N12<518755526 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

459 K 4831

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

OKTOBER 1959

R. ELBLE Staatsbürger in Uniform

H. AUST Bergengruen: Die drei Falken

B. ZITTEL Rätemodell München 1918/19

J. HAAS Das biologische Erbgut

F. WERFEL † Unveröffentlichte Briefe

F. MATIC Kirche und Staat in Argentinien

165. BAND · 85. JAHRGANG 1959/60 · 1. HEFT

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

20. OKT. 1959

INHALT

Rolf Elble Staatsbürger in Uniform
Die Entwicklung der militärischen Erziehung . . 1

Hildegard Aust Von der Vornehmheit
Zu Bergengruens Novelle „Die drei Falken“ . . 18

Bernhard Zittel Rätemodell München 1918/19 25

Johannes Haas SJ Das biologische Erbgut 43

Franz Werfel Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung
Unveröffentlichte Briefe 50

ZEITBERICHT 56

Die amerikanischen Freimaurer — Don Sturzo — Der technische Nachwuchs hinter dem Eisernen Vorhang — Die Richter im Dritten Reich

UMSCHAU

Herbert Schade SJ Ruth Schaumann: „Bogen voll Dunkelheit“ . . 60

Franz Matic Staat und Kirche in Argentinien 62

Wilhelm Arnold Psychologie eine weltanschaulich-gefährliche
Wissenschaft? 67

BUCHBESPRECHUNGEN

Philosophie – Geschichte – Wirtschaft – Gedichte – Erzählungen

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Oberstleutnant i. G. Rolf Elble, Sigmaringen, Kaserne — Hildegard Aust, Steinfeld (Eifel), Hermann Josef Kolleg — Dr. Bernhard Zittel, München-Feldmoching, Langenpreisingerstraße 43 — Johannes Haas, Berlin W 35, Tiergartenstraße 30/31 — Dr. Franz Matic, Buenos Aires, Casilla de Correo 5120 — Prof. Dr. Wilhelm Arnold, Würzburg, Domerschulstraße 13 — 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 36 18 12 und 33 43 88). 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

165. BAND

1959/1960

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

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

INHALT DES 165. BANDES

Arnold, Wilhelm, Psychologie eine weltanschaulich-gefährliche Wissenschaft?* . 67
Aust, Hildegard, Von der Vornehmheit 18
Becher, Hubert, Aphorismen zum Rahmenplan* 384
— Erinnerungen und Tagebücher* 468
— Der Formzerfall des gegenwärtigen Romans 161
Bertrams, Wilhelm, Zur ethischen Begründung der Todesstrafe 287
Bless, Wilhelm, Die Frühkommunion 175
Brunner, August, Die Briefe Newmans* 311
— Pierre Teilhard de Chardin 210
Brunner, Paul, Liturgie und Mission* 147
Burghart, Heinz, Die Jugend und das Dritte Reich 343
Décarreaux, Jean, In den Bergklöstern Thessaliens 275
Dempf, Alois, Franz Borkenau* 305
Dumoulin, Heinrich, Gedanken zur religiösen Begegnung von Ost und West . . . 265
Elble, Rolf, Staatsbürger in Uniform 1
Ennen, Karl, Lateinunterricht heute 103
Geiger, Willi, Zum gegenwärtigen Stand der Information der Christen über internationale Probleme und Einrichtungen 184
Gilen, Leonhard, Fehlformen in der Entwicklung zur Persönlichkeit 353
Golombek, Oskar, Weltflüchtlingsjahr und die Apostolische Konstitution „Exsul familia“ 199
Gordan, Paulus, Vorposten Toumliline* 389
Haas, Adolf, Der Mensch, Zielgestalt der Evolution 424
Haas, Johannes, Das biologische Erbgut 43
Hang, Thaddäus, Die chinesischen Intellektuellen und das Christentum 321
Hartmann, Albert, Über die Autorität des Staates 241
Hippel, Ernst v., Von Staat und Gewalt, von Recht und Politik 334
Holzamer, Karl, Der Rundfunk sollte kein Streitobjekt sein 373
Klenk, G. Friedrich, Unabwendbarer Untergang? 81
Lorenz, Willy, Die Jugend des Joachim Pecci 415
Matic, Franz, Staat und Kirche in Argentinien 62
Prinz, Franz, Werkgemeinschaften christlicher Arbeitnehmer* 309
Rieder, Heinz, Schillers „Räuber“ — eine Tragödie des Weltgerichts 94
Schade, Herbert, Ruth Schaumann: „Bogen voll Dunkelheit“* 60
— Die Malerei des Futurismus* 462
Seibel, Wolfgang, Um die Wiedervereinigung im Glauben 252
Siegmund, Georg, Die Kunde vom „Tode Gottes“ 450
Sofer, Johannes, Albert Camus (1913—1960) 433
Stelzmann, Rainulf, Tradition im Wandel der amerikanischen Erziehungstheorie . . 111
Ungern-Sternberg, Roderich v., Die Hilfe für die Entwicklungsländer 366
Vries, Wilhelm de, Das Problem der Wiedervereinigung des getrennten Ostens . . 131
Werfel, Franz †, Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung 50
Wulf, Hans, Der Christ und die Politik 401
Zittel, Bernhard, Rätemodell München 1918/19 25
*** 550 Jahre Universität Leipzig* 225
*** Eine neue sowjetische atheistische Zeitschrift* 229

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Wilhelm Bless, Die Frühkommunion 175
Paul Brunner, Liturgie und Mission* 147
Heinrich Dumoulin, Gedanken zur religiösen Begegnung von Ost und West . 265
Thaddäus Hang, Die chinesischen Intellektuellen und das Christentum . . 321
Wolfgang Seibel, Um die Wiedervereinigung im Glauben 252
Wilhelm de Vries, Das Problem der Wiedervereinigung des getrennten Ostens 131
Franz Werfel †, Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung 50
**** Eine neue sowjetische atheistische Zeitschrift* 229

II. MÖNCHTUM

Jean Décarreaux, In den Bergklöstern Thessaliens 275
Paulus Gordan, Vorposten Toumliline* 389

III. PHILOSOPHIE

August Brunner, Pierre Teilhard de Chardin 210
Georg Siegmund, Die Kunde vom „Tode Gottes“ 450

IV. STAAT UND POLITIK

Wilhelm Bertrams, Zur ethischen Begründung der Todesstrafe 287
Rolf Elble, Staatsbürger in Uniform 1
Albert Hartmann, Über die Autorität des Staates 241
Ernst von Hippel, Von Staat und Gewalt, von Recht und Politik 334
Karl Holzamer, Der Rundfunk sollte kein Streitobjekt sein 373
Hans Wulf, Der Christ und die Politik 401

V. INTERNATIONALE BEZIEHUNGEN

Willy Geiger, Zum gegenwärtigen Stand der Information der Christen über internationalen Probleme und Einrichtungen 184
Oskar Golombek, Weltflüchtlingsjahr und die Apostolische Konstitution „Exsul familia“ 199
Franz Matic, Staat und Kirche in Argentinien* 62
Roderich v. Ungern-Sternberg, Die Hilfe für die Entwicklungsländer . . . 366

VI. ZEITGESCHICHTE

Heinz Burghart, Die Jugend und das Dritte Reich 343
G. Friedrich Klenk, Unabwendbarer Untergang? 81
Bernhard Zittel, Rätemodell München 1918/19 25

VII. PÄDAGOGIK

Wilhelm Arnold, Psychologie eine weltanschaulich-gefährliche Wissenschaft?* 67
Hubert Becher, Aphorismen zum Rahmenplan* 384
Karl Ennen, Lateinunterricht heute 103
Leonhard Gilen, Fehlformen in der Entwicklung zur Persönlichkeit . . . 353
Rainulf Stelzmann, Tradition im Wandel der amerikanischen Erziehungstheorie 111
*** 550 Jahre Universität Leipzig* 225

VIII. SOZIALE FRAGE

Franz Prinz, Werkgemeinschaften christlicher Arbeitnehmer* 309

IX. KUNST

Herbert Schade, Die Malerei des Futurismus* 462

X. LITERATUR

Hildegard Aust, Von der Vornehmheit 18
Hubert Becher, Der Formzerfall des gegenwärtigen Romans 161
Heinz Rieder, Schillers „Räuber" – eine Tragödie des Weltgerichts . . . 94
Herbert Schade, Ruth Schaumann: „Bogen voll Dunkelheit"* 60
Johannes Sofer, Albert Camus (1913–1960) 433

XI. BIOGRAPHIEN

Hubert Becher, Erinnerungen und Tagebücher* 468
August Brunner, Die Briefe Newmans* 311
Alois Dempf, Franz Borkenau* 305
Willy Lorenz, Die Jugend des Joachim Pecci 415

XII. BIOLOGIE

Adolf Haas, Der Mensch, Zielgestalt der Evolution 424
Johannes Haas, Das biologische Erbgut 43

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Kirche: Schwierige Akkomodation in den Missionen 146 – Die europäische Priesterfrage 223 – Die Kirche in Ghana 380 – Kleine Seminare in Frankreich 383.

Die geistige Welt des Menschen: Das Universitätsjubiläum von Évora 224 – Der Damm von Assuan 460.

Die westliche Welt: Die Richter im Dritten Reich 58 – Religiöses Leben in Frankreich 144 – Eine Ölstadt in der Sahara 299 – Die französische Rechte 300 – Don Sturzo 57 – Die Ernährung Italiens in ihrer Entwicklung seit 1860 223 – Die amerikanischen Freimaurer 56 – Die amerikanischen Präsidentschaftswahlen 460.

Der spanische Kulturkreis: Die spanische Vereinigung der Propagandisten 301 – Innere Schwierigkeiten in Kolumbien 304 – Mexiko, soziale Hilfskassen 461 – Protestanten in Südamerika 461.

Der Osten: Der technische Nachwuchs hinter dem Eisernen Vorhang 58 – Frauenarbeit in den Ostblockstaaten 145 – Westliche und östliche Demokratie 302 – Der Engpaß im technischen Fortschritt der UdSSR 304 – Bevölkerung der Sowjetunion 305 – Moskau–Peiping 381.

Weltbevölkerung: Wieviel Erde braucht die Menschheit? 143 – Hilfe für die unterentwickelten Länder 146 – Geburtenregelung 384.

Weltflüchtlingsjahr: Einwanderung in die USA 145 – Irische Auswanderung 297 – Die italienische Auswanderung nach dem zweiten Weltkrieg 382 – Einwanderung landwirtschaftlicher Arbeiter nach Frankreich 461.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bildung 155, 475
Biographien 318
Frömmigkeit 153, 234, 317
Geographie 156
Geschichte 73, 395
Kunst 238 478
Literatur 78, 79, 157, 240, 320, 395, 398
Naturwissenschaft 236
Philosophie 73, 235, 393
Theologie 160, 233, 313, 473
Wirtschaft 77

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Albert, Anton, Das Heilige den Heiligen 153

Ambrosii, Sancti Opera, Pars VII 477

Andreae, Illa, Glück und Verhängnis der Hamerincks 320

Antike und Abendland 475

Aristoteles, Die Lehrschriften 393
— Über den Himmel 393

D'Arzo, Silvio, Des Andern Haus 80

Asmussen, Hans, Das Sakrament 253

Asmussen, — Grosche, Brauchen wir einen Papst 253

Asmussen, Hans und *Karrer, Otto,* Trennung und Einung im Glauben 253

Athos — Berg der Verklärung 286

Bach, Adolf, In süßen Freuden ging die Zeit 469

Badt, Kurt, Die Kunst Cézannes 478

Bauer, Leonhard, Deutsch-arabisches Wörterbuch der Umgangssprache in Palästina und im Libanon 155

Baumann, Richard, Fels der Kirche 253

Begegnung der Christen 315

Bengsch, Alfred, Unterwegs zum Herrn 234

Benz, Ernst, Geist und Leben der Ostkirche 314

Berglar-Schröer, Peter, Meine Johanna 158

Bernhart, Joseph, Heilige und Tiere 154

Bierbaum, Otto Julius, Prinz Kuckuck 400

Bilderbibel 153

Bingel, Horst, Junge Schweizer Lyrik 79

Böll, Heinrich, Billard um halbzehn 398

Böschenstein, Hermann, Der neue Mensch 173

Bovet, Theodor, Die Liebe ist in unserer Mitte 154

Brandys, Kazimierz, Die Mutter der Könige 79

Bratsiotis, Panagiotis, Die Orthodoxe Kirche 313

Brechenmacher, Jos. Karlmann, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Familiennamen 156

Das große Buch der Kunst 239

Das Buch der Preisungen 160

Cesbron, Gilbert, Gebt Barabbas frei 154

Chauchard, Paul, Wissenschaftlicher Materialismus und christlicher Glaube 236

Cleve, Walter Theodor, Evangelisch und Katholisch 316

Congar, Yves, Zerrissene Christenheit 314

de Corte, Marcel, Das Ende einer Kultur 82

Coyne, Joseph, Spreu und Weizen 158

Cramer, Heinz von, Die Kunstfigur 158

Dantine, Wilhelm, Die Gerechtmachung des Gottlosen 234

Deuster, Adolf, Nikolaus von Flüe 319

Ehrenzeller, Hans, Studien zur Romanvorrede von Grimmelshausen bis Jean Paul 161

Eluard, Paul, Hauptstadt der Schmerzen 79

Ermecke, Gustav, Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute 287

Euripides 395

Foerster, Friedrich Wilhelm, Die jüdische Frage 55

Fries, Heinrich, Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta 313

Frisch, Max, Tagebuch 1946—1949 472

Die Gewerkschaften in der Bundesrepublik 78

Glass, Max, Überall, wo Menschen sind 159

Glockner, Hermann, Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart 236

Görres, Joseph, Geistesgeschichtliche und politische Schriften der Münchener Zeit (1828—1838) 395

Goes, Albrecht, Ruf und Echo 472

Gormann, Herbert, James Joyce 174

Gremmels, Heinrich, An der Milvischen Brücke 398

Grottian, W., Das sowjetische Regierungssystem 304

Grün, Synkletika, Psalmengebet im Lichte des Neuen Testamentes 235

Gunnarsson, Gunnar, Die Eindalsaga 158

Haecker, Theodor, Tag- und Nachtbücher 1939—1945 471

Hagelstange, Rudolf, Das Lied der Muschel 79

Hamburger, Käte, Die Logik der Dichtung 162

Hartung, Rudolf, Vor grünen Kulissen 79

Helwig, Werner, Die Waldschlacht 320

Hermelink, Jan, Kirchen in der Welt 315

Hernegger, Rudolf, Volkskirche oder Kirche der Gläubigen? 474

Historia mundi, Bd. 4—7 73

Hoffmann, W. G. und *Müller, J. H.,* Das deutsche Volkseinkommen 1851—1957 77

Hohoff, Curt, Die verbotene Stadt 159

Holthaus, Hellmut, Lebt schneller, Zeitgenossen 155
Horatczuk, Michael, Schlagworte auf dem Seziertisch 153
Horné, Alfred, Der beklagte Sieg 78
Houang, François, Christus an der chinesischen Mauer 333
Huxley, Aldous, Affe und Wesen 400
Ihlenfeld, Kurt, Der Kandidat 240
Indago, W. und *Egenter, R.,* Liebe in Gewissensnot 373
Jasper, Gerhard, Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus 55
Jatho, Carl Oskar, Eine Stadt von Welt 157
Jens, Walter, Die Götter sind sterblich 395
Jünger, Ernst, Jahre der Okkupation 472
Jünger, Friedrich Georg, Spiegel der Jahre 472
Kaeser, J. H., Spiel des Schicksals 80
Kayser, Wolfgang, Das Groteske 163
Keilson, Hans, Der Tod des Widersachers 80
Kessel, Eberhard, Moltke 11
Kilmer, Pat, Mein Mann, der Teig und ich 159
Kinder, Ernst, Die Erbsünde 253
Klaus, J. C., Und alles Leben ist Gefahr 160
Klepper, Jochen, Überwindung 471
Kopp, Clemens, Die hl. Stätten der Evangelien 156
Koselleck, Reinhart, Kritik und Krise 396
Kranz, Gisbert, Politische Heilige und katholische Reformatoren 319
Kraus, Franz Xaver, Tagebücher 471
Krüger, Gerhard, Abendländische Humanität 89
Kuhn, Helmut, Sokrates 235
Lackmann, Max, Katholische Einheit und Augsburger Konfession 253
— Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche 253
— Verehrung der Heiligen 253
Lämmert, Eberhard, Bauformen des Erzählens 161
Lebret, L.-J., Suicide ou Survie de l'Occident? 74
Lehmann, Wilhelm, Noch nicht genug 78
Lesky, Albin, Geschichte der griechischen Literatur, 1.—13. Lieferung 476
Lieberg, Godo, Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles 394
Linnartz, K., Unsere Familiennamen 156
Loose, Gerhard, Ernst Jünger 471
Lortz, Joseph, Einheit der Christenheit 315
Lückert, Heinz-Rolf, Konflikt-Psychologie 353
Lützeler, Heinrich, Weltgeschichte der Kunst 239
Lukács, Georg, Wider den mißverstandenen Realismus 169
Marlé, René, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes 233
Martini, Fritz, Drama und Roman im 19. Jahrhundert im Gestaltproblem der Dichtung 162
May, Kurt, Form und Bedeutung 167
Meer, F. van der und *Mohrmann, Christine,* Bildatlas der frühchristlichen Welt 477
Meinhold, Peter, Deutsche Klassik und Christentum 472
Merton, Thomas, Lebendige Stille 154
Mirsching, Annemarie, Wir zahlen in Ost 157
Mohler, A., Die französischen Rechte 301
Mönnich, Horst, Die Autostadt 159
Müller-Schweje, Hans Rudolf, Die Welt ohne Väter 242
Nebel, Gerhard, Homer 476
Newman, John Henry Kardinal, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens 311
Ovidius Naso Publius 395
Paschatis Sollemnia 473
Pasternak, Boris, Geleitbrief 470
Peterson, Erik, Frühkirche, Judentum und Gnosis 474
Pfleger, Karl, Kundschafter der Existenztiefe 236
Platon, Meisterdialoge 393
Plischke, Hans, Der Stille Ozean 156
Portmann, Adolf u.a., Die Bedrohung unserer Zeit 317
Die europäische Priesterfrage 223
Rad, Gerhard v., Gesammelte Studien zum Alten Testament 160
Reding, Josef, Wer betet für Judas? 154
Katholische Reformation 253
Rewald, John, Geschichte des Impressionismus 480
Robeck, Nesta de, Elisabeth von Ungarn 318
Rogalski, Aleksander, W kregu Nibelungow 74
Rosenfeld, Emmy, Friedrich Spee von Langenfeld 319
Rothschuh, K. E., Theorie des Organismus 237
Schiller, Friedrich, Demetrius 157
Schmidt, Adalbert, Literaturgeschichte 163
Schnackenburg, Rudolf, Gottes Herrschaft und Reich 473

Schnübbe, Otto, Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns 233
Schoeps, Hans Joachim, Die letzten dreißig Jahre 396
Schorn, Hubert, Der Richter im Dritten Reich 58
Schütte, Heinz, Um die Wiedervereinigung im Glauben 316
Schütte, Johannes, Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse 326
Schulte-Nordholt, J. W., Das Volk, das im Finstern wandelt 157
Schumacher, Ulrich, Nationalbudget und öffentlicher Haushalt 77
Schwarz, Georg Theodor, Philosophisches Lexikon zur griechischen Literatur 477
Seewald, Richard, Der Mann, der ein Snob war 320
Sieburg, Friedrich, Robespierre 75
Siegfried, André, Frankreichs Vierte Republik 76
Siegmund, Georg, Tier und Mensch 73
— Wunder 73
Siluan, Starez, Mönch vom Heiligen Berg Athos 286
Snell, Bruno, Neun Tage Latein 155
Stadler, Wolfgang, Führer durch die europäische Kunst 238
Stiefenhofer, Anton, Noch springen lebendige Brunnen 79
Storz, Gerhard, Der Dichter Friedrich Schiller 157
Sulzbach, Walter, Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses 55
Teilhard de Chardin, Pierre, Geheimnis und Verheißung der Erde 210
— Der Mensch im Kosmos 212
Theologie heute 474
Thielicke, Helmut, Theologische Ethik 317
Torberg, Friedrich, Lebenslied 79
Turnbull, Agnes Sligh, Wandel der Jahre 160
Tyrrell, Mabel L., Sonne über San Stefano 159
Urzidil, Johannes, Das große Halleluja 399
Verbraucherpolitik 78
Die Vertriebenen in Westdeutschland 201
Viallet, François-Albert, Zwischen Alpha und Omega 213
Vogel, Franz Josef, Rom und die Ostkirchen 314
Walter, Otto F., Der Stumme 400
Walz, Heinz, England 157
Walzel, Oskar, Wachstum und Wandel 469
Weidlé, Wladimir, Die Sterblichkeit der Musen 161
Weltall, Weltbild, Weltanschauung 153
Welte, Bernhard, Nietzsches Atheismus und das Christentum 236
Werfel, Franz, Gesammelte Werke 400
Das stammgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen 425
Wernet, Wilhelm, Über die Lehrlingshaltung im Handwerk in wirtschaftlicher Sicht 77
Wetter, Gustav A., Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion 331
White, Antonia, Die gläserne Wand 80
Widmer, Walter, Fug und Unfug des Übersetzens 155
Wort und Mysterium 313
Zimmermann, Werner, Deutsche Prosadichtungen der Gegenwart 161
Zwerenz, Gerhard, Aufs Rad geflochten 320

NAMENSVERZEICHNIS

A

Abel, Jakob Friedrich 94
Althaus, Paul 401
Ambarzumjan, B. A. 230
Aramburu, Pedro E. 63
Arco auf Valley, Anton 33
Arendt, Hannah 241
Asmussen, Hans 252
Auer, Erhard 27

B

Barth, Karl 401
Bauer, Bruno 455
Baumann, Richard 253
Bergengruen, Werner 19
Beyer, Hans 42
Borkenau, Franz 305
Bultmann, Rudolf (B) 233

C

Camus, Albert 433
Cézanne, Paul (B) 478
Chomjakow, A. S. 141
Cicero 3
Clark, Colin 144
Clausewitz, Carl v. 10
de Corte, Marcel 82
Crosser, Paul E. 125
Cuttat, Jacques-Albert 267

D

Darwin, Charles 424
Dewey, John 112
Dibelius, Otto 247
Dioskoros (Erzbischof von Alexandrien) 132

E

Eisner, Kurt 27
Ephrem d. Syrer 283

F

Friedrich II. 5
Frisch, Max 169
Frondizi, Arturo 66

G

Geßler, Otto 29
Gneisenau, August v. 8
Goethe, Johann Wolfgang v. 161
Gracias, Valerian Kardinal 147
Gregor XIII. 132
Gregor XVI. 421
Grentrup, Theodor 199

H

Hadrian VI. 260
Hamburger, Käte 170
Harper, Ralph 128
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 452
Heine, Heinrich 452
Hitler, Adolf 26, 343
Hoffmann, Johannes 35
Hofinger, Johannes 147
Hofmiller, Josef 28
Homer (B) 161, 476
Humbert v. Silva Candida 136

J

James, William 120
Jean, Paul 161
Johann VII. von Dillenburg 2
Johannes XXIII. 135, 202
Joyce, James 163

K

Kant, Immanuel 451
Kerullarios, Michael 136
Künneth, Walter 401
Kukarin, B. W. 230

L

Lackmann, Max 252
Landauer, Gustav 38
Le Fort, Gertrud v. 273
Lenin 25
Leo XIII. 243, 415
Leviné, Eugen 36
Lipsius, Justus 3
Lonardi, Eduardo 63
Ludwig III. v. Bayern 27
Lukacs, Georg 172
Luther, Martin 402

M

Malik, Charles 134
Marinetti, Filippo Tommaso 463
Maximus IV., Patriarch der Melkiten 133
Moltke, Helmuth v. 11
Morgenstern, Christian 68
Müller, Karl Alexander v. 28
Musil, Robert 171

N

Napoleon 9
Nassau-Oranien, Moritz v. 4
Nesmejanow, A. 229
Neurath, Otto 33
Newman, John Henry 261, 311
Niekisch, Ernst 36
Nietzsche, Friedrich 451

O

Oparin, A. I. 230

P

Pacelli, Eugen 41
Pasternak, Boris L. 174
Pius X. 175
Pius XI. 146
Pius XII. 70, 193, 202
Plutarch 450

R

Ranke, Leopold v. 348
Rauch, Wendelin 287
Ricci, Matteo 324
Robespierre, Maximilien (B) 75
Rupprecht, Kronprinz v. Bayern 27
Russel, Bertrand 231
Rychner, Max 165

S

Scharnhorst, Gerhard v. 8
Schaumann, Ruth 60
Scheinmann, M. 231
Schiller, Friedrich (B) 94, 157
Schneider, Reinhold 168
Schopenhauer, Arthur 166, 451
Schwendi, Lazarus v. 2
Sebottendorf, Rudolf v. 26
Seeckt, Hans v. 13
Soras, Alfred de 146
Spee, Friedrich v. (B) 319
Symeon, Stylites 275
Sternberger, Dolf 241
Sturzo, Luigi 57

T

Teilhard de Chardin, Pierre 210
Theodosius VI. 142
Toller, Ernst 40
Thoma, Richard 335
Thomas von Aquin 295
Thorndike, Edward Lee 119

W

Werfel, Franz 50
Wiechert, Ernst 349
Wilhelm I. 11
Wilhelm II. 12

SACHVERZEICHNIS

A

Ägypten, Rettung der Kunstwerke 460
Akkommodation in den Missionen 146
Amerika, Einwanderung 145
  Erziehungstheorie 111
  Freimaurer 56
  Präsidentschaftswahlen 460
Antike (B) 475
Antisemitismus 52
Arbeitnehmer, christliche 309
Argentinien, Freimaurer 62
  Staat und Kirche 62
Asien, Religionen 265
Assuan 460
Atheismus in Sowjetunion 229
Autorität des Staates 241

B

Benediktiner in Toumliline 389
Brasilien, Japanische Einwanderung 300
Bundeswehr 1

C

China, Christentum 321
  und Sowjetunion 381
Christentum, China 321
  und Politik 401
  und östliche Religionen 265
Cytogenetik 45

D

Demokratie, westliche 302

E

Entmythologisierung (B) 233
Einwanderung in die USA 145
Entwicklung zur Persönlichkeit 353
Entwicklungsländer, Hilfe 146, 366
Erbgut, biologisches 43
Erbmerkmale 46
Erziehung, militärische 1
  in USA 111
Europa, Priesterfrage 223
Evolution 424
Évora, Universitätsjubiläum 224
Existenzialismus, Leistung 171
„Exsul familia", Apostolische Konstitution 199

F

Frankreich (B) 76
  Einwanderung landwirtschaftlicher Arbeiter 461
  religiöses Leben 144
  Meinungsbildung 300
  kleine Seminare 383
Frauenarbeit in Ostblockstaaten 145
Freimaurer, amerikanische 56
  in Argentinien 62
Frühchristentum (B) 477
Frühkommunion in den Niederlanden 175
Futurismus 462

G

Geburtenregelung 366, 384
Gen-Enzym-Hypothese 45
Generalstab, Entstehen 10
Genetik 45
Gerechtigkeit und Staat 339
Gewerkschaften in der Bundesrepublik (B) 78
Ghana, Kirche 380
Glaube und Wiedervereinigung 252

H

Handwerk, Lehrlinge (B) 77
Hassi-Messaoud 299

I

Impressionismus (B) 480
Irland, Auswanderung 297
Israel im Heilsplan Gottes 50
Italien, Auswanderung 382
  Ernährung 223

J

Japan, Auswanderung nach Brasilien 300
Jugend, Wissen vom Dritten Reich 343

K

Kirche in Argentinien 62
  in Ghana 380
Kolumbien, innere Schwierigkeiten 304
Kommunismus in China 321
  Rätezeit in München 25

L

Laienbewegung, Spanien 301
Lateinunterricht 103
Lehramt, kirchliches 261
Lehrling (B) 77
Leipzig, Universität 225
Liturgie und Mission 147

M

Macht 334
Medidation im Osten 268
Mensch, als Ziel der Evolution 424
Mexiko, Soziale Hilfskassen 461
Minderwertigkeitsgefühle 355
Mission, Akkommodation 146
in Ghana 380
und Liturgie 147
Mönchtum, östliches 275
München, Rätezeit 25

N

Nationalsozialismus im Bild der Jugend 343
Richter 58
Neuzeit, Ende 81
Niederlande, Frühkommunion 175
Nihilismus 450
Nukleoproteide 45

O

Organisationen, internationale 184
Ostblockstaaten, Frauenarbeit 145
Ostkirche, Mönchtum 275
und Reformatoren (B) 313
Wiedervereinigung 131

P

Palästina (B) 156
Persönlichkeit und Entwicklung 353
Polen, technischer Nachwuchs 58
Politik 334
und Christentum 401
und Ethik (B) 317
Preußen, Heeresreform 7
Priesterfrage, europäische 223
Primat des Papstes 261
Protestantismus in Südamerika 461
Wiederentdeckung der Reformation 259
Psychologie als Wissenschaft 67

R

Rätezeit in München 25
Rahmenplan 384
Recht und Staat 334
Reformation 259
Beziehung zur Ostkirche (B) 313
Reich Gottes (B) 473
Reichswehr 13
Richter im Dritten Reich 58
Roman, Formzerfall 161
Rundfunkgesetz 373

S

Sahara, Ölstadt 299
„Sammlung", Programm 252
Sowjetunion, Atheismus 229
Bevölkerungszahl 305
und China 381
Engpaß im technischen Fortschritt 304
Verständnis der Demokratie 303
Spanien, Propagandisten 301
Staat in Argentinien 62
und Autorität 241
und Gewalt 334
und Politik 334
und Recht 334
in evangelischer Sicht 401
Strafe, Sinn 287
Südamerika, Protestantismus 461
Sühne 292

T

Thessalien, Bergklöster 275
Todesstrafe, Begründung 287
Toumliline 389

U

Übervölkerung der Erde 143, 366
Ungarn, technischer Nachwuchs 58
Universität Évora 224
Leipzig 225

V

Vererbungsgesetze 45

W

Weltflüchtlingsjahr 199
Wiedervereinigung und Glauben (B) 313
Ostkirche 131
Protestanten 252
Werkgemeinschaften christlicher Arbeitnehmer 309
Wunder (B) 73

Z

Zeitgeschichte (B) 343, 396
Zwei-Reiche-Lehre 401

Staatsbürger in Uniform

Die Entwicklung der militärischen Erziehung[1]

ROLF ELBLE

Man war nicht glücklich beraten, als man vor etwa 25 Jahren die Wehrmacht als die „Schule der Nation" bezeichnete. Beim Aufbau der Bundeswehr hörte man dann als das andere Extrem, daß dem Militär eine Erziehungsaufgabe keineswegs übertragen werden dürfe. Als wenn eine Gemeinschaft, die für einen bestimmten Auftrag ausgerichtet sein muß, ohne Erziehung auskommen könnte. Inzwischen ist diese Anfangsauffassung bei der Bundeswehr als unrichtig erkannt worden. Die Bundeswehr hat einen sehr wichtigen Erziehungsauftrag, dem der Vorwurf, er führe zu einer „militaristischen Ausrichtung" des Volkes, nicht mehr gemacht werden kann.

Um die Grundlinien heutiger Erziehungsauffassungen der Bundeswehr möglichst deutlich hervortreten zu lassen, soll versucht werden, als Hintergrund ein Bild der historischen Entwicklung der militärischen Erziehung, vor allem in Preußen und Deutschland, zu entwerfen. Es liegt im Wesen des Militärischen, daß eine straffe Unterordnung unter den Willen eines einzelnen, oder auch den einer Elitegruppe gefordert wird. Die Formen, mit denen dieser Gehorsam anerzogen, erzwungen oder durchgesetzt wird, sind Entwicklungswandlungen in politischer und soziologischer Hinsicht unterworfen.

Mittelalter und Humanismus

Für die Heranbildung junger Germanen zum Waffendienst bis zur Völkerwanderung lassen sich einheitliche Erziehungsideale nicht herausarbeiten, wenn auch ein hohes Ethos von Verbundenheit und Opfersinn sicher vorhanden war. Anders sieht es im Mittelalter aus. Der eigentliche Träger des Kampfes, der Ritter, unterliegt in zunehmendem Maße bestimmten Erziehungsformen, die weitgehend von christlichen Auffassungen geprägt sind. Hierüber liegen interessante Zeugnisse vor, z. B. die Gedanken des Gurne-

[1] Der Beitrag stellt die aus Raumgründen leicht gekürzte Fassung eines Vortrags dar, der am 27. Juli 1959 anläßlich einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Leiter und Referenten für politische Erwachsenenbildung in Inzigkofen gehalten wurde. Vgl. *R. Elble*, Gemeinsames in der Berufsauffassung europäischen Offiziertums, in: Wehrwissenschaftl. Rundschau, Frankfurt, August 1957. *H. Stegemann*, Der Krieg, sein Wesen und seine Wandlung. Stuttgart-Berlin 1940, Deutsche Verlagsanstalt.

manz für die Erziehung Parzivals. Dabei decken sich die Tugenden, zu denen die Ritterschaft erzogen werden soll, weitgehend mit den vier Grundtugenden, die aus der griechischen Antike geläufig sind: Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und männliche Tüchtigkeit[2]. Die Auffassungen des Rittertums sind in einer heute noch nicht wieder erreichten Form gesamteuropäisches Gedankengut. Rein deutsche militärische Erziehungsmerkmale sind aus dieser Zeit noch kaum erkennbar.

In der Zeit des Landsknechtstums, einer Epoche völlig entwurzelter Soldateska, wird der Mangel an Erziehung sowie an ethischer Bindung besonders deutlich. Die Untaten der nicht erzogenen, völlig undisziplinierten Soldatenhaufen wurden in zahlreichen Schriften behandelt. Maximilian I. hat die Schwierigkeit, eine ethische Basis zu schaffen, bereits bei Aufstellung der Landsknechtskontingente erkannt. Seinen Bemühungen, einen Wandel zu schaffen, blieb indes der Erfolg versagt.

Ein schwäbischer Kriegsmann und kaiserlicher Berater, Lazarus v. Schwendi, hat sich ebenfalls in seinen Denkschriften mit dem Problem befaßt, wie die Disziplin der Landsknechte gehoben werden könne. Seinen 1555 erschienenen „Kriegsdiskurs“[3] zu lesen ist noch heute lohnend und amüsant zugleich. Schwendi legt bereits Wert darauf, daß die Geistlichkeit mit herangezogen wird, die militärische Disziplin, vor allem aber die Moral in der Truppe zu heben:

> „Den Gottes-Dienst und das Predigtamt soll der Kriegsherr fleißig im Feld bestellen und alle Obersten, Rittmeister etc. darin anhalten, daß sie ihre Prediger und Priester haben; die sollen auch in ihrem Predigen das Kriegsvolk zu allem guten Wandel und Vermeidung von Gotteslästerung und Trunkenheit und anderen Lastern anhalten.“

Ende des 16. Jahrhunderts erschien das „Verteidigungsbuch für die Grafschaft Nassau“ des Grafen Johann VII. von Dillenburg. Der ursprüngliche Titel dieser sogenannten „Defensionsordnung“ lautet: „Folget, wie die Untertanen zu solchem Werk willig zu machen und zu unterweisen“. Auch hier nimmt neben Alarmordnung, Brandordnung, Pestilenzordnung usw. eine sogenannte „Betordnung“ und „Ausbildungsordnung“ einen wesentlichen Teil ein. Vor allem aber findet sich dort auch, wie in den alten germanischen Stammesauffassungen, das Recht der gegenseitigen Treue-Verpflichtung. Dieser Gedanke, der in der folgenden Zeit des Absolutismus weitgehend wieder verlorengeht, wird hier so ausgedrückt:

> „... Aufgabe jeder christlichen Obrigkeit sei, die Untertanen vor unbilliger Gewalt zu schützen und zu schirmen. Dazu habe Gott der Obrigkeit das Schwert gegeben. Wer vor Gott ein gutes Gewissen behalten will, muß daher auf Mittel und Wege bedacht sein, sich und die Seinen zu bewahren. Wer darin fahrlässig handelt, lädt den Zorn Gottes auf sich, verdirbt Land und Leute und wird von der Nachwelt mit Schimpf und Spott bedacht werden. Gott gibt einer jeden Obrigkeit Mittel und Wege in die Hand, die Untertanen, die er ihr anvertraut, zu verteidigen.“[4]

---

[2] *E. v. Frauenholz,* Entwicklungsgeschichte des deutschen Heerwesens. München 1935, Bd. I.

[3] *J. König,* Lazarus von Schwendi. Schwendi 1934, G. Schmid.

[4] *G. Oestreich,* Graf Johann VII. Verteidigungsbuch für Nassau-Dillenburg 1595, in: Nassauische Annalen, Wiesbaden, Bd. 69, 1958.

Daraus ergibt sich, daß ethische Gründe für eine Verteidigung in Deutschland auch zu einer Zeit bekannt waren, in der das kriegerische Geschehen im Großen meist ausschließlich unter dem Zeichen der marodierenden Landsknechte stand. Das erleichtert natürlich die Erziehung von Untertanen zum Militärdienst. Tatsächlich ist es aber weder dem Kaiser Maximilian, noch Lazarus v. Schwendi, Frundsberg oder anderen Deutschen damals gelungen, ein allgemein verbindliches soldatisches Ethos zu schaffen und damit eine im guten Sinn erzieherische Zielsetzung von bleibendem Wert zu begründen.

Eine für Gesamt-Europa entscheidende Entwicklung in dieser Richtung wurde durch den niederländischen Gelehrten Justus Lipsius eingeleitet, der als Lehrer an den Universitäten in Jena, Leyden und Löwen gewirkt hat. Im Sinne des neu-humanistischen Zeitgeistes hat Lipsius in der Antike nach Auffassungen vom staatlichen Leben und militärischen Grundgedanken geforscht. Vor allem hat er sich durch Wiederbelebung des Gedankengutes der Stoa Verdienste erworben. Auswahl und Disziplin bestimmen nach seiner Ansicht militärisches Führertum.

Den Forderungen, die bereits Cicero nach scientia (Wissen, Bildung), virtus (Tugend, Tüchtigkeit im Sinn der „areté"), auctoritas (Ansehen, Würde) und fortuna (Glück, eine glückliche Hand in der Entscheidung) erhob, fügt er noch die providentia (Voraussicht) hinzu. Als „Tugenden des Körpers und Geistes" zählt er auf: „Aufgehen in der dienstlichen Tätigkeit, Tapferkeit in der Gefahr, eifriges Handeln und rasches Vollenden". Daneben aber fordert er folgende „Tugenden des Gemütes": „Uneigennützigkeit, Mäßigung, Treue (Zuverlässigkeit), Umgänglichkeit und Menschlichkeit".[5] Diese Gedanken des Lipsius, die im übrigen neben der Grundlage der Stoa eine deutliche Anlehnung an christlich-ritterliche, jesuitische und calvinistische Auffassungen zeigen, hat ihren Niederschlag in einem sechsbändigen Werk über Politik und Staatslehre gefunden, dessen 5. und 6. Band sich ausschließlich mit dem Militärwesen befassen. Der außerordentliche Einfluß dieses Werkes auf die gesamte geistige Welt in Europa, insbesondere auf führende Militärs und Staatsmänner, wirkt, wenn auch meist unbewußt, bis in die heutige Zeit nach.

Finden wir bis dahin auf dem Gebiet der militärischen Erziehung meist eine, je nach dem Stand der soziologischen Schichtung mehr oder weniger ausschließlich auf den Zweck des Kampfes, nicht auf dessen Sinn, ausgerichtete Erziehung oder Ausbildung, so zeichnen sich jetzt zunehmend Gedanken ab, die darauf abzielen, den Menschen als Träger des Kampfes vom Verstand und Gemüt her mit seiner Aufgabe vertraut zu machen. In erster Linie aber werden diese hohen sittlichen Maßstäbe, die nunmehr gefordert werden, Richtlinien für Auswahl und Erziehung des Führerkorps, der Offiziere.

---

[5] *G. Oestreich*, Der römische Stoizismus und die oranische Heeresreform, in: Hist. Zschr. Bd. 176, München 1953.

Auch hier läßt sich die Entwicklung nur aus der Zeit heraus verstehen. Eine wirkliche Verbreitung finden die Gedanken des Lipsius erst nach dem 30-jährigen Krieg. Sie gehen Hand in Hand mit neuen Formen von Drill und Ausbildung, deren geistiger Schöpfer Moritz v. Nassau-Oranien, ein Schüler des Lipsius ist. Die Vorteile dieser aus der sogenannten „Nassau-Oranischen Heeresreform“[6] hervorgegangenen Neuerungen auf dem Gebiet von Ausbildung, Drill und linearer Taktik werden auf den Kriegsschauplätzen des Spanischen Erbfolgekrieges weiten Kreisen des europäischen Soldatentums bekannt. Zugleich mit diesen äußeren Reformen geht das Gedankengut eines neuen soldatischen Ethos in die stehenden Heere des Absolutismus über. Diese Erziehungsziele des Lipsius blieben jedoch infolge der sozialen Unterschiede zwischen Volk und führender Schicht ausschließlich dem Offizierkorps vorbehalten. Der einzelne Soldat war noch Teil einer Masse, die weniger erzogen, als vielmehr gezwungen und gedrillt wurde. Er hatte seine „verdammte Pflicht und Schuldigkeit“ zu tun.

Der grosse Kurfürst und Friedrich II.

Unter der Regierung des Großen Kurfürsten erfolgt 1653 die Gründung der „Ritterakademie“ in Kolberg[7]. Dort finden sich neben Musik, Mathematik und französischer Sprache „allerhand adlige und Kriegsexercitia“. Diese Akademie wird jedoch 1701 wieder aufgelöst. Der Weg zum Offizier führte dann wieder über den Dienst als Leibpage bei einem älteren Offizier. Eine einheitliche Erziehung bestand also nicht. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurden nach französischem Vorbild sogenannte „Kadettenkompanien“ gebildet. Infolge des inneren Zwiespaltes zwischen Schule und Militärformation, und weil die Zöglinge für den soldatischen Dienst zu jung waren, verschwanden diese Kompanien zu Beginn des 18. Jahrhunderts z. T. wieder. Andere Versuche waren eine „Kadetten-Akademie“, die 1703 in Kolberg entstand, und eine „Fürstenschule“, die 1705 in Berlin eingerichtet wurde. Hierbei ging es aber weniger um eine reine Militärschule, als vielmehr um eine Ausbildungsstätte für die führenden Adelskreise schlechthin.

Interessanter ist die 1710 in Magdeburg eingerichtete „Kadettenschule“, die später in das Berliner Kadettenkorps übergegangen ist. Dort hat ein Hauptmann v. Bosse in seinen „Sentiments“ wertvolle Erziehungsgrundsätze niedergelegt. Lesen wir dort einen Satz: „Gesetzt nun, sie wüßten alles, so hielte ich doch die königliche Gnade für übel employiert, wenn sie nicht dabei hätten ein ehrlich und brav Herz“, so dürfen wir feststellen, daß hier der Charakterbildung der Vorzug vor dem reinen Wissen gegeben wird. Bosse hat darüber hinaus klare Vorstellungen über das Erziehungsverfahren ent-

---

[6] *W. Hahlweg*, Die Heeresreform der Oranier und die Antike, in: Schriften der Kriegsgesch. Abt. im hist. Seminar der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin, Berlin 1941.

[7] d. ff. Angaben nach *Cochenhausen, Altrichter, Dieckmann, Kessel,* Verinnerlichtes Soldatentum. Berlin 1938, E. S. Mittler und Sohn.

wickelt. Mit Beispielen aus der Geschichte will er das Ehrgefühl der Kadetten heben, die Treue zu König und Vaterland festigen und die Tapferkeit fördern. Auch das Verantwortungsbewußtsein für die eigene Familie wird erzieherisch ausgenützt.

Das 1717 in Berlin gegründete sogenannte „Königlich Kronprinzliche Corps des Cadets" zählt 1720 vier Kompanien mit insgesamt 230 Kadetten. Um die enge Beziehung zwischen König und Kadett darzutun, ernennt sich der König selbst zum „Obersten des Kadettenkorps" und kümmert sich um Einzelheiten der Verwaltung. Nomineller Chef wird der Kronprinz mit der Bezeichnung „Capitain". Die in das Heer übertretenden Kadetten wurden damals meist als Gefreiten-Korporale oder als Fähnrich bzw. Fahnenjunker eingestellt. Das Erziehungsziel, das der Soldatenkönig diesem Korps gesetzt hatte, war die Heranbildung der jungen Leute zu religiös denkenden, ehrlichen, königstreuen und gehorsamen Männern. Die Mittel hierzu waren allerdings im Zug der damaligen Zeit brutal. Schon für leichte Vergehen wurden harte Strafen, wie Stockschläge, Fuchteln und Krummschließen verhängt. Besonders drastisch waren die Strafen bei Eigentumsvergehen usw. Leider trat die charakterliche Bildung des Zöglings, wie sie der Hauptmann v. Bosse gedacht hatte, völlig zurück. Seine Gedanken fanden nach seinem Tod (1717) zunächst keine Fortsetzung. Auch der wissenschaftliche Unterricht, dem wenig Wert beigemessen wurde, diente mehr dazu, Fertigkeiten zu vermitteln, als den Geist zu bilden. Die religiöse Erziehung dagegen stand in hohem Ansehen, da man hierin weiterhin ein wesentliches Mittel zur Unterordnung des einzelnen unter seine Vorgesetzten gesehen hat.

Die Auffassungen Friedrichs II. weichen von denen seines Vaters stark ab. Bereits als Kronprinz hat dieser durch die Aufklärung geschulte Geist die Reformbedürftigkeit des Systems erkannt. Unmittelbar nach seiner Thronbesteigung erläßt Friedrich Verordnungen, die hier einen entscheidenden Wandel schaffen. In dem Brief an den „Oberstlieutenant vom Corps Cadets Den von Oelsnitz"[8] schreibt Friedrich am 28. 6. 1740, daß man sich zunächst mehr darum kümmern müsse, „daß die cadets jedesmal gut, auch propre und reinlich gespeiset werden". Weiterhin legt Friedrich Wert auf gute französische Sprachmeister, sowie auf die Anstellung eines Tanzmeisters. Vor allem aber verdient der Schluß dieses Briefes Beachtung:

> „Übrigens ist Meine Intension, daß die Cadets wohl und durch Ambition gezogen, nicht aber durch die Feldwebel auf brutale Art, wie bisher wohl geschehen sein mag, traktiert werden sollen, und wird zu deren guter Erziehung vieles beitragen, wenn die Feldwebel sich gegen selbige vernünftig conduisiren, die Capitains aber mit guten Manieren und geschickter Aufführung ihnen zum Exempel dienen."

Diesem Brief folgt bereits zwei Tage später die „Instruktion für den Oberstlieutenant vom Corps Cadets Den von Oelsnitz", mit der in zwölf Ziffern klare Richtlinien für die künftige Erziehung und Ausbildung beim Kadettenkorps erlassen werden. Hierbei wird gleich in der ersten Ziffer dem Oberst-

[8] *Friedrich der Große,* Militärische Schriften, erläutert durch A. v. Taysen. Dresden 1893, Höckner.

leutnant auferlegt, „den Cadets eine vernünftige Ambition beizubringen". Der Gedanke wird vertieft durch eine nationale Zielsetzung: „demnächst aber ihnen gleichsam von der ersten Jugend an eine gewisse Liebe und Hochachtung für den preußischen Dienst einzuprägen".

Mit diesem Ehrgeiz zur eigenen Weiterbildung und der Liebe und Hochachtung für den preußischen Dienst ist es natürlich nicht mehr vereinbar, wenn die bisherigen brutalen Strafen bestehen bleiben. Dies regelt die zweite Ziffer, wonach das „Fuchteln der Cadets" und die „bisherigen Arten von Strafen künftig gänzlich zu unterbleiben haben". Bei Bagatellen sollen Belehrungen Anwendung finden, wo aber wirklich eine Bestrafung notwendig erscheint, sollen Arreststrafen verhängt werden. Auf die Konstitution der Kadetten muß dabei geachtet werden. Außerdem wird nunmehr betont, daß der Exerzierdienst nicht Selbstzweck ist, sondern so betrieben werden soll, daß er die Voraussetzung für die spätere Vorgesetztenaufgabe schafft. Während der gemeinsamen Mahlzeiten sollen von Kadetten Abschnitte aus Werken der Heimatgeschichte oder der Kriegskunst vorgelesen werden.

Zur näheren Erläuterung seiner in dem vorangegangenen Brief gewünschten Einteilung in Klassen nach dem Wissensstand folgen in der Ziffer 8 Einzelheiten hierzu. Man erfährt von Unterrichtsfächern wie Geographie, Historie, Französisch, Geometrie, Tanzen, Fechten, Voltigieren usw. Vor allem aber will der König vier neue Lehrer anstellen, die Unterricht in Logik erteilen sollen. Mit diesem Unterricht will Friedrich beginnen lassen, sobald die Kadetten lesen und schreiben können, um sie von Jugend auf „zum vernünftigen und ordentlichen Denken und Beurteilen" zu erziehen. Der nächste Gedanke gilt der Auswahl besonders begabter Zöglinge. Oelsnitz wird dazu angehalten, sich frühzeitig darum zu kümmern, welche besonderen Anlagen bei den Kadetten festzustellen sind. Hierbei ist ein strenger Maßstab anzulegen. Der König wird von Fall zu Fall überprüfen, ob diese Talente tatsächlich gegeben sind. Hatte Friedrich mit dieser Instruktion zu Beginn seiner Herrschaft in die Unterrichtsgestaltung und das Stoffgebiet nicht eingegriffen, so ging er, über 20 Jahre später, in seiner „Instruktion für die Direktion der neu gegründeten académie des nobles" über seine früheren Anordnungen hinaus. Diese Akademie, die weniger militärisch gedacht war, sondern der Erziehung der heranwachsenden adligen Jugend dienen sollte, hat an und für sich keine besondere Rolle im preußischen Erziehungswesen gespielt. An die hierfür erlassene Instruktion aber lehnte sich eng eine Weisung an, die der damalige Kommandeur des Kadettenkorps, General v. Buddenbrook, kurz danach erließ. Die hierin geäußerten Gedanken sind daher praktisch die des Königs.

Den Hauptinhalt dieser Verordnung aus dem Jahr 1765 bilden Richtlinien für die Gestaltung des Unterrichts. Der König findet, daß die bisherige Unterrichtsform zu sehr das Gedächtnis belaste, ohne die geistige Mitarbeit der Zöglinge zu fördern, das Urteil zu bilden, auf die Seele zu wirken und die Gesinnung zu festigen. Künftig soll der Unterricht dazu dienen, Cha-

rakter und Persönlichkeit zu formen. Durch geistige Mitarbeit der Zöglinge sollen Verstand und Urteilskraft gefördert werden. Der Unterricht soll nicht „trocken und mager", sondern „angenehm und deutlich" sein, um die Freude an der Mitarbeit am Unterricht zu wecken und zu erhalten. Der Unterricht soll sich nicht auf die Ausbildung der geistigen Fähigkeiten beschränken, sondern sich auch an das Gemüt wenden. Durch Beispiele aus der Geschichte soll die Liebe zum Vaterland und zur späteren Aufgabe geweckt werden. In diesem Sinn soll auch der Religionsunterricht betrieben werden. In diesem Fach kam es dem Aufklärer Friedrich vor allen Dingen darauf an, zu religiöser Toleranz zu erziehen. So sollten Beispiele wie die Bartholomäusnacht dazu dienen, den Zöglingen Abscheu vor religiösem Fanatismus einzuflößen.

Die Charakterbildung war zunächst weniger darauf abgestellt, den Willen zu stärken, Entschlußkraft und Verantwortungsfreudigkeit zu schulen, als vielmehr der Bildung der Tugend zu dienen. Der Charakterbildung seiner Offiziere hat Friedrich der Große während seiner ganzen Regierungszeit besondere Bedeutung beigemessen. Dies kommt vor allem auch in seiner Instruktion „von der Konduite, Zucht und Aufsicht der Offiziere", sowie in einem Abschnitt seines militärischen Testaments zum Ausdruck[9]. Hierbei geht es ihm einmal darum, daß Streit, Trunksucht und Anmaßung von Offizieren bekämpft werden, und daß in gutem Korpsgeist die Offiziere sich für eine saubere Haltung des gesamten Standes mitverantwortlich fühlen. Zum andern ist er bemüht, die Offiziere gemäß ihren Anlagen in den richtigen Stellungen zu verwenden.

Die Erziehungsgedanken Friedrichs sind nicht einfach im Sinn einer reinen Humanität zu sehen, sondern sind weitgehend zweckbedingt. Sie dienen der Schaffung eines tüchtigen Offizierkorps. Friedrich ist sich offensichtlich darüber im klaren, daß die Gefahren des Soldaten-Handwerks nur durch besondere Erziehungsmaßnahmen unter Kontrolle gehalten werden können. Der Rechtsgedanke steht im Vordergrund. Als junger Kronprinz spricht sich Friedrich in seinem „Antimacchiavell" klar gegen die Formen eines skrupellosen Absolutismus aus. Friedrichs Bemühungen um die Modernisierung der Erziehung waren nicht unmittelbar von Erfolg gekrönt. Nicht wenige Widerstände waren zu überwinden und nur allmählich setzten sich die Gedanken einer sittlichen Standesforderung beim Offizierkorps durch.

Die preussische Heeresreform

Die Zeit Friedrichs des Großen wurde eingehend behandelt, weil von hier Prinzipien ausstrahlen, die sich, bewußt oder unbewußt, bis in unsere Zeit hinein erhalten haben. Trotzdem zeigte sich dieses von Friedrich erzogene Offizierskorps der Situation nicht mehr voll gewachsen, als durch die fran-

[9] *Friedrich der Große* a.a.O.

zösische Revolution ein völlig neuer Geist in Europa Platz griff. Ideen des Absolutismus, die im allgemeinen noch das Denken des nichtfranzösischen Europas bestimmten, waren nicht dazu angetan, das Volk in seiner Masse zum Kampf gegen die Ideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit emporzureißen. Da aber durch Napoleon das revolutionäre Gedankengut des neuen Frankreichs in Europa vorherrschend geworden war, war ein Widerstand gegen diese Kräfte nur mit Massenheeren, also mit dem Volk denkbar. Das bedeutete unter anderm eine völlige Umstellung in der sozialen Schichtung des Offizierkorps. Das Privileg des Adels, Offizierstellen zu besetzen, hatte in einer solchen Zeit seine Grundlage verloren. Zum andern war das starre System linear gedrillter Bataillone, wie sich bei Jena und Auerstädt gezeigt hatte, dem Ansturm von Volksarmeen nicht gewachsen. War der Offizier eher als Aufpasser dafür eingesetzt, daß die Armee nicht desertierte, so ergab sich nunmehr als neue Aufgabe die Erziehung des Soldaten zur Einsatzbereitschaft für eine ihm verständliche Sache. Außerdem verlangte das geöffnete Gefecht erstmalig, daß der Offizier auch in niedrigeren Rängen wirklich zum taktischen Führer wurde. Die Folgerungen dieser neuen Erkenntnisse zogen dann die Männer, deren Namen eng mit der preußischen Heeresreform nach 1807 verbunden sind, insbesondere Scharnhorst[10] und Gneisenau.

Es kam nunmehr darauf an, alle die Kräfte für Führerstellen heranzubilden, die nach ihren Anlagen und ihrem Streben dazu geeignet waren. Standesvorurteile waren dabei nicht am Platze, das Adelsprivileg wurde durch einen offiziellen Erlaß beseitigt. Von nun an werden zur Voraussetzung einer Einstellung als Portepee-Fähnrich in ein Regiment verlangt:

„1. erträgliche Schreiben hinsichtlich der Kalligraphie und Orthographie,
2. Arithmetik inclus. Proportionen und Brüchen,
3. Geometrie, die ersten Anfangsgründe,
4. Planzeichnen, verständlich, aber nicht schön,
5. Elementar-Geographie,
6. Allgemeine Weltgeschichte, vaterländische Geschichte."

Daneben wurden vor allen Dingen gefordert: Geistesgegenwart, schneller Blick, Pünktlichkeit und Ordnung im Dienst sowie anständiges Betragen.

Den Reformern war klar, daß auch eine Neuerung hinsichtlich der Strafen gegenüber den gemeinen Soldaten dringend nötig war. In seinem 1808 erschienenen Aufsatz über die „Freiheit der Rücken" schreibt Gneisenau:

„Man hält es hie und da immer noch für unmöglich bei dem deutschen Kriegswesen, die Stock- und Spießrutenstrafen abzuschaffen. Während die Milde unserer Gesetzgebung den Händen des Fronvogtes den Stock entwindet, während unser Strafkodex nur noch den Diebstahl mit Schlägen bei gemeinen Verbrechern belegt, während ein Stockschlag in allen Ständen für eine empörende Beschimpfung gilt, will man im ehrenvollsten aller Vereine eine Bestrafungsart noch beibehalten wissen, welche so sehr den Begriffen des Zeitalters widerspricht."

[10] Hierzu sowie insbesondere zu Scharnhorst: *M. Lehmann*, Scharnhorst. 2 Bde., Leipzig 1886, Hirzel. *R. Höhn*, Scharnhorsts Vermächtnis. Bonn 1952, Athenäum. *R. Stadelmann*, Scharnhorst — Schicksal und geistige Welt. Wiesbaden 1950. Dokumente: *G. Eckert*, Von Valmy bis Leipzig. Norddeutsche Verlagsanstalt O. Goedel, Hannover-Frankfurt/M. 1955. *J. Ullrich*, Deutsches Soldatentum. Kröners Taschenausgabe Bd. 164.

An anderer Stelle lesen wir:

„Aber was soll der Fremde, was soll der Bürger denken, wenn er den Soldaten auf öffentlichen Plätzen mit dem Stocke mißhandeln, ihn oft für geringfügige Vergehen von eigener Hand seiner Vorgesetzten willkürlich mit Schlägen bedacht sieht und gewahr wird, daß dem oft erst der Kindheit entwachsenen Befehlshaber niederen Grades dasselbe Recht zusteht und sogar der Unteroffizier dieselbe Willkür übt? Muß der Zuschauer nicht seinen Blick unwillkürlich wegwenden? Die Problematik der Freiheit der Rücken scheint also der Verallgemeinerung der Waffenpflichtigkeit voran gehen zu müssen. Dünkt dies nicht möglich, nun so laßt uns Verzicht tun auf unsere Ansprüche an Kultur und die Beweggründe zum Wohlverhalten noch fernerhin im Holze aufsuchen, da wir sie im Ehrgefühl nicht zu finden vermögen."

In diesem Gedanken, das für die Verteidigung der Nation erforderliche Ehrgefühl nunmehr auch in jedem einzelnen Soldaten zu erwecken, zeigt sich in besonderer Weise der Geist der neuen Zeit. Während Friedrich der Große, trotz seiner modernen Auffassungen, noch äußern konnte, der Bürger habe keine Ehre im Leibe, ist die Reform des Wehrwesens und seine Umstellung auf die geöffnete Form großer Verbände ohne dieses eigene Gefühl für die Richtigkeit der gestellten Aufgabe nicht mehr denkbar. Erst jetzt wird die Desertion ehrenrührig.

Der Ansatz zu einer Umstellung der Erziehung, der in vielen Dingen sehr wohl anknüpfen kann an die modernen Gedanken Friedrichs, ist einmal auf dem Gebiet der Auswahl des Offiziernachwuchses gegeben, zum andern in der Abkehr von reinen Straf- und Drillmaßnahmen gegenüber dem einfachen Soldaten und der damit verbundenen Hinwendung zur Erziehung im Sinne einer Verbundenheit zwischen Armee und Nation. Das Wort Napoleons: „Die Soldaten selber sind ja nichts anderes als die Söhne der Bürger, die Armee ist die Nation", gilt auch für das Streben der Reformer als Grundgedanke. Daneben aber wird eine weitere Neuerung sichtbar, die durch die künftige Führungsaufgabe des Offiziers gegeben ist: Erst in der Massenarmee, die sich mehr und mehr von der Lineartaktik zum geöffneten Gefecht hin entwickelt, sind Situationen denkbar, in denen der Offizier selbständig handeln muß. Die Erziehung findet so neue Ziele in der Schulung der Willenskraft, der Entschlußkraft und der Verantwortungsfreude. Im besonderen Maße aber wird vom Offizier verlangt, daß er neben dem nötigen „Überblick" den „Blick für das Wesentliche" besitzt. Ihn darin zu schulen, dienen Studien von Kriegsgeschichte und Aussprachen, denen Scharnhorst erheblichen Wert beimißt.

Generalstab und Kriegsakademie

Die Anforderungen eines Krieges mit Massenheeren, häufig geführt auf verschiedenen Kriegsschauplätzen, sind so hoch, daß die schon im 18. Jahrhundert entstandenen Generalquartiermeisterstäbe eine neue Funktion erhalten müssen. Es kommt nun nicht mehr allein darauf an, Märsche zu berechnen und Lager auszumessen. Aus der Masse des Offizierkorps muß ein kleiner Kreis besonders geeigneter Offiziere ausgewählt und zu Führer-

gehilfen herangebildet werden. Der Erziehung dieses Generalstabs, wie er dann heißt, widmet Scharnhorst in besonderer Weise seine Aufmerksamkeit. Neben die bisherigen Erziehungsideale, die der Heranbildung des Offizierkorps zugrunde liegen, treten in verstärktem Maß die Forderungen, auch im größeren Rahmen den Überblick zu wahren, sich mitverantwortlich zu fühlen, in innerer Freiheit seine Ansicht zu vertreten und vor allem zu schöpferischem Denken in der Lage zu sein. Grundlage aller Erziehung, Ausbildung und Bildung aber bleibt die Forderung nach der charakterlichen Qualifikation für die Aufgabe.

In diesen Gedanken einer Heranbildung zum Offizier entstanden nunmehr auf Grund eines Erlasses aus dem Jahr 1810 die Kriegsschulen. Hauptziel ist die Ausbildung des Verstandes und der Urteilskraft. Wichtiger als die Anhäufung toten Wissens ist die Schulung des Denkvermögens. In der Unterrichtsmethode ging man von zusammenhängenden Vorträgen ab und wandte sich der „angewandten Methode" zu. Durch häufiges Unterbrechen und Fragen sollte sich der Lehrer vergewissern, daß der Lehrstoff verstanden worden war. Neben diesen Kriegsschulen blieben die Kadettenanstalten bestehen. Sie nahmen jedoch lediglich die Söhne von Offizieren auf. Leider war den mit so viel Idealismus aufgezogenen Kriegsschulen nur eine kurze Lebensdauer beschieden. Infolge von Kriegswirren und anderen Schwierigkeiten verschwanden sie bereits nach wenig mehr als einem Jahr. Den danach bei der Truppe eingerichteten Divisionsschulen war es nicht bestimmt, in diesem Geist das Gleiche oder gar Besseres zu leisten. Im Gegenteil! Eine Einheitlichkeit der Heranbildung des Offiziernachwuchses war auf Jahre hinaus nicht mehr gegeben.

Nach dem Wiener Kongreß erwies sich leider, daß das Denken der Reformer in Preußen nicht in der nötigen Tiefe verankert war. Das Volk in seiner breiten Masse, das den entscheidenden Sieg über Napoleon hatte erringen helfen, erschien nicht mehr so wichtig, überflüssig also die Konzessionen, die man ihm in den Jahren zuvor gemacht oder versprochen hatte. Nach den Karlsbader Beschlüssen, 1819, wurde auf vielen Gebieten des öffentlichen und damit auch militärischen Lebens, wieder an die Zeit vor den Reformen angeknüpft. Die Gedanken des 1813 an den Folgen seiner Verwundung gestorbenen Scharnhorst traten mehr und mehr in den Hintergrund.

Eine Stätte des Geistes und Scharnhorstscher Erziehungsideale blieb in der ebenfalls 1810 ins Leben gerufenen „Allgemeinen Kriegsschule" erhalten, der späteren „Kriegsakademie", also der Schule des Generalstabs. Auch sie geht auf Scharnhorst zurück. Einer ihrer ersten Lehrer war Clausewitz. In seinem Werk „Vom Kriege"[11] fanden viele Gedanken ihren zeitlosen Niederschlag, die bereits seinen Lehrer Scharnhorst ein Leben lang bewegt hatten. Nur aus Scharnhorsts eigenem Werdegang, aus dem Bildungsgang Gneisenaus und der genialen Begabung Clausewitz' ist es erklärlich, daß

[11] *C. v. Clausewitz,* Vom Kriege, ed. W. Hahlweg. Bonn 1952, Dümmler.

die großen Erziehungs- und Bildungsgedanken der Zeit, die Gedanken von Herder und Pestalozzi, vor allem aber auch von Humboldt zur Richtschnur auch in den Kreisen der gebildeten Militärs wurden. In dem vor kurzem neu herausgegebenen Werk „Goethe und die Generale“[12] ist dem geistigen Niveau eines ansehnlichen Teiles führender preußischer Offiziere ein bleibendes Denkmal gesetzt worden. Interessante Einblicke in die Erziehungs- und Ausbildungsziele der Akademie vermittelt das umfassende Werk über Moltke von Prof. Kessel[13].

Nach inneren Kämpfen um den Grundcharakter dieser militärischen Akademie hatte sich schließlich durchgesetzt, daß 1823, zur Zeit, als Moltke zur Akademie kommandiert war, etwa 60% der Vorlesungen der allgemeinen Bildung dienten und nur 40% der militärisch-fachlichen. War im militärischen Bildungswesen früher die Frage des Primats zwischen Wissensvermittlung und Denkschulung, dann die zwischen Geistestraining und Charakterbildung zu lösen gewesen, so ging es nun darum, nicht der Hybris der Vernunft zu verfallen, unter der kühnes Zupacken und frisches Wagen hätten leiden können.

Zweifellos hat in Moltke für sein ganzes, bekanntlich sehr langes Leben der Geist der Wissenschaftlichkeit und der Selbständigkeit des Urteils nachgewirkt, der ihm durch die Art der Unterweisung und die Freiheit der Lehre an der Akademie vermittelt worden war. Diese Tradition hat sich nirgends im militärischen Erziehungswesen so stark erhalten wie auf seiner höchsten Schule, der Kriegsakademie. Unabhängigkeit im Denken, gepaart mit schöpferischer Gestaltungskraft, unbeirrtem Verfolgen des als richtig erkannten Ziels, basierend auf einem durch gediegene Allgemeinbildung gefestigten Überblick sowie einem klaren Blick für das Wesentliche, dies alles aber kontrolliert durch sittlich gebundenes Verantwortungsbewußtsein, — das waren und blieben die Erziehungsziele des Generalstabs. Vielleicht ist es von daher nicht so erstaunlich, daß im Geschehen des 20. Juli 1944 der Anteil der Generalstabsoffiziere so außerordentlich groß war.

Es ließ sich nicht vermeiden, daß im Zug der Zeit, insbesondere in den auf die „Gründerjahre“ folgenden Zeiten äußeren Glanzes, manches von dem Geist einer guten Tradition in den Hintergrund trat. Der Hang zu Äußerlichkeiten, Pathos und großer Geste war damals aber nicht nur dem Militär eigen. Daß man an höchster Stelle bemüht war, ein hohes Niveau an Charakter und Haltung zu wahren, kam vor allem in der „Ehrengerichtsverordnung“[14] zum Ausdruck, die Kaiser Wilhelm I. am 2. 5. 1874 erlassen hat. Ihr Inhalt galt noch den Offizieren der Reichswehr als Richtschnur im Denken und Handeln. In der großen Kraftprobe des ersten Weltkrieges hat sich

---

[12] *E. Weniger,* Goethe und die Generale. Neuausgabe. Stuttgart 1959, I. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

[13] *E. Kessel,* Moltke. Stuttgart 1957, Koehler.

[14] *K. Demeter,* Das Deutsche Offizierkorps in seinen hist.-soziologischen Grundlagen. Berlin 1930, R. Hobbing.

gezeigt, daß die Erziehung des deutschen Offizierkorps auf der Höhe der Zeit gestanden hat.

Die Bildung des einfachen Soldaten

Bisher war fast nur von der Erziehung des Offizierkorps die Rede. Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein ist dies möglich, vielleicht sogar bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Der Unteroffizier, in der Landsknechtszeit ausschließlich Funktionsunteroffizier, in der Zeit des Absolutismus Gehilfe des Drillmeisters und Aufpasser mit dem Korporalstock, bekommt erst spät eine wirkliche Unterführeraufgabe. Erst dadurch aber wird er in eine Ebene gehoben, die eine eigene Erziehung erforderlich macht. Im Gegensatz zur Erziehung des Offiziers liegt aber hier der Schwerpunkt der Erziehung zunächst nicht auf selbständigem Denken und Handeln. Der Wert des Unteroffiziers ist damals in erster Linie von seiner Aufgabe bestimmt, als Gehilfe des Offiziers dessen Befehle durchführen zu lassen und diese Durchführung zu überwachen. Daneben sind Funktionsaufgaben weiterhin gegeben, die aber mehr dem Schema als der Initiative unterliegen. In der Ebene der Unterführer bringen erst Patrouillenaufgaben eine Selbständigkeit des Handelns, wenn auch im kleinen Rahmen, mit sich.

Die Erziehung der Mannschaften setzte leider ebenfalls sehr spät ein. Eine tragische und anachronistische Erhaltung absolutistischer Grundauffassungen, die auf dem Gebiet des Militärwesens bis 1918 in Deutschland zu finden war, hat dazu beigetragen, daß hier erst spät der richtige Ton gefunden wurde. Wenn trotzdem vom einfachen deutschen Soldaten im ersten Weltkrieg Hervorragendes geleistet wurde, so ist dies weitgehend auf einen einheitlichen nationalen Willen im Gesamtvolk, weniger aber auf eine moderne militärische Erziehung des einzelnen Soldaten zurückzuführen. Eigenartigerweise hat man auch beim französischen Militär, trotz des geistigen Erbes der großen Revolution und der republikanisch-demokratischen Staatsform erst im Verlauf des ersten Weltkrieges entdeckt, daß, wie es Bircher einmal ausdrückt, der einfache „Soldat eine Seele" hat[15].

Für die offizielle deutsche, besser preußische Auffassung mag auf eine Begebenheit hingewiesen werden, die gegen Ende des letzten Jahrhunderts mit Recht viel Staub aufgewirbelt hat. Bei einer Rekrutenvereidigung äußerte damals Kaiser Wilhelm II., daß die Soldaten ihm durch diesen Eid so fest verbunden seien, daß sie auf seinen Befehl hin notfalls auch auf Väter und Brüder zu schießen hätten[16]. In dieser Äußerung liegt, neben irgendwelchen Komplexen gegen die anwachsende Bewegung des Sozialismus, ein tragisches Bekenntnis zur überholten Idee des Absolutismus, ein Beweis, daß Scharnhorst in der ganzen Weite seines Denkens noch viele Jahrzehnte nach seiner Reform von allerhöchster Seite nicht verstanden worden war. In

[15] *E. Bircher* und *E. Clam*, Krieg ohne Gnade. Zürich 1937, Scientia.
[16] U. a. erwähnt bei: *E. Obermann*, Soldaten, Bürger, Militaristen. Stuttgart 1958, Cotta.

derartigen Ungeschicklichkeiten höchster Stellen der Regierung liegt zweifellos mit einer der Gründe für den Umbruch von 1918. Ferner wird an dieser Begebenheit klar, daß die allgemeine Wehrpflicht nicht mit einer eidlichen Verpflichtung des einzelnen Soldaten auf eine Person verbunden werden darf.

Was man bis zum Beginn des ersten Weltkrieges unter der Erziehung des Soldaten verstanden hat, war im wesentlichen eine Erziehung zum Gehorsam sowie zur Treue gegenüber dem jeweiligen Fürstenhaus. Diese Erziehung ging Hand in Hand mit der meist schematisch und drillmäßig betriebenen Ausbildung. Der Gedanke, man müsse den angeborenen Willen des Individuums erst einmal „brechen", um ihn dann im weiteren Verlauf dieser sogenannten Erziehungsmethode einfach durch den Willen des Vorgesetzten zu ersetzen, diente ausschließlich dazu, einen Gehorsam ohne eigenes Denken zu erzielen. Dieser Methode ist es weitgehend zuzuschreiben, daß viele Menschen in ihrer Dienstzeit beim Militär zu Feinden der Monarchie wurden, die diese militärische Institution so eng mit ihrer eigenen Existenz verknüpft hatte. Rückblickend muß man heute gerade auch von militärischer Seite her erkennen, daß viele Antipathien innerlich freier Menschen gegen das Militärwesen in derartig primitiven, weder im deutschen Geist noch in der Entwicklung des militärischen Erziehungs- und Bildungswesens begründeten Methoden ihre Ursache haben. Anderseits darf nicht verkannt werden, daß der Sinn des mechanischen Drills auch darin lag, spontane Reaktionen für Situationen zu erzielen, in denen man sich von überlegtem Handeln nicht mehr viel versprach. Im übrigen war der Untertanengeist damals nicht nur beim Militär, sondern leider auch in Schulen und Behörden eine Selbstverständlichkeit.

Die Gedankengänge über Erziehung in der Reichswehrzeit passen nur z. T. in den Rahmen des gestellten Themas. Es handelt sich hier um eine Freiwilligenarmee, in der die Erziehung zum Gehorsam nicht derart im Vordergrund steht wie bei einer Wehrpflichtarmee, weil mit dem freiwilligen Eintritt das Bestreben, sich in den Dienstbetrieb einzuordnen, offenbar wird. Außerdem traten, in Auswirkung der von den Alliierten festgelegten 12-jährigen Dienstzeit, andere Erziehungsziele in den Vordergrund. Man versuchte durch besondere Maßnahmen dem Soldaten den Dienst während der langen Dauer erträglich zu machen. Des weiteren fühlte man sich verpflichtet, dem Berufssoldaten die Möglichkeit zu geben, nach dem Ausscheiden einen anständigen Beruf zu ergreifen. Das führte zu einem durchdachten System von Heeresfachschulen, um den Bildungsstand dieses Freiwilligenheeres zu heben. Im Sinn des langjährigen Chefs der Reichswehr, des Generalobersten v. Seeckt, war man darüber hinaus bestrebt, die Vorbereitungen für eine rasche Verdreifachung des bestehenden Reichsheeres zu treffen. Man tat dies, indem man sich das Ziel steckte, bei jedem Soldaten die Voraussetzung zu schaffen, eine gegenüber seinem augenblicklichen Dienstgrad nächsthöhere Funktion ausfüllen zu können. Der Wissens- und Bildungsstand in

militärisch fachlicher, wie auch in allgemeiner Hinsicht war aus diesen Gründen bei den Unteroffizieren und Mannschaften der Reichswehr verhältnismäßig hoch.

Die Forderungen, die an Auswahl und Erziehung des Offiziernachwuchses gestellt wurden, waren beachtlich. Die hohen Ideale einer charakterlichen Auslese wurden jedoch, wie es zur Eigenart von Idealen gehört, nicht ganz erreicht, auch nicht beim Generalstab. So lesen wir beim Generaloberst v. Seeckt die ehrliche Feststellung:

„... Eine Geschichte des Generalstabes ... wäre von großem nicht nur militärischen, sondern mehr noch menschlichen Interesse, sie würde eine Geschichte stiller, sachlicher Arbeit sein, sie würde von Überhebung und stolzer Bescheidung, von Eitelkeit und Neid, von allen menschlichen Fehlern, vom Kampf zwischen Genie und Bürokratie, über die tiefsten Gründe zu Sieg und Niederlage erzählen, sie würde manchen Nimbus erblassen lassen und würde der Tragik nicht entbehren."[17]

Im Dritten Reich

Die Machtübernahme durch die NSDAP brachte nur allmählich einen andern Geist in die militärische Erziehung. Mit der Verkündigung der allgemeinen Wehrpflicht im März 1935 traten Gedanken in den Vordergrund, die sich schon infolge der anderen Wehrstruktur, also auch ohne das Gedankengut der NSDAP ergeben hätten. Die „Berufspflichten" der Reichswehr wurden durch die „Pflichten des deutschen Soldaten" ersetzt. In geschickter Weise knüpfte man an militärische Traditionen der Zeit vor dem ersten Weltkrieg an. Die Ideologie der neuen Ära blieb dabei noch im Hintergrund. Mit Symbolen und Fahnen wurde eine Begeisterung entfacht, die auch vom Großteil der Soldaten als echt empfunden wurde. Dem Offizier wird die erzieherische Aufgabe ausdrücklich übertragen. In dem Buch „Das Wesen der soldatischen Erziehung"[18], das 1935 erschien, finden sich wertvolle Anregungen, die auf guten deutschen Traditionen der militärischen Erziehung, der Pädagogik und der Psychologie aufbauen. Die Betonung des NS-Ideengutes wie Gedanken von Blut, Rasse, Lebensraum usw. könnte man noch als zeitbedingte Erscheinung hinnehmen. Bedenklicher stimmt die eingehende Behandlung des bedingungslosen Gehorsams.

Man findet dort, daß der Soldat, der zum bedingungslosen Gehorsam erzogen werden soll, sich „zunächst einer starken Einschränkung seiner Persönlichkeit unterwerfen" müsse. Dieser „Entpersönlichungsvorgang sei nicht selten mit seelischen Krisenerscheinungen verbunden". Daran schließe sich dann, nachdem sie „durch die innere Wandlung in Verbindung mit der Macht der Gewohnheit" überwunden sei, die „planmäßige Entwicklung der Persönlichkeit im Sinne des soldatisch Notwendigen" an. Man gibt zwar zu, daß durch die unaufhörliche Gehorsamsschulung eine „Hemmung der Persönlichkeit" eintrete, die der Ausbildung zur Selbständigkeit schade. Die

[17] *H. v. Seeckt*, Gedanken eines Soldaten. Berlin 1929.
[18] *F. Altrichter*, Das Wesen der soldatischen Erziehung. Oldenburg 1935.

Grenzlinie zwischen diesen beiden Polen könne aber nicht generell gezogen werden. Man erinnert sich hier an das Beispiel von unbedingtem Gehorsam, das Ernst Jünger in seinem Buch „Der Gordische Knoten“[19] anführt: ein östlicher Despot beweist seinem westlichen Besucher den Gehorsam seiner Soldaten, indem er durch einen Wink mit der Hand den Turmwächter veranlaßt, sich in die Tiefe zu stürzen.

Wir sind hier bei dem Hauptpunkt angelangt, der in unserer Zeit zum Widerstand gegen eine erneute „Schule der Nation“ herausfordern mußte. Die Folgen einer derartigen „Hemmung der Persönlichkeit“ durch unbedingten Gehorsam mußten fürchterlich werden, sobald politischer Fanatismus, Rassenwahn und Entchristlichung weite Verbreitung fanden. Trotz aller Auswüchse kann aber festgestellt werden, daß die Propaganda die letzte Enthemmung und Entsittlichung nur bei einem Bruchteil der Soldaten erreicht hat. Es darf hierbei nicht unterschätzt werden, welche Rolle neben dem gesunden Empfinden des einzelnen und neben dem im alten Geist der Ritterlichkeit aufgewachsenen Offizier die Militärseelsorge — trotz aller Begrenzung im Wirken — bis zum letzten Kriegstag gespielt hat.

Die neue Konzeption in der Bundeswehr

Man muß diese Entwicklung sehen und als Ganzes begreifen, wenn man sich über die Wege der Bundeswehr in dieser Hinsicht Gedanken macht. Sicherlich traten an die mit dem Aufbau beauftragten Männer manche Forderungen heran, die mehr von der Angst vor einer etwaigen Remilitarisierung des Volkes als von dem Willen bestimmt waren, eine schlagkräftige Streitkraft zu schaffen. Der Schutz der Demokratie *vor* dem Soldaten erschien manchen Kreisen wichtiger als der *durch* den Soldaten. Hierdurch ist gerade über das Gebiet der Erziehung und Ausbildung mancher Widerstreit entstanden. Manche Gedanken der Anfangszeit waren einseitig. Es entstand der Eindruck, daß die Verweichlichung zur künftigen Erziehungsform erhoben werden sollte. Das hätte aber dem Erziehungsziel glatt widersprochen.

Wie sieht es heute tatsächlich aus? Das Ziel der Erziehung und Ausbildung ist der „Staatsbürger in Uniform“, anders ausgedrückt: der seiner Staatsbürgereigenschaft bewußte Soldat, der bereit ist, die sich hieraus ergebenden Rechte in Anspruch zu nehmen, ebenso wie die damit verbundenen Pflichten in jedem Fall zu erfüllen. In der Zentralen Dienstvorschrift 11/1, „Leitfaden für die Erziehung des Soldaten“, lesen wir:

> „Die Bundeswehr schützt Frieden und Freiheit des deutschen Volkes. Sie sichert gemeinschaftlich mit den Soldaten der freien Welt die auf dem Recht begründeten Lebensordnungen, die der europäische Geist seit Jahrhunderten formt. In diesem Auftrag soll der deutsche Soldat dienen, um seine Familie, sein Volk und seine Heimat vor Unfreiheit und Unrecht zu bewahren. Ihn dafür zu wappnen, ist Sinn der soldatischen Erziehung.“

---

[19] *E. Jünger,* Der Gordische Knoten. Frankfurt/M. 1953, V. Klostermann.

In der nächsten Ziffer heißt es:

„Sittliche, geistige und seelische Kräfte bestimmen, mehr noch als fachliches Können, den Wert des Soldaten in Frieden und Krieg. Diese Kräfte zu entwickeln, ist Aufgabe der soldatischen Erziehung."

Des weiteren wird Erziehung zum Bewußtsein politischer Mitverantwortung und zur Wahrung persönlicher Würde gefordert. Als besondere Ziele der soldatischen Erziehung werden Entschlossenheit zur Verteidigung, Gehorsam und Pflichtbewußtsein, Tapferkeit und Ritterlichkeit hervorgehoben. Der Wert der Einsicht für die Pflichterfüllung wird besonders betont. Neben weiteren, zeitlosen soldatischen Tugenden wird Einordnung in die soldatische Gemeinschaft wegen der Gemeinsamkeit der Aufgabe verlangt. Darüber hinaus finden wir den Satz:

„Innere Freiheit gewinnt der Soldat aus der Überzeugung, daß Selbstzucht, Gehorsam und bescheidenes Zurückstehen seiner Person hinter der Sache sittliches Gebot sind."

Man hat sich also ein sehr hohes Ziel für diese soldatische Erziehung gesteckt. Diese Ziele zu erreichen, geht man zunächst den Weg des staatsbürgerlichen Unterrichts. Nach moderner Lehrmethodik versucht man, in enger Verbindung von Unterricht und bewußtem Erleben einer Gemeinschaft, das Wesen eines Staates, den Sinn einer Demokratie zu vermitteln. Die bei diesen Unterrichten angewandte Gruppen-Selbstarbeit regt von Anfang an zum Mitdenken an. Man geht also nicht den Weg der „Entpersönlichung", sondern versucht, den Rekruten zur Einsicht und zum Mitdenken zu erziehen. Das trifft genau so für andere Unterrichtsfächer, z. B. Unterricht über das Soldatengesetz, über Beschwerdeordnung, über Kriegsvölkerrecht usw. zu.

In der „Allgemeinen Information" soll der junge Soldat sich und seine Umgebung verstehen, sei es zeitlich in der Geschichte, örtlich in der Geographie, wirtschaftlich, kulturell oder politisch. Über das Tagesgeschehen erfährt er etwas in der „Aktuellen Information", natürlich ohne eine Stellungnahme, die parteipolitisch gedeutet werden könnte. Neben der Erziehung zum bewußten Staatsbürger und Soldaten des Westens, die der psychologischen Rüstung dient, erfolgt ständige Unterrichtung über die Bedrohung der Freiheit durch den Osten, über die Methoden von Agitation und Propaganda, über die revolutionäre Ideologie des Kommunismus. — Damit ist schon eine Fülle von Unterrichtsstoff genannt. Trotzdem ist dies nur ein Ausschnitt. Selbstverständlich laufen daneben militärtechnische und taktische Unterweisungen. Sie schaffen die Voraussetzung dafür, daß der Soldat während des Gefechts im Sinn der Führungsabsicht mitdenken und mithandeln kann. Nur so kann er im modernen Gefecht bestehen.

Man muß sich darüber klar sein, daß dieses Ziel, einen in jeder Situation richtig handelnden Soldaten, richtig, d. h. im Sinn der verantwortlichen Führung, heranzubilden, kaum zu erreichen ist. Je näher man aber diesem Ziel kommt, um so besser die Truppe. Für den künftigen Krieg wird es ferner darauf ankommen, einen Soldatentyp zu schaffen, der gegen die geistig-ideologische Kriegsführung des Feindes immun ist sowie gegen psycho-

logische Angriffe, die durch Drohung, Schrecken, Überraschung, Lüge, Waffenwirkung usw. an ihn herangetragen werden. Mehr als je gilt es, die Erziehung zum Soldaten als ein Ganzes zu sehen: eine Schulung von Geist, Willen und Entschlußkraft genau so wie eine Festigung der seelischen Widerstandskraft und der Treue zur staatlichen Gemeinschaft; eine Ausbildung in der Beherrschung von Waffe und Fahrzeug, die heute hohes technisches Verständnis voraussetzt, ebenso wie in geschmeidiger Anpassung an Gelände, Beleuchtung und Klima; und schließlich körperliches Training im Sport sowie eine bewußte Gewöhnung an Entbehrungen durch sogenannte Härteübungen. Den Weg zu dieser umfassenden Form der Heranbildung glauben wir heute gefunden zu haben. Die überwiegende Masse der Soldaten fügt sich willig in den Dienstbetrieb ein.

Wir sind uns bewußt, daß der junge Mensch unserer Zeit in mancher Hinsicht aufgeschlossener ist als der Rekrut von 1937. Er hat mehr Gefühl für individuelle Lebensform. Man fördert dies durch Übertragung kleiner Aufgaben, durch Heranziehung zur Mitarbeit. Später macht man diese Anlagen durch Ausbildung zum Spezialisten oder Unterführer nutzbar, gegebenenfalls durch Heranbildung zum Reserveoffizier. Ebenso aber wissen wir auch, daß die geistige Aufnahmebereitschaft stets begrenzt ist. Das letzte Verständnis z. B. für das Ost-West-Gefälle ist nicht bei allen Soldaten vom Geist her zu erwarten, eher vom konkreten Beispiel oder auch vom Gefühl. Das erschwert natürlich die Vervollkommnung psychologischer Rüstung.

Während in der Betrachtung früherer Zeiten fast ausschließlich von der Erziehung des Offiziers die Rede war, wurde hier bewußt mit dem Wehrpflichtigen begonnen. Erst wenn man die Ziele von Ausbildung und Erziehung des Soldaten von heute kennt, kann man sich ein Bild machen, wie der Offizier aussehen soll, der diese Aufgabe meistert. Er ist Erzieher und Ausbilder, dazu dann auch noch taktischer Führer. Auch der Unteroffizier ist über die frühere Aufgabe hinausgewachsen. Er wird mehr und mehr zum Mitarbeiter, der wissen muß, worauf es ankommt. Es liegt nahe, vom Offizier nicht nur sehr viel, sondern zu viel zu verlangen. Er soll den Unterricht in all den genannten Fächern halten, also Lehrer sein, damit zugleich Pädagoge. Er muß Soziologe und Psychologe sein, um den Menschen richtig anfassen zu können. Schließlich soll er politisch und geschichtlich überdurchschnittlich beschlagen und interessiert sein. Mit persönlichem Schwung soll er mitreißen können. Sportlich trainiert soll er Vorbild sein auf dem Rasen, im Wasser und bei Härteübungen. Frische und Entschlußkraft, Liebe zum Beruf und Charakterfestigkeit vervollkommnen das Bild. Auch hier müssen wir zugeben, daß die Wirklichkeit dem Ideal nur nachstreben kann, ohne es je ganz zu erreichen. Der Werdegang des jungen Offiziers vom Elternhaus über Schule und Abitur, Truppenausbildung, Heeresoffizierschule und Waffenschule kann nur immer wieder Anleitung sein. Mit dem Leutnantsstern ist kein Abschluß erreicht. Jeder Dienst wirkt erneut formend. Jede Auf-

gabe fördert. Das Bewußtsein, Verantwortung zu tragen und Beispiel zu sein, verleiht Haltung.

Die alte Tradition, den Offizier aller Grade durch sogenannte „Offizierausbildung" in seiner Aufgabe und für weitere Aufgaben zu schulen und weiterzubilden, wird heute mehr gepflegt als je zuvor. Dabei dienen Planspiele nicht nur der taktischen Ausbildung. Neben taktischen Planspielen kennen wir heute bereits Planspiele auf den Gebieten der Inneren Führung, sei es in Fragen des Disziplinarrechts, im Kriegsvölkerrecht oder auf dem Gebiet der psychologischen Kampfführung. Ob wir es auch zu einem rein erzieherischen Planspiel, etwa mit moraltheologischer Zielsetzung bringen werden, wie es Ernst Jünger in „Heliopolis"[20] anführt, läßt sich noch nicht sagen.

Soweit der Versuch, die Entwicklung zu erläutern, die das militärische Erziehungswesen genommen hat. Geist und Form des Militärwesens überhaupt und damit auch der Erziehungsgrundsätze sind eng verflochten mit ihrer Zeit. Eines aber bleibt zeitlos: das Ziel, einen tüchtigen und tapferen Soldaten heranzubilden, der seine Aufgabe unter den Gegebenheiten seiner Zeit treu erfüllen will und gut erfüllen kann. Gelingt es der Bundeswehr, diesen Typ heranzubilden, dann dient sie nicht nur dem Schutz der Freiheit, sondern sie arbeitet entscheidend mit an der Schaffung eines Staatsbürgers, der in Uniform wie in Zivil bereit ist, seine demokratischen Rechte zu nutzen, aber auch seine Pflichten gegenüber der Gemeinschaft zu erfüllen. Sie dient damit am besten der Verwirklichung eines vom Volk bewußt gelebten demokratischen Staatswesens.

Von der Vornehmheit

Zu Bergengruens Novelle „Die drei Falken"

HILDEGARD AUST

Die Vornehmheit scheint im Bereich der Werte unserer Zeit keinen sonderlichen Rang mehr einzunehmen. Die landläufige Meinung verbindet „vornehm" mit der Zugehörigkeit zu einer gehobenen Gesellschaftsklasse, mit Exklusivität, viel Formellem und Zeremoniellem. Auch ein konservativer, peinlich gehüteter Abstand vom realistischen Leben, ein ästhetisierendes

[20] *E. Jünger*, Heliopolis. Sonderausgabe des Europäischen Buchklubs 1955.

Zurückschrecken vor Ungeordnetem oder gar Aufrührerischem werden darunter verstanden. Dies alles aber steht dem Willen unserer Zeit entgegen, die eine Vorrangstellung, lediglich durch Stand oder Herkunft bedingt, grundsätzlich nicht anerkennt, Traditionelles leichter abtut als übernimmt, gerne unbehandschuht zupackt und aus Wissensdrang oder auch aus bloßer Lust am Zergliedern selbst die heikelsten Winkel unseres Daseins durchsucht und skeptisch bei grellem Lichte prüft. Die Vornehmheit ist schlechthin unmodern geworden.

Das konnte so geschehen, weil man die eigentliche Bedeutung des Wortes vergessen bzw. seinen ursprünglichen reichen und tiefen Gehalt zu einem oberflächigen Begriff verwässert hat. „Vornehm", dem Worte nach erst seit mittelhochdeutscher Zeit belegt, gehört zu dem Verbum „sich vür nemen", d. h. „zum Kampf vor den übrigen vorauseilen"[1]. Der Vorauseilende ist notwendigerweise mit einer Vielfalt von Vorzügen ausgestattet: mit Gewandtheit, Kraft und Klugheit, mit Mut, Kühnheit, Tapferkeit und Opferwilligkeit. Er eilt den anderen voraus, nicht um lediglich erster zu sein, sondern zu einem bestimmten werthaften Zweck: es gilt, einen Kampf aufzunehmen und ihn zu bestehen. Aber nicht nur das, was vor ihm liegt, fordert heraus und verpflichtet, sondern auch das, was hinter ihm ist, die „übrigen", die zurückgeblieben sind, im Vergleich mit denen die besondere Leistung des Vorauseilenden erst deutlich wird. Sie schauen auf ihn, bewundern und anerkennen ihn, ahmen ihn nach. Sein Sieg wird nicht nur ihm, sondern auch den übrigen zum Gewinn, sogar unabhängig davon, in welchem Maße sie sich selbst eingesetzt haben. Daß der Vorauseilende sich in solcher Weise von der Menge unterscheidet, sich von ihr abhebt in seinem Bewußtsein und dem der andern, das macht ihn „vornehm". Die so verstandene Vornehmheit, übertragen schließlich auf das „Kampffeld" des Lebens überhaupt, ist also keine statische, isolierende Haltung, sondern eine bewegende sittliche Kraft, die zur Tat drängt und verpflichtet, zu einer im weitesten Sinne sozialen Tat.

Werner Bergengruens Novelle „Die drei Falken"[2] handelt von der Vornehmheit als einer unter mancherlei Formen wirkenden und lebensgestaltenden Kraft. Der Begriff „vornehm" steht hier nicht allein; edel, großherzig, ritterlich, wohlhabend und reich gesellen sich zu ihm, sei es ausdrücklich oder dem Sinne nach. Ja, es scheint zunächst, daß keiner vornehm sein kann, der nicht zugleich auch wohlhabend ist; denn die Wohlhabenheit sichert ihm die zur Vornehmheit notwendige Unabhängigkeit. Dem Vermögenslosen bestimmt die Ordnung der Dinge das Abhängigkeitsverhältnis.

Der besitzlose Puppenspieler und Spaßmacher Cecco, seines lahmen Beines wegen der Hinker genannt, verschmäht es, sich in das seinem niedrigen

[1] *Konrad Duden,* Etymologie der neuhochdeutschen Sprache. München 1893, Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

[2] *Werner Bergengruen,* Die drei Falken. Zürich 1947, Im Verlag der Arche.

Stande zukommende Abhängigkeitsverhältnis zu begeben. Die Biederen halten ihn darum für verächtlich und jeder Untat für fähig. Einige zwar bringen ihm Wohlwollen entgegen, aber sie tun es in dem selbstschmeichlerischen Bewußtsein des eigenen Besserseins. Käme es Cecco in den Sinn, sich ihnen gleichzustellen, alles Wohlwollen verwandelte sich in empörte Zurückweisung. Aber Cecco denkt gar nicht daran. Bei der großen Versammlung im Stadtpalast anläßlich der Testamentseröffnung, zu der auch er als Erbe bestellt ist, sitzt er selbstvergessen in einer Fensterbrüstung, um seines Nichtsseins willen deutlich getrennt von den übrigen Anwesenden. Niemand wäre es eingefallen, ihn zu den Vornehmen zu zählen.

Auch die Mehrzahl der anderen kann nicht dazu gerechnet werden; denn es sind nur geringe Kaufleute und Handwerker. Der vermögliche Seidenhändler und seine Frau, angeheiratete Verwandtschaft des Erblassers, meinen, zur Elite zu gehören. Sie drängen sich in die vorderste Reihe, wo die Haupterben ihre zum voraus bestimmten Plätze haben. Aber es zeigt sich, daß der Reichtum allein nicht genügt, sie vor den andern auszuzeichnen. Es fehlt ihnen die großherzige Sinnesart; all ihr Streben geht auf das Geld, und jedes Ding erhält seinen Wert erst aus dem Betrag, den seine Veräußerung einbringt. Die drei hinterlassenen edlen Falken sind ihnen eben Vögel; kostbar werden sie erst dadurch, daß es viele Liebhaber gibt, die aus unvernünftiger Leidenschaft Höchstpreise für die Tiere zahlen. Die vermeintliche Erbschaft der armseligen Magd erregt Unruhe und neidische Gier. Die durch den Erblasser vom Kloster zum Heiligen Geist gegen eine Stiftung erbetenen Seelenmessen dagegen sind ein völlig verschiedengeartetes Objekt. Mit witzelnder Verächtlichkeit wird der klösterliche Erbanspruch beiseite geschoben: „... es liege für die Seelenmessen keine rechtliche Nötigung vor, und seinetwegen (des Seidenhändlers) dürfe angenommen werden, der entflogene Falke habe die Seele des Abgeschiedenen stracks in den Himmel getragen...“ (31). Die Umstehenden sind weit davon entfernt, den Vornehmheitsanspruch der Seidenhändlersleute anzuerkennen. Mit teils gutmütigem, teils schadenfrohem Spott sehen sie den in seiner Bedrängnis geifernden Krämergeist.

Auch die Edelleute, die sich bei der Versteigerung einfinden, von der Krämerklugheit des Seidenhändlers zusammengetrommelt, damit sie durch Scheingebote die Preise treiben, gehören nicht zu den Ausgezeichneten. Zwar unterscheiden sie sich von der Menge durch ihre edle Abkunft; aber die Unordnung und Kärglichkeit ihrer Lebensverhältnisse sind dem Volke bekannt, und lautes Gelächter quittiert die gebotenen Summen.

Der Erblasser, ein berühmter Falkenmeister, war ein scharfäugiger Mann, „der es liebte, in einer Höhe zu wohnen wie ein Gebirgsvogel, weit hinauszuspähen und die Masse des gefiederten Volkes unter sich zu sehen“ (7). Seine Haupthinterlassenschaft, drei edle Falken, sind der Gegenstand der Versteigerung. Falkenliebhaber von nah und fern haben sich dazu eingefunden, in bunter Pracht vor den Augen des Volkes paradierend. Die besondere

Aufmerksamkeit aber richtet sich immer wieder auf Albinelli, den Nachlaßverwalter. Es ist dies nur eines seiner vielen ehrenvollen Ämter innerhalb des Stadtregiments. Er gehört zu den Vorstehern der Bruderschaft St. Georg vom edlen Falken. Die Falkenbruderschaft hatte sich außer Pflege und Vervollkommnung der Falknerei die Bewahrung einer großherzigen Sinnesart und ritterlicher Sitten zum Ziele gesetzt. Eine kunstvoll geschmiedete silberne Halskette, höher geschätzt als fürstliche Ehrungen, kennzeichnet ihre Mitglieder. Albinelli wird uns vorgestellt als ein großer, zur Fülle neigender Mensch von rötlicher Gesichtsfarbe und hellem Blick, reich und ritterlich, stattlich gekleidet und voll eines heiteren und herrscherhaften Anstandes. Das unterschiedliche Volk vor ihm erkennt seine Vorrangstellung an, und er behandelt einen jeden nach Gebühr, die einen mit Höflichkeit und Hochachtung, die anderen mit Wohlwollen und guter Laune. Albinelli ist auch einer der ausdrücklich genannten Erben; ein altes, nach Inhalt und Ausstattung kostbares Buch von der Falknerkunst fällt ihm zu. Seine leidenschaftliche Begierde aber richtet sich auf den Erwerb eines der drei Vögel, worum er sich zu Lebzeiten des Erblassers vergeblich bemüht hatte. Dennoch bestimmt ihn die Höflichkeit, bei der Versteigerung anderen Liebhabern zunächst den Vortritt zu lassen. Als nun durch die ungelenke Pflege der Magd des Verstorbenen einer der drei Falken die Freiheit gewinnt, unerwarteterweise aber wieder eingebracht wird, erscheint der Flüchtling allen als der edelste der drei. Für Albinelli steht es fest, daß er dieses stolze Tier gewinnen müsse. Ja, es scheint ihm, als habe ihm die Vorsehung diesen Falken geradezu vorbehalten, gewissermaßen als Belohnung für die zuvor geübte Zurückhaltung. Doch die liebenswürdige metaphysische Besitzsicherung erweist sich als eine Rechnung, die ohne den Wirt gemacht ist: Cecco gibt dem Gefangenen erneut die Freiheit.

Den lebenslang geringgeachteten Hinker hatte die Testamentseröffnung als den natürlichen Sohn des Verstorbenen erwiesen. Der Erlös eines Falken war ihm und den Seidenhändlersleuten zusammen zugedacht. Dadurch war er mit einem Schlage zu einer beachteten Persönlichkeit geworden, umworben von geschäftsbegierigen Kaufleuten und heiratslustiger Weiblichkeit. Aber Ceccos anfängliche Beseligung über seine soziale Erhebung wich einem plötzlichen Ekel, als ihm aufging, wie käuflich alle Dinge dieser Welt waren, daß auch edle Tiere, ja sogar Menschen wie z. B. er selbst durch einen bestimmten Geldbetrag ihren Wert erhielten und dafür zu haben oder begehrenswert sein sollten. Es treibt ihn unwiderstehlich, diesem Krämergeist einen Streich zu spielen: Er löst dem eingefangenen Tier die Fesseln, und in blitzender Schönheit steigt der Falke auf, bejubelt nur von der unbefangenen, begierdelosen Freude der anwesenden Kinder.

Das Augenmerk der Menschen in der Säulenhalle aber richtet sich, unbeeindruckt von dem Weh- und Wutgeschrei der geprellten Erben, auf Albinelli, der nun, allem Volke sichtbar, einen nahezu tödlichen Kampf zu bestehen hat. Er „stand vorgebeugt und stützte sich auf den Tisch. Der

große, schwere Körper zitterte. Viele gewahrten jetzt zum ersten Male die Spuren des beginnenden Alters auf der Haut des Halses und Gesichtes... Und so bot er das Bild eines Mannes, dem der Gegenstand seiner leidenschaftlichen und vielleicht einzigen Begierde ganz nahe vor Augen gestanden ist und plötzlich, da er ihn schon zu greifen meinte, in eine Uneinholbarkeit entrückt wurde. Alle betrachteten ihn voller Mitleid, ...manche kehrten auch die Blicke schonungsvoll von ihm ab. Plötzlich hob er den Kopf. Sein Gesicht nahm eine bräunlichrote Färbung an; die Augen flammten. Er ballte die Fäuste und rief: ‚Bringt mir den Lumpen her!' und setzte, ein wenig leiser, hinzu: ‚Er hat mich um meine letzte Freude gebracht'. Aber diese Worte, über denen er kaum die verbissenen Zahnreihen voneinander löste, klangen grimmiger und drohender als der laute Befehl" (53/54). Der Prior vom Kloster zum Heiligen Geist schaut auf ihn und spricht tröstend halblaut zu einigen neben ihm Stehenden von dem kostbaren Falknerbuch, dessen Besitz gesichert ist und das die Falken überdauern wird. Hat Albinelli die Worte gehört? Er antwortet nicht. Aber als der herbeigeholte Cecco vor ihm steht, hebt er nicht die Hand zum Schlage, sondern er löst die silberne Kette von seinem Halse und legt sie dem Hinker um. „Wir jagen mit dem Falken nicht nur einer Leidenschaft oder gar Zeitverkürzung zuliebe. Sondern unser aller wahrer Grund ist dieser: daß im menschlichen Herzen etwas beschlossen liegt, welches der Sinnesart des Falken entspricht" (55).

Die „königliche Herzensfreiheit" (50), die ursprüngliche Vornehmheit der menschlichen Seele, symbolisiert in den drei Falken, hatte sich in Cecco am reinsten offenbart, kompromißlos war er ihrem Gebote in aller Einfalt gefolgt. Vor den Augen derer, die ihn für den Letzten ihrer städtischen Gemeinschaft erachtet hatten, wird er in die Reihen der Ersten erhöht, ohne eigentliches Verdienst, gewissermaßen in einem Akt „göttlicher Erbarmung" (24).

Was aber war in Albinelli vorgegangen? Ceccos einfältige Sinnesfreiheit ist ihm nicht beschieden. Vielfältig hat das Leben ihn gebunden, und diese Bindungen sind nicht abzuschütteln. Sein erkennender Geist kann sich der Verantwortung nicht entziehen. Wem also gilt sein gefährlicher Kampf vor aller Augen? Kein äußerer Gegner stellt sich, den er mit zorniger Macht und Pracht hätte vernichten können; denn Cecco, den er blindwütig als Feind gesetzt, muß er verehren lernen. Es braucht eine Weile, ehe er seinen Feind erkennt: die leidenschaftliche Begierde, die seinen ritterlich großherzigen Sinn einzufangen droht. Auf demütigend engem Kampffeld muß er sich nun schlagen, bis er, allen voran, als ein wahrhaft Vornehmer, den Sieg erringt, der auch den übrigen zum Gewinn wird, ob sie sich auch nicht darum bemüht hatten; jegliche Gier verstummt: „Allen bebte das Herz in Ehrfurcht, in Scham oder in Erhebung" (55).

Über solch edlem Schauspiel gerät eine Gestalt in Vergessenheit, die uns gleichwohl zu Anfang als zu den Vornehmsten der Stadt gehörig vorgestellt

wird: der schlanke und trotz vorgerückten Jahren sich sehr aufrecht haltende Prior vom Kloster zum Heiligen Geist. Seine Worte werden vom Dichter, wie in persönlicher Bewunderung und Verehrung, jedesmal würdig, ja feierlich eingeleitet: „... da erhob sich der schlanke Mann und nahm das Wort...“ (31) oder: „Dann richtete er sich in seiner stolzen Art auf und sagte lächelnd...“ (49). Als es nach der Flucht des dritten Falken darum geht, die Erbschaft neu zu verteilen, spricht der Prior von dem unbestreitbar rechtlichen Anspruch des Klosters auf das testamentarisch zugedachte Erbe; aber der Unbilligkeit wegen, die allem irdischen Rechte anhaftet, verzichtet er im Namen seines Klosters auf die zustehende Summe zugunsten der geschädigten Erben, in diesem Falle also der Seidenhändlersleute und Ceccos. Die vom Erblasser erbetenen Seelenmessen sollen ohne Entgelt gelesen werden. Es sei, so erklärt er den Anwesenden die Schenkung, um des Verstorbenen willen ein Beispiel der Großherzigkeit zu geben, die einem jeden ziemt, der je mit edlen Vögeln zu tun hatte; denn auch er hatte ja in seiner Jugend der Falkenbruderschaft angehört. Des Priors Entscheidung bewegt alle Zuhörer, selbst die gemeineren Seelen unter ihnen. Der Nachlaßverwalter, aus peinlicher Verlegenheit befreit, umarmt den Prior, und die Seidenhändlersleute, eben noch voll giftigen Hohns über den klösterlichen Erbanspruch, küssen dem Prior die Hände und erbitten seinen Segen.

Als im Laufe der Versteigerung der geflüchtete Falke wieder eingebracht wird, gelten erneut die ursprünglichen Erbverhältnisse. Dem Prior wird der Beutel mit der Summe überreicht, und wieder überrascht seine Entscheidung, die er lächelnd kundtut: Es möge die einmal gemachte Schenkung bestehen bleiben und nunmehr den Armen zugute kommen. Auch diese Erklärung findet viel Beifall; einigen aber ist es schon zuviel der Beschämung, und zur Ehrenrettung ihres eigenen Krämergeists belächeln sie unter sich den Ordensmann als einen Toren, der aus der Sicht hinter seinen Klostermauern vom Wert des Geldes nichts versteht.

Noch ein drittes Mal gibt der Dichter dem Prior das Wort, als Albinelli verlangt, man möge ihm den „Lumpen“ Cecco bringen. Ohne alle würdevolle Einleitung heißt es diesmal einfach: „Der Prior sah auf Albinelli und sagte...: ‚Das Buch des Kaisers Friedrich kann ihm nicht fortfliegen. Es hat zwar nicht die Kostbarkeit eines solchen Falken, aber seine Kostbarkeit hat es auch. Und wenn von den drei Falken und von allen, die hier versammelt sind, keiner mehr am Leben ist, dann werden Albinellis Nachkommen sich noch an ihm erfreuen und vielleicht von manchen darum beneidet werden‘“ (54). Erstaunlich anspruchslos klingt die Rede des Ordensmannes. Kein Vorwurf für Albinelli, etwa daß er sein Herz an irdische Dinge hänge; sondern nur ein bescheidener tröstlicher Hinweis auf einen anderen, wenn auch dauerhafteren und geistigeren Besitz. Er spricht auch nur halblaut zu einigen, die neben ihm stehen. Niemand stimmt zu oder bewundert gar seine Worte; aber eine kurze Weile danach wird Albinellis Sinneswandlung allen sichtbar. Wie läßt sich der Zusammenhang begreifen?

Mit seinen „klaren, geistigen Augen“ (31) hatte der Prior Albinellis Bedrängnis in ihrem Wesen erkannt. Seine eigene Einsicht in die Rangordnung der Werte hätte dem von Schmerz und Zorn erregten Manne nichts bedeuten können. Wollte er ihm beistehen, so mußte er sich geistig in dessen Nähe begeben, ein wenig oberhalb der Stufe nur, auf der der Bedrängte sich befand. Mit allem Ernst, als wäre dies seine letzte Meinung, erinnert er an das Falknerbuch, vorsichtig Albinellis Sinn auf geistigeres Besitztum hinlenkend. Ganz allein und einzig im Dienste des andern unternimmt der Prior das Werk, und niemand erkennt diesen Akt vollendeter Demut; denn die Sinne der übrigen sind grob auf Geste und Pathos gestimmt. Einem Notsteg vergleichbar, behelfsmäßig gebaut über einen plötzlich gefährlich ausgeuferten Fluß, hilft der leise, bescheidene Trost dem fast sich verlierenden Albinelli auf den Weg, auf dem ihm schließlich die Überwindung alles gegenständlichen Besitzstrebens gelingt.

Von hier aus fällt auf jene erste Rede des Priors, in der so oft von der Großherzigkeit derer die Rede war, die je mit edlen Vögeln in eine Beziehung geraten sind, ein wesentlich anderes Licht. Daß er die Schenkung in solcher Form umschrieb, geschah um der anderen willen. Es war die einzige Möglichkeit, die unterschiedlichen Vielen innerlich zu bewegen. Dem Prior selbst war diese Form längst nicht mehr zu eigen, er gehörte der Falkenbruderschaft nicht mehr an, es lag ja jene „plötzliche Ergriffenheit“ (13) dazwischen, die ihn aus der Menge herausgehoben und in eine „Vornehmheit“ wesentlich anderer Art gesetzt hatte. Weit steht er den übrigen voran, aber nicht mehr zu eigener Verherrlichung, nicht einmal mehr zu selbstloser Vorbildlichkeit; sondern auf so hohe Warte ward er gestellt, um aus dem größeren Abstand die tiefere Einsicht zu gewinnen, Stand und Bedürfnis der übrigen deutlicher zu erkennen und ihnen um so besser helfen zu können. Sein von der Last der eigenen Persönlichkeit befreiter Geist ist so lauter, daß er das Unlautere zu läutern vermag; er kann den frechen Witz des Seidenhändlers lächelnd wiederholen, ganz anders klingt er aus seinem Munde: „Und ich möchte auch gelten lassen, was in jener Versammlung einer der Erben, ob auch wohl aus einer anderen Gesinnung, gesagt hat, nämlich der damals entflogene Vogel möge die Seele des Abgeschiedenen in den Himmel getragen haben. Denn man stellt sich die Seele wohl gern unter dem Bilde eines Falken vor als eines dem Himmel zuschießenden Geschöpfes voll ursprünglichen Adels“ (49). Nach dem Entscheid erleuchteter Klugheit verschenkt er aus dem unerschöplichen Reichtum seiner Armut, wessen die jeweils Hilfsbedürftigen nicht entraten können, ob Summen baren Geldes, ob Trost oder Gebet. Ruhm und Glorie aber krönen die andern. Er selbst entgleitet dem Blickfeld der aufgerührten Menge und fast auch dem des Lesers. So wie sein Ordensgewand gleich den schlichten Kleidungen der einfachen Leute unter der ritterlichen Pracht der Kaufleute und Neugierigen kaum wahrnehmbar war, so fällt von dem edlen Glanz der

Schlußszene kein Schimmer auf den doch Vornehmsten aller Vornehmen in dieser Erzählung.

Bergengruen hat das Geschehen seiner Novelle in vergangene Tage des Königreichs Neapel verlegt. Daß aber die dichterischen Aussagen durch ihre Gestaltung keine zeitliche Begrenzung erfahren, ist gerade Bergengruens ausdrückliche Auffassung. Er begreift den Beruf des Dichters „als den eines Offenbarmachers“[3] (71) ewiger Ordnungen, die im tätigen Leben zu verwirklichen für jeden einzelnen allein menschenwürdig ist. „Und darf ich vom inneren Sinn meines und jeden Lebens sprechen, so will ich ihn bezeichnen als einen immerdauernden Versuch, die ewigen Ordnungen in den eigenen Willen aufzunehmen“ (a.a.O.). Zeitgenössische Dichtungen sind Zeugen gegenwärtigen Geistesstrebens. Bergengruens „Drei Falken“ künden deutlich, daß dem Zeitgeist ungläubiger Ichbezogenheit die Schwingen lahm geworden sind. Wert und Würde unbedingter menschlicher Verselbständigung erweisen sich als unzuverlässig und vermeintlich. Langsam wachsen erneut Erkenntnis und Einsicht, daß der Mensch, setzt er sich selbst als das letztgültige Maß und den letztgültigen Sinn aller Dinge, nicht seine Mündigkeit dartut und seine Freiheit gewährleistet, sondern vielmehr selbsttätig sich ausschließt vom Bereich der „ewigen Ordnungen“ und seine Vorrangstellung beschränkt auf die Fähigkeit, seine einsame Verlorenheit mit Bewußtsein zu durchleben. Unseres Dichters Gewißheit aber ist die, daß die Schöpfung in fürsorglichem Plane ruht und der Mensch sowohl befähigt wie berufen ist, jene ewigen Ordnungen zu erkennen und im tätigen Leben wirksam werden zu lassen. Dies allein macht seine Vorrangstellung aus, setzt ihn, allem kreatürlichen Sein voran, in die höchste, die christlich vollendete Vornehmheit.

Rätemodell München 1918/19

BERNHARD ZITTEL

Die Ereignisse, die sich zwischen November 1918 und Mai 1919 in Bayern, vorab in München abspielten, knistern geradezu vor Aktualität. Auf weite Strecken hin erhalten sie sowohl aus der Absicht der damals Handelnden als auch in der Auslegung der Heutigen — zuletzt in einem Gedenkartikel der „Prawda“ vom 13. April 1959 — den Rang des Exemplarischen und Modellfalles. Gewiß hat Lenin zu früh gejubelt, als er in seinem Telegramm vom

[3] *Werner Bergengruen*, Die Feuerprobe. Mit einem autobiographischen Nachwort. Stuttgart 1958, Reclam-Verlag.

10. November 1918 „An alle Sowjets" die gelungene deutsche Revolution pries, deren erster Teil sich am 7. November in München abgespielt hatte, und ebenso, als er am 1. Mai 1919 in seiner Festrede auf dem Roten Platz in Moskau den Sieg der Arbeiterklasse „in Sowjetungarn und Sowjetbayern" feierte; denn am gleichen 1. Mai brach in München die Räteherrschaft blutig zusammen[1]. Das mindert aber nicht das Gewicht, das man in Moskau den Münchner Vorgängen, vor allem in der Phase der „vierten Revolution" im April 1919, zuteilte. Dabei waren „die Kontakte zwischen München und Moskau, soweit sie rekonstruierbar sind, ihrem Umfang nach beschränkt, inhaltlich jedoch so schwerwiegend, daß aus ihnen erkennbar wird, welche potentielle Rolle der bayerischen Räterepublik in der Weiterentwicklung der Weltrevolution zuerkannt wurde. Es besteht kaum ein Zweifel daran, daß die Führer der kommunistischen Räterepublik (in München) ihren Auftrag in diesem Sinn auffaßten und in dem Bewußtsein handelten, eine proletarische Revolution zu vollziehen"[2].

Umgekehrt beweist der Ablauf der Münchener Revolutionsereignisse, daß nicht jede derartige Krisensituation notwendig in den proletarischen Sieg einmünden muß. Er zeigt aber auch, wie leicht er dorthin einmünden kann, vor allem, wenn die verantwortlichen Politiker der sterbenden Herrschaftsform von einer kaum begreiflichen Situationsblindheit befallen sind und die Regisseure des kommenden Neuen eine scharfe Witterung für die Gunst des rechten Augenblicks besitzen, wie es in München im November 1918 der Fall war.

Im Schatten dieser bayerischen Vorgänge beginnt auch ein Weg, der direkt zu Hitler führen wird. Sichtbar wurde er 1918 in jenem geheimen Dezembertreffen im Hotel „Vier Jahreszeiten" in München, dessen Hintergründe Ernst Toller im provisorischen Nationalrat Ende 1918 aufhellte. Einberufen hatte dieses Treffen der von einem Deutschen in der Türkei adoptierte sächsische Eisenbahnersohn Rudolf von Sebottendorf, Gründer des Germanenordens der „Thulegesellschaft", mit der Absicht, eine antirevolutionäre, rechtsgerichtete und antisemitisch eingestellte Kampfgruppe zu gründen. Die Teilnehmerliste der Sitzung nennt u. a. folgende Namen: den Verleger Lehmann, den Dichter Dietrich Eckart, Rudolf Heß, Alfred Rosenberg, Karl Fiehler, Hermann Esser, Dr. Buttmann und Anton Drexler, den Schildhalter der kommenden nationalsozialistischen „Arbeiterpartei", dessen Schriften „Mein politisches Erwachen" und „Adelung des deutschen Arbeiters" auch der Heimkehrer Adolf Hitler las[3]. Zum erstenmal zeigten sich im Prisma München die kommenden tödlichen innenpolitischen Gegensätze, die 1933 im Kampf um die braune Vorherrschaft Hitlers oder die rote Thälmanns gipfeln werden. Gemeinsam war beiden Gruppen der Wille zu radikalen Lö-

---

[1] Vgl. *Helmut Neubauer,* München und Moskau, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Beiheft 4. München 1958. Ferner: *Max Gerstl,* Die Münchener Räte-Republik. München 1919.

[2] *Neubauer* a.a.O. 96.

[3] Vgl. *R. von Sebottendorf,* Bevor Hitler kam. München 1933; *Neubauer* a.a.O. 87; Verhandlungen des provisorischen Nationalrates des Volksstaates Bayern im Jahre 1918/19. Stenographische Berichte Nr. 1 bis 10. München o. J.; *Georg Franz,* Munich: Birthplace and Center of the National Socialist German Worker's Party, in: The Journal of Modern History, Chicago 1957, Bd. 29, Nr. 4.

sungen im sozialen Bereich, getrennt hat sie ihre Einstellung zum Nationalen. Es scheint kein Zufall, daß unter den zehn Geiseln, die Ende April 1919 im Hof des Luitpoldgymnasiums in München unter den Kugeln der Roten Armee fielen, sechs Mitglieder der Thulegesellschaft waren[4]. Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir in großen Zügen den Ablauf der Ereignisse von der ersten bis zur vierten Revolution nachzeichnen und würdigen.

Die erste Revolution

Der 7. November 1918 wurde Bayerns Schicksalstag. Als am späten Nachmittag dieses Tages der Berliner Journalist Kurt Eisner zusammen mit dem blinden Bauern Ludwig Gandorfer aus Pfaffenberg in Niederbayern in einer Großkundgebung auf der Theresienwiese die Republik ausrief und am Morgen des 8. November, als königliche Abgeordnete noch ahnungslos zur Landtagssitzung in die Prannerstraße eilten, verkündete: „Die Dynastie Wittelsbach ist abgesetzt... Die ganze Garnison hat sich der republikanischen Regierung zur Verfügung gestellt... Die Umwälzung war notwendig, um im letzten Augenblick durch die Selbstregierung des Volkes die Entwicklung der Zustände ohne allzu schwere Erschütterung zu ermöglichen, bevor die feindlichen Heere die Grenze überfluten" — da brachen alle Dämme der alten fast tausendjährigen Ordnung in Stundenschnelle. Zwar hatte sich König Ludwig III. mit seinen Ratgebern dem drohenden Dammbruch entgegengestellt. Ende Oktober 1918 hatte er noch versucht, die anstürmenden Kräfte der mündig gewordenen Parteien und die geballte Wucht des Massenwillens aufzufangen, indem er sich bereit erklärte, den Parteien ein Mitspracherecht bei der Ministerernennung einzuräumen. Doch die Zugeständnisse kamen zu spät, in München wie in den andern deutschen Bundesstaaten. Die längst unterhöhlten Throne fielen nacheinander, in Bayern zuerst. In der Nacht vom 7. auf den 8. November zog der König als unbekannter Flüchtling der österreichischen Grenze entgegen, nachdem sich ihm wenige Stunden vorher dieselben Minister, die jetzt zur Flucht rieten, für den Bestand der Monarchie verbürgt hatten.

Vergebens hatte auch Kronprinz Rupprecht am Allerheiligentag 1918 vom Feld aus seinen königlichen Vater zu neuen politischen Lebensformen aufgerufen, während das „Landauer Volksblatt" Küblers bereits den Kopf des Königs forderte und das aufsteigende Morgenrot der russischen Revolution verherrlichte. Vergebens hatte auch Erhard Auer, der Führer der Mehrheitssozialdemokraten (MSPD), versucht, unter dem Königsbanner und zugleich im Bund mit den Unabhängigen Sozialdemokraten (USPD) unter Eisner in die neue Zeit zu schreiten. Auer war der trügerischen Meinung, daß Eisner „erledigt" sei und er selbst die Massen, deren „tätige Mitarbeit" im Staat er forderte, fest in der Hand habe.

Der Aufwind, in dem sich der Revolutionär Eisner hochtragen ließ, war zunächst der allgemeine Wille, vor allem der Bauern, zum Frieden, wie Eis-

[4] Todesanzeige der Thulegesellschaft in der Morgenausgabe der „Augsburger Abendzeitung" vom 7. 5. 1919; vgl. auch *Josef Hofmiller*, Revolutionstagebuch 1918/19. Leipzig 1938, 225.

ner selbst in seiner ersten Regierungserklärung andeutete. Insofern waren Kriegsende und Frieden, nicht Königssturz und Herrschaftswechsel, das Nahziel der Münchner Revolution. Allerdings waren sie zugleich eine taktische Zwischenstation auf dem Weg zum eigentlichen Ziel: „der demokratischen und sozialen Republik Bayern". Dabei ist es noch offen, wieweit sich Eisner, der die sowjetischen Methoden ablehnte, dem sowjetischen Rätestaat als Modell nähern wollte. Zunächst jedenfalls trug der neue Freistaat Bayern noch stark bürgerliche Züge, allerdings mit einem antimonarchischen und antikirchlichen Akzent. Eisner feierte als „Errungenschaften" seiner Revolution das Wahlrecht für Männer und Frauen, „eine Volksregierung, die vom Vertrauen der Massen getragen wird", Schutz des Privateigentums. Eine Welle glühender Verheißungen durchzieht Eisners Aufrufe: „Bayern ist befreit. Ungeahnte Kräfte regen sich, um an dem Werk des Aufbaues des neuen Volksstaates mitzuhelfen. Alles, was an verkümmerter Kraft, hoffnungsloser Sehnsucht in dumpfem Groll schlummerte, sieht jetzt, daß fortan für jeden Raum ist, an der Arbeit der Gemeinschaft sich zu betätigen. Das Leben gewinnt endlich Sinn und Zweck... Die revolutionäre Regierung des Volksstaates Bayern ist zu dem großen Versuch entschlossen, die Umwandlung des alten Elendes in die neue Zeit in vollkommener verbürgter Freiheit und in sittlicher Achtung vor den menschlichen Empfindungen durchzuführen..."

Eisner, ein Schüler des Neukantianers Cohen in Marburg, vertrat einen ethisch und sozial unterbauten Humanismus. Er stand Kant und Hegel näher als Marx, den er in einer Ahnenlinie mit den beiden Philosophen sah.

Man mag sich wundern, warum die Revolutionsfahne in Bayern nicht zuerst im fränkischen Industriezentrum Nürnberg-Fürth gehißt wurde. Es gibt dafür einige Gründe. Die Keime der bayerischen Revolution waren nicht in den Herzen der Arbeiter, sondern in den Gehirnen von Literaten wie Eisner, Mühsam, Toller, Landauer, in den Kaffeezirkeln von Schwabing gelegt worden. Sie konnten sich in München zum andern besonders entfalten, weil sich dort die „revolutionsaktiven" Motive am stärksten sammelten: Haß gegen Preußen, Abneigung gegen den angeblich preußenhörigen „Millibauer" Ludwig III., auch in Kreisen der Bauern, wie ein alarmierender Brief des Historikers Karl Alexander von Müller aus dem Tegernseer Tal um 1916 zeigt[5]. Dazu kam die Verbindung Eisners mit dem zahlenmäßig zwar schwachen, aber lautstarken radikalen Bauernbund unter den Brüdern Gandorfer. Schließlich fand Eisner die proletarische Kulisse in den Arbeitern der Kruppwerke Freimann, während es die meisten Münchner Bürger und manche Geschäftsleute, die beim ersten Morgenrot der Revolution bereits das Schild des „königlichen Hoflieferanten" verschwinden ließen, vom Anfang bis zum Ende der Räteherrschaft mit Josef Hofmiller hielten: „Wenn ich die Leute auf der Straße betrachte, finde ich immer, es sind richtige Deutsche. Sie schimpfen immer in ein Loch hinein, aber sie handeln nicht. Darum sind sie wehrlos gegen jede Macht, die nicht nur schimpft, sondern auch handelt... Die Deutschen meinen, wenn sie über eine Sache schimpfen, sei schon etwas

[5] *Karl Alexander von Müller,* Mars und Venus. Erinnerungen 1914—1919. Stuttgart 1954, 257—339.

getan". Daher hat Eisner nicht so sehr deshalb gesiegt, weil er etwas tat, sondern, weil die andern nichts taten — frei nach Hofmillers Richtschnur: „Selbst wenn sich meine Ansichten mit denen dieser Leute decken würden, hielte ich es für unklug, mich in diesem Stadium zu verbrauchen. Jeder, der jetzt mittut, wird es bereuen. Mir fällt es überhaupt nicht ein, meine Finger in diese Maschine zu stecken..." Zum Glück gab es einige wenige, wie den damaligen Oberbürgermeister von Nürnberg und späteren Reichswehrminister Geßler oder den späteren bayerischen Ministerpräsidenten Dr. Held aus Regensburg, die „dem aus seiner Ruhe aufgeschreckten gebildeten Spießbürger" gegenüber den Mut zum Handeln aufbrachten und an ihrem Lebensabend feststellen konnten: „Ich bereue es nicht, daß ich nicht zu den Klugen im Sinne Hofmillers gehört habe" (Geßler)[6]. Ihnen ist es zu verdanken, daß die Maisonne 1919 über ein befreites München schien und kommunistische Historiker für diesen Erfolg — neben dem „Verrat" der Mehrheitssozialisten — die Initiative einiger weniger Politiker und die Überlegenheit der regulären Truppen sowie der Freiwilligenverbände „haftbar" machen[7].

Die Sicherung der Macht

Doch zurück zum ersten republikanischen Ministerpräsidenten Eisner. Innenpolitisch trat er zunächst auf der Stelle. Er suchte Bayern möglichst reibungslos mit dem Beginn des Waffenstillstandes vom Krieg in den Frieden zu überführen. Von Sozialisierungen sah Eisner zunächst ab, da es in der damaligen Krisenlage vorläufig nichts zu sozialisieren gab. In der Staatsverwaltung stellten sich die Beamten loyal hinter den neuen Herrn, nachdem Eisner zugesichert hatte, daß „alle Beamten in ihren Stellungen bleiben" und die Offiziere, „die sich den Forderungen der Zeit nicht widersetzen, unangetastet ihren Dienst versehen sollen". Die Bauern sollten „sich für die Versorgung der Städte mit Lebensmitteln verbürgen. Der alte Gegensatz zwischen Land und Stadt wird verschwinden".

Berlin gegenüber vertrat Eisner einen betont föderalistischen Standpunkt, wobei er den Ehrgeiz hatte, im Gegensatz zu den „belasteten" Politikern der Reichshauptstadt, in der „demokratischen und sozialen Republik Bayern die moralische Kraft" zu entwickeln, die für Deutschland einen milden und gerechten Frieden erwirken könne. Voraussetzung dafür schien Eisner das Eingeständnis der deutschen Gesamtschuld am ersten Weltkrieg, wie er es bereits am 17. November bei der Revolutionsfeier im Residenztheater getan hatte[8]. Auf diesem Hintergrund sind die berühmt-berüchtigten Eisnerschen „Dokumente"[9] zu sehen, die er Ende November 1918 in einer Berliner Zeitung veröffentlichte. Diese Berichte des bayerischen Diplomaten von Schoen

[6] *Hofmiller* a.a.O. 184 u.a.; *Otto Geßler,* Reichswehrpolitik in der Weimarer Zeit. Hrsg. Kurt Sendtner. Stuttgart 1958, 54.

[7] *Hans Beyer,* Von der Novemberrevolution zur Räterepublik in München. Berlin 1957. Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte an der Karl-Marx-Universität Leipzig. Bd. 2. (Zit. Beyer); vgl. auch *Neubauer* a.a.O. 19—23, 30, 47, 95, 130.

[8] Vgl. Geheimes Staatsarchiv München, Politisches Archiv, VII. Reihe, Nr. 106; *Friedrich Wilhelm Foerster,* Erlebte Weltgeschichte 1869—1953. Nürnberg 1953.

[9] Vgl. Bayerische Dokumente zum Kriegsausbruch und zum Versailler Schuldspruch. Im Auftrag des Bayerischen Landtags hrsg. v. Dr. P. Dirr. 3. erw. Aufl. München und Berlin 1925.

vom Juli 1914 aus Berlin hat Eisner verstümmelt, und in dieser Fassung haben sie maßgeblich zu den harten Friedensbedingungen des Versailler Vertrages beigetragen. So konnte man tatsächlich eine Kollektivschuld der Deutschen herauslesen, während ihr Verfasser genau das Gegenteil sagen wollte: Berlin sei zwar für einen lokal begrenzten Krieg, aber nur weil es (allerdings fälschlich) glaubte, dadurch einen Weltkrieg vermeiden zu können. Dieses subjektiv begreifliche, aber doch nicht ganz den Tatsachen gerecht werdende Bekenntnis zur Kollektivschuld ließ Eisner auch beim Internationalen Sozialistenkongreß in Bern Anfang 1919 durchscheinen. Er hatte damit den nationalen Fanatikern von Sebottendorf bis Dietrich Eckart das Stichwort für Judenhetze und „Franzosenknechte" geliefert. Am Ende dieser Reihe steht Eisners Mörder, der Student Graf Arco, der ihn am 21. Februar 1919 niederschoß.

Während der „Schuld- und Friedenskomplex" Eisners Denken und Handeln stark beeinflußte, stieß die Revolution in eine andere Richtung vor; zunächst, wie es schien, mit Eisners Billigung, bald aber ohne ihn, schließlich über ihn hinweg. Im Mittelpunkt dieser Entwicklung standen die Räte, die sich in der Nacht zum 8. November in den Bierhallen des „Mathäser" gebildet und anschließend im Gebäude des Landtags in der Prannerstraße offiziell die Macht ergriffen hatten. Die Räte waren für Eisner der Höhepunkt der revolutionären Errungenschaften. Trotzdem war seine Stellung zu ihnen unentschlossen. Im Gegensatz zu den andern deutschen Ländern ruhte in Bayern die Räteherrschaft auf den drei Säulen der Arbeiter-, Soldaten- und Bauernräte (= A.-, S.- B.-Räte). Mit der Einrichtung dieser Räte (Sowjets) war Eisner zugleich in die nächste Nähe zum sowjetrussischen Modell gekommen. Aber gerade diesen Vorwurf, die Oktoberrevolution nachgeahmt und „russische Methoden" angewandt zu haben, wies Eisner leidenschaftlich zurück: „Wir glauben nicht, daß auf russischem Weg das Ziel erreicht werden kann, das uns vorschwebt, die Demokratie und die sozialistische Gesellschaft. Wir glauben nicht, daß es uns möglich ist, die Produktion in dem Augenblick zu vergesellschaften, wo die Produktion vollständig zerrüttet ist"[10].

Umgekehrt zeigte sich schon Ende 1918, daß sich das Ja zu den Räten weder, wie Eisner es versuchte, dosieren noch halbieren ließ, wie verschiedene Vertreter der MSPD es wollten, sondern unweigerlich zu einer eindeutigen Entscheidung: Auflösung der Räte oder „Alle Macht den Räten" führte. Bereits im Dezember 1918 erhoben die Anarchisten unter Mühsam die Forderung: „Alle Macht den Räten". Wenig später mündete sie in den Ruf der Kommunisten nach der „Diktatur des Proletariats" ein. So entwickelte sich in kurzer Zeit die Stellung zu den Räten zum Gradmesser der revolutionären Radikalität. Hieß um die Jahreswende 1918/19 die Alternative noch Räte oder Landtag (bei Eisner herrschte gelegentlich das Ja zu Räten und Landtag vor), so lag Ende Februar 1919 die Entscheidung nur noch zwischen Räteverfassung auf Grund einer allgemeinen Wahl oder Rätediktatur nach russischem Muster, und Mitte April gab es überhaupt keine Wahl mehr, sondern die reine Rätediktatur.

---

[10] *Kurt Eisner,* Die neue Zeit. München 1919, Bd. 2, 55f.

Eisner selbst schillert in seiner Stellung zu den Räten, wie vor allem Graßmanns stenographische Nachschriften der bayerischen Ministerratssitzungen bis zu Eisners Tod beweisen[11]. Bald lehnte er die Wahldemokratie zugunsten der direkten Mitarbeit der Massen im Dauerorgan der Räte ab, bald nannte er die Räte eine „Schule der tätigen Demokratie", „Entfaltungsstätte des Idealismus", bald stellte er sie als „Nebenparlament" dem souveränen Landtag zur Seite, bald schränkte er ihren Wirkungsradius von der ursprünglichen Einrichtung für immer mit ständischem Charakter und Gesetzgebungsrecht ein auf ein bescheidenes Vorschlagsrecht gegenüber dem Landtag. Zuletzt sollten die Räte als „Gewissen des Volkes" die Regierung kontrollieren. Jedem Minister sollte z. B. ein ihn kontrollierender „Rat" beigegeben werden. Im Gegensatz zu Eisner hat die MSPD unter Auer und Roßhaupter die Rolle der Räte nie verabsolutiert, sondern ihnen jede gesetzgebende und vollziehende Gewalt abgesprochen und nur das Recht eingeräumt, Gesetzentwürfe beim Landtag einzureichen.

Das Selbstbewußtsein der Räte war diesen verschiedenen Tendenzen gegenüber verschieden stark. In ihren Gipfelgruppen, etwa in den verschiedenen Landesräten (A.-, S.- B.-Landesrat), wollte man sich mit der Rolle des „Nebenparlamentes" keineswegs begnügen. Draußen auf dem Land traten diese theoretischen Erwägungen ganz hinter die Alltagsfragen und -sorgen zurück, wie sie sich z. B. in den ersten Beschlüssen des Bauernrates von Kirchensittenbach (der Ortspfarrer muß für die Rückkehr der abgelieferten Kirchenglocken sorgen, er darf nicht mehr länger als eine Stunde am Sonntag predigen, die verschiedenen Klassen bei Beerdigungen werden abgeschafft, zur Feier der Revolution haben die Kinder schulfrei) oder im Ringen der Bauernräte des Kreises Lindau um feste Obstpreise widerspiegeln.

Ebenso „konsequent" schillert Eisner in seiner Stellung dem Landtag gegenüber, dessen Vertreter den neuen Tatsachen zunächst nur lendenlahme Proteste entgegenzustellen hatten. Bald sah er im Parlament den Hort der Reaktion und im Ruf nach der Nationalversammlung nur das Heimweh jener angeblich nur 5 Prozent der bayerischen Bevölkerung, die nicht hinter ihm standen, nach überlebten politischen Formen. Bald ging er dem Landtag einen Schritt entgegen, indem er den provisorischen Nationalrat, dessen Kern die Rätegruppe, die Linksparteien des alten Landtags und ständische Vertreter bildeten, im Dezember 1918 nach Landtagsart tagen ließ. Schließlich sagte er aber doch am 5. Dezember 1918 die immer wieder geforderten Wahlen zum Landtag für den 12. Januar 1919 zu. Damit entfachte er allerdings scharfe Proteste jener radikalen Rätevertreter, die gesinnungsmäßig der am 6. Dezember gegründeten Spartakusgruppe nahestanden.

Inzwischen hatten sich auch die bürgerlichen Gruppen vom ersten Schock erholt und neue Parteien gebildet, so am 12. November in Regensburg die Bayerische Volkspartei unter Führung von Held, Heim und Schlittenbauer, am 14. November die Bayerische Mittelpartei und zwei Tage später die Bayerische Deutsche Volkspartei. In emsiger Kleinarbeit rüsteten sie sich für den Wahlentscheid im Januar 1919. Wie sehr sich übrigens auch die bürgerlichen Parteien bald auf den „Boden der Tatsachen" stellten, zeigen die am 15. No-

[11] Geheimes Staatsarchiv München, Nachlaß Graßmann 2/2.

vember im Leohaus in München angenommenen Leitsätze der Bayerischen Volkspartei. Während ihr Regensburger Programmentwurf vom 12. November immerhin noch durch eine Volksabstimmung die endgültige Staatsform bestimmt wissen wollte und somit der Monarchie wenigstens theoretisch eine Chance gab, gehen die Leitsätze bereits von der Republik als der vorgegebenen Staatsform aus.

Die zweite Revolution

Der Ausgang der Wahlen am 12. Januar 1919 erschütterte zwar Eisners Wunschbild von der hinter ihm stehenden 95 prozentigen Volksmehrheit, nicht aber sein Selbstbewußtsein. Er erklärte, die Minderheit habe das Recht, weiter zu regieren, wenn sie Aussicht habe, die Mehrheit zu gewinnen. Tatsächlich standen aber den 116 Sitzen der bürgerlichen Parteien und den 61 der MSPD nur drei Mandate der USPD mit einem Stimmenanteil von 2,5% gegenüber. Obwohl der Spitzenkandidat Eisner für die USPD in 32 Wahlkreisen aufgestellt war, erreichte er nur in den drei Städten München VII, Kempten und Friedberg (hier hatte er in dem Amtsrichter einen treuen Anhänger) mehr als 500 Stimmen. Sowohl die KP-Führer, voran Levien, der die Parole zum Wahlboykott ausgegeben und am Vorabend der Wahl Eisner als „Illusionist" gebrandmarkt hatte, wie die MSPD und die bürgerlichen Parteien drängten — wenn auch aus verschiedenen Motiven — Eisner, die Folgerungen aus der eindeutigen Wahlniederlage zu ziehen.

Nie zuvor hatte sich Eisners quallenartige Haltung — oder war es Hilflosigkeit? — so deutlich gezeigt wie in den folgenden Wochen zwischen Wahl und Zusammentritt des neugewählten Landtags am 21. Februar 1919. „Weiß Eisner selbst, was er will? Noch schlimmer: Will er überhaupt etwas? Oder läßt er sich nur treiben?"[12] Selbst sein Freund Fr. W. Foerster hatte sich in einer Zuschrift an die sozialdemokratische „Münchner Post" von ihm losgesagt[13]. Was wollte Eisner wirklich, dessen Schwanken manche auf „Mangel an Entschlossenheit und konkreten politischen Vorstellungen" zurückführten?[14] Bald schien es, als ob der von den Kommunisten und Anarchisten neu geschaffene radikale „Münchner Arbeiterrat" mit dem Ruf „Alle Macht den Räten" Eisners Absichten am nächsten kam. Dabei hatte ein KP-Flugblatt erstmals unzweideutig auf das östliche Modell hingewiesen: „Nehmt euch ein Beispiel am Heldentum, mit dem die russischen Bolschewiki schon eineinhalb Jahre um den Sieg der Weltrevolution ringen, trotz Lüge und Verleumdung, mit der sie außer der Avantgarde der proletarischen Internationale die ganze Welt überschüttet... Alle Macht den Räten! Es lebe die Weltrevolution!"[15] Bald schien Eisner als aufrechter Hüter der Demokratie bereit, sein Amt am 21. Februar dem Landtag zurückzugeben. Allerdings fehlten nicht die Stimmen, die darin den Vorsatz sahen, Eisner

[12] *Hofmiller* a.a.O. 111.

[13] Text in: Deutscher Geschichtskalender. Der Europäische Krieg. Ergänzungsband: Die Deutsche Revolution. Bd. 1. Leipzig 1919, 275. Foerster rechtfertigt in diesem Brief seine bisherige Zusammenarbeit mit Eisner auf einer demokratischen Basis. Eisner arbeite aber mit Methoden, die er, Foerster, ablehne. Eisner sei zwar nicht für den Bolschewismus, wohl aber für die Herrschaft einer Klasse.

[14] *Neubauer* a.a.O. 36.

[15] *Neubauer* a.a.O. 34.

wolle tatsächlich die von ihm am 20. Februar vor den Räten dunkel angekündigte zweite Revolution auslösen. Signale auf diesem Weg waren der Sturm auf die österreichische Gesandtschaft in München in der Neujahrsnacht 1918/19, die Demonstrationen am Promenadeplatz vor Eisners Amtszimmer, bei denen ein Matrose die Wand hochkletterte und den Ministerpräsidenten durch das Fenster „besuchte", die wachsende Zahl der Erwerbslosen, vielleicht auch die Einsetzung des österreichischen Sozialisierungsfachmannes Dr. Otto Neurath, der aus Dresden kam, zum Vorsitzenden der Sozialisierungskommission.

Politisch hatte sich Eisner bereits Ende Januar 1919 in eine eisige Isolierung hineinmanövriert, die sich nicht nur auf der zweiten Reichskonferenz in Berlin am 25. Januar 1919, sondern auch im innerbayerischen Kräftespiel deutlich offenbarte. Die Antwort, ob Eisner am 21. Februar vor dem Landtag sein bis dahin durch die Revolution legitimiertes Mandat zurückgeben oder die „Machtergreifung der Räte" proklamieren wolle — am Vorabend hatte er vor den Räten mit dem Zusammentritt des Landtages einen neuen Abschnitt der Rätebewegung angekündigt: „... dann werden wir sehen, wo Lebenskraft und wo Zuckungen einer dem Tode geweihten Gesellschaft zu finden sind..." — diese Antwort ist Eisner der Mit- und Nachwelt schuldig geblieben. Als Eisner, begleitet von seiner zweiten Frau und seinem Schwiegersohn Hans Unterleitner, am 21. Februar gegen 9 Uhr auf dem Weg zum Landtag gegenüber der Bayerischen Vereinsbank um die Ecke bog, trafen ihn die tödlichen Schüsse des Grafen Arco auf Valley. Der Mörder, den die Wache des Ministerpräsidenten überwältigte, kam schwer verletzt in die chirurgische Klinik. Entgegen damaligen und heutigen Behauptungen[16] spricht alles dafür, daß Arco aus eigenem Antrieb und ohne Mitwisser oder Helfershelfer gehandelt hat, zu denen gelegentlich auch der MSPD-Führer Auer gezählt wurde. Ebenso sicher scheint aber auch, daß Arco mit der nachträglichen inneren Zustimmung Gleichgesinnter rechnen konnte.

Die für 9 Uhr angesetzte Landtagssitzung wurde nach Bekanntwerden von Eisners Tod auf 11 Uhr vertagt. Das Protokoll der 11-Uhr Sitzung ist ebenso kurz wie dramatisch. Es endet fast wie in einer Regieanweisung mitten im Satz mit dem Hinweis in Klammern: Es fallen Schüsse. Diesmal hatten sie Angehörige der radikalen Räte abgefeuert. Sie töteten den Abgeordneten Osel aus Pasing und den Major Jahreis, der einen Abgeordneten decken wollte. Innenminister Auer lag schwer getroffen auf der Ministerbank. Das Signal zur zweiten Revolution war gegeben. Eisners Tod wirkte dabei wie ein Fanal. Bei seinem Begräbnis im Ostfriedhof wurde er als Märtyrer gefeiert, von Landauer sogar mit dem jungen Napoleon verglichen. Sein Tod hatte mit dem Generalstreik und Protestmärschen eine neue Welle von höchster Dynamik ausgelöst, zugleich aber auch alle sozialistischen Parteien in eine Einheitsfront zusammengeführt. Ihr Organ wurde ein „Aktionsausschuß". Eisners Todesstätte mit Kränzen, Wachen, Blumen vor dem Bild und dem Plakat: „Proletarier, Hut ab!" wurde zum Mahnmal für die Revolutionäre aller Fortschrittsgrade.

[16] *Beyer* a.a.O. 40/41.

Die dritte Revolution

Wiederum rollten die Würfel zwischen Demokratie oder Rätediktatur, nachdem der Wirbelsturm der Protestdemonstrationen Regierung und Landtag praktisch weggefegt hatte. In seinem Windschatten legte der Aktionsausschuß am 22. Februar seine Marschroute fest. Dabei blieb die Frage Räte oder Landtag zunächst noch offen. Die Räte sollten zwar in der Verfassung verankert werden, jeder Minister einen „Rat" mit beratender Stimme erhalten, zugleich sollte aber der Landtag einberufen werden, sobald es die Verhältnisse erlaubten. An Stelle des Heeres sollte eine Revolutionsschutzwehr aufgestellt werden. Während die Programmacher des Aktionsausschusses unter dem bremsenden Einfluß der MSPD zwei Schritte vor und einen zurückgingen, griff eine zweite Gruppe kompromiß- und gnadenlos nach der ganzen Macht. Ihr Instrument war der ebenfalls am 22. Februar gebildete „Revolutionäre Zentralrat", aus dem sich trotz sozialdemokratischer Mehrheit der Kommunistenführer Levien ein starkes Sprachrohr schuf: „Entweder die gesamte Gewalt wird den A.-, S.- und B.-Räten übertragen, oder wir schaffen eine Paarung von Kaninchen und Karpfen"[17]. Dieser Drohung folgte die Tat. Der Zentralrat verbot für zehn Tage die bürgerlichen Zeitungen, ließ 50 Münchner Bürger als Geiseln festnehmen und Waffen an die Arbeiter verteilen. Der am 25. Februar einberufene Rätekongreß billigte diese Maßnahmen und stellte fest: „Der Rätegedanke marschiert". Offen war nur die Frage, bei welchem Zielpunkt die Entwicklung bereits angelangt war.

Ein Test dafür wurde die erste Sitzung des Rätekongresses mit ihren hitzigen Aussprachen über den Antrag einer Delegation unter Führung des radikalen Matrosen Egelhofer[18]. Was Egelhofer in zehn Punkten forderte, trägt eindeutig die Züge des sowjetischen Modells. Folgerichtig fiel daher das Ja oder Nein zu diesen zehn Punkten mit der Stellung der Redner zum russischen Experiment und Vorbild zusammen. Vor allem Levien verteidigte leidenschaftlich die sowjetrussische Politik und den Terror und forderte für Bayern sofort die „Allmacht" der Räte, für später die Ausrufung der Räterepublik. Der Anarchist Mühsam erhoffte von Rußland als einer sozialistischen Republik Rückhalt und Hilfe „für die Weltverbrüderung der Sozialisten", während die Vertreter der MSPD nur dann dem Rätesystem zustimmen wollten, wenn es durch demokratische Wahl geschaffen werde. In der Kampfabstimmung unterlag der Antrag, sofort die Räterepublik auszurufen, mit 234 gegen 70 Stimmen (Levien stimmte dabei für den Antrag) den am 24. Februar aufgestellten Leitsätzen der Gemäßigten, die vorsahen, „das Programm des Sozialismus auf dem Boden der Demokratie der Verwirklichung zuzuführen".

Ende Februar 1919 zeichneten sich in München drei Entwicklungslinien ab, die stellenweise, wie Neubauer[19] nachweist, in eigenartiger Parallele zu den sowjetischen Vorgängen stehen. Einmal war es die, wie wir sie nennen

---

[17] Levien. Vgl. Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Kongresses der Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräte, 14; *Neubauer* a.a.O. 39.
[18] Vgl. Stenographische Berichte, 17ff.; *Neubauer* a.a.O. 40f.
[19] *Neubauer* a.a.O. 43f.

möchten, Eisnersche Traditionslinie, die die Mitglieder des Restkabinetts, die MSPD, der Bauernbund und ein Teil der USPD vertraten. Diese Gruppen bejahten auch Eisners vorläufiges Staatsgrundgesetz vom Januar 1919 und stellten am 1. März im Rätekongreß ein neues Kabinett zusammen, das mit wenigen Abweichungen — statt Segitz (MSPD) wurde sein Parteigenosse Hoffmann Ministerpräsident, während die USPD einen Kabinettsitz abtreten mußte — dem vom Landtag in zwei überraschend einberufenen Kurzsitzungen am 17. und 18. März aufgestellten Kabinett entsprach. In einem „Ermächtigungsgesetz" gab der Landtag der Regierung Hoffmann, die die Räte zur Mitarbeit heranziehen wollte, weitgehende Handlungsfreiheit für ein Sofortprogramm. Der Pfälzer Lehrer Johannes Hoffmann, der unter Eisner als Kultusminister die geistliche Schulaufsicht abgeschafft und die freie Wahl des Religionsunterrichts eingeführt hatte, zog einen weiteren Strich unter die Vergangenheit mit dem im März im Landtag durchgebrachten Gesetz über die Abschaffung des Adels und der Fideikommisse.

Eine Wegstation zum Kabinett Hoffmann hatte die Einigung der beiden sozialistischen Parteien (MSPD und USPD) am 3. März im sogenannten „Nürnberger Kompromiß" dargestellt, aus dem folgende Kernpunkte herausragten: Einberufung des Landtags, damit er eine Notverfassung beschließe und ein sozialistisches Ministerium ernenne; außerordentliche Vollmachten für das Kabinett im Bereich der Gesetzgebung wie des Vollzugs; der Rätekongreß und sein Aktionsausschuß sollten nur beratende Funktion haben; die weitere Tätigkeit der Räte, die neu gewählt werden sollten, war gesetzlich festzulegen.

Die zweite Entwicklungslinie hatte mit der dritten das Moment der Radikalisierung gemeinsam. Sie ging von einem Teil der USPD-Anhänger und den Anarchisten aus. Beide forderten im Rätekongreß und in Flugblättern immer wieder die Rätediktatur, griffen die beiden sozialistischen Parteien wegen ihres Zusammengehens scharf an, erreichten dabei allerdings als ungewollte Nebenfrucht ihrer Agitation, daß sich alle Parteien diesseits der Kommunisten sowie die Regierung und der nur von Fall zu Fall tagende Landtag in dem einen Willen fanden, die staatliche Ordnung gegen allzu radikale Experimente zu sichern. Ein Prüfstein für die Regierungspolitik und deren Autorität wurde dabei der noch bestehende Revolutionäre Zentralrat. Obwohl er am 13. März noch einen Zentralwirtschaftsrat mit Dr. Neurath als Leiter gründete, ward ihm bald die angemaßte Regierungsgewalt entwunden. Neuraths Sozialisierungspläne, die am 25. März alle Parteien des Landtags in den wichtigsten Punkten annahmen, blieben sehr bald in dem Gestrüpp einer aufgeblähten Verwaltungsapparatur hängen, in der Neurath alles Heil sah. In diesem Zusammenhang schlug Mühsam übrigens vor, man möge der kommunistischen Partei ein eigenes Gebiet innerhalb Bayerns und entsprechende Mittel zuweisen, damit kommunistische Mustersiedlungen in eine Art wirtschaftlichen Koexistenzwettbewerbs mit den bürgerlichen Gruppen im übrigen Bayern treten könnten[20]. Vorbild dürfte dabei das nach der Oktoberrevolution — allerdings erfolglos — durchgeführte russische Experiment gewesen sein.

[20] *Erich Mühsam,* Von Eisner bis Levíné. Berlin-Britz 1929, 40.

Die dritte Entwicklungslinie zielte direkt auf die reine Rätediktatur. Ihr Motor war die kommunistische Partei unter Levien. Ab Mitte März gingen neue Impulse von dem 1883 in Petersburg geborenen deutschen Staatsbürger Dr. Eugen Leviné aus, dem das Zentralkomitee der KPD die Redaktion der „Roten Fahne" in München übertragen hatte. Der Weg zur Rätediktatur führte für Leviné über die — allerdings nur als taktisches Mittel auf Zeit gedachte — Einheit des Proletariats, wie sie sich etwa in der Zusammenarbeit im Revolutionären Zentralrat ausdrückte. Leviné zog sich dafür aber den Tadel kommunistischer Historiker zu, weil „die Kommunisten Bayerns die Hauptsache nicht verstanden, daß (nämlich) die Bedingung für den Sieg des Proletariats die unteilbare Führung des Kampfes der Arbeiterklasse durch die kommunistische Partei ist, daß ein entschiedener Kampf für die Entlarvung sowohl der Mehrheits-Sozialdemokraten als auch ihrer Agentur — der Unabhängigen — (nötig) ist, die durch ihre ‚linken' Manöver und Phraseologie für den revolutionären Kampf noch gefährlicher waren"[21].

Während in den letzten Märzwochen 1919 Landtag und Regierung aus ihrem Schattendasein herauszukommen suchten, profilierte sich die KPD in München zusehends, allerdings (nach dem Urteil ihrer Historiker) noch nicht bis zu jenem Grad, daß sie die unbestrittene Führung der Massen schon hätte übernehmen können. Auftrieb erhielt sie dabei von einigen Ereignissen jenseits der deutschen Grenzen: von der Errichtung der Räterepublik in Ungarn durch Bela Kun, den Erfolgen der sowjetischen Truppen in der Ukraine und dem ersten Kongreß der Kommunistischen Internationale in Moskau, der Deutschland und damit Bayern die Rolle der Drehscheibe auf dem Wege zur Weltrevolution zugedacht hatte.

Der Sturm bricht los

Wiederum löste die Rivalität zwischen Landtag und Räten die nächste Welle der „dritten Revolution" und damit die erste Phase der eigentlichen Räteherrschaft aus. Der Anstoß dazu kam am 4. April von Augsburg, das bereits im Februar in dem Lehrer Ernst Niekisch den Vorsitzenden des Zentralrates gestellt hatte[22]. Im Anschluß an eine Kundgebung in der Lechstadt sprachen am 4. April um 15 Uhr Dr. Rothenfelder, Olschewsky und Frank als Beauftragte der Augsburger Demonstranten in der Sitzung des unter Segitz tagenden bayerischen Ministerrats vor. Sie verlangten die sofortige Ausrufung der Räterepublik, sonst würden „die Augsburger in Augsburg die Stadtkommune selbst ausrufen", zumal in der schwäbischen Hauptstadt jeder Soldat bereit sei, die dritte Revolution zu stützen[23]. Die Entscheidung fiel dann in einer spannungsgeladenen Nachtsitzung am 7. April im Schlafzimmer der letzten bayerischen Königin. Dort einigten sich die Vertreter des Zentralrats, des Revolutionären Arbeiterrates München, der MSPD und USPD

[21] *N. E. Zastenker,* Bavarskaja sovetskaja respublika. Moskau 1934. Zit. nach *Neubauer* a.a.O. 41.

[22] Vgl. dazu *Ernst Niekisch,* Gewagtes Leben. Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. 35 bis 104.

[23] *Neubauer* a.a.O. 47; Geheimes Staatsarchiv München, MA 1946, B 1.

ohne die Kommunisten, die in die Opposition gingen, am 7. April die Räterepublik auszurufen und einen Rat der Volksbeauftragten aufzustellen. Von der USPD gehörten ihm der wirre Dr. Lipp (Äußeres), Soldmann, Hagemeister und Paulukum, von den Anarchisten Landauer und der Geldreformer Silvio Gesell an. Die führenden Köpfe waren die Schriftsteller Landauer, Mühsam und Toller.

Der Aufruf an die Bevölkerung „Baierns" (!), den der „Revolutionäre Zentralrat" unterzeichnet hatte, sprach von der erreichten Diktatur des Proletariats, von der „gerechten sozialistisch-kommunistischen Wirtschaft" in einem wahrhaft sozialistischen Gemeinwesen, in dem weder das alte Kabinett Hoffmann, das in diesen Tagen nach Bamberg flüchtete, noch der Landtag Platz hatten. Eine Rote Armee und ein Revolutionsgericht sollten die Räterepublik schützen, die nach dem Beispiel der russischen und ungarischen Völker errichtet wurde. „Sie nimmt sofort die brüderliche Vereinigung zu diesen Völkern auf ... Es lebe das freie Baiern! Es lebe die Räterepublik! Es lebe die Weltrevolution!"[24]

Obwohl der Revolutionäre Zentralrat Montag, den 7. April, zum Nationalfeiertag erklärt und die Schüler bei schönstem Frühlingswetter schulfrei hatten, war die Lage im ganzen Land unklarer denn je. Neben München hatte eine Reihe von Städten wie Augsburg, Rosenheim, Aschaffenburg, Würzburg, Schweinfurt der Räteherrschaft die Tore geöffnet. In Lindau ließ der Vorstand des Vermessungsamtes auf Grund eines Kreistelegrammes der Beamtengewerkschaft vom 5. April die Räterepublik unter dem Geläute aller Glocken offiziell ausrufen. In Wolfratshausen übernahm diese Aufgabe der Gerichtsvollzieher auf Grund eines Telegrammes von Ernst Niekisch: „Die Ausrufung der Räterepublik erfolgt am 7. April mittags 12 Uhr. Sie ist rechtzeitig durch Plakate der Öffentlichkeit bekanntzugeben. Ferner läuten von mittags 12 Uhr bis 1/2 1 Uhr sämtliche Glocken. Außerdem sind alle Fabriken und öffentlichen Gebäude rot zu beflaggen. Für die Ausführung und rechtzeitige Anweisung haftet das Bezirksamt ..."[25]

Symbol für diese Unklarheit war Kriegsminister Schneppenhorst (MSPD) vom Kabinett Hoffmann, der in der Nacht vom 6./7. April die Räterepublik mit ausrief, am Tage darauf von Nürnberg aus aber gegen sie aufrief. Während sich die Landeskonferenz der MSPD am 6. April mit 47 gegen 3 Stimmen eindeutig gegen die Räteherrschaft aussprach, stimmten 7000 der rund 20000 Münchner MSPD-Mitglieder am 11. April über die Einführung der Räteregierung ab: 3479 waren für, 3507 gegen das Rätesystem. Im Gegensatz zur Parteispitze hielt sich bei den Mitgliedern, soweit sie abstimmten, das Für und Wider die Waage.

Ein eindeutiges Nein zu dieser Form der Räterepublik hatten die Kommunisten ausgesprochen. Die Gründe dafür waren verschieden. Einmal sei diese Revolution nur ein Putsch gewesen, von oben gemacht, statt von unten gewachsen. Zum andern bestand so die Gefahr, daß ähnlich wie beim Aufstand der Kronstadter Matrosen im März 1917[26] „Sowjets ohne Bolschewiki", d. h.

---

[24] *Gerstl* a.a.O. 11; *Neubauer* a.a.O. 50.

[25] Niekisch bestreitet in seinen Lebenserinnerungen, daß er die Namensunterschrift unter die Telegramme gegeben habe. Vgl. a.a.O. 70.

[26] Vgl. *Neubauer* a.a.O. 53.

eine Räteherrschaft ohne Kommunisten verwirklicht wurde, zumal die kommunistische Partei als „Führungsorgan der Werktätigen" noch nicht den erforderlichen „Reifegrad" erreicht hatte.

Tatsächlich aber hatten die Väter der Räterepublik, die von den Kommunisten abwertend „Scheinräterepublik" genannt wurde, in ihrem Aktionsprogramm wie in ihrer ersten Proklamation und in den ihr folgenden Taten die eindeutige Absicht erkennen lassen, ein neues Glied der kommunistischen Revolutionskette zu werden, wie sich aus Mühsams Worten unschwer ergibt: „Im Bunde mit dem revolutionären Rußland und Ungarn wird das neue Baiern die revolutionäre Internationale herstellen und der Weltrevolution die Wege ebnen." Während Levien auf einer Kundgebung auf der Theresienwiese verkündete, die proklamierte Räterepublik sei ein glatter Schwindel und Lenin werde sich hüten, „die Maskerade anzuerkennen", mußte er erleben, daß der psychopathisch veranlagte Volksbeauftragte Lipp ein wirres Telegramm nach Moskau kabelte[27] und daß Lenin diese „Maskerade" ernst nahm, zumindest ernster als die Münchner Genossen. Lenin funkte nämlich zurück: „Bitte geben Sie uns Einzelheiten über die vollzogene Revolution in Bayern. Wir wissen außer dem kurzen Funkspruch der bayerischen Räteregierung nichts. Bitte teilen Sie uns mit, wie die Ereignisse dort verlaufen und ob die neue Ordnung voll und ganz herrscht. Bitte geben Sie uns auf die von mir gestern erbetenen Informationen über Ihr Nationalitätenprogramm Nachricht. Wie steht es in Bayern, in diesem Lande, mit dem Agrarprogramm der Räteregierung?"[28] Daneben traf eine Reihe von Begrüßungstelegrammen, darunter der Mannschaft des Linienschiffes Petropawlowsk in München ein, so daß die Münchner KPD Gefahr lief, sich völlig zu isolieren.

Die vierte Revolution

Die folgenden Ereignisse bis zum 14. April 1919 und ihre Ausläufer bis Ende des Monats lassen erkennen, daß die KPD in München diese Isolierung durchbrach. Zugleich sind sie ein Musterbeispiel für die kommunistische Machtergreifung auf dem Weg doppelter Taktik und geschickter Infiltration. Dabei haben die tastenden Funktionäre nach dem Urteil kommunistischer Historiker noch längst nicht alle ihnen gebotenen Möglichkeiten voll ausgeschöpft. Während die machtarme MSPD über das Rätesystem abstimmen ließ, Gustav Landauer als Beauftragter für die Volksaufklärung die Universität München schloß, andere Ressortchefs Fahrräder beschlagnahmten und am 11. April die Bürger entwaffneten und die Volksbeauftragten insgesamt über dilettantische und lebensferne Improvisationen nicht hinauskamen, gingen die Kommunisten zur dreifachen Aktion über: sie gaben die Opposition auf und arbeiteten in den Räteorganisationen in der Absicht mit, diese Gruppen vor ihren Wagen zu spannen; sie suchten gleichzeitig neue aus ihrem Geist geborene Einrichtungen zu schaffen, und sie stellten eine Rote Armee auf. Ansatzpunkte waren die Betriebe und die Truppen. Der Hebel zur Machtergreifung sollte die legitime Form der Wahl sein.

[27] Text bei *Neubauer* a.a.O. 54.
[28] Münchner Neueste Nachrichten vom 9. 4. 1919; vgl. auch *Neubauer* a.a.O. 56.

Sie ließen zunächst die „revolutionären Obmänner" in den Betrieben und in der Truppe „revolutionäre Soldatenvertreter" wählen. Deren Führungskopf wurde der „Rat der revolutionären Betriebsobleute und der revolutionären Soldatenvertreter". Seine Hauptaufgabe bestand darin, „die Vorbereitung zur Ergreifung der politischen Macht zu treffen". Außerdem mußte er darüber bestimmen, wann „die Zeit der Proklamation der kommunistischen Räterepublik als gegeben zu betrachten ist"[29]. Am 9. April trat dieser Rat zum erstenmal zusammen, erklärte sich gegenüber den beiden „Gegenregierungen", der Hoffmann-Regierung in Bamberg und dem Revolutionären Zentralrat der „Scheinräterepublik" zum alleinigen Inhaber der Regierungsgewalt und forderte die Räteregierung Lipp zum Rücktritt auf. Der Vollstrecker dieses revolutionären Willens sollte ein Zwanziger-Ausschuß sein, den Startschuß zur Machtergreifung sollte die Ausrufung des Generalstreikes darstellen.

Die Bevölkerung von München und draußen auf dem Land erlebte diese Vorgänge zunächst nur am Rand mit. Schockiert, verwirrt, unsicher, zurückhaltend, führungslos — auf diesen Nenner lassen sich Stimmung und Verhalten der meisten Münchner Bürger bringen. Als sich gegen Mitte April die Regierung in Bamberg anschickte, gegen München militärisch vorzugehen — dabei glaubte Schneppenhorst zunächst in Verkennung der wirklichen Lage, auf Freiwillige (z. B. Schützenbrigade Epp) und die von seinem Berliner Parteigenossen Noske angebotenen Reichstruppen verzichten zu können —, änderte die KPD ihre Taktik: statt gegen, arbeitete sie durch einen neu gebildeten Zehner-Ausschuß mit der Räteregierung Lipp zusammen, ohne allerdings nach außen und verantwortlich diese Zusammenarbeit erkennen zu geben. „Während also die KPD einerseits beratend und organisierend an den Verteidigungsvorbereitungen mitwirkte, agitierte sie gegenüber der Arbeiterschaft weiterhin (gegen die ‚unechte' und) für die ‚echte' Räterepublik"[30].

Wiederum wurde eine Krisensituation, deren Hintergründe und letzten Zusammenhänge bis heute noch nicht restlos entwirrt sind, das Sprungbrett zur nächsten, „vierten", Revolution. Am Morgen des 13. April 1919 verkündete „die gesamte Garnison München", daß die Führer der Räterepublik verhaftet seien und „die gesetzmäßige Regierung (Hoffmann), die Ruhe schafft, Arbeit und Brot..." zu unterstützen sei. Während auf dem Marienplatz Maschinengewehre ratterten, am Hauptbahnhof Geschütze auffuhren, meldete die Bamberger Regierung etwas voreilig und selbstsicher in Flugblättern, daß die Münchener Garnison die Gewaltherrschaft weggefegt habe. Tatsächlich aber stand hinter der „gesamten Garnison" nur die in ihrem Kampfwert schwache „Revolutionäre Schutztruppe". Im Schatten dieser Vorgänge ergriffen die Kommunisten die Macht, indem sie die Betriebs- und Kasernenräte auf ein kommunistisches Aktionsprogramm verpflichteten. Träger aller Gewalt wurde der fünfzehn-, später dreißigköpfige Aktions-

[29] *Neubauer* a.a.O. 60; zum gesamten Verlauf der Revolution vgl. auch *E. Müller-Meiningen*, Aus Bayerns schwersten Tagen. Berlin und Leipzig 1923.
[30] *Neubauer* a.a.O. 62.

ausschuß. Sein Kern war der vierköpfige Vollzugsausschuß mit Leviné und Levien an der Spitze[31].

Mit dem 14. April beginnt die „echte", kommunistische Räterepublik. Sie endete mit der Befreiung Münchens am 1. Mai 1919. Dazwischen liegen einige Nuancen innerhalb der kommunistischen Rätediktatur, etwa die „Herrschaft der Betriebsräte" am 27. und ab 28. April die „Herrschaft der Roten Armee", deren Stärke etwa 25000 Mann betrug.

Die neuen Herren sandten sofort Siegestelegramme nach Moskau und Budapest, in denen sie München als wichtige Wegstation zur Weltrevolution herausstellten: „... Der Vollzugsrat der neuen, wirklich proletarischen Räterepublik begrüßt die russische und ungarische Arbeiterklasse und ihre Sowjetrepublik. Die Münchner Arbeiterklasse wird ihre Kräfte in den Dienst der großen historischen Aufgabe stellen, welche die tapferen russischen und ungarischen Brüder inauguriert haben. Es lebe die russische und die ungarische Sowjetrepublik! Es lebe die Weltrevolution! Der Vollzugsrat der Betriebs- und Soldatenräte."[32]

Aus den Grußbotschaften, die in München eintrafen, ragt jene von Lenin heraus, der übrigens von Anfang September 1900 bis April 1902 unter verschiedenen Deckadressen in München gewohnt hatte[33]. In Form von 13 Fragen entwickelte Lenin die Richtlinien für ein Aktionsprogramm. Sie betrafen u. a. die Einrichtung von Arbeiter- und Hausangestelltenräten in den Stadtbezirken, Entwaffnung der Bourgeoisie, Bewaffnung des Proletariats, Beschlagnahme von Kleider- und anderen Warenlagern, Enteignung, Löhne der Landarbeiter (zu verdoppeln oder verdreifachen), Beschlagnahme von Papier für Propagandazwecke, sechsstündiger Arbeitstag, Geiseln, Lebensmittelrationen, „Ideenpropaganda in den herumliegenden Dörfern".

Die Praxis verlief freilich anders. Während „Beschlagnahmekommissionen" in der Stadt als Vorhut der Sozialisierung am Werk waren, spitzte sich die Versorgungslage der Stadt schnell zu, zumal die Bamberger Regierung die Bahnstrecken blockierte und die Bauern die Lieferung von Frischmilch und Gemüse stoppten. Rote Truppen durchstreiften auf „Versorgungsaktionen" Oberbayern bis gegen Schongau und Rosenheim. Dabei stießen sie auf die ersten Gegentruppen, die von allen Seiten her auf München vorgingen, seitdem sich die Regierung Hoffmann mit der Führung der Reichstruppen über die Verteilung der Kommandogewalt einig geworden war. Vom Oberland und Allgäu und von Franken her strömten auf den Ruf zur Bildung einer „Volkswehr" — „Ihr Männer der bayerischen Berge, des bayerischen Hochlandes, des Bayerischen Waldes! Erhebt Euch wie ein Mann!" — viele Freiwillige zu den Waffen. Nach einem Gefecht bei Dachau, das für die Rote Armee verlustreich verlief und der Anlaß zur Erschießung der zehn Geiseln im Hof des Luitpoldgymnasiums wurde, trat Ernst Toller als Truppenkommandeur zurück. Gleichzeitig verlangten Levien und Leviné Radikalmaßnahmen nach sowjetischem Muster, u. a. sollten die Münchner Bürger auf

[31] Aufschlußreich ist die verschiedenartige Deutung, die diese Vorgänge bei den kommunistischen Theoretikern und Historikern bis heute gefunden haben. Vgl. *Beyer* und *Neubauer* a. a. O. 64 f.

[32] Mitteilungen des Vollzugsrates der Betriebs- und Soldatenräte Münchens. Nr. 1, vom 15. 4. 1919.

[33] Vgl. *Neubauer* a. a. O. 73/74.

der Theresienwiese zusammengetrieben und erschossen werden, ganz im Sinn von Levinés Erklärung vom 24. April: „Die Räterepublik ist die Diktatur des Proletariats dadurch, daß das Proletariat die ganze Macht übernimmt, nicht nur um Freiheit zu schaffen, nicht um Brüderlichkeit und Gerechtigkeit zu üben, sondern zur Unterdrückung der Bürgerschaft, um die Bürger niederzuhalten ... Die Bürger müssen überhaupt verschwinden ...“[34]

Während die Regierung in Bamberg zum Entscheidungskampf um München aufrief und der erzbischöfliche Generalvikar in München die Bevölkerung ermahnte, sich hinter die Bamberger Regierung zu stellen und einig zu sein, zeigte sich in den Reihen der Revolutionäre ein tiefer Zwiespalt. Mit Toller legten nach dem Gefecht bei Dachau auch die USPD-Führer Maenner und Klingelhöfer ihre Ämter aus Protest gegen den Vollzugsrat nieder. In einer stürmischen Betriebsräteversammlung im Hofbräuhaus griff Toller die „Russen“ Levien, Leviné, Axelrod heftig an, weil sie Verhandlungen mit Bamberg vereitelten. Umgekehrt steigerte sich Leviné in seiner radikalen Entschlossenheit so weit, daß er die Erschießung Tollers forderte und die Katastrophe als notwendigen Durchgang zur vollständigen Vernichtung des Alten hinstellte. Schließlich schrien die Betriebsräte die „Russen“ nieder. Die ideologische Auseinandersetzung dauerte aber noch an, als sie von den militärischen Ereignissen überrollt wurde. Am 28. April präzisierte Toller seinen Gegensatz zu den Kommunisten näher. Es ging dabei praktisch um den eigenen Weg zum Sozialismus: „In den Grundgedanken der proletarischen Räterepublik begegnen wir uns mit den Russen; in der Ausführung dieses Gedankens aber, also in allen einzelnen praktischen Maßnahmen, müssen wir baierische und nicht russische Politik treiben ... Uns erscheint ... eine Ausscheidung derjenigen Elemente der kommunistischen Partei notwendig, die in blind-orthodoxer Weise die Doktrinen und Handlungen des russischen Bolschewismus auf unser Baiernland übertragen wollen ...“[35]

Am 30. April hatten die Regierungstruppen den Ring um München geschlossen. In erbitterten Kämpfen, deren Brennpunkte in Giesing und am Stachus lagen, ging die Räteherrschaft unter. Die letzten Tage forderten noch viele Opfer, darunter Anfang Mai 21 Mitglieder des katholischen Gesellenvereins, die von Regierungstruppen als „Spartakisten“ angesehen und unter nie ganz geklärten Umständen im Haus Nr. 5 am Karolinenplatz erschossen wurden. Zu Beginn der Rätewirren war auch der damalige Münchner Nuntius Pacelli mehrmals in Lebensgefahr geraten.

Bilanz

Der Endkampf um München hatte rund 600 Tote gekostet, darunter 433 Rotarmisten und 53 Russen. Mitte Juli 1919 liefen vor Stand- und Volksgerichten in ganz Bayern 4256 Strafverfahren. Die politische Bilanz wiegt noch schwerer: In München, dem Herzen des ältesten deutschen Staates, war

---

[34] *Neubauer* a.a.O. 88; *Josef Karl*, Die Schreckensherrschaft in München und Spartakus im bayr. Oberland. Tagebuchblätter und Ereignisse aus der Zeit der „bayr. Räterepublik“ und der Münchner Kommune im Frühjahr 1919. Nach amtlichen Quellen aufgezeichnet. München (1919).

[35] Vgl. *Neubauer* a.a.O. 90.

der Thron zuerst gestürzt. Die demokratisch-republikanische Staatsordnung ist bis heute das sichtbarste Ergebnis der Revolution geblieben. Zunächst trug sie noch weitgehend bürgerliche Züge. Langsam glitt sie jedoch in die sozial-revolutionäre Ebene hinüber. In der Endphase, in der die Kommunisten die Unabhängigen und Mehrheitssozialisten überspielten, mündete die Revolution eindeutig in die kommunistische Linie ein mit dem Ziel der Räterepublik nach russisch-ungarischem Muster. Über den Weg dahin teilten sich die Meinungen. Bis zur Ausrufung der ersten Räterepublik am 7. April lag das „Drehmoment" der Entwicklung im Verhältnis Räte-Landtag, nachher in der Stellung zum sowjetischen Modell als Weg und Ziel. Insofern wurde München Standort der tieferen Frage: wieweit läßt sich das sowjetische Modell übertragen, wieweit ist der sozialistische Eigenweg möglich? In einem dritten Sinn kam München aus Moskauer bzw. Lenins Sicht eine Modellrolle zu: Es sollte Sprungbrett zur Revolutionierung Deutschlands und Europas werden, wie es noch um 1920 in den Berichten des bayerischen Gesandten in Berlin, von Preger, anklingt. Letztlich sind die Vorgänge in Bayern zwischen November 1918 und Mai 1919 ein Musterbeispiel dafür, wie eine zunnächst fast harmlos und tragikomisch anlaufende Krise durch eine geschickte Regie zu einem von ihren „Vätern" nicht gewünschten Ziel gesteuert werden kann.

Zum Schluß sei die Fernwirkung des Münchner Rätemodells an zwei Beispielen der Gegenwart belegt. Der schon öfter zitierte ostzonale Historiker Beyer sieht sie darin: „Die Münchner Arbeiter haben gezeigt, wie man gegen seine Feinde kämpfen muß. Sie haben während des Kampfes um ihre Räterepublik und danach nie zu vergessende Beispiele der Kühnheit, Treue und Standhaftigkeit gegeben. Seite an Seite kämpften in den Reihen der Roten Armee kommunistische, sozialdemokratische, parteilose und christliche Arbeiter. Wenn die gesamte deutsche Arbeiterklasse so geschlossen und heroisch wie die Münchener Arbeiter im Jahre 1919 kämpft, dann hat die letzte Stunde des Militarismus und Kapitalismus in ganz Deutschland geschlagen."[36]

Als im Jahre 1956 ein Münchner Diplomvolkswirt zufällig in die Erdkundestunde einer Volksschule in der nordjapanischen Hafenstadt Saporo kam, behandelte der Lehrer gerade München. Zum Staunen des Gastes fand der Lehrer weder die Kunst- noch Bierstadt München erwähnenswert, sondern zwei politische Ereignisse, die er den Kindern so ins Merkheft diktierte: „In München wurde die nationalsozialistische Partei gegründet. Anfang 1919 wurde hier auch eine Sowjetrepublik ausgerufen, aber nachdem Regierungstruppen in die Stadt einmarschiert waren, brach der Widerstand zusammen"[37].

---

[36] *Beyer* a.a.O. 141/142. Vgl. die aufschlußreiche Akzentuierung in diesem Werturteil gegenüber einem früheren desselben Historikers: „Das Münchner Proletariat hat gezeigt, wie man gegen seine Feinde kämpfen muß. Daraus muß die ganze deutsche Arbeiterklasse heute lernen. Die Münchner Kommunisten gaben während und nach dem Kampfe um die Räterepublik ein Beispiel der Kühnheit, der Treue und Standhaftigkeit, das heute für die Mitglieder der Sozialistischen Einheitspartei und der Kommunistischen Partei Deutschlands als Vorbild dienen kann." ... „Die bayerische Rote Armee, die Rotgardisten, gaben der deutschen Jugend ein Beispiel und zeigten, wie man kühn, tapfer und mutig zu jedem Opfer bereit, für eine gerechte Sache, für die Sache der Werktätigen, und für sein Vaterland kämpft". Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1954, H. 2, S. 215.

[37] Vgl. MÜNCHNER MERKUR vom 9. 10. 1956.

Sah Beyer den exemplarischen Charakter der Münchner Ereignisse im Versuch, die Rätediktatur zu errichten, so der japanische Lehrer mit seinen Schülern, wie die anschließenden Fragen an den bayerischen Gast bewiesen, in der gelungenen Überwindung des Rätesystems.

Das biologische Erbgut

JOHANNES HAAS SJ

Was damit gemeint ist

Eine befruchtete Eizelle ist wohl eines der merkwürdigsten Dinge der sichtbaren Welt. Sie enthält die Potenzen für die Ausprägung fast aller Eigenschaften des erwachsenen Organismus. Bei einer menschlichen beispielsweise ist festgelegt, daß sie sich zu einem Menschen und nicht zu einem Tier oder einer Pflanze entwickeln wird; es ist auch schon entschieden über das Geschlecht des künftigen Menschen, seine Haut- und Haarfarbe, seine Begabung, ja über Gesundheit und Krankheit bis in das hohe Alter hinein. Entsprechendes gilt von den Keimen aller vielzelligen Organismen: Sie enthalten die Bestimmung zu einer Unzahl von Merkmalen, die sich im künftigen Leben des Individuums entfalten werden.

Eine befruchtete Eizelle entsteht durch die Verschmelzung einer Ei- und einer Samenzelle. Beide werden von zwei erwachsenen Organismen, den Eltern, erzeugt und tragen die Gesamtheit aller Eigenschaften, die die Eltern ihren Nachkommen übermitteln, in sich. Die Eltern wiederum haben diese Eigenschaften mit Hilfe von Keimzellen von ihren eigenen Eltern erhalten. Es geht also, gebunden an das Keimplasma ein Komplex von Merkmalen von einer Generation zur nächsten und pflanzt sich in immer neuen Kombinationen durch die unübersehbar lange Kette der Geschlechter fort. Die Summe der Merkmale, die ein Organismus an die Keimzellen gebunden von seinen Eltern erhält und die er wiederum durch die Produktion von Ei- oder Samenzellen an seine Nachkommen weiterzureichen vermag, ist das biologische Erbgut. Dieses Erbe ist aber nicht nur in den Keimzellen enthalten, es findet sich auch in jeder einzelnen Zelle des erwachsenen Organismus. In ihnen erfolgt die Ausprägung der ererbten Potenzen in die sichtbaren Merkmale. Wie soll man sich die Natur und die Wirkweise des biologischen Erbes letztlich denken?

Obligatorische und vertretbare Merkmale

Das menschliche Denken hat sich, wenn auch meist unbewußt, schon früh mit dem biologischen Erbgut beschäftigt, und zwar in der überall zu beobachtenden Familienpolitik und in der Ausübung der Tier- und Pflanzen-

züchtung. Eine Reihe grundlegender Tatsachen sind von altersher über dieses Erbe bekannt geworden, vor allem die Unterscheidung von zwei Klassen ererbter Merkmale. Die eine Klasse wird immer in einheitlicher Weise von den Eltern auf die Nachkommen weitergegeben, wenn es überhaupt zur Fortpflanzung kommt. Beim Menschen sind es vor allem solche, die ihn als Menschen kennzeichnen und ihn von allen anderen Organismen unterscheiden. Entsprechendes gilt von der Rose, vom Vergißmeinnicht, von der Katze, vom Hund und anderen Organismen. Man hat diese Eigenschaften als die Artmerkmale bezeichnet. Ihre gleichförmige Vererbung bringt es mit sich, daß ein Organismus immer nur von Individuen der gleichen Art abstammt und sich immer nur in Angehörigen dieser Art fortpflanzen kann. Diese alte Beobachtung gilt, soweit sich unsere biologische Erfahrung erstreckt, mit einigen Einschränkungen auch heute noch. Diese beziehen sich auf die Bastarde einiger nahe verwandter Arten. Eine gewisse Unsicherheit ergibt sich auch aus der großen Schwierigkeit oder sogar Unmöglichkeit, eine allen Ansprüchen genügende Definition der biologischen Art aufzustellen. Die Tatsache, daß eine unbeschränkte Fortpflanzung nur unter Angehörigen der gleichen Art möglich ist, wird in gewisser Hinsicht auch von der Abstammungslehre in Frage gestellt, die annimmt, daß die Angehörigen der einen Art auf dem Fortpflanzungsweg von solchen einer anderen Art abstammen, wenn auch vielleicht über zahlreiche Zwischenformen hinweg. Wie immer man sich zu dieser Auffassung stellen mag, es läßt sich nicht die beständig beobachtbare Tatsache leugnen, daß sich die unbeschränkte Fortpflanzungsfähigkeit einer Organismenform immer nur auf einen ziemlich eindeutig umschriebenen Kreis von Individuen erstreckt und daß sich diese Kreise niemals oder fast niemals überschneiden. Alle Merkmale, die von einer Generation auf die folgende in konstanter und unveränderter Weise weitergegeben werden, sollen die obligatorischen heissen.

Von diesen unterscheidet man schon seit undenklichen Zeiten eine andere Klasse von Merkmalen, in denen die Angehörigen einer biologischen Art voneinander abstechen. So kann ein Mensch schwarze, braune, rötliche, blonde oder weisse Haare haben; unterschiedliche Farben gibt es auch bei den Augen. Die Zahl der Merkmale, die sich so verhalten, ist sehr groß; sie bezieht sich auf die Ausbildung fast aller Organe, ja selbst auf die Ausprägung des seelischen und geistigen Lebens. Unterschiede dieser Art finden sich auch bei Tieren und Pflanzen. Diese Merkmale sind also nicht obligatorisch, sie können sich in den einzelnen Mitgliedern einer biologischen Art gegenseitig vertreten. Ihre Entstehung ist aber nicht dem Zufall oder den Umweltsbedingungen allein überlassen, sie werden vielmehr von den Eltern auf die Nachkommen vererbt. Es ist schon seit Urzeiten aus der Beobachtung bekannt, daß sich Angehörige einer Familie, also Personen, die durch Abstammung miteinander in Beziehung stehen, im allgemeinen in solchen Merkmalen ähnlicher verhalten als Nichtverwandte, und zwar offenbar deshalb, weil sie die betreffenden Eigenschaften auf dem Abstammungsweg, also

durch biologische Vererbung erhalten haben. Man denke an die Redeweise: „Diesen Zug hat er vom Vater, diesen andern von der Mutter geerbt". Die seit alters geübte Tier- und Pflanzenzüchtung macht von diesem Wissen ebenfalls Gebrauch.

Die Vererbung der vertretbaren Eigenschaften

Die wissenschaftliche Erforschung der Art und Weise, wie diese Klasse von Erbmerkmalen übertragen wird, ist ganz ein Werk des zwanzigsten Jahrhunderts, nachdem schon um 1860 der Augustiner Gregor Mendel einen ersten, lange vergessenen Vorstoß gemacht hatte. Wir wissen heute, daß die Vererbung dieser Eigenschaften in den Chromosomen grundgelegt ist. Es läßt sich eine befriedigende Beziehung zwischen den einzelnen Eigenschaften und bestimmten, eng umgrenzten Abschnitten auf den Chromosomen der Keimzellen, die den Namen Gene erhalten haben, herstellen. Jede im heranwachsenden oder erwachsenen Organismus feststellbare vertretbare Eigenschaft hat ihren „genetischen Locus" auf einem, manchmal auf mehreren Chromosomen. Bei der Bildung der Keimzellen führen die Chromosomen sehr verwickelte, jetzt aber genau bekannte Bewegungen und Veränderungen aus. Die schon vorher aufgefundenen Vererbungsgesetze ließen sich als Folge dieser Bewegungen und Veränderungen nachweisen und damit erklären. Die Gesetze, nach denen die erblichen Eigenschaften mit Hilfe des Chromosomenmechanismus der Keimzellen von einer Generation auf die andere übertragen werden, bilden das Forschungsobjekt der Cytogenetik. Sie ist eine im wesentlichen abgeschlossene Wissenschaft.

Anders steht es mit der physiologischen Genetik, die das Wesen und das Wirken der Gene erforscht. In ihr gibt es noch viel mehr Probleme als sichere Ergebnisse. Bekannt ist schon, daß die Gene in chemischer Hinsicht Nukleoproteide sind, das heißt Verbindungen von Desoxyribonukleinsäure (abgekürzt DNS) mit Proteinen. Bei den Nukleinsäuren handelt es sich um Riesenmolekeln, deren Molekulargewicht die Millionengrenze oft erreicht, gelegentlich auch überschreitet. Über die Grundzüge ihres chemischen Baues liegen schon viele begründete Vorstellungen vor, wenn auch in den Einzelheiten noch manche Dunkelheit herrscht. Auch ihre Wirkweise ist nicht mehr ganz unbekannt. Am meisten Ansehen hat die sogenannte Gen-Enzym-Hypothese erlangt, die aussagt, daß jedes Gen für die Synthese eines oder mehrerer Enzyme (Fermente), die den Zellstoffwechsel als organische Katalysatoren steuern, verantwortlich ist. Diese Hypothese wurde an Hand sehr vieler sogenannter Stoffwechselmutanten an Bakterien, Pilzen und höheren Organismen erarbeitet. An ihrer grundsätzlichen Richtigkeit läßt sich wohl kaum noch zweifeln. Sie kann aber sicher nicht alle bisher beobachteten Erscheinungen erklären und muß deshalb wohl erweitert werden. Viele Beobachtungen deuten darauf hin, daß nicht nur die Synthese von Enzymen, sondern von andern, wahrscheinlich von allen spezifischen Eiweißkörpern,

durch die Gene gesteuert wird. Fällt durch eine Mutation ein Gen aus, das die Synthese eines lebenswichtigen Proteins beeinflußt, so ist der befallene Organismus nicht lebensfähig, es kommt zu einer sogenannten Letalmutation. Manchmal fehlt nur ein zum Aufbau eines einzelnen Organs notwendiges Protein. Dann wird dieses Organ nicht angelegt. Auf diesem Umweg können die Gene auch morphologische Merkmale beeinflussen. Vielleicht kann man diese Theorie der Genwirkung noch dahin erweitern, daß die Gene für die Synthese aller makromolekularen Stoffe direkt oder indirekt verantwortlich sind. Mit den makromolekularen Stoffen, besonders den Enzymproteinen, dürften zahlreiche andere biochemische Eigenschaften des Zellstoffswechsels und damit des Gesamtorganismus zusammenhängen. In der Tat lassen sich jetzt schon zahlreiche Erbmerkmale in biochemische Begriffe fassen.

Eine wichtige Eigenschaft der Gene ist ihre multiple Allelie. Darunter wird die Tatsache verstanden, daß es in den einzelnen Chromosomensätzen zwei oder noch mehr Ausprägungen des gleichen Genlocus gibt. Diese wiederum bedingen zwei oder noch mehr einander vertretbare Eigenschaften. Je nach dem Auftreten des einen oder des anderen Allels im Genom einer Keimzelle kommt es dann zur Ausprägung der einen oder anderen Eigenschaft im erwachsenen Organismus, zum Beispiel der Haarfarbe. Dieses Verhalten der Gene hat der ganzen von ihnen abhängigen Eigenschaftsklasse den Namen gegeben; durch sie kommt, zusammen mit dem verwickelten Chromosomenmechanismus bei der Keimzellenbildung, der sogenannten Meiose, jene Vielfalt und Kombinationsfähigkeit zustande, die wir an diesen Eigenschaften kennen.

Wie die multiple Allelie zu erklären ist, kann noch nicht abschließend gesagt werden. Manche Fälle lassen sich befriedigend deuten aus dem Vorhandensein oder Fehlen eines bestimmten Stoffes und damit eines an seiner Synthese beteiligten Enzyms. So ist die weiße Farbe vieler Blüten bedingt durch das Fehlen eines charakteristischen Farbstoffes. Schwer zu deuten sind die abgestuften Schattierungen einer und derselben Farbe, wie sie bei den Augen der Taufliege bekannt geworden sind, bei der es alle Übergänge von einem tiefen Rot bis zu einem einfachen Weiß gibt. Ähnliche Fälle kennen wir auch bei Blüten, zum Beispiel beim Löwenmäulchen. Es wird noch mancher Forschungsarbeit bedürfen, bis über alle Einzelheiten der Genwirkung Klarheit geschaffen ist.

Die Vererbung der obligatorischen Merkmale

Sie ist bisher wohl am wenigsten beachtet worden. Vielen Biologen ist der Unterschied zwischen obligatorischen und vertretbaren Merkmalen nicht einmal klar zum Bewußtsein gekommen. Für sie sind alle Erbmerkmale wesensgleich und werden von den chromosomalen Genen in der eben angedeuteten Weise bedingt. Manche Forscher vertreten ausdrücklich oder wenig-

stens als Folge anderer Auffassungen die Meinung, daß die vertretbaren Eigenschaften im Laufe geologisch langer Zeiten in obligatorische übergehen. Jedoch widerspricht die These von der Wesensgleichheit aller Erbcharaktere der biologischen Erfahrung. Diese bezeugt nämlich, daß es eine große Menge von Eigenschaften gibt, deren Übertragung den Gesetzen der Cytogenetik folgt, während andere, zweifellos ebenfalls im Erbgut weitergegebene Merkmale, diesen Gesetzen nicht unterliegen. Zu diesen zuletzt genannten gehören alle die Normen, nach denen die morphologische Organisation in der Ontogenese erfolgt, nach denen die gebildeten Organe reagieren und funktionieren und nach denen das Verhalten eines Organismus in Bezug auf seine Umwelt geregelt wird. Alle diese Normen sind, wie man zu sagen pflegt, artspezifisch, das heißt gleichförmig in einem bestimmten Kreis von Individuen, der sogenannten biologischen Art, und sie unterscheiden sich, wenn auch in abgestufter Weise, in den einzelnen Arten und Artenkreisen voneinander. Sie sind stets als ein Ganzes vorhanden, wenn unbeschränkte Fortpflanzung erfolgt. Nur in sehr seltenen Fällen, wenn überhaupt jemals, kommt es zu Kreuzungen der Arten mit unbeschränkter Fruchtbarkeit. Gelegentlich kann es schwierig sein, ein obligatorisches Artmerkmal von einem vertretbaren Rassenmerkmal zu unterscheiden. Die Forschung hat da in Einzelfällen merkwürdige Sachverhalte aufgedeckt. Auch sind Fälle bekannt, daß Formenkreise fortpflanzungsmäßig voneinander isoliert sind, das heißt sich wie echte Arten verhalten, sich aber sonst so gut wie gar nicht voneinander unterscheiden. An dem grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Merkmalklassen ändern solche Tatsachen aber nichts.

Andere Biologen geben den in Frage stehenden Unterschied offen oder stillschweigend zu, wissen aber keine befriedigende Erklärung für die Vererbungsweise des obligatorischen Erbgutes anzugeben. Am meisten verbreitet ist die Auffassung, diese Merkmale gründeten im „Plasma", worunter vorwiegend das Cytoplasma im Gegensatz zu den Chromosomen verstanden wird. Das „Plasma" wird von diesen Biologen als ein materielles System aufgefaßt, das den Gesetzen der Physik und der Chemie unterliegt. Das Enthaltensein von besonderen Eigenschaften in einem materiellen System läßt sich nur denken als eine irgendwie geartete materielle Organisation eines solchen Systems, anders ausgedrückt als eine physikochemische Struktur. Im übrigen wird die Aufklärung der Art und Weise, wie die obligatorischen Merkmale als Entwicklungspotenzen in der befruchteten Eizelle enthalten sind, der Entwicklungsphysiologie als Forschungsgegenstand zugeschrieben.

Nun kann nicht bezweifelt werden, daß uns die Entwicklungsphysiologie viele erstaunliche Einsichten beschert hat, das Grundproblem aber, nämlich wie die Organisations- und Reaktionsnormen des Erwachsenen im Keimplasma verankert sind und von einer Generation auf die folgende übermittelt werden, ist bisher so dunkel geblieben wie vor ihrer Begründung. Wohl aber sind inzwischen viele Einzelheiten über die materielle Organisation von Ei- und Samenzellen bekannt geworden, vor allem durch cytochemische

Methoden und durch die Elektronenmikroskopie, deren Vergrößerungen gegenwärtig bis an das Hunderttausendfache heranreichen. Diese Forschungen geben Aufschluß über die Einzelheiten in der materiellen Struktur der Keimzellen, sie lassen jedoch eine spezifische Organisation, die als die alleinige Grundlage des obligatorischen Erbgefüges gelten könnte, vermissen. Es muß auch die Hoffnung aufgegeben werden, sie jemals in der materiellen Ordnung zu finden. Die uns gegenwärtig zur Verfügung stehenden Methoden dringen nämlich bis in die makromolekulare Größenordnung der Keimzellen vor, ohne jedoch die gesuchte Grundlage des obligatorischen Erbgutes aufgedeckt zu haben. Eine Größenordnung tiefer stoßen wir schon auf die niedermolekularen Stoffe, in denen sich diese Grundlagen sicher nicht finden.

Die eben dargestellten Ergebnisse führen zu dem Schluß, daß es eine materielle Struktur in den Keimzellen, die als Basis für die obligatorischen Erbeigenschaften gelten könnte, nicht gibt. Dieser Schluß wird von anderen, schon länger bekannten Tatsachen bestätigt und kommt deshalb bei einiger Überlegung nicht so überraschend, wie es auf den ersten Anblick erscheint. Gesetzt nämlich den Fall, daß die obligatorischen Normen der Organisation, der Reaktionsweise und des Verhaltens der Organismen in einer Struktur des materiellen Substrates der Keimzellen enthalten wären, so verliefe die gesamte Keimentwicklung in einer präformistischen Weise, das heißt dadurch, daß ein unsichtbar kleines, in seiner Eigenart schon vorhandenes Gebilde durch Vergrößerung sichtbar würde. Dieser präformistische Entwicklungsbegriff ist aber in der heutigen Embryologie auf Grund zahlreicher Beobachtungen ganz allgemein aufgegeben worden. Ferner kommt dem Gefüge der Organisations- und Reaktionsnormen eine merkwürdige Zwiespältigkeit zu. Auf der einen Seite erfordern sie sehr eindeutig ganz bestimmte Organisations- und Reaktionsformen, die in jeder biologischen Art verschieden ausfallen. Anderseits sind sie wiederum von einer großen Unbestimmtheit, indem diese Organisations- und Reaktionsformen in mehrfacher Weise ausgeprägt werden können. Das bekannteste Beispiel einer solchen Mehrdeutigkeit ist die geschlechtliche Differenzierung. Bei den meisten Organismen, vor allem bei den Tieren, unterscheiden sich weibliche und männliche Individuen sehr weitgehend. Jeder Organismus verfügt aber sowohl über die weiblichen als auch über die männlichen Potenzen, obwohl nur die einen, je nach dem überkommenen Geschlechtschromosom ausgeprägt werden. Zahlreiche Beispiele für multivalente Potenzen finden wir in den Normen des physiologischen Reagierens und Verhaltens. Eine solche mehrdeutige Reaktionsweise ist aber materiellen Strukturen fremd. Diese reagieren nämlich immer nur in eindeutiger Weise, die in ihrer Organisation vorgezeichnet ist.

Alle diese Überlegungen führen zu der Schlußfolgerung, daß die obligatorischen Erbmerkmale nicht in einem materiellen Substrat gründen, sondern in einem nichtmateriellen. Man kann diesen Gedankengang zu einem Beweis für das Vorhandensein einer nicht-materiellen Seinskomponente in den Organismen ausgestalten und so zu ihrer dualistischen Wesensstruktur

vorstoßen. Aber auch der umgekehrte Weg ist gangbar. Hat man auf Grund anderer Überlegungen die dualistische Seinsstruktur der Organismen erkannt, die auch für die befruchtete Eizelle gelten muß, wird man erwarten, daß sowohl ihre materielle wie auch die immaterielle Komponente von den Eltern herrührt und daß beide eine ihnen angemessene Funktion bei der Übertragung der elterlichen Eigenschaften ausüben. Entsprechend ihrer Natur wird man der materiellen Komponente materiell-chemische Funktionen zuschreiben und der nicht-materiellen solche, die vom materiellen Wesensteil nicht geleistet werden können. Entsprechend also der ontologischen Struktur der Organismen wird man eine zweifache, innerlich verschiedene Übertragungsweise von Erbmerkmalen erwarten, wie sie von der biologischen Wissenschaft in der Tat ausgewiesen wird.

Das vollständige Erbgefüge

Wir suchen nun auf Grund der eben erarbeiteten Einsichten Klarheit über Wesen und Wirken des biologischen Erbgutes in seiner Gesamtheit zu gewinnen. Man kann in ihm, wie in der Seinsstruktur der Organismen überhaupt, eine materielle und eine nicht-materielle Komponente unterscheiden. Die immaterielle hat ihre Basis im seinsmäßig nicht-materiellen Gestaltungsfaktor, der in der befruchteten Eizelle schon vorhanden ist und in seiner Eigenart mit dem der Eltern übereinstimmt. Er enthält die gleichen Organisations- und Reaktionsnormen, wie die beiden elterlichen Organismen, aber nur als Potenz. Das will sagen, daß der Eizelle die Fähigkeit und das Bestreben innewohnt, ein den Eltern in Bezug auf Organisation, Reaktions- und Verhaltensweise gleiches Individuum zu gestalten. Diese spezifische Gleichheit von Eltern und Nachkommen hängt offenbar mit der Entstehungsweise des Gestaltfaktors der Eizelle zusammen, auf die hier aber nicht eingegangen werden soll.

Die materielle Komponente des Erbgutes ist enthalten in der chromosomalen Substanz der beiden Keimzellen. Sie enthält in der molekularen Struktur ihrer Nukleoproteide die Baumuster für alle notwendigen Makromolekeln, besonders der Enzyme, und durch diese auch die Baumuster aller biochemisch erforderlichen Stoffe mit ihren Reaktionsweisen. Viele von ihnen sind lebensnotwendig, andere aber nicht. Ein großer Teil von ihnen liegt in zwei oder noch mehreren Abwandlungen vor.

Die beiden Komponenten des Erbgutes sind aufeinander angewiesen und bilden in ihrer Gesamtheit das vollständige Erbgefüge. Die immateriellen Gestaltungs- und Reaktionspotenzen können sich ohne das materielle Substrat nicht auswirken. Ist durch eine Mutation ein lebenswichtiges Enzym verlorengegangen oder unwirksam geworden, so kann es von der immateriellen Komponente nicht ersetzt werden, wie die Stoffwechselmutanten lehren. Jedes sichtbare Merkmal des heranwachsenden Organismus ist das Produkt aus der Wirksamkeit beider Erbkomponenten. In seiner artspezi-

fischen Eigenheit wird es von den immateriellen Potenzen, in seiner materiellen Realität von der materiellen Komponente geprägt.

Aus dem Zusammenwirken der beiden Erbgutkomponenten ergibt sich jene Gleichheit in der Verschiedenheit, die wir am Vererbungsgeschehen beständig beobachten. Die immateriellen Gestaltungspotenzen sichern die spezifische Gleichheit von Eltern und Nachkommen; sie ist ein Ausdruck der Unveränderlichkeit des Normengefüges der einzelnen biologischen Arten. Die multiple Allelie zahlreicher Gene zusammen mit dem Verhalten der Chromosomen bei der Keimzellenbildung gewährleistet die mannigfaltige Kombinationsmöglichkeit in der konkreten Ausgestaltung aller Merkmale eines Organismus. Daraus ergibt sich die Anpassung an die ständig sich ändernden Lebensbedingungen der Umwelt, und es wird das Rohmaterial für die Entstehung neuer Rassen durch das Wirken der Selektion bereitgestellt. Ist die Anpassung an eine Umwelt auf der Grundlage des vorhandenen Normengefüges einer Art nicht mehr möglich, so stirbt die betreffende Art aus.

Die biologische Wissenschaft widmet sich ihrer Eigenart gemäß vorwiegend der Erforschung der materiellen Komponente des Erbgutes. Dieses kann durch materielle Mittel auch beeinflußt und damit geändert werden. Darüber braucht aber die Besinnung auf die Gesamtheit des Erbgutes nicht ausgeschlossen zu werden.

Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung

Unveröffentlichte Briefe Franz Werfels

Mit gütiger Erlaubnis von Frau Margot C. Munzer, Montreal, von Frau Alma Mahler-Werfel, New York, und des S. Fischer Verlags, Frankfurt, veröffentlichen wir auf den folgenden Seiten einen Briefwechsel Franz Werfels mit Prof. Dr. Egbert Munzer. Werfel hielt Prof. Munzer offenbar zunächst für einen Geistlichen, daher die Anrede des ersten Briefs, auf dem ein handschriftlicher Vermerk Munzers das Datum des Eingangs, wie es scheint, angibt: 27/5. Aus dem Hinweis des Briefs auf die Fertigstellung des neuen Romans, Das Lied von Bernadette, ergibt sich, daß der Brief im Mai 1941 geschrieben wurde. Munzer setzte sich in seinem Antwortbrief offenbar mit den Gründen Werfels auseinander, was den Anlaß zum folgenden Brief vom 6. 7. 1941 gibt. Die Schriftleitung

* * *

6900 Los Tilos Road
Hollywood Owtpost Calif.

Hochwürdiger Herr,
ich danke Ihnen für Ihren Brief in deutscher Sprache, die Sie ja gewiß noch nicht vergessen haben. Ihr Lob über meinen „Veruntreuten Himmel" hat mich herzlich erfreut.

Seitdem ich im Jahre 1916 meine *„Christliche Sendung"* geschrieben habe, habe ich der Welt nicht verschwiegen, daß ich christusgläubig bin, ich habe

es vielmehr in sehr vielen Werken bekannt. Mein mystischer, und ich kann wohl sagen katholischer Glaube ist das Knochengerüst meiner Gedichte und meines epischen und dramatischen Schaffens. (Kennen Sie mein Drama: „Paulus unter den Juden?")

Es wird Sie gewiß befriedigen, daß ich soeben ein großes Buch vollendet habe, „Das Lied von Bernadette", das in Romanform ein Lobgesang auf die hl. Bernadette Soubirous und die Wunder von Lourdes ist.

Zu diesem neuen Buch habe ich ein Vorwort skizziert, in dem einige Sätze stehen, die Antwort geben auf Ihren Brief:

„Der Verfasser ist ein christusgläubiger Jude. Er ist trotzdem ein ungetaufter Jude. Für sein Verhalten kann er mehrere Gründe anführen. Der erste Grund: Der Verfasser ist des Glaubens, daß, wenn Israel als Volk und Bekenntnis aus der Welt verschwände, mit ihm der *fleischliche Zeuge* der Offenbarung nicht mehr vorhanden wäre und dadurch die Grundlage der Verkündigung zu einem schattenhaften Mythos herabsänke, wie es etwa der griechische ist. Auf der Existenz und Zeugenschaft Israels beruht geheimnisvoll ein Teil der Wirklichkeit des Christentums. —

Der zweite Grund: Israel durchlebt die schwerste Stunde seiner Verfolgung. Dem Verfasser widerstrebt es, sich auch nur dem Anschein aus der Schar der Verfolgten zu drücken. — Der dritte Grund: Die Kirche, die sich das ‚neue Israel' nennt, ist in Vergangenheit und Gegenwart dem alten Israel, seinem Geschenk und seiner Sendung, nicht völlig gerecht geworden. Vielleicht war Israels größtes Geschenk an die Welt die Rolle, die es nach dem höchsten Ratschluß im göttlichen Heilsdrama annehmen mußte, um die Erlösungstat möglich zu machen. Israel war niemals Anti-Christ. Jesus als Prophet (in seinem menschlich-belehrenden Aspekt) war der Vollender der uralten Tradition und der Verklärer des biblischen Gedankenguts. Israel als eine Art Anti-Christ, das ist eine schlimme Verkennung und ein schweres historisches und metaphysisches Unrecht.** Selbst in seinen säkularisiertesten atheistischen Formen (Marxismus) kämpft Israel trotz materialistischer Zeitgebundenheit für Christus. Es kann nicht anders. Denn die Menschheit Christi ist Israel. Solange dieser Tatbestand nicht anerkannt ist, solange echte Christen Antisemiten sind, indem sie Israel nur als ‚verworfen und gekündigt' sehen, als eine überlebende Verlegenheit, die man in einzelnen Seelen retten muß, nicht aber als einen ‚aufgehobenen' Zeugen des Mysteriums, — solange ist ein getaufter Jude eben nur ein getaufter Jude."

Diese flüchtig hingekritzelten Sätze werden nie im Druck erscheinen und auch mein Lourdes-Buch nicht einbegleiten, in dem ich gewagt habe im Jahre 1941 einen Hymnus dem übernatürlichen Walten zu widmen. Ich habe mir erlaubt, sie Ihnen zu senden, obwohl sie recht oberflächlich nur meine Gedanken wiedergeben. — Nochmals mit innigem Dank und Bitte um Verzeihung

Ihr Franz Werfel

** Ich bin selbstverständlich ein Antimarxist.

Hollywood, Calif., 6. 7. 41
6900 Los Tilos Rd

Verehrter Herr Professor,
ich danke Ihnen innigst für Ihren so schönen und interessanten Brief. Ich war sehr gerührt über die Gründlichkeit und Mühe, mit der Sie zu meinen Argumenten Stellung genommen haben. Vor einigen Tagen habe ich mir selbst zu Ihrem Brief einige Notizen gemacht, die ich mir erlaube Ihnen zu übersenden. Es handelt sich um einige Gedanken, die mir zu Ihren Einwendungen durch den Kopf gingen. Zugleich nehme ich mir auch die Freiheit, Ihnen eines meiner Gedichte abzuschreiben, das ich vor vielleicht zwanzig Jahren geschrieben habe. Ich tue das nur, weil es das Thema unsrer Auseinandersetzung erschöpfender anklingen läßt als meine Prosa. Hoffentlich verzeihen Sie mir, daß ich Ihre Zeit so reichlich in Anspruch nehme. Ich würde mich von Herzen freuen, Ihnen persönlich zu begegnen. Während einer großen Vortragsreise wird mich mein Weg im Herbst nach dem Osten führen. Vielleicht läßt es sich dann machen, daß wir einander irgendwo begegnen.

Mit dem Ausdruck meiner herzlichen
Verehrung bin ich
Ihr
Franz Werfel

* * *

Der Antisemitismus ist, was seine moderne Ausprägung in den großen Häresien beweist, kein menschliches Gebrechen wie der Rassenhaß z. B. zwischen Weißen und Farbigen, sondern ein rein *metaphysisches Phänomen.* Es ist eine Form des Widerstandes gegen Christus, gerichtet gegen den locus minoris resistentiae. Die Mission Israels war von Anfang an, den Völkern das Paradox aufzuzwingen, die Verkehrung der heidnisch naiven Werte, das große Gesetz: Lebe gegen deine gefallene Natur! Christus ist, neben allem anderen was er ist, auch die Vollendung dieser Mission Israels. Israel verhält sich, unabhängig von seinem eigenen Bewußtsein, de facto wie die Perlmuttermuschel zur Perle. Das ist durchaus keine historische, sondern eine metaphysische und mystische Tatsache. Auch das Mysterium Magnum, das im Heilsplan Gottes lag, hat sich der Eigenart seiner Schöpfung angeschmiegt; da es in die Welt und Zeit trat, unterwarf es sich historischen Bedingungen. Christus wurde nicht aus Griechen und Indern geboren, sondern aus Juden. Es handelt sich hiebei aber, und das ist das Entscheidende, nicht so sehr um Consanguinität, als um Conformität und Conspiritualität. „Unser Vater im Himmel" ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sich offenbarte am Sinai, der redete zu den Propheten, der Mensch wurde und starb auf Golgatha. Dieser Gott offenbart sich in einer ununterbrochenen Klimax seinem

Volke, mit dem er in einem unendlichen Dialog steht. Einzig in Israels Seele war seine Erkenntnis präformiert, von Abraham bis Rabbi Hillel usw. Israels Seele war und ist der Hohlspiegel, der diesen Gott aus geheimnisvoller Konformität reflektiert. Die empirische Fehlerhaftigkeit, Schwäche, ja Abscheulichkeit des Judentums ändert an dieser intelligiblen metaphysischen Tatsache nichts. Israel war nicht, sondern ist weiter die Perlmuschel, so wie Christus weiter die Perle ist. Der Haß gegen Israel ist demnach kein Haß gegen die schlechten Eigenschaften einer bestimmten Menschengruppe, sondern nimmt nur diese zum Anlaß, um Israel zu hassen als Verursacher des unerträglichen Paradoxons von Sinai zu Golgatha. (Umkehrung der heidnisch natürlichen Werte, Bedrängnis durch das credo quia absurdum). Antisemitismus ist daher trotz seiner historischen Bedingtheiten ein Phänomenon metaphysicum. Es ist Haß gegen Christus. In einem Christen also, der Antisemit ist, haßt die mechanisch getaufte aber essentiell unbekehrte Natur ihren Erlöser.

— Das Reich Gottes auf Erden. Ich muß mir erlauben, Ihre Ansicht nicht ganz richtig zu finden. Israel hat selbstverständlich, wie jede menschliche Gemeinschaft, die lange lebt, alle historischen Kostümierungen durchgemacht, aber weder in der Thora noch in den Propheten, auch nicht im Talmud, von der Kabbala ganz zu schweigen, ist so etwas zu finden wie eine *irdische Perfektion als Ziel und Ende aller Dinge.* Wo sie erwähnt wird, ist sie (als Vollendung der Einzel- und Gemeinschaftsseele) die eschatologische Voraussetzung der Erlösung. Der Mensch ist in der biblischen Auffassung zwar abhängig von der göttlichen Gnade aber er kann sie durch seine Mitwirkung oder Ablehnung hemmen oder beschleunigen. Die *Jesajas-Worte* von Schwert und Sichel sind eschatologisch gemeint und nicht politisch (sie bedeuten: wenn der Mensch eins wird mit dem göttlichen Willen, dann ist die raum-zeitliche Tragödie aufgehoben und der „olom" der Erlösung da, das Diesseits schmilzt ins Jenseits). So präformierte Jesajas ebenso das „Himmelreich", wie er den Messias als unerkannten Bettler und leidenden Knecht präformiert. Nicht minder hat Ezechiel die Auferstehung des Fleisches als Erster beschworen.

Das Reich Gottes auf Erden als Ziel jüdischer Religiosität ist eine Interpretation unserer Zeit. Es ist pure Säkularisation. Gewiß gab es eine Zeit der nationalen Bedrängnis, in der der Messias als richtender König aufgefaßt wurde (zweites Jahrhundert nach Christus). Das ging schnell vorüber. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert war der Messias rein eschatologisch, apokalyptisch gedacht. (Kabbalazeit, Chassidismus). Erst im späten neunzehnten Jahrhundert ist er zu sozialer Pathetik säkularisiert worden, und zwar bei den ungläubigen Juden. Diese Wendung aber betrifft nicht nur Israel, sondern die ganze Welt.

* * *

Mysterium der Auserwählung

Du warst im Unerschaffnen vorbereitet,
Bevor das Licht noch reif war meinem Ruf.
Dich hatte ich der Zeit schon eingezeitet,
Eh ich die Ungeduldige erschuf.
Aus der Gestirne Billionenherde,
Aus allen Wesenheiten, Stamm für Stamm,
Bestimmte ich die kleine kühle Erde
Und holte dich hervor aus Abraham.
Doch dir, dem ich mein erstes Wort gegeben,
Dir ließ ich frei, dem Wort zu widerstreben.

Wenn alle irrten, floß in deine Schriften
Ein loher Tropfen mit von meiner Schrift.
Ich gab dir auf, das Heil der Welt zu stiften,
Und diese Mitgift wurde dir zum Gift.
Doch du nur konntest tragen die Erschwerung.
Die meine Last dir auferlegte scharf,
Nur du erdulden jene Wertverkehrung,
Die dich mit allen Völkern überwarf.
Dein Leid zog mich herab wie Felsgesteine.
Du warst mein Kind. Drum wurde ich das deine.

Verborgen bin ich in dir umgegangen.
Nun gehst du selbst, der Welt verborgen, um.
Wie deine Dornen in die Stirn mir drangen,
So bist nun du der Dornen Eigentum.
Ich flehte nachts zu mir, daß ich es wende,
Nun lausch ich in den Nächten deinem Flehn.
Und dann ging ich den Leidensweg zu Ende,
Und du, auch du wirst ihn zu Ende gehn.
Sooft du feig versuchst, ihn abzukürzen,
Muß ich dich in dich selbst zurückestürzen.

Doch habe Trost! Nur jene, die dich hassen,
Beschwören, daß Dein Heil vergeudet sei,
Daß du gekündigt und in Schmach entlassen,
Als grauser Fortwurf wesest, vogelfrei.
Geschöpfen nicht, auch nicht den Engeln oben
Ward kundgetan in ihrem Strahlenchor,
Wozu du dreifach sein wirst aufgehoben,
Wenn der Atome letztes sich verlor.
Wenn die Posaune durch die Tiefen schauert,
Und du dein Überstehn hast überdauert.

Nachwort der Schriftleitung

Gott und Israel im „unendlichen Dialog" seit dem fordernden Wort Gottes an Abram: „Zieh fort aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und vom Hause deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde!... So zog denn Abram fort..." bis zum Aufhören aller Wanderschaft in der großen Sabbatruhe Gottes, wenn Gott endgültig von seinen Werken ausruht im offenbaren Kommen des Messias, auf den Israel wartet. In diesem Gespräch gibt es eine Cäsur — solche gibt es in den meisten Gesprächen —, die Israel zu einem Israel dem Fleische nach machte, weil es in einem unbegreiflichen Sinn zu einem „fleischlichen Zeugen der Offenbarung" geworden war, ohne dieser Zeugenschaft im Glauben gerecht zu werden. Jesus von Nazareth ist Jude aus dem Stamm Juda und dem Hause David, ist Jude, wie nur je ein Jude gelebt hat. Seither steht eine Fermata in diesem Gespräch, unüberhörbar. Nur durchdrungen von der Ratlosigkeit der Juden, etwa des Paulus in seinem Römerbrief zwischen dem 8. und 9. Kapitel: dieses unergründliche bohrende Schweigen! Und zwischenhinein ist es erschüttert vom Wehklagen eines ganzen Volkes, zuletzt in dem ungeheuren Ausmaß der planmäßigen Vernichtung von Millionen.

Aber das Gespräch ist nicht zu Ende: denn es heißt: „Alsdann wird ganz Israel gerettet werden" (Röm 11, 26). Insofern ist Israel ein „aufgehobener" Zeuge des Mysteriums. Und von daher hat Werfel wohl recht, wenn er meint, es gehe gar nicht so sehr um den einzelnen Juden — er spricht vom getauften Juden, der eben nur ein getaufter Jude sei —, sondern um Israel in seiner Gesamtheit.

In dem Maß, als die Christenheit wieder ein Gespür für das Geheimnis der Kirche als dem „neuen Israel", dem „Israel dem Geiste nach" bekommt, wird auch wieder das Verständnis für das „Israel dem Fleische nach" wachsen. Denn die Kirche bleibt sich selbst unverständlich ohne Israel. Das alte Volk Gottes ist der notwendige Gesprächspartner im Dialog der Kirche mit Gott. „Necessarii sunt credentibus gentibus — sie sind notwendig für die Gläubigen aus dem Heidentum" (Augustinus, Enarratio in Ps 58, serm. 1, 21 MPL 36:705).

Werfel hat diese Briefe mitten in der furchtbaren Katastrophe seines Volkes geschrieben. Es geht hier nicht um das Abwägen der einzelnen Worte, um ihren Sinn und ihr Gewicht, es geht vielmehr um dieses eine: daß Israel bis auf den heutigen Tag der „fleischliche Zeuge" der Offenbarung ist, eben jener Offenbarung, deren Bund das „neue Volk" Gottes gestiftet hat. Israel und die Kirche kommen nicht voneinander los[1].

[1] Wir möchten hier auf den ausgezeichneten Beitrag von Walter Sulzbach hinweisen: Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses, Stuttgart 1959, Kohlhammer, worin der Verfasser zeigt, daß der Judenhaß säkularisierte Theologie ist. — Erwähnt sei auch das in der Herderbücherei erschienene Werk von Friedrich Wilhelm Foerster: Die jüdische Frage, Freiburg 1959, das wie alle Werke Foersters von einer hohen sittlichen Einstellung ist und sich an das deutsche Volk wendet. — Als Materialsammlung empfiehlt sich Gerhard Jasper-Bethel: Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus, Hamburg-Bergstädt 1958, Herbert Reich.

ZEITBERICHT

Die amerikanischen Freimaurer — Don Sturzo — Der technische Nachwuchs hinter dem Eisernen Vorhang — Die Richter im Dritten Reich

Die amerikanischen Freimaurer

In Amerika soll es z. Zt. etwa 4 Millionen eingeschriebene Freimaurer geben. Sie sind (1957) organisiert in 16000 örtlichen Logen, den sogenannten „Blue Lodges". Diese gruppieren sich um 49 Großlogen – eine auf jeden Staat der USA (zuzüglich des Columbia-Distrikts). Die meisten Freimaurer begnügen sich mit unteren und mittleren Rängen, nur etwa ein Viertel strebt die höheren Grade der schottischen und York-Riten an. Diese Riten bilden indessen keinen integrierenden Bestandteil des Freimaurer-Ordens im ganzen und werden von den Großlogen auch nicht offiziell anerkannt.

Es dürfte erwähnenswert sein, daß der schottische und York-Ritus 33 Grade zählen, wovon der 33. allerdings ein reiner Ehrenrang ist und auf wenige Glieder des 32. Grades beschränkt bleibt, die sich besondere Verdienste um den Orden erworben haben. 1949 sollen diesem 33. Grad rund 4300 Freimaurer angehört haben, unter ihnen Präsident Harry S. Truman, General Douglas MacArthur, J. Edgard Hoover und der gegenwärtige erste Richter des Bundesgerichtshofs Earl Warren.

Die zahlreichste Gruppe der amerikanischen Freimaurer umfaßt den „Royal Arch degree", der in der Stufenleiter des York-Ritus etwa die Mitte einnimmt. Es gibt dann 400000 sogenannte Tempelritter; sie bilden den höchsten Grad des York-Ritus und sind in 300 „Commanderies" eingeteilt, die sich auf die Vereinigten Staaten, Mexiko, die Philippinen und die Zone des Panama-Kanals verteilen.

Etwa 3 Millionen Freimaurer mit ihren Familien sind Mitglieder von etwa 60 halbfreimaurerischen Vereinen. Es gibt 781000 Shriners (Freimaurer vom 32. Grad des schottischen, bzw. des Ritus von York, Tempelritter), die 17 Heime für rachitische Kinder unterhalten und jährlich für diesen Zweck $6^1/_2$ Millionen Dollar sammeln. Die „Blaue Loge" (Blue Lodge) hat zwei Organisationen für Erholung, den „Grotto" mit 103000 Mitgliedern und die „Forests of the Tall Cedars of Lebanon" mit etwa der Hälfte.

Unter den Bünden, die auch Frauen zulassen, sind der „White Shrine of Jerusalem" (180000), der „Order of Amaranth" (84000) und die „Rainbow Girls" (142000). Die Freimaurer, die im aktiven Offiziersdienst oder verabschiedete Offiziere sind, können sich in „National Sojourners" (ca. 14000 Mitglieder) vereinigen; aktive Soldaten können den Clubs „Square and Compass" beitreten.

An 44 Universitäten zählt die Bruderschaft „Acacia" etwa 17000 tätige Mitglieder.

Man hat – mit einem gewissen Recht – immer unterschieden zwischen der angelsächsischen und der übrigen Freimaurerei und die angelsächsische als weniger radikal und unchristlich bezeichnet. Daß sie trotzdem wie die übrigen Logenbruderschaften mit echtem christlichen Geist unverträglich und daher dem Katholiken verboten sind, weist William J. Whalen in seinem Buch „Christianity and American Freemasonry" überzeugend nach.

Auch in Amerika ist die Freimaurerei ihrem Wesen und ihrer Tätigkeit nach zum mindesten gleichgültig, ja, besonders in den höheren Rängen, feindselig gegen die christliche Offenbarung und die Entfaltung christlichen Lebens gesinnt. Sie bildet eine Ersatzreligion, leugnet die Übernatur und arbeitet für den laizistischen

Staat und die laizistische Schule. Deswegen haben außer der katholischen Kirche auch manche protestantischen Synoden es für unstatthaft erklärt, daß einer ihrer Gläubigen zugleich Mitglied einer Loge sei. *(Vgl. Aggiornamenti sociali, August-September 1959.)*

Don Sturzo

Die Einigung Italiens im letzten Jahrhundert, die 1870 mit der Besetzung Roms durch die Truppen Piemonts ihren Höhepunkt und Abschluß fand, war von Kräften getragen, die weitgehend liberal, antikirchlich oder zum mindesten papstfeindlich und antiklerikal waren. Wie die Herrscher von Tuszien, die Herren der Lombardei und Veneziens (Österreich) und die neapolitanischen Bourbonen wurde auch der Monarch des Kirchenstaates um seiner nationalen Bestrebungen willen als Feind des italienischen Volkes angesehen. Die feine Unterscheidung zwischen dem weltlichen Bereich des Papstes wurde von den Gegnern des Kirchenstaates wenig beachtet, so daß auch bei vielen von Haus aus nicht übelwollenden italienischen Patrioten der an sich nur politische Gegensatz einen kirchenfeindlichen Einschlag erhielt. Überdies ging man blind über die Dienste hinweg, die die päpstliche Herrschaft, besonders auf kulturellem Gebiet, unstreitig für sich beanspruchen konnte. Der italienische Einheitsstaat zehrt bis heute davon.

Da es weitgehend kirchenfeindliche Elemente waren, die den neuen Staat beherrschten, so ist leicht einzusehen, daß eine Mitarbeit der Katholiken problematisch war. Tatsächlich hielten sie sich auf Weisung kirchlicher Stellen jahrzehntelang dem politischen Leben ziemlich fern. Das hatte sehr nachteilige Folgen: Im italienischen Parlament hatten die Antiklerikalen und Antikirchlichen die Vorhand. Das war es, was klarblickende Katholiken auf den Plan rief. Ohne eine eigene politische Organisation konnten sie freilich nichts ausrichten. Die berühmteste Führergestalt der neuen Bewegung war Don Sturzo, der sizilianische Priester, Soziologe, Kommunalpolitiker und Führer des berühmten Partito Popolare. Es war kein falscher Ehrgeiz, der ihn auf die politische Bühne trieb, sondern die christliche Verantwortung. Es erbarmte ihn des Volkes, das ohne geeignete politische Anwälte hilflos einer glaubensfeindlichen Minderheit ausgeliefert war.

Er konnte sein Lebenswerk jedoch keineswegs ungestört aufbauen. Zwischen den Integralisten hier und den Liberalen dort war er lange in Gefahr zerrieben zu werden. Es waren die Übereifrigen, die in ihrer unklaren Vermischung des Heiligen mit dem Weltlichen den ersten Versuch von katholischer Seite zum Scheitern brachten, eine politische Partei zu gründen. Das war im Anfang dieses Jahrhunderts. Das „non expedit" Pius' X. hat Don Sturzo schwer getroffen, aber nicht schwankend gemacht. Es folgten Jahre angestrengter sozialpolitischer Arbeit.

In diesen Jahren des Wartens läuterte sich die Idee einer neuen Organisation der Katholiken im staatlichen Raum. Es sollte für das Kampffeld des Politischen eine von kirchlichen Gemeinschaften und Stellen gelöste Partei der Laien geschaffen werden, so daß das Ansehen der Kirche im politischen Tageskampf nicht in Frage gestellt wurde – sie blieb außerhalb des Spiels –, anderseits die Prinzipien der christlichen Moral- und Soziallehre doch, soweit erreichbar, verwirklicht werden. Die Lehre von den zwei vollkommenen Gesellschaften mit eigenen Zielen: Kirche und Staat, wurde in die tagespolitische Konzeption übersetzt. Es war im Dezember 1918. Die neugegründete Partei hatte erfolgreich gewirkt, bis die Diktatur des Faschismus ihr ein Ende setzte und Don Sturzo ins Exil trieb. Aber auch das Brot des Verbannten aß er nicht müßig. Er widmete sich dem Studium und der Arbeit des Schriftstellers. Soziologie und politische Themen waren die bevorzugten Gegenstände seiner Arbeit. Heute ist das Institut „Luigi Sturzo" daran,

seine gesammelten Werke herauszugeben. Nach dem Krieg kehrte er in die Heimat zurück und am 8. August dieses Jahres beschloß er sein langes und gesegnetes Wirken. Alcide de Gasparri und die Democratia christiana haben seine Gedanken übernommen. *(Civiltà Cattolica, September 1959.)*

Der technische Nachwuchs hinter dem Eisernen Vorhang

Ob es den Kommunisten gelingen wird, die kapitalistischen Länder wirtschaftlich zu überflügeln – sie sehen darin einen Beweis für die Überlegenheit des „sozialistischen" Systems –, hängt weitgehend davon ab, ob sie genügend Nachwuchs für die technischen Berufe, vor allem in den leitenden Stellen haben werden.

Ein Blick in die ungarischen und polnischen Verhältnisse ist darum sehr aufschlußreich.

Die ungarischen Kommunisten behaupten, daß die Entwicklung der Industrie in den letzten 10–15 Jahren sprunghaft vorangeschritten sei. Das ist zweifellos so. Mit dieser Entwicklung konnte der technische Nachwuchs nicht Schritt halten. 1938 verließen nur 250 Diplomingenieure die Technischen Hochschulen, 1950 waren es schon 1000, und der Durchschnitt der Jahre 1951–1958 liegt bei 2000. Noch stärker ist der Anstieg bei den Technikern, deren Zahl von 300 auf 7000 wuchs. Freilich hat die industrielle Entwicklung sehr viel stärker zugenommen, von 1950 bis 1958 um 130%, während die Zahl der Diplomingenieure nur um 26%, die der Techniker um 27% gestiegen ist. Das hat zur Folge, daß 1948 auf 10000 Industriearbeiter 100 Ingenieure trafen, die gleiche Zahl wie 1938, daß sie 1952 auf 75 sank und erst 1955 wieder den Stand von 100 erreichte und bis 1962 die Zahl 160 erreicht haben soll. Nach wie vor besteht jedoch ein Mangel an Ingenieuren. Die Zahl der offenen Stellen beträgt 2200, wogegen nur 1150 ihre Studien abschließen. Auch bei den Arbeitern besteht das Problem der gelernten Kräfte. 1956 hatten nicht einmal 30% die für ihre Tätigkeit nötige Vorbildung, bis 1964/65 hofft man diese Zahl auf 60% erhöhen zu können.

Besonders bemerkenswert sind die Verhältnisse in Polen. Während in Ungarn die Jugend für die technischen Berufe sehr interessiert ist, wendet sich die polnische Jugend lieber den Geisteswissenschaften zu. Es besteht mehr Interesse für Geschichte, Geographie, Kunst und Biologie als für die rein technischen Berufe. Unter den Studenten ist der Andrang zu Architektur, Kunstgeschichte, Psychologie und Biologie größer als zu den technischen Fächern. *(Bulletin, Institute for the Study of the USSR, München, August 1959.)*

Die Richter im Dritten Reich

Verschiedene Prozesse haben die Aufmerksamkeit der deutschen Öffentlichkeit mehr als bisher auf das Justizwesen gerichtet. Einige der eben gesprochenen Urteile haben sogar über Deutschland hinaus die Welt aufhorchen lassen. Und von einer ausländischen Seite wurde sogar geäußert, die deutsche Justiz habe offenbar einen Nachholbedarf aus der Zeit des Dritten Reichs.

Wie sehr solche Urteile pauschal und verletzend sind, zeigt ein eben im Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt, erschienenes Werk des ehemaligen Bonner Landesgerichtspräsidenten *Hubert Schorn, Der Richter im Dritten Reich.* Schorn hat schon zu einer Zeit auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die dem Richterstand drohten, als man das Verhängnis zwar kommen sah, aber doch noch hoffen konnte, es werde das deutsche Volk verschonen (vgl. diese Zschr. 124 [1932/33] 167–174).

Zweifellos hat sich die deutsche Justiz in vielen, allzu vielen Fällen der brutalen Gewalt des nationalsozialistischen Systems gebeugt. Die Zahl der Todesurteile, die

schon in den Jahren 1934–1939 erschreckend hoch war (679), stieg in den Jahren 1940–1944 auf nicht weniger als 12212, worin die Urteile der Militärgerichte vom 1. September 1939 bis November 1943 (9413) nicht eingeschlossen sind. Auch mit der Verhängung höchster Freiheitsstrafen war die Justiz schnell bei der Hand. Hitler griff nicht nur selbst in die Rechtspflege ein: „Ich werde von jetzt ab in diesen Fällen eingreifen und Richter, die ersichtlich das Gebot der Stunde nicht erkennen, ihres Amtes entheben" erklärte er in der Reichstagsitzung vom 26. April 1942. Von Anfang an legte er es darauf ab, den unabhängigen Richterstand auszuhöhlen und zu diffamieren. Der ehemalige Reichsjustizkommissar Hans Frank schreibt: es „war gerade dieses an Adolf Hitler das Entsetzliche, daß er, der in seinen Kampfjahren selbst den Schutz des Gesetzes genoß, später als Staatsmann nur Verachtung für das Recht und das Richtertum hatte" (Im Angesicht des Galgens, München-Gräfelfing 1953, S. 85; zit. Schorn 11). Es kann nicht geleugnet werden, daß sich leider allzu viele Richter und Juristen von den Drohungen Hitlers und der Nationalsozialisten beeinflussen ließen.

Anderseits freilich zeigen diese Beschimpfungen, daß es noch viele Richter gab, die unverbrüchlich für das Recht eintraten. So waren, um nur ein Beispiel zu nennen, beim Zusammenbruch 1945 von den 740 Planrichtern des OLG.-Bezirks Hamm 127 nicht in der Partei. Was das bedeutet, kann nur der ermessen, der diese Jahre in Deutschland erlebte. Schorn kann eine ganze Reihe von Richtern anführen, die schwere und schwerste Opfer brachten, weil sie nicht in die Partei eintraten. Aber auch von jenen, die 1933 und später – bei der Machtübernahme waren von 7000 preußischen Richtern nur 30 aktiv in der Partei – der NSDAP beitraten, kann man noch nicht ohne weiteres sagen, daß sie Nationalsozialisten wurden oder gar gegen das Recht entschieden. Rühmend hebt Schorn den Präsidenten des preußischen Landeserbhofgerichts in Celle hervor, der, obwohl schon vor der Machtübernahme aktiver Nationalsozialist, unentwegt dafür sorgte, daß sein Gerichtshof immer dem Recht entsprechende Entscheidungen traf. So haben viele Richter, die unter dem Zwang der Verhältnisse Parteimitglieder wurden, sich keineswegs der Rechtsbeugung schuldig gemacht. Vielfach konnten sie als Mitglieder sogar besser gegen das Unrecht kämpfen. Besonders erfreulich ist, daß eine Reihe hoher und höchster Richter unerschrocken für das Recht und für rassisch verfolgte Richter eintraten.

Das höchste deutsche Gericht, das Reichsgericht in Leipzig, konnte einige Jahre seine hohe Tradition wahren. Erst als die Nationalsozialisten unter Umgehung der älteren Reichsgerichtsräte jüngere Richter auf die Planstellen vorschoben, gelang hier der Einbruch des Unrechts. Ähnlich war es beim Reichsfinanzhof. Dagegen machte das Oberverwaltungsgericht Berlin eine ruhmvolle Ausnahme, solange es existierte. „Die geradlinige Haltung des Gerichtshofs bleibt ein ewiges Ruhmesblatt." Schorn bringt auf den 743 Seiten seines Buches eine große Anzahl dokumentierter Berichte über Richter und Juristen, die sich ihrer Aufgabe durchaus bewußt waren.

Den Hauptgrund für die Schwierigkeit, der sich die Richter gegenübersahen und der viele unterlagen, sieht Schorn in der traditionsgemäßen Einstellung der Richter in Anwendung und Bewertung der Gesetze. Der deutsche Richter war an die Gesetze gebunden; aber „er wußte, daß die von ihm befolgte Gesetzestreue ihr Fundament fand in erarbeiteten Rechtssätzen, ‚die aus rechtswissenschaftlichen Begriffen und Lehrsätzen abgeleitet' waren, die in der Rechtsidee wurzelten und von sittlichem Gehalt getragen waren" (27). Der Gehorsam gegenüber den Gesetzen diskredidierte ihn also nicht. Eine materielle Prüfung des Gesetzes erübrigte sich. Eine solche Einstellung mußte in dem Augenblick großen Gefahren ausgesetzt sein, als der Gesetzespositivismus im Gesetz nur mehr den bloßen Ausdruck eines gesetzgeberischen Willens erblickte. Diese Auflösung setzte bereits

vor der Zeit des Nationalsozialismus ein: die Zahl der Gesetze, die reinen Interessenerwägungen entsprangen, wuchs. Und in diese Aushöhlung stieß der Nationalsozialismus. Nur wenige Richter waren in der Lage, die Prinzipien des Rechts zu erkennen und das Recht auch gegen das Gesetz durchzusetzen und so der vornehmsten Aufgabe des Richters gerecht zu werden. Daß es aber ruhmvolle Ausnahmen gab, dafür bietet dieses Buch einen eindeutigen Beweis.

UMSCHAU

Ruth Schaumann: „Bogen voll Dunkelheit"

Ruth Schaumann feierte in diesem Jahr ihren 60. Geburtstag. In Lyrik und Prosa, Bildhauerei und Graphik hat sie vor allem die Zeit zwischen den Kriegen beeinflußt. Und es gehört mit zu ihrem Charakter – wie zum Wesen dieser Generation überhaupt –, daß man dem Volk und der Frömmigkeit entgegen kam. Der Traum von den Bauhütten des Mittelalters, von den pilgernden Frommen der Gotik und der himmelanstrebenden Kathedrale lag wie ein lichter Schatten über dieser Generation. Rilke hat ihn geträumt und Feininger ihn in Holz geschnitten. Die Maler der „Brücke" und das „Bauhaus" suchten ihn für die Praxis des Kunstschaffens nutzbar zu machen.

Diese Sehnsucht nach dem Ursprünglichen und Ganzen, nach dem Lebendigen und den Gründen der Seele, nach Gral und Kathedrale rechnete jedoch nicht mit den tiefen Veränderungen, die sich im Geist der Zeit und in der Gesellschaft vollzogen hatten. So blieb manches unvollendet und vieles verschüttet. Neben großen Leistungen stehen Umwege und Erfolglosigkeit.

Schaumann hat in besonderer Weise auf jene Kreise eingewirkt, die der katholischen Jugendbewegung nahestanden. Wenn dabei die Geistigkeit der Frau das Empfindsame gelegentlich in die Nähe des Gefälligen und Gängigen gebracht hat, so mag der Wunsch, allen zu geben – besonders dem Kind und dem Volk –, mitgespielt haben. Ihr Bemühen, die Seele zu kultivieren, läßt sich jedoch nicht übersehen. So zeigt eine der bedeutensten Zeitschriften im christlichen Raum – das Hochland –, das Ruth Schaumann 1923 zunächst der Öffentlichkeit vorgestellt hat, heute noch im Namen und den gotisierenden Lettern des Umschlags jenen geistigen Ursprung aus Jugendbewegung und Jugendstil, dem auch Schaumann verpflichtet ist. Friedrich Muckermanns literarisches Blatt „Der Gral" spricht von ähnlicher Herkunft. Die Namen erinnern an die „Phalanx" eines Kandinsky, an die Programme und Präsente der „Brücke" und an andere große Unternehmungen der Zeit.

Auch Ruth Schaumann wurde zunächst durch einen schmalen Gedichtband „Die Kathedrale" (1920) bekannt. Es scheint nicht unwesentlich, daß der Herausgeber Karl Wolff in seiner Reihe „Jüngster Tag" Schaumann neben Werfel, James, Claudel und Kafka gestellt hat. Tatsächlich sind die Verse der „Kathedrale" voller Leben und einer Sperrigkeit, die zeigt, daß die Form nicht vor dem Inhalt entstanden ist. In unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit steht dort Aussage neben Aussage – eine Sprache, die in mancher Hinsicht mit dem Frühwerk der Expressionisten vergleichbar ist:

„Da ist die große Treppe und der Bogen
voll Dunkelheit...",

lesen wir im *Tempelgang Mariae.*

„Nun kann ich die verborgene Sonne
hören",

so beginnt das Gedicht *Die Schwestern des Lazarus.*

„Und Holz beginnt im letzten Schacht zu gären
Und Nässe graut herein, als wenn die Sünden
Des toten Volks in sie gesammelt wären",

lautet eine Strophe aus der *Arche Noa.*

Das Chthonische und Erdhafte der Expressionisten schwingt in diesen Versen der Schaumann mit, und manches reicht bis zu den Gründen Trakls.

Ruth Schaumann ist Soldatenkind. Sie berichtet selbst aus ihrem Leben: „Mein Großvater war Adjutant des blinden Königs von Hannover. Mein Vater war Kavallerieoffizier, war Dragoner in Hagenau im Elsaß, bei Straßburg nahebei. Seine Uniform war empfindlich gegen Staub oder gar Flecke. Sie war himmelblau und wahrlich rosenrot bis 1914. Feldgrau geworden, zog der Major ins Feld, nach Frankreich, Rußland und wieder nach Frankreich. Dort ist er 1917, zwei Tage vor meinem Geburtstag, vor Verdun gefallen. Als einziges Geburtstagsgeschenk erhielt ich dann das Telegramm seines Todes.

Meiner Mutter Eltern hatten eine Wassermühle in Ülzen bei Hannover. Bei der ‚Verteidigung' der kleinen Stadt, drei Minuten nach Zwölf, wurde die Mühle vom Boden gefegt. Durch die Kindheit der kleinen ‚Amei' aber mahlte die Mühle getreulich tags und nachts, die Lüneburger Heide war nahe, mir also bis zum heutigen Tage vertraut.

Geboren wurde ich am 24. 8. 1899 als zweite Tochter der Eltern. Der Vater war just im Manöver, die Mutter in Ülzen. Wie aber dorten Kindbettfieber umgegangen sein soll, kam ich in Hamburg, dicht an der Alster zur Welt. Heute steht das große Hotel Atlantik an der Stelle des kleinen Geburtenheims von anno dazumal... Von Anbeginn muß ich in der Familie etwas abseitig gewesen sein, etwa kuckucksähnlich im Amselnest. Da ich vier Jahre alt geworden war, machte ich, oder es machte sich aus mir, das erste Gedicht, heute noch kann ichs auswendig, wills aber nicht zitieren. Ich wurde deswegen, da ichs gläubig deklamierte, verlacht. Fortan war ich noch scheuer als zuvor." ... „So muß denn der Krug zum Wasser gehen, bis er bricht: Bildhauerei, Katholischwerden (Ruth Schaumann ist Konvertitin), Holzschnitt, Hochzeit mit Dr. Friedrich Fuchs (Redakteur von Hochland), Malerei, fünf Kinder, 23 Ehejahre, Mosaik, Verse, Novellen, Romane, Glasfenster, Kampf, ach umsonst gegen das Dritte Reich und für die Erhaltung des Friedens auf Erden, Scherenschnitt auf japanische Art, Kriegerlebenmüssen, bald elfjährige Witwenschaft, Währung, sich selbst zu bewähren."

Im literarischen Schaffen Schaumanns folgten der „Kathedrale" eine Reihe von Gedichtbänden nach: „Das Passional" (1924), „Der Rebenhag" (1927), „Die Vorhölle" (1947) und manche andere. Zur Lyrik tritt die Prosa, Erzählungen, Legenden und Romane. Von den Romanen seien ebenfalls einige besonders erwähnt: „Amei" (1932) Geschichte einer Kindheit. Ein bedeutendes Buch, von dem Ernst Wiechert sagte, „... ich habe wenig Bücher gelesen, in denen auf dem Gang der Schmerzen mir so viel Glück und reine Ergriffenheit geschenkt worden wäre wie in diesem Buch." „Der Major", das Schicksal eines Soldaten, der sich opfert, um den Sohn einer Witwe zu retten. „Yves" – ein Buch von leiblicher und geistiger Mutterschaft. „Die Taube", „Die Ölsiederei", „Die Übermacht", „Die Karlsbaderhochzeit" und „Die Uhr" sind weitere Titel aus dem reichen Schaffen der Künstlerin. Viele ihrer Bücher haben eine Reihe von Auflagen erlebt. „Amei" zählt sogar das 65. Tausend. Es spricht aus diesen Erfolgen nicht nur die Volkstümlichkeit der Dichterin, mancher Satz deckt Tiefenschichten des Menschlichen auf. Die seltsame Begegnung Ameis – des Kindes – mit einem antiken Standbild im Park – mit einer Herme – sei hier als Beispiel wiedergegeben:

„Es steht eine Herme im Rosenhag und eine Bank vor der Herme, und Amei kniet sich halb auf die Bank. Die Herme ist das Haupt eines Greises und um das steinerne Haupt ist ein steinernes Band

und die halboffenen Augen des Alten blicken blöde, als sähen sie nichts. Oder als sähen sie alles. Anders nur, als Sehende sehen. Und Amei denkt, daß dies steinerne Angesicht blind sei, daß es die blühenden Rosen nicht sehe und nicht die wandelnde Zeit, als einen winzigen Schatten, und auch nicht sie, Amei, aber Ameis einsames Herz. Sie kniet ganz still und erduldet, daß der Blinde es sieht, es wird ihr zart und geborgen dabei und die Rosen duften wie Balsam."

Diese Beziehung des Kindes zur Plastik – und zwar zu einer Tiefenschau des steinernen Bildwerkes – machen es verständlich, daß sich die Lyrikerin bald auch um die plastische Form mühte. Im Januar 1918 machte Ruth Schaumann die Aufnahmeprüfung an der Münchener Akademie und wurde Meisterschülerin von Prof. Wackerle. Der Lehrer hatte von je die idealisierende und stilisierende Linie in seinem Werk gepflegt. Auch die glasierende Tonplastik kultivierte der Kreis um Wackerle in besonderer Weise. Beides hat die junge Künstlerin nicht wenig angeregt. Manches Bildwerk ging ihr dabei zu leicht von der Hand und ist in die Nähe von Stilkunst geraten. Wo dagegen der Inhalt die Form ausfüllt, so bei einigen Kinderbildern und Masken, überzeugen die Werke. Zu den gelungenen Werken gehört wohl auch die Erstlingsarbeit, der heilige Franziskus, der merkwürdig unbeholfen und grobknochig dasteht, und dem gerade diese Unbeholfenheit künstlerische Wirkung verleiht. Bedeutsam sind ferner die „Pietà" für die Friedenskirche (1938) von Frankfurt und eine herbe Madonna im Atelier der Künstlerin. Zahlreich sind die graphischen Arbeiten Schaumanns. Die besondere zeichnerische Begabung wird deutlich. Manches, wie „Die Kinder und die Tiere" oder „Die Rose", ist für Kinder gemacht. Anderes – wie die Mappe „Heliand", eine Holzschnittfolge – will die altdeutsche graphische Sprache dem Volke vermitteln. Dann aber sieht man Studien mit einer modernen, schmissigen Linienführung. Schließlich folgt eine Reihe von gezeichneten Totenmasken – in der Ausstellung, die im August dieses Jahres in München stattfand, leider nur unzureichend vertreten. In diesen Totenmasken überwindet die Wirklichkeit die Form. Die empfindsame Künstlerin wird hart und überzeugt.

Spät hat Schaumann auch zur Malerei gefunden. Sie malt nicht aus der Farbe heraus wie die Expressionisten, aber einige ihrer Bilder sind ebenfalls von besonderer Eindringlichkeit. So gelingt ihr auch hier das Thema Kind. Das Sinnen und Träumen von Hirten konnte sie ins Bild fassen. Und wo sie in den Porträts die Form zerbrach und wie bei den Totenmasken der Wirklichkeit nachging, ist man betroffen.

Bis zur Stunde lebt die Künstlerin in einer ständigen geistigen Wirksamkeit. Vielleicht darf man – mit aller Ehrfurcht gegen den inneren Bezirk des Menschen – sagen, das Werk Schaumanns ist nicht nur dort von besonderer Bedeutung, wo es behutsam und zart wird, sondern wo das Leid die unbegreiflichen Bogen der Dunkelheit über ihren Schicksalsweg baute.

Herbert Schade SJ

Staat und Kirche in Argentinien

Nach dem Sieg der Septemberrevolution von 1955 über Perón beanspruchten die argentinischen Katholiken keine materiellen Siegesfrüchte. Sie verlangten lediglich, daß die willkürlichen, in der letzten Phase des gestürzten Regimes unternommenen Maßnahmen rückgängig gemacht würden. Das war kein Problem, soweit es die offizielle Kirchenhetze und die Verfolgung des Klerus betraf. Auch dem Widerruf anderer Maßnahmen legislativer Natur stand nichts im Weg, da sie niemand zu verteidigen versuchte: dazu zählten die entzogene Steuerfreiheit der Gotteshäuser und das Verbot öffentlicher Kultusakte. Ganz anders war es, als die Ehescheidungsgesetze und der Religionsunterricht zur Sprache kamen.

Dem ersten Revolutionschef und provisorischen Präsidenten, General Eduardo

Lonardi, folgte nach 52 Tagen das Regime des Generals Pedro E. Aramburu. Schon Lonardi drückte in seiner nach der Eidesleistung an das argentinische Volk gerichteten Botschaft den Wunsch aus, die Vorsehung möge ihm das Glück geben, durch den Abschluß eines Konkordats das schwebende Verhältnis zwischen Staat und Kirche auf eine feste Basis zu stellen. Auch im Regierungsprogramm Aramburus heißt es im Punkt h) wörtlich: „Sicherstellung der Rechte der katholischen Kirche und Erwägung der Möglichkeiten für den Abschluß eines Konkordats über die Beziehungen der Kirche zum Staate". So war es selbstverständlich, daß die im Juni 1955 nur praktisch, aber nicht formell abgebrochenen Beziehungen zwischen Argentinien und dem Vatikan ohne Formalitäten wieder aufgenommen wurden.

Was den Wunsch Lonardis betraf, so erklärte ein Sprecher des Vatikans wenige Tage später, der Hl. Stuhl ziehe es vor, das Konkordat mit einer aus freien Wahlen hervorgegangenen Regierung abzuschließen. Die erfahrenen Kirchenrechtler und Diplomaten des Vatikans sahen viel klarer die verfassungsmäßigen Hürden, die die argentinische Regierung zuerst nehmen mußte, um eine günstige Atmosphäre für den Abschluß eines Konkordats zu schaffen. Daher war die im Regierungsprogramm Aramburus erwähnte „Erwägung der Möglichkeiten des Abschlusses eines Konkordats" diplomatisch und politisch realistischer, und die dieser Erwägung vorausgeschickte „Sicherstellung der Rechte der katholischen Kirche" hätte darauf schließen lassen, daß das Regime Aramburu ernstlich bemüht sein werde, zumindest den Religionsunterricht und die Ehegesetzgebung im Sinn der Forderungen der Kirche wiederherzustellen. Die Art und Weise, wie jedoch das Regime Aramburu die „Sicherstellung der Rechte der katholischen Kirche" gehandhabt hat, kann nur als politische Kurzsichtigkeit bezeichnet werden.

Aus Anlaß des Papstjubiläums im März 1956 ließ Aramburu dem damaligen Papst Pius XII. durch eine Sonderabordnung, die der Kommandeur der Elite-Truppe der Grenadiere zu Pferde, Oberst Lanusse, anführte, ein Handschreiben überreichen, in dem er dem Hl. Stuhl bekanntgab, die Regierung habe die Anwendung des peronistischen Ehescheidungsgesetzes suspendiert. Das war eine halbe Maßnahme, die der Papst mit einer routinemäßigen Ordensverleihung an den Botschaftsüberbringer quittierte; Aramburu aber ging leer aus.

Bevor jedoch Oberst Lanusse nach Argentinien zurückgekehrt war, veröffentlichte die Regierung Aramburu schon ein zweites Dekret, wonach das laizistische Schulgesetz aus dem Jahre 1884 wieder in Kraft gesetzt wurde. Man begründete das damit, daß man die endgültige Lösung dieses Problems wegen seiner Tragweite den später zu wählenden konstitutionellen Exekutiv- und Legislativfaktoren überlassen müßte.

Aus diesen beiden Tatsachen kann man schließen, daß die von der Revolutionsregierung angekündigte „Erwägung der Möglichkeiten eines Konkordats" von vornherein nicht ernst gemeint war. Es bleibe dahingestellt, ob dieser Punkt des Regierungsprogramms nicht eher als ein vorsätzlicher Betrug am Volk Argentiniens gedacht war. Diese Erkenntnis drängt sich unwillkürlich auf, wenn man die weiteren Handlungen der Revolutionsregierung unter die Lupe nimmt.

Am 1. Mai 1957 widerrief die Regierung Aramburu-Rojas die peronistische Verfassung von 1949 und verkündete das Wiederinkrafttreten der Verfassung von 1853, allerdings unter dem Vorbehalt, daß die Bestimmungen dieser wiederhergestellten Verfassung den Zielen der Revolutionsregierung nicht widersprächen. Gleichzeitig wurden auch die vorperonistischen Provinzverfassungen wieder in Kraft gesetzt. Ohne auf die gemischten Gefühle und die geteilten Meinungen über die politische Zweckmäßigkeit dieser Maßnahme einzugehen, die dieser Schritt des Regimes Aramburu auslöste, sei nur auf die juristische Seite dieses Aktes hingewiesen. Man kann die verfassungsmäßigen Befug-

nisse dieser Defacto-Regierung in bezug auf Vollmachten legislativer Natur in etwa mit der Notstandsklausel der Weimarer Verfassung vergleichen. In den politischen Kreisen und bei den Staatsrechtlern wurden diese Maßnahmen fast einmütig abgelehnt, insbesondere wegen der Blankovollmacht, die sich das Regime herausnahm, die Gültigkeit der wiedergeborenen Verfassung von 1853 den Zielen der Revolution unterzuordnen.

Die gleichzeitige Wiederherstellung alter Provinzverfassungen brachte es mit sich, daß in einer Reihe von Provinzen der Religionsunterricht im Sinn der betreffenden Provinzverfassungen in den Provinzschulen hätte wieder eingeführt werden müssen. Die Zentralregierung jedoch, die vorher auf Bundesebene für die öffentlichen Schulen das laizistische System von 1884 wiederbelebte, wies die in den Provinzen eingesetzten Bundeskommissare schleunigst an, den Religionsunterricht in den Provinzschulen nicht wiedereinzuführen, weil dies mit den Zielen der Revolution nicht vereinbar sei.

Auch in der Hochschulfrage kommt diese Tendenz des Regimes Aramburu zum Vorschein. Im neuen Universitätsgesetz setzte Ende Dezember 1956 der in der Revolutionsregierung noch verbliebene einzige christliche Demokrat, Unterrichtsminister Dr. Attilio Dell'Oro Maini, die Bestimmung über die Zulassung von nichtstaatlichen Universitäten durch, wie es sämtliche politischen Parteien seit 1918 immer wieder einmütig gefordert hatten. Eben in dem Augenblick, als sich die Kirche und katholische Kreise anschickten, von dieser gesetzlichen Ermächtigung Gebrauch zu machen, organisierten Arbeiter und Studenten aus den Kreisen der liberalen Rechten bis zu den Kommunisten Straßenkrawalle, gegen die die Regierung nichts unternahm. Außerdem fügte sie sich den Protesten der Lehrkörper der staatlichen Universitäten, die vorher gründlich von den sogenannten „konservativen" und „klerikalen" Elementen gesäubert worden waren, die die Reglementierung des Universitätsstatus abgelehnt hatten, so daß die bereits gegründeten katholischen Hochschulen formell nicht zugelassen wurden.

Zu dieser fragwürdigen Wieder-in-Kraftsetzung der Verfassung von 1853 gesellte sich die politisch wie staatsrechtlich umstrittene im Jahre 1957 vorgenommene Verfassungsänderung. Auch bei dieser Gelegenheit vermied das Regime Aramburu peinlichst, Änderungsvorschläge kirchen- und kulturpolitischer Natur in die der verfassungsgebenden Versammlung vorgelegten Punkte einzufügen. Gerade in der Verfassung von 1853 sind Grundsätze verankert, an denen der Wunsch des ersten Revolutionschefs, General Lonardis, durch den Abschluß eines Konkordats das schwebende Verhältnis zwischen Staat und Kirche auf eine feste Basis zu stellen, zweifelsohne gescheitert wäre.

Zwei Tatsachen scheinen die der Kirche so unfreundliche Haltung des Regimes Aramburu zu widerlegen: Im Februar 1957 ließ die Regierung die päpstliche Bulle über die Errichtung von zwölf neuen Bistümern in Argentinien und die Ernennung von deren Ordinarien „passieren" – wie es in der argentinischen Gesetzgebung heißt. Aramburu selbst vereidigte in einem feierlichen Zeremoniell die neuen Bischöfe. Kurz darauf wurde auch der Vertrag mit dem Hl. Stuhl unterzeichnet, wonach die Wehrmachtsseelsorge geregelt und der Erzbischof von Buenos Aires, Msgr. Fermin Lafitte, zum ersten Generalvikar ernannt wurde.

Diese beiden Maßnahmen dienten der Regierung Aramburu-Rojas als Beschwichtigungsmittel für die immer mehr gegen die Kirchenpolitik anwachsende Empörung der argentinischen Katholiken. Dank dem diplomatischen Feingefühl und Takt des inzwischen verstorbenen Nuntius Msgr. Mario Zanin blieben zwar die Beziehungen zum Vatikan korrekt, aber die allmählich zunehmende Kühle war für jedermann zu erkennen.

Nach diesem kurzen Rückblick kann man sich fragen, wieso in einem Land

von 20 Millionen Einwohnern, von denen nur etwa 350000 nichtkatholischen Kirchen, Konfessionen oder Sekten angehören, eine derartige Entwicklung möglich ist. Aufschluß darüber gibt das aus Anlaß der am 11. Dezember 1957 öffentlich begangenen 100-Jahrfeier der argentinischen Großloge erschienene Buch, „Die argentinische Freimaurerei und ihre Männer", das als halboffizielle Ausgabe der argentinischen Großloge angesehen werden kann. Ein äußerst umfangreiches Personenregister – verständlicherweise werden nur Tote genannt – erfaßt 14 Staatspräsidenten (zwei davon Großmeister der Freimaurerei) und sieben Vizepräsidenten; genannt seien hier nur: Urquiza (Schöpfer der argentinischen Verfassung von 1853) und Sarmiento (Schöpfer des Schulgesetzes). Es folgt eine Liste von Mitgliedern des Obersten Gerichtshofes, die als Leuchten der argentinischen Jurisprudenz dargestellt werden. Umfangreich ist die Zahl der Parlamentarier und politischen Tribune, noch größer jene von Künstlern. Auch Offiziere fehlen nicht, insbesondere aus der Marine. Auch der argentinische Befreiungsheld, General José de San Martin (1810), Mitglied der Loge „Lautaro" fehlt nicht im Namensverzeichnis, und von ihm wird erwähnt, daß ihm die britische Freimaurerei die Reise nach dem La Plata finanzierte, so daß die Freimaurerei für sich in Anspruch nehmen kann, die Mutter der Unabhängigkeit Argentiniens zu sein. Vom Regime Aramburu-Rojas sei nur erwähnt, daß drei Wochen vor der Übergabe der Regierung an den bereits gewählten gegenwärtigen Präsidenten, Dr. Arturo Frondizi, eine Ehrenkompanie des Elite-Regimentes der Grenadiere zu Pferde – eine Art Präsidentschaftsgarde – beim nicht-kirchlichen Begräbnis des verstorbenen Großmeisters der argentinischen Großloge, Ricardo Carrasco, der weder Soldat noch Staatsfunktionär, sondern Privatmann war, das Geleit gab.

Die bereits erwähnte Erklärung des argentinischen Episkopats vom 17. Februar 1959 gibt weiteren Aufschluß. Anlaß waren einige öffentliche Erklärungen der Freimaurerei. Die argentinischen Bischöfe weisen auf den Beschluß der IV. Interamerikanischen Freimaurertagung von 1958 in Chile hin, wo über die nächsten Ziele der Freimaurerei in Lateinamerika gesagt wird: „Intensivierung der laizistischen Kampagne über einflußreiche, wenn auch verschieden ausgerichtete politische Parteien. Beschwichtigung jedes Alarms, der seitens der katholischen Kirche gegen die Freimaurerei ausgelöst werden könnte, indem eine direkte Aktion der Freimaurerei vermieden werden muß. Verstärkung der Aktion zum Zusammenbruch der Einheit der Arbeiterbewegungen, um sich deren Führung zu bemächtigen. Die Freimaurerei und der Kommunismus verfolgen augenblicklich in Lateinamerika dasselbe Ziel; deshalb wird die größte Aktionseinheit zwischen den beiden angestrebt, allerdings ohne daß diese Allianz öffentlich werden darf." Zur Untermalung dieser Beschlüsse zitieren die argentinischen Bischöfe die Erklärung des Großmeisters des französischen Groß-Orient: „Der Marxismus und die Freimaurerei haben das gemeinsame Ziel des Glückes des Menschen auf Erden. Ein Freimaurer kann daher die philosophischen Konzepte des Marxismus völlig sein eigen nennen. Ein Konflikt zwischen den Grundsätzen des Marxismus und der Freimaurerei ist nicht möglich."

Die Reaktion der Freimaurerei auf die Erklärung der Bischöfe in Form einer öffentlichen Presseerklärung ließ drei Wochen auf sich warten. Die Großloge bezeichnet die Anklage der Bischöfe als Frucht offener Verblendung, wiederholt das Namensregister staatsschöpferischer Logenbrüder, behauptet obendrein, eine große Anzahl kirchlicher Würdenträger und Priester der katholischen Kirche in Argentinien habe in Vergangenheit gewissenhaft und in Ehren ihren Posten in der Freimaurerei bekleidet und tue es auch noch heute. Hier bleibt allerdings die Freimaurerloge die Namensnennung sowohl der Toten wie der Lebenden schuldig.

So zu Ende des Jahres I der Ära des konstitutionellen Regimes des Präsidenten Dr. Arturo Frondizi. Bezeichnenderweise wurde dieser Präsident mit Hilfe peronistischer und kommunistischer Stimmen gewählt. Frondizi versprach vor den Wahlen, über die ältere und jüngere Vergangenheit den Vorhang fallen zu lassen und eine Integrationspolitik aller nationalen und völkischen Kräfte zu führen. Die erste Jahresbilanz weist aus, daß sich die aus dem gegenwärtigen Wohnsitz Peróns in der Dominikanischen Republik ferngelenkten peronistischen Wahlhelfer wegen der Nichterfüllung der Wahlversprechen vor den Kopf gestoßen fühlen und ihm die Anhängerschaft gekündigt haben, obwohl sie selbst noch nicht wissen, wie sie sich in Zukunft verhalten sollen. Frondizi war in den 30er Jahren Mitglied der „Roten Hilfe". Sein Innenminister Dr. Alfredo Vítolo erklärte noch am 23. September 1956 in Mendoza bei einer Kundgebung für die Universitätsreform: „Die Universitätsreform hat stets ihre Aktualität in Argentinien und auf dem gesamten amerikanischen Kontinent beibehalten; die Stimme der fortschrittlichen Männer von Mexico bis zum Feuerland hat nie die Forderung aufgegeben, auf dem Wege der Revolution, den Marx und seine Nachfolger als den einzig richtigen für jene Menschen eingezeichnet hatten, das Postulat der Geschichte, die integrale Schaffung jener Gesellschaftsordnung, die schließlich frei sein wird und bar des nordamerikanischen Imperialismus, der Soldaten und Pfaffen, des Kapitalismus und der bürgerlichen Würdelosigkeit, zu verwirklichen." Diese beiden Sozialisten haben beim Regierungsantritt ihre alten Mitläufer nicht vergessen, sondern ihnen zahlreiche Schlüsselposten in der Regierung gegeben. Daraus erklärt sich, daß Frondizi bei der ersten öffentlichen Darlegung seiner Wirtschafts- und Petroleumpolitik vor geladenen Partei- und persönlichen Freunden bei der Nennung der versprochenen Wirtschaftshilfe der Sowjetunion von allen Punkten seiner Rede den dröhnendsten Beifall gefunden hat. Heute ist die kommunistische Partei durch Frondizis und Vitolos Dekret über den Belagerungszustand formell in den Untergrund gegangen, weil Unruhen und Terrorakte angezettelt und vollführt wurden, die der Regierung nun doch nicht ins Konzept gepaßt haben.

Auf kirchenpolitischem Gebiet hat Frondizi kein formelles Wahlversprechen abgegeben. Trotz des großen Widerstandes seiner eigenen Partei und trotz der Anpöbelung der von den Marxisten aufgewiegelten Straße, der sich alle Professoren der staatlichen Universitäten unter Führung seines eigenen Bruders, des Rektors der Universität Buenos Aires, Dr. Risieri Frondizi, angeschlossen hatten, hat er, zwar in abgeänderter Form, jenen Artikel des Universitätsstatus durchgesetzt, der den katholischen Universitäten in Argentinien – und mit ihnen auch anderen Privathochschulen – die Bahn zur vollen Entfaltung freigegeben hat.

Die gegenwärtige Stimmung im Land ist schlecht. Die durch die Durchführung des Wirtschaftsprogramms hervorgerufene Teuerung, die nicht abreißen wollenden Streiks, die fast alltäglich irgendwo hochgehenden Zeitbomben, der Mißerfolg bei den Nachwahlen in den Provinzen, wo seine Partei große Stimmenverluste erlitt, schränkten Frondizis Handlungsfreiheit sehr ein. Er wird sich an die Kardinalpunkte des ungelösten Problems der Beziehungen zwischen dem argentinischen Staat und der katholischen Kirche kaum heranwagen können.

In den Wirren, die infolge der politischen und wirtschaftlichen Krise den argentinischen Alltag überschatten, ging eine Mitteilung des Ministeriums für Äußeres und Kultus vom 17. März 1959 fast unter: daß nämlich innerhalb dieses Ministeriums eine beratende Kommission aus Fachleuten auf dem Gebiet des internationalen und kirchlichen Rechtes zum Studium der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gebildet worden sei. Aber es ist eine alte Gewohnheit in Argentinien, durch Bildung einer

Studienkommission eine brenzliche Angelegenheit auf das tote Geleise abzuschieben, um aus der Sackgasse wieder herauszukommen, in die man durch eigene Ungeschicklichkeit oder von stärkeren, fremden Kräften hineinmanövriert wurde.

Die Geschichte der Kirche in Argentinien ist seit der Loslösung des Landes von Spanien im Jahr 1810 sehr wechselvoll verlaufen. Bis 1859 bestanden kaum Beziehungen zum Hl. Stuhl. Es folgten 21 Jahre normal zu nennende Verhältnisse. 1884 mußte der Nuntius innerhalb von 24 Stunden das Land verlassen. Der laizistische Sturm dauerte bis 1900. Dann normalisierten sich die Verhältnisse wieder, ja sie besserten sich sogar, bis dann die peronistische Verfolgung ausbrach. Jede Verschlechterung gereichte bisher immer nur dem Staat zum Schaden, nicht der Kirche. Es ist zu befürchten, daß es auch diesmal so sein wird. Franz Matic

Psychologie eine weltanschaulich-gefährliche Wissenschaft?

Während Stalin noch zu Beginn des Fünf-Jahresplanes auf die Bedeutung des „menschlichen Sektors" aufmerksam gemacht hat, indem er Angehörige der Kollektivwirtschaft keine Einzelbauern mehr nannte, sondern Kollektivisten, deren Mentalität aber die eines Privateigentümers sei, erhob er etwa gleichzeitig (1935) die Forderung nach „ausgebildetem Personal" und rief zu einer „Steigerung der Leistungsfähigkeit des einzelnen" auf (hierauf erfolgte eine Neuordnung der Ehe- und Familiengesetzgebung in der Sowjetunion sowie eine Neuorganisation des Rechtswesens).

Jedoch bereits am 4. Juli 1935 erging ein Dekret über „pädologische Perversionen" im Bereich des Volkskommissariats für Erziehung. Dem Kommissariat wurde vorgeworfen, die Stellung des Lehrers in der Schule zu untergraben, weil die entscheidenden Funktionen dem Pädologen (etwa mit unseren Schulpsychologen zu vergleichen) in der Schule übertragen seien. Ihre Arbeit fuße auf „pseudowissenschaftlichen Experimenten, sinnlosen und schädlichen Fragebogen und Tests, die längst von der Partei verurteilt" worden seien. Wer Mängel und Defekte des Schülers aus biologischen und gesellschaftlichen Bedingungen erkläre, bewege sich im Widerspruch zum Materialismus. An Stelle der dieser Auffassung zugrunde liegenden Zweifaktorentheorie müsse die Dreifaktorentheorie – Vererbung, Umwelt und *Ausbildung* – als verbindlich anerkannt werden. So wurde im sowjetischen Bereich die Psychologie zu Gunsten der Pädagogik entmachtet.

Neuerdings erfährt die Psychologie sowohl in der Sowjetunion als auch in der DDR eine größere Förderung, besonders soweit es sich um biologische und somatisch orientierte Richtungen in der Psychologie handelt. Andere Teilgebiete wie Sozialpsychologie, Psychoanalyse und Intelligenzuntersuchungen werden als unmarxistisch oder als politisch reaktionär abgelehnt[1].

Im *nationalsozialistischen Regime* wurde die Psychologie zum großen Teil zur Emigration gezwungen; nur gewisse psychologische Systeme konnten sich schlecht und recht halten. Dagegen wurden diejenigen Psychologen und ihre Lehren, die bereitwillig einen Kniefall vor dem System taten und ihr Lehrsystem beugten, bzw. nationalsozialistisch garnierten, in den Vordergrund gerückt. Lehren, wie der „Geist als Widersacher der Seele", geopsychologische Überlegungen über den Zusammenhang von Blut und Boden, rassentypologische Systeme mit nordischem oder antisemitischem Aspekt, gehörten zu den geduldeten bzw. geförderten wissenschaftlichen Richtungen; ein besonderes Interesse hatte der Staat an Zwil-

[1] Vgl. hierzu: *R. A. Bauer*, Der neue Mensch in der Sowjetunion. Bad Nauheim 1955 und *Alexander Mintz*, Recent Developments in Psychology in the USSR. Annual Review of Psychology Vol. 9, 1958, 453 ff.

lingsforschungen zur Ermittlung von psychischem und charakterlichem Erbgut und seiner Weitergabemöglichkeit.

Solche Wechselfälle vermochten jedoch nicht die psychologische Forschung, die sich unabhängig von der Gunst der Verhältnisse auf einem an und für sich steinigen und steilen Pfad bewegen muß, und den Wert der Wissenschaft „Psychologie" zu erschüttern. Entweder mußten alsbald, nachdem aus politischen Motiven ein Verdammungsurteil über die Psychologie gesprochen worden war, diese Urteile aus sachlichen Gründen revidiert werden, oder aber der Gang der Zeit überholte das politische System und damit auch die wissenschaftlichen Konjunkturmodernismen. So haben also die regimebezogenen wissenschaftlichen Angebote und Empfehlungen nur geringe Bedeutung erlangt gegenüber den stabilen Erkenntnissen einer rein wissenschaftlich orientierten Psychologie.

Es steht heute außer Frage, daß die *naturwissenschaftlich* orientierte experimentelle Psychologie sichere wissenschaftliche Grunderkenntnisse eingebracht hat (zumindestens auf dem Gebiet der Wahrnehmungslehre und der Denkpsychologie); hieran waren ebensosehr eine pantheistisch eingestellte Psychologie (etwa Fechner) und die religiös indifferente Psychologie (etwa Wundt) beteiligt wie überzeugte Christen, so die Jesuiten Fröbes und Lindworsky. Auch die *geisteswissenschaftlich* orientierte Psychologie kann auf stolze Erfolge zurückblicken. Die Protestanten Dilthey und Spranger sowie insbesondere Pfänder sind hier ebenso zu erwähnen wie etwa der Jesuit Willwoll. Auch diese wissenschaftliche Richtung der Psychologie hat politische Systeme überstanden und ist in ihrem Erkenntniswert wie in ihrem Prestige nach wie vor anerkannt. Soweit sich die Psychologie und die Psychologen selbst nicht als politische Helfer haben gebrauchen lassen und dem wissenschaftlichen Prinzip der Wahrheitssuche als Forscher treu geblieben sind, geriet diese Wissenschaft auch weltanschaulich nicht auf das Glatteis.

Bedeutet diese Feststellung, daß sich die Psychologie weltanschaulich irrelevant, d. h. wertfrei und ohne Rücksicht auf die absoluten Werte betätigen soll, um Wissenschaft bleiben zu können oder gibt es innere Beziehungen zwischen Weltanschauungen und der Psychologie als Wissenschaft? Lassen wir auf diese Frage einen Dichter antworten, der auch in Fachkreisen, wenigstens in dieser Frage mehr Glaubwürdigkeit besitzt als ein Psychologe, der doch nur in eigener Sache zu sprechen in der Lage wäre: „Alle Wissenschaft hat einen doppelten Wert. Einmal ihren Wert als Wissenschaft, den man allgemein für ihren eigentlichen, für ihren Hauptwert hält, der doch nur ein Hilfswert ist; und ihren Wert als eine Art moralisch und intellektueller Gymnastik, deren Übung dem Einzelnen die Möglichkeit gewährt, seine Persönlichkeit zu kräftigen, zu entwikkeln und zu erhöhen. Das ist ihr Hauptwert" (Christian Morgenstern). Den gleichen Gedanken sprach Pius XII. in einer Ansprache aus, die er etwa ein halbes Jahr vor seinem Tod hielt[2]: „An erster Stelle steht nicht die Psychologie als Wissenschaft, sondern der Mensch, zu dessen Nutzen sie da ist."

Wo Wissen geschafft wird, wird eine bestimmte Art und Weise gepflegt, die Welt anzuschauen. Wissenschaft ist allemal Weltanschauung; aber nicht jedes Weltanschauungssystem muß wissenschaftlich fundiert sein. Weltanschauungen sind um so einseitiger, je enger, je intoleranter und je weniger begründet sie sind. Anderseits ist jede Wissenschaft in ihrem Wert und ihrem Wesen unerfüllt, wenn sie einseitig, eng, und intolerant ist. Die heutige Philosophie z. B. kann sich nicht nur mit einem traditionellen Historismus begnügen und die Sorgen, Ängste, Wünsche und Bedürfnisse des fragenden Menschen von heute außer acht lassen, anderseits aber auch nicht eng einer gerade im Schwange befindlichen Modeströmung im philo-

[2] *Pius XII.*, Menschliche Persönlichkeit und Psychologie. Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe, Göttingen 1958; ferner Herderkorrespondenz August 1958, 512ff.

sophischen Bereich nachgehen. Einseitig existentialistisch oder idealistisch ausgerichtete Philosophiemeinungen liegen im Kreuzfeuer der Meinungsverschiedenheiten ihrer Fachvertreter. Im Bereich der Psychologie vermögen einseitige Richtungen wie die Tiefenpsychologie zwar eine gläubige Jüngerschaft um sich zu scharen; die Tiefenpsychologen ziehen aber einseitig das Unbewußte im Erlebnisuntergrund des Menschen ins Feld ihrer menschlichen Verstehensmöglichkeiten und benützen dieses als theoretische Erklärungsgrundlage ihrer therapeutischen Behandlungskunst. Eindeutig und klar sind jene tiefenpsychologischen Systeme auf Radikale (Wurzeln) gebracht worden, insbesondere durch Freud, Adler und in etwa auch durch Jung, die eine psychologische Reduktion vorgenommen haben und dadurch ihren systematischen Standpunkt bestimmen (Trieb, Eros, Macht, Libido).

Psychologische Reduktionssysteme stehen aber in Gefahr, sich selbst zu einem Weltanschauungssystem machen zu wollen und damit in einen fremden Zuständigkeitsbereich einzubrechen. Daß sich hierum auch mancher Tiefenpsychologe bemüht, der sich menschliche Urkräfte, Urmotive, Archetypen sucht, wird kein Tiefenpsychologe bestreiten, sondern im Gegenteil sogar als Vorzug seines Systems erklären. Der Durchstoß durch diese tiefsten und letzten Schichten im Erleben des Menschen bis auf den Grund, bis in die letzten seelischen Tiefen hinein, wird geradezu als der wahre Fortschritt der modernen Psychologie als Wissenschaft erklärt. Inwieweit dabei die suggestive Gewißheit, die eigene Intuition und schließlich auch eine gewisse verbale Suggestionskraft als Argument und als Methode verwendet werden, ist eine andere, aber ernsthaft zu stellende Frage.

Eben diese tiefenpsychologischen Aspekte in der modernen Psychologie haben christliche Theologen, Pädagogen, Psychologen, ja selbst Naturwissenschaftler mit Sorge erfüllt. Aber ein starrer Blick auf die tiefenpsychologischen Systeme wäre doch einseitig und würde der Tiefenpsychologie als wissenschaftlicher Möglichkeit nicht gerecht werden. Gerade deswegen muß deutlich hervorgehoben werden, daß Psychologie mehr ist als Tiefenpsychologie, selbst wenn diese mit einer christlichen Orientierung auch wissenschaftlich erträglicher geworden zu sein scheint. Ebenso wie für die analytische Elementen- oder die intuitive Verstehenspsychologie gilt auch für die Tiefenpsychologie, daß eine Verabsolutierung der einseitigen Betrachtungsweise mit wissenschaftlichen Geltungsprinzipien unvereinbar ist.

Im Bereich der Psychologie beginnt vielmehr die Synthese in der Zusammenlegung der Erkenntnisbestände und auch in der Ergänzung der Methoden. Das bedeutet ein Hereinnehmen jener Erkenntnisse der Individualpsychologie, die sich wissenschaftlich als ergiebig und gerechtfertigt erwiesen haben, (möglichst auf Grund der statistisch erwiesenen Korrelation kasuistischer Einzelfälle) in den gesicherten Bereich der naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisbestände der Psychologie. Aber umgekehrt ist es für die Tiefenpsychologie und für die individualpsychologische Provinz innerhalb der Psychologie von Wichtigkeit, sich zu orientieren, zu rechtfertigen und zu kontrollieren an den gesicherten Beständen der experimentellen und verstehenden Psychologie.

Ob eine solche Zusammenarbeit möglich ist, entscheidet sich in der Hauptsache an der psychologischen Kriterienfrage: sind die Erkenntnisse wahrheitsgetreu, objektiv und real verifizierbar? Daß der Mensch nur aus Trieben bestehe, aus einem Trieb handle, daß alles Seelische nur Verhaltensweise sei, die es zu beobachten und zu beschreiben gelte, sind Systemeinseitigkeiten und Abseitigkeiten, die als Grenzbeiträge für ein wissenschaftliches System der Psychologie zu nehmen sind, niemals als Psychologie selbst.

Das Entscheidungskriterium, nach dem wissenschaftlich alle psychologische

Erkenntnis gewertet werden darf, ergibt sich aus der Grundhaltung des psychologischen Forschers oder Diagnostikers zum Problem der menschlichen Person. Eben auf diese fundamentale Frage hat Pius XII. in seinem Vortrag vor dem Internationalen Psychologenkongreß 1958 hingewiesen. „Der Begriff *Person* ist heute sehr geläufig und gleichzeitig sehr vieldeutig. Es genügt schon, die reichhaltige Bibliographie zu überfliegen, um festzustellen, daß viele Begriffe, die die psychologische Struktur des Menschen betreffen, eine technische Terminologie gefunden haben, die überall denselben Begriffsinhalt aussagt. Doch fehlen noch bei mehreren Elementen der psychischen Vorgänge und Erscheinungsweisen klare und adäquate Definitionen. Dazu gehört der Begriff ‚Person' sowohl in der theoretischen als auch in der angewandten Psychologie. Deshalb muß klar gestellt werden, wie wir ihn verstehen." ... „Wir definieren Person als leiblich-seelische Einheit des Menschen, insofern sie von der Seele bestimmt und gelenkt wird." Im Rahmen des Abschnittes, da Pius XII. eine „Definition der Person vom psychologischen und moralischen Standpunkt aus" gibt, sagt er zu den Psychologen: „Ihre Veröffentlichungen behandeln auch heute die Frage des Charakters. Der Unterschied und der Sinn der Begriffe ‚Charakter' und ‚Persönlichkeit' sind oft nicht eindeutig, man gebraucht sie sogar meist in gleichem Sinn."[3]

Im Zusammenhang dieser Definitionen sind anthropologische Grunderkenntnisse berücksichtigt: daß der Mensch eine *Ganzheit* und in seinem Wesen *unteilbar,* daß er *als Charakter entwicklungsfähig* ist, daß sich diese Entwicklungsfähigkeit aus seiner *Freiheit* ergibt und ihn in *Verantwortlichkeit* bindet.

„Es ist möglich, daß bestimmte Charakterzüge bei bestimmten Personen profiliert hervortreten, dann werden sie als Persönlichkeit bezeichnet, während die hier verwendete Definition die Person im allgemeinen umfaßt." Jeder Mensch ist also Person. Jeder Mensch ist ein Ich „vom ersten Augenblick bis zum letzten Augenblick seines Lebens", selbst wenn ihm dies nicht bewußt ist. Die Wertbezogenheit des Menschen in seinem Erlebnisbestand und die psychologische Bedeutung dieses Faktums in Charakterologie und Persönlichkeitspsychologie wird in den zwei folgenden Abschnitten dieser großen Papstansprache behandelt und zwar unter der Überschrift: „Die moralischen Verpflichtungen des Psychologen gegenüber der Person" und „Die grundlegenden moralischen Prinzipien für die Behandlung der Person in der Psychologie und Psychotherapie". Dabei wird ausgegangen von der Feststellung, daß auch die Psychologie, vor allen Dingen die angewandte Psychologie, sich Mißverständnissen und Irrtümern aussetze, wenn sie moralische Normen übersehe oder verachte. In diesen Fällen kommen die Psychologen zu einer entstellten oder unvollkommenen Persönlichkeitsstruktur ... „selbst die Dynamik des Unbewußten und des Unterbewußtseins ist nicht unwiderstehlich, es bleibt in weitem Maße, besonders für einen normalen Menschen, möglich, sie zu meistern" ... „Die Werte sind nicht einfache Hinweise, sondern verpflichtende Leitlinien, zu denen man Stellung nehmen muß, ob man sie annimmt oder ablehnt."

Im weiteren Verlauf wird ausdrücklich festgestellt, daß Tests und andere psychologische Forschungsmethoden sehr viel zur Kenntnis der menschlichen Person beigetragen hätten. Aber es wird auch auf die Grenzen der methodischen Möglichkeiten in der Psychologie aufmerksam gemacht: „Es entgeht den besten Psychologen nicht, daß sich auch die geschickteste Anwendung der derzeitigen Methoden mit Erfolg nicht auf das eigentliche Zentrum der Person erstrecken kann, das immer ein Geheimnis bleibt. Wenn der Psychologe bis zu einem gewissen Punkt vorgestoßen ist, muß er in Bescheidenheit die Begrenzung seiner Möglichkeiten anerkennen

[3] Vergleiche hierzu: *W. Arnold,* „Person, Charakter, Persönlichkeit." Verlag für Psychologie, Göttingen 1957.

und die Individualität des Menschen, den er zu beurteilen hat, respektieren". In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen, daß die Anwendung der *Narkoanalyse* bei gerichtlichen Prozessen nicht erlaubt sei, ebensowenig der *Lügendetektor*. Hierbei wird festgestellt, daß zuweilen ein „ungerechtfertigtes Eindringen der Psychologen in die Tiefenschichten der Person zu beklagen ist, das zu ernsten seelischen Schäden des Patienten und selbst der Person führt". ...„Genauso wie es nicht erlaubt ist, sich fremdes Gut anzueignen oder die körperliche Unversehrtheit eines anderen Menschen ohne dessen Zustimmung zu verletzen, besteht auch das Verbot, in seinen inneren Bereich einzudringen, welche Verfahren dabei auch angewendet werden mögen... Wenn die Zustimmung auf ungerechte Weise erpreßt wird, ist jede Handlung des Psychologen unerlaubt. Wenn sie durch eine Beschränkung der Freiheit auf Grund von Unwissenheit, Irrtum oder Täuschung verfälscht wird, ist jeder Versuch, in die Tiefenschichten des Menschen einzudringen, ebenfalls unmoralisch."

In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß derjenige, der sich ernsthaft und in wissenschaftlicher Weise um das Sosein des Menschen bemüht, am ehesten die Grenzen seines Forschens zu erkennen und anzuerkennen bereit ist.

Daß der Eingriff staatlicher Instanzen oder das bonum commune nicht den *Erlaubnisgrund für psychologische Methoden* abgeben können, wird nach alledem von einem Psychologen nicht in Frage gestellt werden. Pius XII. meint hierzu, daß die fachlich Kundigen die diagnostischen und die Behandlungsmethoden der Psychologie zum Nutzen der Menschen anwenden dürfen. Aber in den anzuwendenden Methoden gäbe es Beschränkungen von der *Würde der Person* her und von der *Gültigkeit der normativen Werte* aus. Pius XII. wußte darum, daß bei der Anwendung gewisser Tests die Gefahr entstehen kann, daß unsittliche Vorstellungen erweckt werden. Doch werde die Anwendung dieser Methoden moralisch, wenn die ihr zugeordneten Motive das Risiko rechtfertigen. Eine Anwendung unsachlich motivierter Testverfahren wäre aber auch unpsychologisch und würde in keiner Weise der Erlebnisrealität und den Erlebnisbedürfnissen der Menschen entsprechen.

Die systematische Psychologie von heute ist nicht mehr und kann nicht mehr eine einseitige Richtungspsychologie sein; dies ist die Folgerung, die sich aus diesen Überlegungen ergibt. Sonach können bei einer wirklich wissenschaftlich betriebenen Psychologie niemals Gefahren auftreten, auf die der Heilige Vater beispielsweise hingewiesen hat: Narkoanalyse und Lügendetektor sind keine legitimen Methoden der diagnostischen Psychologie. Diese Feststellungen wurden von wissenschaftlichen Psychologen immer wieder hervorgehoben[4]. Nur fanatische Spezialisten können es sich leisten, engbegrenzte methodische Möglichkeiten als „die" Methode schlechthin zu betrachten.

In dieser außerordentlich inhaltsreichen und darum von den Psychologen des Kongresses stark beachteten Ansprache wurden die großen Möglichkeiten der modernen Psychologie aufgezeigt. In zahlreichen Gesprächen mit Teilnehmern dieses Kongresses wurde mir des öfteren spontan erklärt, und zwar insbesondere von Nichtkatholiken, ja sogar von bekennenden Kommunisten, daß diesem Beitrag Pius XII. zu den Problemen der angewandten und der systematischen Psychologie eine hervorragende Stelle gebühre. Die eingehenden und begründeten Ausführungen über die „moralischen Verpflichtungen des Psychologen gegenüber der Person" haben den tiefsten Eindruck auf die Fachleute gemacht.

Bei welcher Wissenschaft werden keine moralischen Probleme aktuell? Warum sollen diese Probleme nicht auch

[4] Vergleiche hierzu z. B. *Pauli-Arnold*, Psychologisches Praktikum. Stuttgart ^{6}1957, 177 ff.

für die Psychologie ein legitimes Anliegen darstellen? Auch die Atomphysik ist in das Stadium der moralischen Verantwortung getreten und vorgerückt worden. Die Psychologie als Wissenschaft kann und will sich ihrer Verantwortung nicht entziehen. Müssen demnach weltanschauliche Bedenken gegen die wissenschaftliche Psychologie heute noch erhoben werden? Ich glaube, es ist höchste Zeit, daß sich auch die in der praktischen Seelsorge Stehenden jener Feststellung Newmans bewußt werden, der gesagt hat: „Es würde mir übel anstehen und den Schein einer geheimen Furcht vor der Wahrheit erwecken, wenn ich der Wissenschaft zürnen wollte, weil die Religion nicht umhin kann, von ihren Fortschritten Kenntnis zu nehmen."

Jüngstens wurde noch in einem Beitrag zur Tiefenpsychologie in der Herderkorrespondenz festgestellt, daß die Kirche unaufhörlich dazu ermutigt, „die Erkenntnisse heutiger Wissenschaft der christlichen Aufgabe dienstbar zu machen, und das auch dann, wenn diese Wissenschaft zuvor ganz anderen weltanschaulichen Tendenzen verbunden war" (HK. [1958] 567).

In der Industrie finden psychologische Kenntnisse besonders im Bereich der Betriebs-, Arbeits- und Berufspsychologie Anwendung; in den erzieherischen Institutionen und Organisationen wird Schulpsychologie gebraucht; der Psychologische Dienst in der Berufsberatung und Arbeitsvermittlung in der Bundesrepublik ist die größte psychologische Institution geworden[5]; Erziehungsberatung und forensische Psychologie als Anwendungsgebiete der Psychologie betreffen heute zahlreiche Bevölkerungsgruppen. Heute ist die Psychologie als theoretische Wissenschaft, als empirische Forschungsaufgabe und als praktisches Anwendungsgebiet in den Mittelpunkt des Interesses weitester Kreise gerückt. Besonders erfreulich ist es dabei festzustellen, daß eine zunehmende Verständigung der psychologischen Schulrichtungen erfolgt.

Die wissenschaftliche Gesichertheit vieler Lehrgüter der Psychologie macht es möglich, daß heute nichtkatholische Psychologen von kirchlichen Institutionen vielfach zu Rate gezogen werden. Entscheidend ist lediglich die Bereitschaft des Psychologen, die Normen zu beachten und die menschliche Würde unangetastet zu lassen. In diesem Sinne hat Pius XII. die Psychologie als Wissenschaft bejaht und festgestellt, daß sie immer tiefer die Vielfältigkeit der menschlichen Person erforschen, ihrer Gebrechlichkeit helfen und in Treue die Pläne verwirklichen möge, die Gott der Schöpfer und Erlöser in die Seele hineingelegt und ihr als Ideal vorgezeichnet hat. Daß die Psychologie heute besondere Aufgaben auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung wahrzunehmen hat, sei zum Abschluß dieses Überblicks über die Anwendungsgebiete der angewandten Psychologie ausdrücklich festgestellt.

In der Prüfungsordnung der Studierenden für das höhere Lehramt wird neuerdings das Studium der Psychologie gefordert, für die Studierenden des Volksschullehramtes werden psychologische Vorlesungen als obligatorische Pflichtfächer bezeichnet. Mediziner sehen immer mehr ein, daß eine nur somatische Betrachtungs- und Behandlungsweise des Menschen dem Kranken nicht gerecht werden kann, weil jeder Kranke auch ein seelisch erlebender Mensch ist. Für die Ausbildung der Seelsorger wurden gerade unter dem Pontifikat Pius XII. verbindliche Richtlinien erlassen, die die psychologische Orientiertheit des Seelsorgers zur Pflicht machen. So wird mit der Apostolischen Konstitution „Sedes Sapientiae" vom 31. 5. 1956 das Studium der Ordenstheologen um ein „pastorales" Jahr verlängert. Als vordringliche Studien werden dabei Soziologie, Psychologie und die pastoralen Fächer genannt.

Wilhelm Arnold

[5] Vergleiche hierzu den Beitrag von *W. Arnold*, Der Psychologische Dienst in der Berufsberatung und Arbeitsvermittlung, in: „Handbuch der Berufsberatung", hrsg. von V. Siebrecht, Kohlhammer Verlag Stuttgart 1958.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Siegmund, Georg: Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert. (160 S.) Berlin 1958, Morus-Verlag. Ln. DM 7,80.

Eine weit verbreitete, aber falsche Auffassung vom Wesen der Naturgesetze läßt das Wunder als unmöglich erscheinen oder verdrängt es bei den Gläubigen in den Hintergrund des Bewußtseins. Man meint, die Zeit des Wunders sei vorbei. Daß dies nicht der Fall ist, zeigen die Wunder, die in der allerneuesten Zeit in Lourdes geschehen und dort von einem Stab von Ärzten überprüft worden sind. In einzelnen Fällen ist Autosuggestion vollkommen ausgeschlossen. Im Anschluß daran wird das Wesen des Wunders herausgestellt. Die gleiche Macht, die sich hier kundgibt, wirkte auch in den Wundern Jesu, deren Geschichtlichkeit sich nicht bezweifeln läßt. A. Brunner SJ

Siegmund, Georg: Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. (307 S.) Frankfurt/M. 1958, Josef Knecht. Ln. DM 12,80.

Unter dem Einfluß der naturalistischen Evolutionstheorie versuchte die Wissenschaft lange zu zeigen, daß zwischen Tier und Mensch kein Wesensunterschied bestehe; man brauche die Eigenschaften und Anlagen der Tiere nur zu steigern, und es ergäbe sich all das, was den Menschen vor ihnen auszeichnet. Heute ist die Forschung zurückhaltender geworden. Immer mehr zeigt sich, daß die Jahrtausende alte Ansicht des gewöhnlichen Menschen, daß zwischen Mensch und Tier ein wesentlicher Abstand bestehe, richtig ist. Nur kann man das im einzelnen nun besser nachweisen. Diese Ergebnisse der modernen Forschung werden hier in einer allgemein verständlichen Sprache mitgeteilt und besprochen. Was den Menschen auszeichnet und was selbst Taub-Blinde wie Helen Keller trotz der so starken Behinderung der sinnlichen Wahrnehmung befähigt, wahre Menschen zu sein und sich selbst die Wissenschaft anzueignen, das ist der Geist, der dem Tier fehlt, mögen auch seine sinnlichen Fähigkeiten denen des Menschen überlegen sein. A. Brunner SJ

Geschichte

Historia mundi. Begründet von Fritz Kern. Hrsg. von Fritz Valjavec. IV. Römisches Weltreich und Christentum (611 Seiten) DM 26,—; V. Frühes Mittelalter (528 S.) DM 28,80; VI. Hohes und spätes Mittelalter (644 S.) DM 34,—; VII. Übergang zur Moderne (527 S.) DM 29,80, Bern 1956 ff., Francke.

Die Herausgabe der zehnbändigen Historia mundi (vgl. diese Zschr. 154 [1953] 76, 156 [1955] 236 f.) nähert sich langsam dem Ende. Die vier letzten Bände zeigen die Vorzüge des ganzen Werkes: Hervorragende Aufsätze der Übersicht und der Eindringlichkeit der Wesensschau; Beiträge, die unter der Last des Einzelwissens einherkommen; gediegene, zuweilen etwas hausbackene Darstellungen, die den erreichten Stand der Einzelforschung darbieten. So findet der Leser in allem eine sichere wissenschaftliche Erkenntnis. Fritz Kern wollte mit seiner Planung aber nicht nur ein Kompendium unseres gesamten geschichtlichen Wissens geben, sondern „etwas qualitativ anderes (ich sage nicht: besseres) als die Sondergeschichte und als das Fachwissen der Tatsachen, sondern als Verknüpfung von Tatsachen unter dem Gesichtspunkt der Kenntnis des Menschen, der Spannweite seiner Natur, wie sie sich in den Bildungen der Menschheitsgeschichte kundgibt". Überdies sollten das Christentum und sein Stifter als Eintritt Gottes und des Göttlichen in diese Welt gebührende Berücksichtigung finden. Dies geschieht auch in den beiden Beiträgen Stauffers, wenn auch seine allzu sichere Zeitbestimmung der einzelnen Ereignisse aus dem Leben Jesu, noch mehr aber die zu wesensmäßig verschiedenen und entgegengesetzten Formen erhobenen Stilrichtungen des Urchristentums unsern Widerspruch herausfordern. Leider wird aber dieser Standpunkt nicht durchgehalten. Bei Carl Schneider erscheint das Christentum im Römerreich, dank seiner überlebten Methode, als reiner Synkretismus, Steinacker (V 470 ff.) ordnet die Weltreligionen als gleiche Größen nebeneinander, und Gabrieli setzt an dieser Stelle (V 349) Christus und Mohammed gleich.

Bedauerlicher ist, daß der Grundgedanke Kerns immer mehr verblaßt. In zunehmendem Maß werden die einzelnen Bände zu Zusammenstellungen selbständig nebeneinander stehender Aufsätze, wobei das eine oder andere, z. B. die byzantinische Kunst und Kultur, ganz vergessen wird. Nur einzelne, die wertvollsten, Beiträge haben die Historia mundi vor Augen. Auch finden wir häufig längere Überschneidungen, wo dasselbe zwei- und dreimal wiederholt wird. In den Artikeln von Nermann, George Vernadsky und Lijndmil Hauptmann ergeben sich für das Verhältnis der Germanen und Slawen gegensätzliche Meinungen. Die Verf. sind sich in der Wertung der germanischen und slawischen Quellen nicht einig geworden. Die Darstellung der Reformations- und katholischen Erneuerungszeit ist bewußt einem evangelischen bzw. katholischen Gelehrten

anvertraut worden. L. v. Muralt betont dabei das Gemeinsame der großen Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin und läßt das Eigenwüchsige wohl allzusehr zurücktreten. Der Versuch einer auf höherer Ebene gelegenen Gesamtschau wird jedoch nicht gemacht.

Diese Ausstellungen sind wesentlich unter der Rücksicht des ursprünglichen Planes der Historia mundi. Sie hindern nicht, die äußere Organisationsarbeit des Herausgebers und die Leistung der einzelnen Beiträge anzuerkennen: Diese Weltgeschichte ist nicht bloß die neueste, sondern auch die beste und im ganzen zuverlässigste Darstellung. H. Becher SJ

Lebret, L.-J.: Suicide ou Survie de l'Occident? Dossier pour comprendre les problèmes de ce temps. (402 S.) Paris 1958, Économie et Humanisme, Les Éditions Ouvrières. Br. 1420 Fr.

Eine schlagwortartige, zügige Überschrift, aber was sich darunter verbirgt, ist zum großen Teil eine äußerst nüchterne Aufstellung von Statistiken, die gesammelt sind aus Studien der UNO oder aus Fachzeitschriften und Fachliteratur. Diese Dokumente bilden die Hauptbeweisstücke für die lapidaren Sätze, die als Überschriften für die einzelnen Kapitel des Buches dienen. Wir geben einige davon wörtlich oder dem Sinne nach wieder.

Die Menschheit wächst, sie wächst überraschend schnell. Das wirtschaftlich nutzbare Land ist sehr ungleich bevölkert, sehr ungleich kultivierbar und sehr ungleich kultiviert. Es gibt erschreckend große Unterschiede im Lebensstandard der Völker. Es gibt eine Minderheit von Völkern, die im Wohlstand lebt, und eine Mehrheit, die mit der Not des Hungers und der Krankheit nicht fertig wird. Es gibt Länder, die wirtschaftlich und sozial entwickelt sind und andere, die sozial rückständig und wirtschaftlich primitiv sind. Die Völker der unterentwickelten und notleidenden Länder sind erwacht und sehen in einer täglich enger werdenden Welt mit kritischen Augen auf jene, die es besser haben. Der Wohlstand der privilegierten Völker beruht zu einem guten Teil auf der selbstsüchtigen Ausbeutung der schwächeren Völker. Die bevorzugten Länder — an ihrer Spitze die USA — sind blind gegenüber der völlig veränderten Weltlage. Nicht nur die Zeit der Kolonialwirtschaft, sondern auch diejenige des Kapitalismus in seiner bisherigen Form ist vorüber. Die westlichen, d. h. die wohlhabenden und entwickelten Länder, müßten nachdrücklich mithelfen, die rückständigen Gebiete Lateinamerikas, Afrikas und Asiens ökonomisch und sozial zu heben. Das geschieht bisher nur sehr unzulänglich und vor allem nicht in der rechten Absicht und auf die rechte Weise. Es müßte eine selbstlose Hilfe sein, die dem anderen helfen will, ohne an eigene Vorteile zu denken, besonders ohne die unterstützten Völker wirtschaftlich den eigenen Interessen dienstbar zu machen und zu überwachen. Kurzum, eine neue Kultur müßte geschaffen werden, in der menschliche Bruderliebe und christliche Nächstenliebe als höchste Werte gelten und praktische Lebensregeln sind. Wenn der freie Westen sich dazu nicht aufrafft, wird die Welt schrecklichen Krisen entgegengehen, deren Nutznießer der sehr geschickt werbende Kommunismus sein wird.

Der Verf. möchte nicht den Eindruck erwecken, hier eine Anklageschrift gegen den Westen und besonders die Vereinigten Staaten von Amerika zu veröffentlichen. Aber in der Tat ist sein Buch weitgehend eine solche Anklage. Nichts gegen die Statistiken! Ihre Sprache ist in der Tat erregend. Indessen scheint uns Lebret, wo er sie auswertet, bisweilen einer einseitigen Polemik zu verfallen. Er wirft den wohlhabenden USA vor, zwar ständig die Freiheit im Munde zu führen und den Kolonialismus zu verdammen, aber an dessen Stelle eine Wirtschaftshegemonie gesetzt zu haben, welche die übrigen Länder ihrer Selbständigkeit beraubt und sie der Willkür der amerikanischen Kapitalmacht ausliefert. Er hält diese Art von Weltherrschaft für schlimmer als den alten Kolonialstil.

Nun hat der Verf. ganz gewiß bis zu einem gewissen Grade recht. Indessen scheint er uns zu einseitig zu werden und vor allem in dem, was er von den USA und den übrigen entwickelten Ländern erwartet, utopisch zu sein. Wenn wir die Geschichte überblicken, hat es kaum je einen Staat gegeben, der das evangelische Gesetz uneigennütziger Bruderliebe zur Richtschnur seines Handelns gemacht hätte. L. verlangt etwas, was es nie gegeben hat und wohl niemals geben wird. Zwar ist es Sache des Bußpredigers, auf das hinzuweisen, was sein sollte, der nüchterne Politiker dagegen muß in seinen Vorschlägen berücksichtigen, was praktisch erreichbar ist. Wir müssen die Völker und Staaten nehmen, wie sie in dieser Weltzeit im allgemeinen sind, auch die sind, die man als gut regiert betrachtet und die im ganzen nicht übel gesinnt sind.

Diese Einschränkung soll indessen keineswegs besagen, daß man von den westlichen Mächten Europas und Nordamerikas keine Einkehr fordern dürfte. Sie müssen vielmehr sehr wohl ihr Gewissen erforschen. Sie müssen anstatt auf kurzfristige Gewinne ihre Staats- und Wirtschaftspolitik auf lange Sicht einstellen und großzügig auch dort helfen, wo im Augenblick kein Vorteil zu erwarten ist. G. F. Klenk SJ

Rogalski, Aleksander: W kregu Nibelungów. (272 S.) Posen 1958, Wydawnictwo Poznanskie. Brosch. 20 Zloty.

Rogalski will in diesem Buch mit einer Reihe von Einzelaufsätzen eine Untersuchung der „Problematik des gegenwärtigen Deutschland" geben, wie es im Untertitel heißt. Der erste Aufsatz, der den Titel des Buches abgegeben hat, zu deutsch: „Aus dem Ring der Nibelungen", will dartun, daß schon in den germanischen Sagen und Mythen ein amoralischer und verbrecherischer Charakter zum Vorschein kommt; von da aus stellt der Verf. eine unmittelbare Verbindung mit dem Deutschtum von heute her. Sicherlich ist der Gedanke richtig, daß auch die Sagenwelt eines Volkes über seine Denkweise Aufschluß gibt. Aber es war doch offenbar ein nationalsozialistischer Irrtum, Germanentum und Deutschtum gleichzusetzen. Der Aufsatz Rogalskis ist oberflächlich und einseitig, und dieses herbe Urteil gilt leider für das ganze Buch. Anscheinend will der Verf. gar nicht das Problem Deutschland untersuchen, sondern seine vorgefaßte Meinung darüber darlegen. Er zieht dabei viel literarisches Material heran, aber einseitig. Material, das in seine negative Beurteilung nicht paßt, wird kritisiert. Zum Beispiel: Pechel, bekanntlich selbst zur Nazizeit eingesperrt, „überschätzt die Stärke und das Maß des Widerstandes des Episkopats gegen das Hitlertum in den späteren Jahren" (156), wie Rogalski überhaupt bemüht ist, die Bedeutung der Widerstandsbewegung zu verringern. Den Professoren Jaspers und Alfred Weber, die unmittelbar nach dem Krieg in Büchern das Problem des Nationalsozialismus behandelten, unterschiebt er, daß sie sich absichtlich einer unklaren Ausdrucksweise bedienten, um „ihre politischen Tendenzen und Suggestionen zu verschleiern" (244). Die nicht zu bezweifelnde Tatsache, daß am Ausbruch des ersten Weltkrieges vor allem der Panslawismus und Rußland die Schuld tragen, ist für Rogalski eine Vergewaltigung der Wahrheit (264). Von einer einseitigen und deutschfeindlichen Einstellung ist auch die ganze Geschichtsauffassung des Verf. durchzogen. Er verfährt nicht nach dem selbstverständlichen Grundsatz, daß geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten aus ihrer Zeit zu verstehen sind, sondern gehört zu den „terribles simplificateurs", die beispielsweise Friedrich den Großen, Bismarck und Hitler in einem Atem nennen. Oder er sieht im Imperialismus des 19. Jahrhunderts, der eine allgemein europäische Erscheinung war, einen typischen Fehler des hierbei am wenigsten beteiligten Deutschlands.

Bedauerlich ist besonders die Ungerechtigkeit und Voreingenommenheit Rogalskis gegenüber dem deutschen Katholizismus und dem deutschen Episkopat. Was den ersten Weltkrieg betrifft, so wurde dieser vom deutschen Volk als Verteidigungskrieg empfunden, also als „gerechter Krieg", und in diesem Sinn traten auch deutsche Bischöfe auf. Daß auch der Priester patriotisch sein kann und darf, dürfte eigentlich gerade einen Polen nicht überraschen. In der Hitlerzeit und im zweiten Weltkrieg jedoch ist gerade der Widerstand des deutschen Katholizismus bewundernswert. Es ist grotesk, daß Rogalski den Bischof von Münster, Graf Galen, angreift (154ff.), aber nichts davon erwähnt, daß sich dieser Bischof mit solcher Mannhaftigkeit und Schärfe gegen die Verbrechen des Nationalsozialismus wandte, daß Göbbels vorschlug, ihn zu hängen.

Rogalskis Buch ist kein wertvoller Beitrag weder zur Klärung des Wesens des Nationalsozialismus noch zu der dringend erwünschten deutsch-polnischen geistigen Entspannung. Man muß ihm allerdings zugute halten, daß er in der kommunistischen Atmosphäre lebt, in der es keine wahre Wissenschaft gibt; seine Darstellung von Adenauer z. B. ist plumpe kommunistische Propaganda (194ff.). Und doch ist dieses Buch für uns nicht ohne Wert: Es zeigt uns, welches Bild der Nationalsozialismus im Ausland hinterlassen hat, und weist uns einmal mehr darauf hin, daß für uns die Aufgabe noch besteht, das Gift des Nationalsozialismus endgültig zu überwinden, auch in Deutschland selbst. P. Roth

Sieburg, Friedrich: Robespierre. (381 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 16,80.

Sieburg ist ein Schriftsteller, der die Feder zu führen versteht. Dieses neuerschienene Buch (es wurde 1935 in England niedergeschrieben und im gleichen Jahre auf deutsch und auf französisch veröffentlicht) zeigt seine Meisterschaft wiederum in erstaunlichster Weise. Wie im Werke über Napoleon I., so gelingt es ihm auch hier, die vielen mühsamen Studien der Dokumente und der Literatur sozusagen aufzulösen in beschwingte Kunst der Analyse und Darstellung. Man spürt die Mühen nicht mehr, die nötig waren, dieses Lebensbild aus dem Rohstoff herauszumeißeln. Sofern man „Robespierre" und „Napoleon" miteinander vergleichen kann, möchten wir sagen, daß dieser reifer und vollkommener wirkt, im Stil gedämpfter und in der Dramatik elementarer. Das mag zum Teil von der Natur des bearbeiteten Gegenstandes herrühren.

Der Stil des „Robespierre" funkelt bisweilen im Rokoko des Versailler Schlosses Ludwigs XIV. und steht in erregendem Gegensatz zum düsteren Inhalt. Dieser blutleere, pedantische und unerbittliche Weltverbesserer nimmt sich gräßlich aus unter dem vielfarbenen Sprühregen einer eleganten, leicht beschwingten Sprachkunst. Nein, dieser Robespierre Sieburgs ist widerlicher als der unheimliche Jakobinerhäuptling unserer alten Schul- und Lesebücher. Und die feine psychologische Sezierkunst, mit der ihn der Verf. zerlegt, verstärkt diesen Ein-

druck noch. Als Ungeheuer wirkt er bei weitem nicht so abstoßend wie hier als entgleister Heiliger und Religionsstifter.

Er ist der Priester einer Offenbarung: der Staatslehre Rousseaus vom allgemeinen Volkswillen. Er will ihm politisch unbedingte Geltung verschaffen. Das Volk — er versteht darunter nicht das Volk wie es ist, sondern wie es nach seiner Ansicht sein sollte. Das rechte Volk, zu dem das wirkliche erst erzogen werden muß, das bessere Selbst des Volkes, das nur er kennt. Und dieses Volk ist Gott, und sein Reich muß geschaffen werden, ein paradiesisches Gottesreich. Er sah Frankreich nicht als ein lebendiges Gemeinwesen, dem er zu dienen hatte, „sondern nur als den Rohstoff zur Verlebendigung seiner Wahrheit" (123). Es mußte zum Guten gezwungen werden; wenn es nicht anders ging, durch Kerker, Erschießungen, Guillotine.

Frankreich hat sich diesen grausigen Opferpriester selbst herangezüchtet durch die frivole, selbstmörderische Zerstörung der alten Ordnungen und Werte. Die Revolution war von der feinen Gesellschaft in literarischen Zirkeln und philosophischen Salons vorbereitet und gerufen worden. Rousseau war der unmittelbare ideologische Wegbereiter der Schreckensherrschaft, und Robespierre vollzog in Staat und Gesellschaft sein Evangelium.

Auf vielen Seiten dieses Buches hält man inne und weiß nicht mehr, ist das nun eine Beschreibung der Greuel von 1790—95 in Frankreich oder derjenigen von 1917 bis zur Gegenwart in bolschewistischen Gebieten oder der nationalsozialistischen von 1933 bis 1945. So ähnlich sind die Methoden der totalitären Schlächter.

Aber wäre Robespierre, unter einem anderen Stern geboren, wirklich ein Heiliger geworden (179)? Gewiß liegen in jedem Menschen die Anlagen und Fähigkeiten zum Verbrecher und zum Heiligen. Aber wenn wir den Sinn obiger Behauptung von den grundsätzlichen Möglichkeiten auf das Gebiet moralischer und psychologischer Wahrscheinlichkeit übertragen, wird man ein großes Fragezeichen machen müssen. Ein glühender Glaube an ein Idol gibt da noch keine Gewähr, und der Mangel an jeglicher Liebe spricht absolut dagegen. „Der Prophet, der Heilige, der Religionsstifter" geht allerdings über „die Grenzen des menschlichen Lebens hinaus" (35), aber der Stifter der reinsten Religion und Prophet der wirklichen Offenbarung, Christus, hat nur sich selbst geopfert, nicht die anderen. Er hat sein Blut nicht nur für seine Brüder, sondern auch für seine Feinde gegeben.

Sieburgs Buch ruft sie wiederum wach: die Schauder und das Entsetzen über die furchtbaren Kräfte in den Tiefen des Menschen, die dann am schrecklichsten wüten, wenn sie sich um eine blutrote Fahne des Irrtums scharen, die vom Schimmer einer absolut gesetzten Teilwahrheit vergoldet wird. G. F. Klenk SJ.

Siegfried, André: Frankreichs vierte Republik. (268 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 15,80.

Der Titel des Buches lautet zwar: „Frankreichs vierte Republik", in Wirklichkeit ist jedoch auch die dritte sehr gut untersucht und dargestellt. Und das tragische Zwischenspiel von Vichy erhält ebenfalls seinen Platz.

Diese Dreiteilung des Buches ist durchaus berechtigt. Wie man die Gegenwart eines einzelnen Menschen nur aus seiner Vergangenheit her versteht, so die vierte Republik nur aus der politischen Gestalt der dritten, ihrem Funktionieren und schließlichem Versagen und ihrem Nachspiel nach der Niederlage von 1940.

Aber die dritte Republik war nach Siegfried eigentlich eine gute Sache. Er beurteilt sie bedeutend günstiger als es François Goguel in seinem Buche: „Das französische Regierungssystem" tut. Zwar sind sich beide Verfasser darüber einig, daß die Einrichtung des Senates der dritten Republik gegenüber der vierten einen großen Vorteil gewährt habe (die vierte hatte nur noch den entmachteten Rat der Republik); während jedoch Siegfried das Mehrheitswahlsystem der dritten Republik als im ganzen wohltätig ansieht, hält Goguel es für vorwiegend schädlich, weil es die Bildung festgefügter disziplinierter Parteien verhinderte.

Aber gerade darin sieht Siegfried den Nutzen der Persönlichkeitswahl. Der Abgeordnete ist von der Partei praktisch unabhängig, er ist ortsansässig und hängt nur von seinen örtlichen Wählern ab, hat unmittelbare Beziehung zum Volk, und dieses weiß sich durch ihn in seinen Belangen und Nöten geschützt. Er braucht auch auf die Exekutive keine besondere Rücksicht zu nehmen und ist deswegen ein mächtiger Mann, dem sich die Türen der Regierungs- und Verwaltungsbehörden weit auftun. Die Exekutive der dritten Republik ist weniger mächtig — und doch hat sich dieses politische System bis 1918 gut bewährt. Dann beginnt sein Verfall. Immerhin war es die dauerhafteste Verfassung Frankreichs seit der Großen Revolution.

Die im Jahre 1946 verfassungsmäßig gegründete vierte Republik ist weniger glücklich. Was schon früher ein Übel gewesen war: der häufige Wechsel der Kabinette, das Ränkespiel der Parteien und Gruppen auf Kosten des Allgemeinwohles, steigerte sich zum lähmenden Höchstmaß. Die Einführung der — allerdings modifizierten — Verhältniswahl hatte nämlich die Macht der Parteizentren gesteigert. Überdies fehlte der ausgleichende Einfluß des Senates. Obschon

die Konstitution später verbessert wird, kann die vierte Republik zu keiner gesunden Lebensentfaltung kommen. Das Buch beschreibt ihren Sturz nicht mehr. Nicht nur bei der dritten, sondern auch bei der vierten Republik scheint man indessen annehmen zu müssen, daß sie den Todesstoß nicht von den gewöhnlichen Problemen ihres Landes, sondern durch außergewöhnliche Vorgänge erhielt, sozusagen durch höhere Gewalt: die dritte Republik durch den zweiten Weltkrieg und Vichy, die vierte durch den Krieg in Algerien.

Äußerst lehrreich für den Nichtfranzosen ist der Hinweis, daß der französische Staat in normalen Zeiten trotz der äußerst mangelhaften politischen Institutionen recht und schlecht, ja einigermaßen gut durchgekommen ist. Der Grund: wenn auch der Staat als Parlament und Regierung oft armselig und schwächlich ist — als Macht der Verwaltung ist er unerschütterlich. In der Politik triumphiert wohl die Demokratie mit all ihren Schattenseiten, ihr gegenüber aber steht „die autoritäre Struktur der napoleonischen Verwaltung" (225).

Viel Wissenswertes sagt der Verfasser noch über das Parteienwesen, die Gegensätze von Rechts und Links, über die Resistance und über de Gaulle. Er wertet diesen — längst vor dessen Rückkehr in die Staatsgeschäfte — ziemlich positiv. Die katholische Kirche sieht S. als Protestant mehr von außen und nach einem gewissen Klischee. Zum Besten des Buches gehört, was in den „Schlußfolgerungen" über das „Volk", das Bürgertum und den Bauernstand gesagt wird. Hier zeigt der Verf. seine Meisterschaft als Soziologe.

Im Ganzen ein Buch, das uns Frankreich in seiner Kraft und in seinen Schwächen, seiner Größe und seinen Schwierigkeiten näherbringt. G. F. Klenk SJ

Wirtschaft

Wernet, Wilhelm: Über die Lehrlingshaltung im Handwerk in wirtschaftlicher Sicht. Beiträge zur Handwerksforschung. Bd. 2, hrsg. vom Handwerkswissenschaftlichen Institut Münster/W. (120 S.) Münster/W. 1958.

Bringt das Handwerk der Ausbildung des Nachwuchses finanzielle Opfer oder beutet es in den Lehrlingen nur billige Arbeitskräfte aus? Eine von gewerkschaftlicher Seite geförderte Arbeit hatte letzteres zu beweisen gesucht; zahlreiche Entgegnungen von Handwerksseite suchten es zu widerlegen. Verf. zeigt, wie schwierig schon die tatsächlichen Unterlagen zu beschaffen, wie fragwürdig erst gar die Ansätze in verrechenbaren Einheiten, sei es Geld oder was immer, sind. Insoweit endet seine Untersuchung mit einem ehrlichen non liquet. Diese sehr nüchterne Fragestellung und die noch nüchternere Antwort ist aber eingebaut in philosophische Erörterungen über den Wesensbegriff des Handwerks, das als personales Wirtschaften der Industrie als instrumentalem Wirtschaften entgegengesetzt wird, nicht ohne das Zugeständnis, daß im Handwerk das instrumentale, in der Industrie das personale Element zu immer größerer Bedeutung aufsteigt, was im Endergebnis doch dazu führen müßte, beide Wesensbegriffe in eins verschmelzen zu lassen. Vieles, was Verf. dem Handwerk nachrühmt oder als Forderung an es stellt, ist sehr beherzigenswert; desgl. seine immer wiederkehrende Verwahrung gegen Quantifizierung dessen, was als Quale nicht quantifizierbar ist. Um so mehr bedauert man die mangelnde Begriffsschärfe, die ihn doch immer wieder verführt, die Quadratur des Zirkels zu versuchen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Schumacher, Ulrich: Nationalbudget und öffentlicher Haushalt. Beiträge zur Erforschung der wirtschaftlichen Entwicklung. Hrsg. Prof. Dr. M. E. Kamp, Bonn, Heft 2. (VIII u. 101 S.) Stuttgart 1958, Gustav Fischer. DM 11,50.

Verf. erarbeitet sauber und klar, worum es sich bei der heute so viel genannten volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung und dem so leidenschaftlich umstrittenen Nationalbudget überhaupt handelt, worin sachlich und rechtlich der Unterschied besteht zwischen staatlichem Haushaltsplan (Budget im klassischen Wortsinn) und dem, was mit dem vielleicht nicht sehr glücklich gewählten Wort „Nationalbudget" gemeint, gelegentlich auch gewollt ist. Ebenso nüchtern wie klar zeigt Verf., welche wertvollen Dienste die volkswirtschaftliche Gesamtrechnung überhaupt und ein Nationalbudget speziell für die Aufstellung des öffentlichen Haushalts(plans) leisten kann, aber auch, wo die Grenzen liegen. Eine unübersteigbare Grenze zieht der eben doch nur begrenzte Erkenntniswert auch des vollkommensten Zahlenwerks; eine sehr viel engere Grenze ergibt sich aus der ordnungspolitischen Entscheidung, nach der die öffentliche Finanzgebarung den gewaltigen Einfluß, den sie allein schon wegen ihres Umfangs ganz unvermeidlich auf die gesamte Wirtschaft ausübt, nicht zu einer totalen, wenn auch indirekten Lenkung mißbrauchen soll, die von einer freien Verkehrswirtschaft nur den leeren Schein übrig ließe.

O. v. Nell-Breuning SJ

Hoffmann, W. G. und *Müller, J. H.:* Das deutsche Volkseinkommen 1851 bis 1957. (XVI u. 162 S. mit 92 Tabellen und 6 Schaubildern) Tübingen 1959, Mohr. Kt. DM 16,50.

Das Wachstum der Wirtschaft steht heute wie nie zuvor im Brennpunkt des Interesses: man verlangt von der Wirtschaft, sie solle wachsen, solle ständig und möglichst stetig wachsen; die freie und die kommunistische Wirtschaft liegen im Wettlauf miteinander, welche von ihnen durch schnelleres Wachstum sich als die überlegene erweise. Die volkswirtschaftliche Wissenschaft steht vor der Aufgabe, eine Theorie des Wachstums zu entwickeln. Dafür bedarf es zunächst einmal verläßlicher Ermittlung der Tatsachen. Diese Arbeit untersucht das Wachstum *einer* der wirtschaftlich bedeutsamen Größen, nämlich des Volkseinkommens, in Deutschland für einen hundertjährigen Zeitraum. Alle vorhandenen Vorarbeiten werden ausgewertet, miteinander verbunden und, soweit möglich, verbessert. Wieviele Unvollkommenheiten nichtsdestoweniger bestehen bleiben, dessen sind die Verf. sich bewußt. Der zur Beurteilung berufenste Sachkenner, zugleich Urheber der wichtigsten Vorarbeiten, *Paul Jostock*, spendet der Arbeit hohe Anerkennung bei nur wenig Ausstellungen (Die Neue Ordnung 13 [1959] 266). So darf man den Verf.n und ihrem Mitarbeiterstab danken für die wirklich große Mühe, der sie sich unterzogen haben.

O. v. Nell-Breuning SJ

Verbraucherpolitik. Hrsg. Jos. Bock und K. G. Specht. (298 S.) Köln-Opladen 1958, Westdeutscher Verlag.

Zwölf Mitarbeiter haben zusammengewirkt, um erstmalig für deutsche Leser einen Gesamtüberblick über die Lage des Verbrauchers in der Wirtschaft und sein Verhalten sowie über die vielfältigen Maßnahmen und Möglichkeiten einer Verbraucherpolitik zu bieten. Die allen Mitarbeitern gemeinsame marktwirtschaftlich-wettbewerbliche Grundhaltung wirkt im allgemeinen Teil und noch im Beitrag „Verbraucher und Wettbewerb" hie und da etwas doktrinär; alle übrigen Beiträge aber sind durchaus realistisch und bieten eine Fülle wertvollen Materials. Besondere Hervorhebung verdient der Beitrag von Uwe Beyer „Verbraucher und Landwirtschaft" (153—173) mit seiner ebenso scharfen wie besonnenen Kritik der marktwirtschaftswidrigen sogenannten „Marktordnung". — Bei einer so großen Zahl von Mitarbeitern sind Überschneidungen und Wiederholungen kaum zu vermeiden; sie wirken aber kaum störend. Die gute Übersicht über die noch zu wenig bekannten Verbraucherzusammenschlüsse von Erika Becker (70—87) verdient Dank.

O. v. Nell-Breuning SJ

Die Gewerkschaften in der Bundesrepublik. Hrsg. Deutsches Industrie-Institut. 2. Auflage. (212 S.) Köln 1959. DM 5,70.

Eine wirklich gute Zusammenstellung von allem Wissenswerten über die in der BRD bestehenden Gewerkschaften und die ihnen nahestehenden Institutionen. Als besonderer Vorzug ist zu rühmen die ruhige Sachlichkeit, in der schlicht die Tatsachen dargeboten werden. Wenn einzelne Angaben überholt sind, so haben die Gewerkschaften es der Langsamkeit ihrer eigenen Berichterstattung und Rechenschaftsablage zuzuschreiben. — Bei IG Metall ist der durchschnittliche Wochenbeitrag mit DM 1,17 offensichtlich zu niedrig angegeben; damit bliebe er weit hinter dem durchschnittlichen Stundenlohn eines Metallarbeiters zurück. Dem angegebenen Gesamtaufkommen an Beiträgen (188 Mill. DM 1956/57) entspricht ein Mitgliedsbeitrag von etwa DM 117,— jährlich! — Die am 27. 6. 1959 vollzogene Gründung des CGB (Christlicher Gewerkschaftsbund) wird erst als bevorstehend angekündigt, aber schon mit vollständigen Unterlagen, die man anderwärts oft vergeblich sucht.

O. v. Nell-Breuning SJ

Horné, Alfred: Der beklagte Sieg. Gespräche über die Mitbestimmung. (VIII u. 245 S.) Villingen (Schwarzwald) 1959, Ring-Verlag.

Diese Wiedergabe zahlreicher, vom Verf. mit Leuten, die alle unmittelbar oder mittelbar an der Mitbestimmung beteiligt sind, geführter Gespräche wirkt niederschmetternd. Man könnte den Eindruck gewinnen, die Mitbestimmung sei in einem Sumpf von Unfähigkeit und Unsachlichkeit, um keinen härteren Ausdruck zu gebrauchen, verkommen und ihre eigenen Vorkämpfer — von wenigen Ausnahmen abgesehen — seien an ihr verzweifelt. Verf. will aber die Mitbestimmung nicht herabsetzen; was er bezweckt, zeigt das von ihm dem Buch vorangestellte Motto: „Aber wie soll man denn die schreckliche Trägheit der Welt aufrütteln, ohne zu schockieren?" (Ignace Lepp). Eine solche Schocktherapie hat ihre Berechtigung; hier übersteigt sie aber doch wohl das zuträgliche Maß. Für den, der richtig zu lesen versteht, ein durchaus lehrreiches Buch; darf man aber voraussetzen, die Mehrzahl der Leser werde imstande und gewillt sein, richtig zu lesen?

O. v. Nell-Breuning SJ

Gedichte

Lehmann, Wilhelm: Noch nicht genug. (46 S.) Tübingen 1950, Heliopolis.

Die Formkunst Lehmanns steht außer Frage. Sie wirkte mächtig auf die Lyriker unserer Zeit. Die Welt seiner Dichtung bestätigt sich auch in dieser Sammlung: Es ist die durchgeistigte Natur, wie sie Goethe und Novalis sahen. Transzendentes fehlt. Die

Götter und die mythischen Gestalten der Antike regieren. H. Becher SJ

Torberg, Friedrich: Lebenslied. Gedichte aus 25 Jahren. (78 S.) München 1958, Langen-Müller. DM 3,80.
Der gläubige und doch wieder ungläubige, suchende und einsame jüdische Dichter spricht seine Verlassenheit aus, die Verbundenheit mit der geliebten Frau, die Schrecken der Verfolgung, die Sehnsucht nach der österreichischen Heimat und schließlich den Trost, aber auch den vorübergehenden Zweifel, die ihm die Erinnerung an die Geschichte seines Volkes und die Teilnahme an seinem Gottesdienst wekken. In den strenggefügten und sinngesättigten Versen verbinden sich moderne Bilder und ehrwürdige Überlieferung.
H. Becher SJ

Stiefenhofer, Anton: Noch springen lebendige Brunnen. (48 S.) Darmstadt 1958, L. Saeng.
Es sind wohl Erstlingsgedichte, in denen die Natur, die Begegnung mit dem Menschen, der Gottesdienst und die Liturgie den Stoff bieten, der im Dichter geformt wird und der ihn selbst zu geistigerer Gestalt bildet. H. Becher SJ

Bingel, Horst: Junge Schweizer Lyrik. (45 S.) Stierstadt 1958, Eremiten-Presse. DM 11,—.
Eine Reihe ernster junger Schweizer Lyriker werden hier in einigen Proben vorgestellt. Ein jeder ist einsam für sich und sucht in der flutenden Welt um sich einen Halt. Daher auch das Eigenwillige in Wort und Form. Sie wollen alle die Erscheinungen des mit den Sinnen Erfahrbaren hinter sich lassen. Der eine oder andere ruft sogar nach Gott. Die Beigaben abstrakter Kunst passen zu den Gedichten. Es ist die Frage, ob sich diese Versuche zum allgemein Verbindlichen durchzuringen vermögen.
H. Becher SJ

Eluard, Paul: Hauptstadt der Schmerzen. (102 S.) Berlin 1959, K. H. Henssel. Ln. DM 9,80.
Ähnlich wie der abstrakte Maler Linien und Farben — einzeln oder gebündelt — benutzt, um seine subjektiven Gedanken der Allgemeinheit mitzuteilen, setzt auch der Lyriker Eluard Bilder und Gleichnisse, die sehr oft aus ganz wesensverschiedenen Elementen bestehen, nebeneinander. Er erreicht damit, daß man schon beim ersten Lesen einen vagen Eindruck hat. Zu einer vollständigen Erkenntnis ist ein wiederholter Versuch, eine geistige Vorstellung zu gewinnen oder das Ganze verstandesmäßig zu begreifen, notwendig. Davor scheut man zurück, weil man bald erkennt, daß diese dichterische Manier im Grund nur ein leicht nachahmbares Handwerk ist, das dem Verstand und dem Willen, nicht der unmittelbaren Tätigkeit des ganzen Menschen verpflichtet ist. Wenn man auch anerkennen wird, daß sich Eluard (wie viele andere) um die Erneuerung schal gewordener Formen bemüht, so ist doch wohl dieser „Andeutungslyrik" (Thibaudet) keine große Zukunft beschieden. Sie verblüfft, aber ergreift nicht.
H. Becher SJ

Hartung, Rudolf: Vor grünen Kulissen. Gedichte. (60 S.) Köln 1959, Kiepenheuer & Witsch.
Die Kraft einer bildhaften Sprache setzt Hartung ein, um die persönlichen Erfahrungen, die Vereinsamung und Ziellosigkeit inmitten der chaotischen Fülle des Daseins darzustellen. Der Leser vollzieht im Nacherleben diese subjektiven Stimmungen, die aber nur zuweilen zu allgemeingültigen Erlebnissen werden. Ein gewisser Einfluß Rilkes ist spürbar. H. Becher SJ

Erzählungen

Hagelstange, Rudolf: Das Lied der Muschel. (83 S.) München 1958, R. Piper & Co. DM 7,80.
Die gewollt poetische, und dann auch wieder peinlich abfallende Sprache läßt die Reise Hagelstanges zu den griechischen Inseln, den Besuch des Johannesklosters auf Patmos, den Aufenthalt bei den Fischern auf Mykonos und die Erinnerungen an das antike Delos nicht zu einem reinen Genuß werden. H. Becher SJ

Brandys, Kazimierz: Die Mutter der Könige. Roman. Die Verteidigung Granadas. Erzählung. (227 S.) Köln 1959, Kiepenheuer & Witsch. DM 14,80.
Was G. Orwell in „1984" als Utopie erzählt, wird hier an den polnischen Verhältnissen seit etwa 1935 verdeutlicht. Die Witwe Lucja König erlebt sie an ihren vier Söhnen und ihrem Bekanntenkreis. Die Unterdrückung der persönlichen Freiheit, die gegenseitige Bespitzelung, die Anonymität der Gewaltherrschaft führen zu unmenschlichen Zuständen, gegen die die Opferbereitschaft und die Leidenskraft einer Mutter und der ihr Menschliches nach außen hin verbergenden Freunde vergebens ankämpfen. — Granada nannte eine Gruppe junger Kriegsteilnehmer ihr Theater, in dem sie ihrer Zeit und ihrer Umgebung einen Spiegel vorhalten wollten. Auch sie unterliegen: aus dem Theater wird schließlich eine Abteilung des Instituts zur Organisierung der Kultur (215). Der Stoff und die psychologische Analyse stehen im Vordergrund. Diese kritische Hal-

tung des Verf.s erlaubte zwar die Veröffentlichung der gut erzählten Dichtungen in der Zeit des „Tauwetters", führte aber dann wieder zum Verbot der Werke.

H. Becher SJ

Keilson, Hans: Der Tod des Widersachers. Roman. (308 S.) Braunschweig 1959, Westermann. DM 13,80.

In nackten Worten: der Sohn jüdischer Eltern muß schon als Kind, dann als Heranwachsender und Mann unter den Anfängen der Hitlerbewegung leiden, taucht unter, erlebt die Gefangennahme und den Tod seiner Eltern, wird selbst verraten, da er flieht, erschossen und erschießt seinen Verfolger. Doch kommt im Buch weder das Wort „Jude" vor, noch wird die „Bewegung" genannt. Ein gewisser J. B. nur tritt auf, fanatisiert in seiner Rede das Volk, und jugendliche Anhänger schänden einen Friedhof. Es scheint, als ob diese, die Bekannten einer Freundin, durch eine unvorsichtige Bemerkung aufmerksam gemacht, ihn zum Tod bringen. Das Opfer erzählt selbst sein inneres Werden und verbirgt, als die Gefahr zu groß ist, seine Aufzeichnungen bei einem Rechtsanwalt, der sie dem Verf. des Buches übergibt und ihm von dem Ende erzählt. Diese Verkleidung des Ganzen hat einen tiefen Sinn. Es kommt darauf an, daß der Mensch überall in seinem Widersacher einen Förderer des eigenen Ich erkennt. Wenn er auch Geißel ist, so ist er doch Gottes Geißel. Er hat auch eine Sendung, den Menschen nämlich von der Neigung, sich durch Siege und Unaufrichtigkeit voranzubringen (zu „mogeln"), zu befreien, damit er innerlich wachse. Nicht der Haß ist dem Leben zugetan, sondern nur die Liebe, die erträgt, was schließlich zu innerer Selbstfindung führt. Die Elche bedürfen, um zu gedeihen, nicht bloß der Nahrung, sondern auch der Wölfe. Sonst erkranken sie und gehen ein. Das Wesen des Bösen, des Widersachers, braucht man nicht zu ergründen; sein Tod ist unfruchtbar. Wichtig ist nur zu erkennen, „daß er noch furchtbarer in eines Höheren Macht stand als wir in der seinen" (295). Der Roman ist also ein tiefsinniges Buch. Es appelliert nicht gerade an das Christentum, sondern verbleibt im Reinmenschlichen und weist auch nicht auf die Feindesliebe in ihrer ganzen Fülle hin. Aber es steht doch in dieser Nähe. Zu dieser Undeutlichkeit paßt es auch, daß der Verfolgte im Augenblick seiner Verhaftung zur Waffe greift und den Gegner tötet. Es geschieht wohl, um den Eindruck zu vermeiden, daß eine solche Gesinnung zur Passivität führe. Aber es ist schon sehr viel, daß diese natürlichen Voraussetzungen der christlichen Lehre erörtert werden. Das Buch ähnelt dem Tagebuch der Anne Frank, steht aber auf einer viel höheren geistigen Ebene.

H. Becher SJ

D'Arzo, Silvio: Des Andern Haus. Erzählung. (84 S.) Wiesbaden 1959, Insel-Verlag. Ln. DM 7,80.

Ein alter Bergpfarrer ringt um die Seele einer alten Frau, die ihrem armseligen Leben durch Selbstmord ein Ende machen will und ihn fragt, ob es Ausnahmen von der Regel, daß Selbstmord Sünde sei, gibt. Es gelingt ihm nicht, daß sie ihr inneres Weh offenbart und überwindet. Die zarte andeutende Sprache ist die gegebene Form, um der Ehrfurcht vor „dem Haus eines Anderen" gültigen Ausdruck zu geben. Die Novelle ist ein Werk hoher Dichtkunst.

H. Becher SJ

Kaeser, H. J.: Spiel des Schicksals. Roman. (235 S.) Zürich 1958, Orell Füssli. DM 13,50.

Die etwas sentimentale Geschichte einer schwedischen Arztfamilie, in der der Vater früh stirbt und seine viel jüngere Frau mit zwei Kindern zurückläßt. Der Sohn sorgt mit seiner Schwester für die Mutter, als ob er der Vater wäre. Das Idyll zerbricht, als die Mutter sich wieder verheiratet. Die Kinder stellen sich feindlich gegen das neue Paar; der Sohn kommt bei einem Autounfall ums Leben. Seine Schwester beschreibt in einem Roman das Geschehen, entweicht nach Paris, wird berühmt und verliert sich an Nihilisten des Geistes. Als sie wieder zu sich kommt, kehrt sie nach Hause zurück. Das Schicksal fügt es, daß die Mutter erkrankt und nach Davos muß und ihre Tochter den noch nicht einjährigen Stiefbruder pflegt. Jetzt kommt es zu einer Versöhnung mit dem Stiefvater, ja zum Aufkeimen einer Liebe. Sie entsagt ihr aber und darum auch ihrer Heimat. Die Schicksalsspiele sind erdacht und geschickt zusammengefügt.

H. Becher SJ

White, Antonia: Die gläserne Wand. Roman. (378 S.) Frankfurt 1958, Josef Knecht. DM 14,80.

Dieser „Roman" ist eigentlich nur ein großartig durchgeführtes, psychologisches Experiment: Ein nervös labiles Mädchen wird nach einer kurzen, unglücklichen, nicht vollzogenen Ehe und im Rausch einer neuen Liebe, bei der sich telepathische Kräfte zeigen, wahnsinnig. Im Irrenhaus erwacht sie nach einigen Monaten schwerster Erkrankung allmählich und wird wieder gesund. Der ganze Ablauf des Geschehens wird ungemein eindringlich und glaubhaft durchgeführt. Bedeutungsvoll ist auch, wie sich die katholische Überzeugung, die auf den ersten Blick plump und herrisch unmenschliche Forderungen aufstellt, nachher als Ordnung erweist, die Wahrheit, Haltung und Kraft spendet, die Krankheit zu ertragen und zu überwinden.

H. Becher SJ

Unabwendbarer Untergang?

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Es war Friedrich Sieburg, der das ernste und geistvolle Buch „Die Lust am Untergang“[1] geschrieben hat. Nicht als ob er sich die Nöte der Zeit nicht genug zu Herzen nähme — im Gegenteil; er kennt ihr bedrohliches Ausmaß; aber er weist auch auf das Spielerische und Snobistische gewisser Leute hin, die ehrfurchtslos sogar die Todesgefahr einer ganzen Kultur oder Epoche zu einer Theaterkulisse entwürdigen, zu einer Szenerie ihrer Eitelkeit und Effekthascherei. Wir müssen deswegen zwischen der wirklichen Lebensangst jener Millionen, die dem angestammten Mutterboden ihres Daseins entfremdet wurden, und einem bloß literarischen Spiel damit oder einer pikanten Salon- oder Klubplauderei darüber wohl unterscheiden.

Besonders das „Zwischenland“ unserer westdeutschen Bundesrepublik ist für eine geschäftstüchtige Krisenliteratur ein guter Nährboden und ein gutes Absatzgebiet. Während viele schlichte tapfere Menschen sich gegen die Sturmflut stellen, indem sie ohne viel Worte die Dinge tun, die der Tag fordert, und dadurch einen letzten Wall um den Freiheitsraum an der Grenze aufwerfen — spielen geistreiche Tagesschriftsteller und gewandte Politiker mit dieser Freiheit und oft nicht nur mit ihr, sondern auch um sie — mit höchstem Einsatz. Die Lust am Untergang!

Diese Lust ist da, wenn sie auch bei vielen nur die Oberfläche streift und ein unehrlich lüsternes Auskosten einer Möglichkeit ist, der man selbst zu entrinnen hofft. Sie ist da — bei uns, aber — vermindert — auch im übrigen Westen. Man muß auf die Gefahr dieses unehrlichen oder auch krankhaften Spiels hinweisen, bevor man die tatsächliche Krise unserer westlichen Welt ernsthaft ins Auge faßt.

Was hat es mit diesem „Untergang“ oder dem „Ende einer Kultur“ auf sich? Schon um die Mitte des letzten Jahrhunderts erhoben sich warnende Stimmen ahnungsreicher Geschichtsdeuter: Donoso Cortés' und Alexis de Tocquevilles. Nietzsche, Jakob Burckhardt und andere verstärkten den Chor. Das glanzvolle bürgerliche 19. Jahrhundert hat neben seinen rosig sehenden Fortschrittsenthusiasten auch immer Seher düsteren Unheils gehabt. Noch unlängst hat Hans Joachim Schöps in einer wertvollen Studie auf die Vorläufer Oswald Spenglers im 19. Jahrhundert, Karl Vollgraff und Ernst von

[1] Hamburg, 12.—14. Tausend, Dez. 1954.

Lasaulx, hingewiesen[2]. Im 20. Jahrhundert und vor allem seit dem Ausbruch des ersten Weltkrieges wächst die Zahl der Warner und nimmt die Eindringlichkeit ihrer Rufe und der Schrecken ihrer Gesichte zu. Es sind sehr bedeutende Namen unter diesen Rufern. Ein guter Teil von ihnen lebt und wirkt heute noch, z. B. Albert Schweitzer, Arnold J. Toynbee, Karl Jaspers, Alfred Weber. Erwähnt zu werden verdienen u. a. noch Hendrik de Man, Walter Tritsch, Hans Freyer[3].

Wenn so viele ernsthafte Männer, ehrliche Forscher und tiefe Denker unsere Kultur in Gefahr sehen, in einer Gefahr, die ihr Wesen bedroht, kann es sicht nicht mehr um vorübergehende Erschütterungen handeln, wie sie ungefähr jedes europäische Jahrhundert bisher zu verzeichnen hatte. Wir alle spüren es längst, daß es um mehr geht, und deswegen sind wir auch geneigt, das in deutscher Übersetzung neu erschienene Buch mit dem schlimmen Titel: „Das Ende einer Kultur" von Marcel de Corte mit Ernst und Aufmerksamkeit zur Hand zu nehmen[4].

Die Hauptthesen de Cortes

Kultur ist der eigentliche Ausdruck des Menschen im urbildlichen Sinne, „seine sichtbare Darstellung auf der Bühne der Geschichte" (19). Ihre Elemente sind Religion, Kunst, Literatur, Philosophie, Politik, Gesellschaftswissenschaft, Gesittung usw. (17). Aus dieser Umschreibung dessen, was Kultur ist, ergibt sich, „daß alle großen Kulturen der Vergangenheit metaphysische und kontemplative Kulturen gewesen sind". Sie brachten den Grundbezug des Menschen zur Welt in einzigartiger Weise zum Ausdruck

---

[2] „Vorläufer Spenglers, Leiden 1955.

[3] Als einer der ersten (der jetzt noch Lebenden) meldete sich Albert Schweitzer zum Wort. Er unternahm es, „die Tragödie der abendländischen Weltanschauung" zu schreiben. Seine Studie „Verfall und Wiederaufbau der Kultur" wurde während des ersten Weltkrieges im afrikanischen Urwald ausgearbeitet. Sie erschien 1923, ebenso das Buch: „Kultur und Ethik" (der Kulturphilosophie 2. Teil). Ein vielbeachtetes Werk (München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung). 1933 trat der seither berühmt gewordene englische Historiker und Geschichtsphilosoph Arnold J. Toynbee mit den drei ersten Bänden eines großen Gesamtwerkes über Wachstum und Zerfall der Zivilisationen an die Öffentlichkeit, drei weitere folgten 1939. Ein Auszug aus seinen Werken erschien nach dem Kriege in deutscher Übersetzung: „Studie zur Weltgeschichte" bzw. in 2. Aufl. „Der Gang der Weltgeschichte" (Kohlhammer, Stuttgart). Karl Jaspers möchte den geschichtlichen Grund unserer Gegenwart und die Tendenzen der Zukunft durchleuchten und damit eine Antwort zur Situation unserer Zeit geben in seinem Buch: „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte". Es erschien Ende der vierziger Jahre (8.—11. Tausend, München 1950, R. Piper & Co.). *Alfred Webers* „Der dritte oder der vierte Mensch" bereicherte 1953 den Büchermarkt (Piper & Co.). Er spricht darin mehr als vom Ende von der Verwandlung unserer Kultur und möchte das Transzendenzverlangen des Menschen in einer Sozialreligion neu Gestalt werden lassen und so die innere Gefährdung des Abendlandes überwinden. *H. de Mans* „Vermassung und Kulturverfall" erschien 1951 (München, Leo Lehnen); *Walter Tritschs* „Die Erben der bürgerlichen Welt" 1954 (Bern, Francke); *Heinrich Scharps* „Abschied von Europa" 1953 (Frankfurt, Josef Knecht); *Hans Freyers* „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" 1953 (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt).

[4] München 1957, Kösel, 360 S., Ln. DM 14,80. Zahlenangaben ohne Zusatz beziehen sich auf dieses Werk.

(21). Da Kultur Seinskundgabe ist, so flammte dieser Grundbezug in *allen* ihren Lebensäußerungen: Religion, Philosophie, Kunst usw. (22).

Das Kontemplative in Entstehen und Bestand der Kultur wird vom Verfasser besonders unterstrichen. Es ist ein schöpferisches Hinnehmen, ja, in seinen Ursprüngen mehr erlebend und erleidend als tätig. Es wird darin eine Beziehung zum Ausdruck gebracht, „auf die der Mensch keinen bestimmenden Einfluß hat" (26). Ja, noch mehr, die Wurzeln der Kultur liegen im Vitalen. De Corte zitiert Hölderlin: „... das meiste nämlich vermag die Geburt..." (ebd.).

Kultur ist Leben, Erfahren eines Bezuges. Die Wurzeln dieses Lebens sind vielfach, und daher ist Kultur der Menschheit stets im Plural — als Vielheit der Kulturen. De Corte wagt sogar den Satz: „Der Ruf zur Universalität ist für eine Kultur der Todesruf" (28). Es ist die menschliche Natur, aus der die Vielheit entspringt, und da Kultur etwas Natürliches ist, so wird sie nie teilhaben an der Universalität der Kirche, die etwas Übernatürliches ist. Wohl aber kann es eine Vielzahl christlicher Kulturen geben, insofern nämlich die naturwüchsige Kultur vom Glauben überhöht wird.

Sehr wichtig für das Verständnis von de Cortes Werk ist der Umstand, daß er die Vitalseite der Kultur stark betont. Dem Menschen ist das In-der-Welt-sein wesentlich. Er muß sich ins Sinnen- und Welthafte hineinsenken, in die Ströme des Fühlens und Empfindens, wenn er kulturschöpferisch bleiben will. Das heißt, Kultur ist erdgebunden. Vom Begriff dieser Erdgebundenheit her versteht man dann die Anklage gegen die gegenwärtige Kultursituation: erstens, Geist und Leben streiten widereinander; zweitens, das Politische und das Soziale stehen im Widerstreit; drittens, der Charakter unserer Epoche ist technisch, und daraus entspringt der Kollektivismus; viertens, die heutige Kultur und die Religion sind Gegensätze.

Der Geist muß genährt werden vom Sein, sonst verdorrt er. Das Sein, in das wir gestellt sind, ist aber nicht so sehr Gegenstand der Erkenntnis (connaissance) als vielmehr das Ganze des mit uns Mit-geborenen (co-naissance). Deswegen der Hinweis auf Hölderlin: „Das meiste nämlich vermag die Geburt". Unser Erkennen müßte, wenn es recht wäre, mehr Anerkennen des mit uns Gegebenen sein oder ein anerkennender Nachvollzug der „gelebten Erfahrung". Diese Erfahrung ist eine Art Grundgefühl. „Das ganze rationale System einer Kultur hat nur in dem Maße Wert, als es aus diesem Grundgefühl hervorgegangen ist" (101/102).

Die heutige Kultur nun krankt daran, daß sich der Geist aus diesem Mutterboden erlebten, gefühlten und erfahrenen Seins entfernt hat und in Abstraktionen und künstlichen Ideologien denkt. Die Folge ist, daß nicht nur die Wirklichkeit außer uns verblaßt und entflieht — auch das Korrelat dieses Seins in uns oder die Seinswirklichkeit unseres eigenen Ichs wird zur lebensfernen Abstraktion. Es verliert die demütige Aufnahmebereitschaft zum Leben, dem Sein zu; es verknöchert in sich und wuchert aus zum autarken absoluten Bewußtsein. Greisenhaft und überheblich verschließt sich

das Bewußtsein in sich selbst bzw. in das abstrakte Bild vom Menschen, das zum Absoluten wird. Die Voraussetzungen für den Massenmenschen, die Massenkultur und die Staatsvergottung sind geschaffen.

Auch das Gesellschaftliche ist an das uns gegebene konkrete Sein gebunden. Es entspringt als vitale Kraft der Natur des Menschen. Die Gesellschaft baut sich von Natur aus auf aus Familie, Dorf, Gemeinde, Stadt, Pfarrei, Landsmannschaft, Heimat und Vaterland. Und was tut nun die Politik oder Staatskunst seit einigen hundert Jahren? Anstatt an die natürlichen Träger des Gesellschaftlichen anzuknüpfen, ist sie dabei, alle konkreten Bezüge des Menschen untereinander zu zerstören und die Politik rein apriorisch, nach einem logisch ausgedachten Schema zu begründen. Das Ergebnis ist, daß an Stelle des organischen Aufbaus einer wirklichen Gemeinschaft das mechanische Kollektiv tritt.

Der Mensch, der von Haus aus und nach der Definition der Alten ein gesellschaftliches Wesen, ein homo politicus, d. h. ein Bürger, ein Glied der Polis ist, wird zum homo oeconomicus, zum bloßen Wirtschaftsmenschen gemacht. Daran ist vor allem die Technik schuld, die sich jeder Steuerung entzogen hat. Es wird produziert um der Produktion willen, nicht mehr des Menschen wegen. Das führt zur Selbstentfremdung, zur Entfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Wesen. Marx hat das zwar richtig gesehen und daraus richtig gefolgert, daß die Gesellschaft die Wirtschaft wieder in ihren Griff und unter ihre Kontrolle bekommen müsse, aber sein Mythos einer technisch-wirtschaftlichen Pseudogesellschaft ist kein Heilmittel. Die technische Kultur führt notwendig zum Kollektivismus und zum Massenstaat nationalsozialistischer oder sozialistischer Prägung. Erst die technisierte Wissenschaft im Dienste des Staates schafft jene präzise Vollendung der Kunst, den Menschen in seinem Personsein zu zerspalten und aufzulösen und ihn dann als Roboter dem großen Tier, dem staatlichen Kollektiv zu unterwerfen.

Im religiösen Problem unserer Zeit offenbart sich unsere Situation am gründlichsten. Das Ebenbild Gottes kann nur gedeihen in der gottgesetzten, naturverbundenen altheiligen Daseinsordnung. Diese Daseinsordnung ist aber zerstört. Die Glaubenskrise oder auch (in unserem Bereich) die Krise des Christentums ergibt sich für de Corte unmittelbar aus den drei vorigen Kapiteln: Trennung von Geist und Leben; Gegensatz von Politik und Gesellschaft; und schließlich aus dem übermächtigen Einfluß der Technik mit ihrem Zug zum unpersönlichen Kollektiv. Das erste Kapitel könnte man dabei als das metaphysische Grundübel bezeichnen; das zweite und dritte enthielten mehr die sich daraus ergebenden logischen Folgen, jedoch so, daß im geschichtlichen oder existentiellen Bereich sich eines ins andere verschlingt und in unheilvoller Wechselwirkung das Übel vertieft. Eben weil Christi Botschaft und Reich nur in unserem der Zeit unterworfenen Leben wirksam werden kann, d. h. weil sich Gott, um uns zu retten, auf die Geschichte einlassen mußte oder jedenfalls eingelassen hat — deswegen sind

alle seine Heilsinstitutionen auch den Gefahren des Geschichtlichen ausgesetzt. Wenn auch ihr Wesen und ihre Sendung dem Verfall entzogen sind, so sind die Träger der Institutionen und die Glieder der Gemeinschaft, die Christen, doch dem Angriff des Zeitgeistes ausgesetzt.

Und da entwickelt nun de Corte ein schmerzlich düsteres Bild. Der Einfluß der geschichtlichen Strömungen „zeigt sich in zweifacher Form: erstens in einem automatischen Zurückweichen des Christentums . . ., zweitens darin, daß die Krankheitskeime, welche die todgeweihte Kultur mitschleppt, in das Verhalten der meisten Christen eindringen", so daß diese an christlicher Substanz verlieren und in ihrem Wirken auf die Welt unfruchtbar werden (249).

Da haben wir das Schicksalswort: „die todgeweihte Kultur"! Davon ist der Verfasser überzeugt — das Christentum kann da nichts mehr ausrichten. Wenn schon das kraftvolle Christentum der apostolischen Zeit die sinkenden Massen der Antike, ja, die spätantike Kultur im ganzen gesehen nicht mehr retten konnte, um wieviel weniger das geschwächte Christentum von heute eine Kultur, die noch viel verfallener und verworfener ist als jene. Die Materialisten der Antike begehrten die Dinge dieser Erde noch in ihrer erdhaften Festigkeit und Lebensfülle. Der heutige Materialismus dagegen, der von der Idee des unbegrenzten Fortschrittes ausgeht, verflüssigt die Dinge und betrachtet sie als eine vom Menschen unbegrenzt formbare Masse (264). Ja, im Grunde genommen liegt das eigentliche Übel der Gegenwart viel tiefer, als mit dem Worte Materialismus ausgesagt werden kann. Es liegt in einer geistigen Hybris. Der Mensch hat den Stoff aufgelöst und ganz seinem Zugriff unterworfen; anstelle der transzendenten Bewegung zu Gott hin ist eine andere getreten — in Richtung auf die demiurgische Besitzergreifung der Welt.

Die geistige Herkunft der de Corteschen Thesen

Die Weltsicht de Cortes kann nur von ihren ideengeschichtlichen Ursprüngen her begreiflich gemacht und bewertet werden. Da ist zunächst sein Geistbegriff. Er ist nicht von vornherein eindeutig. Geist, das ist für ihn „das Ganze der Verstandestätigkeiten, durch die der Mensch aus der Welt herausragt, sie beherrscht und begreift" (91). Dieser Geist wird dem Leben gegenübergestellt. Leben, das ist „das geheimnisvolle Geflecht von Wurzeln und Fasern seines Wahrnehmens und Fühlens, das er in die Welt hinabsenkt", um sich zu nähren (ebd.). Geist wird hier stark rationalistisch verstanden; das emotionale und gefühlsmäßige Eigenreich des Geistes wird übersehen. Nur durch dieses Übersehen war es möglich, ihn dem Leben so radikal gegenüberzustellen.

Nun behauptet de Corte allerdings, daß er nicht den philosophischen Rationalismus im Auge habe, wenn er von Rationalismus als zerstörender Kraft spreche, sondern einen „existentiellen", d. h. einen, der die Mitte unseres

Wesens durchdringt, diese Mitte zerspalten und unser Handeln zwiespältig gemacht hat. Darauf wäre zu antworten, daß der philosophische der Vater des existentiellen Rationalismus ist — aber wie dem auch sein mag, de Cortes Geistbegriff ist vom philosophischen Rationalismus her bestimmt — ein Geist, dem nicht mehr die Fülle der Wirklichkeit entspricht. Und dieser Geist verliert immer mehr die Ehrfurcht vor dem Sein und dem ontologischen Geheimnis alles dessen, was wirklich ist; er sinkt schließlich zum szientistischen, d. h. die Naturwissenschaften absolut setzenden Verstande herab, der immer mehr und mehr in mathematischen Begriffen denkt und unter diesen Kategorien die Wirklichkeit begreift. Sein Gegenstand ist nur noch der Stoff und das mit ihm Gegebene: das Quantitative, Maß und Zahl (58), und selbst das Seelische wird zum rechnerischen Kalkül.

Wenn der Verfasser den Geist in dieser Armut umschreibt, so sieht er in ihm freilich nicht mehr denjenigen der ursprünglichen Menschennatur; er ist gefallen, herausgefallen aus seinen vitalen Bezügen, seiner Ehe mit dem Leben und seiner metaphysischen Ausrichtung zur Wirklichkeit der Welt und ihren letzten Ursachen hin. Aber selbst in diesen Ur-Stand des Geistes hinein schwingt die Antithese zwischen Geist und Leben. Genauer müßte man doch sagen, der Geist habe den Reichtum seiner eigenen Möglichkeiten verkennend sich in ein künstliches Gehäuse eingesperrt, aus dem er wieder befreit werden muß.

Was der Geistbegriff de Cortes bereits verrät, bestätigt seine Geschichtsdeutung: unser Elend besteht nicht in einem Zuviel an Materialismus und Weltverhaftung, sondern an Geistigkeit. Diese Deutung folgt den Spuren der Geschichte des modernen Rationalismus: der Mensch löst sich vom Mutterschoß der Natur, wird ihr fremd, verschüttet damit die Quellen des Seins in seiner Umwelt und seiner Innenwelt und vergewaltigt sich, die Welt und die Menschheit mit den blutleeren Gespenstern seiner apriorischen Entwürfe. Hier wird die Geschichte der Neuzeit skizziert, insofern sie vom Rationalismus überherrscht wurde. Der abendländische Mensch ließ sich durch eine geheime, unbezwingbare Unruhe dazu bewegen, die naturhafte Geborgenheit und die Sicherheit der mittelalterlichen Metaphysik preiszugeben und die strenge hierarchische Wert- und Daseinsordnung der Vorzeit in Frage zu stellen. Er verläßt das schützende Haus und geht auf Abenteuer. Es beginnt erkenntnistheoretisch, theologisch und in der praktischen Frömmigkeit die Wanderung in die Weiten der Subjektivität. Wo die rationalistische Form dieser Subjektivität auftaucht, erscheint allsogleich ihr Zwillingsbruder und Widerpart, das Irrationale und Emotionale. Beide sind in sich isoliert und beide aneinander gebunden.

Luther und Descartes sind zwei Namen und Symbole dieser Entwicklung. Es sind in ihrer Art schöpferische Subjektivitäten — sowohl die rationalistische als auch die emotionale. Im Bereiche des von Descartes befruchteten philosophischen Denkens spaltet sich der Mensch selbst in Bewußtsein und Ausdehnung. Das klare, kühle rationale Bewußtsein wird zur Mitte, zum

eigentlichen Wesen des Menschen, und die Kategorie der Ausdehnung zum Gesetz alles dessen, was dem Bewußtsein gegenübersteht. Und siehe da, dieses in der rationalen Subjektivität entworfene Prinzip der quantitativen Naturbetrachtung verwandelt wie eine Zauberformel die bisherige Welt. Es ist nun nicht mehr notwendig, demütig nach dem Geheimnis des Seins im allgemeinen und demjenigen der Natur im besonderen zu fragen; es ist der Verstand, der bestimmt, was die Welt sei und was ihr Wesen ausmache. Der Mensch ist aus der Natur ausgewandert — genauer gesagt, eine Auslese seiner Intelligenzschicht —, entseelt und entzaubert sie und haucht ihr eine neue Seele ein, ein durch die Reduktion auf das Quantitative kristallklar gewordenes Wesen. Seitdem ist die Burg des Naturhaften mit all den tausend Verliesen und Gelassen, mit all den beängstigenden Geheimnissen und Dunkelkammern gestürmt und gesprengt worden. Die Naturwissenschaften und in ihrem Gefolge die Technik zogen in siegreichem Triumph durch ihre Tore. Der Mensch ist wahrhaft zum Demiurgen des Kosmos geworden. So schien es wenigstens.

Wenn in Kant einerseits diese schöpferische Herrschaft der rationalen Subjektivität sich philosophisch zu vollenden schien, so meldete sich anderseits gerade bei ihm auch die dringende Notwendigkeit an, die isolierten Lebenskräfte des Menschen wieder in eine Harmonie zu binden. Die Hybris des begrifflichen Denkens und der reinen Ratio soll gebändigt, ihr Herrschaftsbereich eingeschränkt und dem Fühlen und Wollen, dem Hoffen und Glauben wieder zu ihrem Recht verholfen werden. Wir wissen es alle, daß die von dem Königsberger Weisen erreichte, nur pragmatische Einheit unserer Seelenkräfte gänzlich unzulänglich ist. Und die Fragen dem Sein und der Natur zu sind von ihm ebensowenig wieder in ihren eigentlichen Rang eingesetzt worden.

Der Zerfall des Menschen in sich und seine Gewaltherrschaft gegenüber der Natur und seiner gesamten Umwelt mit Einschluß des Mitmenschen haben die Dringlichkeit einer neuen Synthese von Jahrzehnt zu Jahrzehnt gesteigert. Was bei Hegel noch mehr spekulatives Bedürfnis war, wurde dann bei Karl Marx erschütternde Not des Lebens. Beide suchten in ihren Entwürfen die entschwundene Harmonie wieder einzufangen — keinem ist es gelungen. Ja, die demiurgische Dämonie des Menschen steigert sich noch. Indem der Mensch die Natur nach den Gesetzen seines Geistes begreift und verwandelt, bringt er die Dinge erst zu sich und ihrem Wesen — so sagt Hegel. Und bei Marx gerät alles in eine ungeheure praktische Bewegung auf dem ganz konkreten Felde wirtschaftlicher und sozialer Spannungen. Der Mensch wird nur er selbst, insoweit er sich die Natur erobernd unterwirft und gestaltet. Im Spiegel der bezwungenen Umwelt erst sieht und erfaßt er sein Bild. „Die Natur muß vermenschlicht und der Mensch vernatürlicht werden." Ein Grund-Satz, der die Heimkehr des Menschen zu sich selber und in die Gemeinschaft aller Welt-Dinge hätte einleiten können, wenn nicht eben auch noch Marx weitgehend, ja, fast möchte man sagen, in einer

letzten Übersteigerung dem rationalistisch-naturwissenschaftlichen Weltbild verhaftet gewesen wäre, was auch in seiner deterministischen Geschichtsphilosophie zum Ausdruck kommt. In der Marxschen Lehre vom Menschen liegt bereits der Ansatz zu jener sowjetischen Ekstase, jener geradezu religiösen Schwärmerei von Produktion, Erzeugung, Maschinen und Fabriken: Stachanow ist es, der eine Gasse bricht für die Selbstwerdung des Menschen in den Millionenziffern der sozialkommunistischen Wirtschaft. Das Endziel: der Friede des roten Paradieses verblaßt vor dieser handgreiflichen Wirklichkeit. Und der Mensch in seinem eigentlichen Wesen bleibt heimatloser als eh und je.

So hätte also de Corte in seinem Weltbild und seiner Skizze unserer Geschichte recht? Er würde recht haben, wenn, was er sieht und beschreibt, alles wäre. Es ist aber nur ein Ausschnitt davon. Die alten abendländischen Kräfte sind nicht einfach untergegangen. Ja, es hätte gar nicht sein müssen, daß das technische Zeitalter die Welt in eine derartige, unabsehbare Krise stürzte. Denn eine Krise haben wir zu bestehen, und zwar sicher die schwerste seit Beginn des abendländischen Zeitalters; das ist jedoch nicht dasselbe wie das Dogma vom unvermeidlichen Untergang.

Die Technisierung unseres Daseins hätte in jedem Fall Schwierigkeiten und Aufgaben gebracht, die zu meistern wir uns hätten anstrengen müssen. Aber sie hätte nicht in diesem Maße zu einer Bedrohung werden brauchen. Die heile Gesellschaft, die de Corte als *das* Vorbild schlechthin beschreibt, trägt die Züge der archaischen Gesellschaft. Ist sie nun aber wirklich das schlechthin gültige Ideal! Ist die Variationsbreite der wahrhaft menschlichen Lebens- und Existenzformen so schmal bemessen?

Gar keine Frage, daß die Werte der archaischen Menschheitsepoche nicht unterschätzt werden dürfen und soweit möglich ins neue Zeitalter herüberzuretten sind. Denn es war trotz der ganzen Unzahl ihrer Mängel doch eine Gemeinschaft, die in Europa länger als seit den Tagen Homers bestanden hat. Eine Welt, in der der Einzelmensch geborgen war in der Verbundenheit seiner lebenden und toten Sippenmitglieder, „in der Kommunion und Kommunikation seiner Geräte, Bauwerke, Tiere, Pflanzen, Felder, Häuser, Städte, Dörfer“[5], seiner Tal-, Gau- und Stammesgemeinschaft und schließlich seines Volkes. Der archaische Mensch war beheimatet und hatte festen Grund unter den Füßen im Leben und ebenso im Sterben.

Die Kirche hat diese natürliche Heimat des Menschen nie gering geschätzt, sondern sorglich in Pflege genommen. Und nie wird sie der Entwurzelung des Menschen das Wort reden. Aber kann diese Verwurzelung nicht wenigstens zum Teil neue Formen annehmen, ja, ist es nicht denkbar, daß eben aus dem Wesen des Menschen heraus, dessen Krone der Geist in der ganzen Fülle und dem ganzen Reichtum seiner Erkenntnis-, Strebens- und Liebes-

[5] *Friedrich Heer*, Experiment des Lebens, Nürnberg 1958, 120.

fähigkeit ist, die kosmischen Bindungen um so lockerer werden, je bewußter er sich seiner Persönlichkeit wird, je reifer sein Menschentum wird?

In der Tat übersieht de Corte, daß der reife und wach werdende Mensch notwendig in einen gewissen Abstand zum Naturhaften gerät. Das braucht keinen Abgrund zwischen „Geist und Leben" aufzureißen; denn es ist ein Irrtum anzunehmen, daß nur das kosmisch verflochtene ein unserem Wesen angemessenes Leben sei. Unter anderen hat Gerhard Krüger in seiner Schrift „Abendländische Humanität"[6] darauf hingewiesen: gerade darin zeigt sich ein gewisses Wachstum in der Geschichte der Humanität, daß der Mensch die mythische Einheit, die ihn mit der Natur verband, überwand und aus den Tiefen des Bios auftauchte. Schon der griechische Logos hat hier Bleibendes geleistet. Und durch das Christentum ist der Abstand des Menschen von der Natur noch vergrößert worden. Wenn der Hellene sich in seiner Weisheitslehre noch stark als ein Wesen des (freilich von übersinnlichen Entelechien durchformten) Kosmos verstand, wird der Christ als diese Person dem Du der dreifaltigen Gottheit und — noch konkreter — dem Du des menschgewordenen Gottessohnes gegenübergestellt. Das personale Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch schafft für uns eine ganz neue „metaphysische" Situation: Gott wird stärker als in der vorchristlichen Antike vom Welthaften, vom Kosmos abgehoben und mit ihm der Mensch; denn er findet seine Verankerung und Geborgenheit jetzt nicht mehr so sehr in der Umarmung von Welt und Natur als vielmehr in seinem unmittelbaren Bezug zum transzendenten Gott.

Man kann sagen, daß erst der Rückzug aus dem Welthaften und der Abstand zur Natur, den das Christentum geschaffen bzw. verstärkt hat, den Menschen befähigte, sich die Naturdinge als Gegenstände gegenüberzustellen und auf diese Weise geistig und dann auch praktisch zu unterwerfen. In diesem Sinne sind Naturwissenschaft und Technik nicht nur keine Feinde wahren Menschentums, auch keine des Christentums, sondern überhaupt erst durch Humanismus und christliche Weltsicht ermöglicht worden. Der Mensch als Demiurg, als Weltgestalter weist an sich nicht auf Entartung, sondern auf Erfüllung des Menschseins hin.

Das mußte grundsätzlich gesagt werden. Tatsächlich sind ja die Dinge weithin anders verlaufen. Aus dem berechtigten Übersteigen des erdgebundenen Bios ist oft eine gewalttätige Überherrschung des natürlichen Lebens geworden und aus dem Abstand zur Natur blutleere Abstraktion. Das Maschinen- und Massenzeitalter hätte auf alle Fälle seine innere Problematik und seine Schwierigkeiten gehabt und uns dazu gezwungen, auf manchen überlieferten Lebenswert, auf manche „aristokratischen" Gewohnheiten zu verzichten, weil eben unsere Möglichkeiten beschränkt sind. Wir können uns nicht gleichzeitig nach allen Dimensionen entfalten. Aber es hätte keinen Gegensatz zwischen Zivilisation einerseits und Humanität und Christentum

[6] Stuttgart 1953, Kohlhammer.

anderseits zu geben brauchen. Es sind sehr verschiedene Ursachen, die dazu geführt haben, daß die Geschichte zu einem großen Teil anders verlaufen ist. Die Naturwissenschaften, die im christlichen Lebensraum an sich durchaus Heimstatt gehabt hätten, wurden im Laufe der Zeit von ihren Vertretern zu einem großen Teil auf einem glaubensfeindlichen Boden angesiedelt. Die neue Weltüberlegenheit, der Triumph der Technik, dient vielen Ungläubigen zum Zeugnis dafür, daß sowohl die alte Religion als auch das alte Ideal der Menschlichkeit mit der alten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung abgetan seien.

So wäre die These de Cortes zwar nicht grundsätzlich, aber der geschichtlichen Wirklichkeit nach doch irgendwie gerechtfertigt? Das nicht; denn er hat das, was nur *ein* Aspekt unserer Kultur ist, zum Ganzen gemacht. Jene alten Kräfte des Glaubens und des Logos haben gegenüber den Nachfahren einer entfesselten Subjektivität: dem Rationalismus, Positivismus, Materialismus usw. nicht einfach kampflos das Feld geräumt. Sie wirken unter uns weiter daran, den Menschen in einer objektiven metaphysischen und übernatürlichen Ordnung zu begründen und von dorther unsere Existenz zu verankern. Sie sind weiterhin geschichtsformend und zukunftsträchtig geblieben. Es ist nicht wahr, daß die religiösen und sittlichen Lebenskräfte gegenüber dem Sog des Unterganges ohnmächtig seien. Allerdings stehen wir heute auf der Waage der Entscheidung, welche der einander bekämpfenden Mächte auf lange hinaus die Vorhand behaupten wird. Wir haben jedoch durchaus noch Möglichkeiten, wenn wir uns um sie bemühen. De Corte freilich schenkt uns nur den mageren Trost, daß eine kleine Arche Noah mit der Elite eines neuen Adels und eines neuen „Klerus" das Beste unserer ererbten Werte über die Sintflut hinweg in eine neue Zeit hinüberretten werde. Im ganzen gesehen verzweifelt er also. Diese Verzweiflung wird noch durch eine weitere These de Cortes genährt, der wir uns jetzt zuzuwenden haben.

De Corte vertritt die Theorie vom Kreislauf der Kulturen. Was natürlich ist, untersteht dem Rhythmus von Tod und Leben. Er verweist auf den Kreislauf von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Ebbe und Flut, Schlaf und Wachen usw. und auf das Geheimnis von Wachstum und Verfall, Geburt und Tod der einzelnen Lebewesen (60). Er bedauert, daß das Abendland durch die Fortschrittsidee den Begriff des Kreislaufs, wie ihn die griechische Antike kannte, verloren habe. Dazu ist zunächst zu sagen, daß, selbst wenn dieses Gesetz des Kreislaufs wirklich auch die Kulturgeschichte beherrschte, er nicht bewiesen hätte, daß unsere Situation diejenige der endgültigen Ebbe, der Nacht, des Sterbens, des unabänderlichen Todes ist. Denn auch im Leben der Einzelwesen, wo der Kreislauf tatsächlich regiert, gibt es Krisen, die nicht zum Tode, sondern bei entsprechender Pflege zur Genesung führen.

Aber gilt das Prinzip überhaupt als unabänderliches Gesetz für die Kultur, die doch eine Schöpfung des Geistes ist? Es gilt natürlich im allerweitesten Sinn, daß alles Irdische einmal ein Ende nehmen wird. Dies ist jedoch

nicht der eigentliche Sinn, das eigentlich Gemeinte dabei. Was gemeint ist, ist ein berechenbares voraussehbares Entstehen, Entfaltetwerden und Vergehen der Kulturen, wie ich das bei einem Baum, einem Tier, einem Menschen berechnen und voraussehen kann.

Besehen wir uns zunächst die antike Zyklentheorie. Sie ist weniger biologisch als metaphysisch begründet: die Welt der ewigen Formen kehrt unter dem Einfluß wechselnder Wirkursachen immer und immer wieder in sinnenhafter, der Zeit und dem Raum unterworfener Gestaltung, in einer Vielheit von Gestalten zurück. Dieser Kreis mußte gesprengt werden von dem Augenblick an, wo die Unwiederholbarkeit der höchsten dieser Formen: der konkreten, persönlichen, unsterblichen Menschenseele erkannt war. Diese Erkenntnis wurde erst im Christentum unter dem Licht der Offenbarung befriedigend erworben. Dasein wird zur einmaligen, unwiederholbaren Bewährungszeit für den Menschen und damit zur in sich bedeutsamen Geschichte. Des weiteren setzt eben das christliche Heilsdenken auch für das Gesamtgeschehen im menschlichen Bereich, d. h. für die ganze Kette menschlicher Generationen an Stelle einer Folge monotoner Kreisläufe die lineare Entwicklung der Geschichte als allgemeine Heilsgeschichte oder Geschichte Gottes mit den Menschen, die fortschreitet von der Schöpfung über den Sündenfall, den Alten Bund bis zu Christus und dann in der Geschichte der Kirche Christi bis zum Jüngsten Tag.

Durfte man nun diesen linearen Geschichtsbegriff ganz oder teilweise auch auf den profanen Bereich übertragen? De Corte hat insofern recht, als die Übernahme des Fortschrittsgedankens aus der Heilsgeschichte in die „Welt"-Geschichte sehr fragwürdig ist. Die welthafte Geschichte bietet sich unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeit vielmehr wie eine Landschaft dar, in der der Wanderer bald durch Schluchten und Abgründe, bald durch grüne Täler geht, bald mühsam steile Gipfel ersteigt oder durch tote Geröllfelder klettert. Aber meistens bleiben in jeder Situation hundert Möglichkeiten offen. Das Verderben einer Epoche erscheint selten zwangsläufig. Fast immer spielt auch die menschliche Freiheit in der Krise, in der entscheidenden Wende zu Tod und Leben, eine wesentliche Rolle. Das übersieht der Verfasser. Er begreift das Leben zu biologisch, zu wenig vom Geiste als dem eigentlichen Lebens- und Geschichtsträger her, und deswegen verfällt er einem unangebrachten Determinismus, ähnlich dem Oswald Spenglers, der in ganz unzulässiger Weise ein Gesetz des Einzelorganismus auf die Kulturgeschichte übertragen hat.

Es ist gewiß wahr, daß viele Kulturen aufstiegen, in einer berückenden Mittagshöhe glänzten und dann nach einer gewissen Zerfallszeit am Horizont verlöschten — aber ist dies ein so einfach fixierbares, allgemein anwendbares Gesetz? De Corte verweist auf die Spätantike. Sie war nach ihm welk und sterbensmüde und mußte durch die Kraft junger Völker ersetzt werden. Die Dinge erscheinen uns indessen nicht so einfach zu liegen. Ganz sicher war die oströmische Kultur nicht jünger, lebensfrischer und kräftiger

als diejenige des Westens. Im Gegenteil, die Hellenen waren die Lehrmeister der Lateiner. Und doch hat Ostrom noch tausend Jahre weitergelebt als — nach de Cortes Meinung — die hellenistische Kultur im Westreich zerfallen war. Man kann sich auch nicht darauf hinausreden, daß Byzanz nur noch als ein Sarg oder ein Museum des griechisch-römischen Geistes weiterexistiert habe — die Forschung ist eben dabei, diese Ansicht richtigzustellen.

Ausblicke

Die Fäden des geschichtlichen Weltlaufs sind verwickelt, die menschliche Freiheit und die Verkettung äußerer Umstände unberechenbar; deswegen ist es unmöglich, genaue Voraussagen zu machen, wie alles weitergehen werde. Das Zeitalter der Technik und des Massenmenschen ist da, und wir müssen sehen, wie wir damit fertig werden. Unser Dasein ist von außen bedroht durch die Gewalttätigkeit militanter Umstürzler und totalitärer Ideologien und von innen durch die religiöse und ethische Haltlosigkeit der Nachfahren des bürgerlichen Liberalismus. Wir können auch nicht verschweigen, daß unsere Zivilisation im ganzen gesehen jene Grundbezüge zur Natur noch nicht wieder zurückgewonnen hat, die bei allem Überstieg des Geistes und des Glaubens über sie hinaus gewahrt bleiben müssen. Wie weit ist der heilige Franz von Assisi über alles Welt- und Erdhafte hinaus und in Gott hinein gewandert, und wie sehr verschwistert fühlte er sich trotzdem allen Geschöpfen! Nicht nur den Menschen, sondern auch der Sonne und dem Wind, den Blumen und den Tieren. Alles, was im Raume des Seins steht, ist uns in irgendeiner Art verwandt. So ruft auch die unvernünftige Kreatur nicht nur nach unserer Herrschaft und unserem Herrenwillen, sondern auch nach unserer Ehrfurcht, Liebe und Barmherzigkeit.

Vielleicht, ja sicher, müssen diese Grundbezüge zu unsern menschlichen und nicht-menschlichen Mitgeschöpfen neue Formen annehmen, sich in neuer Weise äußern, anders als beim armen Franz und anders als zu Zeiten Goethes, Mörikes oder Hölderlins. Alles wird nüchterner, sachlicher und irgendwie „abstrakter" sein. Unsere Epoche wird auch den genialen, hochgezüchteten Einzelnen nicht sehr günstig sein. Man vergesse aber nicht, daß jene erlesenen Kulturgüter, die die wenigen auf hohen Bergen genossen haben, durch die Kümmerlichkeit der vielen teuer erkauft waren. Heute drängen die Massen aufwärts und fordern Anteil an der schöpferischen Weltbeherrschung, und es sind eben Naturwissenschaft und Technik, die diese Teilhabe ermöglicht haben. Mag es so oder so gehen — was herauskommt, ist die auf die Vielen zugeschnittene Kultur oder die Kultur der Massen, die die Spitzenkultur weniger ablöst[7].

An und für sich ist das alles zunächst kein ethisches oder religiöses, sondern ein soziologisches Problem. Wieviel weniger verworren lägen die Dinge,

[7] Vgl. dazu: *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit, Basel 1950, 79/80.

wenn es bei dieser soziologischen Problematik sein Bewenden hätte! Man muß alles tun, die Auseinandersetzung auf diesen ursprünglichen Fragenkreis zurückzuführen. Ihrem Wesen nach widerspricht eine Kultur, die in ihren äußeren Bezirken stark naturwissenschaftlich eingestellt und in eine technische Zivilisation eingebettet ist, samt dem damit verbundenen Zug zum Genossenschaftlichen weder dem Christentum noch der natürlichen Sittlichkeit. Wohl aber widersprechen viele der konkreten Erscheinungsformen einer solchen Kultur den religiösen und ethischen Geboten. Und diese Erscheinungsformen müssen wir bekämpfen, mögen sie nun sozial, kommunistisch oder liberal bürgerlich sein. Gegenüber einer welthaften Sozialreligion müssen wir auf den transzendenten Gott hinweisen und gegenüber einer in zeitbedingte Nützlichkeitsfragen aufgelösten Ethik auf den Menschen als Bild Gottes und auf die zeitübersteigende Hierarchie der Werte. Der in sich vereinsamte, irrende isolierte Massenmensch von heute wird nur dann vor der Flucht ins namenlose Kollektiv des roten Zwangsstaates gerettet werden können, wenn wir ihn wieder beheimaten in jener Seins- und Glaubensordnung, die ihn seinen inneren Wert und sein Mit-Sein mit anderen neu erleben läßt. Dieses Wissen um ein metaphysisch verankertes Mit-Sein und Mit-Geschöpf-sein mit andern schafft jene polare Gemeinschaft, die sich erfüllt sowohl in brüderlicher Verbundenheit als auch in ehrfürchtigem Abstand der einzelnen. Nur so ist beides gesichert: die neue Behausung für den Entfremdeten und der Raum der Freiheit für das stille Wachsen und Werden der individuellen Person.

Und vielleicht kommt uns bei diesem Rettungswerk ein neues Welterlebnis gerade des *wissenden* modernen Menschen zu Hilfe. Der Rausch der Ratio, des mathematisch-apriorischen Denkens und der Eroberungsrausch von Technik und empirischen Wissenschaften stoßen auf Grenzen. Die „Natur" füllt sich mit neuen Geheimnissen und Schrecken. Hinter der vom rechnenden und befehlenden Verstande entgötterten und entgotteten Natur flackert eine neue Dämonie auf, furchtbarer als die frühere, die mythische Dämonie. Nicht umsonst sind es gerade die Naturwissenschaftler, die heute warnend ihre Stimme erheben. Der babylonische Turm der Technokratie schwankt und mit ihm die Voraussetzung eines materiegläubigen wimmelnden Kollektivs. Es ist unsere Sache, etwas Besseres an seine Stelle zu setzen.

Schillers „Räuber" — eine Tragödie des Weltgerichts

HEINZ RIEDER

Zu dem durch Wissenschaft und Schule in uns verfestigten Schillerbild gehört auch die Klischee-Auffassung von Schillers stürmischem und revolutionär anmutenden Frühwerk „Die Räuber". Nach ihr stellt die Tragödie ein Bekenntnis zur menschlichen Freiheit und sozialen Gerechtigkeit dar. Die Kampfansage gegen die Zeit wird einseitig in diesem Sinn gedeutet. Bekenntnisträger und Sprecher der Tendenz ist die Gestalt des Karl Moor, der zum eigentlichen Helden aufsteigt. Die Szenen mit ihm und den Räubern rücken infolgedessen in der Interpretation durch die Bühne in den Mittelpunkt. Gestützt wird diese Auffassung durch den Hinweis auf den Menschen Schiller, der in der Akademie, der Erziehungsanstalt des Rokokotyrannen Karl Eugen von Württemberg, schwer gelitten hat. In seinem Werk hat er sich sicher seinen Zorn und seinen Freiheitsdrang von der Seele geschrieben. Nimmt man Schillers spätere negativen Äußerungen über die Akademie hinzu, die dieses Bild bestätigen, so wird man von der Unangreifbarkeit des überkommenen Räuberbildes überzeugt.

Eine genial hingeworfene Bemerkung Reinhold Schneiders anläßlich seiner Beschäftigung mit Schillers „Wallenstein"[1], die Räuber seien doch eigentlich eine Tragödie des Weltgerichts, reißt hier ganz neue Perspektiven auf, denen in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden soll. Das eingangs erwähnte „Räuber"-Bild wird durch sie nicht gerade widerlegt, sondern nur ergänzt und in seiner Einseitigkeit korrigiert.

Die geistigen Wurzeln der „Räuber" liegen ohne Zweifel in der so vielgeschmähten Akademie, die nach Schillers Abgang im Dezember 1780 in „Karlsschule" umbenannt wurde. Konkret gesprochen liegen sie bei einer Lehrerpersönlichkeit: dem Philosophie- und Ästhetiklehrer Jakob Friedrich Abel[2]. In seinem Unterricht war Abel nicht auf ein festes Lehrfach eingeschworen, vielmehr eine sehr lebendige, problematische Suchergestalt, der dementsprechend auch auf Schiller eher als Anreger zum Selbstdenken wirkte und nicht auf mechanische Erwerbung festgefügten Wissens bedacht war. Abel hat beim Herzog durchgesetzt, daß die Philosophie zur zentralen, alle übrigen Gegenstände durchdringenden Disziplin wurde und damit der Schule zu ihrem eigenen, für die damalige Zeit durchaus neuen und originellen Gesicht verhalf.

Als Philosophielehrer für Mediziner kam er nun mit Schiller direkt in Berührung. Was er an Psychologie und Ethik vortrug, war ganz von der Erfahrung her bestimmt. Nicht von festen logischen Schemata und Begriffen ging er aus, sondern von der praktischen Lebenserfahrung. Durch einen leb-

[1] *Reinhold Schneider,* Dämonie und Verklärung, Wien 1947, 45ff.
[2] Vgl. *Reinhard Buchwald,* Schiller, Wiesbaden 1953, I, 184.

haften Vortrag riß er seine Schüler zur Begeisterung hin. Wie mußte aber Schiller durch Abels Akademierede aus Anlaß der jährlichen Preisverteilung vom Jahre 1776 gepackt worden sein! Das Thema war ein zentrales Anliegen des Dichters und lautete in der damals üblichen unbeholfenen Ausdrucksweise: „Werden große Geister geboren oder erzogen, und welches sind die Merkmale derselbigen?"

Die Antwort Abels war die der jungen Generation, wie sie auch Goethe und die jungen Dichter des Sturm und Drang gegeben hätten: große Geister entstehen immer in Zeiten der Gärung, sie folgen dem Drang ihrer Natur, sie durchbrechen die Schranken von Sitte und Gewohnheit, sie leben einzig der Leidenschaft, etwas Großes zu wollen. Aber noch deutlicher, noch erregender wurde Abel, als er versicherte, daß die Größe des Menschen erst geweckt würde durch die Widerstände, die sie bei ihrer Umgebung finden. Platon, Cato, Scipio seien erst durch ihren politischen Kampf gegen die Staatsform des Despotismus groß geworden, die sie verachteten und bekämpften, weil ihre Begeisterung dem Ideal der freien, menschlichen Demokratie galt. Karl Eugen, ein exemplarischer Fall von Despotie, hörte bei dieser Rede zu! Daß sie unbeanstandet blieb, ist ein Zeugnis für seine Naivität, auf jeden Fall aber eines für die relativ große Freiheit, die trotz allem an dieser Schule herrschte.

Wie sehr sprach Abel z. B. bei dieser Stelle seinen großen Schüler an: „Das Genie, voll Gefühl seiner Kraft, voll edlen Stolzes, wirft die entehrenden Fesseln hinweg, höhnend den engen Kerker, in dem der gemeine Sterbliche schmachtet, reißt sich voll Heldenkühnheit los, fliegt dem königlichen Adler gleich weit über die kleine, niedrige Erde hinweg und wandelt in der Sonne. Ihr schimpft, daß er nicht im Gleise bleibt, daß er aus den Schranken der Weisheit und Tugend getreten. Insekten! Er flog zur Sonne"[3].

Solche Worte konnten auf den siebzehnjährigen Schiller nur als glänzende Rechtfertigung seines eigenen, immer mehr und mehr bewußt werdenden Ingeniums wirken. Noch mehr aber als Rechtfertigung seines Karl Moor, der zum Räuber werden muß, weil er ein Genie der Sittlichkeit ist. Einer absoluten Sittlichkeit — und hier geht Schillers Überzeugung über Abel hinaus —, die über allen Denksystemen steht, weil sie göttlichen Ursprungs ist. Ihr ist das Genie verfallen, auch wenn es darüber die Welt in Trümmer schlagen müßte. „Genie" ist für Schiller in dieser Zeit der werdenden „Räuber" die Offenbarung einer sittlichen Weltordnung göttlichen Ursprungs.

Hiezu hat Abel mitgeholfen, wenn er seinen Schülern an Hand von Szenen aus Shakespeares „Othello" den Kampf zwischen Sittlichkeit und Leidenschaft erklärte. Da „sei Schiller ganz Ohr gewesen", erzählt Abel in seinen Erinnerungen. In Shakespeares Menschen fand Schiller großartige Bilder menschlicher Größe, Verwirklichungen des Genies gegenüber einer Welt des Bösen, ergreifende Darstellungen großer Menschlichkeit in ihrem Kampf

[3] Zitiert bei *Reinhard Buchwald* a.a.O. I, 195.

und ihrem heroischen Untergang. Gegenüber solchen Vorbildern mußte ein Klopstock erblassen. Shakespeares Bilderwelt des kämpfenden, leidenden und untergehenden Menschentums inmitten einer Welt der Gemeinheit hat erst den Boden für Schillers erstes großes Werk, die „Räuber", geschaffen.

Die „Vorrede", „geschrieben in der Ostermesse 1781", gibt den eigentlichen Schlüssel des Werkes. Schiller spricht hier von dem Vorteil der dramatischen Methode, „die Seele gleichsam bei ihren geheimsten Operationen zu ertappen". Schiller will dadurch eine „Kopie der wirklichen Welt" geben, ganz im Sinn der Erfahrungs-Psychologie, die ihn Abel an der Akademie gelehrt hatte. Abels These, man solle bei Untersuchungen dieser Art nur seiner Erfahrung folgen, unterstützt und bekräftigt Schiller in diesem psychologischen Experimentaldrama, das die Natur so zeigen soll und will, wie sie ist. Ausdrücklich lehnt Schiller „idealische Affektationen", wie sie Klopstock, Haller, Gleim und die Bardendichter boten, ab. Dies ist um so erstaunlicher, als er sich in seinen Laura-Gedichten geradezu in sie verrannt hatte.

Schiller steht mit Abel auf dem Boden der Tatsachen, daß der Geist des Menschen abhängig sei von seiner Natur und von seiner Umgebung. Diese beiden Faktoren bestimmen die Richtung der Seelenkräfte; ihre Stärke aber wird durch die Veranlagung, also durch Erbfaktoren bestimmt. Determinierung und Selbstbestimmung halten sich also im Gleichgewicht.

Wo konnte hier der vielberufene Idealismus Schillers ansetzen? Schiller bringt an dieser Stelle in die Experimental-Psychologie Abels noch einen anderen Gedankengang hinein, nämlich Überlegungen, die ihm aus der Lektüre des Plutarch und der daraus erflossenen jugendlichen Begeisterung für menschliche Größe zugetragen wurden. Größe sieht Schiller nicht bloß im tugendhaften Heldentum, sondern auch im Bösen. Diese nach beiden Richtungen sich entwickelnde „Größe" allein ist für den Künstler Schiller interessant, reizt ihn zur Nachgestaltung in seinen Dramen.

Der Mensch wird also in ein doppeltes Koordinatensystem eingespannt. Das eine wurde durch die Erfahrungs-Seelenkunde Abels gegeben: die Menschheit zerfällt in die Guten und in die Bösen. „Es ist einmal so die Mode in der Welt, daß die Guten durch die Bösen schattiert werden und die Tugend im Kontrast mit dem Laster das lebendigste Kolorit erhält." Wer also die wirkliche Welt schildern will, muß auch das Laster mit hineinnehmen: „Wer sich den Zweck vorgezeichnet hat, das Laster zu stürzen und Religion, Moral und bürgerliche Gesetze an ihren Feinden zu rächen, ein solcher muß das Laster in seiner nackten Abscheulichkeit enthüllen und in seiner kolossalischen Größe vor das Auge der Menschheit stellen."

Aber das Laster interessiert eben nur in kolossalischer Größe, womit das zweite Koordinatensystem menschlicher Möglichkeiten sichtbar wird: der Mitmensch in seiner Größe oder seiner Kleinheit. Der gute Mensch interessiert nur, wenn seine Güte mit Größe gepaart ist, der böse Mensch nur, wenn er im Laster groß ist, wenn in ihm das Laster „mitsamt seinem

ganzen inneren Räderwerk entfaltet" wird. Erst bei einem solchen Menschen kann der Dichter „die vollständige Mechanik seines Lastersystems" auseinandergliedern. Die kleinen Lasterhaften interessieren nicht, genau so wie die kleinen, ängstlichen, philiströsen Tugendmenschen.

Auf jeden Fall ist die Entscheidung zum Guten oder zum Bösen von einem ganz bestimmten Denksystem abhängig, dieses Denksystem wieder von einer bestimmten Umgebung. Dadurch wird der Mensch aber nicht vollkommen determiniert. An einer Stelle dieses Systems sieht Schiller, über Abel hinausgehend, eine Lücke: nämlich an der Stelle, an der der Mensch sich seiner Umgebung gegenüber wählend verhält. Der Mensch ist frei in der Entscheidung, welchen Gegenständen seiner Umgebung er seine Aufmerksamkeit zuwendet, er ist frei in der Wahl dieser Gegenstände, frei in der Betrachtungsweise, in der Wertung seiner Umgebung. Trotz seiner an Abel gewonnenen naturalistischen Betrachtungsweise hat Schiller die menschliche Freiheit gesichert, die sittliche Selbstbestimmung des Menschen als Möglichkeit und als Postulat aufgestellt.

Daß der Mensch also die Möglichkeit hat, zwischen gut und böse zu wählen, daß ihm hier die freie Willensentscheidung gewahrt bleibt, darin zeigt sich auch wesentlich das Verbleiben Schillers im Bereich des Christentums. Schiller geht in dieser Richtung noch einen Schritt weiter, wenn er auch noch im großen Lasterhaften den Keim des göttlichen Weltschöpfers zu erkennen glaubt. „Diese unmoralischen Charaktere", heißt es in der Vorrede, „von denen vorhin gesprochen wurde, mußten von gewissen Seiten glänzen, ja oft von seiten des Geistes gewinnen, was sie von seiten des Herzens verlieren. Hierin habe ich nur die Natur gleichsam wörtlich abgeschrieben. Jedem, auch dem Lasterhaftesten, ist gewissermaßen der Stempel des göttlichen Ebenbildes aufgedrückt, und vielleicht hat der große Bösewicht keinen so weiten Weg zum großen Rechtschaffenen als der kleine; denn die Moralität hält gleichen Gang mit den Kräften, und je weiter die Fähigkeit, desto weiter und ungeheurer ihre Verirrung, desto imputabler ihre Verfälschung."

Damit rechtfertigt Schiller seinen Franz Moor ebenso wie später den ungemein subtileren, komplizierteren, vielschichtigeren Bösewicht Wallenstein. Mehr noch: die beiden Koordinatensysteme „Gut-böse" und „Groß-klein" werden in fruchtbarer Weise aufeinander bezogen, fruchtbar in Bezug auf die gesamte Dramen-Charakterologie Schillers.

Schiller geht es hier schon um die entscheidende Frage nach der sittlichen Weltordnung. Und entscheidend kann sie nur sein, wenn die Welt Gottes mit der des Teufels, des absolut Bösen, konfrontiert wird. Von ihm her erst hebt sich die Welt des göttlichen Gesetzes wirkungsvoll ab, wird das „göttliche Ebenbild" herbeigezwungen. Auf dem Weg über das Böse soll zugleich der gottlose Materialismus der Aufklärung angeprangert werden. Aber das ist nur die Nebenabsicht gegenüber dem eigentlichen Anliegen, das, mit den Worten Elisabeth Langgässers ausgedrückt, heißt: „... im Schnittpunkt

des „inter-esse“ zu stehen, in dem Schnittpunkt des Koordinatensystems, wo die eigentliche Entscheidung getroffen, wo der Kampf zwischen Gott und dem Widersacher in dem Herzen des Menschen, um den es geht, ausgetragen und wie von niederfahrenden Blitzen das verdeckte Schlachtfeld erhellt wird, das tiefer liegt als das Schlachtfeld der Gegenwarts-Katastrophen: tiefer als Stalingrad und Hiroshima, und auf das hingesehen, beide nur verdunkelte Sinnbilder sind.“ (Aus dem Aufsatz „Die Zukunft des christlichen Romans“.)

Der Gedanke, die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes im menschlichen Spiel sichtbar zu machen, ist noch ganz barock, die Zuspitzung auf das Moralthema aber schon ganz Schiller. Gott ist nicht nur der alttestamentarische Rächergott gegenüber dem menschlichen Sünder, er ist auch der Garant der sittlichen Weltordnung schlechthin, er läßt sie bis in das Innenleben jedes einzelnen Menschen wirken, sie wird in diesem Innenleben evident, soweit dieser Mensch eben ein ganzer Mensch ist, also nicht etwa in der Halbschlächtigkeit eines philiströsen Daseins verharrt. Was für ein Abstand gegenüber dem Gottesbegriff der Aufklärung wurde hier erreicht!

In diesem Rahmen müssen die „Räuber“ gesehen werden, von dieser Warte her sind sie für die gesamte dichterische Welt Schillers geradezu ein Schlüsselwerk. Schiller geht es um die menschliche Größe, oder, wie er es in der Vorrede ausdrückt, um den „ganzen“ Menschen. „Wenn es mir darum zu tun ist, *ganze* Menschen hinzustellen, so muß ich auch ihre Vollkommenheiten mitnehmen, die auch dem Bösesten nie ganz fehlen. Wenn ich vor dem Tiger gewarnt haben will, so darf ich seine schöne, blendende Fleckenhaut nicht übergehen, damit man nicht den Tiger beim Tiger vermisse...“ Erst die Kombination „Groß-Böse“ macht den der dramatischen Bearbeitung möglichen Helden aus, womit Schiller schon in der Vorrede dartut, daß sein Held die „große Canaille“ Franz Moor und nicht Karl ist. Von diesem heißt es im Vorwort, daß ihn „das äußere Laster nur reizet um der *Größe* willen, die ihm anhänget, um der *Kraft* willen, die es erheischet, um der *Gefahr* willen, die es begleiten. Ein merkwürdiger, wichtiger Mensch, ausgestattet mit aller Kraft, nach der Richtung, die diese bekömmt, notwendig entweder ein Brutus oder ein Catilina zu werden. Unglückliche Konjunkturen entscheiden für das Zweite, und erst am Ende einer ungeheueren Verirrung gelangt er zu dem Ersten..., so war der seltsame Don Quixote fertig, den wir im Räuber Moor verabscheuen und lieben, bewundern und bedauern.“ Karl Moor war also nicht in einem gleichgewichtigen Kontrast zu Franz Moor angelegt, so daß sich dann das Drama an den Polen zweier gegensätzlicher Helden entfaltet hätte. Es hat vielmehr nur einen Helden, den Iffland bei der Erstaufführung ganz in den Vordergrund spielte: Franz.

Dafür spricht auch, wenn am Ende der Vorrede Schiller auf die Wirkungsmöglichkeiten beim Publikum zu sprechen kommt. Auch hier geht es einzig um das Laster: der Dichter soll sich mit dem Laster in seinem Werke nicht zieren, der Leser sich nicht allein mit dem Schönen begnügen, ohne seinen

häßlichen Hintergrund zu schätzen. Schillers Sorge gilt den kleinen Geistern unter seinen Lesern, die aus dem Drama eine „Apologie des Lasters" herauslesen könnten.

Innerhalb der zwei Koordinationssysteme Groß-klein und Gut-böse sind die Figuren der „Räuber" eingespannt. Dem Moralisten Schiller ging es um die Welt, in der Gott mit dem Satan um den Menschen kämpft; dem Künstler Schiller ging es um den vollendeten Charakter, der zum Guten oder zum Bösen neigen kann, der es aber mit Größe vollbringen muß, um zur Gestalt, zum Helden der Dichtung zu werden.

Als drittes Anliegen Schillers muß man die bisher isoliert gesehene Abrechnung mit seiner Zeit sehen. Sie ist etwas Sekundäres, subjektiv gefärbt durch die Gärung der Pubertät und das als Bedrückung empfundene Verhältnis zu Karl Eugen und der Akademie, sozusagen eine Entladung von Haß-Stauungen; aber dennoch gelenkt und hingeleitet in das Strombett des Moralisten und Künstlers, gemessen und geformt aus dem Verlangen nach einer sittlichen Weltordnung und nach der Gestaltung des großen Charakters.

Von diesen drei Antriebstendenzen her ist die Dichtung geworden, hat sie sich verfestigt. Die Figur des Franz wurde in ihr Leit- und Symbolfigur des gehaßten Jahrhunderts. Franz ist der ins Diabolische verzerrte Aufklärer. Hier will Schiller die letzte Konsequenz zeigen, zu der ein von Gott abgefallener Vernunftglaube gelangen kann: zur nackten und schamlosen Prostitution der Sünde. Franz ist der durch die Aufklärung verdorbene, sündig gewordene Mensch.

Zum sündigen Menschen gehört die Leugnung eines rächenden und strafenden Gottes als einer letztlich moralischen Instanz. Dem Atheismus der Aufklärung wird sozusagen die Maske abgerissen: es gibt keinen Gott, daher auch keine moralische Instanz. Für den gottlosen Sünder wird der Mensch zu einem geistig völlig ausgehöhlten Tier. Nur durch den Gebrauch der Vernunft siegt eines der Menschentiere über das andere, einer Vernunft, die eher als Schlauheit im Verderben des Mitmenschen zu bezeichnen ist.

Schiller hat hier den Materialismus seiner Zeit spekulativ zu Ende gedacht oder genauer: er wollte zeigen, wie weit die Welt mit einem konsequenten Materialismus kommen kann. Der Dichter wollte also keine Figur der Wirklichkeit geben oder diese in einem Extremfall porträtieren. Er hat sich vielmehr ein letztes Extrem ausgedacht, es entworfen, konstruiert an Hand der Modelle der Wirklichkeit, wie Orwell seinen großen Bruder in „1984".

Schiller wollte seiner Welt zeigen: so weit kann der Mensch kommen, der nur Materie und Vernunft anerkennt. Es war also notwendig, Franz Moor nicht nur zum Gottesleugner zu machen. Hand in Hand damit mußte er als krasser, rücksichtsloser Egoist erscheinen, dem das sittliche Gebot nichts bedeutete, der jedes moralische Sentiment ausschaltete.

Der perfekte Sünder, den Schiller also hinstellte, sieht sich und seine Mitmenschen auf dem Niveau des Viehs. Franz Moor rechtfertigt darum seine

Mordabsicht gegen den Vater und Bruder so: „Ist die Geburt des Menschen das Werk einer viehischen Anwandlung, eines Ungefährs, wer sollte wegen der *Verneinung seiner Geburt* sich einkommen lassen, an ein bedeutendes Etwas zu denken? Verflucht sei die Torheit unserer Ammen und Wärterinnen, die unsere Phantasie mit schröcklichen Märchen verderben und gräßliche Bilder von Strafgerichten in unser weiches Gehirnmark drücken..." (IV, 2).

Zum Bild dieses Sünders gehört es, das Dasein des Gewissens zu leugnen. Franz weigert sich, „an das Weihnachtsmärchen zu glauben" (IV 2). Der treue Diener Daniel hingegen fürchtet, „daß der Wurm des Gewissens mich um mein letztes Gebet bringe, daß ich ein Greuel vor Gott und Menschen schlafen gehen soll" (IV, 2). Und wieder Franz: „Der milzsüchtige, podagrische Moralist von einem Gewissen mag runzlichte Weiber aus Bordellen jagen und alte Wucherer auf dem Todesbett foltern — bei mir wird er nimmermehr Audienz bekommen" (IV, 2).

Franz hat ein klares Verhältnis zur Sünde: er begeht sie nicht aus Schwäche, sondern weil er sie begehen will. Er will Sünde auf Sünde häufen. „Bin ich doch ohnehin schon bis an die Ohren in Todsünden gewatet, daß es Unsinn wäre, zurückzuschwimmen, wenn das Ufer schon so weit hinten liegt" (IV, 2). Franz ist sozusagen ein Perfektionist des Bösen. Seine Überlegenheit gegenüber anderen Menschen besteht darin, daß er wohl hemmungslos ist, nie Skrupel hat, aber seinen Satanismus hinter dem moralischen Raisonneur verbirgt, hinter dem Heuchler der Tugend. So hat er scheinbar immer Anwandlungen, in denen ihn das Grauen vor der Größe des Lasters packt. So z. B. I, 3: „Wenn es doch wenigstens einen Schleier hätte, das garstige Laster, sich dem Auge der Welt zu entstehlen!"

Erst am Ziel läßt Franz die Maske fallen: „Nun sollt ihr den nackten Franz sehen und euch entsetzen!" (II, 2). Nach dem angeblichen Tod des Vaters tritt ein Tyrann die Herrschaft an, dem jede Menschlichkeit fremd ist. Er ist der Despot, dem Ausleben zu gestatten die Sünde des Jahrhunderts war. Auch hier ist es wieder die Zeit, deren schreckliches Gesicht in die eine Figur zusammengedrängt wird.

Ernst Jünger sagt einmal in seinem Roman „Heliopolis", daß „die Verbindung des Guten mit der Macht" den Menschen verschlossen sei. Schiller und er haben die gleichen Erfahrungen, daher die gleiche Skepsis. Franz ist darum ein Sünder durch Macht. Seine Größe liegt in einer geistigen, einer intellektuellen Überwindung und Beherrschung der materiellen Welt, in einem Willen zur Unterwerfung seiner Umgebung, die seinem satanischen Wollen dienstbar gemacht werden soll. „Soll sich mein hochfliegender Geist an den Schneckengang der Materie ketten lassen?" (II, 1), — so lautet seine Frage, die die Verneinung in sich trägt.

Groß ist an Franz, das Böse mit Raffinement zu tun, sozusagen in den tiefsten Verhüllungen des Natürlichen, ja des Guten getarnt. Franz arbeitet nie mit groben Mitteln, immer mit feinen. Seine „Verstellung" ist die in-

tellektuelle Einstellung auf den Partner, der genau das vorgesetzt bekommt, was er hören will. Franz erfaßt die Situation intellektuell, er deutet seinen Gegner als Psychologe. Voraussetzung ist hiebei sein Unglaube, oder vielmehr der Glaube an das grob Stoffliche, an die einfachen Triebe, wie Begehren, Geiz, Angst, Feigheit usw. In der Todesangst der letzten Stunde erst fällt der Unglaube von Franz wie Zunder ab. Die christliche Weltordnung wird ihm und uns wieder gegenwärtig, aber von der furchtbaren Seite des rächenden Gerichtes, das über den reuelosen Sünder gehalten wird. „— Und wenn er gerecht ist, Waisen und Witwen, Unterdrückte, Geplagte heulen zu ihm auf — und wenn er gerecht ist?" (V, 1).

Die Größe des Satans Miltons, von dem Schiller nachweisbar beeindruckt war, bringt Franz nicht auf. Sein Ende hat den Charakter einer kläglichen Flucht, in der er nur scheinbar die letzte Entscheidung an sich reißt: „Ich kann nicht beten... (steht auf). Nein, ich will auch nicht beten — diesen Sieg soll der Himmel nicht haben, diesen Spott mir nicht antun die Hölle —" (V, 1). Selbst zu der letzten Entscheidung, sich selbst auszulöschen, ist er zunächst zu feig. Erst als sich Daniel weigert und er von allen verlassen ist, greift er selbst zum Strick. Der Typ des Jahrhunderts stirbt so kläglich, wie dieses Jahrhundert selbst in den Augen Schillers war[4].

Denn das große Thema des Stückes ist die Zerstörung und Wiederherstellung der christlichen Weltordnung, des moralischen Gleichgewichtes, das die göttliche Weltregierung darstellt. „Das Schicksal der Menschen stehet unter sich in fürchterlich schönem Gleichgewicht. Die Wagschale dieses Lebens sinkend, wird hochsteigen in jenem, steigen in diesem, wird in jenem zu Boden fallen. Aber was hier zeitliches Leiden war, wird dort ewiger Triumph; was hier endlicher Triumph war, wird dort ewige, unendliche Verzweiflung" (V, 1).

Das wollte Schiller in dem Stück zeigen — und er hat es überzeugend gezeigt, weil er es aus einem starken und überzeugten Glauben an Gott, den Weltenrichter, und aus einer tiefen Überzeugung von der Notwendigkeit einer moralischen Instanz auf Erden tat. Die Rücksichtnahme auf die Zeit und ihre religiösen Anschauungen allein kann die großartige Vision des fünften Aktes nicht erklären. Schiller wollte diese seine Zeit unter die furchtbare Drohung des Weltgerichtes stellen, er wollte sie dem Spruch dieses Gerichtes unterwerfen. Nicht nur in der letzten Szene, in jeder Szene des Stückes ist das Weltgericht da, das dieses von Gott abgefallene Jahrhundert richtet. In dem Aufsatz „Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet" heißt es noch 1784: „Wenn die Gerechtigkeit für Gold verblindet und im

[4] *Kurt May* geht in seinem Werk „Friedrich Schiller, Idee und Wirklichkeit im Drama" (Göttingen 1948) entschieden zu weit, wenn er S. 29 in dem Entschluß des Franz zum Selbstmord das Wagnis des Menschen erblickt, „aus sich heraus der göttlichen Allmacht die Grenze zu setzen". Dies widerspricht dem Wesen des Selbstmordes nach christlicher Auffassung, die in diesem Fall für uns bindend ist, da das ganze Drama die christliche Ethik als verbindlich angenommen hat. Die Größe des Franz liegt in seinem Satanismus, nicht in seinem Ende.

Solde des Lasters schwelgt, wenn die Frevel der Mächtigen ihrer Ohnmacht spotten und Menschenfurcht den Arm der Obrigkeit bindet, übernimmt die Schaubühne Schwert und Waage und reißt das Laster vor einen schrecklichen Richterstuhl".

Eine feudale, vom Gift der Aufklärung angekränkelte, moralisch vermorschte Welt ist die Welt der „Räuber". Schiller zeigt die Gesellschaftsordnung, wie er sie vorfand und erlebte, ohne eine neue aufzurichten. Denn die Räuberwelt, in die sich die Emigranten dieser Gesellschaft flüchten, ist moralisch genau so zu verurteilen, wie die blutsaugenden Duodezfürsten, die Soldatenhändler und von Machtrausch besessenen Autokraten auf ihren Schlössern und Herrensitzen, die dieses Deutschland des sterbenden römischen Reiches deutscher Nation knechteten. Mit voller Absicht ist der Unrat eines ganzen Jahrhunderts hier zusammengekehrt und in einer unnatürlichen Ballung der Schandtat und des Verbrechens aufgehäuft worden. Denn ein zu innerst Empörter wollte hier zur Empörung mitreißen, wobei es ihm nicht bloß um das politische System, sondern um das ganze philiströse Heuchlertum der deutschen Welt ging.

Das Stück hätte Ekrasit in seiner Zeit sein können, aber sie war noch nicht reif. Fast sieben Jahre war es noch bis zur Französischen Revolution. Schiller wäre außerdem mißverstanden worden, denn sein Stück meinte nicht eine Revolution staatlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern eine Revolution der Moral. Der Mensch erhob sich hier gegen ein unmenschliches System des Immoralismus, gegen ein Netz teuflischer Verbrechen, das Menschen im Rahmen der feudalen Ordnung aufgerichtet haben. Schiller will seine Zeit vom Satanismus reinigen, es geht ihm um die Wiederaufrichtung der christlichen Moral, wobei er das Feudalsystem als gegeben hinnimmt. Oder medizinisch ausgedrückt: eine Krankheit des Leibes muß bekämpft werden. In diesem Sinn ist das Motto zu verstehen, das Schiller vor sein Werk setzte: „Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat, quae ferrum non sanat, ignis sanat" (Hippokrates). Der ganze Impetus des Weltverbesserers Schiller ist mit diesem Zitat ausgedrückt.

Die Sorge Schillers ist es, um es mit den Worten Karls zu sagen, „daß zwei Menschen wie ich den ganzen Bau der sittlichen Welt zugrunde richten würden". Was getan wurde, kann nicht mehr ausgelöscht werden. Doch die wahre Größe besteht darin, ein persönliches Opfer zu bringen, „womit ich die beleidigten Gesetze versöhnen und die mißhandelte Ordnung wiederum heilen kann. Sie bedarf eines Opfers..." (V, 2). Das größte Opfer, das ein Mensch überhaupt bringen kann, ist das Opfer für die sittliche Weltordnung, ihre Mehrung oder ihre Wiederherstellung. In einem solchen Opfer liegt das Unterpfand dafür, daß der Mensch wieder zu seiner Würde aufsteigen kann, der er durch seinen Abfall zum Bösen entglitten war. Damit ist der Weg bezeichnet, der Schiller über die „Räuber" hinausführte.

Lateinunterricht heute

KARL ENNEN SJ

I.

In einem Aufsatz mit dem Titel „Heimweh nach Hellas heute?“[1] glaubt Schadewaldt feststellen zu können, „daß in unserem geistigen Leben heute ein unbestreitbarer Zug zur Antike und vor allem zu den Griechen hin spürbar sei“. Er erinnert an die Philosophen Nicolai Hartmann und Martin Heidegger, an die Physiker Heisenberg und Schrödinger, er weist hin auf Dichter, Literaten und Musiker wie Gide, Giraudoux, Sartre, Anouilh, Eliot, Thornton Wilder, Strawinsky und Carl Orff, „der nun gar mit seinen Vertonungen von lateinischen und griechischen Texten in der Ursprache zumal unsere Jugend zu begeistern weiß“.

Wie es nun mit diesem Heimweh nach der Antike in der heutigen alltäglichen Praxis unserer Höheren Lehranstalten steht, darauf möchten folgende Zeilen vom nüchternen Alltag aus in schlichter Erwägung antworten. Im Rahmen der Gesamtbildung unserer Höheren Lehranstalten scheint sich heute ein langsamer, aber sicherer Strukturwandel zu vollziehen[2]. Dieser wird hervorgerufen durch die Tatsache vom Rückgang der Kenntnis in der lateinischen und griechischen Sprache[3], beide wesentliche Mittel zur Erfassung antiken Geisteslebens, das im Verein mit dem Christentum Nährboden abendländischer Kultur ist[4]. Von diesem Rückgang wird in besonderer Weise die Pflege der griechischen Sprache betroffen. Diese Tatsache ist beklagenswert, da antikes Geistesleben wesentlich dem schöpferischen Griechentum entwächst.

Diese Sorge um die humanistische Bildung wird weiterhin vergrößert durch die rein *äußere* Tatsache, daß der Lateinunterricht an den nichthumanistischen Anstalten, deren Zahl die der humanistischen weit übertrifft[5], von seiner Bildungskraft bedeutend eingebüßt hat durch die Beschränkung seiner Stundenzahl und durch die damit verbundene Einengung des Lektürestoffes, durch die Art seiner Verteilung auf die einzelnen Unterrichtsstufen, indem es bald als grundständiges Latein auftritt, bald aber sein Unterricht erst auf der Mittelstufe beginnt oder sogar auf der Oberstufe nur als wahlfreies Fach weitergeführt wird. Die Beschäftigung mit dem Latein wird also da ausgesetzt, wo es, geisteswissenschaftlich durchdrungen, vielfältige Frucht tragen könnte.

---

[1] Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung 66 (1959) 1—5.

[2] *Krüger-Hornig*, Methodik des altsprachlichen Unterrichts, Frankfurt (Diesterweg) 1959, Die Lage des altsprachlichen Unterrichts, 1—16.

[3] *Krüger-Hornig* a.a.O. 8.

[4] *Walther Kranz*, Griechentum. Eine Geschichte der griechischen Kultur und Literatur, Stuttgart.

[5] *Krüger-Hornig* a.a.O. 8.

Die Bildungsproblematik des Lateins an den nichthumanistischen Anstalten wird aber auch noch von *innen heraus* genährt, d. h. von der Eigenart römischer Geisteswelt. Der Römer bekennt es doch selbst freimütig, daß seine nationale Literatur sowohl in ihrem Gehalt wie auch in ihrer Form wesentlich an das griechische Vorbild gebunden ist[6]. Der höhere Unterricht beruhte auf der Durchdringung beider Kulturen[7]. Zum Inbegriff römischer Bildung gehörte die Erlernung der griechischen Sprache und die Aneignung all dessen, was mit ihr gegeben war. Horaz mahnt die Leser seiner „Ars Poetica" (269): „Lest tags, lest nachts, die griechischen Bücher". In seinem Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur schreibt Bickel (69): „Im Rom des Scipionenkreises hat zuerst ein Volk in breiter Schicht, ohne äußeren Zwang von sich aus eine fremde Bildungssprache um der Bildung willen, nämlich das Griechische gelernt". Mit Schadewaldt (a. a. O. 2) kann man die kulturelle Leistung Hellas folgendermaßen zusammenfassen: „Soviel man auch in China, Ägypten, Babylon bedeutendes geleistet hat und so vielfach der Vordere Orient bei den Griechen weiterwirkte, die Griechen haben dem allem in ihrer Kunst und Dichtung, Religion, Philosophie und Wissenschaft die traditionsbegründende neue Form gegeben und damit den Grund auch noch für unsere geistige Existenz gelegt."

Die von den Römern selbst bezeugte Tatsache der inneren Bindung an die griechische Kultur läßt die Frage auftreten, welche Fähigkeit das für sich allein betriebene Latein besitzt, den Weg zur Antike zu öffnen und menschenformend zu wirken. Aus der eben schon erwähnten Tatsache ergibt sich, daß die im Lateinunterricht vermittelten geistigen Werte wesentlich durch den Rückgriff auf den griechischen Quellbereich ergänzt werden müssen. Für sich allein ist ihm jede entscheidende Kraft genommen, die es besitzt, wenn es in lebendiger Beziehung zum griechischen Kulturkreise steht, wie es bis zur Stunde der altsprachliche Unterricht an den humanistischen Lehranstalten ermöglicht. Welche Beschränkung, um nicht zu sagen welcher Ausfall, gegeben ist durch die alleinige Pflege des Lateinischen lehrt ein schlichter Vergleich mit den Geistesschöpfungen der Griechen, wie er uns begegnet in Lyrik, Epik, Tragik, Mythologie, Kunst, Mathematik und Philosophie. Dieser Vergleich von griechischer und römischer Geisteswelt, wie sie dem Schüler begegnet in den sogenannten klassischen Autoren (Cäsar, Livius, Sallust, Tacitus, Cicero, Horaz, Virgil, Seneca), die den Kern der Lektüre ausmachen, führt zu einer Fehlanzeige in Tragik und Mathematik. Einem Vergleich mit den Schöpfungen der bildenden griechischen Kunst halten die römischen Kunstwerke nicht stand. Gewiß vermittelt Cicero griechische Philosophie. Er nimmt für sich den Ruhm eines Archegeten in Anspruch.

---

[6] Vgl. *Cicero*, Tusc. Disp. I, 1—6. — *Vergil*, Aen. VI 845—854. — *Horaz*, Epist. II, 1, 156.

[7] *J. Stenzel*, Kleinere Schriften. Die griechisch römische Bildungswelt, 220—270.

[8] *Stenzel* a. a. O. Zur Theorie des Logos bei Aristoteles 133—219. — *O. Töplitz*, Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon. — Vgl. Verf., Zum Logosbegriff. Schol. 30 (1955) 421—424.

Aber niemand wird leugnen, daß Cicero seine Quellen oft mißverstand, sie schlecht überarbeitete, sie noch schlechter zusammenstellte und sie nach dem Maßstab der praktischen Verwendbarkeit auswählte[9]. Nach Ciceros eigenem Bekenntnis ist dafür u. a. der allem Theoretischen abholde römische Geist verantwortlich, dessen ganzes Interesse dem pragmatisch Nützlichen galt[10].

Ergänzend muß man auch noch hinzufügen, daß die lateinische Sprache, trotz der Fruchtbarkeit Ciceros für die lateinische Sprachgeschichte, im Vergleich zum Griechischen nicht über die sprachlichen Mittel verfügte, komplizierte geistige Sachverhalte auszudrücken[11]. Diese Schwäche der lateinischen Sprache wird besonders sichtbar in der mittelalterlichen Übersetzungsliteratur. Ein Kenner des Mittellateins wie Kusch (a. a. O. XXVII) rühmt die scholastische Philosophie wegen ihrer Neuschöpfungen aus dem Geiste der lateinischen Sprache. Vergleiche mit ähnlichen Ergebnissen ließen sich führen mit den anderen erwähnten Gebieten literarischen Schaffens bei den Römern. Aus all diesen Gründen wird man jenen nicht ganz unrecht geben können, die behaupten, dem Latein mit all seinen zeitgegebenen Beschränkungen fehle an den nichthumanistischen Anstalten im Vergleich zu den modernen Sprachen die prägende Kraft. Viele Werturteile dieser Art werden über das Latein ausgesagt. Sie sind nur Ausdruck dafür, daß „kein Bildungsmittel der Höheren Schulen so umstritten ist, wie der Lateinunterricht“[13].

II.

Aus dieser kurz umrissenen Situation des Lateinunterrichtes an den nichthumanistischen Anstalten ergeben sich eine Reihe entscheidender Fragen, die auch den Lateinunterricht grundsätzlich betreffen. Man wird zunächst einmal der wichtigen Frage nachgehen, wie jenen aufgeführten Mängeln begegnet werden kann, die durch die alleinige Pflege des Lateinischen, seine vielfachen Beschränkungen und seine Einengung auf die sogenannten römischen Autoren (siehe oben!) bedingt sind. Da fast alle Unterrichtsfächer der Höheren Lehranstalt vielfache Berührungen mit der Antike, besonders aber mit der griechischen, aufweisen, dürfte von ihnen aus das Fehlende entsprechend der Forderung des Konzentrationsunterrichtes ersetzt werden. Außer den oben von Schadewaldt erwähnten Namen und den mit ihnen verbundenen Sachgebieten könnte man noch an Beispiele neuester Zeit erinnern. Der

---

[9] *Cicero*, Gespräche in Tusculum, ed. Gigon, S. 428.

[10] Vgl. Überweg, Philosophie des Altertums, 1926, 475.

[11] *Cicero*, de re publ. I, 65—67.

[12] Vgl. u. a. Platon latinus, vol. III, Parmenides usque primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem; ed. Klibansky et Labowsky, London MCMLIII, Praefatio. *W. Kusch*, Einführung in das lateinische Mittelalter, 1, XXVII. *W. Kutsch*, Zur Geschichte der syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur, Orientalia, 1937, 68—82. *E. Auerbach*, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike, 1958.

[13] Vgl. diese Zschr. 153 (1953/54) 270—274. Initia, Lateinisches Lehrbuch, Methodisches Lehrerheft von Dr. G. Oomen und Dr. G. Vitalis, Paderborn 1959, 20.

gewaltigste aller weltgeschichtlichen Vorgänge, der Ursprung des Christentums, ist eingebettet in die klassisch-antike wie orientalische Umwelt und bis zur Stunde Grundlage heftiger Auseinandersetzungen. Diesem zeitlichen Hintergrund begegnet der Religionsunterricht (Bibellektüre, Kirchengeschichte, Liturgie usw.)[14]. Über das Verhältnis von Thomas Mann zur griechischen Antike spricht Walter Jens in dem Aufsatz „Der Gott der Diebe und sein Dichter"[15]. Zeugnisse von dem lebendigen heutigen Bemühen um die griechische Antike bietet die im Diesterweg-Verlag erschienene Sammlung „Von Texten zum Verständnis unserer Zeit, ihrer Gestalten und Probleme"[16]. Es sei noch hingewiesen auf Morrisons Dream of Alcestis, auf Anouilhs existentialistische Sophoklesdeutung, auf die Verpflichtung moderner Mathematik an die griechische[17].

Diese Beispiele, für die man beliebig viel Belege aus fast allen Unterrichtsfächern bringen könnte, weisen auf eine vielfältige Möglichkeit hin, eine innere Verbindung zur Antike herzustellen. Es bedarf aber keines weiteren Beweises dafür, daß trotz aller Bemühungen des Einfühlens und Verständnisses viele Lücken bleiben. Der entscheidende Grund für diese Lückenhaftigkeit dürfte wohl zunächst in dem Mangel des unmittelbaren Kontaktes zur Antike zu suchen sein, der allein durch die Sprache hergestellt werden kann. Es bleibt daher noch immer die Frage offen nach der Leistungsfähigkeit des heutigen Lateinunterrichts, ob nicht umgekehrt der Lateinunterricht den inneren Zusammenhang der einzelnen Unterrichtsfächer herstellen kann. Nun aber ist die Form des heutigen Lateinunterrichts[18] wohl nicht den Anforderungen gewachsen, diese innere Verbindung herzustellen, einen weiten und umfassenden Zugang zur Antike zu vermitteln und ihre gestaltenden Kräfte sichtbar zu machen in den vielen Schöpfungen menschlichen Geistes, die sich der lateinischen Sprache als ihrer Ausdrucksform bedienen.

Einen glücklichen Weg, dem Latein diese hohe Aufgabe zu schenken, weist das im Diesterweg-Verlag erschienene lateinische Lesebuch für die Oberstufe mit dem Titel: „Geistige Grundlagen Europas"[19]. Es ist im besten Sinn des Wortes eine Quellensammlung, die sowohl den historischen Humanismus, wie auch jenen Wilhelms von Humboldt überwinden möchte. Dem Lateinunterricht eine umfassende Gestalt zu geben, ist sein Bestreben,

[14] Vgl. *Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum NT. *K. Prümm*, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 1935. *Derselbe*, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943. *Klauser*, Lexikon für Antike und Christentum. Jahrbuch für Antike und Christentum, 1958.

[15] Antike und Abendland V, 139.

[16] Mosaik-Texte zum Verständnis unserer Zeit, ihrer Gestalten und Probleme. 13: Lebendige Antike — Hellas. Frankfurt, Diesterweg.

[17] *O. Becker*, Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, 1954; Verf. in Schol. 30 (1955) 241—244; *A. Steele*, Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik, 1936.

[18] Vgl. seine Darstellung bei Krüger-Hornig; man dürfte ihr von den heutigen Forderungen aus in vielfacher Hinsicht *nicht* folgen können.

[19] Geistige Grundlagen Europas. Lateinisches Lesebuch für die Oberstufe, herausgegeben von Dr. A. Fitzek, Frankfurt o. J., Diesterweg.

in dem es an Hand von lateinischen Quellen „einen Einblick gewährt in das Werden des Abendlandes im Wandel seiner geistigen und politischen Geschichte von den Anfängen bis zum ausgehenden Mittelalter“[20]. Dabei treten drei Grundkräfte, die das Abendland formten, hervor: Griechentum, Römertum, Christentum. Diese dreifache geistige Welt samt ihrer vielfältigen Entwicklungsform hat ihren Ausdruck in der lateinischen Sprache gefunden, die nicht nur Amtssprache des römischen Reiches war, sondern jene Sprache, die bei der Vielfalt einzelner Landessprachen in jedem Winkel Europas verstanden wurde, nachdem das Imperium Romanum untergegangen war. Somit möchte diese Quellensammlung „die überzeitlich wirkenden Kräfte des abendländischen Geisteslebens und deren Bedeutung für die innere Einheit Europas zum Bewußtsein bringen“[21].

Das geschieht aus der Erkenntnis von der Geschichtlichkeit des Menschen heraus, dessen gestaltende Kräfte auf den Nährboden einer geschichtlich gewachsenen Tradition nicht verzichten können. So macht diese Quellensammlung es möglich, viele Probleme, die uns heute heftig bewegen, von ihren geschichtlichen Anfängen her zu begreifen. Das gilt z. B. von der Frage über das Verhältnis von Kirche und Staat. So lernt der Schüler an Kernstellen antike Staatsauffassungen bei Platon, Aristoteles und Cicero kennen, die mehr oder weniger den rein naturrechtlichen Standpunkt vertreten. Der Gottesstaat des Augustinus zeigt dem Schüler, wie ein Dualismus in die menschliche Gemeinschaft hineingetragen wird und durch das Christentum die Spannung „Kirche und Staat“ entsteht. Augustinischer Ordogedanke, mittelalterlicher Feudalismus und die Unmündigkeit des frühmittelalterlichen Staates lassen die Grenzen zwischen beiden Gemeinschaften zugunsten der Kirche verschwinden, wie es z. B. in den Grundsätzen Gregors VII. sichtbar wird. Die klare Abgrenzung der Aufgabenbereiche beider Gemeinschaften verdeutlicht die Staatslehre eines Thomas v. Aquin u. a. und die im Anhang abgedruckten Kernstellen aus *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno*.

In ähnlicher Weise läßt sich z. B. ein heute hochaktuelles Problem von seinen geschichtlichen Anfängen aus verfolgen, nämlich das von der Philosophie als lebengestaltender Kraft. Wir erleben ihre Geburtsstunde in der vorsokratischen Philosophie, dem bekannten Übergang vom „Mythos zum Logos“, die sich den unmittelbaren Erkenntnisquellen der in der eigenen Erfahrung vorgefundenen Wirklichkeit zuwendet[22]. Die Vielschichtigkeit der Bildungsproblematik eines neuen Wissens- und Bildungsbedürfnisses, wachgerufen durch einen politischen, gesellschaftlichen und sozialen Strukturwandel, zeigt die Sophistik, deren „Lebensphilosophie“ nicht über die Erfahrung des Lebens hinausragt und sittliche Werte und Wahrheit am Nutzen und Erfolg mißt. Den Führungsanspruch des Geistes und der objek-

[20] Vgl. Vorwort.
[21] Vgl. Vorwort.
[22] Vgl. *W. Jaeger*, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953.

tiven Normen erhebt platonisches Denken, das den Menschen hineinstellt „in den Rahmen der Ewigkeit“[23]. Die Begegnung antiken Denkens mit dem Christentum führt zu großen Auseinandersetzungen. Tertullian lehnt heidnische Philosophie als Quelle der Häresien ab. Mittellateinische Quellentexte zeigen das Ringen um das Verhältnis von Glauben und Wissen, das bis in unsere Tage hinein nicht zur Ruhe gekommen ist. In ähnlicher Weise gestattet die Quellensammlung, auch anderen Problemen nachzugehen, wie jenem vom Eigentum als Ordnungsmacht, von dem Verhältnis: Denken und Sein, Einheit und Vielheit usw.

Somit darf man diese Quellensammlung als einen verheißungsvollen Anfang ansprechen, den gebieterischen Forderungen der geschichtlichen Forschung der letzten hundert Jahre nachzukommen, die Betrachtung antiker Geistigkeit aus der Vereinzelung und geistigen Isolierung zu befreien, zu einer ganzheitlichen Schau vorzustoßen und vor allem die Jugend in die Weite und Tiefe geistigen Denkens hineinzuführen[24]. Antike Denk- und Formelemente haben doch den Charakter von Lebenskeimen, die sich von Homer über die lateinische Literatur des frühen und hohen Mittelalters, über Goethe bis zu unseren Tagen schöpferisch entfalten[25]. Curtius sagt (a.a.O. 22) mit Recht: „Die europäische Literatur als Ganzes zu sehen, ist nur möglich, wenn man sich ein Bürgerrecht in all ihren Epochen von Homer bis Goethe erworben hat.“ Deshalb bedauert er es zutiefst und mit ihm alle, die dem lateinischen Unterricht wieder Profil verleihen möchten, daß die klassische Philologie wohl in der Forschung, selten aber im Unterricht über die augusteische Literatur hinausgeht. Die wissenschaftlichen Forschungen von Curtius zeigen also die Krankheit des heutigen altsprachlichen Unterrichts, insbesondere die des lateinischen, nämlich das Spezialistentum. Sie nennen aber auch gleichzeitig das Heilmittel, nämlich zur „Sinneinheit“ europäischer Literatur vorzustoßen.

Es gibt heute schon einige bescheidene Ansätze dafür, die wissenschaftlichen Erkenntnisse dem Unterricht diestbar zu machen[26], aber der entscheidende Durchbruch fehlt bis zur Stunde. Wie er erfolgen muß, das haben die wissenschaftlichen Forschungen außer Zweifel gestellt; daß er aber möglich ist, beweist das eben kurz besprochene Quellenwerk, das noch weiteren Ausbaues bedarf. Aus der Unterrichtserfahrung heraus sei z. B. erinnert an die fruchtbare Verwendung der Aristoteleskommentare des Thomas von Aquino im Unterricht. Schenken sie uns doch einen Einblick in eine Zeit geistiger Hochspannung und Kämpfe, als sich der konsequenteste Denker

---

[23] Vgl. *W. Jaeger*, Paideia, III, 1947.

[24] Vgl. *E. R. Curtius*, Europäische Literatur und das lateinische Mittelalter, 1954, Einleitung.

[25] Vgl. a.a.O.: Curtius, Kusch, Schadewaldt.

[26] Einige bescheidene Ansätze kann man aus den Schulbuchausgaben von Verlagen erkennen; z. B. Aschendorf: *Ambrosius*, De Spiritu Sancto. *Augustinus*, Confessiones, De civitate Dei. *Einhard*, Vita Karoli Magni. *Tertullian*, Apologeticum. — Klett Stuttgart: Lateinische Dichtung im Mittelalter. — Der Bayrische Schulbuchverlag bereitet ein mittellateinisches Lesebuch vor. — Schöningh: *Ekkehard*, Waltharius. *Lactantius* in Auswahl.

der klassischen Zeit mit Thomas traf, „dem Träger gewaltigen Wissens, der ordnet, gliedert, klärt, versöhnt im Geiste Christi, was philosophische Denker und religiöse Geister seit fünfzehn Jahrhunderten gedacht und geschaut haben“[27]. Die Werke von Kepler, Galilei und Kopernikus zeigen, wie aus der Begegnung mit der antiken Welt unser heutiges naturwissenschaftliches Weltbild geboren wird. Endlich sei noch erinnert an eine andere Welt europäischer Geistigkeit von eigener Prägung, die es verdient, in den Dienst des Unterrichts gestellt zu werden. Gemeint ist damit u. a. die Platonübersetzung des hohen Mittelalters[28], getragen von großer Ehrfurcht und echter Wissenschaftlichkeit, verglichen mit der Übersetzungstätigkeit der Humanisten[29], die u. a. ein Dokument persönlicher Verstiegenheit ist.

III.

Diese Form des Lateinunterrichts bemüht sich also um ein „kulturelles Selbstverständnis“ und um eine umfassende geistige Orientierung. Er will, „daß die Schüler Zugang zu Originalquellen von abendländischem Rang erhalten, die um die Fragen von Mensch, Staat, Geschichte, Sittlichkeit u. a. kreisen und letztlich nicht übersetzbar sind. Ihr Verständnis trägt zugleich zu einem Selbst- und Zeitverständnis bei und öffnet den Blick für die Stellen, an denen die Gegenwart aus dem Geiste der Antike lebt“[30]. Wenn dieses Ziel erreicht werden soll, muß manches seiner Methodik, d. i. seiner Darbietungsart überprüft werden. Zunächst wird man einen strengen Maßstab anlegen für die quantitative und qualitative Auslese der oben genannten klassischen Autoren. Krüger-Hornig (a. a. O. 68) nennt einen solchen Maßstab: „Die ausgewählten Werke müssen für eine bestimmte, im echten Sinne schöpferische Kraft der Menschen repräsentativ sein“[31].

Wichtiger aber dürfte für die gesamte Art der Sprachbetrachtung ein Wort Humboldts sein, das besagt, die Sprache vermöge die Welt in das Eigentum des Geistes umzuschaffen. Wer dieses Wort in den Dienst der Sprachbetrachtung stellt, muß sich zu einer dynamischen Sprachbetrachtung entschließen, die durch eine inhalts- und sachbezogene Sprachbetrachtung Denkweise und Denkinhalt zu ergründen versteht[32].

Da man durch die Sprache mit der Literatur aller Zeiten und aller Völker

---

[27] *Fr. Dessauer*, Der Fall Galilei und wir, 1957, 16—17.

[28] Corpus Platonicum medii aevi, in: aedibus Instituti Warburgiani, London.

[29] Vgl. z. B. Niccolo Perotti's Version of The Enchiridion of Epictetus, University of Illionois Press, Urbana 1954; vgl. auch *Kusch* a. a. O.

[30] Vgl. *Schuster*, Das Bildungsziel des math.-nat. Gymnasiums, in: Mitteilungsblatt des Landesverbandes der Philologenvereine in Nordrhein-Westfalen, Heft 9—11 (1957/58) 18—25.

[31] Ein Modell für eine solche gute Auswahlausgabe ist etwa: Römische Philosophie und Briefliteratur. Auswahl aus Ciceros philosophischen Schriften und Briefen sowie aus den Briefen des jüngeren Plinius mit einigen Proben aus Seneca, herausgegeben von F. Doppler, Freytag Verlag.

[32] Vgl. etwa *L. Weisgerber*, Vom Weltbild der deutschen Sprache, 1954. Das Tor zur Muttersprache, 1954. Wiedergeburt des vergleichenden Sprachstudiums, 1951.

eine unmittelbare und gleichsam reale Lebensbeziehung erhält, erlebt man durch diese dynamische Sprachbetrachtung den Wandel einer Weltanschauung im Spiegel der Sprache. Römische Welt und lateinisches Mittelalter z. B. bedienen sich des gleichen lateinischen Wortkörpers[33]. Ursprünglich diente er dazu, die objektive Welt römisch zu erfassen, Sprachform und Sprachinhalt waren aufeinander abgepaßt. Im Mittelalter wird dieser lateinische Sprachkörper in eine geistig und kulturell andersartige Welt hineingesetzt. Sprachleib und sein Inhalt klaffen auseinander. Der mittelalterliche Mensch nimmt das Weltbild in seiner Muttersprache auf, gibt ihm aber literarische Form in einer fremden, erlernten Sprache, dem Latein. Das hatte eine geistige Verwandlung des lateinischen Wortes zur Folge wie auch eine Bevormundung des literarischen Schaffens durch den Geist der lateinischen Sprache. Damit ist dem Subjektiven ein weiter Spielraum gesetzt und gleichzeitig wird das Maß der persönlichen Aneignung und Auseinandersetzung sichtbar.

Diese Form der Sprachbetrachtung legt nun recht eindringlich Fragen um Textdeutung wie vor allem um Übersetzung hell an den Tag. Auf der einen Seite ein römischer Schriftsteller, der die Erscheinungsformen seines Weltbildes als eine durch seine lateinische Muttersprache vorgeformte Welt aufnimmt mit all ihren Wertungen, Denkformen und Denkinhalten, dann aber auf der andern Seite, 2000 Jahre später, der moderne Mensch mit seiner anandersartigen Welt, der seine Muttersprache angepaßt ist. Er steht nun vor der nicht leichten Aufgabe eines Umformungsprozesses. Aus der Alltagserfahrung sind uns die Schwierigkeiten dieser Übersetzungsforderung bekannt; ja sie werden gleichsam besorgniserregend, wenn man sie mit ähnlichen Anforderungen der neuen Sprachen vergleicht. Dieser nicht immer erhebende Vergleich läßt dann die nicht leicht zu beantwortende Frage entstehen, ob wohl die langjährige Bemühung um das Erlernen der alten Sprachen, insbesondere des Lateinischen, etwa mit dem in der Abschlußprüfung dargebotenen Erfolg in einem Verhältnis steht, das die aufgebotenen Mühen rechtfertigt. Die in den einzelnen Methodiken des altsprachlichen Unterrichts angebotenen Übersetzungsformen, angefangen vom Konstruieren, Analysieren bis zu den neuesten (vgl. Krüger a.a.O. 71) haben keine erfolgreiche Lösung der Schwierigkeit gebracht, wie die bis zur Stunde anhaltenden Diskussionen bezeugen.

Vielleicht ist es gestattet, auf eine ganzheitliche Übersetzungsmethodik hinzuweisen, die, beginnend bei einfachen Beispielen in folgenden drei Stufen sich entfaltet: wörtliche Übersetzung mit lateinischer Wortfolge, diese wird dann nach dem Gesetz der deutschen Wortfolge geordnet, um dann schließlich zur deutschen Satzgestalt zu gelangen. Wichtig dürfte aber sein, daß auf dem Wege zu dieser Art zwei durch wissenschaftliche Forschung erhärtete Tatsachen Beachtung finden: die geistig-kulturelle Welt, der z. B.

[33] *Kusch* a.a.O., Einleitung.

die römischen Literaten angehören, ist nicht die einer Buchkultur wie die unsrige, sondern die des lebendig gesprochenen Wortes. Diese für den Charakter der lateinischen Sprache kennzeichnende Tatsache dürfte man sicher in den Dienst der Erlernung der lateinischen Sprache stellen. Mit Erfolg dürfte sich der Altsprachler hier an den fruchtbringenden Methoden der Neusprachler orientieren!

Ferner müßte man einmal ernstlich die andere wissenschaftlich gesicherte Tatsache in Erwägung ziehen, daß unser heutiges Geistesleben zwar seine Wurzeln in der Antike hat, diese aber durch vielfache Kanäle bis in unsere Zeit hineinströmt. Die Berührung mit der Antike ist also keine unmittelbare, sondern wird durch eine mehr als 2000jährige lebendige Entwicklung hergestellt. Das dürfte doch von ungemeinem Nutzen sein für die Auswahl der Lektüre. Man dürfte dann wohl die Schüler zunächst einmal mit jenen literarischen Erzeugnissen in lateinischer Sprache vertraut machen, die sprachlich wie inhaltlich unserem Weltbild näher stehen, um dann bis zu jener Welt zu gelangen, von der uns mehr als 2000 Jahre trennen (vgl. Lateinische Dichtung im Mittelalter, Klett, 1952). Diese Entwicklung zu übersehen, ist doch nach Curtius das eigentliche Krankheitssymptom etwa des Lateinunterrichts. Man muß deshalb bedauern, daß Krüger-Hornig (a.a.O. 69) diese Weite des Unterrichts ablehnt!

Ob nun das Wort Hugo von Hofmannsthals über die lebendige Antike als „einen tragenden Strom zugleich und jungfräulichen Quell, der immer wieder reich hervorbricht" im Lateinunterricht zur Wahrheit wird, hängt von der Lehrerpersönlichkeit ab, die sich nach Curtius um das Bürgerrecht in allen Epochen der europäischen Literatur müht.

Tradition im Wandel der amerikanischen Erziehungstheorie

RAINULF STELZMANN

Amerika gilt nicht als das Land der Philosophen. Theologie, Philosophie und die Sprachwissenschaften haben in der Neuen Welt, wenn man von einigen Ausnahmen absieht, keine wesentliche Förderung erfahren. Es wird jedoch in kaum einem anderen Land mehr diskutiert und philosophiert, wenn es sich um Erziehungs- und Schulprobleme handelt. „Psychology of Education" und „Philosophy of Education" sind verbindliche Lehrfächer in der Lehrerausbildung. Die Zahl der Lehrbücher, der wissenschaftlichen Zeitschriften und Monographien auf diesem Gebiet ist fast unübersehbar. Die umfangreichen Hefte des monatlich erscheinenden „Educational Index" geben davon einen Begriff.

Gleichzeitig aber scheint all dieses Bemühen wenig Frucht zu tragen. Kaum in einer anderen Disziplin herrscht so viel Verwirrung, nirgends wird der Leser von so vielen Doppeldeutigkeiten genarrt, wie in der amerikanischen Erziehungstheorie. Europäische Beobachter haben schon längst auf diese Schwäche hingewiesen und versucht, helfend einzugreifen[1]. Seit über einem Jahrzehnt haben sich ihnen amerikanische Stimmen zugesellt. Private und öffentliche Stellen verlangen und finanzieren umfangreiche Studien und Analysen des gesamten amerikanischen Erziehungssystems. Nicht wenige dieser Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, das eben angedeutet wurde: Unser Erziehungssystem entbehrt der geistigen Orientierung. Es gibt nur wenige Schulen und Universitäten, die einen tiefer begründeten Lehr- und Studienplan haben. Schüler und Studenten haben wenig oder keine Gelegenheit, sich ein einheitliches Weltbild zu erarbeiten. Die Achtung vor demokratischer Freiheit und Gerechtigkeit ist in Gefahr, völlig entwertet und aufgelöst zu werden. Begriffe und Termini sind verschwommen. Dringend wird eine Neubesinnung auf die geschichtlichen und ethischen Grundlagen der amerikanischen Demokratie gefordert[2]. Die Reihe dieser Klagen läßt sich fortsetzen.

Es scheint somit eine lohnende Aufgabe zu sein, die philosophischen Wurzeln des amerikanischen Schulsystems aufzudecken, ihren Verästelungen und Weiterverzweigungen in der konkreten Schulwelt nachzuspüren und schließlich die Anzeichen einer Neubesinnung aufzuweisen.

I. Die philosophischen Grundlagen

Das einundvierzigste Jahrbuch der „National Society for the Study of Education" (Bloomington 1942) ist der erste Versuch, auf breiter Grundlage einen Überblick über die verschiedenen philosophischen Schulen zu geben, die das amerikanische Bildungswesen beeinflussen. Führende amerikanische Vertreter der folgenden Richtungen kommen zu Wort: „Experimentalism" („Naturalism"), „Realism", „Idealism" und „Catholicism". Die geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung dieser Systeme für das amerikanische Schulwesen ist nicht von der Hand zu weisen. Wenn man jedoch nach der „typisch amerikanischen" Erziehungsphilosophie fragt, wird man von der überwiegenden Mehrzahl der amerikanischen Erziehungswissenschaftler auf die Philosophie des „Naturalism" verwiesen. Hier sind es wieder zwei Schulen, die am meisten hervorgehoben werden: John Dewey formte in seinem langen Leben das Denken mehrerer Lehrergenerationen bis auf den heutigen

[1] Vgl. *Jacques Maritain,* Education at the Crossroads, New Haven 1943. Vgl. auch *Michael Demiashkevich,* An Introduction to the Philosophy of Education, New York 1935 und *Geoffrey O'Connel,* Naturalism in American Education, New York 1938.

[2] *Brand Blanshard* et al., Philosophy in American Education, New York 1945, 10—21 (Bericht der „American Philosophical Association). General Education in a Free Society, Report of the *Harvard Committee,* Harvard 1955, 39f. Vgl. auch: *John T. Wahlquist,* The Philosophy of American Education, New York 1942, 3f. *Bernhard Iddings Bell,* Crisis in Education, New York 1949, 3. Eine frühere recht scharfe Kritik der „Massenerziehung" in den höheren Schulen und Kollegien bei: *Albert J. Nock,* The Theory of Education in the United States, New York 1932. Vgl. außerdem *Robert Hutchins,* The Higher Learning in America, Yale 1937.

Tag[3]. — Die Arbeiten und Ergebnisse der experimentalpsychologischen Schule unter der Führung Edward Lee Thorndikes ergänzten Deweys Philosophie und vermischten sich mit ihr.

1. Die Philosophie John Deweys (1859—1952)

In einem seiner letzten Aufsätze blickt Dewey mit Zuversicht auf sein Werk zurück. Zwar, so glaubt er zu beobachten, hält sich noch immer ein beträchtlicher Rest unwissenschaftlichen Denkens in den christlichen Kirchen, aber „aufs Ganze gesehen hat sich das geistige Klima den neuen [Deweys] Gesichtspunkten angepaßt"[4].

Welches sind die Wesenszüge dieser in Amerika so erfolgreichen Philosophie?

Im ersten Band von Hegels Logik wird der uneingeweihte Leser von Sätzen wie dem folgenden verwirrt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe". Wenn man die Begriffe „Sein" und „Nichts" durch „Subjekt" und „Objekt" oder „Freiheit" und „biologische Notwendigkeit" oder „Organismus" und „Umwelt" oder schließlich „Theorie" und „Praxis" ersetzt, könnte diese Folgerung von Dewey stammen. Hegel wurde hier nicht ohne Grund zitiert. Dewey fühlt sich diesem Philosophen zu tiefem Dank verpflichtet. Er betont, daß „Hegels Synthese von Subjekt und Objekt, Materie und Geist, Göttlichem und Menschlichem eine ungeheuer befreiende Wirkung" auf sein Denken ausübten[5]. Nur wenn man die eingangs aufgeführte Reihe von Gleichsetzungen im Auge behält, kann man Dewey folgen, ohne immer wieder von „kontradiktorischen Widersprüchen" in seinem System genarrt zu werden. Er bemüht sich an vielen Stellen, dieses Problem erkenntnistheoretisch zu klären. Metaphysische Fragen werden kaum erörtert. Dewey bedauert, daß es noch immer „hochgebildete Leute" gibt, die Energie und Zeit an ontologische Diskussionen verschwenden[6].

Der Mensch, so hält er ihnen entgegen, lebt in *dieser* Welt. Er ist ein „integrierter" Bestandteil seiner Umwelt und somit auf das engste mit ihr verbunden, ja identisch mit ihr, jedoch nicht undifferenziert von ihr. Als Unterscheidungsprinzip führt Dewey den Begriff „interaction" ein. Was damit gemeint ist, wird jedoch nie scharf definiert. Wir müssen uns mit der Erklärung, daß es „eine Form von Beziehung" ist[7], zufrieden geben, wenn Dewey auch mit mehreren anderen Ausdrücken die Frage zu erhellen sucht (integration, interplay, adaptation, interchange). Auf Grund dieses „Unterschiedes" zwischen Organismus und Umwelt ergeben sich „Spannungen".

---

[3] Belege bei *O'Connel* 104f. Vgl. außerdem: *George F. Bereday, Joseph Lauwerys* (editors), Education and Philosophy, The Yearbook of Education, Teachers College, Columbia University, New York 1957, 25, 52. *James D. Butler*, Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion, New York 1957, 438.

[4] Vgl. „The Revolt Against Science" (1945) in: Problems of Men, New York 1946, 161.

[5] *John Dewey*, From Absolutism to Experimentalism, in: George P. Adams and William Pepperell Montague (editors), Contemporary American Philosophy, Personal Statements, New York 1930, II, 22. Vgl. für den Einfluß Hegels auf Dewey: *William Taft Feldman*, The Philosophy of John Dewey, A Critical Analysis, diss., John Hopkins University 1934, Chapter I.

[6] *John Dewey*, Reconstruction in Philosophy, New York 1950 (1920), 103, Chapt. V.

[7] *Ders.*, Logic, The Theory of Inquiry, New York 1938, 28.

Das Wort „tension", das Dewey braucht, legt die innige Verknüpfung von Organismus und Umwelt erneut nahe. Es wird sowohl im biologischen als auch im menschlichen Bereich verwendet. Dewey definiert einen „Spannungszustand als einen wirklichen Zustand von organischem Unbehagen und von Rastlosigkeit" (a.a.O. 27). Er versucht damit ein Zurückfallen auf die Begriffe von Ursache und Wirkung, Objekt und Subjekt zu vermeiden: Es gibt keine bestimmte Ursache und Wirkung. Man kann nicht von einem Subjekt, das „fühlt", und einem Objekt, das „gefühlt" wird, sprechen, da beide „organisch" verbunden sind. In einer Verknüpfung seiner noch zu erläuternden erkenntnistheoretischen Grundkonzeption mit dieser Theorie geht Dewey in zwei späteren Arbeiten so weit, eine so persönliche und, man sollte meinen, „subjektive" Tatsache wie Zahnschmerzen zu „objektivieren", d. h. Subjekt und Objekt zu einer Einheit zu verschmelzen, in der der Zahnarzt den Schmerz „richtiger" und „wissenschaftlicher" zu „fühlen" vermag als der Patient[8].

Organismus und Umwelt „fühlen" die Spannung gleichzeitig. Nichtsdestoweniger muß Dewey feststellen, daß so etwas wie eine „Innenbewegung" (nicht sein Terminus) in seiner Organismus-Umwelteinheit stattfindet. „This state of tension passes into search for material that will restore the condition of balance" (der Zustand der Spannung geht in die Suche nach etwas über, das das Gleichgewicht herstellen will) (Logic a.a.O.). Dieses ist nach Dewey der Ausgangs- und Ansatzpunkt allen wissenschaftlichen Denkens und die Grundthese seiner *Erkenntnis- und Lerntheorie:*

Wie wird im menschlichen Bereich das gestörte Gleichgewicht von Individuum und Umwelt wiederhergestellt? Dewey verweist auf das, was er *„hypothetico-inductive method"* nennt. Er behandelt diese Methode zuerst in einem seiner frühen pädagogisch-psychologischen Werke. Dort bietet und analysiert er zwei Lebens- und eine Schulsituation und kommt zu dem Ergebnis, daß alles Denken und Lernen in der Lösung von Problemen besteht. Es vollzieht sich in folgenden fünf Schritten: „I. Eine Schwierigkeit macht sich bemerkbar; II. sie wird eingeordnet und definiert; III. mögliche Lösungen bieten sich an; IV. ihr Wert wird in Hinsicht auf ihre Erfolgsaussichten abgewogen; V. weitere Beobachtung und Experiment führen zur Annahme oder Verwerfung [der wahrscheinlichsten Lösung]." Kürzer: Der Dreischritt von „Problem", „Hypothese" und „experimenteller Verifikation" ist das spannungsausgleichende Element zwischen dem (menschlichen) „Organismus" und seiner Umwelt[9].

Da sich diese Methode *pädagogisch* am besten in den naturwissenschaftlichen Fächern durchführen läßt, ist es verständlich, daß Dewey ihnen eine Vorrangstellung im Unterrichtsplan der amerikanischen Schule einräumt (vgl. a.a.O. 134). Nach einigen seiner für die breitere Öffentlichkeit geschriebenen Aufsätzen hat es manchmal den Anschein, als ob er darüberhinaus die Ergebnisse der Naturwissenschaften zur letzten Instanz menschlichen Wissens und somit auch philosophischen Denkens macht[10]. Das ist

[8] Vgl. „How Is Mind to ben Known?" in: Problems 304f.; „Further as to Valuation as Judgement", ibid. 266 (1942; 1943).

[9] How We Think, New York 1910, 72, 75, 77.

[10] Problems 11, 27, 52, 164.

jedoch eine oberflächliche Deutung. Nicht die Ergebnisse, sondern das, was Dewey für die Methode der Naturwissenschaften hält, die eben dargestellte „hypothetico-inductive method", nimmt die Schlüsselstellung in seinem System ein.

Dewey wird nicht müde, diese Methode als *das* Verfahren menschlicher Intelligenz schlechthin darzustellen. Es gibt kaum einen Begriff, der in seinen Werken so häufig wiederkehrt, wie „intelligence". Immer wieder und in den verschiedensten Zusammenhängen wird der Leser darauf verwiesen, daß die Probleme dieser Welt nur durch „organisierte Intelligenz ... in organisierter sozialer Aktion" gelöst werden können[11]. Es ist die Aufgabe der Schule, die Grundlagen zu diesem Verhalten zu legen. Nur wenn jeder Schüler aus seinem eigenen Erfahrungsbereich, selbst wenn dieser recht beschränkt ist, etwas zur Lösung der Probleme in seiner Klasse beiträgt, können wir von wirklicher Erziehung sprechen. So besteht die Hauptaufgabe des Lehrers und der Schule darin, den Schülern „Probleme" zu bieten. Ein Problem kann aber nur dann „gefühlt" werden, wenn sich eine Schwierigkeit in *den* Weg des Schülers legt, den er mit *Interesse* verfolgt. Die Schüler mögen die verschiedensten Interessen haben. — Eine gute Schule wird diesen durch eine große Auswahl in den verschiedensten Lehrfächern gerecht werden[12].

Autorität hindert die freie Entwicklung der Intelligenz des Individuums und schadet somit letztlich dem „demokratischen" Ideal. Das Wort demokratisch ist hier in Anführungszeichen gesetzt, da Dewey, ohne sich dessen offenbar bewußt zu sein, im selben Abschnitt seine aus früheren Schriften bekannte Definition von Schule und Erziehung wiederholt: „Die Schule ist *die* Verteilungsstelle für jegliche Werte und Zwecke, die von einer *beliebigen* sozialen Einheit hochgeschätzt werden"[13]. — Der II. Abschnitt dieser Arbeit wird zeigen, zu welchen Folgen diese Definition im amerikanischen Denken geführt hat.

Plato und auch Aristoteles vertreten die Ansicht, daß „Intelligenz" dem Menschen die Möglichkeit bietet, an etwas Überweltlichem teilzuhaben. Der Sterbliche kann sich durch diese Kraft über die Welt der Zufälligkeiten erheben und zur Wahrheit gelangen. Auch Dewey diskutiert das Problem der Wahrheit. Er greift aber den platonisch-aristotelischen Wahrheitsbegriff an. Die fortschrittliche Philosophie, so betont er mehrfach, kann das „statische", „konservative" Wahrheitsideal der klassischen und scholastischen Tradition nicht mehr aufrechterhalten. Es führe zur Eindämmung und Gefährdung des Fortschrittes der menschlichen Gesellschaft[14].

Nicht ohne einen gewissen Entdeckerstolz verweist er uns auf das, wie er sagt, von Charles S. Pierce und ihm selber unabhängig gefundene *„Kontinuitätsprinzip"*: „A past idea can operate only so far as it is physically continuous with that upon which it operates"[15]. (Eine der Vergangenheit an-

[11] Problems 53, vgl. auch 36f.
[12] Democracy and Education, New York 1936 (1916), 157f, 212ff.
[13] Problems 37, von mir hervorgehoben. Dieser Gedanke ist mehrfach in „Democracy" abgehandelt: 3f., 216, 226.
[14] Vgl. Reconstruction 48f., Problems 280.
[15] Problems 228, Fußnote.

gehörige Idee kann nur soweit wirksam sein, als sie in physischem Zusammenhang mit dem steht, worauf es wirksam ist.) Dieser dunkle Satz wird in seiner Anwendung auf Pädagogik und Ethik klarer: Es gibt keine absoluten Werte.

Wir haben schon erwähnt, daß Dewey alle Autorität aus der Schule verbannen möchte. Hier erfahren wir den tieferen Grund: Autorität ist ein statisches Prinzip. Das Individuum wächst nach eigenen Gesetzen. Autorität, die von außen an es herangetragen wird, „wächst nicht gleichzeitig" mit ihm und hindert so seine volle Entfaltung. Dewey selber ist auf Grund eben seines Kontinuitätsprinzips nicht in der Lage, ein bestimmtes Erziehungsziel zu umreißen. Die beste Auskunft, die er zu geben vermag, ist die, daß die Art von Erziehung die beste ist, die das größtmögliche Wachstum der Schüler verspricht[16]. Das heißt aber keineswegs, daß der Erzieher in die Zukunft blicken und seinen Unterricht etwa nach der alten Regel „quidquid agis, prudenter agas et respice finem" einrichten soll. „Die Zukunft als solche hat weder Macht noch Gewicht. Sich für etwas vorzubereiten, dessen Beschaffenheit und Ursache man nicht kennt, heißt die gegenwärtig existierende Hebelkraft zu verschwenden und nach einem unsicheren Motiv zu suchen ... Die Zukunft, für die man sich vorbereitet, liegt in weiter Ferne; viel Zeit wird vergehen, bevor sie zur Gegenwart wird. Warum also diese Hast, sich für sie vorzubereiten?"[17] Kein fortschrittlicher Erzieher wird mit derartigen Vorbereitungen Zeit verlieren. Er wird hingegen seine Aufgabe darin sehen, den Schülern Gelegenheit zu „Erfahrungen" zu geben, die erzieherisch wertvoll sind. Erzieherisch wertvoll ist aber, wie wir eben sahen, nur das, was das Element der Kontinuität in sich birgt. Mit anderen Worten: Der Gehalt einer Idee läßt sich nur aus ihren Folgen ablesen, deren Bedeutung aber hinwiederum nur aus ihren Folgen zu ersehen ist. „Folgen", im Sinne Deweys, muß monistisch interpretiert werden, d. h. die *Zeit* ist eine *Einheit* und zerfällt nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenn man hier und jetzt handelnd sich entscheidet, ist die Zukunft schon inbegriffen.

Noch deutlicher wird Deweys monistischer Pragmatismus, wenn er die Existenz der „Universalien" diskutiert. Ja, so stellt er fest, sie existieren, aber nicht außer und über dieser Welt, sondern in ihr und nur solange, als sie praktische Bedeutung haben: „Das Logische" und Wahrheit, so dürfen wir dem Sinn nach ergänzen, „ist ein immanenter und organischer Ausdruck des Praktischen"[18].

Da Dewey selber häufig betont, daß „intelligence" die rechte und beste Entscheidung für die augenblickliche Lage treffen wird, d. h. *die* Lösung findet, die für die nächste Problemsituation die meisten Möglichkeiten offen läßt, die wiederum ihrerseits der dritten Problemsituation gerecht werden usw. usf., kommt Harold Rugg, einer seiner bekannten Schüler, zu einer neuen Einsicht: Er gibt das Rennen ohne feste Bahn und sicheren Zielpunkt in Verzweiflung auf und sucht Halt und Hilfe bei der experimentalpsycho-

[16] Democracy 63.

[17] Democracy 63, 64; vgl. außerdem: *John Dewey*, Art as experience, New York 1934, 18 und Experience and Education, New York 1938, 51.

[18] Problems 223, Fußnote; vgl. auch Reconstruction 132.

logischen Schule, die Maßstäbe für die Messung von Intelligenz erarbeitet hat. Er möchte eine Art platonischen Staat ins Leben rufen, in dem die Ämter auf Grund des wissenschaftlich ermittelten Intelligenzquotienten der Bürger verteilt werden[19].

Deweys ethisches Formalprinzip ist ebenfalls „Kontinuität" oder „Wachstum". Er glaubt damit den Stein der Weisen für dieses schwierige Gebiet gefunden zu haben. Dieses Prinzip, so führt er aus, stellt die rechte Mitte dar zwischen den extremen Auffassungen der „transzendentalen Schule" und des „Materialismus". Das statische Wertsystem der ersteren sei durch die Tatsache, daß der Fortschritt der modernen Naturwissenschaften viele ethische Probleme grundlegend modifiziert habe, widerlegt worden. — Nach Dewey haben sich nämlich mit diesem Fortschritt moralische Werte und Urteile ebenfalls geändert. — Dem Materialismus wirft er vor, keinen Raum für die „Methode der Kontinuität" zu lassen, da die „Identität des Gegenstandes" in diesem System zu „unmittelbar" sei[20]. Damit kann nur gemeint sein, daß hier keinerlei „Innenbewegung" stattfinden kann.

Praktisch gesehen ist dem Kontinuitätsprinzip zufolge jede Handlung sittlich gut, die weiteres Wachstum ermöglicht. Man hat Dewey darauf aufmerksam gemacht, daß demnach z. B. auch das „Einbrechergewerbe" ein ehrwürdiger Berufszweig sei, vorausgesetzt, es werde so vollkommen betrieben, daß jeder Einbruch weitere Möglichkeiten zu diesem „ehrbaren" Tun eröffne. Er verteidigt sich dagegen: „Vom Standpunkt des Wachstums als Erziehung und der Erziehung als Wachstum ist es die Frage, ob Wachstum in dieser Richtung Wachstum im *allgemeinen* fördert oder hindert"[21]. Diese Erklärung könnte als ein Rückgriff auf das von Pythagoras übernommene und weiterentwickelte soziale Kriterium der Nikomachischen Ethik (τὸἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ V, v. 1) ausgedeutet werden. Obwohl andere Stellen in Deweys Werken in dieselbe Richtung zu weisen scheinen, verwehrt er sich ausdrücklich gegen eine Wiedereinführung der „Goldenen Regel" als ethisches Formalprinzip[22].

Wir müssen uns daran erinnern, daß Dewey keine *bestimmte* Gemeinschaft meinen kann, deren Wachstum gefördert werden soll, da sich nach seiner Philosophie alles im Fluß befindet. Er legt sich weder auf ein Menschenbild noch auf eine „ideale" Gesellschaftsordnung fest. Harold Rugg drückt das etwas deutlicher aus als sein Meister: „Was ist gut oder schlecht? Was ist höher oder tiefer? Wir können das nur in den Begriffen einer gegebenen Kultur oder in der Terminologie unserer eigenen Kultur entscheiden. Polygamie z. B. ist schlecht vom Standpunkt der amerikanischen Kultur. Sie ist nicht schlecht in der früharabischen Kultur. Ist sie absolut schlecht? Der Begriff absoluter Verworfenheit beginnt seinen Sinn zu verlieren"[23].

---

[19] *Harold Rugg* and *William Withers*, Social Foundation of Education, Englewood Cliff, N. J., 1955, 641f. *George Geiger*, der im 54. Jahrbuch der „American Society for the Study of Education" eine Lanze für Dewey bricht, sucht gegen „sittliche Anarchie" eine Stütze bei der Theorie des „sozialpsychologischen Feldes", die von der „modernen Psychologie" vertreten werde. Vgl. „An Experimentalist Approach to Education" in: *Nelson B. Henry* (editor), Modern Philosophies of Education, Chicago 1955, 148.

[20] Problems 244. [21] Experience 29. Von mir hervorgehoben.

[22] *John Dewey*, Freedom and Culture, New York 1939, 15f. [23] *Rugg* 445f.

Es ist eine andere Frage, ob Dewey nicht unbewußt das Gebäude seiner Philosophie auf einer hohen Auffassung der menschlichen Natur errichtet hat. Nicht wenige Stellen in seinen Schriften lassen ihn als einen edelgesinnten Sozialreformer erscheinen, der an die fundamentale Güte des Menschen glaubt[24]. Seine Aufsätze in pädagogischen Zeitschriften, seine vielen Vorträge und Vorlesungen mögen weitgehend in diesem Sinn aufgefaßt worden sein: Nicht wenige halten ihn für den Philosophen des praktischen amerikanischen Optimismus. — Es wird schon aus dieser gedrängten Darstellung hervorgegangen sein, daß dieser Anspruch fraglich ist, wenn man die logischen Folgerungen aus seinem philosophischen System zieht.

2. *Die experimentalpsychologische Schule*

Wenn sich Schüler Deweys, wie wir im vorigen Abschnitt sahen, für Unterscheidungskriterien und Normen an die experimentalpsychologische Schule wenden, betreten sie einen Pfad, der theoretisch und praktisch schon seit 1914 von der Mehrzahl der maßgeblichen Stellen des öffentlichen amerikanischen Erziehungssystems verfolgt, empfohlen und vorgeschrieben wurde[25]. Gewisse Phasen der Erziehungsphilosophie John Deweys machen es klar, daß Erziehung nichts anderes ist als ein Mittel zur Fortsetzung einer gegebenen Kulturform. Vereinfacht wird diese Theorie von amerikanischen Erziehern oft auf die Formel gebracht: Erziehung ist Vorbereitung des Kindes auf die Umwelt, in der es aufwächst und später leben wird. Da Dewey keine praktischen Anweisungen gibt, wie man die Werte, Normen, Verhaltungsweisen und Sitten einer Gemeinschafts- oder Kulturform ermitteln kann, sucht man diese bei der experimentalpsychologischen Schule und der modernen Soziologie.

Seit in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eifrige amerikanische Psychologen und Philosophen in die Schule Wilhelm Wundts gingen, gibt es eine ununterbrochene Tradition experimenteller Psychologie in den Vereinigten Staaten. William James, E. B. Titchener, James McKeen Cattell, Charles H. Judd, James Mark Baldwin, J. M. Rice und andere brachten die Ideen des deutschen Psychologen nach Amerika[26].

Ein Teil dieser Gruppe und andere, unabhängig von ihr, interessierten sich vor allem für die Weiterentwicklung des aus Frankreich eingeführten Intelligenztestes von Simon und Binet. Seine letzte amerikanische Revision, die als Stanford-Binet-Test bekannt ist, wurde von Lewis M. Terman ent-

[24] Vgl. Problems 25f., 44f., 55, 92, 176. *George Santayana* wirft Dewey vor, daß er in seinem naturalistischen Denken auf halbem Weg stehenbleibe. „Dewey's Naturalistic Metaphysics", The Journal of Philosophy XXII. No. 25 (Dec. 3. 1925), 673—688. Ein anderer Autor stimmt diesem Urteil zu und preist Dewey als „ernsthaften und brennenden sozialen Idealisten". *Frank Thilly*, Contemporary American Philosophy, in: The Philosophical Review XXXV, No. 6 (Nov. 1926) 522—538. Dewey selber verwehrt sich gegen das Epithet „half-hearted Naturalist", vgl. The Journal of Philosophy XXIV, No. 3 (Febr. 3. 1927) 57—64. Bei *O'Connel* 117f., Fußnote.

[25] Vgl. *Leonard P. Ayres*, History and Present Status of Educational Measurements, in: *Guy M. Whipple* (editor), The Seventeenth Yearbook of the National Society for the Study of Education, Part II, Bloomington, Ill., 1918, 14.

[26] Vgl. *E. G. Boring*, A History of Experimental Psychology, New York 1929, 504ff. *Charles H. Judd* ,Psychology, New York 1917, vi. *Ayres* 11.

wickelt. Diese Form gehört heute zu den in Nordamerika am weitesten verbreiteten Verfahren, die Intelligenz vor allem von Kindern und Jugendlichen zu ermitteln. Dieses geschieht ein- bis zweimal im Schulleben der meisten Kinder. Die Normen der Teste beruhen auf statistischen Kalkulationen. James McKeen Cattell, J. M. Rice und vor allem Edward Lee *Thorndike* (1874 bis 1949) hielten die statistische Methode für den Königsweg zur Lösung individueller und sozialer Probleme.

Die größte unmittelbare Wirkung auf das amerikanische Schulwesen haben wahrscheinlich die Veröffentlichungen und die Lehrtätigkeit des letztgenannten Psychologen gehabt. Sein zweibändiges Werk „Educational Psychology" (1913) ist noch heute das mit Ehrfurcht zitierte klassische Werk auf diesem Gebiet. Seine dort entwickelten „Lerngesetze" werden immer wieder von neuem diskutiert und interpretiert. Im Rahmen unseres Aufsatzes sind jedoch zwei andere Seiten seiner Psychologie von größerem Interesse.

Nach der schon angeführten Arbeit von G. O'Connell über „Naturalismus" im amerikanischen Erziehungswesen könnte man fast schließen, daß Thorndikes „Metaphysik" auf die Formel gebracht werden kann: Nur das existiert, was meßbar ist. Tatsächlich läßt sich der Psychologe kaum auf philosophische Fragen ein, wenn er statistische Methoden auseinandersetzt. In seinem Beitrag zum „Seventeenth Yearbook" (1918), den O'Connell zitiert, weist Thorndike lediglich auf die großen Schwierigkeiten einer statistischen Erfassung pädagogischer Daten hin. Dieses, so schließt er sein Kapitel, mag Anlaß zu oberflächlicher Kritik geben. Doch ist bei weitem mehr gewonnen, „wenn jene, die sich gegen quantitatives Denken im pädagogischen Bereich verwehren, darum bemühen würden, es zu verstehen, wenn jene, die seine Voraussetzungen und Methoden kritisieren, wirklich experimentell daran arbeiten würden, seine allgemeine Logik und Einzelmethoden zu verbessern ... wird das nächste Jahrzehnt einen sicheren Gewinn in Theorie und Praxis zeitigen"[28]. Schon im selben Jahrbuch kann Ayres berichten, daß dieses Denken von der amerikanischen Öffentlichkeit für die Schulpraxis anerkannt wird[29].

Thorndike selbst hat sich redlich bemüht, seinen Beitrag zur statistischen Erfassung des pädagogischen Bereichs zu liefern. Von seinen zahlreichen Arbeiten sind alle, die auf Grund quantitativer Untersuchungen eine Aufgliederung des Unterrichtsstoffes erreichen wollen, von gewissem Wert für die Schulpraxis. Er ist nicht zu weit von den praktischen Ideen Comenius' entfernt, wenn er durch sein Lexikon „The Teacher's Wordbook of 30 000 Words" den Sprachunterschied erleichtern möchte[30].

Seiner Einladung, auf statistischem Gebiet mitzuarbeiten, wurde willig Folge geleistet. Es gibt kein modernes amerikanisches Lehrbuch der Kinder-

---

[27] *O'Connel* 184.

[28] *Edward Lee Thorndike,* The Nature ‚Purposes and General Methods of Measurements of Educational Products, in: *Whipple,* Seventeenth etc. 24.

[29] *Ayres* 15.

[30] Erste Ausgabe New York 1921. Es ist in verbesserter Form zuletzt 1944 erschienen und stellt ein wertvolles philologisches Hilfsmittel dar. Die 30 000 Wörter sind nach der Häufigkeit ihres Erscheinens im allgemeinen Sprachgebrauch mit Indexzahlen versehen. Der Lehrer kann auf Grund dieses Buches stufenweise die „wichtigsten" und „weniger wichtigen" Wörter bieten. Ein Schülerlexikon wurde auf seiner Grundlage erarbeitet.

und Jugendpsychologie ohne zahlreiche Tabellen[31]. Physiologische und psychologische Fakten werden hier zusammengetragen und nach statistischen Verfahren aufgeschlüsselt. Man kann daraus ersehen, wieviel z. B. der „durchschnittliche" Dreizehnjährige wiegt, wie oft er ins Kino geht, ob er eine oder mehrere Freundinnen hat, welche Lehrer er am besten leiden mag, welche Fächer von ihm bevorzugt werden usw. Die „Daten" seines „normalen" Trieblebens werden vor uns ausgebreitet und das „durchschnittliche" Verhalten zu seinen Eltern wird beleuchtet.

Alle Ergebnisse sind nach den Regeln der modernen Wahrscheinlichkeitsrechnung ermittelt. Sie sind mathematisch exakt. Folglich, so schließen viele amerikanische Erzieher, bieten sie uns endlich die lange gesuchte Grundlage und Richtschnur für die Bewertung der geistigen Leistung und des sittlichen Verhaltens unserer Schüler. Der numerische Durchschnitt wird damit zur geistigen und sittlichen Norm erhoben.

Der Name Torndikes ist noch mit einer weiteren Seite der amerikanischen Erziehungstheorie verknüpft. Seit William James an Hand einiger Selbstversuche nachgewiesen zu haben glaubte, daß die alte „Fakultätentheorie", die der scholastischen Philosophie zugeschrieben wird, „wissenschaftlich" völlig unzureichend ist, sind die Versuchsreihen und Untersuchungen auf diesem Gebiet nicht abgerissen[32].

Um welche Frage geht es hier? Die Vorkämpfer für die klassischen Unterrichtsfächer, so behaupten die modernen Experimentatoren, betonen deren Wert nicht nur aus geschichtlichen Gründen, sondern darüberhinaus erwarten sie von ihnen eine „Formung des Geistes", die es dem Schüler ermöglicht, ohne Schwierigkeiten seine geübten geistigen Fähigkeiten auf Gebiete zu „übertragen", die nie in der Schule behandelt wurden. Ein Beispiel: Das durch das Lateinische geschulte „abstrakte Denkvermögen" wird leichter juristische oder diplomatische Probleme lösen als ein „ungeformter Geist".

Die Versuche William James' (1890) werden heute wegen ihrer „unwissenschaftlichen" Methode nicht mehr anerkannt. Thorndike, der sich bald ebenfalls mit dem Problem befaßte, kann dieser Vorwurf nicht gemacht werden. Auf Grund seiner Versuche entwickelte er die „Theorie der identischen Elemente": Nur dann profitiert ein Individuum von Schulung in einem Fach für ein anderes, wenn das Material der beiden Fächer „identische Elemente" aufweist. Eine Gruppe von Schülern, die zuerst Latein studierte, wird schneller Französisch lernen als eine Kontrollgruppe ohne diese Vorbildung, da beide Sprachen gemeinsame Elemente haben[33]. Andere englische

---

[31] Es ist bekannt, daß die moderne Soziologie mit ihren statistischen Messungen in den USA einen ungeheueren Aufschwung genommen hat. Ihre Methoden sind — jedoch nicht ohne starken Widerspruch — auch bei der Analyse des religiösen Lebens in einer katholischen Pfarre angewandt worden. Vgl. *Joseph Fichter SJ,* Southern Parish I, Chicago 1951 (vgl. diese Zs. 162 [1958] 459). Es sei hier nur auf vier bekannte Lehr- und Handbücher der *Jugendpsychologie* verwiesen: Luella Cole, Psychology of Adolescence, New York 1954. *Karl C. Garrison,* Psychology of Adolescence, Englewood Cliffs, N. J., 1956. *Raymond G. Kuhlen,* The Psychology of Adolescent Development, New York 1952. *Alexander A. Schneiders,* The Psychology of Adolescence, Milwaukee 1951.

[32] Vgl. *Coleman R. Griffith,* An Introduction to Educational Psychology, New York 1935, 478ff.

[33] *E. L. Thorndike,* Educational Psychology, Briefer Course, New York 1914, 276f.

und amerikanische Psychologen entwickelten gegen Thorndike Theorien, die wieder der klassischen Fakultätentheorie näherstehen[34]. Die Untersuchungen sind so zahlreich, daß P. T. Orata eine statistische Übersicht zusammenstellen konnte. Nach dieser bejaht der größere Teil aller Studien „transfer of training"[35].

Diese Ergebnisse haben aber die Praxis der Lehrerausbildung und die Fächerwahl und -ordnung der öffentlichen Schulen Amerikas wenig beeinflußt. Nach wie vor ist hier die folgende Feststellung Thorndikes maßgeblich: „Der intellektuelle Wert der Schulfächer sollte weitgehend auf Grund des *speziellen* Wissens, der Gewohnheiten, des Interesses, der Einstellungen und der Ideale, die sie nachweisbar hervorbringen, bestimmt werden. Man scheint nicht erwarten zu dürfen, daß die *allgemeine* geistige Fähigkeit eher von diesem als von jenem Fach gefördert wird"[36].

In einer Studie der Perdue Universität (1942) wird die Ablehnung des „alten formalen Erziehungsideals" unter anderem zum Kriterium eines „guten Lehrers" gemacht[37].

Auf der andern Seite haben einige Schüler Deweys aufmerksam die Ergebnisse der „Transfer-Experimente" verfolgt und aufatmend festgestellt, daß sie meist für „Übertrag" sprechen. Dieses gibt ihnen erneut Berechtigung und Auftrieb, sich im Sinne Deweys auf keinerlei Fach festzulegen, sondern die „Denk- und Gedächtnisvorgänge" als solche zu schulen[38]. So erklärt sich die mittlerweile von verschiedenen Stimmen der amerikanischen Öffentlichkeit beklagte Konzentration auf nichts als „skills" (Kunstfertigkeit) in allen Fächern. Man fühlt sehr wohl, daß hier ein Formalismus praktiziert wird, der den Schülern nichts Konkretes mehr bietet und somit weit von dem Erziehungsideal Alfred North Whiteheads entfernt ist, der fordert: „Die Schüler sollen den Wald mittels der Bäume kennenlernen"[39].

Vgl. auch *E. L. Thorndike* and *R. S. Woodworth,* Influence of Improvement in One Mental Function upon the Efficiency of Other Functions, Psychological Review 1901, VIII 247ff., 384ff., 553ff. *E. L. Thorndike,* Educational Psychology, New York 1913, II 398f.

[34] Vgl. *C. Spearman,* The Nature of Intelligence and the Principle of Cognition, New York 1927. *Ders.,* The Abilities of Man ,New York 1927. *C. H. Judd,* The Relation of Special Training to General Intelligence, in: Educational Rev. 1908, XXXVI, 28—42, bei *Griffith* 481. Auf katholischer Seite gibt es drei Dissertationen, die alle direkt oder indirekt die von Aristoteles in seiner Schrift über die Seele entwickelte Abstraktionstheorie verteidigen: *J. Castiello SJ,* Geistesformung, Berlin 1934 (Bonner Dissertation des amerikanischen Jesuiten). *Charles A. Hart,* The Tomist Concept of Mental Faculty, Washington 1930. *W. T. Pax,* A Critical Study of Thorndike's Theory and Laws of Learning, The Cath. Univ. of America Educational Research Monographs, vol. XI, No. I, 1938.

[35] *P. T. Orata,* Recent Studies on Transfer of Training with Implications for the Curriculum, Guidance and Personnel Work, in: Journal of Educational Research 35: 81—101, 1941, 82f.

[36] „Mental Discipline in High School Studies", in: Journal of Educational Psychology 1924, XV ,1—22, 83—98, bei *Griffith* 483, Hervorhebungen von mir.

[37] Bei *William C. Morse* and *G. Max Wingo,* Psychology and Teaching, Teachers College, Columbia University, New York 1955, 333. Für Ablehnung der „Fakultätentheorie" vgl. auch: *Bereday* and *Lauwery* 21.

[38] *Morse* 234.

[39] Bei *James P. Jewett,* The Revival of Formal Discipline, in: Education Administration and Supervision, vol. 40, 1954, 168—174. — *Whiteheads* Buch über Erziehung (The Aims of Education, New York 1932) und seine übrigen Werke werden verhältnismäßig wenig in der Schuldiskussion zitiert.

II. Die Schulpraxis

E. L. Thorndike, John Dewey und seine Schüler Harold O. Rugg und William Heard Kilpatrick lehrten lange Zeit an der Columbia University in New York. Das „Teachers College" dieser Universität ist seit vielen Jahren die führende Hochschule für Lehrerbildung Nordamerikas. Viele Lehrer, die dort ihre Ausbildung erhielten, bekleiden heute maßgebliche Stellungen an staatlichen und städtischen Schulbehörden in allen Teilen der Vereinigten Staaten. Andere geben an zahlreichen Universitäten und Lehrerseminaren die Philosophie ihrer Meister an neue Lehrergenerationen weiter.

Es ist schwer abzuwägen, welche der beiden Denkrichtungen den größeren Einfluß auf die allgemeine Schulstrategie und die tägliche Praxis gehabt hat, das System Deweys oder die Theorien Thorndikes. Beide Schulen haben das heutige amerikanische Bildungswesen deutlich und entscheidend geprägt.

Thorndike betonte und forderte „pädagogische und psychologische Messungen". — Die Zahl der „Teste" für alle Fächer und Altersstufen ist heute so angeschwollen, daß der amerikanische Lehrer die umfangreichen Bände des „Mental Measurement Yearbook" zu Rate ziehen muß, wenn er einen „genormten und standardisierten Examensvordruck" für seine Klasse sucht. Die von den Mitarbeitern an diesem Jahrbuch empfohlenen Teste bieten, so glaubt man, einen objektiven Maßstab für die Beurteilung der Leistungen aller Schüler der Vereinigten Staaten. Um diese „objektiven" Ergebnisse zu gewinnen, enthält die überwiegende Mehrzahl der Formulare nichts als Daten, Tatsachen, Namen, Formen und Wörter, die der Schüler als „richtig" oder „falsch" qualifizieren kann, oder er ist angehalten, eine Auswahl unter Antworten zu treffen, von denen eine „richtig" ist. Schließlich mag ihm noch Gelegenheit geboten werden, das „richtige" Wort einzusetzen. Dieses sind sogenannte „objective examinations". Sie werden vom ersten Schuljahr bis zum letzten Universitätssemester verwendet. „Essay type examinations", in denen der Schüler selbständig zu einer Frage Stellung nehmen und seine Gedanken formulieren muß, sind ebenfalls bekannt. Wegen der Schwierigkeit einer „objektiven", d. h. einer in Zahlen ausdrückbaren Bewertung, werden sie aber möglichst vermieden. Außerdem ist die Korrektur der erstgenannten Examina viel einfacher. Einige Agenturen kalkulieren die Ergebnisse maschinell.

Der Lehrer, der sich um eine gute Stelle bewerben möchte, tut gut daran, sich nach seinem Universitätsexamen einer weiteren Prüfung zu unterziehen. In dem „beruflichen" (pädagogischen) Teil dieses für alle Staaten geltenden Examens begegnen wir wieder der Moralphilosophie John Deweys: „Die meisten Kurse in Ethik oder formaler Charakterbildung sind abgeschafft oder von Kursen in Staatsbürgerkunde übernommen worden. Der Grund dafür ist letztlich darin zu suchen, daß

(A) die Schule nicht mehr für die Charakterbildung ihrer Zöglinge verantwortlich ist,

(B) sich wandelnde Werte es unmöglich machen, allgemeine Normen für Verhaltungsweisen aufzustellen,

(C) Charaktereigenschaften am besten in Verbindung mit speziellen Situationen und Problemen studiert und entwickelt werden können,

(D) die Entwicklung der [psychologischen] Beratungsstellen es geraten erscheinen läßt, Charakterbildung lieber in die Hand von Fachleuten als von Klassenlehrern zu geben,
(E) Soziologie das Fach ist, das sich unmittelbar mit Charakterbildung befaßt"[41].

Die Tatsache, von der diese Examensfrage ausgeht, die Auswahl der Alternativen und schließlich die als „richtig" bezeichnete Antwort (C) sprechen deutlich für den Einfluß Deweys auf amerikanisches Denken in Ethik und Pädagogik: Es gibt keine absoluten ethischen Normen. Man kann keine allgemeinen sittlichen Richtlinien geben; nicht, so dürfen wir im Sinne der „progressiven" Erzieher ergänzen, eine „statische" Auffassung von „gut" und „böse", sondern die jeweilige Situation und das Problem sind entscheidend.

Es gibt wohl kaum eine Äußerung Deweys, die ihn zu einem Befürworter der rassischen Scheidung in der Schule stempelt. Sein in „Democracy and Education" und an anderen Stellen vertretenes Prinzip der größtmöglichen Freiheit und ungehinderten Mitarbeit jedes Mitglieds der Gemeinschaft in der Schule läßt sich, so möchte man annehmen, weit eher *für* die Idee rassischer Integration heranziehen. In der Tat erinnert die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes in der Formulierung Mr. Warrens an Dewey: „Erziehung ... ist heute ein wesentliches Mittel, das Kind für kulturelle Werte zu erwecken und ihm zu helfen, sich einer normalen Umwelt anzupassen". Der Richter war sich offenbar nicht bewußt, daß er mit einem zweischneidigen Schwert focht. Ein Gegner der Integration griff den letzten Teil des Satzes auf, um die Berechtigung *seines* Standpunktes zu belegen: „Die normale Umwelt des weißen Kindes im Süden ist weiß und die des farbigen Kindes farbig. Eine gemischte Schule würde keinem Schüler der beiden Rassen helfen, sich seiner normalen Umwelt anzupassen, da es keine gemischte Umwelt gibt"[42].

Die Ablehnung dieser Ansicht führt viele historische, soziologische und humanitäre Gründe für Schulintegration ins Feld. — Das auf Dewey zurückgehende Hauptargument jedoch wird nicht in Frage gestellt[43].

Noch fühlbarer macht sich der Einfluß Deweys und Thorndikes in der *täglichen Schulpraxis* bemerkbar. Nach Dewey soll die Schule den mannigfachen und verschiedenen Interessen der einzelnen Schüler dadurch entgegenkommen, daß sie eine Vielzahl von Fächern bereitstellt. Nach Thorndike ist es sinnlos, sich auf wenige „formale" Fächer zu beschränken, da deren „allgemeinbildende" Wirkung äußerst gering ist. Die öffentlichen höheren Schulen Amerikas haben sich redlich bemüht, diesem Verlangen

---

[40] *O. K. Buros* (editor), The Fourth Mental Measurement Yearbook, Highland Park, N. J., 1953.

[41] The National Teacher Examinations, Bulletin of Information for Candidates, 1958, Educational Testing Service, Princeton, 20.

[42] *Clifford Dowdy*, A Southerner Looks at the Suprem Court. The Saturday Rev. for October 9, 1954, in: *Keith G. Huntress* etc., Ideas and Backgrounds, A Reader for Composition, New York 1957, 153.

[43] Vgl. *Fred Rodell*, School Kids are Color Blind. Saturday Rev. for Act. 16, 1954, ebd. 162ff. Mr. Charles Inserillo, Instructor in English, Xavier University of Louisiana, dem ich den Hinweis auf die beiden Aufsätze verdanke, hat sie oft mit Studenten besprochen und nie erlebt, daß diese die Erziehungskonzeption Deweys anzweifelten.

nachzukommen. Schon 1927 führt eine Untersuchung 52 verschiedene Lehrfächer für die höheren Schulen von 90 Städten auf. „Einkaufspraxis" steht dort neben „Geschichte", „Heimkrankenpflege" neben „Italienisch", „Trigonometrie" neben „Arbeit mit Blechen", „Französisch" neben „Journalismus", „Psychologie" neben „Orchester" und „Charakterbildung" neben „Handelsgesetzkunde"[44]. Man mag einwenden, daß das amerikanische System die deutsche Berufs- und Handelsschule einbegreift und daß es immer noch genug „akademische" Fächer gibt, die auf ein ernsthaftes Universitätsstudium vorbereiten. Dies ist insofern richtig, als besagte Fächer im Stundenplan der meisten höheren Schulen geführt werden. In der Praxis jedoch gehen die meisten Schüler den Weg des geringsten Widerstandes. Nach einer anderen Tabelle derselben Untersuchung werden Latein, die neueren Sprachen, Mathematik und die Muttersprache bei weitem weniger oft gewählt als „handwerkliches Praktikum" (Industrial Arts), „Sozialwissenschaften", „Naturwissenschaften" und „Hauswirtschaft" (143). Die frühe Spezialisierung auf „lebensnahe" Fächer schließt den Schüler auch keineswegs vom Universitätsstudium aus.

Im Schulsystem von New Orleans z. B., das als konservativ gilt, kann ein Schüler mit „17 units" ein Abschlußexamen ablegen, das ihn zum Weiterstudium berechtigt. Diese „Einheiten" sind wie folgt aufgeschlüsselt:

„Englisch	3 Einheiten [für 3 Jahre fünf Wochenstunden]
Amerikanische Geschichte	2 Einheiten [für 2 Jahre fünf Wochenstunden]
Staatsbürgerkunde	1 Einheit
Mathematik	2 Einheiten
Naturwissenschaften	1 Einheit
Leibesübungen	1 Einheit
Wahlfächer	8 Einheiten [die sich auf 4 Jahre verteilen]"[45].

In ausgesprochen „fortschrittlichen" Schulen gibt es keine Pflichtfächer.

Die Tatsache, daß die sogenannten *Sozialstudien* von den meisten Schulbehörden besonders hochgewertet werden, bedarf kaum mehr der Erwähnung. Diese Studien umfassen traditionelle Fächer wie Geschichte, Staatsbürgerkunde und darüberhinaus Soziologie. Nicht wenigen maßgeblichen Erziehern schien die rein theoretische Behandlung des letzten Gebietes nicht „lebensnahe" genug zu sein. Sie führten „Life Adjustment Education" ein. „Die Diskussionsthemen dieser Kurse mögen Gegenstände umfassen wie gutes Benehmen, Kleidung, Erholung, soziales Verhalten, Berufsplanung, Verbrauchererziehung, Familienleben, Verhältnis von Jungen und Mädchen, Staatsbürgerkunde, Gesundheitskunde und Lernmethoden"[46]. Eine andere moderne Fächeraufgliederung hält sich formal noch enger an Dewey. In diesem Programm gibt es keine eigentlichen Unterrichtsfächer mehr, sondern

[44] *George S. Counts*, Current Practices in Curriculum-making in Public High Schools, in: *Guy M. Whipple* (editor), The Twenty-sixth Yearbook etc. Part I, Curriculum Making, 141.

[45] *James F. Redmond, Malcolm F. Rosenberg, Aimée Poncet*, Teachers' Handbook for the Junior and Senior High Schools, New Orleans Public Schools, September 1956, 21. — Die meisten amerikanischen „high schools" umfassen vier Jahre. Sie bauen auf einer sechsjährigen Grundschule auf.

[46] American Association of *School Administration*, American School Curriculum, Thirty-First Yearbook, Washington 1953, 177.

nur noch „Probleme“: „... Probleme des Schullebens, Probleme des Selbstverständnisses, Probleme der demokratischen Regierung ... Probleme des gegenwärtigen Gemeinschaftslebens, Probleme des Heim- und Familienlebens ...“[47]

So kann man die folgende Klage eines Universitätsprofessors verstehen: Wenn die öffentlichen höheren Schulen ihr Unterrichtsprogramm von 1900 beibehalten hätten, studierten heute dreieinhalbmal so viele Schüler eine fremde Sprache und erwürben eineinhalbmal so viele wenigstens einige mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse. Er gibt zu, daß heute mehr Schüler ihre Muttersprache lernen und daß sich Geschichte derselben Beliebtheit erfreut wie um 1900. Diese Tatsache erkläre aber nicht den Schwund in den zuerst genannten Fächern. „Sondern was? Oweh, ich bin überzeugt, daß wir alle einige schreckliche Beispiele aufführen können“[48].

Es ist fraglich, ob Dewey diese Entwicklung begrüßen würde. Aber es dürfte recht schwer sein, sie auf Grund seines Systems zu bekämpfen.

III. Anzeichen einer philosophischen Neubesinnung

Sicherlich ist es gewagt, auf Grund einiger Zeugnisse eine philosophische Neubesinnung in einem so wenig an theoretischen Erörterungen interessierten Land aufzuweisen, wie Amerika es ist. Die beiden ersten Teile dieses Aufsatzes mögen jedoch gezeigt haben, daß der geistige Einfluß weniger Männer in Schlüsselstellungen amerikanisches Denken, wenn diese Verallgemeinerung erlaubt ist, in nicht geringem Maß geprägt hat. Es gibt daneben ein beträchtliches Erbe humanistischer und christlicher Weltauffassung, das an vielen Schulen und Universitäten gepflegt wird. Diese Seite der amerikanischen Kultur steht hier nicht zur Diskussion. Wir möchten vielmehr Anzeichen einer Gegenbewegung gegen Dewey und die experimentalpsychologische Schule im eigenen Lager aufweisen.

Auf Anregung Robert M. MacIvers veröffentlichte Paul E. Crosser ein Buch mit dem bezeichnenden Titel: „The Nihilism of John Dewey“[49]. Im Vorwort räumt der Autor der Philosophie Deweys eine gewisse historische Bedeutung für die geistige Entwicklung Amerikas ein. „Doch“, so fährt er fort, „Dewey und seine Schule waren auf Grund gerade der wesentlichen Begriffe ihres Systems nicht in der Lage, ein konstruktives Programm für Denken und Handeln aufzustellen. Eine konstruktive amerikanische Philosophie, die die Stelle der niederreißenden Philosophie Deweys einnimmt, muß noch entwickelt werden“ (S. x).

Ohne bei einem klassischen oder modernen System Rückhalt zu suchen, analysiert Crosser ausgewählte Kapitel aus den folgenden Werken Deweys:

---

[47] *Lucile L. Lurry* and *Elsie J. Alberty*, Developing a High School Core Program, New York 1957, 95f.

[48] *Lawrence F. Mansfield*, Black Horses May (Or May Not) Eat more than White Horses, in: American Association of University Professors Bulletin, vol. 44, No. 2, June 1958, 481.

[49] New York 1955. Dr. MacIver ist „Professor Emeritus of Political Philosophy and Sociology and recently Director of the American Academic Freedom Project at Columbia University“. Crosser xi. Die Fundstellen für die folgenden Zitate aus Crossers Buch sind im Text vermerkt.

„Logic, The Theory of Inquiry" (1938), „Art as Experience" (1934) und „Experience and Education" (1938). Er greift schon auf der ersten Seite Deweys Kontinuitätsprinzip an und nennt es ein „nihilistisches Schema", durch das logische Bestimmbarkeit und Unterschiede verwischt werden. Er gründet diesen scharfen Angriff auf der Behauptung Deweys, daß dieses Prinzip „Zurückführung des ‚Höheren' auf ‚Niederes' ebenso wie völlige Brüche und Hohlräume in der Erfassung der Welt ausschließt"[50].

Crosser ist nicht der erste Kritiker, der den Finger auf die erkenntnistheoretische Problematik des pragmatischen Kontinuitätsprinzips legt. Dewey mußte sich schon im Erscheinungsjahr seiner „Logic" gegen die Kritik Ernest Hockings verteidigen. Seine Entgegnung läßt das Problem recht deutlich werden: „Es ist selbstverständlich wahr, daß ich die zeitliche Kontinuität einer Untersuchung und infolgedessen die Abhängigkeit der Schlüsse, zu denen man zu einer gegebenen Zeit gelangt, von den Methoden und Ergebnissen früherer Nachforschungen und ihre Unterordnung unter die modifizierenden Ergebnisse weiterer Untersuchungen betont habe"[51]. Hocking hielt dies für ein Hinausschieben eines endgültigen und damit, seiner Ansicht nach, „wahren" Urteils ad infinitum. Deweiy betont dagegen, daß sein Wahrheitsbegriff reicher und ergiebiger sei als der der klassischen Philosophie, da er für „Modifikationen" und „Bedeutungsanreicherungen" (increment of enriched meaning) offen sei.

Ohne sich auf diese Kontroverse zu beziehen, hält Crosser dem entgegen, daß es bei der Suche nach Wahrheit nicht um „possibilities", „adaptations", „relations", „interactions" und „interplay" gehe, sondern um Bestimmbarkeit, Identität und feste Umgrenzung eines Gegenstandes. Er sieht die Schwierigkeit dieses Unterfangens, betont aber, daß die Aristotelische Logik in die rechte Richtung weise, während Deweys System jegliche Möglichkeit zu einer gültigen Aussage abschneide (84f.). Er wird nicht müde, Dewey nachzuspüren, wenn sich dieser auf eine anscheinend feste Position, d. h. einen „bestimmten" Begriff, zurückzieht, um ihm mit seinem eigenen Prinzip den Boden unter den Füßen wegzuziehen. So verlieren sich die Lieblingsbegriffe des Philosophen „experience" (181f.), „relation" (184, 209), „interplay and interaction" (192f., 202) und „adaptation" (132, 201f.) im Bodenlosen. „Deweys Kontinuitätsprinzip", so faßt er sein Urteil zusammen, „kann als ein erkenntnistheoretisches Mittel angesehen werden, durch das ein Etwas in Verhältnis zu einem anderen Etwas und wieder zu einem anderen Etwas gesetzt wird usw., usf. ad infinitum, um die Vielzahl der Etwas als unterscheidbare Einheiten zu unterwerfen" (184). Der Gegenstand der Naturwissenschaften, das Objekt der Kunst, die Grundlage von Ethik und Pädagogik lösen sich damit in unbestimmbares Nichts auf.

Dasselbe Argument wird von Kingsley Price besonders gegen Deweys Ethik und Erziehungsphilosophie ins Feld geführt[52]. Die Hauptgedanken des Aufsatzes von Price lassen sich in den folgenden vier Punkten zusammenfassen:

---

[50] *Dewey*, Logic 23.

[51] Does Human Nature Change? in: Problems 206.

[52] *Kingsley Price*, American Thinking; Some Doctrines of John Dewey, in: *Bereday* etc. Chapter III.

1. Dewey gründet seine Theorie des Lernens auf zwei Prämissen: Erstens, der Mensch hat ein starkes Strebevermögen, das ihn in eine bestimmte Richtung führt. Ein Widerstand, der sich in diese Bahn legt, wird als ein „Problem gefühlt". So kann z. B. Unwissenheit zu einem „Problem" werden. Zweitens, der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen. Sinnvolles Lernen kann nur in der „angestrengten Zusammenarbeit von Lehrer und Schülern" erfolgen. Der innere Widerspruch in Deweys System, so betont Price, liegt darin, daß Dewey keinerlei feste Werte oder Grundkonzeptionen anerkennt, sich hier aber offenbar auf solche bezieht: „Richtung", „Gemeinschaftswesen", „Zusammenarbeit" (60f.).

2. Deweys Beschreibung des Denkvorganges (problem-solving) ist eine „ideale Rekonstruktion von recht verschiedenen Tätigkeiten" (ebd.). Sie entspricht nach Ansicht des Kritikers nicht der Wirklichkeit. — Dieses ist Prices schwächstes Argument. Er setzt „Tatsachen" gegen „Tatsachen".

3. Dewey widerspricht sich selbst, wenn er die demokratische Gemeinschaftsform und die ihr gemäße Erziehung als die beste bezeichnet und an andern Stellen betont, daß Erziehung kein anderes Ziel habe, als eine beliebige Gemeinschaftsform fortzusetzen (63).

4. Das Kontinuitätsprinzip als Kriterium für den Wert einer Enscheidung oder Handlung bietet nicht den gerade hier so dringend gesuchten Halt. Der stete Hinweis auf „Möglichkeiten eines Maximums an Wachstum" in der nächsten Situation ist „wertlos, da er sich nicht auf eine konkrete Lage anwenden läßt". Abschließend greift Price, nicht ohne Ironie, das schon erwähnte Beispiel der „Verbrecherschule" auf. Er glaubt, daß man sie mit Deweys ethischem Formalprinzip rechtfertigen kann (63f.).

Selbst in einem der letzten Jahrbücher der „American Society for the Study of Education", für deren Veröffentlichungen Dewey, seine Schüler und Thorndike viele Beiträge lieferten, ist diese Gegenströmung fühlbar. Ein Autor hält das Kontinuitätsprinzip für ein gefährliches ethisches Kriterium, das zur „Herrschaft der Masse" führen könne. Ein anderer nennt Deweys Einfluß auf amerikanisches Denken und Geistesleben „anti-intellectual"[53].

Doch eine viel grundlegendere Ablehnung des Pragmatismus erfolgt von einem ganz anderen und für Amerika völlig neuen Gesichtspunkt in demselben Jahrbuch.

An der Oberfläche mag es so aussehen, als ob Dewey die freie Entwicklung, die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des Individuums vertritt. Schürft man etwas tiefer, wird diese Auslegung immer fraglicher, da sie im Widerspruch zu Deweys extrem monistischer Ausgangsstellung steht, nach der die Welt eine Subjekt-Objekteinheit ist, die sich im steten Fluß befindet. — Das Individuum als solches kann sich in diesem System noch weniger behaupten als in der Philosophie Hegels. Auf der andern Seite verliert das Objekt, der Gegenstand, festen Umriß und Gehalt.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß im europäischen Geistesleben die

[53] *John Wild*, Education and Human Society: A Realistic View, in: *Nelson B. Henri* (editor), Modern Philosophies and Education, The Fifty-fourth Yearbook of the National Soc. for the Study of Education, Part I, Chicago 1955, 43. *James K. Feibleman*, An Ontological Philosophy of Education, ebd. 362.

Existenzphilosophie eine weitreichende Gegenbewegung gegen diese Richtung darstellt. Auf amerikanischem Boden, insbesondere auf dem so tief von pragmatischem Denken beeinflußten Gebiet der Erziehungsphilosophie, ist „Existentialismus" eine völlig neue Blume, die einen eigenen Farbton annimmt:

Der Mensch, so entnehmen wir den Ausführungen Ralph Harpers[54], ist *nicht* eins mit seiner Umwelt. Wie könnte er, wenn er in dieser Welt zu Hause oder gar einer ihrer Teile wäre, von einem so starken und nie ganz verebbenden „Heimweh" verzehrt werden? (218) Der moderne Amerikaner, behauptet Harper, versucht dieses „metaphysische Verlangen" durch ständige „Anpassung" an den Lebensstil der Mittelklasse zu übertönen (226). Doch er findet dort keine Geborgenheit. Die Sehnsucht bleibt ungestillt und quält nun in einer anderen Form: Unsere Zeit „ist die Zeit der größten Angst, der Massenangst" (ebd.).

Wie löst der Existenzphilosoph dieses Lebensproblem? Wie läßt sich seine Philosophie erzieherisch auswerten?

Der Autor verweist uns auf den Einzelmenschen. Er ist, so sagt er, das einzige Wesen in dieser Welt, das „sich von sich selbst und seiner Umwelt trennen" und damit einen eigenen und nicht einen von Instinkten und Impulsen vorgezeichneten Weg gehen kann (231). Diese Freiheit ist nur dann sinnvoll, wenn sie den Menschen über sich selber zu „einer Ordnung der Wirklichkeit, die grundsätzlich über jeglichem menschlichen Bezirk liegt", emporhebt (232). Wenn diese Konzeption geleugnet wird, fällt der Mensch auf sich selbst zurück, seine „Isolierung wird so verkrampft", daß schließlich der eigentlich menschliche Akt — Reflexion — erlahmt. Der Mensch, der nicht mehr reflektiert, verstumpft zu tierischer Existenz — oder bäumt sich in Rebellion gegen sein Schicksal auf (238). Der „existentiell" lebende Mensch hingegen sieht über sich selbst hinaus. „Die Welt und Wahrheit sind seine leuchtenden Ziele" (ebd.). Diese Wahrheit ist eine „universale Wahrheit" (244). Es ist jedoch keineswegs leicht, sie zu finden und zu ergründen. Sicherlich ereignet sich das nie durch „Mehrheitsbeschluß. *Ein* Mensch mag sie vielleicht zur Wohlfahrt aller entdecken" (240). Ein Hilfsmittel bei diesem schweren Unterfangen ist die Erziehung zur formalen Richtigkeit des Denkens. So wird kein Erzieher, dem es um Wahrheit geht, „die beiden symbolischen Sprachen", in denen sie uns erscheint, vernachlässigen. Mathematik und das Sprachstudium bekommen damit einen wichtigen Platz im Fächerplan des existenzphilosophisch ausgerichteten Pädagogen.

Dieser Plan mag nach Harper im übrigen die verschiedensten Fächer enthalten (!). Aber es gibt, so beeilt er sich hinzuzufügen, keine Erziehung ohne Gegenstand. „Lernen heißt sein eigenes Ich verlieren" (251). Das Ich ist an ein Höheres aufgegeben. Dieses Höhere ist die Wahrheit. Sie begegnet uns in einem Gegenstand. Erziehung vollzieht sich so in einem „Gespräch" zwischen Lehrer und Schüler über einen Gegenstand. Der Lehrer „führt" den

[54] „Significance of Existence and Recognition for Education" 215—253. Kierkegaard, auf den sich Harper mehrfach bezieht, ist erst recht spät im englischen Raum bekannt geworden. Die erste Übersetzung eines seiner Bücher erschien 1936. Vgl. *Sören Kierkegaard*, Repetition, *Walter Lowrie* (Übersetzer), Princeton 1946, 194.

Schüler. Dieser ist „bewegt". Doch mag sich dieser Vorgang gelegentlich umkehren (229f.).

Das Ziel dieser Bemühung ist die „Erziehung des ganzen Menschen" zur Wahrheit (236). Es ist erreicht, wenn das Denken des Schülers „Disziplin, Kritik und Fruchtbarkeit" (fertility) zeigt (242). — Der letzte Terminus erinnert natürlich an Deweys Begriff „Wachstum" (growth). Harper betont darum, daß sich das so geschulte Denken nicht in einer end- und grenzenlosen Folge bewegt. Es ist auf die Erkenntnis der Ewigen Wahrheit gerichtet. Er verweist auf die Platonische Theorie, die in dem englischen Ausdruck „they *re*cognize something to be true" mitschwingt (252). Diese Wiedererkenntnis der Wahrheit ist die wesentlichste Aufgabe aller Erziehung, die nichts anderes ist als eine Bewegung auf dieses Ziel hin: „Erziehung ist die Reise, nicht das Ende der Reise; das Erkennen, nicht die Entscheidung, die Erkenntnis hinzunehmen und zu Hause zu bleiben" (253).

Deutlich färbt der amerikanische Untergrund auf Harpers Existenzphilosophie ab. Der Autor legt einen nicht zu verkennenden Akzent auf die Idee der Rastlosigkeit, der „Reise" und des „Fortschreitens" — um sich dann aber mit einem Hinweis auf den universalen Charakter der Wahrheit grundsätzlich von der Philosophie John Deweys abzusetzen.

Dieselbe Erscheinung können wir in einem andern Werk beobachten. James Butler stimmt in seinem Lehrbuch der Erziehungsphilosophie[55] der pragmatischen Auffassung zu, daß das menschliche Leben dynamisch, bewegt und fließend, „wie eine Erzählung" verläuft. Aber, so ergänzt er den Vergleich, jede Erzählung hat einen Ruhepol, den Erzähler. So hat unsere fließende Existenz eine Mitte, die bewußte „Selbstheit" — „selfhood as enduring existence" (Selbstheit als dauernde Existenz) (535f.). Das denkende Selbst, im Sinn Descartes', so betont Butler, ist der Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Er schließt den Kreis modernen amerikanischen Philosophierens, wenn er den ontologischen Gottesbeweis Anselms von Canterbury, den John Dewey ausdrücklich als völlig wertlos ablehnt[56], als „erstrangig an Gewicht und Bedeutung" hervorhebt (542).

Es fragt sich, ob diese Entwicklung zu einer kritischen Revision der bisherigen philosophischen und psychologischen Grundlagen des amerikanischen Erziehungssystems führen wird.

In einem der neuesten Lehrbücher der Jugendpsychologie[57] finden sich deutliche Ansätze dazu: Der Jugendliche wird nicht mehr ausschließlich als „statistischer Fall" gewertet. Seine personale Eigenständigkeit wird herausgestellt. Jersild macht es klar, daß das Leben des jungen Menschen in den Entwicklungsjahren nicht nur von biologisch-psychologischen Gesetzen, sondern ganz wesentlich auch von persönlichen Entscheidungen bestimmt und geformt wird (107). Keine psychologische Hilfestellung kann es in die rechte Bahn lenken, wenn sich nicht in dem Jugendlichen selbst ein „innerer Wandel" vollzieht (176).

Auf der andern Seite könne ihn der Erzieher und Psychologe nur dann

---

[55] Four Philosophies etc.

[56] Problems 218.

[57] *Arthur T. Jersild* (Teachers College, Columbia University), The Psychology of Adolescence ,New York 1957.

verstehen, wenn er seiner eigenen Angst und seinen anderen seelischen Problemen ehrlich ins Gesicht blicke (188). Nur so könne der junge Mensch zur „Reife" geführt werden, d. h. zu „einer Art innerer Freiheit, in einer innerlichen und persönlichen Weise die Leiden und Freuden des Lebens, die Gewalt und die Bedeutung der Drohungen von außen und den Ansturm der Triebe und Begierden von innen zu erfahren" (193).

Der höchste Ausdruck dieser Reife und „Selbsterfüllung" sei Mitgefühl. In diesem Gefühl neige sich der Mensch seinem Mitmenschen zu und wachse so über sich hinaus (201). Jersild warnt vor einer anderen Lösung des Lebensproblems, die von manchem Jugendlichen versucht würde: Anpassung an die Meinung der „Gruppe, der Klique, der Masse, derer, die Autorität besitzen, der bewunderten Idole". Wer diesen Weg einschlage, verliere sich. Er „tilgt sein eigenes Ich [und stirbt] eine Art inneren Tod" (222). Es wird auf Kierkegaard als den weisen Propheten und Deuter dieser Gefahr verwiesen (ebd.).

Der europäische Beobachter wird sich oft über die Vielfalt der Gesichtspunkte wundern, die um einen Platz in der Erziehung der amerikanischen Jugend streiten. Die verschiedenen Schulen erstreben weniger absolute Geltung und Macht als Lebensberechtigung und Anerkennung. Man glaubt an die Möglichkeit des Zusammenlebens in einer „pluralistischen" Kultur, in der das Beste schließlich die Führung übernimmt. Wie sich die Katholiken Amerikas in diesen Rahmen einfügen, ist eine interessante Frage, die einen eigenen Aufsatz verdient.

Großzügigkeit, Achtung vor persönlicher Initiative und der Gedanke, daß Staat und Schule für den Menschen existieren und nicht umgekehrt, sind beachtenswerte geistige Eigenarten „des Amerikaners", die auch in der Schulkontroverse zutage treten. Man ist der Ansicht, daß sie durch das moderne amerikanische Schulsystem gefördert werden. Demgegenüber machen viele Kritiker die deutsche Schule für eine Erziehung zu „preußischer" Unterwürfigkeit und damit zu politischer Unselbständigkeit verantwortlich. Man sollte diesen Vorwurf nicht leicht nehmen. Heißt das aber, daß das Heil in der Übernahme des amerikanischen Systems liegt? Ist es unmöglich, das „Preußische" aus der Schule zu entfernen, ohne das dort ebenfalls vermittelte geistige Erbe des Abendlandes anzutasten? Man kann an der Unterrichtspraxis und Lehrmethode manches ändern, ja selbst einiges „wissenschaftlich", im Sinn E. L. Thorndikes, „rationalisieren", um dadurch nur um so schneller und besser zur geistigen Aneignung und Durchdringung dieses Erbes zu gelangen.

Jedem soll die Möglichkeit geboten werden, mit seinen Talenten zu wuchern. Wird man jedoch diesen Talenten gerecht, wenn man sie, um im Bild zu bleiben, alle auf dieselbe Bank legt und die Art der Anlage fast ausschließlich dem Gutdünken der Kinder und Jugendlichen überläßt? Diese Frage wird auch in Amerika immer dringender. Eine Antwort ist die Einrichtung besonderer höherer Schulen für begabte Kinder. Es wird nämlich immer deutlicher, daß der Versuch, jedes Kind mit allen Mitteln durch dieselbe höhere Schule zu schleusen, nicht zu einer wirklichen Erziehung der Masse, sondern zu einer Vermassung der Erziehung geführt hat. Die nüchterne statistische Tatsache, daß Amerikas Schulen nicht genügend Natur-

wissenschaftler „produzieren", mag dabei mehr Gewicht gehabt haben als humanistische Gesichtspunkte. Man möchte auf keinen Fall den „hohen Lebensstandard" und die politische Vormachtstellung verlieren, die beide so sehr von der Leistungsfähigkeit der Naturwissenschaften und der Technik abhängen.

Auf der andern Seite darf der Kritiker des amerikanischen Schulsystems nicht vergessen, daß die öffentliche Erziehung in Amerika beträchtliche Schwierigkeiten zu überwinden hat. Die Weite des Landes, die Verschiedenheit des Volkstums und der Rassen, der Sitten und Konfessionen der immer noch nicht völlig „integrierten" Amerikaner machen es schwer, alle zu erfassen und allen gerecht zu werden. Quantitativ und organisatorisch ist sehr viel geschaffen worden. — Wenn man jedoch dieses System nach Europa verpflanzen will, begeht man den Fehler des „fortschrittlichen" Siedlers, der seine gute alte Rosenhecke durch neueingeführte Bambusstauden ersetzte: Bald gab es nur noch Bambus in seinem Garten.

Das Problem der Wiedervereinigung des getrennten Ostens

WILHELM DE VRIES SJ

Durch die Ankündigung des Konzils und durch die wiederholte Einladung des Papstes an die getrennten Ostchristen, ins Vaterhaus der Kirche zurückzukehren, ist das Problem der Wiedervereinigung des Ostens viel stärker als bisher in unser Blickfeld getreten. Es ist dies ein sehr vielgestaltiges und weitschichtiges Problem; denn „Ostkirche" ist nicht ein einheitliches, sondern ein sehr mannigfaltiges Gebilde.

Die Ostchristen haben sich zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gründen von der universalen Kirche getrennt, und ihre gegenwärtige Lage ist sehr unterschiedlich. So hat das Problem der Wiedervereinigung ein anderes Gesicht, je nachdem wir von diesen oder von jenen Ostchristen reden. Gegenwärtig stehen etwa 165 Millionen getrennten Ostchristen 10 Millionen bereits zurückgekehrte Katholiken gegenüber. Man muß allerdings bemerken, daß in der für die Getrennten angegebenen Zahl die Christen der Sowjet-Union mit 115 Millionen angesetzt sind. Es ist völlig unmöglich, diese Angabe zu überprüfen. Bei den 10 Millionen katholischer Ostchristen sind die schwer abzuschätzenden Verluste durch die kommunistische Verfolgung nicht berücksichtigt. Die übergroße Mehrheit der 165 Millionen Getrennten gehört der Gruppe der byzantinischen Kirchen an, deren Hauptzentrum, Konstantinopel, vor 900 Jahren mit Rom brach. 15 Millionen sind Anhänger der monophysitischen Kirchen, die sich schon vor rund 1500 Jah-

ren aus Opposition gegen die Konzilsentscheidung von Chalkedon (451) von der universalen Kirche abwandten. Hierher gehören die äthiopischen, koptischen, armenischen und syrischen Christen, die heute noch an einem reinen verbalen Monophysitismus und an der Ablehnung des Konzils von Chalkedon festhalten. Die ehemals sehr bedeutende nestorianische Kirche Persiens ist heute auf ein kleines Häuflein von Gläubigen zusammengeschmolzen. Der weitaus größte Teil der ehemaligen Nestorianer ist jetzt katholisch. Es sind dies die Chaldäer des Irak und die Malabaren Indiens.

Bei den monophysitischen Christen, die schon seit fünfzehn Jahrhunderten ihr Eigendasein führen, ist die Schwierigkeit der Union nicht so sehr die Anerkennung des Primats, als vielmehr die Tatsache, daß sie ihre ganze, so lange festgehaltene Tradition aufgeben müssen, daß sie ein Konzil, das sie bisher verabscheuten, als Autorität anerkennen und ihre großen Männer, die ihnen als Heilige und Kirchenlehrer gelten, nunmehr als Irrlehrer ansehen sollen. Ein kleiner Zug aus der Geschichte der Union mag dies verdeutlichen: Als der von Gregor XIII. in den Nahen Osten gesandte Apostolische Nuntius Leonhard Abel mit dem Vertreter des syrisch-monophysitischen Patriarchen verhandelte, nahm dieser ohne viel Widerspruch die Unterordnung unter Rom an. Als aber die Rede darauf kam, daß er den in Chalkedon verurteilten Erzbischof von Alexandrien, Dioskoros, von nun an als Häretiker verabscheuen müsse, da begehrte der Syrer auf: „Dioskoros ein Häretiker? Niemals! Dioskoros ist ein Heiliger, ein Kirchenlehrer!" Es wurde nichts aus der Union. Auch die des öfteren mit der koptischen Kirche Ägyptens besonders im 17. und 18. Jahrhundert geführten Unionsverhandlungen scheiterten immer wieder daran, daß diese Christen ihre traditionellen Formeln und ihre Heiligen nicht aufgeben wollten. Von den bedeutendsten monophysitischen Kirchen: der äthiopischen, der koptischen und der armenischen hat nur ein kleiner Teil zur katholischen Einheit zurückgefunden. Relativ (nicht absolut) erheblich größer ist die Zahl der syrischen Katholiken.

Bei den Getrennten des byzantinischen Ritus ist der Haupt-Stein des Anstoßes der Primat des Papstes, dann die Tatsache, daß die westliche Kirche seit der Trennung, was Lehre und Brauchtum angeht, eine erhebliche Entwicklung durchgemacht hat, die der stärker konservativ eingestellten orthodoxen Kirche des Ostens fremd geblieben ist. Der Erfolg aller Unionsbemühungen ist bislang bei den bedeutendsten byzantinischen Kirchen, der griechischen, der russischen, der bulgarischen und der serbischen geradezu verschwindend geblieben. Günstige politische Umstände haben im 16. und 17. Jahrhundert die Union eines erheblichen Teiles der ukrainischen und der rumänischen Kirche möglich gemacht, Erfolge, die heute durch die Gewalt der gottlosen Machthaber in Sowjet-Rußland und in Rumänien zum Teil wieder zunichte gemacht worden sind. Im islamischen Raum ist ein bedeutender Teil der durch die mohammedanische Bedrückung geschwächten byzantinischen Christen der alten Patriarchate von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien seit Beginn des 17. Jahrhunderts wieder zur katholischen

Kirche zurückgekehrt. Es sind dies die katholischen Melkiten, deren Patriarch, Maximus IV., die Titel der drei alten östlichen Metropolen in seiner Person vereinigt. Aufs Ganze gesehen ist bei den Byzantinern der bisherige Erfolg der Unionsarbeit von Jahrhunderten recht bescheiden zu nennen.

Um die heutigen Unionsaussichten zu beurteilen, braucht es neben einer Wertung der geschichtlichen Gegebenheiten vor allem auch eine richtige Einschätzung der gegenwärtigen Lage der verschiedenen orientalischen Kirchen.

Die überwiegende Mehrheit der Ostchristen, etwa 85%, ist heute leider gezwungen, im kommunistischen Herrschaftsbereich unter äußerst einengenden Bedingungen zu leben. Es sind rund 148 Millionen Gläubige, von denen 6 Millionen, von Haus aus katholisch, äußerlich fast alle in die orthodoxe, von Rom getrennte Kirche hineingepreßt worden sind. Gerade die Verfolgung der katholischen Ostchristen im kommunistischen Raum beweist, daß die gottlosen Gewalthaber dort nicht gesonnen sind, eine Union mit Rom zu dulden. Sie haben mit den orthodoxen Hierarchen, die, auf sich selbst gestellt, von jeher gewohnt sind, sich der Staatsgewalt zu beugen, verhältnismäßig leichtes Spiel gehabt und haben sie zu Werkzeugen ihrer Politik gebraucht. Die katholische Kirche, die an der übernationalen, vom Kommunismus unabhängigen Autorität Roms einen festen Halt besitzt, hat ihnen wesentlich mehr Schwierigkeiten bereitet. Selbst wenn die Patriarchen von Moskau, Sofia, Bukarest und Belgrad heute die Union mit Rom wünschten, so würden ihre kommunistischen Regierungen ihnen doch niemals gestatten, in Verbindung mit dem Papst zu treten. Es mag sein, daß im orthodoxen Kirchenvolk der heroische Widerstand der katholischen Bischöfe Eindruck gemacht und starke Sympathie für die katholische Kirche geweckt hat. Von Rumänien liegen positive Nachrichten in diesem Sinn vor. Das wird vielleicht, wenn einmal, Gott weiß wie und wann, die politische Situation sich ändert, die Union weniger schwierig machen.

Ein anderer weniger zahlreicher Teil der Ostchristen, es sind 5 Millionen, lebt im vom Islam beherrschten Raum des Nahen asiatischen und afrikanischen Ostens. Von diesen 5 Millionen Christen sind bereits relativ viele, nämlich 1 146 000 katholisch (23%). Hier ist die geschlossene katholische Gruppe der Maroniten zu nennen, bereits seit der Kreuzfahrerzeit mit Rom vereinigt, die das Rückgrat des Christentums in der Republik Libanon bilden. Dazu kommen kleinere Gruppen, die in den letzten Jahrhunderten durch die Bemühungen der lateinischen Ordensleute langsam für den Anschluß an Rom gewonnen worden sind, wobei auch die Hoffnung auf den Schutz des Westens, besonders Frankreichs, eine Rolle gespielt hat. Heute ist die Lage der Christen in diesem Raum sehr schwierig. Sie sind völlig auf sich selbst gestellt, können und wollen nicht mehr Beschützte des Westens sein. Ein überspitzter arabischer Nationalismus, der sich tatsächlich mit dem Islam gleichsetzt, droht die Christen besonders in der Vereinigten arabischen Republik als unerwünschtes fremdes Element auszumerzen. Das christliche

Volk im Nahen Osten spürt heute die Notwendigkeit der Einheit und hat die Spaltung gründlich satt. Von einfachen Gläubigen kann man häufig hören: „Irgendein religiöses Oberhaupt brauchen wir. Ob das nun unser Patriarch ist oder der Papst, das ist uns an sich ziemlich gleich. Den Papst als Oberhaupt zu haben, hat jedenfalls den Vorteil, daß er sehr viel mehr bedeutet als unser kleiner Patriarch." Der frühere libanesische Außenminister Charles Malik äußerte sich am 1. März 1959 bei Gelegenheit einer Konferenz in Dallas (Texas), die orthodoxe Kirche, die im Osten unter sehr schwierigen Bedingungen leben müsse, sehne sich danach, aus ihrer Isolierung herauszukommen. Im orthodoxen Volk sei ein tiefes Sehnen nach Wiederherstellung des alten Bandes der Brüderlichkeit lebendig. — Die Schwierigkeit der Union liegt bei den getrennten Hierarchen, den Patriarchen und Bischöfen, die durch den Anschluß an Rom jede Selbständigkeit zu verlieren fürchten. Sie weisen auf die Tatsache hin, daß Rom auch heute noch bisweilen Patriarchen und Bischöfe bei den katholischen Orientalen ernennt, und sagen sich, daß sie dies auch zu erwarten hätten, wenn sie etwa katholisch würden.

Der orthodoxe Patriarch von Konstantinopel hat sich zwar zur Weihnachtsbotschaft des Papstes sehr freundlich geäußert. Es wäre aber voreilig, daraus auf eine wirkliche Unionsbereitschaft zu schließen. In Alexandrien besteht immerhin ein „Rat der Kirchen", der monatlich zusammentritt, um über die gemeinsamen Belange aller Christen zu beraten. Es gehören ihm Vertreter sämtlicher Konfessionen an. Im Februar des Jahres gelang es dort erstmalig, Christen aller Bekenntnisse zu gemeinsamem Gebet um die Wiedervereinigung in einer Kirche zusammenzubringen. Etwas ähnliches ist in Kairo während der Gebetsoktav im Januar schon seit längerer Zeit Sitte.

In der übrigen sogenannten „freien Welt" haben wir noch im ganzen etwa 22 Millionen Ostchristen, von denen knapp 3 Millionen katholisch sind. Die wichtigste Gemeinschaft ist die „Synodale Kirche des Königreiches Griechenland" mit 7 Millionen Gläubigen. Sie ist eine Nationalkirche, auch heute noch sehr stark an den Staat gebunden, wie die jüngste Einmischung der Regierung in kirchliche Angelegenheiten im April dieses Jahres wieder gezeigt hat. Für solche Nationalkirchen ist es ein fast unvollziehbarer Gedanke, sich einem Oberhaupt unterzuordnen, das nicht der eigenen Nation angehört. Unterwerfung unter Rom kommt für sie einfach nicht in Frage. Die Reaktion der griechischen Presse auf die Konzilsankündigung des Papstes hat dies aufs neue bewiesen. Man witterte hierin gleich einen Versuch Roms, seine Hegemonie über die Orthodoxie wiederaufzurichten. Dabei ist die Sehnsucht nach der Einheit der Christenheit auch in Griechenland sehr lebendig. Eine angesehene Athener Zeitung, *Akropolis,* veranstaltete vor kurzem eine große Rundfrage über das Problem der Wiedervereinigung. In einer großen Artikelserie, die am 14. Juni 1959 begann und am 23. August schloß, kamen sehr gewichtige Persönlichkeiten der orthodoxen wie der katholischen Kirche zu Wort. Der erste Aufsatz trug den Titel: „Ein Problem, das die ganze Christenheit betrifft: kann man die Union der Kirchen als nahe bevorstehend

betrachten?" Über dem Aufsatz brachte das Blatt nebeneinander ein Bild des Papstes und eines des Patriarchen von Konstantinopel. Als letzter kam Kardinal Tisserant, der Sekretär der Orientalischen Kongregation zu Wort, den Vertreter des Blattes interviewt hatten.

In der freien Welt leben außerdem noch die orientalischen Christen Äthiopiens (8 Millionen), Indiens (2 Millionen) und einige Millionen von den in den Westen, besonders nach Amerika, ausgewanderten Ostchristen, Griechen, Russen, Armenier usw.

Das Problem der Wiedervereinigung des getrennten Ostens dürfte im Pontifikat Johannes' XXIII. in ein neues Stadium getreten sein. Der Papst ist offenbar gewillt, es trotz aller Schwierigkeiten ernsthaft anzugreifen. Schon in seiner Weihnachtsbotschaft sprach er von dem „beängstigenden Problem der zerbrochenen Einheit des Erbes Christi". In der Ermahnung an den venezianischen Klerus nannte er sein Ziel für den Osten: „Zuerst die Annäherung, dann die Zusammenarbeit und schließlich die vollkommene Wiedervereinigung so vieler getrennter Brüder mit der alten gemeinsamen Mutter". Manche Äußerungen des Heiligen Vaters lassen vermuten, daß er gewillt ist, zur Lösung dieses Problems auch neue Wege zu gehen. Die bisherigen Erfolge der Unionsbemühungen sind, wie wir sahen, so gering, daß man sich fragen muß, ob nicht radikal neue Methoden nötig sind, um der Schwierigkeiten Herr zu werden. Manche Worte des neuen Papstes ließen aufhorchen. Es erklang da eine ganz neue Sprache, die wir bisher von Rom kaum gewohnt waren. In einer Ansprache an die Pfarrer Roms vom 29. Januar 1959 sagte der Papst: „Wir werden keinen historischen Prozeß machen. Wir werden nicht untersuchen, wer Recht und wer Unrecht hatte. Die Verantwortlichkeiten sind geteilt. Wir wollen nur sagen: einigen wir uns wieder, machen wir Schluß mit den Spaltungen".

„Die Verantwortlichkeiten sind geteilt." Dieses Wort wirkt vielleicht überraschend. Es könnte uns Katholiken doch aus einer gewissen selbstgerechten Haltung aufschrecken, die als selbstverständlich annimmt, daß die Schuld an der Spaltung ausschließlich auf der anderen Seite liege. Die andern sind eigenmächtig, ohne jeden vernünftigen Grund aus dem gemeinsamen Vaterhaus fortgegangen. Wir aber sind wie der ältere Bruder im Gleichnis vom verlorenen Sohn treu beim Vater daheim geblieben und können nun gelassen darauf warten, daß der Fortgelaufene endlich Buße tue und heimkehre. — Gewiß, die wesentliche Schuld, sich von der einen universalen Kirche getrennt zu haben, liegt auf der andern Seite. Aber ist nicht auch der Westen mitverantwortlich dafür, daß die andern aus der katholischen Kirche fortgegangen sind? Haben nicht die westlichen Christen ihren östlichen Brüdern das Leben im gemeinsamen Vaterhaus übermäßig schwer gemacht, und ist nicht auch heute unsere selbstgerechte, enge und überhebliche Haltung mit schuld daran, daß die getrennten Brüder nicht heimkehren? Auch wir wollen hier nicht einen historischen Prozeß machen. Es sei nur ganz kurz an einige Tatsachen erinnert, die zu denken geben. Als der

Legat des Papstes, Kardinal Humbert von Silva Candida, 1054 die Exkommunikationsbulle gegen den Patriarchen Michael Kerullarios auf dem Altar der Hagia Sophia in Konstantinopel niederlegte, schleuderte er zum Teil einfach unsinnige Anklagen gegen die Griechen, die nur aus sträflicher Unwissenheit und Gereiztheit sich erklären lassen. Die Veröffentlichung des Textes genügte, um das griechische Volk gegen Rom aufzuhetzen. So begann das Schisma. Die sogenannten Kreuzfahrer, die 1204, statt das Heilige Grab zu befreien, die christliche Kaiserstadt Konstantinopel eroberten, verübten dort unsagbare Greueltaten; sie traten selbst das heilige Sakrament der Griechen mit Füßen. Der Haß der Griechen gegen alles Lateinische hat hier viele seiner Wurzeln. — Die Kreuzritter, die 1099 Jerusalem eroberten, machten dort alsbald dem griechischen Patriarchen, der damals noch nicht klar von Rom getrennt war, das Leben unmöglich, bis er schließlich unter Protest die Heilige Stadt verließ. Dann wählte man einen lateinischen Patriarchen. Man pflanzte die lateinische Kirche auf dem Boden der orientalischen als ein landfremdes Gewächs ein, dessen Existenz dort heute noch ein Stein des Anstoßes für unsere getrennten Brüder ist. Sie nennen das Kolonialismus auf kirchlichem Gebiet. Daß sich die Kreuzfahrer bei der Wahl eines lateinischen Patriarchen nicht recht wohl fühlten, geht daraus hervor, daß man ausstreute, der griechische Patriarch sei bereits tot gewesen. Man kann diese Behauptung auch heute noch in manchen Geschichtswerken lesen. Er tat den Lateinern in Wirklichkeit aber nicht den Gefallen zu sterben. Im Exil wurden die griechischen Patriarchen von Jerusalem unter dem Einfluß Konstantinopels natürlich schismatisch. Wer ist schuld daran?

Was heute die getrennten Brüder im Osten uns westlichen Katholiken vor allem vorwerfen, das ist ein gewisser Überlegenheitsdünkel, daß wir meinen, allein die echten Christen zu sein, daß wir alles auf der ganzen Welt nach westlichem Muster einrichten wollen und für andere Art kein Verständnis aufbringen. Es mag vieles an diesen Vorwürfen ungerecht und übertrieben sein. Aber ist nicht doch etwas daran? Sind nicht unsere frommen Katholiken geradezu skandaliziert, wenn man ihnen sagt, daß es auch drüben gute Christen, ja heilige Männer und Frauen geben kann und gibt. Sie mögen sich das Wort des Papstes aus der Weihnachtsbotschaft zu Herzen nehmen, das von den anderen spricht, „die auch den Namen Christi auf der Stirn tragen, sein heiliges gesegnetes Evangelium lesen und nicht unempfänglich sind für die Anregungen der Frömmigkeit und der wohltätigen Nächstenliebe".

Und dann: Haben wir uns nicht vielfach im Westen von der Einheit der Kirche ein Ideal gemacht, das mit der weltumspannenden Weite, mit der Katholizität der Stiftung Christi tatsächlich nicht vereinbar ist? Man hat uns doch als Kindern im Religionsunterricht die Einheit des Ritus und die Einheit der Kirchensprache als das Ideal gepriesen. Wie herrlich ist es, daß *wir* uns überall zu Hause fühlen können, überall die gleichen Formen des Gottesdienstes finden und die gleiche Sprache hören. Ob die *andern* sich auch überall zu Hause fühlen, danach zu fragen, vergessen wir so leicht.

Wir reden doch oft genug „von der ganzen Kirche" und meinen damit selbstverständlich nur die lateinische Kirche des Westens. Die katholische Ost-Kirche ist so unbedeutend, daß man sie einfach übersieht. Ihre Existenz ist eigentlich ein Schönheitsfehler, ein Hindernis für die Verwirklichung des Ideals der absoluten Einheit, der Einheitsmesse für die ganze Kirche. So denken doch viele.

Worin die wesentliche Einheit der Kirche Gottes besteht, hat uns der Heilige Vater in seiner Antrittsenzyklika „Ad Petri cathedram" lichtvoll dargelegt. Wesentlich ist die Einheit der Lehre, die Einheit der Leitung und die Einheit des Kults. In allem andern kann Freiheit bestehen. — Einheit der Lehre zunächst. Daran ist natürlich nicht zu rütteln. Wer katholisch sein will, muß die von der katholischen Kirche gelehrte Wahrheit voll und ganz annehmen. Man kann da keine Abstriche machen. Es gibt nur eine einzige Wahrheit. Damit ist aber nicht gesagt, daß man die eine Wahrheit nicht doch auf verschiedene Weise ausdrücken könne und die Möglichkeit einer eigenständigen östlichen Theologie leugnen müsse. Als man auf dem Unionskonzil von Florenz über das „Filioque", den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn diskutierte, kam man zum Schluß, daß Lateiner und Griechen im Grund dasselbe meinten, wenn sie auch verschiedene Worte gebrauchten. Die griechische Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater *durch* den Sohn wurde als mit der lateinischen Ausdrucksweise der Sache nach übereinstimmend und deshalb als gleichberechtigt anerkannt. Ob in manchen anderen theologischen Streitfragen in wahrhaft irenischem Geist geführte Gespräche zwischen den Getrennten und uns nicht schließlich doch zu einem ähnlichen Ergebnis führen könnten? Man will an diese Diskussionen herangehen. Im kommenden Jahr soll in Venedig mit Gutheißung Roms ein Kongreß zwischen katholischen und orthodoxen Theologen stattfinden. Möge er unter dem Motto stehen, das der Heilige Vater in seiner Enzyklika zitiert: „Einheit im Notwendigen, Freiheit im Zweifelhaften, in allem aber die Liebe".

Einheit der Leitung. Da ist der Kern des Problems. Der Papst schreibt in seiner Enzyklika: „Denn wie die Gläubigen den Priestern, die Priester den Bischöfen unterstehen, ‚die der Heilige Geist eingesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren' (Apostelgesch. 10, 28), genau so unterstehen alle einzelnen Bischöfe dem römischen Papst in seiner Eigenschaft als Nachfolger Petri, der von Christus unserm Herrn als Eckstein seiner Kirche eingesetzt wurde".

Auch die orientalischen Bischöfe sind nach dem Willen Christi dem Papst als Oberhaupt der Gesamtkirche untergeordnet. Christus hat nur eine einzige Kirche gestiftet und sie auf Petrus und seinen Nachfolgern als auf einem Felsenfundament gegründet. Die Einheit des Oberhauptes garantiert den Zusammenhalt und die Festigkeit des Gebäudes der Kirche. Es hat keinen Sinn, die Lehre vom Primat, die auf dem Vatikanischen Konzil mit aller Klarheit und Deutlichkeit als Glaubenssatz der katholischen Kirche verkündet worden ist, zu verschleiern, um dadurch etwa die Union zu erleichtern.

Aber die Lehre von der Oberhoheit des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche muß richtig verstanden werden. Mißverständnisse müssen klargestellt werden. Zunächst einmal besagt diese Lehre nicht, daß die orientalische Kirche sich der *lateinischen* Kirche unterordnen müsse. Kardinal Tisserant hat noch vor kurzem in dem schon erwähnten Interview für die griechische Zeitung *Akropolis* auf dieses weitverbreitete Mißverständnis hingewiesen. Die lateinische Kirche ist wie die orientalische grundsätzlich nur ein Teil der universalen Kirche. Beide sind einander gleichgeordnet, beide unterstehen dem Bischof von Rom, insofern dieser das Oberhaupt der Gesamtkirche ist. Der lateinische Westen hat heute freilich in dieser Gesamtkirche tatsächlich ein starkes Übergewicht, da der Osten leider zum größten Teil durch das Schisma von der universalen Kirche getrennt ist. Aber auch die 10 Millionen katholischen Ostchristen, die es heute immerhin schon gibt, dürfen niemals als ein bloßes Anhängsel an die lateinische Kirche aufgefaßt werden, die man fälschlich als die eigentlich katholische Kirche ansieht. Die 10 Millionen katholische Ostchristen stehen für den gesamten christlichen Osten, der einmal, so hoffen wir, seine alte Stellung in der universalen Kirche wieder einnehmen wird, wie sie vor dem Schisma war. Vor der Spaltung bestand die Gesamtkirche aus West und Ost, die einander gleichgeordnet unter ihren respektiven Patriarchen die ganze Kirche ausmachten, deren Oberhaupt der Bischof von Rom als Nachfolger des heiligen Petrus war. Es ist im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte oft genug vorgekommen, daß der Bischof von Rom ein Grieche oder ein Syrer war. Da wurde es deutlicher, daß die Unterordnung des Ostens unter den Nachfolger des heiligen Petrus keine Unterwerfung unter die lateinische Kirche besagte.

Der Papst hatte als Oberhaupt der Gesamtkirche im ersten Jahrtausend grundsätzlich die gleichen Rechte wie heute, die gleiche unmittelbare und ordentliche Jurisdiktion über alle Teile der Kirche — auch über den Osten. Es ist aber eine unleugbare historische Tatsache, daß er damals von diesen Rechten mindestens dem Osten gegenüber nicht im gleichen Maße Gebrauch machte, wie dies heute üblich ist. Der ständige tatsächliche Gebrauch der Primatsrechte ist also dem Primat an sich nicht wesentlich. Es war freilich damals die Theologie des Primats noch nicht so durchgearbeitet und geklärt wie heute. Die letzte Klärung erfolgte erst auf dem Vatikanischen Konzil. Noch auf dem Konzil von Florenz (1439), das wie vorher schon das Konzil von Lyon (1274) den Primat des Papstes definierte, blieben die logischen Konsequenzen aus dieser Lehre noch im Dunkeln. Man ging in Florenz an das Problem des Primats erst gegen Schluß der Unionsverhandlungen heran. Der Papst präsentierte dem griechischen Kaiser einen Entwurf der Definition, in dem es hieß, die orientalischen Patriarchen seien dem Papst als Oberhaupt der ganzen Kirche unterworfen. Der Kaiser erklärte demgegenüber, es sei völlig sinnlos, über einen solchen Vorschlag überhaupt in Diskussion zu treten, man möge die Schiffe vorbereiten, denn die Griechen

wollten abreisen. Der Papst gab daraufhin, um die Union nicht zum Scheitern zu verurteilen, nach, ließ seinen Entwurf fallen und begnügte sich mit einer allgemeinen Erklärung, der Bischof von Rom habe das Recht, die ganze Kirche zu regieren und alle Privilegien der orientalischen Patriarchen würden unangetastet bestehen bleiben. Die Griechen nahmen dies an, offenbar in der Überzeugung, daß sich durch die Anerkennung des Primats im tatsächlichen Leben ihrer Kirche nichts ändern werde. Die Privilegien ihrer Patriarchen sollten ja intakt bleiben. Das bedeutete in ihren Augen die Bewahrung der vollen Autonomie, wie sie vorher bestanden hatte. So kam in Florenz die Einigung zustande. (Vgl. zur Sache: J. Gill, The Council of Florence 282ff.) Tatsächlich hat der Papst nach der Wiedervereinigung in Konstantinopel ebensowenig in die inneren Angelegenheiten der Kirche eingegriffen wie vorher. Heute sind allerdings die Dinge wie gesagt sehr viel mehr geklärt als damals, und eine ähnliche Lösung wie in Florenz dürfte schwerlich mehr möglich sein. Aber könnte man nicht auch heute noch die „Privilegien der orientalischen Patriarchen", die Rom immer wieder zu respektieren versprochen hat, ernster nehmen als bisher? Könnte man nicht auch heute den Eindruck vermeiden, daß Wiedervereinigung Unterwerfung unter die lateinische Kirche bedeutet? Gewiß, die lateinischen Prälaten der Heiligen Orientalischen Kongregation regieren die katholische Ostkirche nicht *als* Prälaten der lateinischen Kirche, sondern als Beauftragte des Oberhauptes der Gesamtkirche, das grundsätzlich über allen Riten steht. Immerhin ist der Assessor der Orientalischen Kongregation heute bereits ein melkitischer Ordensmann.

Ein weiteres Mißverständnis, was den Primat betrifft, wäre auszuräumen: nämlich, daß der Papst als absoluter Alleinherrscher die Kirche regiere. Es steht ihm zwar gemäß der Definition des Vatikanums unmittelbare und ordentliche Jurisdiktion über die Gesamtkirche zu. Aber diese Jurisdiktion schaltet die Bischöfe nicht aus, die kraft göttlichen Rechts als Nachfolger der Apostel einen Teil der Kirche regieren und die mit dem Papst zusammen und in Unterordnung unter ihn das unfehlbare Lehramt der Kirche ausmachen. Sie fungieren auf dem allgemeinen Konzil in Verbindung mit dem Papst als höchste Autorität der Kirche. Die Ankündigung des Konzils durch den neuen Papst hat die Kollegialität in der Kirchenregierung wieder neu unterstrichen. Diese Tatsache allein ist schon geeignet, ein falsches Verständnis des Primates richtigzustellen. In der durch die Zeitung *Akropolis* veranstalteten Rundfrage über das Problem der Einheit haben mehrere hohe orthodoxe Hierarchen, so der Patriarch Christophoros von Alexandrien und der Metropolit Damaskinos von Volos, die Ansicht geäußert, die Berufung des Konzils sei schon in sich selbst ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur Wiederherstellung der Einheit.

Wenn auf dem Konzil, wie es scheint, die auf dem Vatikanum liegengebliebenen Fragen über die Kirche zur Sprache kommen werden, so wird dies ohne Zweifel auch der Einheit dienen. Das Vatikanische Konzil wurde

unterbrochen, als man erst ein einziges Lehrstück aus dem ganzen Problemkreis der Lehre über die Kirche, nämlich den Primat des Papstes, behandelt hatte. Von der Stellung der Bischöfe und der Laien in der Kirche wurde nicht mehr gesprochen. Wenn diese Fragen die gebührende Klärung finden, könnte dadurch eine vielleicht einseitige Überbetonung des Primats zurechtgerückt werden. Der Papst ist nicht als Einzelperson unfehlbar, sondern nur als Haupt der Kirche und um der Kirche willen, damit diese nicht durch eine falsche Lehre ihres Oberhaupts in Irrtum geführt werde. Die gröbsten Mißverständnisse bezüglich der Unfehlbarkeit des Papstes dürften zwar im allgemeinen bei den Getrennten behoben sein, aber noch nicht die falsche Meinung, daß die katholische Lehre über den Papst eine Einzelperson als solche ungebührlich erhebe. Die Herrschaft des Papstes erscheint den Getrennten zudem vielfach als ein Willkürregiment eines Tyrannen, der sich aus Herrschsucht darin gefällt, sich überall einzumischen, und der den untergeordneten Organen keinerlei Selbständigkeit mehr läßt. Man vergißt, daß der Papst als Vater der ganzen Christenheit im Namen Christi Oberhaupt seiner Kirche bleibt. Nicht umsonst nennt ihn die katholische Christenheit „Heiliger Vater". Es ist die Sorge um die ihm von Christus anvertraute Herde, die den Papst zum Eingreifen veranlaßt, da, wo das Wohl dieser Herde ein solches Dazwischentreten der höchsten Autorität wirklich verlangt. Die Ablehnung des Primats durch die getrennten Ostchristen beruht also wenigstens zum Teil auf einer schiefen Auffassung von der gottgesetzten höchsten Autorität in der Kirche.

Ein Drittes gehört nach der Antrittsenzyklika des Papstes wesentlich zur Einheit der Kirche: die Einheit des Kults. Dieser eine Kult besteht wesentlich im heiligen Opfer und in den sieben Sakramenten. Hier stimmen die getrennten Ostchristen mit der katholischen Kirche überein. Die Verschiedenheit der liturgischen Formen ist, wie der Papst ausdrücklich betont, mit der Einheit des Kults durchaus vereinbar. Diese „steht bekanntlich nicht in Widerspruch zu der Tatsache, daß es in der katholischen Kirche verschiedene gültige Riten gibt, die ihre Schönheit noch leuchtender machen. ‚Wie die Tochter des höchsten Königs ist sie mit bunten Gewändern geschmückt' (vgl. Ps 44, 15)". Die Mannigfaltigkeit der liturgischen Riten, Sprachen und Gebräuche ist nicht etwa ein nur widerwillig gemachtes Zugeständnis an die Ostkirche, sondern sie ist durch den weltumspannenden Charakter der katholischen Kirche geradezu notwendig gefordert. Die Völker sind untereinander zu verschieden, als daß man ihnen allen die gleichen gottesdienstlichen Formen aufzwingen könnte. Das Verständnis hierfür ist allerdings bei uns im Westen noch längst nicht Gemeingut aller geworden.

Die ersehnte Wiedervereinigung soll nach dem Wunsch des Heiligen Vaters eine Rückkehr der Getrennten ins gemeinsame Vaterhaus sein. In seiner ersten Rundfunkansprache sagte der Papst: Die andern „werden kein fremdes Haus finden, sondern ihr eigenes, eben jenes, das ihre Väter von alters her mit ihren Lehren erleuchtet und mit ihrer Tugend geschmückt haben".

Hier erkennt der Heilige Vater die Bedeutung an, die der christliche Osten einmal in der Gesamtkirche gehabt hat. Er soll auch heute wieder den ihm zukommenden Platz im gemeinsamen Vaterhaus einnehmen. Papst Johannes XXIII., der Jahrzehnte im Osten gewirkt hat, wird sich keine Illusionen darüber machen, daß diese Rückkehr ins Vaterhaus für die getrennten Brüder mit nicht geringen psychologischen Schwierigkeiten verbunden ist. Sie sind vor 900 Jahren aus diesem Hause fortgegangen, und die lateinischen Katholiken, die allein darin zurückblieben, haben dieses Haus inzwischen ganz nach *ihrem* Geschmack ausgeschmückt, so daß es den östlichen Brüdern heute reichlich merkwürdig vorkommen muß. Ohne Bild gesprochen: Die nach der Abtrennung des Ostens tatsächlich auf den Westen beschränkte katholische Kirche hat in den 900 Jahren der Spaltung auf den verschiedensten Gebieten eine ganz von lateinischem Geist getragene Entwicklung durchgemacht. Das einst gemeinsame Glaubensgut ist durch die Scholastik rational durchdrungen und in ein System gebracht worden und ist in dieser Form den Ostchristen, denen die Theologie der Väter alles ist, reichlich unverständlich geworden. Neue Formen der Frömmigkeit haben sich im Westen ausgebildet, so z. B. der eucharistische Anbetungskult, der dem ersten christlichen Jahrtausend noch unbekannt war. Die christliche Kunst des Westens, die bis tief ins Mittelalter hinein am byzantinischen Vorbild ausgerichtet war, ging später ganz ihre eigenen Wege und wurde für unsere getrennten Brüder im Osten immer seltsamer. Was die hierarchische Struktur der Kirche angeht, setzte sich im Westen tatsächlich eine immer stärkere Zentralisierung durch, die sich scharf von der im Osten üblichen, mehr lockeren Regierungsform unterscheidet. Auch der christliche Osten ist übrigens trotz seiner immer wieder betonten Treue zur Überlieferung nicht unbeweglich auf seiner Ausgangsposition zur Zeit der Spaltung geblieben. Die Theorie von der Zusammensetzung der universalen Kirche aus autokephalen nationalen Einzelkirchen hat sich im wesentlichen aus früher schon vorhandenen Ansätzen erst nach dem Schisma entwickelt. Die grundsätzliche Leugnung des Primats ist weitgehend eine Folge der tatsächlichen Ablehnung der Autorität des römischen Bischofs über die Gesamtkirche, die man eben theoretisch rechtfertigen mußte. Auch auf eigentlich theologischem Gebiet hat es im Osten Entwicklung gegeben. Es sei nur an den Hesychasmus und an die Theorien Chomjakows, der praktisch die Autorität der Kirche leugnete, und an das Eindringen mancher protestantischer Ideen bei nicht wenigen modernen orthodoxen Theologen erinnert.

West und Ost haben sich also tatsächlich auseinander entwickelt. Kann man das Rad der Geschichte einfach 900 Jahre zurückdrehen und den Zustand wiederherstellen, wie er vor der Spaltung war? Viele Orthodoxen sehen im Zurückgehen auf die Situation vor dem Schisma die einzige Möglichkeit zur Wiedervereinigung. So schlägt z. B. der griechische Lateintheologe Hamilkar Alivisatos in einem Aufsatz in der Athener Zeitung *Vima* (1. 2. 59) die Rückkehr auf die Position vor der Spaltung als Lösung vor.

Beide Kirchen könnten vereint koexistieren trotz ihrer verschiedenen Regierungssysteme. Das monarchische Papsttum im Westen könnte neben der freien demokratischen Autorität im Osten bestehen. Das würde freilich besagen, daß der Papst für den Osten auf seine Ansprüche verzichtet. Die neuen Dogmen — wie die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel — würden vom Westen weiter festgehalten werden, während sie im Osten nur als fromme Meinungen zu gelten hätten. Der russische Theologe Prof. Meyendorff schreibt in der Mai-Nummer der Zeitschrift *Syndesmos* (London), die Orthodoxen könnten an dem künftigen Konzil nur teilnehmen, wenn die enorme und fundamentale Entwicklung, die in der westlichen Kirche vom 9. bis zum 20. Jahrhundert stattgehabt habe, zur Diskussion gestellt würde. In dieser Entwicklung sei das Haupthindernis der Einheit zu suchen. — Der orthodoxe Patriarch von Antiochien, Theodosius VI., verlangte in einer Erklärung vom 27. Januar 1959, daß das Konzil gehalten werde „auf der Grundlage der Prinzipien des Glaubens und der Überlieferung, wie sie in der ungeteilten Kirche vor dem Weggang der römischen Kirche aus der Gesamtheit der Christenheit in Geltung war, als diese Gesamtheit noch von den fünf gleichberechtigten Patriarchen regiert wurde".

Es liegt auf der Hand, daß diese Ideen der getrennten Brüder in vielem für die katholische Kirche unannehmbar sind. Der Papst kann nicht für einen Teil der Kirche auf seine Rechte einfachhin grundsätzlich verzichten. Die von der katholischen Kirche definierten Glaubenswahrheiten müssen von jedem, der sich zu dieser Kirche bekennen will, vorbehaltlos angenommen werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß die getrennten Ostchristen sich auch im Unwesentlichen der Entwicklung im Westen angleichen müßten. Die Einheit der Kirche besteht — wie wir sahen — wesentlich nur in der Einheit der Lehre, der Leitung und des Kults. In allem andern kann es rechtmäßige Verschiedenheiten geben. Die bisherigen unierten Kirchengruppen unterscheiden sich tatsächlich von der lateinischen Kirche fast nur in den liturgischen Formen und in manchen Punkten des Kirchenrechts. In allem andern: in der Theologie, der Frömmigkeit, der Kunst und der hierarchischen Struktur hat eine weitgehende Angleichung an das westliche Vorbild stattgefunden. So ist ein merkwürdiger Zwittertyp von Unierten entstanden, der bei den Getrennten schärfstes Mißtrauen erweckt. „Uniat" ist bei den Russen geradezu ein Schimpfwort geworden. Sie verabscheuen diese Zwischenlösung zwischen echt östlichem und gemein westlichem Christentum. Wenn der Heilige Vater in seiner Antrittsenzyklika so genau präzisierte, worin das Wesen der Einheit der Kirche besteht, und wenn er so sehr betonte, daß die Wiedervereinigung der getrennten Ostkirche eine Rückkehr in das ihnen vertraute Vaterhaus sein sollte, so deutet dies doch wohl darauf hin, daß er zu weitestem Entgegenkommen bereit ist. Die bisherige Unionsmethode, die den katholisch gewordenen Ostchristen wenig mehr als eben ihren eigenen Ritus beließ, hat sich als unzureichend erwiesen. Es braucht

vor allem auch Ehrfurcht vor der traditionellen hierarchischen Struktur der Ostkirche. Ihr den Zentralismus des Westens aufzwingen wollen, heißt sie vergewaltigen. Die in der Kirche Gottes mindestens seit fünfzehn Jahrhunderten traditionelle Autonomie der östlichen Patriarchen kann und soll gewahrt bleiben. Sie ist dem recht verstandenen Primat des Papstes heute ebensowenig zuwider, wie sie es vor dem Schisma war. Die Heimkehr der getrennten Brüder ins Vaterhaus kann und darf keine Kapitulation sein, keine zwangsweise Unterwerfung von Rebellen. Sie sollen nichts von dem, was ihnen mit Recht lieb und teuer ist, aufgeben. Sie dürfen das alles mit ins Vaterhaus hinübernehmen, das sie in Zukunft mit den daheimgebliebenen Brüdern zusammen auch nach ihrem Geschmack ausschmücken sollen. Das, was ihnen im alten Haus des Vaters neu erscheint, wird man ihnen vertraut zu machen suchen; man wird ihnen klar machen, daß es nichts wesentlich Neues ist, sondern nur die Entfaltung des alten gemeinsamen Gutes. Dieser notwendigen Klärung können theologische Gespräche zwischen Katholiken und Orthodoxen dienen. Es braucht von unserer Seite sehr viel mehr Verständnis und Weitherzigkeit als bisher, wenn die Wiedervereinigung einmal Wirklichkeit werden soll. Möge auch das künftige Konzil in der einen oder anderen Form diesem Ziel, das dem Heiligen Vater so sehr am Herzen liegt, dienen.

ZEITBERICHT

Wieviel Erde braucht die Menschheit? — Religiöses Leben in Frankreich — Einwanderung in die USA — Frauenarbeit in den Ostblockstaaten — Schwierige Akkommodation in den Missionen — Hilfe für die unterentwickelten Länder

Wieviel Erde braucht die Menschheit?

Ein Studienausschuß protestantischer Theologen hat die Geburtenbeschränkung durch empfängnisverhütende Mittel empfohlen. Eine solche Empfehlung steht in schärfstem Gegensatz nicht nur zur Lehre der katholischen, sondern auch der orthodoxen Kirche. Der im Studienausschuß vertretene orthodoxe Theologe hat sich gegen die Empfehlung gewandt. Als Grund für die Notwendigkeit der Geburtenbenschränkung wird meist angeführt, daß die Erde die ständig wachsende Menschheit nicht mehr ernähren könne.

Diese Ansicht ist keineswegs bewiesen, wie Colin Clark, der Direktor des Institute for Research in Agricultural Economics von Oxford, in einem Beitrag zeigt, der in der neu erscheinenden Zeitschrift *Justice dans le Monde*, Löwen Sept. 1959, veröffentlicht ist. Clark stellt die These auf, daß die materiellen Reserven der Erde völlig ausreichend sind, nicht nur die heutige Menschheit, sondern eine sehr viel größere Zahl von Menschen auf unabsehbare Zeit zu ernähren. Wenn heute noch Menschen hungern, dann sei dies nicht auf den Mangel an Nahrungsraum, sondern auf das Ungenügen der menschlichen Arbeit zurückzuführen.

Clark geht bei seinen Erwägungen von den durch die FAO (Weltorganisation für Ernährung und Landwirtschaft) errechneten Unterlagen aus. Danach braucht ein Mensch von kleiner Statur in warmem Klima als Mindestnahrung den Kaloriengehalt von 208 kg Getreide oder der entsprechenden anderen Nahrung, ein Mensch von großer Statur in kaltem Klima 259 kg. Rechnet man noch 25 % für Kleidung dazu, so erhöhen sich diese Zahlen auf 260 kg bzw. 325 kg. Das sind Mindestzahlen. Dagegen verbrauchen die Engländer 2500 kg, eingeschlossen Tabak, Tee, Schokolade, Alkohol; die Holländer 2000 kg. In Holland werden auf dem qkm Boden Nahrungsmittel von einem Kaloriengehalt erzeugt, der 730 Tonnen Getreide entspricht. Es können also in Holland von 1 qkm nicht weniger als 365 Menschen leben.

Neben den aus der Landwirtschaft stammenden Nahrungsmitteln braucht der Mensch auch Holz, in Holland und Belgien 0,5 cbm pro Kopf, ohne Brennholz. Clark sieht diese Menge als ausreichend an. Vermutlich wird sich jedoch diese Ziffer wesentlich senken lassen, so daß man 365 Menschen auf 1 qkm Boden im gemäßigten Klima ansetzen kann, wobei die Ernährung der holländischen mit 2000 kg im Jahre entspricht. Diese Ernährung liegt also weit über dem Mindestmaß der von der FAO errechneten.

Die Oberfläche der Erde bietet nach der von Thornthwaite errechneten Klassifikation insgesamt (ohne Grönland und die Antarktis) 131 Millionen qkm bebaubare Fläche, auf denen man ungefähr soviel erzeugen kann wie auf 77 Millionen qkm des gemäßigten europäischen Klimas. Rechnet man nun an Hand der holländischen Verhältnisse diese Daten durch, so ergibt sich, daß die Erde 28 Milliarden Menschen ernähren kann, zehnmal soviel, als heute auf der Erde leben. Würde man die Ernährung mehr auf Pflanzenkost umstellen, so könnten sogar 90 Milliarden Menschen ernährt werden. Dabei ist nicht berücksichtigt, daß die Technik noch weitere Möglichkeiten der Bodenbestellung bieten wird, daß das Meer ungeheure Mengen an Nahrungsmitteln bietet und noch mehr bieten wird.

Freilich muß hier die ganze Menschheit planvoll zusammenarbeiten. Daß es möglich ist, aus der augenblicklichen Sackgasse einen Weg zu finden, zeigt Clark an Hand der Geschichte. 5000 v. Chr. sei England mit schätzungsweise 15 000 Menschen besiedelt gewesen, und diese Menschen seien in bezug auf England vor das gleiche Problem gestellt gewesen: Übervölkerung. So hätte man sich nach neuen Wegen umsehen müssen, um die notwendige Nahrung zu schaffen. Damals sei es gelungen, und es besteht kein Grund anzunehmen, daß es diesmal in bezug auf die ganze Erde nicht gelinge.

Religiöses Leben in Frankreich

Am 14. März 1954 wurde in allen Kirchen der Diözese Versailles ein Fragebogen ausgeteilt, dessen Auswertung einige Jahre in Anspruch nahm und dessen Ergebnisse der Bischof von Versailles erst jüngst bekannt gab.

Die Diözese Versailles umfaßt das Departement Seine-et-Oise, praktisch die Vorstädte und Vororte rings um Paris. 1906 wohnten dort 710 000 Menschen, 1954 waren es 1 708 790, 1959 schon über 2 Millionen. Die Zahl der Priester ist in der gleichen Zeit von 670 auf 775 gestiegen; sie hat also in keiner Weise mit dem Bevölkerungswachstum Schritt halten können.

Die Zahl der sonntäglichen Kirchenbesucher beläuft sich auf 187 000, das sind 14,6 % der Bevölkerung. 40 % davon sind Männer, 60 % Frauen. Ein Drittel dieser Kirchenbesucher freilich machen die Jugendlichen unter 15 Jahren aus, während die Jugendlichen zwischen 15 und 25 Jahren die geringste Quote stellen, 21,7 %. Rechnet man die 85 000 Schüler der Volksschulen und Höheren Schulen ab, so liegt der Kirchenbesuch der Männer bei 5,5—5 %, der der Frauen bei rund 10 %.

30 % der Kinder erhalten keinen Katechismusunterricht, in manchen Randpfarreien bis zu 50 % nicht.

Die Bevölkerung der Diözese besteht zu 42,2 % aus Arbeitern, die jedoch nur 12 % der Kirchenbesucher stellen. Von 235 000 Arbeitern praktizieren nur 3500! Umgekehrt verhält es sich bei den Ingenieuren, Studienräten, Offizieren, die zusammen nur 3,9 % der Bevölkerung ausmachen, dagegen 16,8 % der Kirchenbesucher.

Die Verwertung der Umfrage, die bei der Evêché de Versailles, 16 rue Monseigneur-Gibier, Versailles, zu erhalten ist, veranlaßt den Bischof der Diözese immerhin zu der Bemerkung, daß man trotz dieser geringen Zahlen noch nicht von einer Entchristlichung sprechen könne, da im Vergleich zu früher man ein Ansteigen des religiösen Lebens feststellen könne. Aber man müsse neue Formen der Pfarrseelsorge finden. *(Informations catholiques internationales, 1. Okt. 1959)*

Einwanderung in die USA

Von 1946—1958 nahmen die USA 2 854 000 Einwanderer auf, von denen 1,8 Millionen aus Europa kamen. 20 % dieser Europäer wanderten aus Deutschland ein. Ob sie alle Deutsche waren, darf man wohl bezweifeln. Die nächstgrößte Zahl stellte England mit 15 %, Italien mit 12 % und Polen ebenfalls mit 12 %. Von den außereuropäischen Ländern hatten Kanada, Mexiko und Puerto Rico den größten Anteil. Sie stellten zusammen ungefähr 75 % der nichteuropäischen Einwanderer.

Von den Berufsgruppen machten die Handwerker (7,6 %) und Techniker (7,1 %) den größten Teil aus, während die Landwirte und landwirtschaftlichen Arbeiter am wenigsten vertreten sind. Über 1,5 Millionen waren Frauen und Kinder.

In der gleichen Zeit wurden auch 1 403 629 Personen naturalisiert, davon waren 144 000 Briten, 127 000 Deutsche und 105 000 Polen. *(Migration News, 1959, 4)*

Frauenarbeit in den Ostblockstaaten

Ähnlich wie in der Sowjetunion (vgl. d i e s e Zschr. 161 [1957/58] 59) sind auch in osteuropäischen Satellitenstaaten die Frauen gezwungen, schwerste Arbeit in den Fabriken, in der Landwirtschaft und beim Straßenbau zu leisten. Sie sind einfach dadurch gezwungen, daß der vom Mann verdiente Lohn so niedrig ist, daß die Familie davon nicht leben kann. Die in Prag erscheinende *Lidova Demokracie* vom 15. Juni 1957 nennt es eine „gefährliche Ansicht" zu glauben, daß der Mann so viel

verdienen müsse, daß davon die Familie unterhalten werden könne. Pius XI. hat in seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* vom 15. Mai 1931 (AAS 23 [1931] 200) gegen diesen Mißbrauch protestiert: „Daß dagegen Hausfrauen und Mütter wegen Unzulänglichkeiten des väterlichen Arbeitsverdienstes zum Schaden ihres häuslichen Pflichtenkreises und besonders der Kindererziehung außerhäuslicher Erwerbsarbeit nachzugehen genötigt sind, ist ein schändlicher Mißbrauch, der, koste es, was es wolle, verschwinden muß. Auf alle Fälle ist daher darauf hinzuarbeiten, daß der Arbeitsverdienst der Familienväter zur angemessenen Bestreitung des gemeinsamen häuslichen Aufwandes ausreiche. Falls dies unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht in allen Fällen möglich ist, dann ist es ein Gebot der Gemeinwohlgerechtigkeit, alsbald diejenigen Änderungen in diesen Verhältnissen eintreten zu lassen, die einen Lohn in der gedachten Höhe für jeden erwachsenen Arbeiter sicherstellen."

In den von den Kommunisten beherrschten Ländern denkt niemand daran, diese Verhältnisse zu ändern. Zu Stalins Zeiten war man sogar stolz darauf, heute ist man etwas zurückhaltender. In den osteuropäischen Staaten sind etwa ein Drittel der in der Industrie und etwa die Hälfte der in der Landwirtschaft beschäftigten Kräfte Frauen. In der Tschechoslowakei waren 2 563 000 (42,2 %) der Industriearbeiter Frauen. Nach Angaben des CTK Information Bulletin arbeiteten zwischen 1948 und 1958 465 000 Hausfrauen. Dabei liegen die Löhne für die Frauen im Durchschnitt um 300 Kronen niedriger als die der Männer. Auch in Polen arbeiten 2 Millionen Frauen in der Industrie, wo sie zwar nicht immer, aber doch ab und zu schwerere Arbeit leisten müssen als die Männer. *(East Europe, Oktober 1959)*

Schwierige Akkommodation in den Missionen

Welche Schwierigkeiten die katholischen Missionare bei ihren Arbeiten in den Missionen zu überwinden haben, zeigt ein Vorfall in Bangkok. Dort hatten die Redemptoristen eine Kirche im Stil eines buddhistischen Tempels erbaut. Viele Buddhisten, die daran vorübergingen, erwiesen dem vermeintlichen Tempel Ehrenerweise, bis sie das Kreuz auf der Kirche sahen. Verständlicherweise waren sie darüber sehr ungehalten und hielten mit ihrer Enttäuschung und ihrem Zorn nicht hinter dem Berg. Sie beruhigten sich erst, als bekannt wurde, daß man nun einen buddhistischen Tempel im gotischen Stil errichten wolle. *(Informations catholiques internationales, 15. Sept. 1959)*

Hilfe für die unterentwickelten Länder

Die Hilfe für die unterentwickelten Länder ist leider zu einer Front des Kalten Krieges geworden, die auf die Dauer gefährlicher zu werden droht als Berlin. Wollte die freie Welt auf dem rein wirtschaftlichen Gebiet mit dem Kommunismus konkurrieren, so wäre sie wohl verloren. P. Alfred de Soras SJ hat auf der Sozialen Woche der französischen Katholiken in Angers vier Grundsätze aufgestellt, die von christlicher Sicht her für eine Entwicklungshilfe maßgebend sein müssen: Eine solche Hilfe muß zunächst auf den ganzen Menschen Rücksicht nehmen. „Das bedeutet, daß sich eine solche Politik nicht auf das enge und begrenzte Gebiet des Technischen beschränken darf. Es ist auffallend, wie sehr für manche Leute, die in der Entwicklungshilfe stehen, diese eine rein technische, d. h. wirtschaftliche bleibt. Diese Wirtschaftsbesessenheit (économisme) ist nur eine mehr oder weniger verschleierte Form

des Materialismus und ebenso tödlich wie dieser. Ebenso wie dieser erstickt er das Menschliche im Menschen. Es fehlt ihm die Weite der christlichen Sicht. Eine von christlicher Auffassung getragene Entwicklungshilfe muß den Völkern nicht nur die zum Leben notwendigen materiellen Reichtümer geben, sondern darüber hinaus den Besitz aller Mittel in Politik, Verwaltung, Gesellschaft, Schule und Kultur, damit man von einer wahren Entwicklung der menschlichen Kultur sprechen könne." Die zweite Forderung de Soras' besteht darin, daß er verlangt, man müsse die Eigenart der hilfsbedürftigen Völker achten. Zwar bilde die Menschheit eine Einheit, aber sie sei nicht uniform. Man dürfe nicht einfach aus Afrika ein zweites Europa machen. Ein dritter Grundsatz müsse sein, daß man den Menschen als ein lebendiges Wesen betrachte. Man müsse die Initiative und Mitarbeit der einheimischen Völker wecken. Wer an der Entwicklungshilfe mitarbeite, müsse sein wie ein Gärtner und Erzieher. Diese könnten nur die Lebensbedingungen schaffen, sie müßten ein großes Einfühlungsvermögen haben. Als letzte Forderung verlangt de Soras, daß man die Hierarchie der menschlichen Werte unangetastet lasse, vor allem dürfe man die religiösen Werte nicht zerstören. *(Revue de l'Action populaire, Sept./Okt. 1959)*

UMSCHAU

Liturgie und Mission

Vom 12. bis 19. September 1959 fand in Uden bei Nimwegen (Holland) in einem großen, eigens dazu hergerichteten und mit Lautsprecheranlage versehenen Zelt die erste internationale Studienwoche „Mission und Liturgie" statt. Die Anwesenheit von 37 indischen, afrikanischen, japanischen, koreanischen und anderen Missionsbischöfen, dazu des indischen Kirchenfürsten Kardinals Gracias, Erzbischofs von Bombay, war für den kleinen holländischen Ort ein Ereignis; dazu die nach Hunderten zählenden eingeborenen und europäischen Missionare und die Fachleute der Liturgik und Missionskunde. Es war eine Heerschau der gesamten Missionskirche aus allen fünf Erdteilen.

Daß dieser Kongreß zustande kam, ist vor allem das Verdienst des österreichischen Jesuiten P. J. Hofinger, eines ehemaligen Chinamissionars und Begründers des Zentrums für Missionsseelsorge in Manila auf den Philippinen. Bei seinen verschiedenen apostolischen Reisen durch die Missionsgebiete (er ist zur Zeit auf seiner 6. Reise um die Welt) machte er die betrübliche Feststellung, daß man trotz der wiederholten Weisungen sämtlicher Päpste seit Pius X., der Liturgie in allzuviel Missionsgebieten noch nicht den Platz einräumt, der ihr in der Missionsarbeit zukommt. Diese Ausfallserscheinung erklärt sich nicht allein aus den fehlenden Mitteln, die den Missionaren zur Verfügung stehen; sondern auch aus einer gewissen Verkennung der Liturgie selbst.

Die Missionare, die jetzt alt sind, erhielten ihre Ausbildung in einer Zeit, wo in den christlichen Ländern eine individualistische Frömmigkeit das Feld beherrschte. Die liturgische Erneuerungsbewegung der letzten Jahre, in der doch Pius XII. „ein Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes in seiner Kirche" sah, ist ihnen fremd geblieben. Andere

sind der Auffassung, daß Dinge, die in Europa wünschenswert und möglich sind, dies noch lange nicht bei ihnen sein müssen, wo das Niveau der jungen Christengemeinden noch sehr primitiv ist. Die Liturgie ist für sie ein Luxus, den sich Missionare nicht leisten können, die so dünn gesät sind, daß sie nicht einmal hinreichen, die elementaren Katechismuswahrheiten zu lehren und die Sakramente gültig und mit einem Minimum von Zeremonien zu spenden.

Dadurch aber entsteht eine ernste Lücke, besonders in Ländern wie Afrika, wo das Leben im Clan von der Wiege bis zum Grabe von lauter Riten begleitet wird. Der Übertritt zu einer Kirche, die über weniger anziehende Zeremonien verfügt, könnte so wie eine Verarmung erscheinen und ließe etwas in den Menschen unbefriedigt. Schon kann man unter den jungen afrikanischen Dichtern, Vorkämpfern des „Negertums", Stimmen hören, die dem Christentum vorwerfen, eine abstrakte, rein formalistische Religion zu sein, unfähig, die religiöse Sehnsucht der afrikanischen Seele zu stillen.

Der erste Zweck der internationalen Tagung von Uden-Nimwegen bestand folglich in der Unterrichtung der Missionare. Sie wollte der Stimme der Päpste und der römischen Kongregationen, die so oft von der Dringlichkeit einer liturgischen Erneuerung gesprochen haben, ohne immer verstanden zu werden, eine verstärkte Beachtung verschaffen. Damit diese Stimme besser gehört werde, mußte sie von der Hierarchie der Missionsgebiete selbst, vor allem aber vor den einheimischen Missionsbischöfen aufgenommen und weitergegeben werden. Aus diesem Grund und in der Überzeugung, daß eine lebendige Anpassung der Liturgie eine Lebensfrage der Mission inmitten der allenthalben aufstrebenden Nationalbewegungen darstellt, haben eine ganze Reihe von Bischöfen große Opfer an Zeit und Geld auf sich genommen, um nach Uden zu kommen und mit ihrer Erfahrung und ihrer Autorität als Nachfolger der Apostel dieses Anliegen zu unterstützen. Dank großzügigen Entgegenkommens, besonders der deutschen Bischöfe und des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung, Aachen, konnten Zuschüsse gewährt werden. Die holländischen Katholiken übernahmen ihrerseits hochherzig sämtliche Kosten des Aufenthalts. So konnten der holländische Missionsbischof van Valenberg aus Indonesien, P. Lucas Brinkhoff OFM, Leiter des Liturgischen Instituts von Holland und Msgr. Mulders, der Leiter des Missiologischen Instituts der Universität Nimwegen ihre Gäste während des ganzen Aufenthalts fürstlich bewirten. Alle Missionsbischöfe der Welt erhielten einen Bericht von der Tagung samt den gefaßten Entschließungen; in Kürze wird ihnen auch der Wortlaut der Referate zugehen. Er wird in drei Sprachen veröffentlicht. Die Zeitschriften schließlich werden mithelfen, damit, was auf der Tagung erarbeitet und vorgeschlagen wurde, nun auch an die einzelnen Missionare herangebracht wird.

Neben der Aufgabe der Unterrichtung stand in Uden eine zweite nicht weniger wichtige: das gemeinsame Studium der Probleme, die die liturgische Erneuerung in den Missionsländern aufwirft in enger Zusammenarbeit von Gelehrten und Praktikern. Diese Probleme lassen sich auf die Formel bringen: Wie schaffen wir in der Mission lebendige Kultgemeinschaften, wo die Gläubigen wirklich mit dem Brot des Gotteswortes genährt werden; wo dieses Wort ihnen verständlich gemacht und ihren Bedürfnissen angepaßt wird und die gemeinschaftliche Feier der Geheimnisse in ihnen das Bewußtsein vertieft, „Gottes Volk zu sein, das er sich erwählt hat, damit es seine Ruhmestaten verkünde" (1 Petr 2, 9)? Wo sie mit vollem Verstehen am eucharistischen Opfer teilnehmen und als Getaufte und Glieder Christi von dem Strom opfernder Liebe mitgenommen werden, mit dem Christus, das Haupt, sich dem Vater im Himmel darbringt. Wo die Sakramente für sie Quelle des Lebens und stets neuer Freude darstellen.

Jeder begreift, daß das liturgische Pro-

blem, wenn man es in dieser Tiefe sieht, mit dem des christlichen Lebens schlechthin zusammenfällt. Eine ganze Reihe von Fragen der Theologie, der Katechetik, der Liturgik, der Psychologie und Anthropologie geraten in Fluß, wenn man will, daß die Liturgie der Mentalität der Missionsvölker angepaßt werde. Es versteht sich von selbst, daß die Fülle all dieser Fragen auf der Udener Tagung nur gestreift werden konnte. Aber die dort begonnene Arbeit soll durch die Schaffung von missions-seelsorgerischen Instituten in den verschiedenen Missionen fortgesetzt werden; ferner durch ähnliche Tagungen auf Diözesan- oder Missionsebene; endlich durch Austausch von Fachleuten innerhalb der verschiedenen Missionsgebiete.

Selbstverständlich bildet die liturgische Bewegung in den christlichen Heimatländern die Grundlage für die liturgische Erneuerung in den Missionen. Aber es bleibt keine geringe Arbeit zu leisten, um die Bewegung den örtlichen Verhältnissen anzupassen; und diese Arbeit kann ausschließlich von den Missionaren selbst, vor allem vom eingeborenen Klerus geleistet werden. Es war das Verdienst der Tagung von Uden, dem eingeborenen Klerus die Möglichkeit gegeben zu haben, seine Stimme in einem Anliegen zu erheben, das ihn in allererster Linie angeht und in dem er allein letztlich zuständig ist. Der Kardinal von Bombay hat das klar ausgesprochen: „Wir danken den Veranstaltern, daß sie uns Gelegenheit gaben, die Stimme der Missionskirche zu Gehör zu bringen ... Denn ich bin der Meinung, daß wir, die Glieder der Kirche in den Missionen, an der günstigen Stelle stehen, um in aller Bescheidenheit zu entscheiden, in welchem Maß Reformen und Anpassungen zum geistlichen Wachstum unserer Gläubigen beizutragen vermögen."

Die zahlreichen Fragen, die in Uden behandelt worden sind, lassen sich einigermaßen um zwei bei den Tagungsteilnehmern vorherrschende Anliegen gruppieren: erstens, wie kann die Liturgie in ihrer heutigen Gestalt für die Seelsorge möglichst ausgenutzt werden; zweitens, was fehlt der Liturgie, wie sie heute vorliegt, um ihrer Aufgabe, Gott zu preisen, durch eine wache, innerlich lebendige Teilnahme der Gläubigen zu erfüllen?

I.

Sowohl in den Berichten wie in den anschließenden Aussprachen wurde allgemein festgestellt, wie wenig die Möglichkeiten, die die Liturgie bietet, und die Privilegien, die von Rom bereits gewährt wurden, um der Missionssituation gerecht zu werden, ausgenutzt werden. Man scheint sich in einem üblen Zirkelschluß zu bewegen: auf der einen Seite beklagen sich die Missionare, daß die Liturgie in ihrer gegenwärtigen Form eher ein Hindernis als eine Hilfe ihrer apostolischen Arbeit darstelle und erwarten von Rom radikale Änderungen; auf der andern Seite erwartet man in Rom, ehe man zu weiteren Zugeständnissen bereit ist, daß zunächst einmal die bereits zugestandenen Privilegien in Anspruch genommen werden; sie bleiben aber leider allzuoft toter Buchstabe. Die erste Aufgabe der liturgischen Erneuerung in den Missionen muß also heißen, bekannt zu machen und auszuwerten, was im Rahmen der geltenden Vorschriften möglich ist.

Schon heute kann jeder Priester, dem es am Herzen liegt, die ihm anvertraute Gemeinde zu einer gottesdienstlichen Gemeinschaftsfeier zu führen, wenn er die Anweisungen der Instruktion der Ritenkongregation vom 3. September 1958 (mit einigen für die Missionsgebiete wünschenswerten Änderungen) befolgt, feststellen, wie sehr eine solche aktive Teilnahme die Gläubigen zu einem tieferen Verständnis des eucharistischen Opfers führt. Dieser Gedanke wurde mit Nachdruck vom Weihbischof von Delhi (Indien) Angelo Fernandes, entwickelt, der von seiner Erfahrung als Pfarrer der Kathedrale von Bombay berichtete. Insbesondere der Opfergang, so sagte er, ist für unsere Leute ein ausgezeichneter An-

schauungsunterricht über den Sinn der Messe. Kardinal Gracian war persönlich tief von dem Opfergang in seinem Pontifikalamt beeindruckt, das er im Rahmen der Verehrung des Heiligen Rockes in Trier zelebrierte. Bischof Duschak von den Philippinen hob hervor, welchen seelsorgerlichen Wert es für das Erlebnis der Familiengemeinschaft der Gläubigen darstelle, wenn sie um den Altar versammelt zum Offertorium das „Gebet der Gläubigen" gemeinsam sprechen oder psalmodieren. Die darin genannten, konkreten Fürbitten der Gemeinde geben der Opferhandlung einen persönlichen und zeitnahen Charakter. Seit der Enzyklika „Musicae Sacrae" hat der Volksgesang in der Landessprache Heimatrecht in der Liturgie bis in die Feier des heiligen Meßopfers hinein gewonnen. Den Missionsbischöfen, die darum nachsuchen, gestattet Rom den Gesang der Gläubigen in ihrer Muttersprache sogar im lateinischen Hochamt.

Welche reichen pastoralen Möglichkeiten bietet ferner das Rituale, das ein anderer Bischof der Philippinen, Lino Gonzaga, „das Buch der Weisheit" nannte, „das uns die Sitten der Gotteskinder lehrt und einen Anschauungsunterricht der Grundwahrheiten unseres Glaubens darstellt". Hier ist Rom kühn vorangegangen. Hat es doch bereits 1941 die Ordinarien der Missionsgebiete eingeladen, das Rituale in ihre Landessprache zu übersetzen. Dann sind da die Gebetsstunden, die nicht im strengen Sinn Liturgie sind und deren Gestaltung dem Bischof untersteht. Sie bieten eine Fülle von Möglichkeiten, um eine gottesdienstliche Feier den Bedürfnissen des betreffenden Landes anzupassen. Das gleiche gilt von den Gottesdiensten, die in Abwesenheit eines Priesters gefeiert werden, ein Fall, der in den Missionen, in Anbetracht der vielen Außenstationen gang und gäbe ist. Bischof Kramer von Luanfu (China) schlug vor, solche sonntäglichen Zusammenkünfte nach Art der Vormesse mit entsprechenden Lesungen zu halten und dabei Gebete zu verwenden, die bei aller Einfachheit doch wesentliches Lehrgut enthalten. Ähnlich bieten sogenannte paraliturgische Feiern unter der Aufsicht des Bischofs einen Rahmen für volksnahe Gottesdienstgestaltung. Bischof Cauwelaert aus Belgisch-Kongo brachte äußerst interessante Beispiele, wie heidnische Bräuche sich verchristlichen lassen. Er zeigte, wie man glücklich an Riten anknüpfen kann, mit denen der Clan Geburt, Krankheit und Tod umgibt, indem man ihnen eine christliche Deutung gibt. So ist der Initiative der Missionare ein weites Feld geöffnet. Wenn es ausgenützt würde, würde sich das liturgische Antlitz unserer Missionen erheblich verändern.

II.

Dennoch gilt, daß auch für die Anpassung der Liturgie an die besonderen Bedingungen der Missionsarbeit noch vieles zu tun bleibt, wenn man will, daß die Liturgie die volle seelsorgerliche Frucht trägt, die die Päpste von ihr erwarten. Die diesbezüglichen Ergebnisse der Tagung sind in voller Offenheit und kindlichem Vertrauen Rom zugeleitet worden; nicht als Bittschrift — dazu war die Tagung, die rein privaten Charakter besaß, nicht ermächtigt —, sondern zu bloßer Unterrichtung. Einzig die höchste kirchliche Autorität ist in diesen Dingen ermächtigt, entsprechende Maßnahmen zu treffen, wenn sie sie für das Heil der Seelen für nützlich erachtet.

Man kann nicht leugnen, daß die Liturgie schwer zu verstehen ist; andererseits ist eine sinnvolle Mitfeier nur möglich, wenn die Gläubigen sie verstehen. So brachte Bischof Blomjous vom Tanganjika nur die tägliche Erfahrung der Missionare zum Ausdruck, wenn er eine „leichter verständliche Liturgie" wünschte. Die Schwierigkeit liegt zum Teil im Aufbau der Messe selbst, die in ihrer Vielschichtigkeit das Ergebnis eines fast zweitausendjährigen Prozesses darstellt, teils ergibt sie sich aus der Verwendung der lateinischen Sprache. In der Mission besteht nicht im gleichen Maß wie in der Heimat die Möglichkeit, eine Überset-

zung zu benutzen, um den Gebeten zu folgen, die der Priester in einer den Gläubigen unverständlichen Sprache spricht. Entweder fehlen die Bücher, oder die Eingeborenen sind Analphabeten und können gar nicht lesen. Übrigens bliebe auch dann, wenn in kommenden Jahrzehnten der Fortschritt des Unterrichtswesens die Zahl der Analphabeten stark zurückdrängen sollte, die Übersetzung von Gottes Wort, das doch zur mündlichen Unterweisung der Gläubigen bestimmt ist, eine Anomalie und ein Widerspruch zu dem, was man das wahre und klare Wesen der Liturgie nennen kann. So konnte der Vorsitzende der Tagung, Kardinal Gracias, nachdem er die dringenden Gründe für die Beibehaltung des Lateinischen als Sprache der Kirche dargelegt hatte, feststellen: „Es scheint Einhelligkeit zu bestehen, daß wenigstens die für das Volk bestimmten Lesungen vom Volk verstanden werden mögen." Und die Versammlung stimmte dem Wunsch bei, diese Lesungen „möchten zum Volk hin und direkt in der Sprache der Hörer von den Leviten selbst oder vom Priester vorgetragen werden". Den Gläubigen ihrerseits sollte gestattet sein, auch im Hochamt in ihrer Sprache zu singen.

Indessen sind mit der Verkündigung des Gotteswortes in der Landessprache noch nicht alle Schwierigkeiten behoben. Es gibt Lesungen — man denke etwa an die Paulusbriefe —, die allzusehr über dem Niveau unseres braven Kirchenvolkes liegen. Folglich besteht der Wunsch, die Sonntagsperikopen mit Rücksicht auf die pastoralen Forderungen neu zu gestalten: Auswechseln zu schwieriger Texte und zahlenmäßige Bereicherung, so daß die gleiche Perikope nur alle vier Jahre trifft. Auf diese Weise wäre es möglich, mit den Gläubigen innerhalb von vier Jahren an Hand der Lesungen und entsprechender guter Homilien das gesamte Offenbarungsgut durchzugehen.

Neben den Texten bieten die Gesten und Symbole in der Mission Schwierigkeiten für das Verständnis der Liturgie. Im griechisch-römischen Kulturkreis entstanden, verlieren diese Zeichen in ganz andersartiger kultureller Umgebung zuweilen ihre Bedeutung oder verkehren gar völlig ihren Sinn. Nehmen wir den Altarkuß des Priesters, der seine Verehrung ausdrücken soll: In Indien und China, wo der Kuß rein erotischen Charakter besitzt — Eltern und Kinder küssen sich nie — besteht die Gefahr, daß der Altarkuß unverstanden bleibt oder übel gedeutet wird. Das gleiche gilt von dem Ineinanderlegen der Hände von Braut und Bräutigam beim Ritus der Eheschließung, von der Salbung zwischen den Schultern und dem Reichen von Salz bei der Erwachsenentaufe und ähnlichem mehr. Um solchen Mißdeutungen zu begegnen, könnte man sich denken, daß manche Rubriken einen gewissen Spielraum ließen, der Anpassungen nach dem jeweiligen Kulturkreis erlaubte. Eine solche Rubrik könnte zum Beispiel lauten: „Hier erweist der Priester dem Altar seine Verehrung" (ohne zu präzisieren, wie er das tut). In Europa würde sich die Verehrung im Altarkuß äußern, in Indien dadurch, daß der Priester den Altar mit der Stirn berührte. Eine ähnliche Umgestaltung gäbe den heiligen Gesten einen lebendigen Sinngehalt und sie begännen erst richtig zu den Menschen der Missionsländer sprechen, statt als eine Art fast magischer Zeichen zu erscheinen. Ähnliches gilt vom Kalender, dessen Daten für die ganze Erde festliegen. So kann es geschehen, daß die Bittage, die doch zur Erlangung einer guten Ernte eingeführt sind, in bestimmten Missionsgebieten zwei Monate nach Einbringen der Ernte gefeiert werden. Zu starre Einheitlichkeit birgt die Gefahr des Formalismus in sich.

Erscheinen gewisse Symbole und Riten den Menschen in der Mission sinnlos oder anstößig, so finden sich umgekehrt in den heidnischen Kulturen jener Länder Gebräuche und Riten, die einen echten Sinn für Gott und das Heilige offenbaren und der Psychologie jener Menschen vollkommen entsprechen. Wäre es nicht wünschenswert, daß Formen, die aus der Seele eines Volkes geboren sind,

in der Liturgie dieses Volkes einen Platz finden?

Auch hier wieder hat Kardinal Gracias, übrigens in Anwendung eines von Pius XII. in „Evangelii Praecones" geäußerten Grundsatzes, die Meinung der in Uden versammelten Bischöfe und Missionare ausgesprochen: „Neben der Sprache bilden die Symbole, das Tun, die Gebete die Liturgie. Sehr viele Liturgiewissenschaftler und Missionare sind der Meinung, daß diese verschiedenen Elemente der Mentalität eines jeden Volkes stärker angepaßt werden müßten. Warum sollte nicht, ebenso wie bei der ersten Ausbreitung des Christentums die Liturgie in Syrien, Griechenland und Rom verschiedene Formen annahm, die Kirche bei ihrer neuen Ausbreitung zur Schaffung einer ‚chinesischen', ‚indischen' und ‚afrikanischen' Liturgie schreiten, einer Liturgie, die der Kultur, den Überlieferungen und dem religiösen Gefühl jener Länder völlig entspräche? Einheit der Kirche bedeutet nicht Einerleiheit."

Ein schönes Beispiel möglicher Anpassung eines bestehenden Brauches wurde in Uden von dem schwarzen Priester Akoi aus Ghana vorgelegt. In seiner Heimat schließen die Brautleute die Ehe, indem sie beide Wein aus einer Brautschale trinken. Könnte man sich nicht denken, so fragte er, daß die Kirche für die christliche Eheschließung in seinem Land den Brautleuten gestatte, ihre Verbindung im Blute Christi zu besiegeln, indem sie beide vom konsekrierten Kelch trinken?

Der Grundsatz der Anpassung an die örtlichen Gebräuche ist heute allgemein anerkannt; was Schwierigkeiten macht, ist die Anwendung. Welches sind im Einzelfall die Bräuche, die kirchliche Berücksichtigung und gegebenenfalls eine Integrierung in das kirchliche Ritual dieser oder jener Gegend verdienen? Einmal muß gründlich geprüft werden, ob sie nicht mit abergläubischen Elementen durchsetzt sind, sodann muß man untersuchen, ob sie überzeitlichen Wert besitzen und Aussicht haben, die rasche Entwicklung der jungen Völker zu überdauern. Sonst kann es geschehen, daß die Kirche Bräuche übernimmt, die in wenigen Jahren von den heidnischen Eingeborenen selbst über Bord geworfen werden, und die Kirche in den Augen der Eingeborenen als eine Einrichtung dasteht, die stets hinter der Zeit nachhinkt oder ihre Anhänger in den kindischen Vorstellungen eines überholten Stadiums festzuhalten sucht. Diese Schwierigkeit darf aber nicht das gesunde Anliegen vergessen lassen: selbst in Ländern mit einem raschen Entwicklungsrhythmus wie in Japan und dem afrikanischen Kontinent, ist die Elite auf der Suche nach einer eigenständigen Kultur, die die überkommenen Werte im Gegensatz zu den von außen importierten zu bewahren sucht. An diese eigenständige Kultur, die im Entstehen begriffen und zugleich alt und neu ist, muß die Kirche ihre Liturgie anpassen, wenn sie nicht Gefahr laufen will, zusammen mit dem Kolonialismus als westliche Religion abgelehnt zu werden.

Es war den Tagungsteilnehmern klar, daß die liturgische Erneuerung in den Missionen zum Scheitern verurteilt ist, wenn sie nicht begleitet wird von einer starken katechetischen und biblischen Erneuerung; ja, wenn man diese nicht gleichzeitig mitversteht. Die Gläubigen bleiben an der Schwelle der Liturgie stehen, solange man sie nicht in die Welt der Bibel und die Heilsgeschichte einführt; ist doch die liturgische Feier nichts anderes als deren Darstellung und Aktualisierung. Andernfalls bleibt die ganze liturgische Bewegung an der Oberfläche haften, und man wird ihrer bald müde werden. Um das Studium einer an der Bibel orientierten Katechese, die an die große Tradition der Missionskirche der ersten Jahrhunderte anknüpft, zu intensivieren, wurde beschlossen, im Juli 1960 in Eichstätt eine neue internationale Begegnung „Mission und Katechese" zu veranstalten. Man erwartet dazu die Teilnahme von zirka 50 Missionsbischöfen und 150 Missionaren und Fachmännern der katechetischen Bewegung aus aller Welt. Paul Brunner SJ

BESPRECHUNGEN

Religiöse Bildung

Weltall, Weltbild, Weltanschauung. Ein Bildungsbuch. Hrsg. von Günter Stachel und Paul Ascher unter Mitwirkung von Klemens Tilmann. (582 S.) Würzburg 1958, Echter-Verlag. DM 34,—.

Dieses Bildungsbuch für „jedermann" will deutlich machen, daß die christliche Weltanschauung keineswegs der Forschung widerstreitet, daß nichts zurechtgebogen oder unterdrückt werden muß, wenn der Christ nach einer Welterklärung sucht. Dabei werden keine Theorien und Systeme widerlegt, sondern die Sache selbst soll zu Wort kommen. Die Auswahl der Autoren garantiert für solide und gründliche Arbeit.

Der erste Teil befaßt sich mit den naturwissenschaftlichen Grundlagen, dem Weltbild der Physik, der Astronomie, der Biologie und der Entstehung des Menschen. Der zweite Teil fragt nach dem Menschen. Dem Leibe nach dem Tierreich verwandt, berührt er mit dem Geist das Unendliche und nimmt daher eine Sonderstellung ein. Der Mensch und die Philosophie, Schöpfungsbericht und Naturwissenschaft, der Mensch im Plan und Werk Gottes, sind einige Themen dieser Reihe. Der dritte Teil will die Ordnungen verschiedener Lebensbereiche zeigen, die zu verwirklichen sind: Der Christ in der Ordnung der Ehe und Familie, der Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit, der gerechten Wirtschaftsordnung usw.

Es ist natürlich eine Ermessensfrage der Herausgeber, welche Themen in ein Bildungsbuch aufgenommen werden. Doch hätte man erwartet, daß im zweiten Teil im Zusammenhang mit dem Beitrag „Der Mensch im Plane Gottes", der die Geschichte der Offenbarung behandelt, ausdrücklicher vom christlichen Menschenbild die Rede ist.

Daß solche Darstellungen für „jedermann" ihre Schwierigkeiten haben, erkennt man schon beim flüchtigen Durchsehen der bisher erschienenen Bildungsbücher. Das Bildungsbuch muß ausgerichtet sein auf entscheidende und aktuelle Fragen der Weltanschauung. Dabei gilt, daß Wissenschaftlichkeit allein noch keine Bildung vermittelt. Es muß auch die Ausrichtung auf das praktische Leben gegeben sein. Der Leser darf im Stoff nicht ertrinken. Ferner ist auch die Auswahl der Autoren entscheidend. Journalisten, die das Gespür haben, wie sie die Sache an den Mann bringen können, entbehren oft der Sachkenntnis und die wissenschaftlichen Autoren meist der zügigen Feder. Die Leistung des vorliegenden Buches soll nicht bestritten werden, wenn wir der Meinung sind, daß einiges hätte besser sein können. Vielleicht hätte man den Stoff etwas beschneiden und manches etwas plastischer und anschaulicher darstellen können.

Im Ganzen darf jedoch gesagt werden: der Leser erlebt, daß der Christ die Begegnung mit der Wissenschaft nicht zu fürchten hat und daß jede echte Erkenntnis in das christliche Weltbild eingebaut werden kann. W. Strittmatter SJ

Hillmann, W., Quadflieg, Josef: Bilderbibel. Bilder von Johannes Grüger. (96 Seiten) Düsseldorf 1958, Patmos Verlag. DM 9,80.

Bilderbibeln für Kinder können nicht nur geschmackbildend oder -verbildend wirken. Wichtiger ist, daß sich das bildhaft Dargestellte tief in die Seele des Kindes einprägt. Wenn die Meinung von C. G. Jung über die Ur- und Leitbilder, die er aufzudecken versucht, richtig ist, muß der Schicht des Unbewußten ein gegenständliches Korrelat entsprechen, eben das Bild, das erlöste, heilige Bild. So ist es eine wesentliche Aufgabe religiöser Erziehung, die Seele des Kindes mit religiösen Bildern zu füllen, denen dann aus dem Unbewußten dieselben Bilder entgegenkommen, weil sie der Mensch schon mitbringt. Der vorliegende Versuch dient dieser Aufgabe. Die Bilder sind kräftig, ausdrucksstark und lebendig. Der Text der Heiligen Schrift ist unverfälscht in einfacher, klarer Sprache dargeboten. Man kann dieses Bändchen mit gutem Gewissen den Müttern empfehlen. Mit seiner Hilfe können sie ihre Kinder in die Welt des Wortes Gottes einführen.
W. Strittmatter SJ

Albert, Anton SJ: Das Heilige den Heiligen. Erwägungen über das Priestertum. (128 S.) Berlin 1958, Morus-Verlag. Pappband DM 4,40.

Das Buch ist offensichtlich aus Vorträgen für Priester entstanden. So besitzt es den Vorzug einer lebendigen Sprache. Alle wesentlichen Fragen priesterlichen Lebens werden offen und klar behandelt. Langatmige Ausführungen sind klug vermieden, so daß mancher Priester gern nach den kurzen, knappen Kapiteln greifen wird, um eine Anregung für seinen Arbeitstag zu gewinnen. Auch mancher Laie mag sich hier der Bedeutung des Priestertums neu bewußt werden. Ein willkommenes kleines Geschenk für Priester. A. Hüpgens SJ

Horatczuk, Michael SJ: Schlagworte auf dem Seziertisch. (151 S.) Wien 1958, Herold Verlag. Kart. DM 6,50.

Pater Horatczuk hat mit seinen schon früher erschienenen Büchern bereits einen großen Erfolg errungen. In unnachahmlicher Weise versteht er es, mit viel Humor den Menschen gründlich die Wahrheit zu sagen,

aber ebenso, daß man ihr nicht ausweichen und dem Verf. trotzdem nicht böse sein kann.

In seinem neuen Buch untersucht nun Pater Horatczuk einige der gängigsten Schlagworte auf ihren Wahrheitsgehalt. Es ist köstlich mitzuerleben, wie diese Schlagworte wirklich seziert, d. h. auseinandergenommen werden. Oberflächlichkeit, Gedankenlosigkeit, Mißverständnis, Heuchelei, das alles wird beiseitegefegt, und dann erscheint der echte, christlich begründete Wahrheitskern. Aber bei Horatczuk geschieht das nicht ätzend und zerstörend, sondern aufbauend: Der Leser bekommt neuen Mut, den Mut zu sich selbst und zum Vertrauen auf Gott. A. Hüpgens SJ

Cesbron, Gilbert: Gebt Barabbas frei. (203 S.) Heidelberg 1958, Drei Brücken Verlag. DM 9,80.

Cesbron behandelt in seinen Romanen soziale Notstände der Gegenwart (vgl. diese Zschr. 158 [1955] 79). Hier sammelt er eine Reihe seiner Aufsätze, in denen er die Leser zum Nachdenken anregt über Tatsachen, in denen der unchristliche Geist, aber auch blinde und taube Christen Christus wieder verurteilen und Barabbas freilassen. Sie erinnern an die berühmten „Notizen" Carl Sonnenscheins. H. Becher SJ

Merton, Thomas: Lebendige Stille. (190 Seiten) Köln 1959, Benziger. Ln. DM 8,90.

Unermüdlich kreisen die Veröffentlichungen von Merton um das Mönchtum; und das starke Echo, das seine Bücher in der ganzen Welt finden, beweist, daß nicht nur seine amerikanischen Landsleute, für die er das Mönchtum zu allererst neu entdeckt, auf diese Botschaft der Innerlichkeit und Stille warten. In der vorliegenden Veröffentlichung „Lebendige Stille" (The silent life) gibt Merton nach einer allgemeinen Einführung in das mönchische Leben eine gedrängte Darstellung der wichtigsten monastischen Familien der Kirche: der Benediktiner, Zisterzienser (Trappisten), Kartäuser und Kamaldulenser. Das ist eine Auswahl, die aber im wesentlichen alle Zweige des Mönchtums umfaßt, die in den USA vertreten sind. Es macht für den europäischen Leser einen Hauptreiz der Schrift aus, daß sie über die monastische Bewegung in den Staaten Näheres berichtet. In der „Neuen Welt" ist eine erfreuliche Hochschätzung des monastischen Lebens festzustellen; wenn Merton auch andeutet, daß auch drüben die Bäume nicht in den Himmel wachsen und die Begeisterung der Nachkriegsjahre wieder nachgelassen hat. F. Hillig SJ

Bernhart, Joseph: Heilige und Tiere. (240 S.) München, Ars Sacra-Josef Müller. Balacuir-Einband. DM 10,80.

Es handelt sich um den Neudruck des Werkes, das 1937 zum ersten Mal erschien. Bernhart hat aus den Schriften der Väter und anderen alten Dokumenten eine Fülle von Tiergeschichten gesammelt und verdeutscht, die alle mit dem Leben von Heiligen in Verbindung stehen und über dem Legendär-Anekdotischen die tiefe Sehnsucht der Schöpfung nach Frieden in Gott verspüren lassen. Vorangestellt ist eine Studie über die christliche Legende, die besonders der Beziehung zwischen den Heiligen und den Tieren nachgeht. Man kann nicht sagen, daß sie in ihrer tiefgründigen Art einen leichten Zugang zu der Sammlung bildet und würde deshalb wohl besser ans Ende des Werkes gestellt werden. Dem Buch ist ein sorgfältiges Verzeichnis der Quellen und der Verf. beigegeben. F. Hillig SJ

Reding, Josef: Wer betet für Judas? (144 S.) Recklinghausen 1958, Paulus Verlag. DM 8,80.

Geistige Trägheit und die Gedankenlosigkeit des Alltags führen oft dazu, daß wir ungerecht werden im Handeln und Urteilen, und die Gelegenheit übersehen, wo wir andern durch Liebe helfen oder selbst innerlicher und reifer werden können. Reding zeigt das in seinen straff gefaßten Kurzgeschichten. H. Becher SJ

Bovet, Theodor: Die Liebe ist in unserer Mitte. (300 S.) Tübingen 1959, Katzmann. Ln. DM 13,80.

Der durch seine früheren Veröffentlichungen schon genügend bekannte und anerkannte Autor ist Eheberater in Basel. Auch in seinem neuen Werk erweist er sich als Fachmann, der uns als Wissenschaftler und Praktiker etwas zu sagen hat. Er führt die Nöte des heutigen Menschen auf das Fehlen echter Liebe zurück. In den einzelnen Kapiteln spricht Bovet über die mütterliche Frau, den väterlichen Mann, die Ehe, dann über Mann und Frau außerhalb der Ehe, über die Bruderliebe, schließlich über Gottes Liebe, Gottes Reich und seine Gerechtigkeit. Der Grundgedanke seines Werkes, daß alle Umkehr beim einzelnen in der Familiengemeinschaft beginnen muß, wird klar und überzeugend dargelegt. Beim Kapitel über die Frau sucht Bovet den Nichtkatholiken Sinn und Bedeutung echter katholischer Marienverehrung nahezubringen, wie es kein Katholik besser könnte. Auch das Kapitel über die Jungfräulichkeit arbeitet klar die entscheidenden Motive heraus.

Die protestantische Herkunft des Autors zeigt sich vor allem darin, daß er die Unterscheidung zwischen Sinn und Zweck der Ehe nicht anerkennt. Daher kommt er etwa in der Frage der Geburtenkontrolle zu Folgerungen, die wir nicht mitvollziehen können. Bovet meint, vor Christus sei der Zweck der Ehe die Fortpflanzung gewesen, seit Christus aber sei der Hauptzweck die Lie-

besgemeinschaft zwischen Mann und Frau als Abbild Christi und seiner Kirche (138). Wenn auch durch Christus die Naturehe zum Sakrament erhoben worden ist, so hat sich doch dadurch das naturrechtliche Element der Ehe nicht geändert.

Von diesem Punkte abgesehen, ist das ganze Buch mit hervorragender Sachkenntnis geschrieben und von einer ansteckenden Zuversicht beseelt, daß auch unsere Zeit Gottes Zeit ist und Sein Geist auch heute noch die Welt umgestaltet.

A. Hüpgens SJ

Holthaus, Hellmut: Lebt schneller, Zeitgenossen. (114 Seiten) Frankfurt 1959, J. Knecht. Kt. DM 5,90.

In meist scherzhafter Darstellung bietet Holthaus Beobachtungen und Erfahrungen an unseren gehetzten Zeitgenossen, um die Verarmung und die seelische Verwilderung unserer Gegenwart deutlich zu machen und uns zu Ruhe und Besinnlichkeit zu mahnen, die dem Fußgänger, nicht dem Flieger und Autofahrer, das Leben wieder lebenswert machen.

H. Becher SJ

Sprachen

Bauer, Leonhard: Deutsch-Arabisches Wörterbuch der Umgangssprache in Palästina und im Libanon. (XIX u. 402 S.) 2. Aufl. unter Mitwirkung von Anton Spitaler herausgegeben. Wiesbaden 1957, Otto Harrassowitz. DM 26,—.

Leonhard Bauer, viele Jahre als Lehrer im ehemaligen Syrischen Waisenhaus in Jerusalem tätig, veröffentlichte im Jahre 1933 ein deutsch-arabisches Wörterbuch der palästinischen Umgangssprache. Jahrzehntelanger Aufenthalt im Heiligen Lande in ständiger Berührung mit der arabisch sprechenden Bevölkerung hatte ihn wie nur wenige befähigt, ein hervorragendes Hilfsmittel zum Verständnis dieser Sprache zu schaffen. Dies gilt auch für die nunmehr vorliegende neue erweiterte Ausgabe des Buches, dessen Zuverlässigkeit durch die sachkundige Mitarbeit des Münchener Orientalisten A. Spitaler noch gewonnen hat. Der vorzügliche, sehr übersichtliche Druck erleichtert den Gebrauch des Buches. Da zudem nur lateinische Schriftzeichen verwandt wurden, sind die Schwierigkeiten, die der arabische Druck dem Leser bereitet, glücklich vermieden und ist das Buch einem viel weiteren Kreise von Benutzern zugänglich gemacht. Der Langenscheidtsche Metoula-Sprachführer Arabisch hat seinem Büchlein einen kurzen Abriß der Sprachlehre vorausgeschickt. Ein solcher Abriß würde sicher den Wert des vorliegenden Wörterbuches erhöhen. Vielleicht ist es dem hochbetagten Verfasser noch vergönnt, einen solchen knappen Überblick in der Form eines Heftchens herauszubringen.

W. Kutsch SJ

Snell, Bruno: Neun Tage Latein. (69 S.) Göttingen 1955, Vandenhoek & Ruprecht. Br. DM 2,40.

Vor ein paar Jahren hat Bruno Snell neun Rundfunkvorträge gehalten, die später zu einem Bändchen vereinigt wurden. Der Hamburger Gräzist macht hier das Lateinische zum Gegenstand seiner Ausführungen, die sich an ein interessiertes, aber nicht fachlich geschultes Publikum wenden. In gehaltvollen „Plaudereien" wird der Versuch unternommen, Vorurteile abzubauen und die Lust zu wecken, doch auch einmal einen verständnisvollen Blick auf Sprache und Literatur der Römer zu werfen. Diese Absicht wird nicht lehrhaft ausgesprochen, sie wird ganz ungezwungen nur an der Behandlung des Stoffes und in vielen klugen Bemerkungen sichtbar. Der Verf. streift die eigene Schulzeit und zeigt, daß ein späterer Professor der klassischen Philologie keineswegs ein blasser Streber gewesen zu sein braucht. Die römische Antike wird der steifen (und falschen) Erhabenheit entkleidet, die sie oft für Menschen unserer Zeit schwer genießbar macht.

An einem Schulerlebnis macht Snell klar, daß durch die Geschicklichkeit eines guten Lehrers auch ein Schüler in der lateinischen Grammatik bedeutsame Fragen der Logik zu erkennen vermag. Im weiteren Verlauf wird einiges über Catull, Vergil und Ovid gesagt; Horaz dagegen wird übergangen. Es ist sehr zu begrüßen, daß Snell seine Ausführungen nicht auf die Zeit beschränkt, in der Römer und römische Bürger die lateinische Sprache gesprochen haben, sondern daß er auch jene Epoche einbezieht, in der das Lateinische — ohne die Römer! — als Sprache und Literatur eine hohe Blüte erlebte: das Mittelalter. Instruktive Ausführungen über das Distichon, also Hexameter und Pentameter, über die Periode (mit einem kurzen Blick auf das umfangreiche Gebiet der Rhetorik) und über die Aussprache des Lateinischen vervollständigen diesen Spaziergang. Snells Ausführungen sind „Plaudereien". Sie sind unterhaltsam; aber sie lassen vielleicht manches als gar zu leicht eingängig und amüsant erscheinen. Trotzdem möchte man wünschen, daß das anregende Schriftchen Snells seine Wirkung tut und bei recht vielen Lesern Interesse am Lateinischen und an der Antike weckt.

F. Tietze

Widmer, Walter: Fug und Unfug des Übersetzens. Sachlich-polemische Betrachtungen zu einem literarischen Nebengeleise. (167 S.) Köln-Berlin 1959, Kiepenheuer & Witsch. Br. DM 8,50.

Eine doppelte Erkenntnis drängt sich beim Lesen dieser temperamentvollen und inter-

essanten Schrift auf: wie wenig zuverlässig doch oft deutsche Übertragungen aus fremden Sprachen gearbeitet sind, selbst wenn Verlag und Übersetzer einen Namen haben, und wie ungenügend die Leistung des Übersetzens geistig und materiell gewertet wird. Widmer rückt diesen Mißständen scharf zu Leibe, und man wird einer Kampfschrift eine gewisse Einseitigkeit zugute halten dürfen; denn es gibt doch auch ausgezeichnete neue Verdeutschungen. Als Romanist und Übersetzer französischer Klassiker wählt Widmer seine Beispiele vornehmlich aus der französischen Literatur. Wenn er nebenbei eine Deutung des französischen Geistes unternimmt, die primär an Descartes orientiert ist, dann wird er mit Widerspruch rechnen müssen: so einseitig und einpolig läßt sich die komplexe Wirklichkeit französischen Wesens nicht begreifen. Im übrigen tritt die persönliche Weltanschauung des Verf.s, nämlich ein militanter Liberalismus, zum Schaden seines berechtigten Anliegens unnötig stark in den Vordergrund.

F. Hillig SJ

Linnartz, K.: Unsere Familiennamen. Bd. I: Zehntausend Berufsnamen im Abc erklärt. 3. Aufl. Bonn 1958, F. Dümmler. DM 11,80. Bd. II: Aus deutschen und fremden Vornamen im Abc erklärt. 3. Aufl. Bonn 1958, F. Dümmler. DM 14,80.

Brechenmacher, Josef K.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Familiennamen. (Lieferung 1; 64 S.) Glücksburg 1957, C. A. Starke.

Das Verlangen, die Bedeutung der Namen zu wissen, ist allgemein. Linnartz erklärt die Namen, die nach dem Beruf der Träger gebildet sind. Er geht von den um Köln gebräuchlichen Namen aus, berücksichtigt aber auch die der anderen deutschen Landschaften und die fremdländischen Namen. Natürlich kann ein solches Verzeichnis nicht vollständig sein (es fehlt z. B. Stülpnagel = Amtmann — slav. Nagel — an der Stülpe), aber es erklärt doch die gebräuchlichsten Namen. Der 2. Band enthält diejenigen Familiennamen, die sich aus Vornamen herleiten. Die einzelnen Vornamen werden etymologisch erklärt. Dann wird angegeben, welche Nachnamen sich aus ihnen entwickelt haben. — Das umfangreich geplante Buch Brechenmachers ist wissenschaftlicher gehalten und verzeichnet jeweils die Quelle, in der der Name zum erstenmal begegnet.

H. Becher SJ

Länder, Meere und Städte

Kopp, Clemens: Die heiligen Stätten der Evangelien. (504 S. und 66 Tafeln) Regensburg 1959, Fr. Pustet. Ln. DM 35,—.

Wer das Glück hat, das Heilige Land zu besuchen, aber auch alle übrigen gläubigen Leser der Evangelien werden sich zuweilen fragen, ob der genaue Schauplatz der einzelnen Ereignisse im Leben Jesu sich heute noch mit Gewißheit feststellen läßt. Dieser Frage hat sich der Verf. zugewandt. Ein langjähriger Aufenthalt im Heiligen Land machte es ihm möglich, die einzelnen Stätten genau in Augenschein zu nehmen und die Überreste früherer Bauten zu studieren. Dazu kommt eine ungewöhnliche Kenntnis der literarischen Überlieferung von den einzelnen Orten. Er verfolgt diese in allen Einzelheiten von den ältesten Nachrichten bis in die letzte Zeit. So kann sich der Leser selbst ein Urteil bilden, inwieweit die heutige Zuweisung eines bestimmten Ereignisses an eine bestimmte Stätte Glauben verdient. Es ist dies nicht überall in gleicher Weise der Fall. So ist die Überlieferung für den Ort der Herabkunft des Heiligen Geistes vertrauenswürdig, für den Abendmahlssaal dagegen nicht. Die einzelnen Kapitel behandeln Bethlehem, Nazareth, das Wirken des Täufers, Kana und den Jakobsbrunnen, den See Genezareth und seine Umgebung, die letzte Wanderung nach Jerusalem und schließlich diese Stadt selbst. Für den Pilger nach dem Heiligen Land ist das Buch ein wertvoller Führer; aber auch alle jene, für die jede Einzelheit im Leben Jesu von Bedeutung ist und die sich seinen Erdenwandel möglichst getreu vorstellen wollen, werden gerne zu ihm greifen.

I. Bleibe

Plischke, Hans: Der Stille Ozean. Entdeckung und Erschließung (94 S.) München 1959, R. Oldenbourg (Janus-Bücher Bd. 14). Kart. DM 3,20.

Wenn der Große oder Stille Ozean auch für die Seefahrer, Handelsleute, Strategen und Staatsmänner schon geraume Zeit erschlossen ist, und wenn die Ethnologen und Kulturgeschichtler schon lange begonnen haben, seine Inselwelten zu durchforschen — für viele, auch gebildete Europäer, klingt sein Name immer noch wie eine ferne Sage.

Da ist die sachlich-ruhige und nüchterne Schrift Plischkes so recht geeignet, an Stelle unbestimmter Vorstellungen ein klares Bild der Wirklichkeit zu bieten, der Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart. Es wird für manche eine Richtigstellung nebelhafter oder traumhafter Vorstellungen von einer fernen Märchenwelt sein. Indes ist sie in ihrer Art ebenfalls äußerst fesselnd. Von den Tagen, da spanische Karavellen zum ersten Mal den Stillen Ozean überquerten, bis zur amerikanischen Flottenkatastrophe in Pearl Harbour und bis zur japanischen Niederlage im Jahre 1945 werden alle wichtigeren Ereignisse, Machtkämpfe, Entdeckungen, Inbesitznahmen und Besitzwechsel der ozeanischen Gebiete kurz berichtet und erläutert. Je eine Zeittafel der Entdeckungen

und der kolonialen Erschließung im Stillen Ozean ergänzen die wertvolle Überschau.
G. F. Klenk SJ

Walz, Heinz: England. (Geistige Länderkunde.) (335 S.) Nürnberg 1958, Glock & Lutz. Ln. DM 15,—.
Das Buch unterrichtet den Leser nicht nur über Politik und Wirtschaft, sondern schenkt auch dem geistigen Leben des heutigen Englands, Erziehung, Literatur und Kunst, Theater und Religion ebensoviel Aufmerksamkeit. Dazu kommen Kapitel über Geschichte, über Land und Volk. I. Bleibe

Schulte-Nordholt, J. W.: Das Volk, das im Finstern wandelt. (334 S.) und 36 Abb.) Bremen, Carl Schünemann. Ln. DM 19,80.
Eine Geschichte der Neger in Amerika, die von viel Unmenschlichkeit und Pharisäismus, aber auch von Idealismus und Opferfreudigkeit erzählt. Der Verf. ist sichtlich bemüht, gerecht zu sein. Ein reicher bibliographischer Nachweis beschließt das Buch.
I. Bleibe

Jatho, Carl Oskar: Eine Stadt von Welt. Köln vordem und hernach. (203 S.) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. DM 16,80.
Ein Drittel des Buches ist eine geistige Geschichte Kölns auf Grund der erhaltenen Kunstdenkmäler; zwei Drittel berichten die Bemühungen um den Wiederaufbau. Gute Bildbeigaben belegen den Text. Wenn schon im geschichtlichen Teil manche selbständige, aber auch eigenwillige Urteile des Verf.s auffallen, so kennzeichnet das erst recht die Darstellung des letzten Jahrzehntes des wiedererstehenden Köln. Sympathisch ist der Ernst, ist die bei allen Mitwirkenden spürbare Verantwortung vor der Größe der Aufgabe. Aber es zeigt sich doch, daß alle, Planer, Künstler, Kritiker, fast jegliche lebendige und sichere Verbindung mit der Tradition verloren haben. Ideenreichtum, gelehrtes Wissen, Geschmack genügen allein nicht. So ist es vielleicht ein Glück, daß viele Kräfte miteinander ringen, entgegengesetzte Anschauungen sich durchsetzen, auch wenn man nicht wünschen möchte, daß rationalistische Experimentier- oder Kopiersucht beträchtlichen Einfluß gewinnen. H. Becher SJ

Schiller

Storz, Gerhard: Der Dichter Friedrich Schiller. (XII und 516 S.) Stuttgart 1959, Klett. DM 26,50.
Um den 200. Geburtstag des Dichters zu feiern, ergründet Storz das dichterische Wesen des großen und edlen Klassikers. Schon in seiner Festrede in Marbach am 7. Mai 1955 hatte er sich diesen Gegenstand gewählt (vgl. diese Zschr. 161 [1958] 310). Schiller ist nicht Erlebnisdichter. Er wird von der Idee ergriffen, die er sozusagen als Poeta Vates verkündigt. Als Dramatiker hat er ein Theater als moralische Anstalt im Auge. Der große Einzelne, auch der große Böse stehen am Anfang seines Dichtens. Zuerst behandelt er die Geschichte frei, später sieht er in ihr selbst die Idee, zumeist die tragische Idee verwirklicht. So tritt der Stoff zurück: „Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nie". Storz verfolgt, wie die philosophischen Studien, der Gedankenaustausch mit andern, zumal mit Körner und Goethe, vor allem aber das eigene Nachdenken und das innere Reifen allmählich seine Auffassung von der Wahrheit und der Schönheit bilden. Gegen Ende seines Schaffens zeigt sich eine gewisse Lockerung, die die verschiedenen Elemente freier verbindet. Wenn Schiller auch politische Gegenstände behandelt, ist er doch kein politischer Dichter im eigentlichen Sinn. Es geht ihm um den freien Menschen in der freien Gemeinschaft. Dieser Dichter hat auch heute noch seine Aufgabe, ja Storz meint, er gelange erst heute zu seiner eigentlichen Wirkung. Das gründliche, aus den Quellen schöpfende und in sorgfältigem Eindringen in seine Werke geschaffene Buch ist nicht nur ein Beitrag zu einem Jubiläum, es bedeutet einen Fortschritt unserer Erkenntnis, zumal heute, da sich eine neue metaphysische Sicht der Dichtung ankündigt. H. Becher SJ

Schiller, Friedrich: Demetrius. Ein Trauerspiel. Aus Schillers Manuskripten zusammengestellt von Eduard Lachmann; für die Bühne eingerichtet von Kurt Labatt. (70 S.) Nürnberg 1959, Glock u. Lutz. DM 7,50.
Das letzte unvollendete Drama Schillers zu ergänzen hat schon viele gereizt. Lachmann führt den „Dichter" ein, der berichtet, wie Schiller sich die einzelnen Szenen gedacht hat, während auf der Bühne die Vorgänge pantomimisch dargestellt werden. Der Versuch, das Stück bühnenfähig zu machen, dürfte jedoch mißglückt sein. Besonders im 5. Akt erkennt man, daß hier nur der Stoff wiedergegeben wird. Die Größe der dramatischen Kunst Schillers wird nur in den von ihm schon (endgültig?) ausgearbeiteten Szenen sichtbar. H. Becher SJ

Erzählungen

Mirsching, Annemarie: Wir zahlen in Ost. Roman. (310 S.) Darmstadt 1959, Franz Schneekluth. DM 14,80.
Der Roman schildert die Verhältnisse in der Ostzone. Das Geschehen rankt sich um eine

Arztfamilie, die mit ihrem näheren Bekanntenkreis aus Verantwortung in der Zone bleibt, aber immer größerem Druck ausgesetzt wird, so daß schließlich einer nach dem anderen flüchten muß, um die Freiheit und vielleicht das Leben zu retten. Mit viel Berliner Mutterwitz wird das Ganze erzählt; hier und da streift Mirsching das Groteske. Auch scheint ein wenig das Bestreben durch, doch ja alle möglichen Fälle der Freiheitsbeschränkung und des seelischen Zwanges zur Darstellung zu bringen. Der Westler mag aus dem Buch lernen, wieviel Liebe und Rücksicht der Flüchtling bedarf.

H. Becher SJ

Cramer, Heinz von: Die Kunstfigur. Roman. (701 S.) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. DM 19,80.

Das Leben des Großschriftstellers, so würde ihn Musil nennen, John Belitz gibt Gelegenheit, die ganze geistige Geschichte Deutschlands von 1918—1957 zu erzählen. Von den literarischen Strömungen aus fällt das Licht auf Politik, Wirtschaft und die in ihnen wirkenden Richtungen; die Literatur beeinflußt auch das Gesamtleben. Belitz hat unglaublich aufnahmebereite Antennen und schreibt, wie er die Zeit wünscht. Er ist also kein Schöpfer, sondern reproduziert das Empfangene oder das Gewünschte dank seiner außerordentlich exakt arbeitenden Darstellungsgabe. Darum ist er dem hochgezüchteten Triebwerk einer Maschine vergleichbar. Cramer nennt ihn deshalb, nicht ganz glücklich, eine Kunstfigur. Der Fluß seiner Sprache stammt nicht aus den geläuterten Quellen der Tiefe. Er ist vielmehr stets im Zustand der Überschwemmung; die Fluten der jähen und häufigen Wetterbrüche folgen sich, und eine jagt die andere in das Meer des Nichts. So kann man sagen, daß Cramer die rechte Form für seinen Gegenstand gefunden habe. Wer das Buch liest, wird diese 40 Jahre geistig wiedererleben. Allerdings, und hier wird es fragwürdig, gibt der Verf. nie einen Anlaß festzustellen, daß er sich zu etwas bekenne, was absolut wäre und allen Zeiten trotzte. Er sieht doch nur das Nihilistische, das Maskenhaft-Äußere (etwa auch der Religion). Von etwas Heilendem weiß er nichts.

H. Becher SJ

Berglar-Schröer, Peter: Meine Johanna. Roman. (353 S.) Bonn 1958, Bonner Buchgemeinde.

Bei Berglar-Schröer muß man immer auf etwas Außerordentliches gefaßt sein. Die geschichtliche Tatsache, daß Gott im 15. Jahrhundert in Frankreich die Heiligkeit einsetzte, ein Wunder wirkte, die Jungfrau Jeanne d'Arc berief, um ein Volk in seiner natürlichen Existenz zu retten, brachte ihn hier auf den Gedanken, wie wäre es, wenn uns Deutschen in unserer verzweifelten Gegenwart eine Johanna erschiene? Der Ich-Erzähler und sein Freund, ein Schriftsteller, entwerfen nun die Geschichte: Herkunft, Vorbereitung, Berufung, das Wirken, das die Einheit des Reiches in Christus herbeiführen soll und herbeiführt, und schließlich den Untergang der Heiligen. Man weiß nicht, was man mehr hervorheben soll: die fruchtbare Phantasie, die den Teppich des Geschehens knüpft, den Tiefblick, der unsere geistige Krankheit diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs bis auf den Grund durchschaut, die Fülle des übernatürlichen Lichtes, das unsere Heilung und unser Heil wirken müßte, die Einsicht in die modernen Formen eines christlichen Martyriums. Wenn der Roman auch eine Dichtung ist, von Rang zweifellos, ist er doch zugleich und wohl in erster Linie ein Anruf an unser persönliches Gewissen.

H. Becher SJ

Gunnarsson, Gunnar: Die Eindalsaga. Ein Roman aus Island. (535 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 16,80.

Der Roman erzählt von Berg- und Heidebauern zu Anfang dieses Jahrhunderts, in dem sich Island die politische Selbständigkeit erstritt. Das harte Leben will der Jugend wenig behagen; sie gehen nach Amerika, um leichter und mehr Geld zu verdienen, oder in die Städte. Politische Parteiungen stören die Einheit. Im Mittelpunkt stehen der Bauer Brandur auf Bjarg und seine Tochter, die noch an der alten Gesinnung festhalten, der Gastfreundschaft und der Hilfsbereitschaft für den in Not geratenen Nachbarn. Der alte Geist, der sich auch in den Liedern dichterisch begabter Bauern offenbart, kämpft mit den vielen Menschlichkeiten. Echte Bauerngesinnung steht neben der Abenteuerlust der alten Nord- und Weitmeerfahrer. Eine Saga im eigentlichen Sinn ist der Roman nicht. Denn deren herbe Einfachheit in der Sprache, die in der unberührten Schönheit der Naturbilder erblüht, mischt sich mit den Errungenschaften einer mehr psychologischen Darstellung. Aber ein Bild echten, urtümlichen und bodenständigen Menschentums entsteht doch.

H. Becher SJ

Coyne, Joseph: Spreu und Weizen. Ein Roman. (354 Seiten) Köln 1958, Bachem. DM 13,80.

Wohl jeder wird sich bei diesem Buch an „Den Kardinal" von Robinson erinnern. Es schildert das kirchliche und religiöse Leben in einer amerikanischen Bischofsstadt. Im Mittelpunkt steht der italienische Waisenknabe Mario Sarto, der nach einer schweren Jugend Priester wird und in seinen ersten Priesterjahren sehr viel Gutes und Böses erlebt. Die Welt ist wie eine Tenne, auf der die Wurfschaufel Gottes Spreu und Weizen sondert. Leider sind alle Ereignisse

und Personen, ohne daß dies gleich unglaubhaft wirkte, etwas in das Extreme gerückt. Das ist aufdringlich, genau wie der Ausgang, da die vom Wasser unterwühlte Kathedrale zusammenstürzt.

H. Becher SJ

Tyrrell, Mabel L.: Sonne über San Stefano. Roman. (328 S.) Köln 1958, Bachem. DM 13,80.

Ein junges Mädchen liebt den haltlosen und unehrlichen ältesten Sohn eines adeligen Geschlechtes, der aber, wie es scheint, auf einem Flug in der Nähe Siziliens abgestürzt ist. Schließlich ist sie bereit, ihre Hand einem Freund des Hauses zu reichen. Da kehrt der Totgeglaubte zurück, unter anderem Namen; sie flieht mit ihm, heiratet ihn und verlebt ein Jahr des Glückes in Sizilien, wo sie ein Stück Land bebauen. Allerdings lernt sie hier die Unaufrichtigkeit und sittliche Fragwürdigkeit ihres Mannes kennen. Doch verringert das nicht ihre Liebe, so daß sein Tod bei einem Verkehrsunfall sie tief unglücklich macht. Ihr ehemaliger Freund holt sie nach Hause, da sie doch auf dem Grund ihrer Seele die Unwürdigkeit ihres ersten Mannes erfühlt hatte. An der Seite des zweiten Gatten beginnt sie ein neues Leben. Eine überaus reiche und vielfarbige Handlung wirkt als Ich-Erzählung des Mädchens und „aus dem Tagebuch" des Freundes vorgeführt, nicht unwahrscheinlich. Die Stoffülle wird aber gebunden durch einen überaus lebendigen, unmittelbaren Stil, durch eine Form, die Menschen und Natur miteinander verbunden erscheinen läßt. H. Becher SJ

Glass, Max: Überall, wo Menschen sind. Roman. (381 S.) Köln 1958, Kiepenheuer und Witsch. DM 16,80.

Im goldenen Anker, einem Hafengasthaus von Paris, lebt eine Reihe von Gescheiterten, die sich ganz auf ihr eigenes Ich gestellt haben oder durch die Verhältnisse auf ihre innere Einsamkeit geworfen wurden. Hat dieses Leben noch einen Sinn? Ein Mord bringt alles in Unruhe und stellt die Sinnfrage in höchster Schärfe. Der in der Mitte der Ereignisse stehende abgefallene Arbeiterpriester und Exjesuit ist nur eine stoffliche Reizfigur, die es dem Verf. allerdings erleichtert, die Gottesfrage zu stellen. Am Ende wird, wenigstens dunkel, die Möglichkeit des Wiederfindens der Ordnung angedeutet. Ihr tatsächliches Bestehen wird nicht angezweifelt.

H. Becher SJ

Mönnich, Horst: Die Autostadt. Abenteuer einer technischen Idee. (305 S.) Braunschweig 1958, Bertelsmann. DM 13,80.

Wer den Bericht vom Werden des Volkswagens, des Volkswagenwerkes und die Schicksale seines Schöpfers und seiner Mitarbeiter eine Reportage nennt, würde dem Buch nicht gerecht. Zwar könnte er sich zum Teil auf die filmische Sensationsform stützen, aber diese entspringt doch eigentlich einem tieferen Wandel des Menschen von heute und offenbart in diesem Buch in gewissen Augenblicken, den fruchtbaren Augenblicken Lessings, ein ganzes Geschehen. Reportage wäre es, wenn der Verf. nur den sachlichen Werdegang erzählte. Das tut er, aber es kommt ihm dabei hauptsächlich auf die Menschen an, die Arbeiter, Techniker und Erfinder, mit ihrer Liebe zur Sache, in ihrem Kampf um ihre Existenz. Zwar stehen sie nicht alle im Dienst Gottes, aber in dem Dienst ihrer Mitmenschen. Daran ändern auch nichts jene gespenstigen Figuren, die nun einmal tatsächlich am Werk beteiligt waren, in Größenwahn und reinem Tätigkeitstrieb. So ist ein Buch der menschlichen Wirklichkeit, weniger der technischen Wirklichkeit entstanden, in Fortführung der früheren Bücher Mönnichs: „Erst die Toten haben ausgelernt" und „Das Land ohne Träume". (Vgl. diese Zschr. 159 [1956] 155 f.; 160 [1957] 319.) H. Becher SJ

Hohoff, Curt: Die verbotene Stadt. Erzählung. (161 S.) München 1958, C. Hanser. DM 9,80.

Eine aberteuerliche, phantastische Reise in das Innere Asiens, wo, umlagert von weiten Vorstädten, die ummauerte, verbotene Stadt liegt. Hierhin hat sich auch das Einhorn, Sinnbild der Unschuld, zurückgezogen. Sie ist die Stätte der Gerechtigkeit, des Friedens, der Ordnung; in ihr herrschen noch Rang und Abstufung. Sie verkörpert die natürliche Gestalt eines menschlichen Gemeinwesens, das von einem Regenten geleitet wird und dennoch republikanisch ist, d. h. in dem alle am öffentlichen Wesen teilnehmen. Im Stil und in der inneren Form ist das Buch zweifellos von Ernst Jünger abhängig. Aber die Gestalt ergibt sich wohl auch notwendig aus dem symbolischen Gehalt. Das Entlegene, Außerordentliche, Fremdländische wird Symbol für die reinen Ideen; denn auch Unsittlichkeit, Schwindel, Gewinngier usw. sind Ideen, des Bösen freilich. Der Verfremdungseffekt des Gestalthaften, wozu die äußerste Strenge und Genauigkeit auch des zeitlichen Nacheinanders gehört, soll die geistige Idee schärfer heraustreten lassen. H. Becher SJ

Kilmer, Pat: Mein Mann, der Tag und ich. Eine heitere Erzählung. (259 S.) Zürich 1958, Orell Füssli. DM 14,50.

Ein Werkzeugmechaniker aus Detroit lernt während seiner Ferien Arizona kennen und geht mit seiner Frau und seinen zwei Kin-

dern als Bäcker in das armselige Dorf Cabeza in New Mexiko. Seine Frau erzählt anmutig, anschaulich und humorvoll von den großen Schwierigkeiten des Anfangs, der harten Arbeit, dem kümmerlichen Erfolg. Obwohl die Liebe der Dorfbewohner sie stützt, wollen sie, vor allem die Frau, den Versuch aufgeben, da die Entbehrung der Annehmlichkeiten großstädtischen Lebens auf die Dauer untragbar scheint. Aber gerade als sie schon die Koffer gepackt haben, kommt es ihnen zum Bewußtsein, daß die geistigen Werte, die Freiheit, die schöpferische Eigenleistung, die kleinen Freuden, die Zuneigung und Hilfsbereitschaft der Mitmenschen, alle Herrlichkeit materieller Hochzivilisation übersteigen. Ein heiteres und zugleich geistig ernstes Buch!

H. Becher SJ

Turnbull, Agnes Sligh: Wandel der Jahre. Roman. (439 S.) Zürich 1959, Rascher Verlag. Ln. DM 18,50.

Drei Generationen einer ursprünglich schottischen Familie im westlichen Pennsylvanien erfahren an sich den Wandel der Jahre von der Mitte des 19. bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts hinein. Ihr Leben ist weitgehend bestimmt von der oft hart empfundenen Gesetzlichkeit des Presbyterianismus. Daraus entstehen für die einzelnen und die Familie schwere Konflikte. Die erste Generation beugt sich noch dem strengen kirchlichen Gebot, die beiden anderen erstreben und erreichen auch gewisse Lockerungen, bleiben aber im tiefsten der Religion ehrlich verpflichtet. Die saubere Darstellung eines schweren Lebens unter harten Gesetzen läßt immer wieder einen echt menschlichen Humor aufleuchten. Bei allem Gewicht ist dies ein liebenswürdiger Roman, der reifen Lesern unbedenklich empfohlen werden kann.

A. Hüpgens SJ

Klaus, I. C.: Und alles Leben ist Gefahr. Roman. (614 S.) Stuttgart 1958, A. Bonz. DM 22,60.

Ein armer Schweizer Knabe kommt in Verbindung mit dem Paracelsus-Ritterorden, einer internationalen Vereinigung von Gelehrten, Ärzten, Juristen, Geistlichen und Männern der Wirtschaft, die bei eigener bescheidener Lebensweise möglichst großen Einfluß gewinnen wollen, um in Wahrheit und Liebe sozial zu wirken und den Menschen zu dienen. Felix Passant steigt im Orden auf und vollendet sich im Kampf mit seinem eigenen Stolz und der Bosheit um ihn her zu völliger Gottergebenheit und Selbstlosigkeit. Das phantastische, abenteuerliche, märchenhafte Geschehen ist hier nicht entscheidend. Ein ernster Mann, ein angesehener Wirtschaftler, alles andere als ein Literat, sucht hier in Gestalten und Gestaltungen seine Lebenserfahrungen anschaulich zu machen, um vor allem im Herzen der Großen und Bessergestellten den Glauben an Gott und den Dienst Gottes als entscheidende Aufgabe zu verlebendigen. In diesem Sinn handelt es sich um ein bedeutendes Buch.

H. Becher SJ

Altes Testament

Das Buch der Preisungen, verdeutscht von Martin Buber. (209 S.) Köln-Olten (o. J.), Hegner. Ln. DM 12,80.

Zu den bisherigen Bänden der Übersetzung des AT durch M. Buber ist nun auch das Buch der Psalmen hinzugekommen. Es ist nach den gleichen Grundsätzen wie die bisherigen Bände gearbeitet worden. Die Bildhaftigkeit der hebräischen Wortstämme soll auch im Deutschen, soweit wie möglich, vernommen werden. Auch war B. hier bestrebt, wie er in der Beilage hervorhebt, die religiösen Grundworte immer durch das gleiche deutsche Wort, womöglich ein einprägsames Wort, wiederzugeben, so daß bei der Lesung Beziehungen zu andern Psalmen und andern Büchern der Schrift aufsteigen.

A. Brunner SJ

Rad, Gerhard von: Gesammelte Studien zum Alten Testament. (Theologische Bücherei 8.) (312 Seiten) München 1958, Chr. Kaiser. Kt. DM 12,—.

Die hier gesammelten Arbeiten entstammen den Jahren 1931—1955. Das Gemeinsame liegt darin, daß durch traditionsgeschichtliche Untersuchungen versucht wird, die verschiedenen Überlieferungen, die jetzt im AT zu einer Einheit verbunden sind — nur ein Artikel greift auch auf das NT über — wieder auseinander zu nehmen und ihren Ursprüngen nachzugehen. So die doppelte Überlieferung im Hexateuch des Bundesschlusses am Sinai und bei der Landnahme (im Vorwort verweist der Verf. selbst darauf, daß er heute manches anders formulieren würde), das verheißene Land und das Land Jahwes, Zelt und Lade, das Verhältnis des Schöpfungsglaubens zum Bundesgedanken. Ferner werden behandelt die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung, die deuteronomistische Geschichtsschreibung der Königsbücher, Gerechtigkeit und Leben in den Psalmen, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit, die Josephsgeschichte und die ältere Weisheit u. a. Viele Überlieferungen gehen nach der Ansicht des Verf. auf die Zeit zurück, die sie selbst angeben, wenn sie auch erst in späterer Zeit schriftlich festgehalten wurden.

A. Brunner SJ

Der Formzerfall des gegenwärtigen Romans

HUBERT BECHER SJ

Vom Zerfall der epischen Form zu sprechen ist in den letzten Jahren Mode geworden. Kein Leser kann sich der Erkenntnis verschließen, daß die heutigen Romane, die der ernst zu nehmenden Dichter wie ihrer Nachahmer, in Aufbau und Sprache eine chaotisch anmutende Form zeigen. Dennoch verlohnt es sich, diese oberflächliche Feststellung näher zu prüfen. Es wird sich zeigen, daß Auflösung und Zerstörung unter der Hand in ein Aufkeimen neuer Ordnungselemente übergehen, die sich aus dem Wiedererwachen und der Wiedererweckung absoluter Gehalte ergeben und mit ihnen zu wachsen scheinen.

Der Roman ist immer als die freieste Form der erzählenden Dichtung, ja der Dichtung überhaupt[1], betrachtet worden. Der klassische Roman, etwa seit der Goethezeit, zeigte trotzdem bestimmte und feste Züge. Zimmermann nennt als solche die Gegenstandstreue, die liebevolle gründliche Sachlichkeit, die sorgfältige Motivierung, die Kontinuität der Handlungsführung[2]. Aber wir dürfen auch für ihn keine zu starre Form als eine festumschriebene Norm festsetzen. Die Wirklichkeit gibt ein anderes Bild, schon bei Goethe. Überdies steht neben ihm Jean Paul mit seinem freundlichen Hin und Her der Personen, vom Helden des Romans zum Leser, vom Leser zum Autor, mit dem Gespräch über das Spiel der Geschehnisse und Gedanken, um die erfreuende und nützliche Wahrheit, die der Dichter vorlegt[3]. Was die Romane selbst zeigen, sammelt Lämmer[4] und beweist, wie reich die Möglichkeiten epischer Gestaltung waren und wie sie, seit Homer, auch verwirklicht wurden.

Dennoch bestand in der klassischen und nachklassischen Zeit eine gewisse Übereinkunft. Sie kann mit den Worten Goethes gekennzeichnet werden: „Der Dichter ist angewiesen auf die Darstellung. Das Höchste derselben ist, wenn sie mit der Wirklichkeit wetteifert, d. h. wenn ihre Schilderungen durch den Geist dergestalt lebendig sind, daß sie als gegenwärtig für jedermann gelten können. Auf ihrem höchsten Gipfel scheint die Poesie ganz

---

[1] *Wladimir Weidlé*, Die Sterblichkeit der Musen. Betrachtung über Dichtung und Kunst unserer Zeit, Stuttgart 1958, 12.

[2] *Werner Zimmermann*, Deutsche Prosadichtungen der Gegenwart. Interpretationen für Lehrende und Lernende. Teil I, Düsseldorf 1956, 267. — Zu Teil II vgl. diese Zschr. 155 (1954) 158.

[3] *Hans Ehrenzeller*, Studien zur Romanvorrede von Grimmelshausen bis Jean Paul, Bern 1955, 178—184.

[4] *Eberhard Lämmert*, Bauformen des Erzählens, Stuttgart 1955.

äußerlich; je mehr sie sich ins Innere zurückzieht, ist sie auf dem Wege zu sinken. — Diejenige, die nur das Innere darstellt, ohne es durch ein Äußeres zu verkörpern, oder ohne das Äußere durch das Innere durchfühlen zu lassen, sind beides die letzten Stufen, von welchen aus sie ins gemeine Leben hineintritt“[5]. Um es vorwegzunehmen, würde Goethe den modernen Roman, der nur innerlich sein will, nur Seelenzergliederung bietet, bzw. den modernen stoffverfallenen Kriminal- und Abenteuerroman zu diesen Darstellungen des „gemeinen“ Lebens rechnen. In seinen Äußerungen über die epische Dichtung hatte Goethe allerdings zumeist das eigentliche Epos, dessen ewiges Vorbild Homer bildet, im Auge, und nicht den Roman. Überdies betrachtete er noch die Dramatik als Höhepunkt der Kunst und sah ihre Vollendung in der dort erreichten Darstellung des „vollkommen Gegenwärtigen“ (an Schiller 23. 12. 1797; WA IV 12, 382). Diese Erkenntnisse und Überzeugungen sind auch heute noch bemerkenswert und vermögen viel Licht zur Erkenntnis des heutigen Romans zu geben. Dies gilt, obwohl schon längst der Roman das Drama aus seiner führenden Stellung verdrängt hat[6]. Dem Roman wurde schon immer zugebilligt, daß er in das dramatische Gebiet hineinrage; den Briefroman hat Goethe selbst völlig dramatisch genannt[7]. Der Dialog wirkt ebenfalls und begreiflicherweise dramatisch. Anderseits zeigen andere Werke, wie der Doktor Schiwago Pasternaks, daß selbst im Aufbau, erst recht im einzelnen lyrische Gesetze in der Erzählung wirksam werden können.

Diese Feststellungen sind wichtig, weil sie dartun, daß der Roman eine Kunstform ist, deren Gesetze und Begrenzungen keine scharfen Linien aufweisen. Sein eigentliches Kompositionsprinzip ist die einfache Addition[8]. Der Epiker sammelt, blickt von einem „Hier“ in die Vergangenheit, die abgeschlossen ist und feststeht, aber doch immer wieder die Stellungnahme des Betrachters herausfordert. Sie will in sich verstanden werden, woraus sich der „objektive“ Charakter der Epik ergibt, auch wenn die subjektive Perspektive des Dichters unbewußt und sogar bewußt vorhanden ist. Diese perspektivische Schau ruft zugleich den Leser auf, zu fragen und Stellung zu nehmen. In Voraussicht aber dieser Stellungnahme, ebenso wie aus eigenem, selbst spielerischem Trieb wird sich der Dichter ohne Ungeduld dem Vielfältigen der Vergangenheit offen halten. Er kann ihre Inhalte auch nach Belieben nachträglich einfügen, kann vorgreifen und Nebenwege einschlagen. Diese Freizügigkeit in der Verwendung der einzelnen Bauformen der

[5] Wilhelm Meisters Wanderjahre, zweites Buch, Hamburger Ausgabe 8, 294.

[6] *Fritz Martini*, Drama und Roman im 19. Jahrhundert im Gestaltproblem der Dichtung, hrsg. von Richard Alewyn, Hans Egon Haß, Clemens Heselhaus, Bonn 1957, 217; *W. Weidlé* a.a.O. 12; *Käte Hamburger*, Die Logik der Dichtung, Stuttgart 1957, 124: „Der Roman ist genauer, vollständiger, wissender, gewissenhafter, tiefer als das Drama in allem, was die Erkenntnis der Menschen an Leib und Charakter betrifft. Drama ist die Kunst der Silhouette, so Thomas Mann. Überdies hat die besinnliche Erörterung Emil Staigers es noch mehr als früher ins Bewußtsein gerückt, daß lyrisch, episch, dramatisch drei Ausdrucksformen sind, die sich in dem gleichen Kunstgebilde vermischen können.“ — *Emil Staiger*, Grundbegriffe der Poetik, Zürich 1956.

[7] WA IV 12, 382.

[8] *Staiger* a.a.O. 117.

Erzählung hat beim klassischen Roman jedoch nie dazu geführt, daß die große Linie des geschichtlichen Nacheinander, der Sukzession[9], aufgegeben oder verwischt wurde.

Auflösung der Form

Dies aber ist es gerade, was den Roman der Gegenwart weithin kennzeichnet. Was früher Ausnahme und glücklicher Einfall und Einzelfall war, scheint heute der Regelfall zu sein. Was man von dem Ulysses von James Joyce gesagt hat, gilt allgemein: „Das dürftige Geschehen, das man mit Handlung im herkömmlichen Sinne kaum bezeichnen kann, wird umspült von einem ununterbrochenen Strom von Assoziationen. Rückblendungen in Vergangenes, Gedankenketten, Phantasie- und Traumbilder, erotische Wunschträume wechseln einander ab. Optische und akustische Eindrücke, Geschmacks- und Geruchsempfindungen lösen die unterschiedlichsten Vorstellungsreihen in wirrem Durcheinander aus: über Plakate und Leichen, über Speisen und Kirchenmusik, über Drogen und Shakespeare. Das Mittel, um diese Bewußtseinsströme in Erscheinung treten zu lassen, ist ‚der innere Monolog'. Stilistisch paßt sich der Dichter der jeweiligen Situation an. Lockere impressionistische Fügungen stehen neben Partien von reportagehafter Sachlichkeit und theoretischem Pathos"[10]. Man könnte noch viel hinzufügen, etwa die Dokumentenmontage. Was die Filmtechnik entwickelt hat, was die „Arrangeure" moderner Schlagermelodien leisten, findet sich auch beim Roman. Die einzelnen Personen haben ihre eigene Sprache; die gebräuchlichen Erzählweisen werden bewußt durch Ungebräuchliches, Auffälliges, Schockierendes ersetzt. Dieselben Ereignisse und Vorgänge werden von den einzelnen Beteiligten und selbst Unbeteiligten wieder erzählt, so daß wir doppelte und mehrfache Berichte in verschiedener Perspektive erhalten[11]. Neben dahingefetzten Kurzberichten finden sich lange Auseinandersetzungen, Vorträge, Essays über gelehrte Gegenstände. Das Groteske erfährt eine ungeheure Erweiterung. Das Absurde und das Dämonische werden beschworen, und man erhebt lauten Widerspruch gegen jeden Rationalismus, jede Systematik des Denkens, jede Sinnhaftigkeit in Leben und Welt[12].

Nicht nur in den größeren Baugliedern der Dichtung zeigt sich der neue Geist. Er beginnt schon in der eigentümlichen Wortwahl. Von der Lyrik ausgehend macht sich ein Suchen nach neuen Metaphern bemerkbar. Man will einen neuen, künstlichen Ausdruck, bei dem entfernte Zusammenhänge miteinander verbunden werden, ein Zeichen, daß hohe und extreme Intel-

[9] *Lämmert* a.a.O. 19.

[10] *Adalbert Schmidt*, Literaturgeschichte — Wege und Wandlungen moderner Dichtung, Salzburg 1957, 406.

[11] *K. Magiera*, Im Paradies 9, Frankfurt/M. 1958; *P. A. Lesort*, Auf Herz und Nieren, vgl. diese Zschr. 156 (1955) 479ff.

[12] *Vgl. Wolfgang* Kayser, Das Groteske. Seine Gestaltung in Malerei und Dichtung, Oldenburg 1957, 202ff.

lektualität tätiger ist als die einfache Schau der Dinge und die natürliche Ergriffenheit. Es ist ein neuer Manierismus festzustellen, der, entsprechend unserer Zeit, stark im Technischen verankert ist[13]. Diese Unruhe des Ausdrucks mit den jähen Wechseln, Umschreibungen und den verschiedenen Anspielungen gibt den Eindruck des Blitzartigen. Die Zusammensetzung wirkt mehr künstlich als künstlerisch[14]. Diese Weise, der Montage, Reportage u. a. zuzurechnen sind, entstammt zweifellos unmittelbar dem filmischen Bereich. Aber sie entspricht doch unserem gesamten durch die Technik beeinflußten Leben. Der Rhythmus bzw. das arhythmische Getriebe der Gegenwart wird durch dieses Mittel ausgedrückt[15]. Die menschliche Arbeit kennt mit dem gehetzten und unruhigen Leben geballte Augenblicke, eine Intensität der Anstrengung, in der die ganze Kraft eingesetzt wird, und als Gegenschlag dazu das Abschalten in die Müdigkeit und das Ausschauhalten nach Zerstreuung auf ganz anderen Gebieten.

Diese neue Art wird von den Meistern, z. B. dem „unvergleichlichen, aber zugleich auch verzweifelten" J. Joyce[16] mit großer Kunst und ohne Ermüdungserscheinungen gehandhabt. Bei ihren Nachahmern wird sie zu einem äußerlichen Schema, wie etwa bei Luc Estang „Das Verhör". Sie halten den Stil nicht durch, wie Doderer, oder sie vermögen schließlich doch nicht das Ganze mit diesen Formen auszusagen und sehen sich, wie Gerd Gaiser im „Schlußball", gezwungen, den „Bericht eines Referenten" einzuführen, der dann in herkömmlicher Weise die Erzählung deutet und weitertreibt. Nachlässige und flüchtige Schriftsteller bedienen sich der neuen Kunstmittel, weil sie den Gehalt, der ihnen vorschwebt, nicht gültig aussagen können. Gerade der „innere Monolog", die „erlebte Rede", macht es leicht und verführt darum auch dazu, das Vielfältige, das Halberkannte und Halberfühlte zur Darstellung zu bringen, auf andere Weise, im Ringen um die Gestalt, die man mehr erahnt als vor sich sieht.

Gerade dieser innere Monolog oder die erlebte Rede ist besonders beliebt. An sich ist sie von der Stimme des Erzählers nicht immer unterscheidbar[17]. James Joyce machte sie modern. Er fand sie bei Edouard Dujardin, Les Lauriers sont coupés (1887). In Deutschland verwandte sie, wie es scheint, zuerst Richard Beer-Hofmann im „Tod Georgs" um 1900 und fast gleichzeitig Arthur Schnitzler (Leutnant Gustl). Seit Joyce hat sie ihren Siegeszug angetreten, und eine Reihe von Dichtungen, z. B. Hermann Brochs „Der Tod des Vergil", sind nur ein einziger innerer Monolog. Gerade dieses Mittel gibt die Möglichkeit eines radikalen Perspektivismus, einer völligen Selbstentblößung, einer unmittelbaren Teilnahme am innersten Leben, Erleben, Ahnen, Wünschen, Träumen der dargestellten Personen. In ihm kann sich aber auch leicht das Unvermögen des Schriftstellers zur Gestaltung verbergen. Anderseits drückt sich in der Vorliebe für diese Stilform wie auch

[13] *Franz Schonauer*, Manierismus und Modernismus, in: Wort und Wahrheit 13 (1958) 104—117. [14] Vgl. *Weidlé* a.a.O. 99ff., 335 u.a.
[15] *Weidlé* a.a.O. 33. [16] *Weidlé* a.a.O. 31. [17] *Käte Hamburger* a.a.O. 99.

für die gesamte neue Romantechnik eine gewisse Vorsicht und weltanschauliche Unsicherheit aus. Wir haben Scheu vor einer gültigen und abschließenden Aussage und fürchten das laute, pathetische, fordernde, verkündende Wort. Lieber wählen wir den vorläufigen, den durch die Umstände und das Augenblickliche gemilderten und eingeschränkten Ausdruck. Die Dichter selbst kennen nicht mehr, trotz aller Psychologie, alle Voraussetzungen und Abhängigkeiten eines Ereignisses oder Erlebnisses. Sie stellen es nur hin, nehmen gar keine Stellung dazu oder behalten sich vor, anders zu urteilen, wenn sie besser unterrichtet sind und klarer sehen. Es ist alles in Fluß geraten. Selbst wo man keinen dürftigen Relativismus vertritt, fühlt man sich durch die Tatsache des perspektivischen Erkennens so gehemmt, daß man alles offen hält.

Darum verwundert es uns nicht, daß ernste Kritiker, die nicht vor dem Neuartigen um jeden Preis die Waffen strecken, harte Worte finden und eigentlich die neue Kunst als Unkunst und Verirrung ablehnen. So sagt etwa Max Rychner: „Ich glaube nicht, daß die neuen Romantechniker mit dem bißchen Rück- und Überblenden, der Montage, Verfremdung, innerem Monolog usw. sehr wichtig zu nehmen sind, verglichen mit dem, was viel eher nottut: einer neuen Leidenschaft für den *Menschen* — nicht für die ‚Zeit', an deren Bewältigung so viele den Geist aufgeben, nicht für Nachweis von der Brüchigkeit der Verhältnisse, nicht für Variationen über die Tragik der Existenz, sondern für etwas, das all dies umfaßt und übersteigt und mehr ist — eben das Wesen Mensch, das auf Abwegen ins Dunkle getreten ist und nun darin aufgesucht, gehoben und wieder herausgeholt werden muß"[18].

Dennoch dürfte eine solch allgemeine Verurteilung die Gesamterscheinung nicht richtig würdigen. Selbst wenn man von vornherein gern zugesteht, daß sich hier auch eine innere, nicht bloß formale Auflösung und Zersetzung vollzogen hat, selbst wenn man das Modische und rein Nachahmende zur Kenntnis nimmt und herabsetzt, besteht doch die Möglichkeit, daß im Sturz des Alten zugleich Ansätze zu einer Überwindung der Krise der modernen Dichtung sichtbar werden. Auch in diesem Niedergang wächst vielleicht das Heilende und Rettende.

Formzerfall als Folge der Zerstörung des bisherigen Weltbildes

Den Beginn des dargestellten Stilwandels wird man am besten im Aufkommen des Naturalismus sehen. Die Harmonie zwischen Äußerem und Innerem, wie sie Goethe forderte und zu verwirklichen suchte, hatte schon die Romantik durch die Sehnsucht nach dem Unendlichen gesprengt. Der nachfolgende Realismus brachte ein Überwiegen der äußeren Geschehnisse und der sichtbaren Vorgänge. Der Naturalismus verließ die ruhige Objek-

[18] „Vom deutschen Roman", *Merkur* 10 (1956) II, 1171.

tivität und suchte eine größere Intensität und Dynamik. Nicht mehr das Sein der Wirklichkeit und ihr gelassenes Werden stehen im Vordergrund, sondern die inneren Kräfte der Natur und die Verflechtung des einzelnen mit der Umgebung. Es sind vor allem die irrational wirkenden Antriebe, die Gefühle, die Instinkte des Menschen und seine Abhängigkeit vom Gang der sinnlich-materialistischen Zeit, denen man seine Aufmerksamkeit widmet. Der Mensch ist nicht mehr frei. In ihm vollzieht sich alles in vielfacher und vielstufiger Abhängigkeit. Das Hintergründige und das Rätselhafte, das im Innern schlummert und das die Umgebung weckt, drängen sich vor. Wie die Physik im scheinbar Ruhenden und Statischen der anorganischen Welt, etwa dem Stein, Bewegung feststellt, ist auch die Menschenwelt ein vielfältiger Strom. Dem Experimentalroman Zolas folgt die Entdeckung des Unbewußten und Halbbewußten durch Freud, dessen Erkenntnisse geradezu stürmisch aufgegriffen werden. Diese Wendung bedeutet zugleich eine Einengung auf das Diesseitige und eine Verschiebung auf die inneren Vorgänge, deren Mannigfaltigkeit einen Rausch von Entdeckerfreude auslöst. Das Einzel-Ich wird zerlegt in die „Es" verschiedener Seinsschichten. Der Mensch ist nur mehr eine bloße Ansammlung von Augenblicken, hat weder Regel noch Richtung. Seine Bewußtseins- und Empfindungskomplexe ermangeln jeder inneren Form, sind Gliederpuppen, die mit Etiketten versehen sind. Der einzelne erscheint dann auch nur mehr als Typ, Vertreter einer Gruppe. Das Triebhafte wird ins Totale erweitert. Der Mensch wird als eine Zahl behandelt und so erniedrigt. Man müßte nicht so sehr vom Aufstand der Massen, als von der Unterwürfigkeit der Massen sprechen. Die Schriftsteller reißen die Masken herunter und stoßen dann auf das Untermenschliche, das kein menschliches Gesicht mehr trägt. Man zweifelt an jedem Gesicht und ist überzeugt, daß die Kehrseite mächtiger und schmutziger ist als die Vorderseite[19]. Auf das Innere hatte schon Schopenhauer aufmerksam gemacht, der damit theoretisch der Harmonie zwischen Außen und Innen, wie Goethe sie verfocht, ein Ende bereitete. „Ein Roman wird desto höherer und erlesener Art sein, je mehr inneres und je weniger äußeres Leben er darstellt. Die Kunst besteht darin, daß man mit dem möglichst geringsten Aufwand von äußerem Leben das innere in die stärkste Bewegung bringe. Denn das Innere ist eigentlich der Gegenstand unseres Interesses. Die Aufgabe des Romanschreibers ist nicht, große Vorfälle zu erzählen, sondern kleine interessant zu machen"[20].

Wie Friedrich Schlegel bedauernd schon 1795 feststellte[21], wie Johann Elias Schlegel in seinem „Canut" schon 1746 vorführte, erscheint der Mensch als das hemmungs- und bildungslose Einzelwesen, das aus allen Ordnungen,

[19] *Weidlé* a.a.O. 67ff.; vgl. auch *Erich Kahler,* Untergang und Übergang der epischen Kunstform, *Die neue Rundschau* 64 (1953) 1—44.

[20] Parerga und Paralipomena, Werke 2. Aufl., Leipzig 1877, Bd. 6, 473ff.; zitiert von *Fritz Martini* a.a.O. 218.

[21] Über das Studium der griechischen Poesie, Minor, Friedrich Schlegels Jugendschriften 1, 95.

den äußersten und innersten, herausgefallen ist und sich nur noch um die Achse seiner Selbstheit dreht. Es ist die Geisteshaltung eines frühen monomanisch exzentrischen Subjektivismus. Diese Figuren verkörpern im Gegensatz zu jeglicher ethisch, sozial, politisch, religiös gebundenen Sinn- und Wertordnung einen sinn- und wertblinden, gegenstands- und ziellosen Naturalismus, für den der Selbstgenuß der Lebenskraft des einzelnen das Erste und Letzte bedeutet[22]. Die Darstellungsweise solcher Gehalte wird jetzt zur Regel. Zugleich mit dem äußersten Naturindividualismus findet sich die Zeichnung eines völligen Kollektivismus mit der Einebnung alles dessen, was sich früher an Rang und Bedeutung abhob. Menschen und Dinge addieren sich nach dem Einmaleins. Der Held wird unheldisch; das Sinnliche, ja das Untersinnliche erlangen die Führung. Der kausaldeterminierte Zusammenhang wird genau beobachtet und dargestellt. Der Dichter scheint seine Aufgabe darin zu sehen, exakter Naturwissenschaftler zu sein. Wie dieser sucht er alles in seine Urelemente aufzulösen, das Komplexe in seine Bestandteile zu zerlegen, das Höhere durch das Zusammenspiel der niedrigen Vorgänge zu erklären.

Hier wird dann wirklich die Welt zersetzt. Assoziationen bestimmen alles im uferlosen Bewußtseinsstrom. Zweifellos wird dies stark mitbestimmt durch den Sieg des demokratischen Gedankens, der grundsätzlich die Gleichheit aller Menschen vertritt. Wo sich Zusammenschlüsse zeigen, sind sie nicht mehr organischer Natur, sondern Konstruktionen, in denen der einzelne nur mehr einen austauschbaren, funktionalen Stellenwert hat. Der Blick des demokratischen Politikers ist immer nach der Seite oder nach unten gewandt. Die zur Regierung und Verwaltung Gewählten bedürfen der Popularität, und sie suchen sie, da sie sonst nicht wieder gewählt werden. Systematisches kann sich kaum mehr entwickeln. Es bildet sich nicht allmählich, infolge von Erfahrung und besserer, weil länger geübter Arbeit, ein Weltbild. Man wendet sich immer nur dem zu, was unmittelbar zur Erledigung ansteht. Oder man folgt blind den X-Jahresplänen, die auf Grund einer einmal vorhandenen Lage geschaffen wurden. In diesen Plan aber kann das Von-außen-Kommende nicht eingearbeitet werden, weil es ja nicht im voraus zu berechnen war. Ebenso kann die eigene Verschiebung der Lage nicht berücksichtigt werden. Ähnlich steht der Schriftsteller vor seinen Menschen und zeichnet sie als mehr oder weniger hilflose Glieder einer Masse oder als blinde Täter.

Von dieser Zersetzung wird auch die Sprache beeinflußt. Das Wort hat in seinem Ursprung einen bergenden Charakter. In ihm wird der Gehalt bewahrend ausgesprochen. Dies macht die geheimnisvolle Tiefe und Un-

[22] *Kurt May*, Form und Bedeutung. Interpretationen deutscher Dichtung des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1957, 16ff. Der Verfasser übersieht, daß schon die Barockdichtung solche Menschen kennt und dem Dichter bestimmte Stilmittel zur Kennzeichnung solcher Naturen an die Hand gibt. So finden wir etwa auch in den „Nachtwachen" Bonaventuras dieselbe Behandlung der Zeit und andere Stilformen wie in der Gegenwart. Vgl. *W. Kayser* a.a.O. 67 und Anm.

ergründlichkeit des Wortes aus. Jetzt spürt man nur das Schneidende, Skalpellartige. Die Sprache erweist sich als außerordentlich biegsam, aber dient doch nur der Enthüllung und Bloßlegung. Blendende Effekte werden erreicht, aber das Wort wirkt tötend und zerstörerisch. Dies ist dann besonders der Fall, wenn ein ironischer Geist, sprachmächtig wie ein Thomas Mann, das Haltlose, Unechte, Vorgetäuschte der Erscheinung dieser Welt und ihrer Menschen sichtbar und fühlbar machen will. In einer Zeit und in Lesern, die, innerlich ohne festen Grund, bereitwillig an der Demaskierung teilnehmen, kann ein solcher Dichter schlechthin als Höhepunkt der Kunst gelten. In Kafka verbindet sich die Überzeugung von der Sinn- und Haltlosigkeit der Welt und dem unentwirrbaren Dickicht des Daseins[23] mit einer unvergleichlich klaren und durchsichtigen Sprache. Das macht das Erlebnis einer zersetzten Welt nur noch furchtbarer.

Es ist dann nur folgerichtig, wenn auch in der Wortwahl das Abgründige, Widerwärtige, Schmutzige als Ausdruck des Verderbten und Bösen einen so breiten Raum einnimmt. Es gibt nichts Niederträchtiges, was nicht in kühler Schamlosigkeit ausgesprochen werden dürfte. James Joyce und Henry Miller stehen hier leider nicht allein. Wir können hier nur die Feststellung Reinhold Schneiders wiederholen: „Ich sage nicht, daß der das Gute findet, der es sucht. Aber wer das Schlechte sucht, findet es gewiß. Und es kennzeichnet uns, es brandmarkt uns, daß wir die das Böse Hervorziehenden für klug halten, die das Gute Betonenden für schwach begabt. Und doch fordert es schon sehr viel mehr Verstand, das Gute zu erkennen als das Schlechte, verlangt die Darstellung der Vorzüge weit mehr Begabung als die der Fehler — und sehr viel mehr Willen, Ethos, Humanität, menschliche Weisheit, Persönlichkeit. Es ist ein Kennzeichen höherer Umgangsform, die Kenntnis der Mängel vorauszusetzen und über die Verdienste sich zu unterhalten. Montherlant hätte seiner bemerkenswerten Aufzählung der grossièretés de la Société noch die Gepflogenheit hinzufügen können, nach Personen und Leistungen in einem Ton zu fragen, der die abschätzige Antwort vorwegnimmt; niemand fischt vergeblich im Trüben, nach dem Nein; es ist immer da, wenn man es will“[24].

Jedoch muß auch hervorgehoben werden, daß durch die neuen Stilmittel eine große Unmittelbarkeit und Anspannung erreicht wird. Der Leser nimmt teil an allen Schwankungen der Empfindungen, dem ganzen Fortgang der Erkenntnisse. Doch hat Lukacs recht, wenn er sagt, daß damit eine wahre Entwicklung eines äußeren oder inneren Geschehens nicht gegeben ist. Die Dichter breiten nur Zuständlichkeiten aus (besonders z. B. Kafka), ein oft regelloses „Nacheinander von augenblicklichen Erlebnisfetzen“. Man kann dabei Wesentliches und Oberflächliches, Entscheidendes und Episodisches nicht mehr unterscheiden. Da ein Ranggefühl, eine innere Zielrichtung nicht oder kaum mehr existiert, ist das Augenmerk des Schriftstellers fast nur

[23] *Weidlé* a.a.O. 347.
[24] *R. Schneider,* Winter in Wien, 84, vgl. auch 98.

mehr darauf gerichtet, den jeweiligen Zustand möglichst genau und treffend wiederzugeben, d. h. das Kunstmittel gilt ihm mehr als der Gehalt seiner Aussage[25].

Diese zerstörte Welt zeitigt denn auch eine zerstörte Kritik, deren Maßstäbe zerfallen sind und die, weil die Überzeugung von unvergänglichen, ewigen Gehalten fehlt, sich mehr und mehr auf die rein formale Betrachtung stürzt, von der Schönheit der einzelnen Kunstmittel spricht, wobei das Ausgefallene und Überraschende eine größere Anziehung ausübt als die von innen leuchtende Kraft[26].

Man wird nicht umhin können, die Berechtigung einer solchen Zersetzung anzuerkennen, insofern ein Scheinzustand von angeblicher Ordnung entlarvt wird. Noch ein Nachfahre dieser Zerstörer, der aus der bürgerlich gesicherten Schweiz kommende Max Frisch, verfocht dieses Recht in seiner Rede bei Gelegenheit der Verleihung des Büchnerpreises am 8. November 1958 in Darmstadt. Allerdings sieht er in dieser Aufgabe nur eine Vorbereitung des wahren Dichterberufes, der die echte Menschlichkeit und ihre Freiheit ans Licht heben soll. Obwohl er selbst bisher nur die Sehnsucht nach diesen Werten ausgedrückt hat, kann er dadurch dennoch als ein Vorkämpfer für ein neues Menschenbild angesehen werden. Allerdings wird es mehr in Ansätzen als in wirklicher Vollendung anzutreffen sein. Frisch hat recht, wenn er heute nur in Skizzen und Fragmenten die Möglichkeit eines neuen Aufstiegs sieht. Ein Weltbild, das nicht mehr oder noch nicht da ist, kann auch nicht gestaltet werden. Der aufrichtige Dichter muß nach Frisch eine Scheu vor einer formlichen Ganzheit haben, die der geistigen vorauseilt und nur Entlehnung sein kann, Mißtrauen gegen eine Fertigkeit, die verhindert, daß unsere Zeit jemals eine eigene Vollendung erreicht. Anders ist alles, wenn noch ein echtes Weltbild vorhanden ist. „Ein Katholik beispielsweise, der sich in einer geschlossenen Ordnung glauben kann, hat natürlich die Erlaubnis zur Vollendung. Seine Welt ist vollendet; die Haltung der meisten Zeitgenossen aber, glaube ich, ist die Frage, und ihre Form, solange eine ganze Antwort fehlt, kann nur vorläufig sein; für sie ist vielleicht das einzige Gesicht, das sich mit Anstand tragen läßt, wirklich das Fragment“[27]. So weist uns ein zersetzender Dichter selbst darauf hin, die zersetzte Formenwelt der Gegenwart dahin zu untersuchen, ob unter der Hand das, was der Auflösung diente, sich verwandelte und Gefäß eines neuen Gehaltes wurde.

Wieder anerkannte Unterscheidung von Naturwissenschaft und Kunst

Der Verfall der epischen Dichtkunst setzte damit ein, daß der Mensch als ein Naturwesen betrachtet und nach Weise der Naturwissenschaften erforscht wurde. Auf Grund dieser Tatsache untersucht Käte Hamburger in

[25] *Georg Lukacs*, Wider den mißverstandenen Realismus, Hamburg 1958, 24 u. a.
[26] Vgl. diese Zschr. 162 (1958) 308—312.
[27] *M. Frisch*, Tagebuch 1946—1949, 118—122.

ihrem Buch „Die Logik der Dichtung", das aber besser „Die Ontologie der Dichtung" genannt werden müßte, das Wesen der Dichtung. Sie stellt fest, daß nur die Wissenschaft Wirklichkeit gibt, der Epiker aber nur Nichtwirklichkeit schaffe. Diese unterscheidet sie allerdings von der Unwirklichkeit und dem Fiktiven, das sich schrittweise von der reinen Phantasie bis zur Lüge abstuft. Alle Wirklichkeit besteht unabhängig vom Aussagesubjekt (dem Naturgegenstand, der geschichtlichen Tatsache). Sie ist auch streng eingebettet in Raum und Zeit. Die Nichtwirklichkeit der epischen Dichtung aber besteht ohne diese strenge Zeitlichkeit. Sie wird „vergegenwärtigt". Das Praeteritum des Zeitwortes verliert in der Dichtung seinen strengen, grammatischen Charakter. „Das erzählende Praeteritum verleiht dem Erzählten die Faktizität, den Valeur der Faktizität[28], die das Erlebnis des Scheins des Lebens, den die Fiktion eben erzeugt und erweckt, diskret unterstreicht, oder besser: ihn nicht stört" (64). Wir erinnern uns an Goethe, der ebenfalls die Vorzüglichkeit der Dichtung danach bemaß, ob sie ihren Gegenstand unvollkommen oder vollkommen „vergegenwärtige". Hier trifft Hamburger die Wahrheit, auch darin, daß sie feststellt, daß die Wirklichkeit selbst nur „ist", aber nichts „bedeutet". „Das, was das Kunstwerk ‚darstellt', hat keine reale, aber auch keine bloß geistige Existenzform, sondern eine symbolische", insofern es etwas bedeutet (246). Die Mimesis (d. h. Schaffen nach Weise der Natur, nicht als bloße Nachahmung begriffen) der Wirklichkeit ist nicht die Wirklichkeit selbst, sondern das Produkt eines schöpferischen Aktes, der als prinzipiell konstituierendes Element das der Abstraktion enthält (249). Die Zeitlosigkeit, von der Hamburger spricht, gilt von jeder Epik, in besonderem Maß freilich von der modernen Romankunst, für die das äußere Geschehen nicht mehr das tragende Element ist. Dies ist vielmehr der innerliche Seelenzustand.

Diese Besinnung auf das Wesen der epischen Dichtung und ihre Abgrenzung von der naturwissenschaftlichen Wirklichkeit, die die naturalistischen Dichter (Joyce) wiedergeben wollten, hat zweifellos hohen Wert. Es kann aber auch kein Zweifel sein, daß die Ausdrücke „Nichtwirklichkeit", „fiktionale Wirklichkeit" u. a. das Wort „wirklich" zu eng und einseitig fassen. Es sind mehr negativ abgrenzende Worte, als daß sie den inneren Gehalt selbst genügend wiedererzählen. Wir sind deshalb nicht überrascht, wenn andere Forscher Dichtung einfachhin als „sprachlich gestaltete Wirklichkeit" definieren[29].

Der Dichter soll „aus der Fülle des uns allenthalben Umwogenden urbildliche Erscheinungen herausheben, festhalten und vor uns aufrichten. Damit dient er den ewigen Ordnungen, nicht einer flüchtigen Tagesläufigkeit ... Das Bleibende ins Bild zu stellen, das ist die Aufgabe des Dichters heute und morgen, wie sie es gestern und vorgestern gewesen ist"[30].

---

[28] Die Undeutlichkeit des Ausdrucks beweist, wie sehr H. die Nichtwirklichkeit der Dichtung betont.

[29] *Zimmermann* a.a.O. 11.

[30] *Werner Bergengruen*, Privilegien des Dichters, Zürich 1957, 68, 71.

In diesem Licht erscheint die Dichtung, wenn sie in vollem Sinn genommen wird, als die Darstellung des Wesentlichen, des Geistigwesenhaften. Die „fiktive Ich-Origo", der objektive Erzählerstandpunkt, ist wichtiger und geht auf eine Wirklichkeit höheren Sinnes als die „reale Ich-Origo" des Naturwissenschaftlers, der Hamburger den Vorzug zu geben scheint[31]. Trotz dieser Einschränkung und Kritik ist es ein Verdienst der von Hegel und Heidegger kommenden Gelehrten, die naturwissenschaftliche Wirklichkeit von der geistigen Realität der Dichtung abgegrenzt und insbesondere das wesentlich verschiedene Verhältnis zu Raum und Zeit in Wissenschaft und Poesie klargestellt zu haben.

Ein anderer Naturwissenschaftler, ein Vertreter des „Ingenieurgeistes", wendet die naturwissenschaftlichen Methoden an, überprüft in strenger Induktion die Weltgegebenheiten und die menschlichen Verhaltungsweisen und fragt sich, ob ihnen eine letzte Gültigkeit zukommt. Es ist Robert Musil in seinem „Mann ohne Eigenschaften" und vorbereitend schon in allen seinen früheren und gleichzeitigen Werken. Das Ergebnis muß die Diesseitsgläubigen erschüttern: Welt und Menschen in sich sind haltlos. Da aber allen Menschen, wie auch dem untersuchenden Dichter, die unauslöschliche Überzeugung von einem letzten Sinn, von etwas Absolutem, der Komplementärgröße alles Relativen, innewohnt, steht der Mensch vor der Anerkennung Gottes. Musil hat nicht mehr die körperliche und geistige Kraft gehabt, diese Erkenntnis zu entfalten. Er scheute wohl auch davor zurück, in der Ahnung, daß mit dem Bekenntnis zu Gott die Welt ihren Armutcharakter, den der diesseitsverhaftete Prüfer feststellt, verliert und in der schönen Kraft des Gottesebenbildlichen erstrahlt. Der Dichtung Musils kann das Verdienst zugesprochen werden, daß er alle erzählenden Mittel der „zersetzten" Formensprache des modernen Romans anwendet, sich der Psychoanalyse in derselben und vielleicht noch mit höherer Meisterschaft als die Proust, Gide, Mann, Kafka bedient, um doch zu einem ganz anderen Ergebnis wie diese zu gelangen.

Die Leistung des Existentialismus

Dem Existentialismus blieb es vorbehalten, auf breiter Front die bisherigen Anschauungen hinter sich zu lassen. Gemeinhin erregte er dadurch Aufsehen, daß er rücksichtslos und mit einer gewissen Wollust die Sinnlosigkeit des Daseins und damit den Ekel vor ihm verkündete. Was andere zum Teil mit Vergnügen erfüllt hatte, mit der Lust zu analysieren und zu diagnostizieren, oder was sie in ironischem Spiel, wie Thomas Mann, entwerteten, das wird jetzt die Qual des Menschen. Aber darin liegt nicht die wesentliche Leistung der neueren Schule. Sie ist darin zu sehen, daß jetzt wieder das geistige, freie Ich erscheint. Die Mitte und der Kern des Menschen ist nicht mehr ein Sammel- und Kreuzungspunkt aller möglichen Beziehungen,

[31] *Hamburger* a.a.O. 65.

sondern ein eigenes, über allen Dingen stehendes und zu allem Stellung nehmendes geistiges Sein, eben das Ich, die Person. Jedes Ich steht allem andern gegenüber, in einer absoluten Einsamkeit. Im Existentialismus erreicht der Individualisierungsgedanke des letzten Jahrhunderts gewissermaßen seine radikale Höhe und wird zum Solipsismus. Zweifellos hat das moderne Großstadtleben mit seiner erdrückenden Fülle von Eindrücken und mit der Flüchtigkeit aller Begegnungen diese Anschauungen zur Reife gebracht. Schon Bacon hatte das Wort geprägt: Magna civitas, magna solitudo, die große Stadt ist eine große Wüste[32]. Die Entwurzelung der Menschen nach der Zerstörung der Familie und der natürlichen Lebensgemeinschaften in Stadt und Land, und die Hinwendung zu einem Leben um die Herrschaft über die Natur und um den größtmöglichen Genuß sind die Hauptursachen der Lage, die der Existentialist mit aller nur möglichen Schroffheit darstellt. Die Klage über das kontaktlose Individuum wird allgemein. Dabei bedient er sich eben jener „aufgelösten" Formen, von denen die Rede war und die dem Tatbestand sozusagen zugeordnet sind. Aber noch wichtiger ist es, daß die Person des Menschen mit ihrer Freiheit wieder Anerkennung gefunden hat.

Wir wissen, daß gerade die führenden Existentialisten persönliche Neigungen zu den Kollektiv- und Totalitätssystemen zeigten und zeigen. Das ist wohl als eine Versuchung zu begreifen, der schicksalhaften Vereinsamung auszuweichen. Indem man sich freiwillig dem Kollektiv anschließt („sei es sowjetischer, sei es amerikanischer Herkunft"[33]), hofft man die Einsamkeit zu überwinden. Die innere Hinneigung des Solipsismus zum Kollektivismus wird auch von allen Literarhistorikern festgestellt[34]. Nach dem Verlust einer echten Gemeinschaftsbindung berühren sich wie naturnotwendig die Gegensätze. Am nachdrücklichsten macht der ungarische Gelehrte Georg Lukacs auf die Notwendigkeit aufmerksam, die einseitige Ideologie des radikalen Individualismus zu überwinden. Der Mensch ist zugleich Einzel- und Gemeinschaftswesen. „Beide Elemente der menschlichen Existenz müssen in gleicher Weise, in der dialektisch richtigen Proportionalität berücksichtigt werden. Darum ist jeder echte Realismus, mag er formell betrachtet noch so reich an Details sein, himmelweit vom Naturalismus entfernt, während jedes Wegabstrahieren von der dialektischen Totalität der *gesellschaftlich-individuellen* Beschaffenheit des Menschen eine sich dem Naturalismus nähernde Wahllosigkeit hervorbringt, sich außerstande setzt, die Verzerrung des menschlichen Wesens, seiner Beziehungen zu den Mitmenschen objektiv, d. h. als Verzerrungen, zu spiegeln und zu gestalten" (84). Es ist nicht auszumachen, ob Lukacs hierbei das sowjetische Kollektivbild des Menschen vor Augen hat oder ob er seine innerste Anschauung mehr mit den im bolschewistischen Herrschaftsgebiet erlaubten Worten tarnt. Jedenfalls legt es aber seine Formulierung, die das Gesellschaftliche vor dem

[32] Zitiert bei *Weidlé* 30.
[33] *Weidlé* a.a.O. 137.
[34] Z. B. *Kahler; Weidlé; Martini.*

Individuellen nennt, nahe, daß er die freiwillige Einordnung in das Kollektiv als Zielpunkt einer höheren Menschenwelt sieht. Anderseits gründet er seine Auffassung auf Aristoteles. Man wird aber darauf aufmerksam machen müssen, daß Aristoteles von der untermenschlichen Natur ausgeht, an ihr seine Begriffe bildet und so im Gegensatz zu Plato steht, den auch Lukacs ablehnt. Diese Auseinandersetzung zeigt jedenfalls, wie in der Theorie auch der Solipsismus als ein Extrem gesehen wird, das der Wirklichkeit des Lebens widerspricht und in Gehalt und Form die Dichtung verarmen läßt.

Beginn eines neuen Ordnungsdenkens

Auch in der Dichtung selbst sind Kräfte spürbar, die den „mißverstandenen Realismus" ablehnen. Zunächst bedeutet es schon eine Entwicklung des Existentialismusdenkens, wenn Schriftsteller dem Ich die Fähigkeit zuschreiben, in jeder Zeit zu ihren vergangenen Taten und Entscheidungen Stellung nehmen zu können. Der Mensch trägt seine ganze Vergangenheit mit sich. In jeder Gegenwart ist er ganz gegenwärtig. Diese Anschauung prägt z. B. die Werke der Virginia Woolf[35]. Mathematisch formuliert Musil den gleichen Tatbestand, wenn er sagt, es kommt auf die $n + 1$. Handlung an. Hierdurch wird aus der reinen Ansammlung von Augenblicken[36], aus dem unendlichen und ununterschiedenen Bewußtseinsstrom ein wirkliches Leben, in das nicht nur die inneren Zustände, sondern auch die äußeren Ereignisse geordnet eingefügt erscheinen. Damit werden auch die Umwelt und die Mitwelt bedeutungsvoll. Dies zeigt sich etwa an der Art, wie die Natur mit ihren Schönheiten und ihrem symbolischen Wirklichkeitsgehalt wieder aufgenommen wird. Selbst der sibirische Winter mit seinen Schrecknissen bietet sich dem Doktor Schiwago Pasternaks als Helfer an und belebt sein Inneres.

Hermann Böschenstein kann schon auf eine ganze Reihe von Romanen, deren Zahl noch ergänzt werden kann, hinweisen, in denen der Wille zur Begegnung, zum echten Zusammensein tätig wird. Der verinnerlichte Mensch ist berufen, den in die Technik verstrickten Menschen herauszulösen und wirkt gemeinschaftsbildend[37]. Selbst wenn die Dichter noch keinen Weg und kein festes Ziel anzugeben wissen, sind sie doch trotz aller Würdigung der Gebrochenheit des Daseins wieder überzeugt von einem Sinn des Lebens, in dem der einzelne und die Gemeinschaft zusammenkommen und dadurch das Menschliche gerettet wird[38].

Diese Wandlung ist nur scheinbar eine Rückkehr zum Alten. In Wirklichkeit liegt ein Neuwerden vor. Wir erkennen dies am Gebrauch der erzähle-

---

[35] Vgl. *Erich Auerbach*, Mimesis, Bern 1946, 467—493, bes. 489ff.
[36] *Weidlé* a.a.O. 67.
[37] *Hermann Böschenstein*, Der neue Mensch. Die Biographie im deutschen Nachkriegsroman, Heidelberg 1958.
[38] *E. Kahler* a. a. O. 44.

rischen Formen. Besonders deutlich ist dies bei Pasternak zu erkennen. Er gibt sich genau Rechenschaft darüber, daß die „Stadt" auch für denjenigen, der in ihr das Ewige zu finden weiß, ihre eigene Sprache hat und „das geistige Zentrum einer wahrhaft neuen und gegenwärtigen Kunst" ist. „Das ungeordnete Aufzählen von äußerlich unvereinbaren Gegenständen und Begriffen, wie es bei den Symbolisten, bei Block, Verhaeren und Whitman zu beobachten ist — diese Eigentümlichkeit ist keineswegs Ausdruck stilistischer Willkür. Sie stellt eine neue Ordnung des Sehens, der Wiedergabe von Eindrücken dar, die unmittelbar aus dem Leben und der Natur herrühren. Wie diese Dichter Reihen von Versen an uns vorüberziehen lassen, so wogt die geschäftig belebte Straße einer Stadt des ausgehenden 19. Jahrhunderts hin und her und treibt ihre Menschenmassen, ihre Karossen und Wagen an uns vorüber, die zu Beginn unseres Jahrhunderts abgelöst wurden von den Waggons der elektrischen Straßenbahnen und Untergrundbahnen. Für das Hirtenidyll ist hier kein Raum. Seine falsche Einfalt ist literarischer Betrug, artifizielle Manier, ein theoretisches Phänomen, das niemals in lebendiger Berührung mit der Landschaft gestanden, vielmehr seinen Ursprung in akademischen Bücherschränken hat. Die lebendige, vom Leben geformte Sprache, die auf natürliche Weise mit dem Geist unserer Zeit übereinstimmt, ist die Sprache der Städte"[39]. Es bleibt also bei der nervösen Kunst der Erzählung. Allerdings zielt sie nicht ab auf die Selbstzerfleischung, die Darstellung der Instinktwelt eines reinen Beobachters[40].

Sie wird wieder „bedeutungs"voll, Träger der geistigen Wesenheit[41]. So geschieht es nicht von ungefähr, daß die modernen Literaturwerke von Kahler, Heselhaus[42], Weidlé u. a. Parabeln genannt werden und man von neuen Mythen des Lebens spricht[43].

Von hier aus ist nur ein Schritt zur Erkenntnis der Beziehung der Kunst zur Religion. Selbst der „Zerstörer" Frisch muß gestehen, daß es in der „katholischen Ordnung" eine andere Kunst gibt als unter den Atheisten, und bei Gerd Gaiser machen die Katholiken den Entwurzelten „Anstände"[44]. Die neue Dichtung, auch die der Nichtchristen, zeigt wieder religiöse Impulse. „Das mag verwundern in einer Zeit, in der die fortgeschrittene Säkularisierung des Geistes die religiöse Substanz im Geistesleben vollends zu verzehren droht; aber es zeigt sich doch nur, daß echte Dichtung zu allen Zeiten, ungeachtet ihrer Abhängigkeit vom Geist der Zeit, in ihrem innersten Wesen an den göttlichen Ursprung des Seins zurückgebunden bleibt"[45].

So kann man fast von einer Kreis- oder Spiralbewegung sprechen, in der

---

[39] Doktor Schiwago 579.

[40] *Hermann Gormann,* James Joyce. Sein Leben und sein Werk. Mit einem Nachtrag von Carola Giedwin-Welcker, Hamburg 1957, 290ff.

[41] Vgl. *Edgar Lohner,* Die Theorien des New Criticism, in: *Neue Deutsche Hefte,* April 1958, 28.

[42] *Kahler* a.a.O. 39ff.; *Heselhaus,* Auslegung und Erkenntnis in „Gestaltprobleme der Dichtung" 259ff.

[43] *Zimmermann* a.a.O. 278.

[44] *Gerd Gaiser,* Schlußball 58, 62, 697.

[45] *Zimmermann* a.a.O. 290; ausführlich *Weidlé* a.a.O. 354—384.

das Schicksal der Gehalte wie ihrer Formen Ähnlichkeiten aufweist: dem Zerfall eines sicheren und allgemeingültigen Weltbildes folgte die Zersetzung der Formen. Je mehr man sich der Haltlosigkeit des Daseins bewußt wurde, desto rücksichtsloser wurde auch der Ausdruck. Die Qual der Empfindungen erweckte aber wieder den Geist, das Beständige und Ewige im Menschen, das sich wider das passive Erleben auflehnte. Mit der Erkenntnis des Geistig-Wesenhaften, das sich von der naturwissenschaftlich zu beschreibenden Wirklichkeit unterscheidet, verbindet sich die Ich-Erfahrung des Existentialismus. An die Stelle des in das Chaos geworfenen Solipsismus tritt, wenn die Flucht in das Kollektiv als Versuchung überwunden wurde, die Überzeugung von der steten Gegenwart auch des Vergangenen, die dann auch die Mitwelt als einen stets zur Verfügung stehenden Partner betrachtet, den man bejahen oder ablehnen kann. Daraus wird dann ein wirkliches Miteinander, eine wirkliche Einordnung. Es bildet sich wieder Welt. In ihr wird dem Mitmenschen wieder ein vorzüglicher Ort zuteil, und auf manchen Wegen, den Erlebnissen des eigenen Ichs, den Erfahrungen mit der Umwelt, den Begegnungen mit dem menschlichen Gegenüber und Du, gelangt man auch wieder zum tragenden Urgrund aller Erscheinungen, Gott. Dies erfolgt zwar nicht mit der Sicherheit und Selbstverständlichkeit eines gläubigen Gemütes. Alles ist noch eher ein vorübergehendes Aufleuchten. Höchstens wächst ein inneres Vertrauen zur Sinnhaftigkeit des Ganzen und des Alls, dessen man in Augenblicken höherer Sammlung und Gefaßtheit inne wird. Dementsprechend ist auch die Form der Darbietung nicht die gelassene Ruhe des ruhigen Erzählens, sondern das Stückwerk der einzelnen Kunstmittel, die einst den Analytikern dazu dienten, eine Scheinwelt zu entlarven.

Die Frühkommunion

Erfahrungen in den Niederlanden

WILHELM BLESS SJ

Am 8. August 1960 sind fünfzig Jahre vergangen, seit Pius X. das Dekret „Quam singulari" veröffentlichte. Darin schlägt der Papst vor, daß die Kinder, sobald sie zum Gebrauch der Vernunft gekommen sind, also etwa mit sieben Jahren, die erste heilige Kommunion empfangen sollten. Er bezeichnet es als einen Mißbrauch, die erste heilige Kommunion auf später zu verschieben. Das Dekret Pius' X. ist in das kirchliche Gesetzbuch von 1917 aufgenommen (Canon 854—859).

Wir wollen hier nicht nachprüfen, wieweit dieses Dekret in den verschiedenen Ländern durchgeführt wurde, sondern einfach die Erfahrungen, die man in Holland mit der Frühkommunion gemacht hat, einmal darstellen. Auch dort gibt es manche Schwierigkeiten, und die Entchristlichung Westeuropas geht auch an den Niederlanden nicht unbemerkt vorbei.

Die holländischen Bischöfe haben 1910 das Dekret Pius' X. sofort freudig aufgenommen. Alsbald begann man mit der Durchführung, und es zeigten sich keine übergroßen Schwierigkeiten. Man mußte sich freilich daran gewöhnen, daß man Siebenjährigen nicht das gleiche sagen kann wie den Zehn- bis Zwölfjährigen. Aber das päpstliche Dekret hebt sehr nachdrücklich hervor, daß das ja auch nicht nötig ist. Danach genügt eine elementare Kenntnis der Eucharistie und der allerwichtigsten Wahrheiten des Glaubens. Mit der ersten heiligen Kommunion hörte allerdings der Unterricht im Katechismus und besonders über die heilige Eucharistie nicht auf, sondern er begann erst richtig. Die Vorbereitung auf sie war der Ansatz, und von da aus mußte man weiterführen und tat es auch. Zunächst fehlte es an Hilfsmitteln, um die Siebenjährigen vorzubereiten. Die Praxis ging der Theorie voraus. Man versuchte es mit mehr oder weniger Erfolg, und langsam wuchs aus den Erfahrungen eine Theorie. In der ersten Zeit war man in einer besonders günstigen Lage: die Frühkommunion war ganz neu, sie fand eine begeisterte Aufnahme bei den Priestern und den Eltern, und man tat viel dafür. Man kann das in etwa mit der Erneuerung der Osternachtfeier in unserer Zeit vergleichen.

Heute bringen wir wohl der damaligen Weise der Vorbereitung manche Vorbehalte entgegen. Sie schloß sich der Katechese von damals an. Und man fand es selbstverständlich, daß in verkleinertem Maßstab alles wie für die Großen geboten wurde: man sprach über die Todsünde, und man dachte nicht daran, daß Siebenjährige eine solche noch wohl nicht begehen können; ebenso sprach man über die sakrilegische Kommunion, vor allem jedoch über das Nüchternheitsgebot. Die erste heilige Kommunion hatte damals kaum wesentliche Verbindung mit der heiligen Messe. Das war auch für die Erwachsenen so. Ebenso wie man 1910 die Kinder als Miniaturerwachsene anzog und jedermann das als selbstverständlich ansah und niemand darüber lachte, daß die Kinder so komisch aussahen, so behandelte man sie auch bei der Vorbereitung als kleine Erwachsene.

Ungefähr zehn Jahre nach dem Erscheinen des Dekrets gab es aber doch schon verhältnismäßig viele Hilfsmittel: Gebet- und Bilderbücher mit Erklärungen. Damit entstand gleichzeitig das Bedürfnis nach besseren Hilfen. 1933 erschien ein erster Katechismus, der vollständig auf die Vorbereitung von Siebenjährigen zur ersten heiligen Kommunion eingestellt war. Bei allen Mängeln, die wir heute — 1959 — an diesem Katechismus empfinden, war er für die damalige Zeit doch sehr fortschrittlich. Es war nicht mehr wie früher ein Frage- und Antwortbüchlein, sondern ein Lehrstückkatechismus mit 26 kleinen Kapiteln. Am Schluß jedes Kapitels wurde das Wesent-

liche in ein oder zwei einfache Fragen und Antworten zusammengefaßt. Das Ganze enthielt nur 38 solche Merksätze.

Mit diesem Katechismus als Ausgangspunkt wurde allmählich eine Methode der Vorbereitung geschaffen, die sich in Holland vorzüglich bewährte und im ganzen auch heute noch bewährt.

Die Vorbereitung vollzieht sich in der Familie und in der Schule. Da in den Niederlanden alle katholischen Kinder, mit Ausnahme von ungefähr 1,2%, die in Diasporagebieten leben, katholische Konfessionsschulen besuchen, lag es auf der Hand, daß vor allem der unterweisende Teil der Vorbereitung von den Schulen geleistet wurde. Die Kinder hatten dort täglich vom Klassenlehrer bzw. der Lehrerin eine halbe Stunde Religionsunterricht. An den weitaus meisten Orten gehen die Kinder im Lauf des ersten Schuljahres, also ungefähr im Alter von sieben Jahren, zur ersten heiligen Kommunion, meist am Weißen Sonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingsten oder Fronleichnam. Die Vorbereitung kann also neun Monate dauern. In ganz einfacher Weise — vollkommen dem Verständnis des Siebenjährigen angepaßt — erhält das Kind Unterricht in den wichtigsten Glaubenswahrheiten, mit denen es übrigens schon im Kindergarten in Berührung gebracht worden ist. Etwas ausführlicher wird auf die Eucharistie eingegangen; aber Grundsatz ist auch hier: kein vollständiger Unterricht, nur die großen Linien, mit dem Ziel, daß das Kind das eucharistische Brot von gewöhnlichem Brot zu unterscheiden vermag. Es weiß, daß es Jesus in der heiligen Kommunion empfängt. Das reicht nach dem päpstlichen Dekret vollständig aus. Die religiöse Unterweisung beginnt mit der ersten heiligen Kommunion und dauert dann noch mindestens weitere acht Jahre. Dabei ist genügend Gelegenheit, die Katechese über die Eucharistie weiter auszubauen.

Diese Kinder können natürlich zu Beginn des Unterrichts noch nicht lesen. Wenn sie die erste heilige Kommunion empfangen, können sie ein ganz einfaches Gebetbüchlein mit wenigen Sätzen auf einer Seite wohl bewältigen. Sie bekommen darum ein farbenreiches Bilderbuch: den ganzen ersten Katechismus in Bildern, wozu ein eigenes Textbuch für die Lehrer und Eltern herausgebracht wurde. Auch für dieses Bilderbuch, das nun schon vor zehn Jahren erschienen ist, bestehen bereits wieder Abänderungswünsche, da verschiedene moderne katechetische Ansichten darin keinen Niederschlag fanden. Augenblicklich ist ein neuer Katechismus in Vorbereitung; im Zusammenhang damit soll auch dieses Büchlein für die Kleinen stark verändert werden. Anschließend soll dann ein neues Bilderbuch geschaffen werden. Es fehlt also nicht an Entwicklung und Verbesserung, aber zugleich ist es eine Fortsetzung des Vergangenen.

Nach sieben Monaten Schulzeit beginnt die letzte Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion. Während der letzten zwei Monate kommt der Priester zweimal in der Woche in die Klasse und prüft, ob die Kinder genug wissen. Dabei legt er keine strengeren Maßstäbe an als die des ersten Katechismus. Teilweise findet dieser letzte Unterricht auch in der Kirche statt.

Die Kinder lernen dann, wie sie zur heiligen Kommunion gehen müssen usw.

In der Überzeugung, daß die Eltern die wichtigsten Erzieher zu einem wirklich christlichen Leben sind, sind sie vor allem zur Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion berufen. Es ist in den Niederlanden selbstverständlich, daß die katholische Schule ihnen dabei hilft. Die Eltern nehmen gern diese Hilfe in Anspruch, soweit es sich um jenen Teil handelt, der leichter von den Lehrern geleistet werden kann. Die affektive Seite muß jedoch den Eltern vorbehalten bleiben.

Um die Eltern für diese schöne Aufgabe zu gewinnen, wird an vielen Orten, etwa sechs Wochen vor der ersten heiligen Kommunion, entweder durch die Pfarrei oder durch die Schule ein Elternabend abgehalten. Der Besuch ist in der Regel sehr gut. Ein Priester, manchmal auch ein Laie, erzählt den Eltern, auf welche Weise sie in den letzten Wochen ihr Kind so gut wie möglich vorbereiten können. Sie sollen dabei der äußeren Feier keine allzu große Aufmerksamkeit widmen. Von Geschenken, die nichts mit dem Fest zu tun haben, rät man ab. Es soll ein echtes Fest für das Kind sein, das vom Religiösen noch lange zehren soll.

Man ermutigt die Eltern, selbst mit ihrem Kind über die heilige Kommunion zu sprechen und zu prüfen, was das Kind weiß, und hierbei sollen sie vor allem das Gemüt des Kindes ansprechen. Als Hilfe gibt es einige gute Erzählbücher. Man rät den Eltern auch, die letzten neun Tage mit ihrem Kind eine Novene zur Vorbereitung zu halten. Auch dafür gibt es einige Büchlein. So entsteht um die erste heilige Kommunion eine religiöse Sphäre, die nicht als von außen aufgedrängt, sondern als ganz selbstverständlich erfahren wird. Die Feier der ersten heiligen Kommunion selbst in der Pfarrkirche ist dann die Krönung dieser Vorbereitung. Eltern und Kinder gehen zusammen zur Kommunion und soweit möglich auch die anderen Familienmitglieder. Die ganze Feier, eine stille heilige Messe, eine kurze Predigt, der Empfang der heiligen Kommunion in der Messe und eine kurze Danksagung, dauert nicht länger als eine Stunde. Sie ist ganz auf die Kinder eingestellt. Kein Prunk oder übertriebene Pracht — eine ruhige, frohe Atmosphäre, die dem Kind nicht die Aufmerksamkeit für das Wesentliche nimmt.

Die Erstkommunikanten sitzen vorn in der Kirche, damit sie alles gut sehen; die Eltern und Familienmitglieder auf den übrigen Plätzen. Die Kinder folgen mit einfachen Gebeten und Liedern dem Priester am Altar. Der Geistliche hält eine Predigt von höchstens sieben Minuten, ein herzliches Wort an die Eltern und die Kinder selbst. Es ist keine Schulfeier, sondern im Rahmen der Pfarrei eine Zusammenkunft von den Familien, die in diesem Jahr einen Erstkommunikanten haben. Höchstens helfen einige Lehrer und Lehrerinnen, damit alles ruhig verläuft.

Anschließend feiert die Familie zu Hause. Es ist ein Fest der Kinder, bei dem die großen Leute erst an zweiter Stelle kommen. Gäste sind allein die Großeltern, Pate und Patin. Auf der festlich geschmückten Frühstückstafel steht die Taufkerze des Kindes. Am Nachmittag geht die Familie nochmals

in die Kirche zu einer kurzen Danksagung. Die religiöse Sphäre des Morgens soll neu erlebt werden. Dann findet meistens eine Weihe an Maria statt, und es wird der Segen mit dem Allerheiligsten gegeben.

Das ist in großen Linien die Feier der Frühkommunion in den Niederlanden. Sie hat in den letzten fünfzig Jahren die nötigen Veränderungen erfahren. 1910 stand sie beinahe in keinem Zusammenhang mit der heiligen Messe. Heute ist die Vorbereitung ganz darauf eingestellt, daß das Kind zum erstenmal ganz an der Feier der Eucharistie teilnimmt. Methodisch ist alles einfacher geworden. Bei der ersten heiligen Kommunion wie bei der ersten Beichte, die meistens einige Monate vorher stattfindet, ist alles verschwunden, was Angst erwecken könnte.

Welche Erfahrungen hat man mit der frühen Kinderkommunion in den Niederlanden gemacht? Es ist nicht ganz einfach, darauf zu antworten. Eine wissenschaftliche Untersuchung darüber gibt es nicht, da die Frühkommunion in den Niederlanden niemals ein Problem gewesen ist. Man hat sich schon lange an sie gewöhnt. Bei den zahlreichen Kontakten mit dem Auslande während der Nachkriegsjahre konnte man Stimmen hören, die die Vorteile der frühen Kinderkommunion in Zweifel zogen. Aber solche Zweifel entspringen wohl mehr der allgemeinen heutigen religiösen Unsicherheit. Die Praxis selbst darf wohl nicht mehr abgeschafft werden, vielleicht muß man der Vorbereitung noch mehr Sorgfalt widmen.

Besteht in Holland nicht ein blühendes katholisches Leben und ist das nicht eine Frucht der Frühkommunion? Wer vor 1940 diese Frage gestellt hätte, dem hätte man wohl antworten können, daß man in den Niederlanden wirklich von einem blühenden katholischen Leben sprechen dürfe: es gab viele gute katholische Familien, viele Berufungen zum Ordensstand und zum Priestertum, großen Eifer für die Missionen, volle Kirchen usw. Und man könnte noch auf andere rühmliche Tatsachen hinweisen. Darf man diesen erfreulichen Stand auf das Konto der Frühkommunion setzen? Nicht darauf allein — aber sie hat sicher daran einen reichen Anteil gehabt.

In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg zeigt der Katholizismus in den Niederlanden jedoch nicht mehr das feste Bild der Zeit vor 1940: der werktägliche Besuch der heiligen Messe ist stark zurückgegangen. Auch an Sonntagen wird die heilige Messe viel häufiger versäumt. Der tägliche Empfang der heiligen Kommunion ist lange nicht mehr so allgemein. Die Zahl der Berufe geht zurück, und das gesamte sittliche Leben zeigt einen Mangel an Festigkeit. Auf vielen Gebieten herrscht eine religiöse Unsicherheit. Eine in sich geschlossene Gemeinschaft wird in einem geradezu gewaltsamen Tempo zu einer offenen Gesellschaft; die zahllosen dadurch entstandenen Möglichkeiten haben die Unsicherheit stark zunehmen lassen. Ein neues religiöses Leben muß aufgebaut werden, wobei vieles von dem Alten durch das gute Neue ersetzt, aber auch vieles von dem Alten, wenn auch in veränderter Form, erhalten werden muß. Darum muß man sehr vorsichtig sein,

wenn man sichere Ergebnisse aus einer guten bestehenden Tradition ableiten will.

Zwar kann man wohl sagen, daß niemand in den Niederlanden die heutige Bedrohtheit der religiösen Lage mit der Frühkommunion in Zusammenhang bringt. Sie ist sicher nicht schuld daran. Man betrachtet in Holland die Frühkommunion immer noch als ein großes Gut, das auch der Erneuerung des religiösen Lebens dient.

Es soll noch auf einige Argumente für und gegen die Frühkommunion eingegangen werden, die aus fünfzigjähriger Erfahrung besser beantwortet werden können, als wenn eine solche Erfahrung fehlt.

Zunächst weist man darauf hin, daß man die Siebenjährigen nicht so vorbereiten könne wie die Zwölfjährigen, ja nicht einmal so wie Zehnjährige. Es ist sicher richtig, daß diese Kleinen noch nicht recht verstehen, was sie tun. Sie brauchen es auch nur auf ihre kindliche Weise zu wissen! Bei sorgfältiger Vorbereitung sind sie dazu nicht weniger in der Lage als die Zehnjährigen. Es geht hier bei beiden um die Kenntnis des Mysteriums. Aber in dem Dekret Pius' X. kommt sehr deutlich zum Ausdruck, daß der Papst die Frucht der Kommunion nicht in erster Linie nach der Kenntnis mißt. Als Katechet kann man sich darüber hinaus noch fragen, ob die begriffliche Kenntnis ein Kind von zehn Jahren so viel dichter an das Mysterium heranbringt als die mehr affektive Kenntnis des siebenjährigen.

Zur Begründung seines Dekrets sagt Papst Pius X., daß „die junge Liebe des Kindes durch Jesus selbst in der Eucharistie aufgenommen wird, bevor sie verwelkt ist" (Quam singulari). Er will also das kleine Kind zur Kommunion führen, um seine erwachende Liebe in eine allerinnigste Gemeinschaft mit Christus zu bringen. Das ganze Kindesleben muß in der Geborgenheit der Liebe verlaufen, wenn es sich gesund entwickeln soll. Wenn je eine Zeit innerer Wärme bedurfte, dann sicher die unsere, die den jungen Menschen auf dem Gebiet des Wissens so unsicher macht.

Auf viele Weisen haben die Getauften Berührung mit Christus, der als der Auferstandene bis an das Ende der Zeiten die Kirche, seinen geheimnisvollen Leib, mit seiner geheimnisvollen Gegenwart erfüllt. Der Höhepunkt seiner persönlichen Gegenwart ist die Anwesenheit in der Eucharistie, wo er sich selbst als Gabe in der Gestalt von Brot und Wein schenkt. Er ist der Geber und die Gabe, der Mensch der Empfänger. Mit der Gabe seines Leibes und Blutes vereinigt er den Menschen aufs allerinnigste mit sich selbst aus reiner Liebe. Auch vom Menschen selbst wird eine möglichst große Offenheit und Empfänglichkeit gefordert, um durch den Leib und das Blut Christi sich so innig wie möglich mit ihm zu vereinigen. Aber alle Initiative liegt hier bei Christus selbst.

Mit der Intuition einer Mutter hat die Kirche in unserer Zeit das kleine Kind zur Eucharistie geführt von dem ersten Augenblick an, in dem das Kind bewußt die Liebe Christi beantworten kann. Kommt das Kind in die

Jahre der Unterscheidung, so weiß es auch um die Liebe. Dieses Wissen ist sicher noch gering, aber es ist so, wie es eben für Kinder reicht. Doch ist es ein Gut von unschätzbarer Größe, schon früh diese besondere eucharistische Liebe zu erfahren und von ihr umgeben zu werden. In den Jahren, die bis zur Erreichung des zwölften Lebensjahres folgen, wird das Kind viel Lieblosigkeit verarbeiten müssen. Das Kind soll durch die Eucharistie besser dagegen gewappnet werden.

Diese Ergebnisse kann man nicht statistisch erfassen. Das ist bei der Liebe unmöglich. Aber man darf doch ein großes Vertrauen auf die Liebe haben, weil das Kind dafür äußerst empfänglich ist. Nochmals sei wiederholt, daß die Frühkommunion ihrer Natur nach verlangt, daß ihr noch Jahre hindurch ein Unterricht über die Eucharistie folgt. So kann die Kenntnis des Kindes weiter entwickelt werden. Hierbei soll aber vermerkt werden, daß der Unterricht über die heilige Eucharistie oft deswegen so wenig Erfolg hat, weil die affektive Seite des Mysteriums zu kurz kommt. Man wagt es viel zu wenig, das Kind zu einer innigen Liebe zur Person Christi zu erziehen.

Ein zweiter Einwand ganz anderer Art wird gegen die in den Niederlanden angewandte Methode erhoben: die erste heilige Kommunion sei keine Angelegenheit der Schule, sondern gehöre in die Familie. Darum lieber zunächst private erste heilige Kommunion, dann gemeinsame. Darauf ist einmal zu sagen, daß es wohl nicht ganz richtig ist zu glauben, daß die Frühkommunion, so wie sie in Holland geübt wird, eine Feier der Schule sei. Das stimmt nicht. Die Schule hilft mit, mehr nicht. Sie ist eine Aufgabe der Pfarrei und der Familie, und sie wird in Holland auch als solche angesehen. Das ist mehr eine Frage der Praxis. Aber welche Familie wäre schon in der Lage, selbst das Kind so sorgfältig und lange vorzubereiten, wie das tatsächlich durch Schule und Familie zusammen geschieht? Solche Familien sind in jedem Fall Ausnahmen, während jetzt alle Kinder, auch jene aus weniger geeigneten Familien, die lange Vorbereitung erhalten. Da das eigentliche Fest in der Kirche und in der Familie stattfindet, liegt der Schwerpunkt für das Kind auch nicht in der Schule. Darüber hinaus vollenden die Eltern selbst den in der Schule begonnenen Unterricht.

Nachstehend sei noch ein Einwand erwähnt, den man manchmal gegen die gemeinsame erste heilige Kommunion erhebt. Wenn ein Kind einzeln zum ersten Mal zur heiligen Kommunion zugelassen wird, kann für jedes Kind individuell besser der Zeitpunkt festgestellt werden, in dem es das genügende Unterscheidungsvermögen besitzt, um die erste heilige Kommunion zu empfangen. Diese Überlegung hat zweifellos eine gewisse Berechtigung. Dann könnte man natürlich die erste heilige Kommunion nicht mehr als eine Angelegenheit der Schule betrachten; denn die ganze Vorbereitung läge allein in den Händen der Eltern. Auch die erste heilige Kommunion selbst verläuft dann viel schlichter: das Kind geht einfach mit seinen Eltern zum ersten Mal zur heiligen Kommunion. Es geschieht nichts Besonderes,

das Kind wird durch nichts abgelenkt und kann sich vollkommen auf das Wesentliche sammeln.

Trotzdem würde man in den Niederlanden die gemeinsame erste heilige Kommunion nicht gern durch eine private heilige Kommunion ersetzen wollen. Damit soll nicht gesagt sein, daß es nicht Fälle gibt, wo die erste heilige Kommunion als Privatkommunion eher angebracht ist. Für die holländische Lage wäre es bedauerlich, wenn die Vorbereitung allein der Familie überlassen bliebe. Das wäre ein Rückschritt. Die meisten Eltern haben nicht die Zeit und wohl auch nicht das Talent, um das Kind so gut vorzubereiten, wie dies ein Lehrer kann. Eine Zusammenarbeit zwischen Schule und Familie darf man als das Ideal betrachten. Handelt es sich um eine gemeinsame Vorbereitung, dann läuft sie unter normalen Umständen auch in einer gemeinsamen Feier aus. Es ist wohl ein schöner Gedanke, daß bei der privaten ersten heiligen Kommunion für jedes Kind individuell der beste Augenblick gewählt werden kann. Aber viele Eltern werden ihn nur mit großen Schwierigkeiten bestimmen können. Bei gemeinsamer Vorbereitung wird genügend Zeit gelassen — ungefähr neun Monate —, damit alle Kinder mitkommen können. Wenn dann noch Zweifelsfälle vorliegen, kann der Pfarrer mit den Eltern diese individuell besprechen und die heilige Kommunion bis zur zweiten Schulklasse verschieben, was in seltenen Fällen tatsächlich geschieht.

Des weiteren wäre es zu bedauern, wenn die Feier für die Kinder in der Kirche ausfiele und jedes Kind in der Stille ohne irgendwelche äußere Feststimmung seine erste heilige Kommunion nur mit Vater und Mutter feiern sollte.

Eine solche Feier ist kein Übel, sondern eine Bereicherung, wenn sie echt kindlich aufgebaut ist. Daß dies möglich ist, ist ohne weiteres aus der Praxis ersichtlich. Eine Feier in Kirche und Familie wird für das ganze Leben ein bleibender Eindruck für das Kind sein, und diese ganze festliche Atmosphäre soll sich stark religiös auswirken, auch wenn die Konzentration dabei etwas leiden mag. Um eine altmodische Feier mit Tanten und Onkeln, viel äußerlicher Pracht, mit großartig aufgeputzten Kommunikanten und mit einem Fest zu Hause, wobei das Kind kaum etwas bedeutet, — um all diese Mißbräuche abzuschaffen, dazu braucht man nicht gleich alles Äußerliche abzuschaffen. Es geht darum, sowohl in der Kirche wie zu Hause, eine Feier für die Siebenjährigen zu gestalten. Dann ist wohl eine Feier weit besser als ihr Unterbleiben. Darüber hinaus hat die Feier in der Kirche den Vorteil, das Zusammensein, das gemeinsame Kommunizieren ganz besonders zu betonen. Der Gemeinschaftscharakter der Eucharistiefeier kommt so besser zu seinem Recht, und dies ist doch ein sehr wichtiger Punkt, der auch auf das Kind seine Wirkung ausübt.

Schließlich soll noch gefragt werden, ob die Frühkommunion auch heute noch angemessen ist. Die heutigen theologischen Ansichten über die Eucharistie unterscheiden sich ganz bemerkenswert von den Ansichten von 1910

zur Zeit des Dekrets. Paßt vielleicht die frühe und häufige Kinderkommunion nicht mehr in unsere Zeit? Eher dürfte das Gegenteil der Fall sein. Die heutige Auffassung von der Eucharistie, die die eucharistische Gegenwart Christi nicht isoliert, sondern als Höhepunkt der persönlichen Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche betrachtet, drängt die heilige Eucharistie nicht zurück, sondern stellt sie vielmehr in den Mittelpunkt. Damit wird zwar eine gewisse Überbetonung der Häufigkeit des Kommunionempfangs gedämpft, aber das bessere Verständnis der heiligen Eucharistie wird einen vernünftig häufigen Empfang ohne Angst und ohne Zwang nicht missen können.

Die moderne Jugend hat es nicht einfach. Unsere Zeit birgt große Möglichkeiten in sich, die uns Anlaß zu Optimismus und Vertrauen geben, aber sie ist auch voll von Unsicherheit, die namentlich auf die Jugend entmutigend wirken kann. Die Jugend ist leicht verzagt und verlangt nach etwas, woran sie sich halten kann, nach Geborgenheit, nach Liebe, nach Befreiung aus einer immer mehr technisierten Welt, die das Gefühlsleben verarmen läßt. Es muß wieder ein echtes Gemüts- und Gefühlsleben geweckt werden. Das ist eine gewaltige Aufgabe, zu der große geistige Kräfte notwendig sind. Diese sind da und leben in der Kirche. Gottes Wort wird durch die Neuentdeckung der Heiligen Schrift wieder besser verstanden und auf eine persönlichere Weise angenommen. Derselbe, der das ewige Wort ist, schenkt sich uns im Brot, das uns stärkt, und im Trank, der uns erquickt. Das Liebesmahl der Eucharistie, das auch liturgisch immer mehr in einer Weise gefeiert wird, die vielen zugänglich ist, ruft alle von ihrer frühen Jugend an zu dem Tisch, den der Herr selbst uns bereitet hat. Christus schenkt uns seine Liebe bis zum äußersten und geht uns voran zum Vater, mit dem er in der Liebe des Heiligen Geistes verbunden ist. Niemand, der für die persönliche Liebe bereits offensteht, wird ausgeschlossen oder abgewiesen. Für das kleine Kind besteht diese Möglichkeit von dem Augenblick an, da es zu den Jahren der Unterscheidung kommt. Und Christus will dann auch zu ihm kommen „und nimmt seine junge Liebe auf, bevor sie verwelkt ist“ (Papst Pius X.).

Zum gegenwärtigen Stand der Information der Christen über internationale Probleme und Einrichtungen[1]

WILLI GEIGER

I.

Wie steht es mit der Kenntnis der katholischen Christen über die großen friedensichernden internationalen Einrichtungen? Die Schwierigkeiten einer Antwort beginnen schon damit, daß es „*die* katholischen Christen", über die man eine einheitliche Aussage hinsichtlich ihres Wissens machen könnte, nicht gibt. In Deutschland muß man nach allem, was wir wissen, für erheblich mehr als die Hälfte aller Katholiken über 18 Jahren von vornherein annehmen, daß sie internationalen Organisationen eine besondere Aufmerksamkeit aus christlicher Verantwortung heraus nicht entgegenbringen und daß ihre einschlägigen Kenntnisse von ihrem allgemeinen politischen Interesse abhängen, das nicht stärker und nicht schwächer ist als das eines nichtkatholischen Bürgers irgendeiner Weltanschauung. In anderen Ländern wird die Verhältniszahl kaum günstiger liegen.

Die allgemeinen politischen Kenntnisse der Bevölkerung ohne Rücksicht auf Konfession sind, auch was die internationalen Einrichtungen anlangt, durch demoskopische Umfragen in verschiedenen Ländern ermittelt worden. Für Deutschland sind die Zahlen nicht sehr ermutigend: Zwei Drittel der Bevölkerung wußten im April 1952 nicht, was die UNO ist, über zwei Drittel der Bevölkerung wußten im Juli 1954 nicht, was NATO ist, und im Dezember 1956 konnten nur 28% zutreffend angeben, welchen Zweck die NATO hat. Eine demoskopische Umfrage in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ergab 1950, daß 73% der Befragten politisch uninteressiert und uninformiert sind. Ähnlich groß war der Prozentsatz der amerikanischen Bürger, die im Herbst 1951 nicht wußten, was man unter Atlantikpakt zu verstehen hat. 1952 konnten sich von 100 befragten deutschen Bürgern 80 nichts unter europäischer Integration vorstellen, 75 hatten keine Ahnung, was EVG ist.

Es ist zu befürchten, daß man bei dem Teil der Katholiken, die auf ihre christliche Verantwortung für die internationalen Beziehungen zwischen den Staaten und von Volk zu Volk ansprechbar sind, im Durchschnitt nicht mehr an Kenntnissen voraussetzen darf als beim Durchschnitt der Gesamtbevölkerung. Das bedeutet, daß man vielleicht bei einem Drittel dieser Katholiken davon ausgehen kann, daß sie einmal etwas von den Vereinten Nationen, in den europäischen Ländern auch etwas von NATO und von den Bestrebungen zu einer europäischen Zusammenarbeit, sei es der Europäischen

[1] Der Beitrag gibt ein Referat wieder, das der Verf. auf dem 3. Kongreß Katholischer Juristen der Pax Romana in Luxemburg am 11. Sept. 1959 im Rahmen des Gesamtthemas „Recht und Frieden" gehalten hat.

Montanunion, der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und der Pariser Verträge gehört haben.

Etwas günstiger liegen die Verhältnisse für soziale Gruppen, die entweder einen besonderen Bildungsgang durchlaufen haben, beispielsweise Studenten und Angehörige akademischer Berufe, oder die in katholischen Verbänden oder Einrichtungen organisiert sind, die ihrerseits das Interesse für internationale Beziehungen bei ihren Mitgliedern wecken, z. B. christliche Gewerkschaften, katholische Arbeiterjugend, katholischer Frauenverband, katholische Männervereinigung usw. Es geht im folgenden nur um diesen Kreis, wenn von der Informiertheit der katholischen Christen die Rede ist. Was wissen also *diese* Katholiken über die großen friedensichernden internationalen Einrichtungen? Im allgemeinen ist ihnen bekannt, daß es die Organisation der Vereinten Nationen gibt, daß die genannten europäischen Einrichtungen und Verbindungen existieren; der Arbeitnehmer unter ihnen hat auch etwas von internationaler Arbeitsorganisation und vom Internationalen Arbeitsamt in Genf gehört, der Landwirt weiß etwas von der Organisation für Ernährung und Landwirtschaft, der Unternehmer von der Internationalen Handelsorganisation, von GATT, der Akademiker etwas von UNESCO, der Jurist und Politiker weiß vom Internationalen Gerichtshof in Den Haag, auch von einigen Einrichtungen der Vereinten Nationen (der Generalversammlung, dem Generalsekretär, dem Sicherheitsrat, vom Wirtschafts- und Sozialrat, von der Weltbank), von den regionalen Zusammenschlüssen außerhalb Europas. Aber was bedeutet das schon?

Bedeutsam für die Haltung des Christen zu jenen internationalen Einrichtungen, für den Einfluß der Christen auf die öffentliche Meinung über diese Einrichtungen ist doch nur eine substantielle Kenntnis der Christen von der Aufgabe, von der Struktur, von den Leistungen, von den Beziehungen dieser internationalen Organisationen zueinander. Es wäre nun von vornherein zu anspruchsvoll zu fragen, wieviele katholische Christen einen umfassenden Überblick über die Mitgliedschaftsverhältnisse in den großen internationalen Organisationen, über ihre Arbeitsweise, ihre Aufgaben, ihre Leistungen, ihre Mittel, ihre Abhängigkeiten und ihre Einwirkungen auf die nationalen Bereiche, die Formen der Zusammenarbeit mit nationalen Stellen der verschiedensten Art besitzen. Das alles ist bei der Vielzahl und Verflochtenheit jener Organisationen eine eigene Wissenschaft geworden, die nur ganz wenige hauptberuflich damit Beschäftigte beherrschen können. Aber wieviele dieser kraft ihres Berufes oder kraft ihrer Zugehörigkeit zu einem katholischen Verband an diesen Dingen interessierten oder für diese Dinge zu interessierenden Katholiken wissen wenigstens Bescheid, welche Mittel den Vereinten Nationen satzungsgemäß zur Förderung und Sicherung des Friedens zur Verfügung stehen oder welche Bedeutung den Beschlüssen der Generalversammlung der UNO zukommt oder wie der Sicherheitsrat arbeitet, was die UNESCO in ihrem eigenen Land leistet, was der Wirtschafts- und Sozialrat der UNO für die außereuropäischen Län-

der tut, was OEEC für die europäische Wirtschaft oder die Weltbank für eine Reihe von Ländern bedeutet, was es mit der Menschenrechtsdeklaration der UNO und der Europäischen Konvention über die Menschenrechte auf sich hat? Wie viele Katholiken haben so viel konkretes Wissen dieser Art, daß sie eine einigermaßen zureichende Vorstellung von der Bedeutung dieser internationalen Einrichtungen besitzen und sich ein noch so unvollkommenes Urteil über den Einfluß und die Grenzen der Wirksamkeit dieser Einrichtungen bilden können?

Wenn man einmal die Männer und Frauen außer Betracht läßt, die sich als Funktionäre mit diesen Fragen befassen, so ist der Stand der Unterrichtung der katholischen Christen absolut unzureichend, bis hinein in die Kreise der katholischen Akademiker und des Klerus einschließlich der Prälaten. Es wäre gegenüber dieser Feststellung nur ein schlechter Trost, wenn in anderen politisch interessierten Kreisen und Gruppen und Bevölkerungsteilen die Informiertheit über jene internationalen Vorgänge gleich gering und mangelhaft wäre; in Wahrheit gibt es aber, wenn man die deutschen Verhältnisse verallgemeinern darf, im nichtchristlichen Lager, in liberalen und sozialistischen Kreisen teilweise eine genauere Kenntnis der internationalen friedensichernden Institutionen.

Unser Gesamtbild über die Informiertheit der katholischen Christen wird günstiger, wenn man davon ausgeht, daß sich mit dem Namen der Organisationen: Vereinte Nationen, Europarat, Internationales Arbeitsamt, Sicherheitsrat, Internationaler Gerichtshof usw. auch ohne Kenntnis der ihnen kraft Satzung und Recht zugewiesenen Kompetenzen und Verfahrensweisen bei vielen Hörern und Lesern eine ungefähre subjektive Vorstellung verbindet, was diese Einrichtungen sein könnten und tun sollten. Nimmt man noch hinzu, daß in Staaten, die ein reich gegliedertes und wohlorganisiertes katholisches Vereins-, Verbands- und Gruppenwesen kennen, alle diese Organisationen über einen nationalen Dachverband Anschluß an eine internationale amtliche Organisation oder nichtamtliche, „nichtgouvernementale" internationale Vereinigung Gleichgesinnter besitzen, und daß diese Zusammenhänge den Mitgliedern jener nationalen katholischen Verbände wenigstens teilweise bekannt sind, so darf man etwas verallgemeinernd wohl sagen, daß die Mehrzahl der katholischen Christen — der nach ihrer beruflichen Laufbahn und nach ihrer Zugehörigkeit zu katholischen Verbänden weltanschaulich und politisch interessierten oder zu interessierenden Katholiken — eine annäherungsweise Kenntnis von der Existenz der großen internationalen Organisationen und der allgemeinen Tendenz ihrer Arbeit besitzen, daß sich im übrigen das konkrete Wissen um diese Dinge im wesentlichen auf Experten und Funktionäre im katholischen Verbandswesen beschränkt.

Um das an einem bezeichnenden Vergleich noch deutlicher zu machen: In dem eben ins Auge gefaßten Kreis von interessierten Katholiken sind die Kenntnisse über internationale Organisationen und ihre Aufgaben und ihre

Leistungen erheblich weniger verbreitet und konkret als etwa die Kenntnisse über das Internationale Rote Kreuz oder über das Internationale Olympische Komitee.

Überdies scheint das Interesse der katholischen Kreise an internationaler Zusammenarbeit und internationalen Kontakten augenscheinlich weniger in Richtung auf diese durch staatliche Zusammenschlüsse und völkerrechtliche Vereinbarungen geschaffene Institutionen und mehr in Richtung auf nichtstaatliche verbandsmäßige Kontakte, insbesondere auf übernationale Vereinigungen katholischer Landesverbände mit gleichen berufsständischen, beruflichen, sozialen, politischen oder allgemein religiösen Interessen zu gehen. Die Pax Romana ist ein besonders bezeichnendes Beispiel für diese Tendenz, ebenso die Pax-Christi-Bewegung oder die Katholische Aktion. Christliche Gewerkschaften, katholische Bauernverbände, christliche politische Parteien, katholische Ärzte, katholische Arbeiterjugend, katholische Juristen, katholische Journalisten, katholische Unternehmer, katholische Frauenverbände, Caritasverbände usw., alle diese nationalen Vereinigungen haben ihre internationale Organisation zur Koordinierung ihrer Interessen und zur Zusammenarbeit. Dazu gesellen sich wissenschaftliche und kulturelle Zentren, die den Gedanken der internationalen Zusammenarbeit im katholischen Geist fördern, beispielsweise das Institut in Brügge, die Salzburger Hochschulwochen, die Semaines des Intellectuels Catholiques in Paris, das Zentrum für europäische Dokumentation in Madrid und einige von den großen katholischen Ordensgemeinschaften getragene Hochschulen und Institute.

Eine dritte in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Bewegung, die beim katholischen Christen in aller Welt den Gedanken und das Interesse an friedlicher Zusammenarbeit der Völker geweckt hat und weiter fördert, darf man in einer Reihe von mehr oder weniger stark organisierten Aktionen erblicken: angefangen von den Patenschaften einiger Diözesen für eine Diözese eines anderen Landes, von den Hilfen für kriegszerstörte Kirchen in fremden Ländern, über die gemeinsame Pflege und Instandsetzung von Soldatenfriedhöfen, über den Bauorden von Pater Werenfried van Straaten mit über 5000 Baugesellen aus 20 Nationen im Jahre 1957, über die Unterstützung der fahrbaren Kirche in der Diaspora, über die allerdings noch in den Anfängen steckenden Möglichkeiten eines Studentenaustausches — vorbildlich etwa die Arbeit des Kreuzkollegs in Köln — bis zu den großen internationalen Wallfahrten, etwa nach Lourdes oder Rom, oder den regelmäßig wiederkehrenden internationalen Studentenwallfahrten nach Chartres, und bis zu den zum Teil eindrucksvollen Sammlungen unter den Katholiken eines Landes für Notstandsgebiete in der Welt — es können hier für manche Länder gewiß noch schönere Beispiele genannt werden als etwa die 30-Millionen-Mark-Spende des deutschen Caritasverbandes für Ungarn oder die 30-Millionen-Mark-Spende der deutschen Katholiken für die unterentwickelten Länder in Asien und Afrika — und bis hin zu den gemeinsamen

Anstrengungen zur Förderung der sich neuer Methoden bedienenden Missionen. Dies alles und sicher noch einiges mehr muß man im Blick haben, wenn man beurteilen will, wieweit der katholische Christ von heute über Bestrebungen zur Friedenssicherung informiert ist, die bereits eine organisatorische Form erreicht haben.

II.

Welches sind die Methoden, um den katholischen Christen über die uns hier interessierenden Verhältnisse zu unterrichten?

Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, scheiden bischöfliche Hirtenbriefe oder Predigten als Informationsquelle für diese Fragen aus; soweit der Friede und die Zusammenarbeit der Völker Gegenstand dieser geistlichen Belehrungen des katholischen Christen sind, ist von der Existenz, dem Wert und der Bedeutung internationaler Organisationen völkerrechtlicher oder privater Art regelmäßig nicht die Rede. Man kann sich fragen, ob das so sein muß oder ob eine zeitnahe und moderne Pastoral hier nicht erheblich mehr tun könnte und tun müßte. Ein französischer Bericht über das gleiche Problem enthält ein gutes Beispiel, aus dem die allgemeine Tendenz hervorgeht, mit der die unmittelbare Seelsorge, soweit sie es überhaupt tut, an unseren Fragekreis herangeht: Während einer Volksmission wurden an die Gläubigen Handzettel verteilt, in denen sie in Frageform als Spiegel einer Gewissenserforschung an ihre Verantwortung für den Frieden in ihrer nächsten Umgebung gemahnt wurden. Es hieß da: „Was tue ich für den Frieden in der Welt? Habe ich versucht, die Auffassung der andern in meiner Arbeitsumgebung zu verstehen? Habe ich über andere ohne den Ausdruck des Mißtrauens gesprochen? Habe ich die Äußerungen anderer Länder gehört? Habe ich ausländische Bücher gelesen in der Absicht, diese Völker besser zu verstehen? Habe ich einem Ausländer einen Dienst erwiesen, ohne mir zu sagen, ihm gegenüber sei es immer besser zu mißtrauen? Habe ich gedacht, daß die Bewegung Pax Christi nützlich sei, und mich bemüht, für den Frieden zu arbeiten? Habe ich versucht, die Auffassung der Kirche über den Frieden zu verstehen? Habe ich für den Frieden gebetet?"

Die katholische Tagespresse informiert ihre Leser über die Tätigkeit internationaler Organisationen und über die politischen Bemühungen um die Zusammenarbeit zwischen den Völkern regelmäßig in derselben unspezifischen Weise wie die übrige politische Tagespresse, meist unter Verwendung der ihr von den Nachrichtenbüros zur Verfügung gestellten Texte. Soweit in einzelnen Staaten katholische Nachrichtenbüros vorhanden sind, beziehen sich ihre Meldungen nicht auf Ereignisse innerhalb der internationalen amtlichen Organisationen, sondern auf solche innerhalb der freien katholischen Verbände und der privaten katholischen Zusammenschlüsse auf übernationaler Ebene. In Rundfunk und Fernsehen gehören Beiträge über unser Thema aus spezifisch katholischer oder christlicher Sicht zu den ganz sel-

tenen Ausnahmen. Die katholische Kirchenpresse (Sonntagsblätter, Diözesanblätter) informieren, soweit das zu überschauen ist, ihre Leser über die Arbeit internationaler Einrichtungen auf dem Gebiet der Friedensförderung und der Friedenssicherung nur hier und da, absolut unzureichend, jedenfalls in keinem Fall systematisch und regelmäßig. Ähnliches gilt im allgemeinen für die katholischen Verbandszeitschriften und die Verbandsmitteilungsblätter. Dagegen gibt es einzelne katholische kulturelle Zeitschriften in Nordamerika, in Frankreich, in Italien, in England, in Spanien und in Deutschland, die in einem Querschnitt über das politische Geschehen in der Welt regelmäßig, wenn auch nur knapp, die Vorgänge innerhalb der Weltorganisationen und der regionalen Zusammenschlüsse registrieren und gelegentlich in einem fundierten Beitrag die Funktion und die Bemühungen jener Institutionen analysieren. Man darf aber die Reichweite und den Einfluß dieser Veröffentlichungen, so schätzenswert sie sind, als Informationsquelle für den katholischen Christen nicht sehr hoch anschlagen. Die Zahl der Leser ist relativ gering.

Die Vereinten Nationen, die Verwaltungsstellen der UNESCO und einige andere Sonderorganisationen der UNO, in beschränkterem Umfang auch der Europarat und die europäischen supra- und internationalen Vereinigungen haben äußerst instruktives Informationsmaterial über ihre Organisationen und Aufgaben und zum Teil umfängliche Berichte über ihre Tätigkeit veröffentlicht. Dieses Material, das zum Teil kostenlos zur Verfügung steht, wird, wenn man von den deutschen Verhältnissen ausgeht, von den katholischen Organisationen, Verbänden und Einrichtungen so gut wie überhaupt nicht genutzt. Es wird nicht angefordert, es wird nicht verteilt, es wird nicht in Umlauf gesetzt, es wird nicht zum Gegenstand von Diskussionen gemacht, es wird nicht verarbeitet. Das scheint einer der auffälligsten, nicht zu verantwortenden Mängel unserer Situation zu sein, — um so erstaunlicher, weil dieser Mangel so verhältnismäßig einfach zu beheben wäre.

Es bleiben noch übrig die Möglichkeiten, innerhalb der katholischen Organisationen der verschiedensten Arten durch eigene Initiative die katholischen Christen über die uns hier interessierenden Tatsachen zu informieren. Weder in Frankreich noch in Deutschland sind dazu neue originelle Methoden entwickelt worden, die Katholiken nachhaltig und in die Breite gehend mit den Institutionen, die der Friedenserhaltung und der Zusammenarbeit zwischen den Völkern dienen wollen, und mit ihren Leistungen und Schwächen vertraut zu machen und die Mitverantwortung und Mitarbeit der Katholiken an dieser Aufgabe zu wecken. Es sind die herkömmlichen Mittel, die gelegentlich angewandt werden: Arbeitstagungen innerhalb der Verbände, Vorträge, Gedenktage, Aufrufe zur Hilfe für konkrete Nöte eines Volkes oder einer Diözese; hinzu treten vereinzelt Veranstaltungen wissenschaftlicher Art, wie sie etwa von den nationalen katholischen Akademikerverbänden über die Bedeutung und Sicherung der Grundrechte oder von den katholischen Akademien in Deutschland und ähnlichen Einrichtungen

in anderen Ländern zum Studium internationaler Probleme veranstaltet werden. Man hat den Eindruck, daß die zuletzt genannten Veranstaltungen nur einen kleinen Kreis von Interessierten erreichen, praktisch immer denselben Kreis; daß die Verbandsarbeit und die Vortragstätigkeit, weder intensiv noch regelmäßig gepflegt wird noch eine sehr große Zahl von Katholiken anspricht und schon gar nicht nachhaltig eine allgemeine Verbesserung der Informiertheit der Christen bewirkt. Gänzlich nutzlos scheinen zu diesem Zweck jene Tagungen zu sein, auf denen — sei es innerhalb eines Landes oder innerhalb einer übernationalen katholischen Dachorganisation — sich nur die Verbandsfunktionäre und die Delegierten treffen, um über Fragen der internationalen Zusammenarbeit meist großartige und optimistische Referate entgegenzunehmen. Diese Tagungen sind gewiß notwendig für Beratungen, zur Koordinierung der Arbeit. Aber Bedeutung für die Unterrichtung der katholischen Christen haben sie erfahrungsgemäß nicht. Sie könnten sie erst gewinnen, wenn das dort Gehörte und Erarbeitete innerhalb der katholischen Organisationen vor und mit ihren Mitgliedern systematisch ausgebreitet, diskutiert und in Kenntnisse, Interesse und Anteilnahme dieser Mitglieder umgesetzt würde.

III.

Wie steht es mit der Einstellung der katholischen Christen zu den Bestrebungen einer internationalen Organisierung des Friedens und der friedlichen Zusammenarbeit der Völker?[2]

Der zur Vorbereitung des Kongresses der Pax Romana versandte Fragebogen formuliert an einer Stelle: „Gilt noch der Standpunkt des Mittelalters, daß der Katholik zunächst der christlichen und römischen Welt angehört, ehe er von einer nationalen Gemeinschaft abhängig ist?“ Man kann sehr zweifeln, ob überhaupt in dieser Weise eine für das Mittelalter gültige Haltung des Christen zu seiner Umwelt (im weitesten Sinn gemeint) formuliert werden kann. Jedenfalls beweist die Formulierung, daß man dabei nur die Katholiken im europäisch-abendländischen Kulturkreis im Auge hatte, ein Blickwinkel, der ganz augenscheinlich viel zu eng ist.

Eine für alle Katholiken in den fünf Kontinenten der Erde gemeinsame, inhaltlich einheitliche Aussage über ihr Verständnis von ihrem Hineingeborensein in die engeren, weiteren und die umfassendsten Gemeinschaften auf Erden läßt sich nur finden, wenn man sich darauf beschränkt, festzustellen, daß sich die gesamte Menschheit im Augenblick in einem Zustand des Umorientierens, des Umdenkens, des Übergangs, des Suchens nach einer

[2] Die Antwort auf diese Frage stützt sich nicht auf eine Analyse zahlreicher konkreter und repräsentativer Meinungsäußerungen aus den verschiedenen Ländern, sondern zieht Schlußfolgerungen aus den für den Kongreß der Pax Romana verfertigten beiden Landesberichten aus Frankreich und Deutschland und aus den dem Verf. mehr zufällig bekanntgewordenen als planmäßig gesuchten literarischen Erzeugnissen, im wesentlichen aus Nordamerika und den europäischen Staaten.

neuen Formel für ihr Verhältnis zu ihrer Umgebung befindet. Das ist das Resultat ebensosehr der jüngsten Entwicklung der asiatischen und afrikanischen Völker wie der gewaltigen technischen und ökonomischen Fortschritte wie der politischen weltweiten Verflechtung aller mit allen und der mehr und mehr in den Vordergrund tretenden Aspekte der katholischen Kirche als der Weltkirche, die insbesondere in den neuen Anstrengungen und Formen der Mission und in der Übertragung von Verantwortung auf die Laien in der Kirche sichtbar werden.

Die in dieser Zeit des Übergangs fühlbare allgemeine Tendenz der Katholiken in aller Welt läßt sich so umschreiben: Sie fühlen — und das ist weniger als: sie geben sich Rechenschaft; und erst recht weniger als: sie übernehmen Verantwortung und bringen Opfer! —: die „eine Welt" ist auch eine Realität für die Christen; es gibt nicht nur Sorgen der katholischen Gemeinde, nicht nur Sorgen der katholischen Bevölkerung eines Landes, sondern auch Sorgen des Weltkatholizismus; insbesondere der Friede verlangt eine verständnisvolle Zusammenarbeit aller Christen dieser Welt.

Und jetzt beginnen die Schwierigkeiten der Analyse: Für die Staaten des freien Europas und Nordamerikas — für Süd- und Mittelamerika vermag ich es nicht zu beurteilen — scheint sicher zu sein, daß die Katholiken — mit übrigens national verschiedenen Akzenten! — nicht nur ihre heimatlichen, ihre nationalen Sorgen und die des heimischen Katholizismus zunächst sehen und zu beheben trachten — durchaus in Übereinstimmung mit dem Subsidiaritätsprinzip —, sondern daß sie auch ihren Beitrag für eine weltweite Verbesserung der Verhältnisse als Beitrag einer durch die nationale Gemeinschaft verbundenen Gruppe von Katholiken, also als Beitrag des italienischen, des französischen, des deutschen, des nordamerikanischen Katholizismus betrachten. Dadurch entsteht die Gefahr — und oft ist es mehr als nur eine Gefahr —, daß das Verhältnis des Katholiken zu den internationalen Bemühungen um eine Friedensordnung durch ein nationales Kalkül beeinflußt wird: Bringt eine bestimmte Unterstützung jener internationalen Bemühungen für die eigene Nation einen Vorteil oder steht diese Unterstützung im Widerspruch zu nationalen Interessen?

Das Gefühl nationaler Verwurzelung des Katholiken ist von einer ganz besonderen Bedeutung für die Beurteilung der Lage, aus der heraus die Katholiken Polens und Ungarns ihr Verhältnis zu den internationalen Bemühungen um eine Friedenssicherung sehen.

Und wohl in ganz anderer Weise wirkt sich die Verbundenheit des Katholiken mit Heimat und Volk aus im asiatischen und afrikanischen Raum; dort entspringen dieser Verbindung Ansprüche und Forderungen an die Katholiken der übrigen Welt und an die Kirche.

Das alles bezog sich bisher auf die Haltung der *Katholiken* — jener kraft Berufs der Organisation für internationale Probleme ansprechbaren Katholiken — in den verschiedenen Ländern der Erde. Stellt man auf die katholischen *Organisationen* in den verschiedenen Ländern ab, also auf die für

sie repräsentative Führung, so läßt sich uneingeschränkt bejahen, daß sie überall die Notwendigkeit der Unterstützung bestehender internationaler Organisationen — amtlicher und freier Organisationen — anerkennen und für die Förderung der internationalen Zusammenarbeit eintreten. Beklagenswert groß ist nur die offenkundige Diskrepanz zwischen Erkenntnis und sichtbarer Leistung zur Verwirklichung dieser erkannten und anerkannten Ziele.

Auf eine weitere Schwierigkeit in diesem Zusammenhang kann nur hingewiesen werden, ohne daß man anzugeben vermöchte, wie in den einzelnen Ländern die Verhältnisse tatsächlich liegen: In Deutschland hängt die Intensität des Interesses für internationale Organisationen und ihre Arbeit erheblich davon ab, welche Chancen der einzelne Christ der Wirksamkeit dieser internationalen Einrichtungen einräumt. Unter den Katholiken ist nach meinen Erfahrungen nicht selten eine gewisse Skepsis verbreitet, ob denn diese Einrichtungen im allgemeinen und in kritischen Zeiten insbesondere „funktionieren"; in diesen Kreisen ist dann das Vertrauen in die freien, insbesondere in die katholischen internationalen Zusammenschlüsse und ihre Arbeit größer als das Vertrauen in jene völkerrechtlichen Institutionen. Hier fließt dann möglicherweise noch die Erwägung mit ein, ob denn die Vorstellung von der Friedensordnung innerhalb jener Institutionen mit dem christlichen Bild einer Friedensordnung übereinstimme, und ob der Einfluß der Christen groß genug sei, die unabdingbaren christlichen Elemente der richtigen Ordnung zu sichern. Unabhängig davon, aber in der gleichen Richtung wirkt sich aus, wenn die irdischen Dinge, insbesondere die Bedingungen, unter denen der Christ auf dieser Welt zu leben gezwungen wird, unterbewertet werden und wenn einseitig die für den katholischen Christen selbstverständliche Ergebung in den Willen Gottes, die religiöse Erneuerung des einzelnen und das Vertrauen in die Kraft des Gebetes überbetont wird. Die volle Lehre der Kirche verlangt, daß über all dem — gewiß Wesentlichen und Wichtigen — nicht die sittliche Pflicht vernachlässigt wird, sich auch um die öffentlichen Dinge, sich auch nachdrücklich, mit allen zu Gebote stehenden Kräften für die Förderung des Gemeinwohls, für die Herstellung, die Sicherung und die Erhaltung der internationalen Friedensordnung und für die Stärkung der dafür arbeitenden Institutionen einzusetzen. In diesem Punkt ist wohl einiges im katholischen Raum bisher Unterlassene nachzuholen.

IV.

Diese Überlegungen münden in die Untersuchung, von welchen Maßstäben und konkreten Vorstellungen die Katholiken derzeit bei ihrer Arbeit für eine institutionelle Sicherung des Friedens und für eine internationale Zusammenarbeit ausgehen. Es geht hier nicht darum, daß sie natürlich alle willens sind, sich dabei an die Lehre der Kirche zu halten, sondern darum,

ob und inwieweit sie wissen, was die kirchliche Lehre in Rücksicht auf die heute bestehenden Verhältnisse in der Welt an Anforderungen stellt, denen eine gerechte Friedensordnung genügen muß, und was sie von ihren Gläubigen fordert hinsichtlich ihrer Haltung zu den internationalen Organisationen, zu den internationalen Problemen und hinsichtlich der geeigneten und erlaubten Mittel zu ihrer Lösung. Das bedeutet konkret: Was weiß der Katholik von den päpstlichen Äußerungen zu diesen Fragen, insbesondere von den Ansprachen und Rundschreiben Pius' XII. und wie stellt er sich zu diesen Äußerungen.

Es gibt eine in Amerika, eine in Frankreich, eine in Italien und eine in Deutschland erschienene umfassende Dokumentation der Verlautbarungen Pius' XII. zu den Fragen des internationalen Friedens, zu den Grundsätzen einer gerechten Friedensordnung, zu den Wegen, diese Friedensordnung herzustellen, zu fördern und zu sichern und insbesondere zu den Fragen eines erlaubten Verteidigungskrieges einschließlich des Problems der Verwendung atomarer Waffen. Es ist zu vermuten, daß es auch in anderen Ländern und Sprachen entsprechende Sammlungen gibt. Über die Verbreitung dieser Bücher unter den Katholiken in den verschiedenen Ländern ist Zuverlässiges nicht in Erfahrung zu bringen. Es wäre aber wichtig, daß möglichst viele Katholiken auf die Quellen zurückgehen, bevor sie über unsere Probleme diskutieren und sich eine Meinung bilden. Soweit das bisher nicht geschieht — und das dürfte auf die übergroße Mehrzahl der Katholiken in allen Ländern zutreffen —, haben sich Lehrschreiben des Episkopats, die katholische Tagespresse und Kirchenpresse im allgemeinen bemüht, die päpstlichen Grundsätze informativ zu verbreiten, — mit welchem Erfolg, steht dahin. Hoffentlich ist es nicht zu optimistisch formuliert, wenn man — ausgehend von den Beobachtungen im katholischen Raum des freien Europas und Nordamerikas — meint, den Katholiken ist, auch wenn sie es selbst nicht so präzis auszudrücken verstehen, im allgemeinen der Sache nach bekannt, daß die Friedensordnung in der Welt nach den feierlichen Verlautbarungen des Papstes auf Gerechtigkeit gegründet sein muß — genauer: sie muß den Grundsätzen des Naturrechts genügen — und daß es Pflicht aller Individuen, Verbände, Staaten und internationalen Institutionen ist, sich dieser Friedensordnung zu unterwerfen, sie nicht zu stören oder zu zerstören; daß diese Friedensordnung in dreifacher Weise zu sichern ist: durch die unablässige Stärkung der Friedensgesinnung der Völker, durch Verbesserung und Ausbau der schon bestehenden völkerrechtlichen Institutionen mit dem Ziel einer weltumspannenden, effektiven Friedensorganisation mit obligatorischer Schiedsgerichtsbarkeit für alle internationalen Konflikte und durch weltweite Abrüstung und Ächtung des Krieges als Mittel der Politik; daß schließlich unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Krieg nur als letztes Mittel nach Ausschöpfung aller anderen Mittel zum Zwecke der Verteidigung gegen gewaltsame Verkehrung der Friedensordnung unter ganz bestimmten qualifizierten Bedingungen erlaubt ist. Was den letzten Punkt

anlangt, ist, wenn man die Verhältnisse in Frankreich und in der Bundesrepublik verallgemeinern darf, die Kenntnis der päpstlichen Auffassung allerdings höchst vage oder in der Interpretation kontrovers.

Es entspricht der Haltung des gläubigen Katholiken, daß er mit Respekt und Zustimmung die dringlichen Mahnungen und die Grundsätze des Oberhauptes seiner Kirche entgegennimmt. Gleichwohl, das darf nicht verschwiegen werden, gibt es unter katholischen Intellektuellen — nicht nur in Deutschland — Gruppen, die die Frage nach der Verbindlichkeit der päpstlichen Äußerungen zum Problem des Verteidigungskriegs unter Verwendung atomarer Kampfmittel aufwerfen; zu welchem Zweck das geschieht, ist eindeutig. Noch weiter verbreitet — wiederum nur unter den politisch engagierten katholischen Intellektuellen — ist die Diskussion um die zutreffende Interpretation bestimmter Äußerungen der kirchlichen Autorität zur Abgrenzung des sittlich erlaubten Kriegs. Die dabei zutage tretenden, zum Teil grotesken Mißverständnisse scheinen zu beweisen, daß hier noch eine schwierige, hochaktuelle, für die Urteilsbildung der katholischen Christen entscheidende und für die politische Entwicklung überaus folgereiche Arbeit zu leisten ist.

Beim Studium des zur Vorbereitung des Kongresses der Pax Romana versandten Fragebogens fällt auf, daß eine entscheidende Frage nicht gestellt worden ist, — eine heikle Frage, die gerade in Kreisen katholischer Intellektueller, die sich um Klärung der Probleme internationaler Friedenssicherung bemühen, gerne umgangen wird, um dem Vorwurf „politischer Stellungnahme" zu entgehen: Wer bedroht in der Gegenwart den Frieden? Welche Art der Friedensbedrohung muß man als aktuell ins Auge fassen? Und davon hängt die dritte Frage ab: Was ist erlaubt und muß geschehen, um dieser Bedrohung des Friedens wirksam begegnen zu können? Alle Überlegungen, die an den drei zuletzt genannten Fragen vorbeisehen, sind reichlich platonisch; unsere Erörterungen sind nur sinnvoll, wenn wir sie in Beziehung setzen zur gegenwärtigen politischen Weltlage. Und das bedeutet für unser Thema:

Die Informiertheit der katholischen Christen in der Welt und die Bemühungen, sie zu informieren, sind ganz besonders unzureichend, soweit es sich um die Kenntnis der Kräfte und Methoden handelt, die der Sicherung eines gerechten Friedens entgegenarbeiten, und soweit es sich um die nüchterne Beurteilung der daraus entspringenden konkreten Gefahr für den Weltfrieden und der zu ihrer Abwendung notwendigen Maßnahmen handelt. Äußerungen von katholischer Seite zu diesem Punkt pflegen einseitig und häufig ausschließlich die religiös-weltanschauliche, geistige Position und Gegenposition darzustellen und zu analysieren, um daraus Folgerungen für die eigene Haltung zu ziehen, — eine höchst gefährliche Verkürzung der Dimensionen unseres Problems, weil der so einseitig angesprochene katholische Christ den Sinn für die Realität des Politisch-Machtmäßigen in der Auseinandersetzung zwischen den — zutiefst gewiß geistig-weltanschau-

lich getrennten — Mächten verliert und dementsprechend die Bedeutung der Anstrengungen, die politisch-machtmäßig zur Erhaltung des Friedens auch unentbehrlich sind, gering schätzt und nicht selten so sehr unterbewertet, daß er glaubt, den letzten Konsequenzen solcher Anstrengungen ausweichen und sich vor ihnen drücken zu können. Es scheint insbesondere nicht ganz redlich zu sein, wenn in manchen katholischen Kreisen die Überlegungen zu gewissen möglichen politischen Entwicklungen sich darauf beschränken, wie diese politischen Entwicklungen von der Kirche oder vom einzelnen Christen geistig oder religiös bewältigt werden können. Solche politischen Entwicklungen wollen nicht nur hinsichtlich der damit verbundenen geistig-religiösen Probleme analysiert werden, sie müssen vom katholischen Christen, insbesondere von dem in der politischen Verantwortung stehenden Christen, auch in ihren soziologisch-politischen Konsequenzen einschließlich der jener politischen Entwicklung adäquaten politischen Reaktion zu Ende gedacht und vorausbedacht werden!

V.

Zum Abschluß seien eine Zusammenfassung versucht und einige Schlußfolgerungen gezogen:

1. Die große Masse der katholischen Bevölkerung allerorten, in Stadt und Land, hat praktisch keine Kenntnis von den großen, von den Staaten durch völkerrechtliche Vereinbarung getroffenen internationalen und supranationalen Organisationen, keine Kenntnis von ihrer Arbeitsweise, von ihren Leistungen und von den aktuellen Problemen internationaler Zusammenarbeit. Es besteht bestenfalls eine ganz vage, unbestimmte Vorstellung, daß es da „irgend etwas" gibt, und das Gefühl, daß die — vielen unheimliche — politische Weltsituation irgendeine Bemühung zur Änderung und Linderung der Spannungen verlangt, die über die Kraft des eigenen Landes hinausgeht. Etwas verbreiteter ist eine ähnlich unbestimmte Kenntnis von der Zusammenarbeit nationaler katholischer Organisationen und — ganz summarisch — von den fundamentalen unseren Problemkreis betreffenden Direktiven Pius' XII. Aufs Ganze gesehen, fehlt dem Gros der katholischen Bevölkerung auch das Interesse an diesen Dingen; man darf diese Haltung aber nicht mit Indolenz gleichsetzen; denn es gibt keinen Grund anzunehmen, daß die Katholiken nicht guten Willens wären.

Mit den Kenntnissen des mündigen katholischen Laien — und zwar gleichermaßen Mann und Frau, Jugend und Alter — ist es nicht viel besser bestellt. Bei ihm kann allerdings größeres Interesse für die uns bewegenden Fragen vorausgesetzt werden. Günstiger liegen die Verhältnisse bei einem Teil der Schüler von höheren Schulen, Lyzeen, Colleges und bei einem Teil der Studenten an Universitäten, wenn auch hier der Kenntnisstand absolut unzureichend und — was insbesondere die Studenten naturwissenschaftlicher Disziplinen anlangt — erschütternd gering ist. Eine ausreichende Kenntnis von den friedensichernden internationalen Institutionen und ihrer

Arbeit sowie von der Aufgabe und der Leistung katholischer internationaler Zusammenarbeit und eine Beschäftigung mit diesen Dingen beschränkt sich auf einen ganz kleinen Teil katholischer Intellektueller, katholischer Politiker, katholischer Funktionäre, katholischer Professoren und Lehrer und — vereinzelt — katholischer Geistlicher.

Die Führung katholischer Verbände, der organisierten Gruppen und, soweit vorhanden, die den Katholizismus eines Landes repräsentierende Gesamtorganisation, wie beispielsweise der Deutsche Katholikentag, kennen und anerkennen programmatisch die Wichtigkeit einer internationalen Zusammenarbeit in amtlichen und freien Organisationen; aber in der praktischen Verbandsarbeit nach innen, in der Unterrichtung ihrer Mitglieder, stehen diese Dinge am Rande. Sie werden, von Ausnahmen abgesehen, nur gelegentlich einmal behandelt. Arbeitstagungen der Verbände mit dem Thema „Internationale Institutionen zur Sicherung des Friedens" oder „Probleme internationaler Zusammenarbeit" sind selten. Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt im wesentlichen bei einzelnen nationalen katholischen Instituten, bei katholischen Akademien, katholischen Universitäten, die naturgemäß nur einen verhältnismäßig kleinen Kreis Interessierter erfassen können.

Erheblich günstiger ist das Bild, wenn man positive und konkrete Erscheinungen und Vorgänge im Katholizismus aller Länder betrachtet, die außerhalb der von den Staaten getragenen internationalen Organisationen unmittelbar abzielen oder mittelbar hinwirken auf eine internationale Verständigung, auf friedliche Zusammenarbeit der Völker und Verbesserung der geistigen, politischen, sozialen Bedingungen für eine weltweite Friedensordnung. Es seien die Pax-Christi-Bewegung genannt, die großen internationalen religiösen Kongresse, auf denen Hunderttausende Katholiken aus allen Ländern zusammenströmen, die religiösen Zentren, die Wallfahrer aus vielen Ländern vereinigen, die über die nationalen Grenzen weit hinausreichenden Bewegungen, die Männer, wie P. Werenfried van Straaten, P. Pire, P. Lombardi, hervorgerufen haben, die großzügigen Hilfsaktionen der Katholiken in Europa und Amerika zur Linderung der Not in aller Welt, die internationalen katholischen Jugendlager, der Studentenaustausch und die Betreuung der ausländischen katholischen Studenten in den verschiedenen Ländern, nicht zuletzt auch das Wirken und Sorgen der großen katholischen Staatsmänner und Politiker; der Name des verstorbenen italienischen Ministerpräsidenten de Gasperi stehe für sie alle.

Eine solche Sicht der Dinge neben der vorhin entwickelten weniger erfreulichen Perspektive ist erlaubt, weil wir wissen, daß es überall auf dieser Welt, auch im katholischen Raum, entscheidend auf den Geist, die Haltung, die Initiative und auf die kraftvolle und werbende Leistung einer aktiven Minderheit ankommt. Allerdings sollten wir uns darüber nicht täuschen: Die genannten Erscheinungen und Vorgänge im katholischen Raum sind nicht mehr als hoffnungsvolle Anfänge; das alles genügt nicht; das sind nur Ansatzpunkte für eine intensivere, systematischere, ausgebreitetere und ver-

tieftere Arbeit der Katholiken in der Welt in Richtung auf eine Besserung der internationalen Zusammenarbeit und der Stärkung der internationalen friedensichernden und friedenfördernden Organisationen.

2. Es werden vor allem zwei Haupthindernisse genannt, die der ausreichenden Unterrichtung der Katholiken und der Verstärkung der Bemühungen, ihre Mitarbeit im Sinne einer gegenseitigen Hilfe und Unterstützung zu gewinnen, entgegenstehen: Der Mangel an informierten Katholiken, die bereit und willens sind, zu informieren, und der angebliche Mangel an Informationsmaterial und Informationsmethoden.

Es wird allenthalben, insbesondere in den katholischen Verbänden, geklagt, daß es an Referenten fehle, die in der Lage sind, über die internationalen Probleme zu sprechen. Für die deutsche Verbandsarbeit ist dabei charakteristisch — aber vielleicht gilt ähnliches auch für andere Länder —, daß man mit Selbstverständlichkeit erwartet, daß sich Vortragende zur Verfügung stellen, die nicht Angehörige des Verbandes sind; es sollte aber doch so sein, daß die katholischen Organisationen zunächst und in der Regel die Redner aus ihren eigenen Reihen hervorbringen. Das anzustrebende Ideal wäre, daß in jeder örtlichen Gruppe des Verbandes einer sich bereit erklärt oder bestimmt wird, sich mit unserem Problem zu beschäftigen und dann darüber vorzutragen und eine Diskussion zu entfachen. Darüber hinaus gehört es zu den Obliegenheiten jedes Leiters einer Gruppe, jedes geistlichen Beirats, sich so viele Kenntnisse über unsere Probleme zu verschaffen, daß er mitreden kann. Vielleicht darf man ganz vorsichtig zum Ausdruck bringen, daß in dieser Richtung auch einiges Zusätzliche noch bei der Ausbildung des jungen Klerus getan werden könnte und getan werden sollte.

Material zur Information über internationale Organisationen, Verbindungen und Probleme muß nicht erst produziert werden. Es ist in ausreichendem Maße vorhanden. Es ist aber nicht hinreichend bekannt und deshalb nicht verfügbar. Auf die Publikationen der Vereinten Nationen und ihrer Organisationen, insbesondere der UNESCO, wurde bereits hingewiesen. Neben den Nachrichten der Tagespresse wären insbesondere die katholischen Zeitschriften systematisch auszuwerten und zum Gegenstand von Hinweisen und Diskussionen in den Zusammenkünften der örtlichen Gruppen der katholischen Verbände zu machen. In deutscher Sprache stehen dem katholischen Christen außerdem beispielsweise zwei so ausgezeichnete, umfassend belehrende Werke über den Frieden und seine Grundlagen zur Verfügung, wie Pater Stratmanns „Weltkirche und Weltfriede" und von Raumers „Ewiger Friede"[3]; ähnliche Publikationen werden sich in anderen Ländern nennen lassen.

Und was schließlich die Methode anlangt, mit der man in größerem Umfang als bisher die Christen mit den internationalen Problemen der Friedenssicherung vertraut machen könnte, so kann es sich nicht darum han-

[3] Augsburg 1924; Freiburg 1953.

deln, völlig neue Formen der Unterrichtung und Werbung zu erfinden. Auch hier kommt es nur darauf an, von allen modernen Mitteln, die auf anderen Gebieten zur Anregung des menschlichen Interesses, zur Auslösung einer Aktivität und zur Vermittlung von Kenntnissen angewandt werden, je nach den örtlichen Verhältnissen und Kräften Gebrauch zu machen: Neben der Unterrichtung durch Schriften, auch kurze Flugschriften, durch Vortrag und durch Kundgebungen kommen für den modernen Menschen insbesondere die Diskussionen im kleineren Kreise und die dem Bedürfnis nach bildhafter Anschaulichkeit entgegenkommende Information durch plakative Wandzeitungen, die Bilder, Statistiken, Zahlen und kurze Texte verbinden, und — wo das möglich ist — die Vermittlung einer persönlichen Anschauung durch den Besuch internationaler Organisationen (Straßburg, Luxemburg, Brüssel, New York, Genf usw.) und durch die Veranstaltung von instruktiven Wanderausstellungen in Betracht. Stärker als bisher sollten auch die Gelegenheiten ausgebaut werden, wo katholische Angehörige verschiedener Völker mit gleichen Interessen zu gemeinsamer Arbeit, zu Sport oder Erholung zusammenkommen; es sollte möglich sein, daß zu größeren Veranstaltungen der katholischen Jugend, der christlichen Gewerkschaften, der verschiedenen katholischen Berufsorganisationen in einem Land größere ausländische Abordnungen (wiederum nicht Funktionäre!) eingeladen werden und teilnehmen.

Alle Bemühungen um eine intensivere und verbreitetere Mitarbeit der Katholiken an den internationalen Angelegenheiten kosten Geld; warum sollte es nicht möglich sein, einmal im Jahr an einem Tag überall auf der Welt unter Hinweis auf die Notwendigkeit internationaler Zusammenarbeit zu einem Opfer für diesen Zweck aufzurufen. Die Zahl der Jubiläen, Gedenktage, an die die Katholiken in wohl jedem Land erinnert werden und an denen sie teilnehmen, ist gewiß nicht gering. Es müßte aber möglich sein, daß ein „Weltgedenktag" dieser Art, der dem Gedanken der Friedenssicherung gewidmet ist, nicht nur vereinbart und ausgerufen wird, sondern, das wäre das Wesentliche, in allen katholischen Kreisen, Gruppen, Organisationen durch irgendeine konkrete noch so bescheidene Veranstaltung lebendig gemacht wird.

Unsere Kirchenblätter unterrichten uns über die monatlichen großen Gebetsanliegen des Heiligen Vaters; unter ihnen befindet sich immer wieder einmal das Gebet um den Frieden in der Welt. Ich meine, dieser Aufruf des Papstes müßte jedesmal in die monatliche Arbeit des organisierten Katholizismus eingehen. Das bedeutet aber, es müßte selbstverständlich sein, daß in dem Monat, in dem die Katholiken aufgerufen sind, in besonderem Maß ihrer Verantwortung für den Frieden der Welt zu gedenken, der geistliche Beirat, der Präses oder welchen Namen er immer trägt — jede katholische Gruppe und jeder organisierte Kreis von Katholiken besitzt einen solchen geistigen Berater —, einmal eine halbe Stunde über die Verantwortung des Christen für den internationalen Frieden spricht.

Am Ende noch einige Gedanken, die für eine realistische Beurteilung der Chancen unserer Arbeit und zur Abrundung des Ganzen wichtig zu sein scheinen: Vergessen wir nicht, daß wir, die katholischen Christen, im Verhältnis zu den andern, die Dinge der Welt bewegenden geistigen und gesellschaftlichen Kräften eine Minderheit sind, und daß das auch und insbesondere hinsichtlich unseres Einflusses in den internationalen Organisationen gilt. Deshalb hängt viel davon ab, daß wir für die Ziele, die wir ansteuern, — wenn auch aus andern Motiven und mit andern Argumenten — Hilfe und Mitarbeit und Unterstützung aus dem Lager der andern erhalten. Anderseits sollten wir nicht vergessen, daß die katholischen Christen in allen Ländern Glieder einer Kirche sind, die als Weltkirche uns ursprünglich und ganz unreflektiert das Gefühl brüderlicher Verbundenheit und christlicher Verantwortung für alle Menschen dieser Welt mitgibt. Diese natürliche, geistige Bereitschaft des Katholiken für internationale Zusammenarbeit und Hilfe ist ein Vorzug, den wir vor jeder andern politischen und sozialen Kraft voraushaben. Und schließlich: wir vertrauen als christliche Realisten nicht nur auf menschliche Vernunft, auf politische Macht und auf den Zwang einer technischen Entwicklung, sondern auch und vor allem auf die geheimnisvolle, alles überwältigende Macht der Gnade Gottes.

Weltflüchtlingsjahr und die Apostolische Konstitution „Exsul familia”

OSKAR GOLOMBEK

In seinen Vorbemerkungen über Name, Charakter und Form der Apostolischen Konstitution Pius' XII. „Exsul familia“ vom 1. August 1952 sagt Dr. Theodor Grentrup: „Die mit Namen eingeführten Länder umfassen den ganzen Erdkreis. Kaum ein Land oder Kulturvolk, das nicht irgendwie genannt wäre. Die Konstitution „Exsul familia“ spiegelt die weltweite Schau und großartige Verbundenheit der katholischen Kirche mit der gesamten Menschheit wider“[1]. Wenn auch die Apostolische Konstitution in ihrem Untertitel die Erklärung trägt: „de spirituali emigrantium cura“ (Über die geistliche Betreuung der Auswanderer), so ist nach dem ganzen Text und Tenor des päpstlichen Dokuments der Begriff „emigrantes“ (Auswanderer) auf jede Art von Auswanderern anzuwenden, auf Menschen, „die aus irgendeinem Grunde die Heimat verlassen und frei oder gezwungen in die Fremde ziehen“ (*Grentrup* a.a.O. 127), vorzüglich auf jene, „die wegen Furcht oder

[1] Die Apostolische Konstitution „Exsul familia“ zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage. Mit Text, Übersetzung, Kommentar von Dr. Th. Grentrup. München 1955/56, Verlag „Christ Unterwegs“, 11.

Not" aus der Heimat auswandern, flüchten bzw. von dort vertrieben wurden. Daß in dem Begriff „emigrantes" in einer Art Oberbegriff alle Zwangswanderungsgruppen gemeint sind, zeigt eine Zusammenstellung der verschiedenen Bezeichnungen, mit denen Exsul familia operiert.

Schon die einleitenden Worte der „Exsul familia" deuten darauf hin, daß die Kirche über den staatsrechtlichen Begriff der „Auswanderer" hinausgeht.

„Die heimatvertriebene Familie von Nazareth, Jesus, Maria und Joseph, dem Zorn des gottlosen Königs entfliehend, erhebt sich sowohl durch ihre Wanderung nach Ägypten als auch durch ihr Flüchtlingsleben in Ägypten über alle Zeiten und Räume hinweg als Gleichnis, Vorbild und Schutz für jede Art von Emigranten, in der Fremde Lebenden und Flüchtlingen, die aus Furcht vor Verfolgung oder unter dem Druck der Not gezwungen werden, ihre Heimat, die lieben Eltern und Verwandten, die teuren Freunde zu verlassen und in die Fremde zu ziehen" (*Grentrup* a.a.O. 15).

Die einzelnen Ausdrücke für die verschiedenen Formen der Zwangswanderungen stehen nebeneinander. Sie werden im weiteren Text noch vermehrt. Gleichbedeutend etwa mit exsules sind expulsi, extorres = aus dem Heimatboden Verjagte. Die Konstitution spricht fernerhin von den „deportati, nefarie ablati, deducti in captivitatem = von den Verschleppten, von den coacti populi alioque deducti = von den gewaltsam Umgesiedelten; von solchen, qui in custodiae locis exsulem vitam degunt (Konzentrationslager oder ähnlichen Zwangsaufenthalten), von anderen, die „de una in aliam suae nationis regionem emigrantes" (den Binnenwanderern).

„In ihren Augen [der Kirche] ist die Auswanderung weniger eine Bewegung von Staat zu Staat, als von der Heimat in die Fremde. Die Heimat mit ihrer Geborgenheit und Vertrautheit wird verlassen, und es beginnt, bejahend oder verneinend, sich anpassend oder zurückweisend, die Auseinandersetzung mit dem Fremdartigen" (*Grentrup* a.a.O. 152).

Von diesem „Fremdartigen" sagt „Exsul familia", daß es einen „Bereich des Kummers und Leidens" darstellt. Weltweit ist dieser „Bereich des Kummers und Leidens" geworden. Das zeigt allein schon eine Aufstellung der Zahl der Flüchtlinge in der Welt, die seit dem Beginn des zweiten Weltkrieges ihr Heimatland oder ihre engere Heimat verlassen mußten. Dabei wird unterschieden nach:

internationalen Flüchtlingen (die unter dem Mandat des Hohen Kommissars der Vereinten Nationen stehen):

Belgien	72 000
Bundesrepublik Deutschland	230 000
Frankreich	291 000
Griechenland	15 000
Großbritannien	234 000
Hongkong	10 500
Italien	20 000
Niederlande	16 000
Norwegen	5 500
Österreich	70 000
Schweden	31 000
Schweiz	32 000
insgesamt	1 027 600

ausgewanderten Flüchtlingen; Flüchtlinge, die aus den Ländern des ersten Asyls in den Jahren 1947 bis 1959 ausgewandert sind nach:

Amerika	520 000
Argentinien	35 000
Australien	248 100
Brasilien	42 000
Canada	265 500
Chile	7 500
Columbien	1 500
Israel	171 900
Neuseeland	7 500
Südafrika	3 800
Uruguay	2 000
Venezuela	20 000
andere Länder	149 000
insgesamt	1 474 000

nationalen Flüchtlingen und Vertriebenen (die in ein Aufnahmeland oder -gebiet gleicher Sprache oder Konfession kamen und denen gleiche Rechte mit den Staatsbürgern dieses Landes oder dieses Gebietes gewährt wurden:

Bundesrepublik Deutschland	12 500 000
Finnland	400 000
Griechenland	50 000
Indien	8 000 000
Italien	400 000
Japan	1 600 000
Korea	3 000 000
Niederlande	200 000
Pakistan	8 000 000
Türkei	250 000
Vietnam	1 000 000
insgesamt	35 400 000

anderen Flüchtlingen:

Ägypten (Araber)	245 000
Hongkong (Chinesen)	1 000 000
Indien u. Nepal (Tibetaner)	17 000
Jordanien (Araber)	587 000
Libanon (Araber)	129 000
Libanon (Syrier)	6 000
Marokko (Algerier)	90 000
Syrien (Araber)	110 000
Tunesien (Algerier)	90 000
insgesamt	2 274 000
Das sind also Weltflüchtlinge	40 175 600

(cf. Rundschreiben Nr. 2 II — 5066 g vom 10. Juni 1959 des Bundesministeriums für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte.)

Nach dieser Statistik ergibt sich, daß von allen Ländern der Erde die Bundesrepublik Deutschland die größte Zahl von Flüchtlingen und Vertriebenen aufgenommen hat[2]. Wir zählen heute mehr als 12½ Millionen Menschen unter uns, die vor fünfzehn Jahren noch außerhalb der Grenzen der Bundesrepublik lebten. Das ist nahezu ein Viertel der gesamten Bevölkerung (Bundesminister Oberländer 28. 7. 1958). Dazu kommt der nicht von allen beachtete Umstand, daß ständig neue Flüchtlinge zu uns kommen. „So brachte uns das Jahr 1958 insgesamt 204 000 aus der Sowjetzone, ferner 134 000 Aussiedler aus den polnisch verwalteten Gebieten Deutschlands und 5400 Deutsche, die jahrelang in der Sowjetunion leben mußten, d. h. daß wir in einem einzigen Jahre so viele Menschen aufnehmen mußten, wie das Großherzogtum Luxemburg Einwohner hat“ (ebd.).

Man berechnet die Gesamtzahl der nach dem zweiten Weltkrieg zu Flüchtlingen gewordenen Menschen auf 40 Millionen, seit dem ersten Weltkrieg auf 60 Millionen Menschen (cf. Rundschreiben Nr. 1, Bonn). „Im Augenblick gibt es eine Konzentration von Flüchtlingen in folgenden Ländern: Deutschland, Korea, Vietnam, Japan, Indien, Pakistan, Frankreich, Niederlande, Israel, Österreich, Griechenland, Libanon, Vereinigte Arabische Republik (Ägypten und Syrien), Jordanien, Türkei, Finnland, Hongkong, Italien, Tunis und Marokko“ (ebd.). Angesichts des Weltproblems der Flüchtlinge ist es überaus begrüßenswert, daß die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 6. Dezember 1958 beschloß, den Regierungen aller Länder der Welt zu empfehlen, von Juni 1959 bis Juni 1960 ein Weltflüchtlingsjahr zu begehen. Wissenswert erscheint uns auch die Entstehungsgeschichte

[2] Wir möchten hier auf ein eben im *Verlag Ferdinand Hirt* in *Kiel* erschienenes dreibändiges Werk hinweisen, *Die Vertriebenen in Westdeutschland*, das von *Eugen Lemberg* und *Friedrich Edding* herausgegeben wurde. Es gibt wohl nichts, was derart gründlich und umfassend über das deutsche Flüchtlingsproblem orientierte, wie diese drei Bände, von denen der erste mehr die organisatorischen Fragen, der zweite die wirtschaftlichen und der dritte die kulturellen und religiösen Probleme behandelt (Vorzugspreis bis 15. Dezember DM 38.—, später DM 48.—). Gerade wenn man das Kapitel „In der Sicht des Auslandes“ liest, erkennt man, wie klar und unbeirrt der Papst von Anfang an das Unrecht der Vertreibung gebrandmarkt hat.

dieses Beschlusses. Nach „Rundschreiben Nr. 1, Bonn" „hatten 10 Länder einen Entschließungsentwurf vorgelegt, der nach einigen Abänderungen mit 56 Ja-Stimmen, 8 Nein-Stimmen bei 9 Enthaltungen angenommen wurde. Gegen den Entschließungsentwurf stimmten Bulgarien, Weißrußland, Tschechoslowakei, Polen, Rumänien, Ukraine, Sowjetunion und Albanien. Der Stimme enthielten sich Burma, Kambodscha, Ungarn, Indien, Irak, Saudi-Arabien, Spanien, Uruguay und Jemen". An diesen Ergebnissen sind mehr als lehrreich die Nein-Stimmen. Das „Njet" kam aus dem Machtblock der Sowjetunion und seiner Satelliten. Wir erinnern uns hierbei eines bekannten Wortes Papst Pius' XII., der schon 1945 in seiner Weihnachtsbotschaft gesagt hat:

„Das Gebäude des Friedens würde auf einem schwankenden und immer bedrohten Fundament ruhen, wenn einem solchen Totalitarismus kein Ende gemacht würde, der ... mit schlecht verhüllter Grausamkeit ... Millionen von Menschen, Hunderttausende von Familien ins tiefste Elend hineintreibt, sie von Haus und Hof entwurzelt, aus einer Zivilisation und Kultur herausreißt, an deren Aufbau ganze Generationen mitgearbeitet hatten" (AAS 38 [1946] 23).

Das Njet des größten Vertreibers hat nicht vermocht, das edle und humanitäre Anliegen des Weltflüchtlingsjahres aufzuhalten oder zu hemmen. Im Beschluß der Vereinten Nationen, „alle Länder aufzurufen, Flüchtlingen — ohne Unterschied der Nationalität, der Rasse, des Glaubens und des Rechtsstatus — zu helfen", wird jeder, der guten Willens ist, eine Großtat der Humanitas sehen. Jahrelang und allzu lange haben weite Teile der Welt geglaubt, das Problem der Flüchtlinge nicht sehen zu müssen. Besonders bedauernswert war es, daß auf internationaler Ebene bei Konferenzen und Beratungen das deutsche Vertriebenenproblem nicht behandelt wurde. Wir können den Männern, die in Straßburg, Genf und anderswo nach mühseligen Versuchen die deutschen Flüchtlingsprobleme endlich zu einem Tagungspunkt erheben konnten, nicht genug danken. Dasselbe gilt von dem Erfolg, im Anliegen des Weltflüchtlingsjahres „auch die deutschen Vertriebenen und Flüchtlinge als Opfer der Vertreibung und des politischen Druckes einzubegreifen" (vgl. Aufruf des Präsidenten des Bundes der Vertriebenen). Wir dürfen an dem Unternehmen des Weltflüchtlingsjahres eine erfreuliche Tatsache besonders herausstellen. Es ist das ernsthafte Bemühen, die „schwindende Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung gegenüber den Flüchtlingsproblemen" zu brechen und eine weltweite Aufklärung und Organisierung der notwendigen und möglichen Hilfen allen „Menschen Unterwegs" gegenüber in Gang zu bringen. Papst Johannes XXIII. hat in seiner Rundfunkbotschaft zur Eröffnung des Weltflüchtlingsjahres am 28. Juni 1959 dazu gesagt:

„Mit großer Genugtuung haben Wir davon Kenntnis erhalten, daß die Vereinten Nationen ein ‚Weltflüchtlingsjahr' vom Juni 1959 bis Juni 1960 angesetzt haben. Von ganzem Herzen gewähren Wir diesem edlen Unterfangen die moralische Unterstützung Unserer Ermutigung ..." (AAS 51 [1959] 481 zitiert nach Herderkorrespondenz August 1959).

Papst Johannes XXIII. beruft sich in seiner Botschaft auf ein ergreifendes Wort seines Vorgängers, Pius' XII.: „Und ihr, die ihr teilnahmslos bleibt

gegenüber den Nöten des Flüchtlings, des obdachlos Umherirrenden, solltet ihr euch nicht verbunden fühlen mit ihm, dessen trauriges Los von heute das eurige morgen sein kann?"

Dieser Aufruf Pius' XII. (Weihnachten 1950) findet seine Entfaltung im „Exsul familia" (Nr. 55):

„Leidenschaftlich haben Wir danach gestrebt, den Vertriebenen und Flüchtlingen, den ärmeren Brüdern, die Herzen aller zu gewinnen. Ihr armseliges Dasein haben Wir verschiedentlich kundgemacht, ihre Rechte in Schutz genommen, öfters zu ihren Gunsten an die Freigebigkeit aller Menschen, vorzüglich der Katholiken, appelliert in Rundfunkbotschaften, gelegentlichen Ansprachen und Reden, in Schreiben oder Briefen an die Erzbischöfe und Bischöfe ..."

Pius XII. kennt keine Unterscheidung zwischen Flüchtlingen der Siegermächte und der besiegten Völker, zwischen nationalen und internationalen Flüchtlingen; er kennt auch keine Kollektivschuld. In einem Hirtenbrief des Kardinals von Köln vom 11. März 1946 heißt es:

„Der Hl. Vater gab öffentliche Erklärungen ab, die gerade für uns Deutsche von größter Bedeutung sind. Er erklärte, es sei unrecht, jemand als schuldig zu betrachten, dem nicht eine persönliche Schuld nachgewiesen sei, nur deshalb, weil er einer bestimmten Gemeinschaft zugehört habe. Es heiße, in die Vorrechte Gottes eingreifen, wenn man einem ganzen Volke eine Kollektivschuld zuschreibe und es demgemäß behandeln wolle. *Jeder Mensch* habe ein Recht auf seine angestammte Heimat, und es sei ein Unrecht, ihn von dort zu vertreiben, wenn er nicht durch persönliche Schuld sich dessen unwürdig gemacht habe; jedermann habe auch das Recht, seine Heimat zu verlassen und sich eine neue Heimat zu suchen, wenn die Zustände im alten Vaterland für ihn unleidlich und unerträglich geworden seien ..." (Kirchl. Anzeiger, Köln 1945, Stück 7).

Im Kommentar Grentrups zu „Exsul familia" finden wir auf S. 153 die Bemerkung: „Die Konstitution betrachtet die Flüchtlinge (Vertriebenen, Verschleppten) in ihrer soziologischen Erscheinung, ohne sie juristisch oder politisch zu teilen ... In dieser Beziehung tritt sie stillschweigend in Gegensatz zu der von den Alliierten und Vereinten Nationen geübten Gepflogenheit ..."

Der Weg von der UNRRA (Hilfsorganisation der Alliierten für die verschleppten Personen) aus dem Jahr 1943 über die am 15. Dezember 1946 angenommene Satzung der IRO (International Refugee Organisation), nach der „praktisch die Vertriebenen aus den deutschen Ostgebieten von der Liste der Flüchtlinge abgesetzt wurden" und über das die IRO 1952 ablösende Hohe Kommissariat der Vereinten Nationen für die Flüchtlinge, dessen Tätigkeit sich satzungsgemäß nicht auf die reichsdeutschen und volksdeutschen Flüchtlinge und Vertriebenen in Deutschland erstreckt" (vgl. Grentrup) bis zu der Handlungsweise der Initiatoren des Weltflüchtlingsjahres war sehr weit. Man darf es darum sehr begrüßen, „daß die Vereinten Nationen dem Kern des europäischen Flüchtlingsproblems", dem deutschen Flüchtlingsproblem, wenigstens im Weltflüchtlingsjahr positiv gegenüberstehen und so in die Linie von „Exsul familia" eintreten, das lapidar und zugleich umfassend sagt: „omne genus emigrantium, peregrinorum et profugorum — jede Art von Auswanderern, in der Fremde Lebenden, Flüchtlingen". Wir dürfen darum hoffen, daß das im Weltflüchtlingsjahr bereits sichtbare Zusammenstehen und Gemeinsam-helfen der Völker und großen Organisationen neben den materiellen Erfolgen noch den zeitigt, „daß der

Funke der Menschlichkeit auch auf die Hohe Politik überspringt, der zuerst in dem kleinen Kreise der privaten Wohlfahrtsorganisationen zündete" und der am Anfang „dem Hl. Vater Pius XII. ganz besonders am Herzen lag" (*Grentrup* a.a.O. 153).

Unvergessen bleiben darum die Worte Pius' XII. an den Deutschen Episkopat vom 1. November 1945.

„Wenn Wir ... an Euer aller Angst und Leid innigen Anteil nehmen, so möchten Wir doch Unser sorgendes Herz besonders den Berlinern und den Bewohnern des östlichen Deutschlands offen halten. Wir kennen ihr herbes Geschick ... Für Eure Landsleute alle, insbesondere für die vielen Tausende, von Haus und Hof vertrieben, ... flehen Wir Gott in Unseren Gebeten um Erbarmen an. In den vergangenen Monaten schon haben Wir keine Gelegenheit versäumen wollen, um Euer und der Eurigen Los ... nach Kräften zu mildern. Und auch jetzt beseelt Uns nur der einzige sehnliche Wunsch, daß das, was Wir zu Euren Gunsten unternehmen, Unseren väterlichen Wünschen entsprechend mit glücklichem Erfolg gekrönt werden möge ... Wo immer es gilt, Tränen zu trocknen, wo immer Menschenherzen von Kummer bedrückt sind, dort, Ihr wißt es, dort mit Unserem Trost und Unserer Hilfe beizustehen, ist Unser sehnlichster Wunsch. Seid deshalb versichert, daß Wir, mögen sich noch so große Hindernisse in den Weg stellen und die Zeitverhältnisse noch so hinderlich sein, nichts unterlassen werden, um Euch irgendeine Hilfe zu bringen und die Not in Eurem Vaterland bald durch Werke der Liebe, bald durch Zureden und Verhandlungen zu beheben ..."

Nur zu wahr heißt es in dem oben zitierten Abschnitt 55 (vgl. *Grentrup*) von „Exsul familia" „summa contentione studuimus" — mit höchster Anstrengung bemühen Wir Uns — die Herzen aller zu gewinnen. Das Echo dieser Anstrengung haben wir alle in den Nachrufen auf Pius XII. vernommen, der am 9. Oktober vergangenen Jahres starb. Die Trauer über den Heimgang Pius' XII. hat alle Vertriebenen und Flüchtlinge auf der ganzen Welt zutiefst erfaßt und erschüttert. Mit ehrendsten Worten und in erhebenden Gedenkfeiern hat man des wahren Vaters und Schützers und Anwalts aller Heimatlosen gedacht.

In dem deutschen Aufruf zum Weltflüchtlingsjahr lesen wir:

„Die Vereinten Nationen ... appellieren an das Gewissen aller, die guten Willens sind. Auch Du bist aufgerufen. Es gilt, altes Elend zu beseitigen, die Lager zu räumen, jedem Flüchtling zu einem menschenwürdigen Leben zu verhelfen ... Die Sorge um den Flüchtling verpflichtet Dich: Nimm Dich seiner an!"

In „Exsul familia" wird uns ein Katalog von Hilfsmaßnahmen vorgelegt, die sowohl die materielle wie auch die menschlich-seelische Seite der Vertriebenenprobleme kennzeichnen und Zeugnis von einer tiefen Menschenkenntnis geben.

Die Humanitas, „... jenes hochherzige Werk menschlicher Solidarität" (Pius XII.), läßt sich nicht befehlen und kommandieren. Darum soll vor allem bedacht werden, daß man „die Herzen aller den Vertriebenen und Flüchtlingen, den ärmeren Brüdern, gewinnt", denn „es gibt keinen sichereren Weg zum ersehnten Frieden" — d. h. zum gesunden und normalen Zustand der Dinge und Verhältnisse — „als den, der mit der Wiedererziehung der Menschheit zum Geist brüderlicher Solidarität beginnt" (Pius XII. am 24. Dezember 1946). Einer der Wege dazu besteht darin, daß man „pluries" (verschiedentlich, eifrig, unablässig, häufig), „vitam miseram profugorum" (das beklagenswerte Dasein der Flüchtlinge) kundmacht. Die echte Aufklärung über die harten Wirklichkeiten „im Bereich des Kummers

und Leidens“ der Flüchtlinge und Vertriebenen tut wahrlich not. Ein Beispiel unter vielen möge dieses bekunden. In der *Allgemeinen Sonntagszeitung* vom 16. August 1959 lesen wir die Notiz: „Ausgerechnet ein spanischer Fabrikant mußte die Idee haben — das war 1957 —, einen Film über die deutsche Teilung zu drehen. Und tatsächlich wurde der Streifen produziert, in spanisch-deutscher Zusammenarbeit...: da wird von ein paar Menschen erzählt, denen der Eiserne Vorhang zum persönlichen Schicksal geworden ist — nach einer wahren Begebenheit, so wird beteuert. Nicht so sehr künstlerischer Ehrgeiz ist an diesem Film zu rühmen, aber seine Aktualität ist nicht zu verkennen; ein spanischer Beitrag zum deutschen Gegenwartsfilm — das würde man sich doch gerne einmal ansehen. Aber der Streifen scheint seinen Weg nicht in die deutschen Kinos zu finden. Zu Beginn dieses Jahres wurden ein paar Testvorführungen gemacht, aber die Kinochefs rieten damals dem Verleiher, den Film noch für ein halbes Jahr auf Eis zu legen. Und da liegt er nun noch immer, obwohl mittlerweile die sechs Monate verronnen sind...“. In „Exsul familia“ sagt Pius XII.: „...pluries ...denuntiavimus...“, Wir haben unablässig der Welt über die Flüchtlingsnöte „Meldung gemacht“. Wenn das Weltflüchtlingsjahr es fertig bringt, das „Eis und Komplott des Schweigens“ über die „misera vita“ der Flüchtlinge zu brechen, dann darf man sich dieses Erfolges freuen. Unsere Hoffnung darauf ist berechtigt, hat sich doch der deutsche Arbeitsausschuß zum Weltflüchtlingsjahr die Aufgaben gestellt:

a) „der deutschen Bevölkerung auf allen nur denkbaren Wegen das Flüchtlingsproblem in der Bundesrepublik (Vertriebene, deutsche Flüchtlinge aus der SBZ und ausländische Flüchtlinge) erneut nahezubringen, wobei die Darstellung des Gesamtproblems am zweckmäßigsten an Hand der Darstellung von Einzelfällen zu erläutern ist. Dabei ist psychologisch richtig vorzugehen und sowohl gut gelungene Eingliederungsmaßnahmen wie auch nicht gelungene Bemühungen an Einzelfällen zu illustrieren;
b) der deutschen Bevölkerung auch die Flüchtlingsprobleme anderer Länder vor Augen zu führen, um zu zeigen, daß es sich hier um ein echtes Weltproblem handelt, zu dessen Lösung alle aufgerufen sind;
c) die deutsche Bevölkerung zur Hilfe aufzurufen, dazu beizutragen, durch Spenden auf ein Sammelkonto oder durch Sachspenden an die Verbände der freien Wohlfahrtspflege, und nicht zuletzt durch Mithilfe in Nachbarschaft und Gemeinde, die materielle und geistige Not der hier lebenden Flüchtlinge aller Kategorien zu überwinden. Ein gewisser Teil soll dann auch den Flüchtlingen im Ausland zugutekommen;
d) das Ausland über die Probleme der Flüchtlinge aller Kategorien in der Bundesrepublik zu unterrichten“ (cf. Rundschreiben Nr. 3, Bonn 22. 6. 1959).

Freigebigkeit und Liebe

Mit dem oben unter c genannten Aufruf begegnet sich in „Exsul familia“ das Wort Pius' XII., der sagt, daß er „öfters zugunsten der Vertriebenen und Flüchtlinge an die Freigebigkeit aller Menschen, vorzüglich der Katholiken appelliert hat in Rundfunkbotschaften, gelegentlichen Ansprachen und Reden, in Schreiben oder Briefen an die Erzbischöfe und Bischöfe“ (*Grentrup* a.a.O. 37). Pius XII. hält es für notwendig, „die zweckmäßig angelegten, vom Apostolischen Stuhl getragenen und von den Bischöfen geförderten Maßnahmen, an denen Priester, Ordensleute und Christgläubige ...

fleißig mitgearbeitet haben", zu erwähnen und zu schildern, „damit die gemeinsame und wohltätige von der Kirche aufgewandte Mühe für die religiöse, moralische und soziale Betreuung der Auswanderer und Vertriebenen jeder Art klar hervortrete" und „weil die vorsorgenden Unternehmungen der Kirche von den Gegnern zu Unrecht bekämpft, geringgeschätzt und nicht geachtet werden, selbst nicht im Bereich der Caritas, den sie doch zuerst und nicht selten als einzige zu pflegen sich bemüht hat". Die teilweise Aufzählung aus der Fülle der Caritaswerke der Kirche ist selbst ein Ansporn zur Nachahmung: „So sagen Wir Gott, dem Spender aller Güter, der seiner heiligen Kirche gütigst beistand, immerwährenden Dank. Mit seiner Hilfe und mit der eifrigen Unterstützung aller Behörden oder Ämter konnten folgende Werke der Liebestätigkeit und Frömmigkeit ausgeführt werden: Einrichtungen für Knaben und Mädchen zur Pflege in den Sommermonaten oder ganzjährig, wo auch Flüchtlingskinder aus verschiedenen Nationen betreut wurden, Institute zum Schutz für Kriegswaisen und Unmündige, gedeckte Tische oder Mahlzeiten für Arme; Hospize für zurückkehrende Flüchtlinge oder Gefangene und für Auswanderer mit ihren Familien; Geburtstagsgeschenke für Kinder und Gefangene in Unserem Namen; Beihilfen aus allen Ländern für junge Menschen, die nun, von der Heimat getrennt, auf Schulen in der Fremde ihre unterbrochenen Studien fortsetzen konnten; nicht wenige Transporte durch verschiedene Länder Europas, um Nahrungsmittel, Kleider und Arzneien den Armen und den vom Kriege Getroffenen zu bringen..." (*Grentrup* a.a.O. 42).

Pius XII. wählte den Ausdruck „liberalitas", der im Deutschen als „edle Gesinnung, die einem freien Manne geziemt", übersetzt werden kann. Damit ist eine Tiefenschicht der Seele angesprochen, eine Grundhaltung, die von geheimnisvollen Banden zwischen den Menschen weiß, von einem Hinüber und Herüber menschlicher Brüderlichkeit. Liberalitas und christliche Solidarität bedingen und befruchten einander. Sie schaffen den Menschen guten Willens, der sich seines Nächsten annimmt, der, auf das Weltflüchtlingsjahr bezogen, „seine Anteilnahme am Flüchtlingsproblem zu steigern" vermag, der nicht an dem unter die Räuber von heute (Vertreiber) gefallenen Mitmenschen kalt und ungerührt vorbeigeht. Dieser Gefahr sind wir alle ausgesetzt, einer Gefahr, die das Antlitz und die Würde des freien Menschen verunstaltet. Der Egoismus ist der Feind der Solidarität, ein Zerstörer wahrer, wohlgeordneter menschlicher Gemeinschaft, ein Hindernis auf dem Weg zum Frieden. Welches aufbauende und heilende Gut die brüderliche Solidarität darstellt, besagt ein Wort Pius' XII.:

„Nichts ist in der Tat so geeignet, die unerläßlichen geistigen Voraussetzungen des Friedens zu schaffen, wie die Hilfe, die freigebig von Staat zu Staat, von Volk zu Volk über jede nationale Grenze hinweg geleistet wird, so daß auf allen Seiten die Gefühle der Eifersüchtelei und der Rache gedämpft, die Herrschsucht gezügelt, der Gedanke an bevorzugte Absonderung verbannt wird, die Völker gerade durch ihr Unglück einander kennen, ertragen und unterstützen lernen und über den Trümmern einer Zivilisation, die die Gebote des Evangeliums vergessen hatte, von neuem die christliche Gemeinschaft ersteht, deren oberstes Gesetz die Liebe ist" (24. 12. 1946).

Die Liebe baut auf, sagt der Völkerapostel, baut ein menschenwürdiges Leben der Vertriebenen und Flüchtlinge auf, eine gesunde Zelle am Gesellschaftskörper. Darum verstehen wir gut, wenn in „Exsul familia“ Pius XII. ein Wort wiedergibt, das er in seinem Brief an die deutschen Bischöfe vom 29. Dezember 1948 schreibt:

„Diesem Stamm leidender Mitmenschen (Vertriebene und Flüchtlinge) mögen alle guten Deutschen, besonders die Geistlichen und die Mitglieder der Katholischen Aktion, Auge und Herz öffnen, damit jenen kein Dienst der Religion und Caritas fehle.“

Gerechtigkeit und Liebe

Es mögen gewichtige Gründe gewesen sein, die jene zehn Staaten unter den Vereinten Nationen veranlaßten, bei der Einbringung der Resolution „Weltflüchtlingsjahr“ die Frage nach dem Unrecht der Vertreibung und dem Recht auf Heimat nicht zu stellen, sondern ausschließlich auf das große Ziel hinzusteuern, durch das Weltflüchtlingsjahr die Anteilnahme am Flüchtlingsproblem zu steigern und die Regierungen, die privaten Institutionen und die Öffentlichkeit zu ermutigen, zusätzliche Mittel zur Verfügung zu stellen. Diese Zweckbestimmung enthebt uns in der Bundesrepublik und als Christen nicht der Aufgabe, nach den letzten Ursachen jenes „in der Vergangenheit Europas beispiellosen Vorgehens“ (Pius XII.), wie es Vertreibung, Verschleppung und gewaltsame Heimatentwurzelung darstellen, zu fragen. Dazu ermutigen, ja drängen und veranlassen uns bestimmte Ausführungen in „Exsul familia“, wie die folgende:

„in diesen Ansprachen [vom 20. u. 25. Februar 1946] und Rundfunkbotschaften haben Wir die Grundsätze des ‚Totalitarismus‘ und die Lehren des ‚Imperialismus‘ und des übertriebenen ‚Nationalismus‘ entschieden verurteilt, die ... die Leute zum Wandern zwingen, die Einwohner gegen ihren Willen deportieren und die Bürger von Familie, Haus und Vaterland (Heimat) in nichtswürdiger Weise wegzuführen sich unterstehen.“

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, an eine Äußerung Pius' XII. zu erinnern, die er in seinem Antwortbrief auf eine Adresse des Deutschen Episkopats am 1. März 1948 getan hat:

„Wir glauben zu wissen, was sich während der Kriegsjahre in den weiten Räumen von der Weichsel bis zur Wolga abgespielt hat. War es jedoch erlaubt, im Gegenschlag 12 Millionen Menschen von Haus und Hof zu vertreiben ...? Sind die Opfer jenes Gegenschlages nicht in der überwiegenden Mehrzahl Menschen, die an den angedeuteten Ereignissen und Untaten unbeteiligt, die ohne Einfluß auf sie gewesen waren? ...“

Wir werden wohl noch lange in Geduld darauf warten müssen, bis auch in den höchsten internationalen politischen Gremien diese Einstellung von „Exsul familia“ Eingang und Beachtung findet und in klaren Entscheidungen jede gewaltsame Vertreibung als Unrecht geächtet wird. Es ist wahr, daß der barmherzige Samaritan den Wundgeschlagenen nicht gefragt hat: Wer hat dir das getan?, sondern von seinem Lasttier abstieg und Öl und Wein, die Heilmittel, in die Wunden goß. Aber die für die Sicherheit des Weges von „Jerusalem nach Jericho“ Zuständigen sind in die Verpflichtung und Verantwortung genommen, den Ursachen solcher Überfälle ein Ende zu bereiten. Ungarn und Tibet reden eine unüberhörbare Sprache. Wen trifft als Nächsten das gleiche Schicksal der Flucht aus der Heimat? So sehr wir

die Zielsetzung der humanitären Hilfen im Weltflüchtlingsjahr als Großtat der Solidarität begrüßen und mit allen Mitteln fördern, nicht minder eindringlich muß auf „die schlecht verhüllte Grausamkeit totalitärer Staaten" hingewiesen werden, durch deren Tyrannei Hunderttausende und Millionen unschuldiger Menschen über die tränenvollen Fluchtstraßen der Welt gejagt werden. In „Exsul familia" sagt Pius XII.:

„Staatshäupter, Amtsleiter und alle rechtschaffenen und wohlwollenden Persönlichkeiten haben Wir entschieden gedrängt, die sehr schwierige Angelegenheit der Flüchtlinge und Emigranten mit Ernst zu prüfen und zu lösen; zugleich sich vor Augen zu stellen, welche Beschwerden alle Völker durch den Krieg erleiden und welche Mittel gegen so große Übel anzuwenden seien; schließlich zu überdenken, wie sehr es der Menschheit zum Segen gereichen würde, wenn sie mit vereinten Plänen und Kräften so vielen dringenden Nöten der Unglücklichen Abhilfe brächten, die Forderungen der Gerechtigkeit mit der Liebesordnung verbindend (postulata justitiae cum caritatis rationibus componentes): ‚Viele soziale Ungerechtigkeit kann die Liebe in etwa heilen, aber das genügt nicht. Notwendig ist, daß die Gerechtigkeit am Anfang stehe, die Herrschaft behaupte und vollkommen in die Tat umgesetzt werde'" (Exs. fam. 38).

Wo immer es darum möglich ist, zum Anliegen Weltflüchtlingsjahr zu sprechen oder zu schreiben, dort wächst für die „Phantasie der Herzen", für die Kunst der Nächstenliebe und psychologisch richtige Führung der „Menschen guten Willens" die Aufgabe, gemäß der Weisung Pius' XII. die Forderungen der Gerechtigkeit mit der Ordnung der Liebe zu komponieren, zu verbinden. Eine solche „Komposition" ergäbe die rechte Melodie zum Thema „brüderliche Solidarität" im Weltflüchtlingsjahr. Die richtige Diagnose einer Krankheit ist die beste Voraussetzung für die Anwendung entsprechender Heilmittel. Zu unserem Bemühen um einen wirksamen Erfolg des Weltflüchtlingsjahres gehört nicht in letzter Linie die Aufklärung über die richtige Diagnose der Krankheit des „Jahrhunderts der Heimatlosen". Auch wenn wir in diesem Bemühen um einen wirksamen Erfolg, durch die Umstände veranlaßt, nur vorsichtig vorgehen können, so sollte uns die Tugend der Beharrlichkeit lehren, daß auch kleinste Schritte zum Ziele führen. Der große Kirchenlehrer und Menschenkenner Augustinus hat uns das Wort hierfür hinterlassen: „Wenn du ein großes Ziel erreichen willst, fang mit Kleinem an", mit der Kunst des Möglichen.

Sonntag „Exsul familia"

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß plötzlich auftretende Katastrophen und Nöte die Aufmerksamkeit einer ganzen Welt erfassen und die Hilfsmaßnahmen ins Gigantische steigern. Über diese Reaktion der brüderlichen Solidarität kann man sich nur freuen. Das sprechende Beispiel hierfür ist der im Blut erstickte Versuch Ungarns, aus dem Völkerkerker des Kommunismus in die Freiheit auszubrechen. Ganz anders aber ist die Situation, wenn eine Notlage lange andauert und kein Ende abzusehen ist. Die 20 000 Flüchtlinge aus Tibet, die in wenigen Wochen unter furchtbaren Entbehrungen und Ängsten Haus, Hof und Heimat verlassen mußten, erregten die Anteilnahme einer Welt in bedeutend stärkerem Maß, als die fast 220 000

Flüchtlinge aus der sowjetisch besetzten Zone Mitteldeutschlands im Jahr 1958 und die 132 000 Spätaussiedler aus den unter polnischer Verwaltung stehenden deutschen Ostgebieten im gleichen Jahr. Mit dieser psychologischen Einstellung muß man rechnen, denn „an den Anblick der Not und des Elends gewöhnt man sich, zumal wenn man davon selbst nicht mehr betroffen wird“ (Bundespräsident Th. Heuss, Ansprache zur Eröffnung des Weltflüchtlingsjahres 28. Juni 1959). Aber mit Müdigkeit der Herzen und Hände kann man das Weltflüchtlingsproblem in keiner Weise einer Lösung entgegenführen. Darum werden alle Gutwilligen das Ausrufen eines Weltflüchtlingsjahres freudigen Herzens begrüßen, es annehmen und sich bereitfinden, „Not zu mildern, Verständnis für den noch entwurzelten, aus der Heimat und seinem Lebensinhalt gerissenen Mitmenschen zu empfinden und zu bezeugen“ (ebd.). Durch die Reihen der vielen Millionen von Vertriebenen und Flüchtlingen wird ein Aufatmen gehen. Sie fühlen, daß sie nicht „vergessene Menschen“ sind, daß vielmehr eine ganze Welt an ihrem Schicksal nicht nur im Wort, sondern auch in Werken brüderlicher Gesinnung teilnimmt. Dieser Schimmer der Hoffnung gibt neuen Lebens- und Leidensmut. Was dieses erste Weltflüchtlingsjahr sich zum Ziel gesetzt hat, das ist in einer abgewandelten Form in „Exsul familia“ II, Art. 48 bereits seit Jahren in Übung durch die Einführung des „dies pro emigrantibus“ (Tag der Auswanderer) in Italien.

Die jährliche Feier eines Tages der Auswanderer geht zurück auf ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 6. Dezember 1914. In Artikel 48 heißt es, daß „die Bischöfe nach Kräften mit diesen wirksameren Mitteln danach streben, daß sowohl der Jahrestag für die italienischen Auswanderer als auch die Kollekte für die seelsorgliche Betreuung der Auswanderer ... einen guten Erfolg haben“. Hinzugekommen zu diesem Dekret ist in „Exsul familia“ Art. 49 § 2 die begrüßenswerte Anregung, daß „entsprechend auch für die Auswanderer anderer Nationen oder Sprachen es möglich wäre, zur gleichen Zeit, nämlich am 1. Sonntag im Advent, in der ganzen katholischen Welt (in toto catholico Orbe) den Tag der Auswanderer zu feiern“. Eine dritte Anregung Art. 50 nächst der Feier des Tages selbst und der Kollekte besagt, „daß die Pfarrer Italiens einmal im Jahr eine heilige Messe in der Meinung des Heiligen Vaters aufopfern und das entsprechende Stipendium den Werken der Auswanderung übergeben“.

In dem Ausdruck „Weltflüchtlingsjahr“ prägt sich unserem geistigen Auge die globale Weite der Flüchtlingsnot ein. Im Ausdruck „Exsul familia“ sind der „unheimliche Vorgang“, das „furchtbare Verhängnis“ der gewaltsamen Heimatentwurzelung angezeigt, „der Ernst, die Dringlichkeit und die weitreichenden Ausstrahlungen“ (Pius XII.). Das lateinische Lexikon gibt zu exsul die Erklärung: „ex-solum“, d. h. aus dem natürlichen Grund und Boden, aus der Basis der Heimat herausgerissen; und das nicht etwa nur als

einzelner Mensch, sondern als entscheidende Aufbauzelle der menschlichen Gesellschaft, als Familie, Exsul „familia".

Wer diese beiden Seiten des Flüchtlingsproblems sieht, wird sich der Größe der Aufgabe bewußt, die unserer Generation aufgelegt ist. Ihn wird zutiefst ergreifen und zur brüderlichen Solidarität in helfender Tat drängen die nur zu wahre Frage Pius' XII.: „Und ihr, die ihr teilnahmslos bleibt gegenüber den Nöten des Flüchtlings, des obdachlos Umherirrenden, solltet ihr auch nicht eins fühlen mit ihm, dessen trauriges Los von heute morgen das eurige sein kann?"

Pierre Teilhard de Chardin

AUGUST BRUNNER SJ

Das Anliegen

Der eigentliche Beweggrund und die innerste Triebkraft des Werkes des bekannten Paläontologen Teilhard offenbart sich in Aussagen wie die folgende aus seinen Briefen: „Die Welt ist, ich fühle es mehr und mehr, wie der Lama in *Kim* sagt, ‚eine große und schreckliche Sache'. Den Lama beeindruckte die Zivilisation. Mich überschwemmt im Gegensatz dazu die riesige Masse der ungezügelten menschlichen Kraft. Und dann fühle ich auch, wie die Erforschung der Erde an sich gar keine Erkenntnis bringt, wie sie auf die Grundfragen des Lebens gar keine Antwort gibt. Ich habe den Eindruck, um ein riesiges Problem zu kreisen, ohne in dieses einzudringen. Je mehr, das weiß ich auch, dieses Problem in meinen Augen wächst, desto mehr sehe ich, daß seine Lösung nur in einem ‚Glauben' gesucht werden kann, der weiter als alle Erfahrung ist. Man muß die Erscheinungen bezwingen und darüber hinausgehen" (Geheimnis 26; 11. Mai 1923)[1]. Und am 24. Oktober 1923: „Es interessiert mich wirklich nur mehr das zukünftige Universum, das heißt die Welt der lebendigen Ideen und das mystische Leben" (ebd. 71).

Sein Werk ist wirklich der Ausfluß dieses „Glaubens". Teilhard fühlte ein unwiderstehliches Verlangen, sich mit den Fragen des menschlichen Schicksals zu beschäftigen und sein Wort dazu zu sagen. Und er entdeckte wohl zu spät, daß seine Wissenschaft, die Geologie und Paläontologie, auf diese Frage stumm blieb, daß sie, wie alle Naturwissenschaft, sofern sie sich nur in den Grenzen ihrer Zuständigkeit hielt, in Weltanschauungsfragen

[1] Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe. Freiburg/München 1958, K. Alber (zit.: Geheimnis).

neutral ist. Er war aufgewachsen in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, wo diese Neutralität noch nicht klar, wo die Grenzen noch nicht genau abgesteckt waren und wo man auf beiden Seiten glaubte, die Naturwissenschaft vermöchte in Fragen der Religion und Sittlichkeit ein entscheidendes Wort für oder gegen zu sprechen und man könnte bei ihr Antwort auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen finden. Diese Grenzen hat Teilhard offenbar zuweilen erkannt, sich aber damit nicht abfinden können. Darum ging all sein Bemühen darauf hinaus, seine Wissenschaft unmittelbar in das große weltanschauliche Gespräch einzuschalten. Weltanschauliche Fragen sind geistige Fragen. So mußte er versuchen, auch in seiner Wissenschaft dem Geist zu begegnen, er mußte zeigen, daß auch die Naturwissenschaft sich letzten Endes mit dem Geist beschäftige und darum berufen sei, auf die Fragen, die den heutigen Menschen bedrängen, eine Antwort zu geben.

Was ihm aber bei seinen Grabungen und auf seinen Forschungsreisen begegnete, das war die Materie, der Stoff, die Fossilien als tote Überbleibsel des Lebens von vorgeschichtlichen Pflanzen und Tieren; schließlich die spärlichen und für dessen Geistigkeit nicht sehr beredten Überreste des vorgeschichtlichen Menschen. Wo war hier der Geist? Teilhard ruhte nicht, bis er glaubte, ihn gefunden zu haben. Für sein Unternehmen stand ihm die Philosophie zu Gebote, die vor 1914 in der Luft lag und über die er auch später nicht hinauskam. Es war die Zeit der Kämpfe um den Darwinismus; man begeisterte sich für den Elan Vital von Bergson und für den Fortschritt. Teilhard machte sich an seine Aufgabe mit der ganzen Inbrunst und Begeisterungsfähigkeit, die alle, die ihn persönlich kannten, zusammen mit dem Zauber seines adligen Wesens in den Bann zog und ihm so viele Freunde gewann.

Die Allgegenwart des Lebens

Es ging Teilhard um die Gestaltung der Zukunft. Für diese konnte seine Wissenschaft nur dann bedeutungsvoll werden, wenn man aus der Vergangenheit den notwendigen Gang des Universums abzulesen vermag, wenn also eine eindeutige und notwendige Entwicklung alles hervorgebracht hatte und weiterhin hervorbringen würde. Damit war zugleich diese Wissenschaft in die Frage des letzten Zieles der Menschheit und des Sinnes ihrer Geschichte eingeschaltet. „Die Vergangenheit hat mir den Bau der Zukunft enthüllt“ (Geheimnis 209).

Die grundlegende Annahme, die sich aber für ihn unter der Hand immer stärker zu einer Erfahrung und zu einer Tatsache verwandelte, war die, daß das Leben und auch der Geist nicht an einer bestimmten Stelle in der Zeit und im Raum entstanden seien; das Leben war immer schon gewesen. Es ist überall da als die „Innenseite“ des stofflichen Seins. Gegen eine solche Auffassung spricht allerdings die Erfahrung. Und doch wollte Teilhard sie allein

wiedergeben, wie es zu Beginn des Werkes „Der Mensch im Kosmos“[2] heißt: „Nur das sich Zeigende. Aber auch alles, was sich zeigt“ (M 1; „Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène“; Ph 21). Aber von dem sich Zeigenden ist in dem Buch tatsächlich viel weniger die Rede als von den eigenen Theorien. Das beweist gleich der ausschlaggebende Beweis für die Allgegenwart des Psychischen: „Auf dem Grund unseres Wesens erscheint ganz unzweifelhaft, wie durch einen Riß hindurch, ein Inneres im Herzen der Seienden. Das genügt, um uns zu zwingen, dieses ‚Innere‘ in irgendwelchem Grade als überall und seit jeher in der Natur existierend anzunehmen. Da der Stoff des Universums an einem Punkt eine Innenseite hat, ist er notwendig durch seine Struktur selbst zweigesichtig, und zwar in jedem Raum- und Zeitabschnitt, und zwar ebenso sehr wie er etwa körnig ist: Es gibt ein Inneres in den Dingen, das ihrem Außen koextensiv ist“ (Ph 52f.; M 31). Dieser Schluß wird auf Grund der Überlegung gezogen: „Ist ein Phänomen auch nur an einem einzigen Punkt gut beobachtet, so gilt es auf Grund der grundlegenden Einheit der Welt überall und hat überall seine Wurzeln“ (ebd.). Aber damit wird das zu Beweisende, die durchgehende Einheit der Welt doch vorausgesetzt. Der Beweis erscheint im französischen Text darum etwas unverfänglicher, weil Teilhard gewisse Worte wie Monde, Etoffe de l'Univers, Nature groß schreibt, was im Deutschen nicht wiederzugeben ist, was aber diese Wirklichkeiten wie Einheiten erscheinen läßt, die die ganze Wirklichkeit durchziehen. Für Teilhard bedeutet das Obige einen richtigen Beweis; nicht viel später heißt es: „In dem abgetrennten Fetzen von Sternsubstanz entspricht unweigerlich wie überall sonst eine innere Welt Punkt für Punkt dem Äußern der Dinge. Das haben wir bereits bewiesen“ (montré; Ph 70; M 48).

Der Augenschein steht zwar gegen diese Behauptung. Aber das ist leicht zu erklären. In den sogenannten leblosen Dingen ist das Psychische so schwach, daß es für uns nicht greifbar wird, „ein rudimentäres Bewußtsein“ (Ph 91; M 67), eine Vorstufe des Lebens (Prévie), und ganz verborgen bleibt. Aber „die Bewußtseinselemente, die anfangs untereinander praktisch gleich sind, werden genau wie die ihnen entsprechenden Stoffelemente, im Lauf der Dauer (Durée) allmählich komplizierter und differenzierter“ (Ph 56; M 34). Mit dem Äußern steigert sich auch das Innere. Ist ein bestimmter Grad von Komplikation erreicht, so beginnt dadurch allein etwas Neues. „Auf jedem Gebiet verändert eine Größe, wenn sie genügend gewachsen ist, ihr Aussehen, ihren Zustand oder ihre Natur“ (Ph 78; M 56). Das erinnert sehr an den Umschlag von der Quantität in die Qualität bei Hegel und Marx. So erscheint eines Tages das Leben, so wie wir es kennen. Es ist also so, „daß wir uns an jedem Punkte des Raum- und Zeit-Ganzen das Leben wie eine

[2] München 1959, C. H. Beck (zit.: M). — Deutsche Übersetzung von: Le Phénomène Humain. Paris 1955, Editions du Seuil (zit.: Ph). — Die aus diesem Werk angeführten Texte wurden unmittelbar aus dem Französischen, aber in Anlehnung an die deutsche Ausgabe übersetzt.

Kraft vorstellen müssen, die überall und immer unter Druck steht und weiterhin nur auf eine günstige Gelegenheit wartet, um hervorzutauchen: sobald das Leben erst einmal erschienen ist, muß es seine Strukturen (und daher seine Verinnerlichung) bis zu Ende führen" (Zit. Viallet 127)[3]. „Das Leben ist für die wissenschaftliche Erfahrung nichts anderes als eine spezifische Wirkung ... der sich verdichtenden Materie: eine Eigenschaft, die dem ganzen kosmischen Stoffe gleichzeitig zukommt, die jedoch für unseren Blick nur dort erreichbar ist, wo die Verdichtung einen gewissen Wertegrad erreicht, unterhalb dessen wir nichts sehen" (zit. ebd. 126). Man bemerke, daß die Hypothese hier bereits eine „wissenschaftliche Erfahrung" geworden ist; an einer andern Stelle wird auf sie mit den Worten Bezug genommen: „das oben gefundene Gesetz" (Ph 91; M 68).

Die Entstehung des Menschen

Ist das Leben einmal erschienen, so entwickelt es sich nach seinen notwendigen Gesetzen. Die Formen werden immer verwickelter und damit entfaltet sich auch die psychische Innenseite immer reicher. „Am Ende des Tertiärs war in der Welt der Zellen die psychische Temperatur seit mehr als 500 Millionen Jahren gestiegen. Von Zweig zu Zweig, von Schicht zu Schicht haben sich, wie wir sahen, die Nervensysteme pari passu kompliziert und konzentriert. Schließlich hatte sich bei den Primaten ein so außerordentlich geschmeidiges und reiches Instrument ausgebildet, daß der unmittelbar folgende Schritt nicht geschehen konnte, ohne daß das ganze tierische Seelenleben sozusagen umgeschmolzen wurde und sich selbst gefestigt fand. Doch die Bewegung war nicht zum Stillstand gekommen: nichts in der Struktur des Organismus hinderte sie in ihrem Fortgang. Dem Anthropoiden, der geistig auf 100 Grad erhitzt war, wurden noch einige Wärmeeinheiten hinzugefügt. Am Anthropoiden, der fast auf der Kegelspitze angekommen war, erfolgte eine letzte Anstrengung in der Richtung der Achse" (Ph 185; M 154f.). Der Mensch mit seinem Geist, das Denken (la Pensée) war entstanden. „Der Mensch ist aus einem allgemeinen tastenden Versuchen (tâtonnement) der Erde geboren. Er entstammt in gerader Linie einer Gesamtanstrengung der Erde" (Ph 209; M 177).

Gewiß betont Teilhard an einzelnen Stellen (Ph 79, 182; M 57, 152), daß ein solcher Umschlag einen Bruch bedeute, einen Wechsel in der Natur, daß etwas spezifisch Neues dadurch anfange. Aber abgesehen von der Frage, ob auf diese Weise etwas wesentlich Neues entstehen könne, tritt im Ganzen die Einheit der Entwicklung aus den eigenen Kräften der Natur stärker hervor und muß es auch, wenn sein System überhaupt einen Sinn haben soll. „Durch irgend etwas hängen stoffliche und geistige Energie ohne Zweifel zusammen und die eine bildet die Fortsetzung der andern. Irgendwie kann

[3] *F.-A. Viallet*, Zwischen Alpha und Omega. Teilhard de Chardin. Nürnberg (o. J.), Glock und Lutz (zit. Viallet).

es letzten Endes in der Welt nur eine einzige Energie geben" (Ph 60; M 39). „Ja, von der Zelle bis zum denkenden Lebewesen, wie vom Atom zur Zelle, setzt sich derselbe Prozeß ununterbrochen und immer in derselben Richtung fort (Erhitzung oder Konzentration des Psychischen). Doch eben auf Grund der Beständigkeit dieses Geschehens ist es physikalisch unvermeidlich, daß gewisse Sprünge das dieser Wirkung ausgesetzte Subjekt jäh verwandeln" (Ph 186; M 156). Darum „ist die wahre Physik jene, der es eines Tages gelingen wird, den Menschen in seiner Ganzheit in ein zusammenhängendes Weltbild einzugliedern" (Ph 30; M 8). Denn das Ziel ist ja, die mechanische Energie nur als Außenseite des Psychischen zu verstehen" (Ph 59 ff.; M 37 ff.).

Auch nach der Entstehung des Menschen geht die Bewegung, „der Aufstieg des Bewußtseins" (La Montée de Conscience) weiter. Aber sie bringt nun keine neuen Arten mehr hervor. Die Wirkung bezieht sich nun ausschließlich auf das Psychische. Es bildet sich der Geist (l'Esprit) oder die „Noosphäre". Auch hier drängt alles zu einer immer größeren Einheit hin. Logisch müßte das zu einem Menschheitskollektiv führen. Dagegen wehrt sich Teilhard allerdings. Aber es bleibt doch kein eindeutiger Eindruck und man sieht nicht, wie das Streben nach Einheit, das bis jetzt notwendig verlaufen ist, auf einmal in freier und personhafter Weise weitergehen soll, besonders da es heißt: „In Wahrheit sehe ich nur eine folgerichtige (cohérente) und wissenschaftliche Weise, diese endlose Folge von Tatsachen zu bewältigen: man muß die ‚höhere Ordnung', der sich heute alle denkenden Elemente der Erde individuell und kollektiv unterworfen sehen, im Sinne eines riesigen psychobiologischen Vorgangs deuten — als eine Art Mega-Synthese" (Ph 271; M 236). Auch die Bezeichnung des Neuen, der Menschheit, als „Noosphäre" macht stutzig. Schließlich wird als Endziel der Entwicklung angegeben: „Das Universum wird Persönlichkeit" (M 253: L'Univers-personnel", Ph 286; L'Univers-personnalisant, Ph 289); „Persönlichkeitsbildung" (Personnalisation): dieselbe Art des Fortschritts zeigt sich nun aufs neue, aber diesmal bedeutet sie die kollektive Zukunft der zu einem Ganzen zusammengefaßten Denkeinheiten (des grains de pensées totalisés; Ph 289; M 253). Er selbst hat als seine Berufung erkannt, „die Welt in Gott zu personalisieren" (Geheimnis 227).

Die Ausdrucksweise ist zum mindesten mißverständlich, besonders da vorher gesagt worden war: „Gewohnheitsmäßig trennen wir unsere menschliche Welt in verschiedene ‚Wirklichkeits'-Bezirke streng auf: das Natürliche und das Künstliche; das Physische und das Geistige (moral); das Organische und das Rechtliche. In einer Raum-Zeit, die legitim und zwangsläufig die Bewegungen des Geistes in uns einbegreift, verschwinden mehr und mehr die Grenzen zwischen diesen gegensätzlichen Begriffspaaren" (Ph 246; M 212) und: „Das soziale Phänomen: Gipfelpunkt, nicht Abschwächung des biologischen Phänomens" (Ph 247; M 213).

Die Vereinigung im Punkt Omega

Schließlich geht die Bewegung auch darüber hinaus. Sie konvergiert auf den Punkt Omega, die Verbindung mit Gott. Gott ist Endpunkt und Ziel der ganzen Bewegung, und hält als Ziel das Ganze in Gang. Teilhard meint zwar, daß er dies nur dann kann, wenn er immer schon das Ganze belebt und wenn er selbst nicht in den Strom der Entwicklung mit hineingezogen ist, sondern außerhalb steht (Ph 300, 344; M 264, 306f.). Es besteht kein Zweifel, daß dies die Überzeugung von Teilhard war. Aber man muß auch sagen, daß es bei ihm nicht ganz klar wird, warum dies so sein muß. Es scheint doch eher in der Richtung des ganzen Denkens zu liegen, wenn alles in Gott mündet und in ihm aufgeht. „In Omega addiert und vereinigt sich entsprechend unserer Begriffsbestimmung die Menge des auf der Erde durch die Noogenese nach und nach frei gewordenen Bewußtseins in seiner Blüte und Unversehrtheit" (la quantité de conscience; Ph 289; M 254). Man beachte den Ausdruck „Menge von Bewußtsein", der mehrfach ähnlich wiederkehrt, so z. B. „das Anfangsquantum an Bewußtsein" (Ph 73; M 50). Dagegen stehen allerdings die Stellen, wo die Selbständigkeit der Einzelperson auch in der Vereinigung mit Gott betont wird (Ph 291; M 255f.). Mißverständlich ist auch die Auffassung von der Liebe: „In ihrer vollen Realität betrachtet, ist die Liebe (das heißt die Anziehung, die ein Wesen auf ein anderes ausübt) nicht auf den Menschen beschränkt. Sie ist allem Leben eigentümlich und verbindet sich in verschiedener Weise und in verschiedenem Grade mit allen Gestalten, in denen die organische Materie nach und nach erscheint... Wenn nicht schon im Molekül — gewiß auf einer unglaublich rudimentären Stufe, aber doch schon angedeutet — eine Neigung zur Vereinigung bestünde, so wäre das Erscheinen der Liebe auf höherer Stufe, in ihrer menschlichen Form, physisch unmöglich" (Ph 293f.; M 258). „Die Liebe in allen ihren Schattierungen ist nichts anderes und nichts Geringeres als die mehr oder minder direkte Spur, die das Universum in seiner psychischen Konvergenz zu sich selbst in das Herz des Elementes einprägt" (Ph 294; M 259). Ist aber Liebe als Agape, als Nächstenliebe, und nicht als Eros, „Anziehung, die ein Wesen auf ein anderes ausübt"? Und wird sie in solcher Sicht nicht zu etwas allzu Naturhaftem, dem nur eine letzte Verschmelzung in Gott die Vollendung geben könnte?

Zugrunde liegt diesen Auffassungen die alte, aus dem Neuplatonismus stammende und heute noch in einigen neuthomistischen Philosophien vertretene Lehre von der unification: alles strebt nach Einheit, wobei gewöhnlich nicht deutlich gesagt wird, welcher Art diese Einheit sei. So ist es auch das Anliegen von Teilhard, das Universum bis zu Gott als eine Einheit, als ein einziges Streben nach Einheit zu verstehen. „Mehr zu sein bedeutet sich enger vereinen; dies ist der Grundgedanke und der Schluß des vorliegenden Werks", heißt es gleich am Anfang (Ph 25; M 3); und „Schaffen bedeutet Vereinheitlichen" (zit. Viallet 208).

Dieses Streben nach Einheit liegt gewiß im menschlichen Denken und Wollen. Dazu treibt die Endlichkeit der menschlichen Kraft. Wir können nicht jedes einzelne Seiende kennen und im Gedächtnis behalten; darum vereinen wir sie durch Allgemeinbegriffe zu Klassen. Wir können immer nur eins wollen; darum müssen, soll unser Tun eine Vielheit von Seienden erreichen, diese nur unter einer einzigen Rücksicht unserem Willen begegnen. Die Technik muß die Dinge möglichst vereinfachen. Nichts beweist aber, daß ein Streben, das seinen Grund in der Beschränktheit der menschlichen Kraft hat, Gültigkeit für alle Seienden habe. Gewöhnlich führte dieses Streben nach Einheit in der Philosophie zum Pantheismus, den Teilhard doch ablehnt. Dem gleichen leidenschaftlichen Verlangen nach Vereinheitlichung und Vereinfachung verdanken wir auch die verschiedenen Ideologien, die der Fluch unserer Zeit sind. Noch weniger gilt, daß das Schaffen Vereinheitlichen sei. Handwerkliches und technisches Herstellen von Kulturdingen geschieht wohl durch Trennung und Zusammensetzen, also Einigung von Stoffmassen. Aber die Schöpfung der Welt durch Gott geht nicht so vor sich, und sie bringt gerade eine Vielheit hervor. Nach dem Neuplatonismus mit seiner Vergegenständlichung des Menschlichen ins Kosmische[4] entstand die Vielheit allerdings durch einen Abfall der Seele vom Ur-Einen; darum muß sie wieder aufgehoben werden. Aber die Schöpfung ist nicht, am allerwenigsten in der Sicht Teilhards, ein Abfall.

Die Schöpfung als Tat Gottes kommt allerdings bei Teilhard kaum zur Sprache. Gott erscheint nur als das Endziel der aufsteigenden Bewegung, nie als ihr Ursprung. Das hängt wohl, wie bei Aristoteles, damit zusammen, daß der Geist hier nur als Denken (Pensée), als Erkenntnis angesprochen wird, was bei einem Wissenschaftler einigermaßen naheliegt. Erkennen ist aber Schauen, nicht Entscheiden. So geht denn auch der ganze Aufstieg des Alls ohne Entscheidung, fast naturhaft vor sich: ist die entsprechende Stufe der Komplikation, der „Erhitzung" erreicht, so vollzieht sich der Umbruch von selbst. Gewiß zeigt Teilhard ein gewisses Zögern, sobald es sich um die Welt des Menschen handelt. Aber dieses entstammt doch wohl eher seiner tiefen christlichen Überzeugung als Gründen, die sich aus seiner Sicht selbst ergäben.

Aus dem gleichen Grund erklärt sich das fast völlige Fehlen einer Untersuchung über den Ursprung des Bösen. Erst gegen Schluß des Werkes taucht die Frage auf, offenbar als Antwort auf Einwände, die ihm gemacht worden waren. Wo keine Entscheidung, da gibt es wohl Übel als Leiden und Tod, aber nicht sittlich Böses. So genügt seine Erklärung, jede Entwicklung bringe Leiden und mögliche Verfehlung des Zieles mit sich, wohl für das physische Übel, aber nicht für das Böse. Das Böse paßte eben nicht in seine Welt. Wie Viallet berichtet, konnte er ärgerlich werden, wenn man ihn über

[4] *A. Brunner,* Der Stufenbau der Welt. München 1950, 51ff.

dieses Problem zur Rede stellte, und er warf dann dem Gesprächspartner vor: „Ihr seid alle vom Übel hypnotisiert" (Viallet 30).

Ein weiterer Grund für das Übergehen der Schöpfung ist wohl in dem Bestreben Teilhards zu suchen, seinen Zeitgenossen einen neuen, lebendigen Gottesbegriff zu zeigen. Dazu schien ihm wohl ein Gott geeignet, der als Ziel der Sehnsucht am Ende, in der Zukunft der Bewegung steht. Ein solcher Gott rechtfertigt und krönt den Glauben an den ständigen Fortschritt, den Teilhard teilte und den er wieder erwecken wollte. So schreibt er in einem Brief: „Wir müssen die Idee (oder wenn es Dir lieber ist), den ‚Mythos' des Fortschritts wieder aufnehmen (Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe. Freiburg-München 1959, 55; 12. 1. 1941) und am 2. 2. 1953: „Das ‚Wahre' wächst unbestreitbar mit der Zeit" (ebd. 137). Wie sehr Fortschritt im eigentlichen Sinn einer immer aufsteigenden Linie nur im Technischen, nicht aber im Geistigen möglich ist, hat er offenbar nicht gesehen, wie auch, daß nur das existentiell bedeutungslose Sachwissen ständig zunehmen kann.

Ein Schöpfergott erschien ihm dagegen als ein ferner, über der Welt schwebender Gott, der dem heutigen Menschen nichts sagt, ein Gott, der die Welt gleichsam von außen anstößt und von Zeit zu Zeit eingreift, um das Leben oder den Menschen zu schaffen. Eine solche Auffassung muß allerdings bei einem christlichen Theologen überraschen. Die Schöpfung ist ja nicht, wie die Deisten meinten, ein einmaliger Akt am Anfang, wodurch Gott die Welt ins Dasein rief, um sie dann sich selbst zu überlassen. Denn dann versänke sie sogleich wieder ins Nichts. Die Schöpfung ist ein dauernder Akt, durch den Gott das Geschaffene im Dasein erhält. Er hört nie auf. Auch tut Gott dies nicht gleichsam aus der Ferne, auf Abstand. Wo das Geschöpf ist, da ist auch Gott, verschieden davon in seinem Sein, aber ihm im Innersten gegenwärtig und nahe. Die Transzendenz im Sein macht die Immanenz der Gegenwart nicht unmöglich; sie bewirkt im Gegenteil, daß diese Immanenz eine wissende und schaffende Gegenwart ist. Eine Immanenz hingegen als Gleichheit im Sein zwischen Gott und Welt machte Gott zum unbewußten Weltgrund, der nicht eigentlich gegenwärtig sein könnte. Wenn dazu der Christ noch weiß, daß der Anstoß gleichsam zur Schöpfung die Liebe Gottes ist, Liebe nicht als Anziehung durch die noch gar nicht existierende Schöpfung, sondern als sich herabneigendes Schenken, dann kann man gewiß nicht mehr von einem fernen Gott reden, der von oben herab in die Schöpfung eingreift.

Auch hier scheinen unangemessene Vorstellungen Teilhard gestört zu haben. Wenn der Mensch etwas verursacht, so greift er als neue endliche Ursache in den Ablauf des Geschehens ein. Er stört es dadurch in dem Sinn, daß etwas geschieht, was ohne dieses Eingreifen sich nie ereignet hätte. Teilhard scheint zu meinen, wenn Gott das Leben im Stoff und den Menschen unter den Lebewesen neu hervorbringt, so könne das nur einen solchen störenden Eingriff in den einheitlichen Ablauf des aufsteigenden Alls bedeuten (Viallet 131). Er versucht darum, ihn dadurch überflüssig zu machen,

daß er das Leben von Anfang an dagewesen sein läßt: „Und hier ertönt das Leitmotiv dieses ganzen Buches: Nichts in der Welt könnte durch die verschiedenen (wenn auch noch so kritischen) Stadien der Entwicklung hindurch eines Tages als Ende in Erscheinung treten, was nicht schon von Anfang an dunkel vorhanden gewesen wäre“ (Ph 69f.; M 47). Damit ist eigentlich alle Neuheit, alles Schöpferische in den nie genannten Anfang vorverlegt.

Die Bedenken Teilhards beruhen auf einem allzu menschlichen Verständnis des Wirkens Gottes. Gott greift nicht ein wie der Mensch. Er ist ja immer wirkend am Geschehen beteiligt. Denn ohne ihn geschähe nichts und könnte nichts geschehen, wie nichts sein könnte. Jedoch ist die Wirkung seiner Gegenwart nichts, was sich zu den endlichen Wirkungen der Geschöpfe hinzufügt, sondern er bewirkt die Geschöpfe selbst und damit ihre Mächtigkeit zum Wirken. Die positive Wirkung der Geschöpfe ist zugleich Gottes Wirken, wenn anders alles geschöpfliche Sein von Gott ist und von ihm im Dasein erhalten wird. Wenn also Gott an einem bestimmten Punkt der stofflichen Weltentwicklung das Leben ins Dasein rief, dann konnte dies ohne jede Störung des Ablaufs geschehen, im Erscheinungsbild genau so, wie wenn eine natürliche Entwicklung es hervorgebracht hätte. Darum kann auch die Naturwissenschaft, die das Erscheinende und dessen Zusammenhänge erforscht, nie darüber etwas aussagen, wie die Entstehung des Lebens vor sich ging; sie findet das Leben immer schon vor. Ebenso ist es mit dem Menschen. Teilhard betont, daß er unmerklich und leise in die Welt eingetreten sei (Ph 203; M 171). Aber das konnte er auch tun, wenn Gott, als die Zeit gekommen war, den ersten Menschengeist neu schuf. Man braucht also deswegen nicht zu fordern, daß der Geist immer schon gleichsam verdünnt existiert habe.

Ein unverbindliches Weltbild

Das Werk Teilhards, soweit es nicht eigentlich fachwissenschaftlich ist, erweist sich also nicht als eine Darstellung von festgestellten Tatsachen, sondern als eine aus persönlichen Beweggründen geborene Weltansicht (vision du monde). Denn auch aus der Entwicklungslehre, soweit sie durch Tatsachen erhärtet und nicht eine bloße Arbeitshypothese ist, folgt seine Lehre keineswegs. Der Schöpfer kann ebenso gut eine sich entwickelnde Welt schaffen und im Dasein erhalten wie eine statische. Daß Gott das Leben und den Menschen jeweils neu geschaffen habe, ist auch den Tatsachen entsprechender als die schwierige Hypothese Teilhards; und deren letzter Grund, Gott bliebe sonst der Welt fremd, ist völlig hinfällig. Gott schafft jeden Augenblick alles das, was je ist; er braucht also nicht an bestimmten Punkten gleichsam neu zu schaffen anzufangen.

Man kann sich auch fragen, was denn der Unterschied zwischen einer statischen und einer sich entwickelnden Welt existentiell, für das Schicksal

des Menschen und für seine Entscheidungen bedeute. Uns scheint, gar nichts. Sein Heil muß der Mensch mit der Gnade Gottes durch seine Entscheidungen genau so in der einen wie in der andern Welt wirken. Er muß die Wirklichkeit bestehen, in die er hineingestellt ist. Immer ist er letzten Endes durch Gott dahin gestellt, wo er steht. Durch die freie Selbstbestimmung ist mit dem Personhaften etwas ganz Neues in die Welt eingetreten. Man darf nicht einer schönen Vorstellung zuliebe das Unmögliche versuchen, es aus dem Naturhaften hervorgehen zu lassen, wenn es nicht schließlich wieder davon verschlungen werden soll.

Um das Existentielle ging es im Grunde auch Teilhard. Aber seine Philosophie und seine wissenschaftliche Beschäftigung haben ihn dazu verleitet, es mit den Kategorien des Naturhaften erfassen zu wollen. Das ergibt aber ein Weltbild, das folgerichtig zu Ergebnissen führen müßte, die er ablehnte. Es mag auch sein, daß für jemand, der als Wissenschaftler das Leben nur in seinen versteinerten Resten in die Hand bekommt, das wirkliche Leben mit seinen den Stoff weit übersteigenden Leistungen verschwindet und die Annahme gar nicht mehr so abwegig erscheint, als ob Spuren des Lebens unsichtbar schon überall eingeschlossen seien. Aber mit wissenschaftlicher Feststellung hat eine solche Annahme nichts zu tun[5].

Die Gründe des Erfolgs

Der Leser wird nach all dem die Frage stellen: wenn das Werk Teilhards, soweit es nicht streng fachwissenschaftlich ist, nichts ist als ein Weltbild, das er sich geformt hat, ohne es bewiesen zu haben noch beweisen zu können, wenn außerdem das Wesentliche und Richtige seines Zukunftsbildes sich auch ohne seine gewagten Hypothesen über die Entwicklung der Welt und ohne die Gefahren einer pantheistischen Verquickung von Gott und Welt als erstrebenswertes Ziel aufzeigen lassen, wie kommt es dann, daß seine Bücher einen so ungeheuren Anklang gefunden haben? Etwas muß doch in ihnen zu finden sein, was den heutigen Menschen anspricht.

Dieses Etwas glauben wir zunächst in dem begeisterten Optimismus zu finden, der aus diesen Büchern spricht. Man merkt, daß hier ein Mensch nicht ein unverbindliches Spiel mit Möglichkeiten treibt, sondern sich mit seiner ganzen Kraft und Persönlichkeit einsetzt. Ein Mensch, der lebhaft um das Schicksal der Menschheit bekümmert ist und der darum mit allen Mitteln versucht, seine Wissenschaft in ihren Dienst zu stellen. Ein Mensch, der tief überzeugt ist, daß nur der Glaube an Gott auch hier auf Erden das Heil bringen kann, der aber im Verkehr mit seinen Fachkollegen erschüttert feststellen muß, daß dieser Glaube etwas sehr seltenes geworden ist. Diese Einstellung mag sich schon in seiner Jugend gebildet haben, als vor dem er-

[5] Vgl. auch die Darstellung des Werkes von Teilhard und die sehr zurückhaltende Beurteilung durch den bekannten Biologen Adolf Portmann, „Pierre Teilhard de Chardin", in: *Merkur* 13 (1959) 1020—1033.

sten Weltkrieg in Frankreich der Kampf gegen die Kirche und gegen jede Religion heftig entbrannt war. Es ist nicht überraschend, daß eine solche entschiedene Haltung auf den heutigen Menschen tiefen Eindruck macht. Dieser Mann spricht dazu noch als anerkannter Wissenschaftler zu Menschen, die vielfach noch der Meinung sind, die Naturwissenschaft habe auch in Fragen des menschlichen Heils Entscheidendes zu sagen.

Dazu kommt wohl, daß viele aufatmen werden, wenn ihnen eine weltfreudige und optimistische Lebensauffassung begegnet, besonders wenn sie glauben können, sie stütze sich auf die so weithin überschätzte Naturwissenschaft, die ihrer Meinung nach ja nicht irren kann. Der heutige Mensch muß unter dem schweren Druck der Weltlage leben, in der Angst, daß ein dritter Weltkrieg die ganze menschliche Kultur, wenn nicht das Menschengeschlecht selbst, einfachhin auslösche. Dazu kommen die Wehen eines Zeitalters, das im Übergang zu einem Neuen steht, das noch nicht fest geformt und eingerichtet ist. Seit längerer Zeit schon ist das alte Weltbild am Zerbrechen, zerbröckeln Sitte und Herkommen. Der heutige Mensch, besonders in der Stadt, hat nichts mehr, woran er sich als an ein unbezweifelt Festes halten könnte. Denn auch in das religiöse Denken und Fühlen ist das Neue noch nicht so aufgenommen und verarbeitet worden, wie etwa im Mittelalter Glaube und geschichtlich bedingtes Weltbild einander tief durchdrangen und eine einheitliche Auffassung vom Sinn des Lebens möglich machten.

Ein solcher Mensch muß aufatmen, wenn ihm mit der Autorität eines Fachmannes gesagt wird, daß er nicht zu fürchten brauche, daß die Aufwärtsbewegung der Menschheit nur die Verlängerung der ungeheuren Bewegung sei, die von Anfang an das All lebendig zu immer höheren Stufen des Daseins emporgerissen habe, daß es eine und dieselbe Kraft sei, die damals so siegreich alle Hindernisse überwunden habe und die im heutigen Geschehen in der Menschheit wirke. Wenn der Leser zudem noch herausliest, was zwar vielleicht nicht die Meinung Teilhards war, was aber sehr in der Logik seines Systems liegt, daß auch die Entwicklung der Menschheit ihrem Ziel zu sich notwendig durchsetze, dann atmet er auf: er braucht nicht nur nicht zu fürchten, er ist auch der bedrückenden Last der Entscheidung enthoben. Es wird sich alles von selbst machen. Daß damit die Freiheit und die Würde des Menschen verloren, daß jeder Totalitarismus damit gerechtfertigt wäre, und daß es sinnlos würde, vom Sinn des Daseins, der Geschichte und der Menschheit überhaupt zu sprechen, das alles wird über der Freude, die ein solches Weltbild beim ersten Anblick auslöst, einfachhin vergessen. Wie ja unsere Zeit nicht sehr geneigt ist, die Wahrheitsfrage zu stellen, wenn ihr etwas zusagt. Dazu kommt das geradezu Faszinierende, das eine so geschlossene Schau des Alls für viele haben muß. Eine einheitliche Kraft durchseelt alles von den Anfängen bis zu seinen höchsten Gipfeln! Das so verwirrend und beängstigend groß und fremd gewordene Universum wird wieder übersehbar und beinahe vertraut.

Vielleicht hat der heutige Mensch überhaupt genug von der pessimisti-

schen Einstellung, die in den verschiedenen Existenzphilosophien ihren Ausdruck gefunden hat. Er will nichts mehr hören von der Angst, vom Nichts, vom Scheitern, vom Vorlaufen zum Tode, vom Geworfensein. Man hat ihm zuviel gesagt, daß das menschliche Dasein einfach überflüssig und sinnlos sei. Er ist all dessen müde, gerade weil er es auf so schreckliche Weise erlebt hat und weil er in der ständigen Angst lebt, diese Erlebnisse möchten wiederkehren. Und da sagt ihm jemand, nicht Angst sei die Grundbefindlichkeit des Daseins, sondern enthusiastische Freude ununterbrochenen Aufstiegs, der seine Sicherheit in sich trägt. Das Böse und Schreckliche seien nur die Geburtswehen der neuen besseren Welt. Und wenn er gar zu verstehen glaubt, nicht Entscheidung werde verlangt, sondern man brauche sich bloß tragen zu lassen von dem ungeheuren steigenden Strom des Bewußtseins! Der Nachtmahr einer grausamen und sinnlosen Welt ist von ihm genommen; er kann wieder aufatmen.

Aber wenn man ihm dagegen ein ebenso einseitiges und unbewiesenes Weltbild darbietet, ist damit wahre Hilfe gebracht? Ist es nicht besser, sich an das zu halten, was sich aufzeigen läßt, le Phénomène, dem Teilhard seinem Programm entgegen so wenig treu geblieben ist?

Dem drohenden und gewalttätigen Materialismus unserer Tage gegenüber mag vielen auch der Spiritualismus Teilhards wie eine neue Waffe erscheinen. Nicht die stofflichen Kräfte sind das Treibende und Bestimmende in Natur und Geschichte, sondern das Seelische, und zwar ausnahmslos und selbst im Stofflichen. Aber gegenüber der willkürlichen materialistischen Hypothese bleibt auch die Lehre Teilhards eine unbeweisbare Annahme. Vor allem aber schlägt ein einseitiger und übertriebener Spiritualismus gern in einen ebensolchen Materialismus um, wie dies schon die Folge Hegel-Marx zeigt. Es braucht auch bei Teilhard nur eine kleine Akzentverschiebung, und man wird dazu kommen zu behaupten, Seele und Geist hätten sich aus den natürlichen Kräften des Stoffes entwickelt, seien ein Überbau über den Stoff, entstanden durch den gleichen Umschlag vom Quantitativen ins Qualitative, den auch Teilhard annimmt.

Wenn schließlich viele aufatmen, weil ihnen scheinbar ein wärmeres und lebendigeres Gottesbild geboten wird, das ihnen die innere Einsamkeit erträglicher zu machen verspricht (Ph 30; M 8), so dürfte das davon kommen, daß sie sich bislang von Gott eine wenig christliche Vorstellung machten. Denn das wahre christliche Gottesbild zeigt uns doch den liebenden Vater, der sich der Sperlinge auf dem Dach und der Feldblumen annimmt, nicht im allgemeinen, sondern im einzelnen; um wieviel mehr steht jeder einzelne Mensch und sein Heil in seinem liebenden Blick! Und er ist nicht weit von uns, sondern „in ihm leben wir, bewegen wir uns, sind wir" (Apg 17, 28). In seinem eingebornen Sohn Jesus Christus ist er uns sogar menschlich nahegekommen. Dieses Gottesbild ist durch den Zug der Naturhaftigkeit, der durch das ganze System Teilhards geht, eher, wenn auch unabsichtlich, bedroht. Nur ein der Welt gegenüber absolut freier Gott vermag ihr vollkom-

mene Liebe entgegenzubringen. Denn Liebe ist nur da vollkommen, wo sie ganz frei geschenkt ist; darin liegt das unsäglich Beglückende. Das ist der tiefe Sinn der christlichen Gnadenlehre. Wir Menschen allerdings meinen, diese Liebe sei uns nur dann sicher, wenn Gott auch seinerseits etwas von der Welt hat und dieser Vorteil ihn in jedem Fall zwingt, sich unser anzunehmen. „Die klassische Metaphysik läßt uns die Schöpfung als eine Art äußeren Akt, einem überfließenden Wohlwollen Gottes entspringend, empfinden. Pater Teilhard fühlt dies anders: «Gerade um gleichzeitig im vollen Ausmaße handeln und lieben zu können, bin ich jetzt dahin gekommen, in der Schöpfung ein geheimnisvolles ‚Produkt' zur Vollendung (satisfaction) des höchsten Seins selbst zu sehen»" (Viallet 79; vgl. auch 78). Aber wir wissen eben nicht, was reine Liebe ist; es ist das Letzte, wozu der Mensch gelangt, zu verstehen, was das bedeutet, wenn gesagt wird, „Gott ist Liebe" (1 Jo 4, 16), zu wissen, daß diese Liebe, gerade weil sie vollkommen frei und darum ihrer selbst mächtig ist, die sicherste Bürgschaft ist, die es geben kann, obgleich sie nicht in unserer Hand ist, sondern allein bei Gott liegt. Liebe ist keine Willkür.

Warum wissen das die Gebildeten so wenig? Liegt die Schuld bei der Verkündigung, die es nicht versteht, diese Wahrheiten in der Sprache unserer Zeit leuchtend vor den geängstigten Menschen hinzustellen und in ihm wieder die weltüberwindende Freude und Zuversicht der ersten Christen zu wecken? Oder kommt es daher, daß die Gebildeten auf religiösem Gebiet ungebildet bleiben, „unmündige Kinder, ein Spiel der Wellen und hin- und hergetrieben von jedem Wind der Lehre" (Eph 4, 14)? Sicher bleiben viele in ihrem Fach durchaus geschulte und zuverlässige Menschen in ihrem Glaubenswissen solche Kinder, sind bei dem kindlichen Gottesbegriff, der ihnen in der Schulzeit allein zugänglich war, ihr Leben lang stehengeblieben und erleben es nun wie eine Offenbarung, wenn ihnen das Alte, das sie nie gekannt haben, als etwas unerhört Neues dargeboten wird.

Ist Gott Liebe, macht Liebe sein Sein und Wesen aus, dann ist auch für den Menschen Liebe die Haltung, wodurch er mit Gott in Übereinstimmung kommt. Nicht durch einen naturhaften Aufstieg des Ganzen, sondern durch die freie Haltung der Liebe vollzieht sich die Einigung mit Gott. Diese ist nicht Aufgehen in einem allgemeinen Strom, sondern innigste, erfüllende Gemeinschaft. Seine Liebe zu Gott bewährt der Mensch in der Liebe zum Nächsten. Diese kann, aber wiederum nur durch die freie Bemühung der Menschen, zu einem engeren Zusammenschluß der Menschheit führen. Aber es wäre Blindheit, wollte man übersehen, daß sich dieser Einigung starke Kräfte widersetzen, letztlich die in jedem Menschen wirkende Selbstsucht, die nur auf den eigenen Vorteil ausgeht. Es stehen im Neuen Testament Stellen genug, die nicht daran zweifeln lassen, daß diese widergöttliche und widermenschliche Macht erst dann vollkommen entmachtet sein wird, wenn Christus „Gott dem Vater das Reich übergibt, nachdem er jede Herrschaft, jede Gewalt und Macht zunichte gemacht hat" (1 Kor 15, 24).

ZEITBERICHT

Die Ernährung Italiens in ihrer Entwicklung seit 1860 — Die europäische Priesterfrage — Das Universitätsjubiläum von Évora

Die Ernährung Italiens in ihrer Entwicklung seit 1860

In den Jahren 1861—65 machten die Ausgaben des Italieners für Lebensmittel im Durchschnitt 52 % dessen aus, was er für den privaten Konsum überhaupt verbrauchte, 1936—40 waren es nur noch 45,5 %, in der Notzeit 1945 dagegen sogar 60,5 %, 1958 wiederum nur 45,5 %. Die Ausgaben für Lebensmittel im Verhältnis zu den privaten Gesamtausgaben gehören in Italien zu den höchsten Europas. In Frankreich sind es 36 %, in der Bundesrepublik und in England 33 %, in den USA 26 %.

Wenn man den Wert der Lire von 1938 zugrunde legt, betrug das pro Kopf-Einkommen in Italien 1861—65 1851 Lire, 1958 dagegen 4613 Lire. Diese Zunahme drückt sich in den Ausgaben für Lebensmittel so aus: 1865 819 Lire und 1958 1611 Lire.

Nach diesen Zahlen erscheint es im ersten Augenblick merkwürdig, daß in Kalorien gerechnet zwischen 1860 und heute die Ernährung keine großen Unterschiede aufweist. Man hat ausgerechnet, daß der Italiener täglich etwa 2500 Kalorien braucht. Das entspricht im Durchschnitt seinem Klima und seiner Tätigkeit. Im Fünfjahr-Abschnitt 1861—65 hatte die tägliche Nahrung einen Kalorienwert von 2624, 1911—15 von 2692, 1958 von 2603 Einheiten.

Wie ist dieser Gegensatz zwischen höherem Lebensstandard und gleichbleibenden Kalorien zu erklären? Erstens dadurch, daß der Organismus heute weniger Kalorien braucht, weil a) die Technisierung und Automation der Arbeit fortgeschritten ist und den Menschen entlastet, b) die allgmeine Lebenshaltung gestiegen ist: geheizte Räume, bessere Kleidung, kürzere Arbeitszeit. Zweitens wird er dadurch erklärt, daß die Kalorien wertmäßig besser zusammengestzt sind. Wenn früher über 65 % davon aus Getreide und Trockengemüse stammte, so heute nur noch knapp 55 %, während die tierischen Proteine von höherem biologischem Wert in der Gesamternährung zugenommen haben, was die höheren Kosten zum Teil erklärt. Hundert Gramm Proteine, aus Brot gewonnen, kosten 137 Lire, wogegen 100 Gramm Proteine tierischen Ursprungs kosten: 249 Lire für Proteine aus Milch, 456 für Proteine aus Eiern und 652 für solche aus Rindfleisch. So ist bei ungefähr gleichbleibender Kalorienzahl die Ernährung bedeutend verbessert worden. Das entspricht den Forderungen der neuen Lebensverhältnisse, dem größeren Einkommen und dem veränderten Geschmack der heutigen Italiener.

Die Lebenshaltung des Italieners hat sich also in den letzten Jahrzehnten — von den Rückschlägen während und nach dem zweiten Weltkriege abgesehen — bedeutend gehoben. Indes muß man berücksichtigen, daß die hier angeführten Zahlen für das Land als ganzes gelten. In Wirklichkeit sind zwischen Nord- und Süditalien ungeheure Unterschiede. Man mag das am Einkommen ablesen. Das durchschnittliche Jahreseinkommen für einen Einwohner betrug 1957 in Gesamtitalien rund 230 000 Lire, für Norditalien dagegen rund 311 000 Lire und für Süditalien nur 125 000 Lire, also nicht einmal die Hälfte. *(Vgl. Aggiornamenti sociale 1959, Heft 11, S. 637 ff.)*

Die europäische Priesterfrage

Vom 10.—12. Oktober 1958 fand in Wien ein Kongreß über die europäische Priesterfrage statt, dessen Akten eben erschienen sind (Internationales katholisches In-

stitut für Sozialforschung, Wien 1959). Hat Europa genügend Priester und wie wird es in Zukunft damit sein? Als gültigen Maßstab zur Beurteilung dieser Frage betrachtet man heute allgemein das Verhältnis von 1 Seelsorgspriester auf 1000 Katholiken.

Unter Zugrundelegung dieser Zahlen kann man Europa in vier Zonen einteilen. Da sind als erste die geistlichen Notstandsgebiete, zu denen Österreich, vor allem Wien, Kärnten und Salzburg gehören. So kommt in Wien 1 Pfarrseelsorger auf 3132 Katholiken und 1 Theologe auf 20 351 Katholiken! (In Köln und Bamberg, die in Deutschland an letzter Stelle stehen, kommt 1 Theologe auf 10 000 Katholiken.) Das zweite geistliche Notstandsgebiet ist Portugal, vor allem Lissabon und die südlichen Diözesen. Entsprechend niedrig ist die Zahl der praktizierenden Katholiken, in Lissabon 5—7 %. Die zweite Zone stellen die Diasporagebiete dar: die skandinavischen Länder, der Norden Deutschlands und Großbritannien. In den skandinavischen Länder ist zwar das Verhältnis 1 zu 300. Aber diese 300 Katholiken, die dieser eine Seelsorgspriester zu betreuen hat, wohnen so weit verstreut im Lande und sind außerdem so verschiedener Herkunft, Polen, Italiener, die wenigsten Schweden und Skandinavier, daß von daher neue Schwierigkeiten entstehen. Ähnlich, aber doch etwas besser und hoffnungsvoller, ist die Lage in Großbritannien, wo 1 Priester 746 Katholiken zu betreuen hat. Dort sind die Verhältnisse in England und Wales günstiger als in Schottland.

Eine dritte Zone bilden Italien, Süd- und Westdeutschland, Frankreich und Spanien. Von diesen Ländern bildet Spanien augenblicklich eine Ausnahme, als heute 1 Seelsorgspriester auf 1336 Katholiken trifft, aber ein zahlreicher Nachwuchs zu erwarten ist: 1 Theologe auf 3400 Katholiken, wobei besonders Alt-Kastilien, das Baskenland und Navarra herausragen. Frankreich steht an sich günstiger, als man im allgemeinen annimmt. Dort treffen 1090 Katholiken auf 1 Seelsorgspriester und 1 Theologe auf 4440 Katholiken, während die Verhältnisse in Deutschland wesentlich schlechter liegen: 1568 Katholiken auf 1 Priester und sogar 6730 Katholiken auf 1 Theologen. Diese Länder können ihre Schwierigkeiten meist durch eine bessere Verteilung der Priester lösen und könnten dann überdies, wenigstens bis jetzt noch, Hilfe für die Notstandsgebiete leisten.

Am besten sind die Verhältnisse in Holland, Belgien, Luxemburg, Malta, Irland und in der Schweiz, wobei freilich zu sagen ist, daß in Holland und in der Schweiz sowie in Luxemburg der Nachwuchs beträchtlich sinkt. Irland ragt in jeder Beziehung heraus. Es hat auch den meisten Priesternachwuchs, 1 Theologe auf 1330 Katholiken.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Anteil dieser Länder an der Weltmission der Kirche. Frankreich (24 %), Belgien (17 %), Holland (17 %) und Irland (14 %) stellen zusammen 72 % aller Missionare der Kirche. Es folgen Deutschland (9 %), das aber immer mehr an der Weltmission beteiligt wird, Italien (6 %) und Spanien (5,5 %), wobei hier zu vermerken ist, daß 8000 spanische Priester (Welt- und Ordensklerus) in Südamerika arbeiten.

Der Kongreß schlägt dann gerade im Hinblick auf die Integration Europas vor, die Grenzen der Diözesen und Orden offener zu gestalten, so daß die Kirche mobiler werde. Ganz konkret ist dabei an ein europäisches Priesterseminar gedacht, wo Priester herangebildet werden, die später in den priesterarmen Gebieten Europas arbeiten, und das etwa in der Gegend Maastricht-Aachen, am Schnittpunkt dreier alter Kulturen errichtet werden könnte.

Das Universitätsjubiläum von Évora

Am Allerheiligenfest dieses Jahres endete in Évora (Portugal) ein Jubiläumskongreß, dessen kulturhistorische Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte.

Zusammen mit etwa 300 Delegierten von europäischen und amerikanischen Universitäten feierte die Wissenschaft des Landes die vierhundertjährige Wiederkehr des Gründungstages der Jesuitenuniversität von Évora. Wie damals bewegte sich ein feierlicher Zug weltlicher und kirchlicher Würdenträger — Wissenschaftler von Rang — von der Kathedrale durch das Spalier der Studenten und der Bevölkerung zur Heilig-Geist-Kirche, um mit dem Erzbischof der Diözese, Dom Manuel Trindade Salgueiro, ein festliches Pontifikalamt zu feiern.

Der Erzbischof brachte in seiner Festansprache die Anliegen des voraufgehenden Kongresses noch einmal zum Ausdruck: die Gründungstat des Kardinal-Infanten Dom Henrique im Jahr 1559 (der genau 200 Jahre später unter dem Staatsminister Marquês de Pombal mit der Vertreibung der Jesuiten aus Portugal die Auflösung der Universität folgte), die Bedeutung dieser Alma Mater für die Wissenschaften des Landes, auf der iberischen Halbinsel, in Europa und im damaligen portugiesischen Weltreich. Er deutete ihr Wirken bis in unsere Zeit hinein.

Die voraufgehenden Sektionssitzungen des Kongresses befaßten sich unter anderem mit Fragen der Theologie, des Rechts, der Literargeschichte. In ihnen waren Spanien, Frankreich, Belgien, Holland, Italien, Brasilien, Mexiko vertreten. Aus Deutschland und Österreich sah man Hans Peters/Köln, Prälat Vincke/Freiburg, Fritz Joachim v. Rintelen/Mainz, Silva-Tarouca/Graz, Hugo Rahner/Innsbruck, Paul Wilpert/Köln, Hans Wolter/Frankfurt, Gustav Siewerth/Aachen.

Der festlichen Schlußsitzung präsidierte der portugiesische Staatschef, Admiral Thomaz. In ihr erstrahlte aufs neue der alte Glanz der königlichen Residenzstadt in manuelisch geprägter Vollendung. Vom Rektor der Universität Coimbra wurde noch einmal der geschichtliche Anlaß des Kongresses eingehend gewürdigt. Der Rektor von Braga überbrachte die Botschaft des Generals der Gesellschaft Jesu. Spaniens Botschafter in Portugal hob die Überzeugung der in den Sektionen zusammengekommenen Wissenschaftler hervor, daß die Wege zur Wahrheit, die dem menschlichen Verstande nicht versperrt seien, durch Gemeinsamkeit des Vorangehens leichter zum Ziel führen. Der portugiesische Unterrichtsminister bezeichnete in seinen abschließenden Worten die Bildungsaufgabe der portugiesischen Kollegien als Verpflichtung, „Portugiesen in der Welt" zu formen.

Der Kongreß von Évora zeigte deutlich, wie das geistige Portugal neue Wege — nicht nur zur abendländischen Welt — geht.

UMSCHAU

550 Jahre Universität Leipzig (1409-1959)

Die Gründung der Universität Leipzig fiel in die Zeit des erwachenden slawischen Nationalbewußtseins. An der ältesten deutschen Universität in Prag (1348) befanden sich die Deutschen 1409 im Abwehrkampf gegen die Angehörigen der tschechischen Nation, die nach der Vorherrschaft über die Universität Prag strebten. Von den an ihr seit der Gründung bestehenden vier Nationen (böhmische, bayerische, polnische [mit den Ostdeutschen], sächsische) hielten die drei letztgenannten eng zusammen und wurden allgemein als „Deutsche" bezeichnet im Gegensatz zu den „Einheimischen" (Böhmen). 1408 hatten die Böhmen im Reformator Hus eine starke Führerpersönlichkeit gefunden. Zum nationalen Gegensatz kam nun noch der religiöse, da die Tschechen als Anhänger von Hus der Lehre Wiclifs zuneigten, während die Deutschen am alten Glauben festhielten. Der „böhmischen" Nation sollten bei den Wahlen und andern Universitätsangelegenheiten drei Stim-

men, den übrigen drei Nationen nur eine Stimme zugebilligt werden, wie es König Wenzel unter dem Einfluß von Hus bestimmt hatte. Dagegen protestierten die Deutschen. Da kein anderer Ausweg übrigblieb, entschlossen sich die deutschen Professoren und Studenten, Prag zu verlassen und anderswo Aufnahme zu suchen. Sie wurde ihnen vom Markgrafen von Meissen, Friedrich dem Streitbaren, und seinem Bruder Wilhelm in Leipzig, der wichtigsten Handelsstadt im West-Ost-Verkehr, gewährt. Papst Alexander V. genehmigte die Gründung einer Universität in Leipzig mit den üblichen Rechten und Freiheiten. Am 4. Dezember 1409 fand die feierliche Eröffnung statt. Der erste Rektor war der Theologe und Philosoph Johann von Münsterberg, ein geborener Schlesier. Das Amt eines Kanzlers übernahm der Bischof von Merseburg, in dessen Sprengel Leipzig lag.

Wie alle damaligen Universitäten hatte auch die Leipziger zunächst durchaus geistlichen Charakter. Doktoren und Magister gingen im klerikalen Gewand. Mit ihren Scholaren (Studenten) wohnten sie in den Bursen zusammen. Der Unterricht wurde lateinisch erteilt, wie es in den Zeiten der Scholastik üblich war. Er galt mehr der Aneignung allgemeingültigen Wissens und dialektischer Fähigkeiten als der Erweiterung überlieferter Erkenntnisse. Als ganz Deutschland durch den Humanismus und die Renaissance schon die Geburtswehen einer neuen Zeit erlebte, verschloß sich die Leipziger Universität noch hartnäckig der neuen geistigen Strömung. Gegen die Zulassung Luthers zu der berühmten Disputation mit Dr. Eck (1519) sträubte sich die Theologenfakultät und änderte ihre Haltung erst auf Befehl des Landesherrn, Herzog Georgs von Sachsen. Nach der Einführung der Reformation in Leipzig (1539/40) berief Melanchthon den ihm wesensverwandten Joachim Camerarius zum Neuaufbau der Universität. Herzog Moritz von Sachsen, der spätere Kurfürst, wurde gleichsam ihr zweiter Stifter (1544). Das geistliche Gut wurde säkularisiert, das aus dem 13. Jahrhundert stammende Dominikanerkloster (Paulinum) mit der Paulinerkirche (noch heute die Universitätskirche) der Universität übergeben. Für den Unterhalt armer Studenten diente das von Herzog Moritz finanzierte Konviktorium. Bald überflügelte die Universität Leipzig die 1502 gegründete Universität von Wittenberg. Der Zuzug von Studenten aus anderen Teilen Deutschlands hielt an, so daß Leipzig nicht bloß eine Landesuniversität blieb, eine Entwicklung, die besonders im 19. Jahrhundert und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zutage trat, als immer mehr Reichsdeutsche, Auslandsdeutsche und Ausländer aus allen Teilen der Welt zur alma mater Lipsiensis strömten. Schwer getroffen wurde auch sie durch den Dreißigjährigen Krieg. Aber nach dem Friedensschluß folgte in Verbindung mit dem Aufstieg Leipzigs als Handels-, Messe- und Buchgewerbestadt bald ein Wiederaufblühen. Ein vermögendes Großbürgertum kam auf, bildungsbeflissen, kunstsinnig und weltoffen, das der neuen europäischen Geistesrichtung der Aufklärung entgegenkam. Doch auch hier zeigte sich — genau wie bei Humanismus und Reformation — zunächst noch ein konservativer Charakter der Leipziger Universität, die dem großen Philosophen Leibniz das Doktordiplom verweigerte und ihn dadurch ins Ausland trieb und die den jungen Christian Thomasius, den ersten Professor, der in deutscher Sprache Vorlesungen hielt (1687), von sich stieß. Zu den bekannten Leipziger Professoren der Aufklärungszeit gehören auch Gottsched (Poetik) und Gellert (Moralphilosophie und Literatur), bei denen Goethe studierte.

Der Dichter des Faust ist aufs engste mit der Universität Leipzig verbunden. Hier empfing er, vor allem im Breitkopfschen Hause und durch Oeser, wertvollste Anregungen für sein ganzes Leben. Außer Goethe seien hier als die berühmtesten Leipziger Studenten genannt: Lessing und Theodor Körner, der Senior der Landsmannschaft „Thuringia“ (1810/1811). Franzosenzeit und Befreiungskriege gingen ohne sonderliche Folgen

an der Universität vorüber. Nach dem Wiener Kongreß (1815), der Sachsen teilte und die Universität Wittenberg mit Halle (Preußen) vereinigte, blieb die Universität Leipzig die einzige im Bereich des sächsischen Staates. Dieser wandte nun seine erhöhte Aufmerksamkeit einer gründlichen Universitätsreform zu. Die Revolution von 1830 brachte den liberalen Bestrebungen größeren Einfluß. Die von 1825 bis 1837 durchgeführte Reorganisation beseitigte die letzten Reste mittelalterlicher Einrichtungen. Die Universität wurde jetzt völlig Staatsanstalt und dem Kultusministerium unterstellt, die Gliederung nach den vier Nationen aufgehoben, dagegen diejenige der vier Fakultäten beibehalten. Nach den Unruhen von 1848 trat eine für die Universität günstigere Lage erst ein, als mit König Johann von Sachsen „der Gelehrte unter den deutschen Fürsten" auf den Thron kam (1854—73). Von nun an erlebte die alma mater Lipsiensis einen außergewöhnlichen Aufschwung. Sie wurde „dem inzwischen neugeschaffenen Typus der deutschen Universität aus Humboldts Geist angepaßt". Und als das deutsche Kaiserreich ins Leben trat, konnte das Königreich Sachsen dieser Bismarckschen Schöpfung keine wertvollere Gabe darbringen als seine mächtig aufblühende Landesuniversität.

Weltberühmt wurden die Leipziger Universitäts-Institute und Seminare mit ihrem vorbildlichen, modernen Hochschulbetrieb, der den jungen Studenten zum eigenen Nachdenken, Urteilen und Forschen und in der Ehrfurcht vor allem Großen und Schönen in der Welt erzog. Viele Erweiterungsbauten, vor allem für die Medizin und Naturwissenschaft, wurden notwendig. Aus allen Ländern der Erde kamen die Studenten nach Leipzig, um hier aus den Quellen der Wissenschaft zu schöpfen. Hier erlebten sie, daß die wahre Wissenschaft ein internationales Gut ist, das um so besser gedeiht, je fester es im nationalen Boden des einzelnen Forschers wurzelt. Leipzigs größte Gelehrte, die aus allen deutschen Gauen stammten, haben die deutsche Wissenschaft in der ganzen Welt zu großen Ehren gebracht. Ebenso wie sie als Forscher keine engen nationalen Grenzen kannten, so haben sie auch bei ihren Studenten keine nationalen oder sozialen oder gar parteipolitischen Unterschiede gemacht, sondern alle gefördert, die von ihnen ernsthaft in die Wissenschaft eingeführt werden wollten, aus welchem Land und aus welcher Schicht sie auch kamen. Getreu ihrer Entstehung hat die Leipziger Universität auch für die Pflege und Förderung unseres Gesamtdeutschtums, aber nicht bloß in Mitteleuropa, sondern auch in anderen Ländern und Erdteilen eine große Rolle gespielt.

Es folgt nun eine kleine Ehrentafel von Namen der berühmtesten Leipziger Professoren aus dem 19. und 20. Jahrhundert, bei deren Anblick sich heute Tausende von ehemaligen Leipziger Studenten in der ganzen Welt dankbar jener Zeit erinnern werden, da sie unter der Führung solcher Männer die Schätze der Wissenschaft als unverlierbaren Besitz in sich aufnehmen durften:

Die Theologen (incl. Prediger der Univ.-Kirche zu St. Pauli):

Albrecht Alt
Heinrich Böhmer
Albert Hauck
Ludwig Ihmels
Carl Ihmels
Rudolf Kittel
Dedo Müller
Franz Rendtorff

Die Philosophen:

Hans Driesch
Gustav Theodor Fechner
Felix Krüger
Theodor Litt
Eduard Spranger
Johannes Volkelt
Wilhelm Wundt
Steindorff (Aegyptologe)
Stumme (Afrikanist, Arabist)
Wedemeyer (Sinologe)

Die Philologen (Altphilologen):

Helmut Berve

Erich Bethe
Richard Heinze
Alfred Körte

Germanisten:

Eduard Sievers
Hermann-August Korff
Friedrich Zarncke

Indogermanisten:

K. Brugmann
E. Windisch

Anglisten:

Max Förster
L. L. Schücking
Richard Wülcker

Romanisten:

Adolf Ebert
Philipp August Becker
Gustav Weigand

Die Historiker:

Erich Brandenburg
Walter Goetz
Rudolf Kötzschke
Karl Lamprecht
Erich Marcks

Die Kunsthistoriker:

Bruhns
Pinder
H. Riemann (collegium musicum)

Die Juristen:

Karl Binding
Ernst Jäger
Ludwig Mitteis
Richard Schmidt
Alfred Schultze
Heinrich Siber
Rudolf Sohm
Adolf Wach
K. G. Wächter
B. Windscheid

Die Nationalökonomen:

Karl Bücher
Ludwig Pohle
Wilhelm Roscher
Wilhelm Stieda

Die Mediziner:

v. Brunn
Flechsig
Held
Payer
Rabl
Sigerist
Sudhoff
Spalteholz
Thiersch
Trendelenburg
Wunderlich

Die Geographen:

Hans Meyer (Kolonialpionier)
Josef Partsch
Oskar Peschel
Heinrich Schmitthenner
Karl Weule (Völkerkunde)

Die Chemiker:

Le Blanc
H. Kolbe
W. Oswald
G. Wiedemann

Die Physiker:

Des Coudres
L. Boltzmann
Werner Heisenberg
Otto Wiener

Die Universitäts-Musikdirektoren

zugleich Dirigenten der Univ.-Sängerschaft zu St. Pauli Leipzig (jetzt Mainz): Heinrich Zöllner, Max Reger, Friedrich Brandes.

Zwei Weltkriege haben der Leipziger Universität schwerste Wunden geschlagen. Es liegt eine besondere Tragik darin, daß sie auf den Tag genau 534 Jahre nach ihrer Eröffnung am 4. Dezember 1943 durch einen Bombenangriff zum größten Teil zerstört wurde. Wenn auch der alte Geist der deutschen Wissenschaft in Forschung, Lehre und Studium durch die Nazi-Diktatur schon aus ihren Räumen vertrieben worden war, noch ehe ihre Bauten in Trümmer sanken, hat die Leipziger Universität seit ihrer Wiedereröffnung am 5. Februar 1946 unter der Sowjet-Diktatur langsam, aber sicher auch den letzten Rest ihres Ansehens in der wissenschaftlichen Welt verloren, besonders seitdem sie auf Wunsch der sogenannten Freien Deutschen Jugend gegen den Willen der Mehrheit ihrer Pro-

fessoren und Studenten ihren Namen in Karl-Marx-Universität ändern mußte (5. Mai 1953), weil Karl Marx der größte Sohn des deutschen Volkes gewesen sei, wie jetzt in allen Leipziger Vorlesungsverzeichnissen zu lesen ist. Mit dem Stalin-Losungswort: „Stürmt die Festung Wissenschaft" wurde seit 1951 die Sowjetisierung der Universität immer radikaler durchgeführt. Die „akademische Freiheit", einst das höchste Gut für Forschung, Lehre und Studium, ist längst verschwunden. An ihrer Stelle herrschen heute: Gewissenszwang, Bespitzelung, Denunziantentum, Parteidoktrin, Parteibegünstigung (Professoren ohne Abitur, ohne Promotion, ohne Habilitation), Verhaftungen und Wegnahme von Privatbibliotheken in unaufhörlicher Folge. All das führte im Frühjahr 1958 zu einer Massenflucht von Professoren, Dozenten, Assistenten und Studenten nach dem Westen, wie sie in der Geschichte aller Universitäten einzigartig dasteht.

Systematisch wird die Bolschewisierung vorangetrieben mit brutaler Ausrottung jeglicher Tradition und freiheitlicher Regung. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man hier nochmals die in aller Welt bekannten zahlreichen Beispiele dafür aufzählen. Wie tief muß eine Universität gesunken sein, wenn sie an ihrer Spitze einen Rektor duldet, der im Volksmund wegen seiner Trunksucht nur „die Blaue Magnifizenz" heißt und wenn der Dekan der Philosophischen Fakultät (der Bruder des Generalsuperintendenten in Dresden) am 15. Oktober 1952 im auditorium maximum sagen konnte: „Im letzten Krieg war ich ein schlechter Soldat und habe absichtlich nicht gut geschossen, diesmal verpflichte ich mich, besser schießen zu lernen und ein guter Soldat zu werden." Derselbe Dekan war es auch, der am 17. Juni 1953 in seinem Dienstzimmer ängstlich ausrief: „Wo bleibt die Rote Armee, die ist doch unser einziger Schutz!" Was den Kommunisten 1918 nicht gelang, die rote Fahne auf der Leipziger Universität wehen zu lassen (sie wurde von dem tapferen Kastellan heruntergeholt), das glauben sie heute erreicht zu haben. Sie glauben ferner die Gesetze des Weltgeschehens mit ihrem dialektischen Materialismus endgültig erkannt zu haben. Der alte Geist freilich, der einst die Leipziger Universität zu Weltruf führte, lebt heute in den Herzen und Sinnen all derer weiter, die von ihr einst ihre Ausbildung erhielten und in jüngster Zeit fliehen mußten.

* * *

Eine neue sowjetische atheistische Zeitschrift

„Nauka i religija", Wissenschaft und Religion, so lautet der Titel dieser Zeitschrift, deren erste Nummer im September dieses Jahres mit einer Auflage von 70 000 Exemplaren in Moskau erschien. Wie es im Leitartikel heißt, soll sie das „Kampforgan des streitbaren Atheismus" sein.

Um den Gläubigen, wie sich Lenin ausdrückte, einmal auf diese Weise und einmal auf eine andere Weise anzugehen, wird das Material der atheistischen Propaganda in den verschiedensten Formen geboten, in Artikeln, Erzählungen, Feuilletons, Pamphlets, Publikationen, Konsultationen, Karikaturen u. a.

Gleich auf der ersten Seite findet sich ein Schreiben des Präsidenten der Akademie der Wissenschaften der U.d.S.S.R., A. Nesmejanow, an die Redaktion der Zeitschrift. „Die Religion", so schreibt Nesmejanow, „verursachte und verursacht der Menschheit so viel Leid, daß man die Schaffung der Zeitschrift ‚Wissenschaft und Religion' nur begrüßen kann." Anschließend daran folgt ein Brief von Professor D. Bernal, Mitglied der Londoner Königlichen Gesellschaft, der ebenfalls das Erscheinen dieser Zeitschrift begrüßt und seiner Hoffnung Ausdruck gibt, daß sie zur Verbreitung der fortschrittlichen philosophischen Ideen in der Sowjetunion beitragen werde.

Im ersten Artikel wird nach dem in sowjetischen Leitartikeln üblichen Lobpreis der sowjetischen Errungenschaften zugegeben, daß das religiöse Leben in der Sowjetunion längst nicht erstorben

ist. Als Entschuldigung wird der Jahrhunderte lange Einfluß der Religion als herrschende Ideologie angeführt: „... man kann sich nicht so einfach in kurzer Zeit von dem befreien, was sich im Laufe vieler Jahrhunderte und Jahrtausende gebildet und festgesetzt hat" (5). Als weiteren Grund dafür bringt der Autor die „aktive Predigertätigkeit der Kirchenleute", die sich dabei nicht selten gesetzwidrige Handlungen erlaubten, „sie nutzen sogenannte ‚heilige Orte', Quellen und ‚Reliquien' aus, ... schüchtern die Kinder und ihre Eltern ein, um sie zur Ausübung der religiösen Zeremonien heranzuziehen, und führen einen organisierten Religionsunterricht der Kinder durch." (5) Im weiteren Verlauf kommt der Verfasser dieses Leitartikels auf die atheistische Propaganda zu sprechen und gibt zu, daß dieser Kampf mit der Religion nicht immer in der erforderlichen Art und Weise geführt wurde. „Die Unterschätzung der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda als wichtiges Mittel der kommunistischen Erziehung" von seiten vieler gesellschaftlicher und staatlicher Organisationen und Einrichtungen habe an einer Reihe von Orten zur Vernachlässigung dieser Arbeit geführt und dadurch „zur Festigung der Positionen der Kirchenleute und Sektanten." (5)

Unter dem Titel „Die Wissenschaft über das Weltall und Religion" versucht der durch seine Entdeckungen berühmte Astronom B. A. Ambarzumjan an Hand der Geschichte der Astronomie den Sieg der Wissenschaft über die religiöse Weltanschauung zu zeigen. So „widerlegt" er religiös-naturwissenschaftliche Vorstellungen vergangener Jahrtausende und glaubt damit die Religion vernichtend getroffen zu haben. Allerdings wird dabei nicht gesagt, worin der „vernichtende Schlag" oder die Niederlage bestand, die die Entdeckungen Kopernikus', Newtons und der jüngeren Zeit (Spektralanalyse, die Entdeckungen bei der Erforschung der Galaxis) der Religion zufügten. Anschließend greift er eine Theorie an, die angeblich von den „Fideisten" aufgestellt worden sei (Sterne von gleicher Größe seien gleichzeitig von einem Schöpfer geschaffen worden). Nachdem er sich noch gegen den von einzelnen Autoren aufgestellten „Gottesbeweis" aus dem sich ausbreitenden Weltall gewandt hat, kommt er zu dem Schluß: „Die wissenschaftliche Erkenntnis und der religiöse Glaube sind entgegengesetzt und unversöhnlich. Jeder Schritt in der Entwicklung der Lehre vom Weltall überzeugt uns immer mehr, daß der Materialismus richtig und die religiöse Weltanschauung falsch ist." (12)

Auch der Vizepräsident des Internationalen Astronomischen Verbandes B. W. Kukarin kommt in dieser Zeitschrift zu Wort. Ein Korrespondent hatte sich an ihn mit einigen Fragen gewandt. Nach der Existenz eines Himmelsfirmamentes befragt antwortete er: „Weder die Mondrakete, noch ihre Vorgängerin, die im Januar dieses Jahres gestartet wurde, mußten auf ihrem Weg ein sogenanntes ‚Himmelsfirmament' durchbrechen" (13). Auch er kommt zu ähnlichen Schlüssen wie Ambarzumjan.

Die nächste Abhandlung „An den Quellen des Lebens" hat A. I. Oparin zum Verfasser. „Hat der Mensch eine Seele?" heißt die erste Frage, mit der er sich beschäftigt. Seine Antwort lautet: zur Erklärung der Lebensprozesse genügen die chemisch-überphysikalischen Gesetze, sowie eine Reihe von spezifischen Besonderheiten, die den Lebewesen eigen sind, deren wichtigste der Stoffwechsel ist. Auf die psychischen Eigenschaften beim Menschen, bei denen eine eigentliche Diskussion erst beginnen könnte, geht er überhaupt nicht ein. Mehrere Seiten widmet Oparin der Frage nach der Entstehung des Lebens, seinem Spezialgebiet. Obwohl seine Ansichten, wie er selbst in seinen anderen Werken zugibt, eine Hypothese sind, versteht er es doch, durch seine Darstellung und seine Schlußfolgerung beim Leser den Eindruck einer völlig bewiesenen wissenschaftlichen Lehre zu erwecken.

Im ersten Heft einer sowjetischen atheistischen Zeitschrift darf natürlich die russisch-orthodoxe Kirche, die vor allem durch diese Zeitschrift bekämpft werden soll, nicht unerwähnt bleiben.

Es wird zwar eingangs erwähnt, daß sich die orthodoxe Kirche gegenwärtig aktiv am Friedenskampf beteilige und in den offiziellen Ansprachen ihrer Vertreter „zur Unterstützung der Innen- und Außenpolitik des sozialistischen Sowjetstaates' aufrufe, aber, so fährt der Autor fort, „das ist auch verständlich". Denn auf den früheren Positionen beharren und die gesellschaftliche Ordnung der Großgrundbesitzer und Bourgeosie verteidigen, hieße „sich in den Augen der Gläubigen diskreditieren und sich völlig vom Volke isolieren" (26). Wie jedoch „eine Betrachtung der Reden der orthodoxen Prediger und die gegenwärtige religiöse Literatur zeigt, ist die Ideologie der Orthodoxie in ihren wesentlichen Punkten unverändert geblieben". Denn „sie behielt alle grundlegenden religiösen Dogmen und Zeremonien, in denen das äußerst antiwissenschaftliche und reaktionäre Wesen ihrer Ideologie zum Ausdruck kommt" (26).

Wie Professor Oleschtschuk, der stellvertretende Chefredakteur der neuen Zeitschrift, im Radio erklärte, werden auch Beiträge von ausländischen Autoren in ihr enthalten sein; dementsprechend findet sich schon in dieser Nummer ein Beitrag des englischen Mathematikers und Philosophen Bertrand Russel mit der Überschrift: „Leistete die Religion einen nützlichen Beitrag für die Zivilisation?" Es handelt sich um den gekürzten Text einer Vorlesung, die er 1930 hielt. Während er sonst als Vertreter des subjektiven Idealismus abgelehnt wird, kann man ihn hier auf Grund seiner atheistischen Einstellung gut gebrauchen. Einige Sätze mögen genügen, um zu zeigen, was dem russischen Leser hier vorgesetzt wird: „Das schlechteste Merkmal der christlichen Religion stellt ihre Stellung in der Frage über die Beziehung der Geschlechter dar, eine derart krankhafte und derart widernatürliche Stellung, daß man sie nur verstehen kann, indem man sie in Verbindung zu dem Übel bringt, von dem die zivilisierte Welt in der Epoche des Verfalls des römischen Imperiums befallen war" (34). Oder: „Es ist möglich, daß die Menschheit sich schon an der Schwelle eines goldenen Zeitalters befindet; wenn dem aber so ist, muß vorher der Drache erschlagen werden, der seine Tore bewacht, und dieser Drache ist die Religion" (39).

M. Scheinmann, der auf dem Gebiet der atheistischen Propaganda durch seine Bücher besonders über Papsttum und Vatikan bekannt ist, lieferte einen Beitrag „Die erste Enzyklika des Papstes Johannes XXIII." Er macht darin dem Papst zum Vorwurf, daß er sich nicht gegen die Wasserstoff- und Atombombe, gegen die Versuche mit ihnen und gegen das Wettrüsten ausspricht, daß er keinen einzigen Theologen und Geistlichen verurteile, der den Atomkrieg billige, daß er die Verurteilung des Kommunismus durch Papst Pius XII. bestätige und vieles andere mehr. Während man sich einige Seiten weiter gegen jegliche karitative Tätigkeit der Kirchen wendet (in der Sowjetunion ist sie verboten), wirft man hier der katholischen Kirche Italiens vor, daß sie nichts „für die Befreiung des Volkes aus dem Elend" getan habe, und übersieht dabei geflissentlich, was getan wurde und wird. Um den negativen Eindruck zu verstärken, erläutern einige Bilder diesen Beitrag. Auf einem sieht man Papst Johannes XXIII., wie er einen amerikanischen Hubschrauber segnet, auf einem anderen einen italienischen Polizisten „im katholischen Italien", der gerade mit einem Gummiknüppel zum Schlage ausholt.

In einer Mitteilung „aus der letzten Post" wird noch einmal der Vatikan behandelt, diesmal in Fettdruck: „Wunder auf vatikanisch". Der Berichterstatter — ein Name wird nicht genannt — schreibt hier, daß der „Osservatore della Domenica" schon am 9. September 1959 eine ausführliche Besprechung über die Zeitschrift „Wissenschaft und Religion" veröffentlicht habe, obwohl die erste Nummer erst am 19. September zum Druck unterschrieben wurde. Und der Verfasser fährt fort: „Das ist wirklich ein Wunder. Und was für eins! ... Offenbar hat Frederico Alessandrini, der Autor des Artikels im Osservatore della Domenica, seinen Inhalt nicht anders, als auf dem

Weg einer ‚Offenbarung von oben' erfahren" (71). Auch einige Zitate werden erfunden, die sich nirgends bei Alessandrini finden. Schlägt man aber den „Osservatore della Domenica" vom 13. September (am 9. September ist keine Nummer erschienen) auf, so findet man tatsächlich einen Artikel von Frederico Alessandrini. Jedoch stammt die „Offenbarung" dieses „Hellsehers" nicht „von oben", sondern aus der Rundfunkrede von Professor Oleschtschuk, in der dieser die neue Zeitschrift angekündigt hat. Von einer „ausführlichen Besprechung" ist nichts zu finden.

Um beim Leser einen Eindruck der Loyalität des sowjetischen Staates gegenüber der Religion hervorzurufen, enthält diese Nummer auch einen Beitrag über die Beziehung des Sowjetstaates zu Religion und Kirche. Indem er sich gegen die Anschuldigungen einer Kirchenverfolgung von seiten der „bürgerlichen Propaganda" verteidigt, gibt der Verfasser A. Valentinow zwar „Gewaltmaßnahmen gegenüber einem Teil der Geistlichkeit" zu, fügt aber gleich hinzu, daß dies in keinerlei Beziehung zur Religion stand, und daß dies heute nicht mehr notwendig sei, da die Mehrzahl der „religiösen Kultdiener" sich loyal gegenüber der Sowjetmacht verhalte. Ausführlich behandelt der Verfasser dieses Artikels die Frage der Gewissensfreiheit, die er definiert als das „Recht jedes Bürgers sich zu irgendeiner Religion zu bekennen, das Recht die Konfession zu wechseln und auch keine Religion anzuerkennen, d. h. Atheist zu sein und atheistische Propaganda zu treiben" (73). Von dem Recht, religiöse „Propaganda" zu treiben, ist nirgends die Rede, im Gegenteil, die religiösen Vereinigungen haben kein Recht, „Gebets- und andere Versammlungen für Kinder, Jugendliche oder Frauen durchzuführen, und Zirkel für Religionsunterricht zu organisieren" (75). Selbst Ausflüge sind für die religiösen Vereinigungen verboten und Prozessionen um die Kirche, wenn sie den normalen Straßenverkehr stören.

Unter den Bildern, die zur „Illustration" zwischen den Artikeln eingeschoben sind, befindet sich auch eins von Pater Werenfried. Er schaut lächelnd nach oben, beide Hände voll „Gaben von Gläubigen". Gleich darunter sind auf einem kleinen Bild — laut Erklärung — „für den Tag X bereite Autokolonnen der ‚Fremdenlegion Gottes'" (wahrscheinlich Volks- und Kapellenwagen) zu sehen. Der darunter stehende Text ist mit „Wohin die Gelder der Gläubigen gehen" überschrieben. Pater Werenfried habe in Rom aus einer Anzahl von „Vaterlandsverrätern, ehemaligen Religionsdienern, die aus den Ländern der Volksdemokratie geflohen sind", die „berüchtigte ‚Fremdenlegion'" geschaffen. Er bereite sich angestrengt „auf den Tag X (den Tag des Angriffs auf die sozialistischen Länder)" vor und habe für seine „Legion ‚Gottes'" ungefähr 500 Autos erworben, um nicht hinter den Truppen des Atlantikpaktes zurückzubleiben und um in ihrem Gefolge das „Wort ‚Gottes'" in den Osten zu tragen.

Den Anweisungen Lenins folgend, in der atheistischen Propaganda den Stoff in verschiedenartigster Weise zu bieten, finden sich in dieser Zeitschrift auch Erzählungen, die sich aber nur auf die Schilderung von unsympathischen und nicht gerade vorbildlichen Gläubigen beschränken. Auch mit den Mitteln der Satire wird gearbeitet.

Wie diese wenigen Beispiele zeigen, ist man heute in der Sowjetunion — seit 1954 etwa — bemüht, den Kampf gegen die Religion nicht so sehr mit Gewalt und durch Verunglimpfung, wie vielmehr mit den Mitteln der „wissenschaftlich-atheistischen Propaganda" zu führen. Trotzdem kann man sich an manchen Stellen dieser Zeitschrift nicht des peinlichen Eindruckes eines gewissen Rückfalles in die Methoden, mit denen seinerzeit der „Besboshnik" (eine bis 1941 erschienene satirische Zeitschrift) arbeitete, erwehren: einseitige Darstellung, oberflächliche Behandlung und Verzerrung der religiösen Weltanschauung und Fälschung von Tatsachen. Von einer objektiven Darstellung von Wissenschaft im Verhältnis zur Religion ist nichts zu spüren.

* * *

BESPRECHUNGEN

Theologie

Marlé, René: Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes. Übersetzt von Josef Kremeyer. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien.) (206 S.) Paderborn 1959, Bonifacius-Druckerei. Ln. DM 14,80.

Diese 1956 in Frankreich erschienene Studie ist zweifellos einer der gewichtigsten Beiträge der katholischen Theologie zu den durch Bultmanns Programm wach gewordenen Fragen. Bultmann selbst bezeichnete sie als eine „ausgezeichnete, ebenso gerechte wie kritische Darstellung meiner Position" (Theol. Literaturztg. 82 [1957] 247) und trug damit sicher nicht wenig zu dem Entschluß des Johann-Adam-Möhler-Instituts bei, mit Marlés Werk die neue Schriftenreihe „Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien" zu eröffnen. Der Verf. hat die inzwischen erschienene Literatur berücksichtigt und die Bibliographie auf den neuesten Stand gebracht. Sie verzeichnet nun mit staunenswerter Vollständigkeit das gesamte einschlägige Schrifttum.

Marlé versteht es mit großem Geschick, die eigentlichen Intentionen der Bultmannschen Theologie sichtbar werden zu lassen. Nach einer einleitenden Skizzierung von „Bultmanns Standort in der heutigen protestantischen Theologie" klärt er zunächst den Begriff des Mythos und die Aufgabe der Entmythologisierung, um dann das zentrale Anliegen Bultmanns, die existentiale Interpretation, zu untersuchen. Von hier aus führt ein gerader Weg zu Bultmanns Glaubensbegriff, der dann in seinem Verständnis der Person Jesu und ihrer Bedeutung für den Glauben seinen Ausdruck findet.

Die letzten Abschnitte der einzelnen Kapitel sowie eine zwanzigseitige Zusammenfassung am Ende des Buches enthalten die kritischen Überlegungen des Verf.s. Sie weisen alle in dieselbe Richtung: Daß nämlich Bultmanns Theologie nichts anderes darstellt als eine folgerichtige Weiterführung der Grundsätze Martin Luthers, und daß darum jede Auseinandersetzung mit Bultmann fortschreiten muß in eine Auseinandersetzung mit Luther. Damit ist freilich auch gesagt, daß jeder Versuch, Bultmann mit Luther zu überwinden, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Vor dem Phänomen Bultmann gibt es im Grund nur zwei Wege: Der eine führt über ihn hinaus in jene „Entkerygmatisierung", die auch noch die Bindung des Glaubens an Jesus Christus aufgibt, wie es Fritz Buri versucht. Der andere endet, wenn er nur konsequent gegangen wird, beim katholischen Begriff des Dogmas, der Tradition und der Kirche. Alle bislang vorgelegten Lösungsversuche enthalten entweder Elemente des Einen oder des Andern. Viele evangelische Theologen, die Bultmanns Theologie ablehnen, arbeiten mehr mit katholischen Argumenten, als ihnen vielleicht selbst bewußt ist. Dies wird gerade in Marlés Buch deutlich. Darum ist diese Übersetzung sehr zu begrüßen.

W. Seibel SJ

Schnübbe, Otto: Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns. (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsgeschichte, Bd. 4.) (140 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. Ln. DM 14,80.

Der Verf. dieser Erlanger Dissertation setzte sich ein lohnendes Ziel: Er unternimmt eine „Interpretation des Unternehmens Bultmanns von seinem theologie-geschichtlichen Standort her, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung des Existenzbegriffs und des mit ihm gegebenen Denkens" (110). Da dieser Existenzbegriff „innerhalb des theologischen Denkens Bultmanns zentrale Bedeutung" hat (9), mußten alle wichtigen Themen seiner Theologie in den neun Paragraphen des Buches zur Sprache kommen.

Das Ergebnis ist dieses: Bultmanns Denken ist in fast gleich starker Weise von seinem Lehrer Wilhelm Herrmann und von der dialektischen Theologie des jungen Karl Barth beeinflußt. Der aus Heideggers Philosophie stammende Begriff der „Existenz" diene der begrifflichen Klärung und Festigung jener Theologumena, die von W. Herrmann stammen. In eine Abhängigkeit von Heidegger habe sich Bultmann jedoch nicht begeben, da er sich von theologischen Motiven leiten lasse und daher Heideggers nihilistische und relativistische Voraussetzungen im großen ganzen überwunden habe. Die neue Denkform diene ihm nur dazu, das in der Heiligen Schrift selbst gegebene Verständnis des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott zu einem sachgemäßen Ausdruck zu bringen. Darum stamme nur die Begrifflichkeit aus der Philosophie. Die gemeinte Sache stimme mit der eigentlichen Intention des Neuen Testaments überein. „Bultmann ist Theologe und nicht Philosoph" (140).

Nicht jeder wird dieses Urteil unterschreiben. Es gilt vielleicht für die Übernahme der Denkform Heideggers, nicht aber für die philosophischen Voraussetzungen, die in der evangelischen Theologie schon lange wirksam sind. Sie finden sich bei Bultmann ebenso wie bei K. Barth und W. Herrmann, ja sie gehören zu den we-

sentlichen Elementen der Reformation, die dann durch Kant ins philosophische Bewußtsein erhoben wurden. Das reformatorische Bild der Beziehung des Menschen zu Gott steht schon unter dem Einfluß dieser Voraussetzungen, nämlich unter dem Einfluß eines Denkens, das Gott und die Welt so sehr auseinanderreißt, daß der jenseitige Gott im Diesseits weder sichtbar werden noch vom Geist des Menschen erkannt werden kann. Diese Aussagen gehören notwendig zusammen und bedingen einander. Sie lassen sich nicht trennen, wie es der Verf. — im Unterschied zu R. Bultmann — tun möchte. Wer den dialektisch-theologischen Jenseitsbegriff ablehnt und an einem „realen Einbruch des jenseitigen Gottes mitten in dieser Welt" (127) festhält, muß auch eine Erkennbarkeit dieses Gottes zugeben. Hier ist Bultmanns Position konsequenter. W. Seibel SJ

Dantine, Wilhelm: Die Gerechtmachung des Gottlosen. Eine dogmatische Untersuchung. (143 S.) München 1959, Chr. Kaiser. Kart. DM 9,80.

Schon das Vorwort, das von der Rechtfertigung als dem „Herzstück evangelischen Glaubens" spricht und von der Sorge, daß es „aus der Mitte an den Rand des kirchlichen Lebens gerät" (5), läßt erkennen, daß die Untersuchung aus der Feder eines lutherischen Theologen stammt. Sein Interesse geht „auf einige Grundlinien systematischer Besinnung" (6). Wenn auch über 60 Seiten die Schriftaussagen behandeln, so liegt doch der Schwerpunkt auf den dogmatischen Aussagen, die eindeutig an der Theologie Luthers orientiert sind. Sie werden im letzten Kapitel im Zusammenhang entwickelt, während einige Hinweise auf die Rechtfertigungslehre des orthodoxen Luthertums und des Katholizismus das Buch einleiten.

Der Verf. sieht das Ungenügen nicht nur der katholischen, sondern auch der lutherisch-orthodoxen Rechtfertigungslehre in der Unterscheidung einer durch Christus gewirkten „objektiven" Erlösung als einem „Heilsgut" von deren subjektiver Aneignung durch den Glaubenden. Auf diese Weise werde die Lehre von der iustificatio nur an einem Punkt der Dogmatik behandelt, während doch — dies ist die These des Buches — die Rechtfertigung die „grundlegende Mitte der christlichen Theologie" sei (110) und es keinen christlichen Satz geben dürfe, „in dem nicht die Rechtfertigungslehre mit eingeschlossen" sei (113). Diese „Grundkategorie des biblischen Denkens" (31) trage forensischen Charakter: der der Übertretung des Gesetzes angeklagte Mensch befindet sich im Rechtsstreit mit Gott, seinem Richter, der kraft des Eintretens Christi seinen Freispruch erläßt. Christus ist gnädiger Richter, Anwalt und Zeuge in einem, der auf seiten des Sünders steht und stellvertretend für ihn das gerechte Strafurteil übernimmt. Darum seien auch alle Aussagen über Christus in diesem Rahmen zu verstehen. Es gehe hier auch um keine „Substanzveränderung", sondern um eine neue Beziehung zu Gott, in die der Gottlose eintritt (44). Diese „forensisch-existentielle Grundhaltung der Bibel" sei unvereinbar mit der „metaphysisch-ontologischen" Sicht des Katholizismus (39).

Der Vorzug des Buches liegt in der Betonung des Personalen in der Beziehung Gottes zum Menschen. Diese personale Wirklichkeit ist aber nach dem Zeugnis der Schrift so reich und geheimnisvoll, daß der Begriff der forensischen Rechtfertigung nicht ausreicht, sie in ihrer Fülle zu erfassen. Er nimmt zwar, vor allem in den ersten Paulusbriefen, eine wichtige Stelle ein, doch steht gerade bei Paulus viel eher der Gedanke der Christusgemeinschaft im Vordergrund, der Teilnahme des Menschen am Leben und am Schicksal Christi, die in den Begriffen der Sohnschaft, des himmlischen Erbes, oder der neuen Schöpfung ihren Ausdruck findet. Das sind nicht nur existentielle, sondern auch ontologische, seinshafte Kategorien, und die recht verstandene katholische Lehre ist eine durchaus sachgemäße Interpretation dieses biblischen Denkens. W. Seibel SJ

Nachfolge Christi

Bengsch, Alfred: Unterwegs zum Herrn. (104 Seiten) Berlin 1959, Morus-Verlag. Pappband DM 5,40.

In seinem Vorwort nimmt der Verf. einen Einwand vorweg, den man bei diesem Buch, allerdings etwas anders akzentuiert, erheben möchte. Er nennt es selbst „eine fragwürdige Mode unserer Zeit, Artikelsammlungen statt systematischer Bücher herauszugeben".

Das Buch ist tatsächlich eine Zusammenstellung einiger Artikel, die in den letzten Jahren im Ostberliner „St.-Hedwigs-Blatt" erschienen sind. Aber es handelt sich dabei keineswegs um eine willkürliche Zusammenstellung, sondern es werden für das christliche Leben zentrale Themenkreise herausgegriffen, Nachfolge Christi, Umkehr des Menschen zu Gott, Vollendung des Menschen. In der Behandlung dieser Fragen zeigt sich der Verf. als systematischer theologischer Denker, dem es gelingt, Theologie umzumünzen in die Begriffssprache des modernen Menschen, ohne jemals die notwendige Präzision preiszugeben. Hier sind Wissenschaft und Seelsorgserfahrung einen Bund eingegangen, der sprachlich und sachlich als Ideal oft erstrebt, aber selten erreicht wird.

Wir möchten daher den Einwand, den der Verf. selber gegen sein Büchlein erhebt, in den Wunsch umwandeln, daß seine Aufgabe als Weihbischof von Berlin ihm die Muße lassen möge, auch systematische Bücher zu schreiben. A. Hüpgens SJ

Grün, Synkletika OSB.: Psalmengebet im Lichte des Neuen Testamentes. (483 S.) Regensburg 1959, Pustet. Leinen DM 17,50.

Die Psalmen sind seit den Tagen der Urkirche das Gebet der Kirche. In ihren Sinn tiefer einzudringen, um sie mit größerem Verständnis beten zu können, ist deshalb eine Aufgabe, die jeder Generation von Betern neu gestellt wird. Frau Synkletika Grün von der Abtei Herstelle hat sich dieser Aufgabe unterzogen und sie — das darf man sagen — hervorragend gelöst. Für ihre Arbeitsweise war die Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" vom 30. 9. 1943 maßgebend. In der sehr ausführlichen Einführung, dem ersten Teil des Buches, legt die Verf.in ihre Methode dar und rechtfertigt sie. In dieser Einführung gibt es kaum einen Satz, der nicht durch das Zitat eines Kirchenvaters belegt wäre. Doch kommt auch die moderne einschlägige Literatur zu ihrem Recht. Die Einführung zeigt zunächst die organische Einheit des Alten und des Neuen Testaments, um dann im einzelnen das Alte im Lichte des Neuen zu betrachten und dann das Neue Testament im Zeugnis des Alten. Hierbei werden eingehend die verschiedenen Arten der Schriftdeutung behandelt, Allegorie, Typologie, pneumatische Auslegung und der „Sensus plenior". Dieser „Sensus plenior" ist nach Augustinus Bea „ein tieferer Literalsinn, der freilich nicht mehr mit der philologisch-historischen Methode erkannt werden kann, sondern erst in theologischer Spekulation aus der Synthese dessen, was ein Schriftwort unmittelbar sagt, mit der gesamten Offenbarung". Das letzte Kapitel der Einführung zeigt dann das Christusmysterium als den eigentlichen Inhalt und Gehalt der Psalmen auf, wobei die Deutung der Fluchpsalmen besonderes Interesse weckt.

Daß dieses Christusmysterium als Inhalt der Psalmen nun wirklich vom Beter erkannt und betrachtet werden kann, wird dann im zweiten Teil des Buches unter dem Titel „Psalmen im Leben der Kirche" gezeigt. Nach der sorgfältig begründeten Methode legt die Verf.in nun 18 einzelne Psalmen aus und überzeugt so den Leser in den überraschenden Ergebnissen von der Richtigkeit ihrer Arbeitsweise. Zugrundegelegt wird bei dieser Psalmendeutung der Vulgatatext, wobei die Abweichungen der Septuaginta und der Massoreten, wie auch des neuen Psalteriums von 1945 immer angegeben werden. Dabei zeigt sich, daß die Abweichungen des neuen Psalteriums von der Vulgata oft zur Erklärung der Verf.in besser passen.

Die Sprache des Buches ist von einem hymnischen Schwung getragen, an den man sich erst gewöhnen muß. Ostern heißt grundsätzlich Pascha, Kirche Ekklesia, der Heilige Geist Pneuma. Die Verwendung des letzten Begriffes für verschiedene Inhalte wäre vielleicht besser vermieden. Die Person des Heiligen Geistes und die geschaffene Gnade sind ja nicht schlechthin dasselbe. Aber das ist nur ein Schönheitsfehler. Das Buch ist für alle Psalmenbeter eine hervorragende Hilfe, den geistlichen Gehalt der Psalmen zu heben und für das persönliche Beten fruchtbar zu machen. Wir können besonders den Priestern empfehlen, dieses Buch gründlich durchzuarbeiten. Eine tiefe Bereicherung ihres Betens und Lebens aus den Psalmen wird nicht ausbleiben.
A. Hüpgens SJ

Philosophie

Kuhn, Helmut: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. (223 S.) München 1959, Kösel. Ln. DM 15,50.

Die Frage nach dem wirklichen Sokrates ist schon alt, und sie ist mit Sicherheit nicht zu lösen. In der einzigen Quelle von Bedeutung, Plato, läßt sich zwischen dem ursprünglichen sokratischen Gut und der platonischen Darstellung nicht mehr scheiden. Der Verf. sucht die Frage dadurch zu lösen, daß er sich bemüht, die eigentliche Absicht des Sokrates herauszufinden. Diese ist, wie wir heute sagen würden, existentiell. Nach dem Zusammenbruch der Lebensanschauung der Polis will Sokrates dem Leben eine neue Grundlage in der Erkenntnis des Guten geben. Aber dieses Gute ist von dem konkreten Gut, das die einzelnen Stände und Handwerke verfolgen, wesentlich verschieden, so daß an dem Wissen darum gemessen das Gute als solches nicht gewußt werden kann. Aber es kann und soll in den einzelnen Fällen doch die Richtung des Tuns weisen, und der Mensch hat sich durch Treue und Tapferkeit zu bewähren. So werden die alten Tugenden der Polis, Tapferkeit und Gerechtigkeit insbesondere, aufs neue begründet, erhalten aber einen bei gleichem sagbarem Inhalt ganz neuen Sinn. Der einzelne ist nunmehr auf sich selbst gestellt. Plato hat dann von der sokratischen Hinlenkung auf das Gute die Wendung zur ontologischen Aussage über das Gute vollzogen und steht so zwischen ihm und Aristoteles. Die Spannung zwischen der sokratischen und der aristotelischen Haltung durchzieht die ganze abendländische Philosophie. Die hier dargelegte Auffassung hat große Wahrscheinlichkeit für sich; mehr ist bei der Lage der Quellen nicht zu erreichen. A. Brunner SJ

Glockner, Hermann: Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. (1184 S.) Stuttgart 1958, Reclam. Ln. DM 16,80.
In einem Kleinoktavband die gesamte Geschichte der europäischen Philosophie darzustellen, ist ein kühnes Unternehmen. Man muß sagen, daß es dem Verf. recht gut geglückt ist. Die Darstellung ist klar und flüssig. G. weiß sich in der Nachfolge Diltheys stehend, und wie dieser sucht er den geistigen Gehalt sichtbar zu machen. Sehr eingehend kommen Plato und Aristoteles, Augustinus und die deutsche Philosophie von Kant bis zum Ende des Idealismus zur Darstellung; der spätere Schelling allerdings etwas kurz. Der Scholastik sind hingegen vierzig Seiten gewidmet. A. Brunner SJ

Welte, Bernhard: Nietzsches Atheismus und das Christentum. (65 S.) Darmstadt 1958, H. Gentner. Br. DM 5,80.
In raschen, aber klaren Schritten dringt die Schrift zur Wurzel des Denkens Nietzsches vor. Nietzsche empfindet das Dasein Gottes in seiner unverfügbaren „abwesenden Anwesenheit" als Hindernis und Schranke des unbedingten Willens zum Dasein, des Willens zur Macht. Gott ist tot, weil er tot sein soll. Es ist dies eine Möglichkeit des Selbstverständnisses, die in jedem Menschen schlummert und alle angeht. Aber das Wunschbild des geeinigten, ungebrochenen Daseins, das an Gott zu zerbrechen scheint, kann der Mensch, wie er ist, nicht verwirklichen. Darum der Traum, der Schatten vom Übermenschen. Ohne es zu wissen, rührt hier Nietzsche an das Geheimnis der Gnade, die den Menschen über sich selbst hinausführt, und an die Vertrautheit mit einem väterlich gesinnten Gott. A. Brunner SJ

Pfleger, Karl: Kundschafter der Existenztiefe. (284 S.) Frankfurt 1959, Josef Knecht. Ln. DM 12,80.
Man sollte meinen, daß sich mit dem Fortschritt der Technik, die das Leben immer bequemer und abwechslungsreicher gestaltet, auch ein freudiges Lebensgefühl vorherrscht. Etwas derartiges hat der Fortschrittsglaube auch erwartet. In Wirklichkeit ist gerade das Gegenteil der Fall. Das zeigte schon die Philosophie der Existenz in ihren verschiedenen Schattierungen. Das wird besonders deutlich in der Darstellung der „Kundschafter der Existenztiefe" Simone Weil, Max Picard, Peter Wust, Paul Claudel, Georges Bernanos und Reinhold Schneider. Einen weltbejahenden Ton vernehmen wir nur bei Claudel. Und auch er ringt darum, die Größe und Schönheit des Universums mit dem Glauben und mit der Liebe zu Gott in Einklang zu bringen. Die übrigen empfinden hingegen das Leben als eine Last. Für Simone Weil ist Leben Leiden, und Reinhold Schneider erfährt dieses Leiden so überwältigend, daß er sich schließlich beinahe auch das ewige Leben nicht ohne es zu denken vermag und versucht ist, die ewige Ruhe in Gegensatz zum ewigen Leben zu setzen. Wie in seinen früheren Büchern ist Pfleger den Schicksalen dieser sechs Menschen nachgegangen, verstehend, mitempfindend. Darum vermag er auch, sie dem Leser so nahezubringen, daß dieser sich selbst von diesen Schicksalen angesprochen fühlt und das eigene Leben besser versteht. A. Brunner SJ

Naturwissenschaften

Chauchard, Paul: Wissenschaftlicher Materialismus und christlicher Glaube. (211 S.) Graz, Wien, Köln o.J. (1959), Styria. DM 11,80.
Dieses Buch will den Gegensatz zwischen ungläubiger, besonders marxistischer Wissenschaft und christlichem Glauben überbrücken helfen. Es ist, wie der Verf., ein angesehener französischer Nervenphysiologe hervorhebt, ein Bekenntnis, das heißt die Darstellung der Art und Weise, wie er selbst diesen Gegensatz erlebt und in seinem persönlichen Leben überbrückt hat.

Im ersten Teil zeichnet er zunächst sein wissenschaftliches Weltbild, das dem dialektischen Materialismus nahesteht, und zeigt dann, wie er es mit Hilfe der christlichen Philosophie, besonders der des heiligen Thomas, deutet. Im zweiten Teil umreißt er in fast hymnisch anmutenden Sätzen die religiöse Haltung des gläubigen Naturforschers in der Welt. Er habe dort eine apostolische, ja priesterliche Aufgabe, die ihn in die Nähe der Arbeiterpriester stelle. Der Verf. nimmt hier auch Stellung zu einer Anzahl religiöser Themen, wie Gebet, Buße, Vorsehung, Wunder, Kreuz, Erbsünde, Ursprung des Menschen u. a., wobei sein theologisches Weltbild hervortritt. Auf dem Unterbau seiner wissenschaftlichen und theologischen Weltanschauung entwickelt er im dritten Teil die Prinzipien einer „biologischen" Moral. Sie ist gegründet auf die biologische Natur des Menschen und stimmt nach der Meinung des Verf. mit der des heiligen Thomas überein; sie kann auch für einen Ungläubigen verbindlich sein. Sie läuft auf eine bewußte Erfassung des Sozialen hinaus und betont stark die Verantwortlichkeit des Wissenschaftlers. Es folgen Gedanken über Apostolat und Apologetik in der Auseinandersetzung mit dem marxistischen Atheismus.

Zweifellos ist das leidenschaftliche Bekenntnis des gelebten christlichen Glaubens, wie es in dieser glühenden Sprache nur von einem französischen Autor ausgesagt wer-

den konnte, ein eindrucksvoller Beitrag zur Versöhnung von Glaube und Wissenschaft, der jedoch die ebenfalls notwendige nüchterne Diskussion sachlicher Gegensätze nicht ersetzen kann. Der Verf. zeigt, wie er selbst die Dinge sieht, sieht er sie aber in einer für alle verbindlichen Weise? Das darf man bezweifeln; denn im Laufe der Lektüre müssen immer wieder Fragezeichen angebracht werden. Nur einige von ihnen seien hier angedeutet. Die methodologische Scheidung von empirisch-wissenschaftlicher und philosophisch-metaphysischer Betrachtungsweise ist berechtigt, ja notwendig. Was aber im 1. Kap. als „wissenschaftlicher Aspekt der Welt" beschrieben wird, steckt schon voll von philosophischen Deutungen zweifelhafter Art. So zum Beispiel, wenn das Seelische, das man in der empirischen Wissenschaft mit dem „Bewußten" gleichsetzt, auf das Leben der Zelle, auf Molekeln und Atome ausgedehnt wird. Ein gewissenhafter Zoologe hat schon Schwierigkeiten, Bewußtsein bei den niederen Tieren anzunehmen! Ferner gibt es im organischen und animalischen Leben keinen „Geist", sondern nur geordnete Strukturen und Funktionen. Wenn bei der Ontogenese eine „leitende Idee" geleugnet wird, so ist das ebenso eine metaphysische Aussage wie ihre Anerkennung; in der Embryologie abstrahiert man von einer solchen. Was soll man sich biologisch unter einer „spezifischen Sensibilität der lebendigen Materie" denken? Was überhaupt unter „lebendiger Materie"? Oder unter der Evolution als einer „beständigen Steigerung des Bewußtseins"? Gilt eine solche auch für die Evolution der Pflanzen? Auch der „Metaphysische Aspekt der Welt" (2. Kap.) befriedigt nicht. Er wird so dargestellt, als handle es sich um eine Sache des „Glaubens". In Wirklichkeit geht es um Dinge der Philosophie, die ganz und gar mit den Mitteln der natürlichen Vernunft behandelt werden können, wie die ontologische Struktur des Menschen, die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele, die Existenz Gottes und sein Verhältnis zur Welt. Zwischen empirischer Wissenschaft und Glauben im christlichen Sinne liegt also zunächst das große Gebiet der natürlichen Philosophie, das nicht übersprungen, aber auch nicht als „Glaube" bezeichnet werden darf. Eigentliche Glaubenswahrheiten werden nur gelegentlich gestreift. Mit erstaunlicher Unbekümmertheit wird über schwierigste Fragen geredet, über die es eine ausgedehnte Literatur gibt. Die gebotenen Lösungen entsprechen wohl in großen Zügen der christlichen Philosophie, sind aber sehr lückenhaft und lassen den Reichtum schon vorhandener Gedanken gar nicht ahnen. Die vom Verf. angeführten „falschen Gottesbeweise" spielen in einer ernsthaften Philosophie keine Rolle, höchstens in einer zweifelhaften Apologetik vergangener Tage. — Teil 2 und 3 tragen so sehr den Charakter persönlicher Meinungen, daß es schwer ist, in einer sachlichen Kritik zu ihnen Stellung zu nehmen. Sie werden getragen von einer Art religiösen Glaubens an einen metaphysischen Evolutionismus. So ziemlich alle aktuellen Themen des politischen, sittlichen und religiösen Lebens kommen zur Sprache. Hervorgehoben sei nur der Versuch, eine natürliche „biologische" Moral zu begründen. Sie soll auf der biologischen Natur des Menschen aufbauen. Der Mensch wird dabei nicht so sehr als Geisteswesen, sondern als Organismus mit einem besonders hoch entwickelten Gehirn gesehen. Dem Verf. ist offenbar nicht zum Bewußtsein gekommen, daß Ethik und Moral ausgedehnte Wissenschaftsgebiete sind, wo man, wie in jeder Wissenschaft, Einschlägiges nur sagen kann, wenn man sich in jahrelangem Studium in sie hineinvertieft hat. Erschreckend ist auch, welche Anforderungen er an einen gläubigen Gelehrten stellt, sie setzen einen Übermenschen mit einem 48-Stunden-Tag voraus.

J. Haas SJ

Rothschuh, Karl Eduard: Theorie des Organismus. (330 S.) München u. Berlin 1959, Urban und Schwarzenberg. DM 48,—.

In diesem bedeutsamen Werk nimmt sich der Physiologe der Universität Münster vor, ein Bild von der Natur des Menschen aus den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaft zu entwickeln. Die Resultate von drei großen Forschungsgebieten, nämlich Biologie (Physiologie), Psychologie und Pathologie sollen in ihrem Zusammenhang durchdacht und zu einem einheitlichen Gesamtthema, einer „Modellvorstellung" des Menschen zusammengeschlossen werden. Philosophische und theologische Erwägungen will der Verf. ausschließen, das Thema soll rein erfahrungswissenschaftlich behandelt werden.

Im ersten Teil stellt der Verf. daher eingehend seine Auffassung von Erfahrungswissenschaft, der „Szientifikation" dar. Sie ist das Bemühen der Wissenschaft, Erfahrungstatbestände auf ein System widerspruchsfreier Aussagen (= Gedankenmodelle) abzubilden, und zwar so, daß die logischen Beziehungen unter den Aussagen die tatsächlichen Beziehungen zwischen den Erfahrungssachverhalten zutreffend und prüfbar repräsentieren. Im 2. Teil „Bios" werden die Funktionen und Leistungen der Organismen in den Vordergrund gestellt, wie es von einem Physiologen zu erwarten ist. Zu diesem Zweck entwickelt er seine Lehre von der „Biotechnik" und der „Bionomie" der Organismen. Sie ist ein System von Ordnungsbegriffen, wie Kongruenz, Kovalenz, Konsonanz, Assoziation, Koinzidenz u. a. Mit ihrer Hilfe wird an zahl-

reichen Beispielen der sinnvolle Charakter der Lebenserscheinungen überaus eindrucksvoll dargestellt. Viele bisher in der Literatur umstrittenen Begriffe wie Anpassung, Abstimmung, Gerichtetheit, Reaktion u. a. erfahren eine wissenschaftlich gültige Formulierung. Der 3. Teil „Psyche" behandelt das Thema des Seelischen. An zahlreichen Beispielen werden die Abhängigkeit des Seelenlebens vom Zentralnervensystem, die körperlichen Begleiterscheinungen der seelischen Vorgänge und die innere Ordnung des seelischen Erlebens behandelt. Es zeigt sich, daß das seelische Geschehen eine ganz ähnliche innere Struktur besitzt wie das Biologische, so daß es als dessen „Innenansicht" und Weiterführung angesehen werden kann. Aus den wissenschaftlichen Erfahrungen auf diesem Gebiet entwickelt der Verf. einen „Leben-Seele-Vorschlag", welcher wesentliche Seiten der psychologischen und ärztlichen Erfahrungen erhellen soll. Im 4. Teil „Pathos" wird das krankhafte Geschehen von den Ergebnissen der vorausgehenden Teile her durchdacht mit dem Ziel, eine theoretische Pathologie zu begründen. Krankheit wird als Desorganisation des bionomen Ordnungsgefüges gesehen, die Erscheinungsweisen der funktionellen Desorganisation werden begrifflich gefaßt und systematisiert. Die letzten Kapitel dieses Teiles behandeln allgemeine Grundfragen der Psychopathologie und der Neurosenlehre.

In verschiedener Hinsicht kommt diesem Werk eine außergewöhnliche Bedeutung zu. So wird die Physiologie, also die Lehre von den Lebensleistungen der Theorie des Organischen zugrunde gelegt, und zwar sicher mit Recht; denn Leben ist in erster Linie aktives Geschehen und nicht so sehr statische Formenmannigfaltigkeit. Damit wird die in vergangenen Epochen so stark betonte Vorherrschaft der Morphologie eingeschränkt. Die Darstellung bringt ferner die sich in der Physiologie vollziehende Wende von der kausalanalytischen zur synthetischen, verstehenden Betrachtungsweise zum Ausdruck. Kausalanalyse ist absolut notwendig, weil sich alle Lebensleistungen mit den Mitteln des Materiellen vollziehen, sie hat aber keine Monopolstellung in der Wissenschaft. Mit einem großen wissenschaftstheoretischen Aufwand begründet Verf. den streng wissenschaftlichen Charakter auch der synthetischen Methode. Der Nachweis, daß sich rein vitales und seelisches Geschehen in ihrer inneren Struktur ähneln, führt zur einheitlichen Betrachtung von zwei großen, bisher isoliert gebliebenen Tatsachenberichten. Befriedigung löst auch die theoretische Begründung von Krankheit und ihrer Formen aus. Begriffe wie Ateleologie finden ihre Überwindung.

Bei aller Hochschätzung des Werkes können aber auch seine Grenzen nicht verschwiegen werden. Sie rühren vor allem daher, daß es nicht möglich ist, allein vom Standpunkt des Physiologen aus ein wahres Bild der menschlichen Natur zu zeichnen; ferner auch daher, daß grundsätzliche Erörterungen des Organischen, geschweige denn des Menschlichen, nur dann richtig unternommen werden, wenn man eine klare Vorstellung von seiner ontologischen Struktur besitzt. Zwar sind das philosophische Fragen, die der Verf. ausklammern will; aber notgedrungen, ohne es zu merken, zieht er sie ebenfalls in die Diskussion hinein, und zwar in einer Weise, die ihn in den Verdacht des Materialismus bringt, wie er wohl selbst merkt, weil er sich verschiedentlich gegen diesen Vorwurf verwahrt. Das Problem des Vitalismus und des seelisch-leiblichen Parallelismus sind solche Fragen, auch die Aussage, daß Seelisches nur eine Begleiterscheinung nervöser Vorgänge sei, schließlich daß die Überzeugung der Beeinflussung des Körperlichen durch das Seelische eine Täuschung sei. In diese Täuschung eingeschlossen ist das Bewußtsein der Freiheit. Überhaupt kommt die ganze geistige Schicht des Menschen, die ihn doch wohl zu dem macht, was er eigentlich ist, nicht auf ihre Rechnung, sie wird ziemlich kursorisch beim Seelischen mit behandelt. — Trotz allem sind die Ausführungen auch philosophisch nicht ohne Wert, sie zeigen überzeugend die Dringlichkeit der Aufgabe, die „Theorie" des Organismus durch eine Ontologie zu unterbauen und das naturwissenschaftliche Bild des Menschen durch ein geisteswissenschaftliches und philosophisches Bild zu ergänzen. Dazu bieten sie ein reichliches Material, an dem sich die philosophische Arbeit wird orientieren müssen.

J. Haas SJ

Kunst

Stadler, Wolfgang: Führer durch die europäische Kunst. Mit 104 mehrfarbigen und 365 einfarbigen Abbildungen, einem kunsthistorischen Reiseführer zu über 800 Kunststätten mit 8 Übersichtskarten sowie 300 Künstlerbiographien. (295 S.) Freiburg 1958, Herder. Ln. DM 22,80.

Die Fülle von Werken und Epochen, die von der modernen Kunstwissenschaft erschlossen sind, machen zusammenfassende Einführungen notwendig. Man wird in diesen Einführungen und Überblicken manches vermissen, viele Ungenauigkeiten feststellen und Vereinfachungen nicht übersehen. Trotzdem sind diese Arbeiten notwendig und bieten gerade dem Laien eine rasche Orientierungsmöglichkeit im weiten Felde der Kunstgeschichte.

Zu diesen Werken gehört der stattliche Band des Herder-Verlags. Das Buch be-

schränkt sich auf die europäische Kunst In einem ersten Teil bringt das Werk die Grundlagen — griechisch-römische und christliche Antike. In dem zweiten Teil charakterisiert der Verf. die Kunst der verschiedenen Nationen. Ein dritter Abschnitt beschreibt die Wesensmerkmale der Stile. Ein kunsthistorischer Reiseführer mit Übersichtskarten und einem Kurzlexikon von Künstlerbiographien schließt sich an. So vereinigt das Werk theoretische und praktische Anliegen. Dem Verfasser ist es dabei gelungen, seine Einführungen kurz und verständlich zu gestalten, so daß das Werk auch der Jugend große Hilfe bieten wird. Geschichte und europäische Geistigkeit sind klar und eindringlich gezeichnet. Eine großartige Unterstützung finden die Ausführungen Stadlers durch die Abbildungen, mit denen der Verlag das Werk reich ausgestattet hat. Kleine Fehler — Grüßau wird nach Oberschlesien lokalisiert oder der Realismus in der Malerei wird nicht eigens behandelt — tun dem Ganzen keinen Abtrag. Man kann nur staunen, wie zu diesem niedrigen Preis ein solches Buch hat geschaffen werden können. Verfasser und Verlag wird ein reicher Abnehmerkreis diese Einführung in die europäische Kunst zu danken wissen. Am Schluß mag Stadlers Wertung der Moderne stehen: „Der Sinn der Kunst liegt darin, daß sie dem Menschen seine Welt mit ihrer oft bedrohlichen Fremdheit durch Abbildung zu eigen macht. Das Wesen der Kunst ist dadurch bestimmt, daß sie als Werk eines einzelnen, der in seiner Zeit steht, Überindividuelles aussagt ... So wie die Plastiker der Gotik die Teufel und Dämonen als Wasserspeier abbildeten und sie damit bannten, sie machtlos machten, weil ihr Bild allen preisgegeben war, so begleitet uns auch die moderne Kunst als ein Spiegel unserer chaotischen Zeit, schafft sie, indem sie abbildet, die Abwehrkräfte, um den Ansturm der Vernichtung, der Europa von außen wie von innen bedroht, zu überstehen."

H. Schade SJ

Bilzer, B., Eyssen, J. und Stelzer, O.: Das große Buch der Kunst. Bildband, Kunstgeschichte, Lexikon. (58 S. mit 192 Farbtafeln, 400 Abbild. im Text und 5000 Stichwörtern) Braunschweig 1958, Westermann. Ln. DM 49,50.

Dieses Werk stellt sich eine gewaltige Aufgabe: Es will die bildende Kunst aller Zeiten und Völker erfassen. Eine Reihe von Gelehrten haben bei dieser Arbeit mitgewirkt. Nach einem grundsätzlichen Kapitel über das Wesen der Kunst, über Stil und Gattungen, beschreiben die Autoren die Epochen von der Vorzeit bis zur Gegenwart. Die außereuropäischen Kulturen und die Kunst der Naturvölker schließen sich an. Jedem Abschnitt folgt ein Lexikonteil, der die wichtigsten Künstlernamen, Denkmäler und Fachausdrücke erklärt. Ein Register bietet weitere Möglichkeiten zu einer schnellen Orientierung.

Obwohl das Werk alle technischen Möglichkeiten ausnutzt, um dem Leser zu helfen, vereinfacht es die Probleme nicht, sondern regt zum Denken an. Das gilt vor allem von den einleitenden Kapiteln, die nach dem Wesen von Kunst und Stil fragen. Die bloße Nachahmung wird von der künstlerischen Form unterschieden. Das Bild erkennt man als Ganzheit. Das Problem der Einteilung der Geschichte wird aufgeworfen und der Stilbegriff nach seinen verschiedenen Seiten hin differenziert. Die Beschreibung der Epochen erfolgt unter Vermeidung aller Extreme.

Einige kleinere Hinweise könnten dem Ganzen dienlich sein: Vielleicht sind „steifbeinig" und „starr" weniger geeignete Ausdrücke, die Haltung und den Blick der archaischen griechischen Plastik wiederzugeben. Zwei Seiten scheinen für die altchristliche Kunst wohl zu wenig. Der bedeutsame und langdauernde Bilderstreit wird — soweit ich sehe — nicht erwähnt.

Auch die irische Kunst wird nur mit zwei Sätzen gestreift. Die Renaissance sieht man noch vorwiegend aus dem Gesichtswinkel des 19. Jahrhunderts. Gattamelata — er gehörte dem Dritten Orden des heiligen Franziskus an — ist „allein dem Diesseits verpflichtet" (268). Die „Ästhetische Ausrichtung der Renaissance" wird betont (259). Der Berg, den Petrarca bestieg, heißt wohl nicht Vedoux (258), sondern Ventoux (= Ventosus).

Diese Bemerkungen wollen jedoch nicht den Wert des Werkes mindern, das eine großartige Gemeinschaftsleistung darstellt. Das Bild der Epochen ist durchweg harmonisch gezeichnet. Sachlich und solide ist der gewaltige Stoff verarbeitet und geordnet. Der Laie wird kaum das Fehlen von Literaturangaben vermissen, dafür helfen ihm die Stichwörterverzeichnisse, die nicht nur Künstlernamen und Orte, sondern vor allem Sachen und Fachausdrücke erklären. Gerade diese Verbindung, zu der schließlich noch der großartige Bildteil tritt, machen das Buch zu einem Standardwerk der gesamten Kunstgeschichte, das man sehr empfehlen kann. Wer ein grundlegendes Buch auf dem Gebiete der bildenden Kunst sucht, wird gern zu diesem Werk greifen.

H. Schade SJ

Lützeler, Heinrich: Weltgeschichte der Kunst. (830 S. mit 979 Abbildungen im Text auf 48 farbigen und 272 einfarbigen Tafeln) Gütersloh 1959, C. Bertelsmann. Ln. DM 44,—.

Im Rahmen der großen Bertelsmann-Lexikon-Bibliothek erschien als Band VI Lützelers Werk. Es ist — wie man es von dem

Verf. nicht anders erwarten konnte — mit persönlicher Anteilnahme an allen vitalen Fragen des Menschen, seiner Kunst und Geschichte, und selbst der Religion geschrieben. Jahrzehntelange Arbeit und Forschung eines reichen Kunsthistorikerlebens ermöglichten dieses Buch. „1940 wurde der Verfasser aus politischen Gründen von der Universität entfernt. Er glaubte die Wurzeln seiner Existenz verloren zu haben. Damals begann er von der Kunst her über den Sinn der Welt nachzudenken" (11). So entstand ein existentielles Werk, das bei aller persönlichen Anteilnahme nicht den wissenschaftlichen Boden unter den Füßen verliert. Die Vertikale einer Kunst aller Zeiten und die Horizontale einer Kunst aller Länder bildet das Koordinatensystem, in das Lützeler seine Betrachtungen einfügt. Dabei werden reiche Reflexionen, philosophische Gedankengänge und geistesgeschichtliche Elemente mit in den Teppich verwebt, so daß ein überaus farbiges und anregendes Bild der Weltgeschichte der Kunst entsteht.

Von der Kunst der Vorgeschichte und den Werken der Naturvölker führt uns das Buch in den alten Orient. Danach erleben wir mit Lützeler die Welt der Antike. Es folgen die Kunst des Islams und die Kulturen Asiens — Indien, China und Japan. Erst dann beschreibt der Verf. das europäische Mittelalter, um uns darauf nach Altamerika — Peru und Mexiko — zu führen. Die abendländischen Epochen der Renaissance und des Barock schließen sich an. Den Schluß bildet eine Beschreibung der Kunst Europas im 19. und 20. Jahrhundert, die einen Zugang zu den Formen der Moderne eröffnet.

Einige Bemerkungen mögen Korrekturen bringen und die Urteile des Verf.s beleuchten: Die Majestas des Lotharevangeliars stammt nicht aus der Schule von S. Denis oder Corbie, sondern aus Tours (Abb. 189). Gattamelata — „die gefleckte Katze" — (das Reiterstandbild des Donatello), nennt Lützeler einen frommen Christen und wertet damit den Kondottiere und die Renaissance nicht mehr einseitig weltlich, was wohl der Wirklichkeit näher kommt als die Schilderungen der Jahrhundertwende vom „bösen Renaissancemenschen". — Auch die Kathedrale erfährt eine eigene Wertung, wenn L. schreibt, daß ihre „schicksalskundigen Plastiken ... einen kräftigen Erdgeruch" ausströmen (723). Eindeutig ist die Stellungnahme zur Kirche von Ronchamp: „Ich weiß, wie heftig diese Kirche befehdet wird. Ich möchte mich auf die Seite derer stellen, die sie bejahen" (787).

Wesentlicher als diese Einzelfragen erscheint jedoch das Gesamtanliegen des Werkes: „Wir verwachsen zu einer Welt", erklärt der Verf (777). Dieses Verwachsen zu einer Weltkultur zwingt uns auch von der Geschichte her, die Kunst der Anderen (namentlich die Welten Asiens) ernst zu nehmen und sie zu erfassen. Dieses Erfassen bedeutet für L. nicht nur ein formales Beschreiben von Stilen nach Gattungen, sondern ein Eingehen auf die innersten und sogar weltanschaulichen Anliegen der fremden Formen. Von hier aus wird auch der Illustrationsteil verständlich, der oft Werke verschiedenster Kulturen miteinander vergleicht, um die innere Verwandtschaft, den Menschen schlechthin, zu charakterisieren.

Manche Epoche mag auch in diesem Werk nur skizziert sein. Der Verf. hat jedoch ein reiches Literaturverzeichnis angefügt, so daß jedermann sich selbst nach allen Seiten hin orientieren kann. Abbildungen und Text machen das Werk zu einer gewaltigen Vision der Formen der Kunst und des geistigen Wollens der Menschheit. Das Buch vermag jeden Leser zu bereichern.

H. Schade SJ

Erzählungen

Ihlenfeld, Kurt: Der Kandidat. Roman. (357 S.) Witten 1959, Eckart. DM 12,40.

Ein Kandidat der Theologie, Orientalist und Archäologe, kehrt 1945 auf der Flucht der Truppen vor den nachstürmenden Russen in ein Dorf am Ostseestrand in der Nähe Danzigs zurück. Hier war er kurz vor dem Krieg als Hauslehrer in einem adeligen Haus tätig. Die Eltern wollten ihren Jüngsten der politischen Propaganda der öffentlichen Schule entziehen. Der etwas schüchterne, aber geistig sehr gesunde Kandidat erlebt die Liebe zu der gelähmten Tochter des Hauses, die durch ihre seelische Kraft und Lauterkeit, mit der sie ihr Leiden trägt und heiligt, die ganze Familie stärkt und formt. Auch sie liebt den Kandidaten, weiß aber, daß diese Liebe sich nicht verwirklichen läßt. Dies alles wird im Kandidaten wieder wach, als er sich dem Hause nähert und einen Koffer findet, den die wohl fliehende, mit ihrer Familie von den Russen getötete Freundin verloren hat. Eine Nacht verbringt der Kandidat noch in dem Haus am Meer und wird dann auch selbst von Marodeuren getötet. In einer natürlichen, aber sehr edlen und auch die zartesten Gemütsbewegungen wiedergebenden Sprache wird in dem kleinen, familienengen Geschehen doch die ganze geistige Welt Deutschlands vor dem Ausbruch des Weltkriegs sichtbar und findet eine gerechte und christliche Beurteilung. Auch das furchtbare Ende wird ohne großen Aufwand an Worten, Erfindungen und Gefühlsergüssen gültig dargestellt. Das wertvolle Buch enthält das, was als bleibender Gewinn jener Notzeit in unserer Zukunft weiterleben muß.

H. Becher SJ

Über die Autorität des Staates

ALBERT HARTMANN SJ

In einer Abhandlung[1], die den bezeichnenden Titel trägt „What was Authority?" hat Hannah Arendt die Ansicht ausgesprochen, Autorität in ihrem echten Sinn und Wesen sei für uns unwiederbringlich verloren. Dieses Urteil beruht auf einer Untersuchung der auctoritas im römischen Sinn; die Römer haben ja das Wort und seine bestimmte Bedeutung geprägt. Was aber wirkliche Autorität, vor allem die Autorität des Senats im römischen Staatsleben war, das gebe es nicht mehr. Damit soll nicht nur ein historischer Vergleich gezogen sein; das Wort drückt eine tiefe Resignation vor der Gegenwart aus.

Gegen diese These Hannah Arendts hat sich Dolf Sternberger gewandt in einem Aufsatz über „Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt"[2]. Als entscheidenden Gegengrund führt er die Tatsache heute noch gültiger Autorität an. Er nennt die Autorität in der römisch-katholischen Kirche, die sogar aus direkter römischer Überlieferung stamme. Außerdem weist er auf die Autorität hin, die doch wirklich, wenn auch in verschiedenen Wandlungen, im Staat vorhanden ist; denn ohne sie könnten wir uns der Rechte und Freiheiten eines Verfassungsstaates nicht erfreuen. Seine Schrift ist ganz dem Ziel gewidmet, den genauen Sinn von Autorität zu bestimmen, um den Blick für echte Autorität im Staat zu öffnen. Deswegen versucht er, Mißverständnisse zu klären, die der Erkenntnis der Autorität im Weg stehen und sogar die Bildung wirklicher Autorität hemmen.

Als seit langem eingefleischtes Mißverständnis bezeichnet Sternberger die konservative Auffassung von Autorität, „die Verfilzung des Glaubens an einen Gott mit dem Gehorsam gegen einen königlichen Oberherrn und mit der Pietät gegen den Hausvater". Diese Vorstellung läßt er im Halbdunkel der abendländischen Vergangenheit wurzeln. Sie knüpft Autorität an die Vaterfigur: der Familienvater und der Landesvater sind Abbilder und Stellvertreter des Vatergottes und haben daher ihre rechtmäßige Stellung; und wie Gott einer und allmächtig ist, kommt dem Hausvater die ausschließliche Gewalt in der Familie und dem Monarchen die möglichst unumschränkte Herrschaft im Staat zu. Zwei Gedanken, die Sternberger dazu äußert, werden in der Hauptsache Zustimmung finden: Er meint, daß man da, wo in

[1] In dem von Carl J. Friedrich herausgegebenen Sammelband Authority (1. Band der Reihe Nomos der American Society of Political and Legal Philosophy) 1958, Harvard University Press.

[2] Walter Eucken Institut, Vorträge und Aufsätze 3, Tübingen 1959, J. C. B. Mohr.

unserer Zeit über Verlust oder Schwund der Autorität geklagt wird, zumeist in irgendeiner Form eben diesem Bild von Autorität nachtrauere. Das müßte eingeschränkt werden; denn es gibt auch sachliche Probleme der Autorität heute, die aus andern Quellen stammen; aber das von Sternberger Gemeinte trifft zweifellos noch zu. Als Beispiel, wie ernsthafte Gedanken über Schwäche und Erneuerung der Autorität mit dem Einfluß einer extremen Vatervorstellung zusammengehen können, sei nur ein Buch von Hans-Rudolf Müller-Schwefe angeführt: „Die Welt ohne Väter"[3]. Bei der Darstellung der Krise der Autorität in den einzelnen Lebensbereichen ist auch die Rede vom „Staat ohne Herren". Der Staat der Neuzeit hat sein väterliches Wesen verloren. Friedrich Wilhelm I. von Preußen, von Jochen Klepper als „der Vater" gerühmt, war, im Unterschied schon zu seinem Sohn, noch Vater seines Landes. Aber selbst bei ihm kommt die Entwicklung schon auf eine schiefe Ebene: „Nicht mehr die Repräsentanz des väterlichen Wesens Gottes im Herrn und König schuf Schutz und Ordnung des Rechtes und des Vertrauens, sondern die Leistung des Staates bestimmte seine Würde. So verliert der Staat sein väterliches Wesen..."

Der Satz, mit dem Müller-Schwefe seine Überlegung fortsetzt, führt zu dem andern Gedanken, den Sternberger an die Betrachtung des „konservativen" Autoritätsbildes knüpft: „Die Demokratie ist, in diesem Zusammenhange betrachtet, schon Krisenzustand der Autorität". Damit ist genau das behauptet, was Sternberger mit Recht als bedenkliche Folge einer falschen Autoritätsvorstellung bezeichnet. In ihr sieht er nämlich die Ursache für ein inneres Gespaltensein; viele, die in einer demokratischen Staatsverfassung leben, halten zugleich „mit schiefen Sehnsuchtsblicken" nach Autorität Ausschau, in der Meinung, daß in der Demokratie so etwas nicht zu finden sei; „wir können nicht länger in dem dumpfen Gefühl dahinleben, Autorität entbehren zu müssen, weil wir von irgendwem zur Demokratie verurteilt worden seien". Darin muß doch ein tiefes Hemmnis liegen, das uns im eigenen Staat nie auch nur einigermaßen heimisch werden läßt. Es ist also tatsächlich eine Aufgabe von nicht nur theoretischem Interesse, das Mißverständnis zu klären, als ob Autorität nur in der Weise sein könne, wie sie in der konservativen Vorstellung mit der Vaterrolle verbunden ist; als ob staatliche Autorität in ihrer echten Form und Legitimation eigentlich nur in der Gewalt des Monarchen von Gottes Gnaden, vielleicht sogar nur im unumschränkten, alle Fülle staatlicher Autorität in seiner Person vereinigenden Monarchen als dem Landesvater wirklich sein könne.

Eine paternalistische Autoritätslehre von Thomas her?

Nun glaubt Sternberger, daß eben diese Vorstellung in besonderer Weise mit der katholischen Gedankenwelt verbunden sei. Sie hat für ihn ihre lange

[3] Die Welt ohne Väter. Gedanken eines Christen zur Krise der Autorität, Hamburg 1957, Furche Verlag.

und breite Geschichte im katholisch-kirchlichen Bereich, wenn er sie auch natürlich nicht für ausschließlich katholisch hält. Er spricht von der „paternalistischen Autoritätslehre im katholischen, auf Thomas von Aquin sich berufendem Sinne". Die nicht ausgesprochene, aber sich anbietende Folgerung wäre, daß es gerade im katholischen Denken „noch gründlicherer Mühe bedürfe, jene ältere Schicht von Autoritätsvorstellungen abzutragen", und daß besonders die Katholiken gefährdet seien, im demokratischen Staat nicht heimisch zu werden und mit schiefen Sehnsuchtsblicken nach Autorität auszuschauen, die sie in diesem Staat nicht finden können.
Schon um solche Folgerungen von vorneherein auszuschließen, muß gesagt werden, daß hier eine Fehldeutung vorliegt. Das, was die politische Ethik auf katholischer Seite ganz allgemein vertritt, ist genau das Gegenteil von dem, was Sternberger vermutet, und ihr Begriff staatlicher Autorität ist weit entfernt, an Vaterfigur oder Vaterrolle gebunden zu sein. Der Katholik ist vielmehr sehr wohl imstande, Autorität auch im demokratischen Staat zu begreifen und zu begründen.

Zwei Ideen, die bei der Auslegung der Autorität immer wieder vorgetragen werden, haben Sternberger zu dem Urteil gebracht, es gebe eine von Thomas herkommende paternalistische Autoritätslehre[4]. Der eine Gedanke besagt, daß alle, die rechtmäßig Gewalt über andere ausüben, für die ihnen Untergebenen Stellvertreter Gottes seien. In ihm wird nur in einer gewissen Anschaulichkeit umschrieben, daß die sittliche Gehorsamspflicht Menschen gegenüber in ihrem eigentlichen Grund nicht an Menschen, sondern an Gott bindet, nach dessen heiligem Willen es in der Welt Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnisse gibt. In besonderem Maß gilt das von den Befehlsgewalten, denen der Mensch nicht aus freien Stücken, durch vertragliche Bindung unterworfen ist, sondern die in einer vorgegebenen Ordnung immer schon da sind. Das sind die von Gott selbst gesetzten Autoritäten in der Familie, im Staat und in der Kirche. Von ihnen läßt sich darum in eigener Weise sagen, daß sie Gottes Stelle vertreten und ihn repräsentieren. Leo XIII. trägt diese einfache, den religiösen Menschen bei der Erfüllung seiner Gehorsamspflicht bewegende Deutung vor, wenn er in seiner großen Enzyklika über den Staat[5] bemerkt, die Inhaber staatlicher Gewalt seien nach Gottes Willen und Ordnung „in einem gewissen Sinne" Abbild der Oberherrlichkeit Gottes über die Menschen und der göttlichen Vorsehung.

Ebenso nahe liegt die andere Idee, die väterliche Autorität als das Urbild und Vorbild aller Autorität zu betrachten; denn das Mehrsein, die größere

[4] Dabei stützt er sich auf das Referat, das Richard Hauser in seinem Buch „Autorität und Macht" (Lambert Schneider, Heidelberg 1949) über die wesentlichen Züge der Autoritätsauffassung in der katholischen Staatslehre gibt. Er schließt daraus, Hauser sei ein (übrigens „scharfsinniger und gedankenreicher") Sprecher der sich von Thomas herleitenden paternalistischen Autoritätslehre. Daß Hauser nicht so denkt, beweist aber sein genanntes Buch, dazu noch sein großer Artikel „Autorität" im Staatslexikon I, 6. Aufl. 1957, 808 bis 826.

[5] Immortale Dei, 1. November 1885; in der Herderschen Ausgabe der Leoninischen Rundschreiben II, 345.

Mächtigkeit und Überlegenheit, die in aller Autorität enthalten ist, stellt sich auf die natürlichste Art im Vater seinem Kind gegenüber dar. Deshalb kann Thomas den Gedanken aussprechen, daß alle Autoritätsträger in einer gewissen Weise an der proprietas patris, an der Väterlichkeit teilhaben und daß darin der Grund der ihnen geschuldeten Ehrerbietung liege[6]. Leo XIII. nimmt das an der schon erwähnten Stelle auf und fordert von den Regierenden ein imperium quasi paternum, eine Herrschaft, die an väterliche Leitung erinnert und von den Unterworfenen Gehorsam und Treue, verbunden mit einer Ehrfurcht, die der ähnlich ist, die Kindern ihren Eltern gegenüber zukommt. Aber da er unmittelbar vorausschickt, daß die Herrschaftsgewalt im Staate nicht notwendig mit einer bestimmten Staatsform verknüpft sei, weist er selbst den Gedanken ab, daß sich das von ihm Gesagte nur auf die Vaterfigur eines Monarchen beziehen könne, wenn man auch aus den angewandten Worten heraushören mag, daß Leo selbst dem monarchischen Ideal seiner Zeit zugetan ist. Die Vorsicht aber, die nie vergißt, ein „gleichwie" oder „in gewisser Weise" hinzuzufügen, beweist zudem, daß man aus diesen Vergleichen nicht mehr entnehmen darf, als mit ihnen gemeint ist. Von einer „Verfilzung" des Glaubens an den einen Gott mit dem Gehorsam gegen den Monarchen und der Pietät gegen den Vater kann also hier nicht gesprochen werden. Gegen eine Mißdeutung sollte die Sozialphilosophie von Thomas her im übrigen deswegen geschützt sein, weil sie sich über die staatliche Autorität nicht nur in bildhaften Vergleichen geäußert, sondern eine durchdachte Lehre ausgearbeitet hat, die klar unterscheidet.

Väterliche Autorität und Autorität des Staates

Die Autorität des Staates ist soziale Leitungsgewalt, und zwar in einem gesellschaftlichen Gebilde, das in seinem wesentlichen Gehalt nicht von Menschen und ihrer Willkür stammt, sondern aus einer Notwendigkeit hervorgeht, die in einer göttlichen Idee gründet. Sie ist soziale Leitungsgewalt in strengem Sinn; das unterscheidet sie grundsätzlich von der väterlichen Gewalt in der Familie, auch wenn man sie sonst in dieser oder jener Hinsicht mit der auctoritas paterna in Beziehung setzen kann. Durch die Art des gesellschaftlichen Gebildes, dessen Leitungsgewalt sie ist, wird sie innerlich bestimmt, und von daher ist auch zu begreifen, in welcher Weise sie Gottes Autorität vertritt oder repräsentiert.

Eine Vermengung der staatlichen Autorität mit der väterlichen stammt vor allem aus der Gedankenwelt des absolutistischen Zeitalters. Sie bot eine Möglichkeit, die Ansprüche unumschränkter Herrschaft des Monarchen zu begründen. Die reformatorische Praxis, den Fürsten auch zum Träger der höchsten Gewalt in kirchlichen Dingen zu machen, gab einen besonderen Antrieb zu patriarchalischen Vorstellungen. Das ist bei Jakob I. von Eng-

[6] S. th. II 2 q. 102 a 1.

land und seinen Kronjuristen deutlich der Fall, und die Bestimmtheit, mit der Bellarmin sie schon in ihren Anfängen ablehnte, zeigt, daß es dabei um eine wichtige Frage ging. Er betont deshalb den inneren Unterschied von Familie und Staat, aus dem die verschiedene Art und Begründung väterlicher und staatlicher Autorität folgt. Diese Gedanken sind Gemeingut der katholischen Soziallehre.

Die Autorität der Eltern, und im besonderen die Autorität des Vaters, die vor der der Mutter durch die Stellung des Mannes in Ehe und Familie ihren eigenen Charakter erhält, beruht auf dem Seinsverhältnis, das Eltern und Kinder verbindet. Die Eltern sind Ursprung des Lebens für das Kind. Darin liegt ihre Würde dem Kind gegenüber begründet. Aus der Abhängigkeit, in der das neue Leben auf die Eltern angewiesen ist, folgt die umfassende Sorge für das Kind; in ihr eingeschlossen ist Recht und Pflicht, es zu leiten und den Gehorsam zu fordern, der der jeweiligen Entwicklungsstufe des jungen Menschen entspricht. Aus der blutmäßigen Verbundenheit erwächst die Liebe, die die väterliche und mütterliche Autorität beseelt und sie in ganz persönlicher Weise um des Kindes willen da sein läßt.

Der staatlichen Autorität liegt nicht ein Ursprungsverhältnis zugrunde; sie ergibt sich aus einer sozialen Notwendigkeit. In einer Gesellschaft, die ihre Einheit aus dem allen Gliedern gemeinsamen Ziel empfängt, muß eine einheitliche Kraft vorhanden sein, die wirksam die Tätigkeit der Glieder auf das vorgegebene Ziel hin anregt und ordnet. Diese Notwendigkeit wiederholt sich in allen Formen gesellschaftlicher Verbundenheit; die Eigenart der geforderten Leitungsgewalt ändert sich je nach der Art der Gesellschaft und des von ihr verfolgten Zieles. Staatliche Autorität ist dadurch ausgezeichnet, daß das soziale Ziel, um dessentwillen sie besteht, für menschliches Dasein unentbehrlich und ihm darum in seiner wesentlichen Ordnung vorgezeichnet ist. Das Gesellschaftsleben in einem größeren Bereich mit seiner vielfältigen Verbundenheit der Menschen untereinander, mit der Fülle der Zwecke, die individuelle und gemeinsame Tätigkeit zu erreichen strebt, braucht eine Gesamtordnung, in der allein es bestehen und sich entfalten kann. Die zum Wesen des Menschen gehörende Anlage zum gesellschaftlichen Leben führt mit immanenter Notwendigkeit zur Vereinigung auf das Gemeinwohl hin, das im befriedigenden, gesunden Gesamtzustand des gesellschaftlichen Körpers besteht. Eine Großgruppe von Menschen, gesellschaftlich gegliedert in den ganzen Reichtum ihrer Lebenstätigkeiten, ist Staat, sofern sie einheitlich verbunden ist zur Erhaltung und Mehrung ihres Gemeinwohls als der gemeinsamen Vorbedingung ihrer menschlichen Entfaltung. Der einzelne Staat in Zeit und Raum entsteht aus besonderen, zufälligen, oft fragwürdigen Ursachen. Aber weil er Staat ist, verwirklicht sich in ihm eben diese Ordnung von Natur. Solange das in ihm geeinte Volk zusammenleben will, also solange es Staat ist, bleibt es eins um des Gesamtwohls willen, ohne daß die Menschen in ihm nicht wahrhaft menschlich leben könnten. Die machtvolle Autorität, die zum Staat gehört, ist im Grund

nichts anderes als das Urrecht und der Urwille des geeinten Volkes, sein Gemeinwohl tatsächlich und wirksam zu verteidigen und zu fördern.

Daraus wird erkennbar, was es genau heißt, daß die Autorität des Staates von Gott stammt und seine Herrschaftsmacht und Vorsehung „in einer Art von Abbild" repräsentiert. Die menschliche Natur und ihre Sozialanlage ist göttliche Schöpfungsidee; der Staat ist in seiner wesentlichen Struktur ein Inhalt eben dieser göttlichen Gesamtidee vom Menschen. Die Staatsgewalt ist notwendig, damit der Staat seinen Sinn und Auftrag im Dasein des Volkes erfüllen kann; also ist sie von Gott mit dem Staat gewollt und ihm als Autorität über alle einzelnen verliehen mit der Zuständigkeit, die aus dem Wesen der staatlichen Vereinigung folgt. Sie ist also das von Gott durch seinen herrscherlichen Willen in der Schöpfung selbst gegebene Recht des im Staat geeinten Volkes, sein Gemeinwohl wirksam zu wahren und autoritativ durchzusetzen und darum die Leistung des um des Gemeinwohls Erforderlichen als sittliche Pflicht aufzuerlegen.

Autorität und Macht

Damit ist zugleich der Macht im Staat der Sinn gegeben. Mit der Befehlsgewalt, die als Gewalt, sittlich zu binden, den wesentlichen Kern der Autorität ausmacht[7], muß die Macht verbunden sein, ihre Entscheidungen durchzusetzen und die Ordnung der Gemeinschaft zwingend aufrecht zu erhalten. Sie ist Autorität als verpflichtende Entscheidungsvollmacht; sie hat „Autorität" nur, wenn sie ihre Entscheidungen aus Beratung und Einsicht fällt; aber es gehört auch zu ihrer Autorität, ihren Anordnungen Nachdruck zu verleihen. Eigenart der staatlichen Autorität ist es, daß ihr dazu die Mittel des Zwanges und der Gewalt in besonderem Maß, wenn nicht sogar ausschließlich, zur Verfügung stehen. Ein schwacher Staat kat keine Autorität, aber auch einem Staat, der sich nur auf Zwangsmittel stützt, fehlt wahre Autorität, denn wahre Autorität lebt nur mit Freiheit zusammen. Die Macht ist notwendig, weil ohne sie die Menschen, wie sie tatsächlich sind, nicht in der gemeinsamen Ordnung gehalten werden können. Die Fragwürdigkeit des Menschen, die in seiner Versuchlichkeit und seiner Neigung zu selbstsüchtigem Handeln liegt, wirkt sich zwar zugleich als Versuchung zu maßloser Macht aus in denen, die Gewalt haben. Das ändert aber nichts daran, daß die Macht im Staat sittlich begründet ist, im Dienst des Rechtes und der Ord-

[7] Sternberger sucht den Begriff der Autorität dadurch zu klären, daß er Befehlsgewalt und Entscheidungsbefugnis als „Macht" scheidet von Autorität als „Vollmacht", als Rat, Ermächtigung, Erwogenheit des Handelns; diese „elementare Unterscheidung" sieht er als wesentlich an. Das Moment, das er betont, kann sicher eine Art von Autorität darstellen, die ohne Befehlsgewalt besteht; wie bei allen Autoritäten, die auf hoher Sachkunde, besonderen Leistungen, erprobter Klugheit beruhen. Aber für staatliche Autorität im eigentlichen Sinn ist die Zuständigkeit, verpflichtend anzuordnen, wesentlich. Sie ist als solche ja noch nicht „Macht", sondern Vollmacht, die Freiheit autoritativ sittlich zu binden, nicht nur durch Rat, sondern durch Verpflichtung, und wendet sich deshalb zuerst an das Verantwortungsbewußtsein. Sie ist Befehlsgewalt, aber nicht in einem bloß äußeren Sinn.

nung steht und aus dem Dienst für das Gemeinwohl des Volkes selbst ihre sittliche Ordnung und die ihm eigenen Schranken hat. Die Macht ist notwendiges Attribut des Staates; aber der Staat ist in dem, was er ist und was er soll, als das geeinte Volk, das seine gemeinsame Lebensordnung aufbaut und zu erhalten hat, nicht nur Macht und nicht nur der Machtapparat, den er um seines Sinnes und Zieles willen unterhalten muß.

Dagegen sieht der evangelische Bischof Otto Dibelius, darin einer gewissen Tendenz evangelischer Staatsethik folgend, im Staat, vor allem im Staat von heute, wesentlich nur Macht. Er bestimmt den Staat als nichts anderes als einen riesenhaften „Apparat, mit dessen Hilfe ein Teil des Volkes über die Gesamtheit herrscht“[8]. Wenn das noch als eine, allerdings einseitige Beschreibung auf eine Erscheinung des Staates hinweist, aus der er aber nicht einfachhin verstanden werden kann, ist die Wesensbestimmung, daß der Staat Macht *ist*[9], eine Verzeichnung, die in allen Urteilen über den Staat weiterwirken muß. Dibelius hebt mit Recht die Gefahr des totalen Staates hervor; aber für ihn ist es „keine Entartung des Staates, wenn er alles beherrschen will, sondern es liegt das in seinem Wesen“; was aber zum Wesen eines Organismus gehört, fügt er hinzu, läßt sich nicht ändern[10]. Ist es eine Wesensbestimmung des Organismus, daß er nicht nur wächst, sondern krebsartig wuchert? Ist ein Leib auf der Höhe dessen, was er seiner Wesensanlage nach sein kann und werden soll, wenn der Krebs, der ihn zerfrißt, auf seinen Höhepunkt gekommen ist? — Die Folge ist, daß die „Grenzen des Staates“, um die Dibelius sich mit vielen Einsichten und Erfahrungen bemüht, für ihn der eiserne Käfig sind, in den das Raubtier Staat — dieses Wort stammt von Dibelius selbst — gesperrt werden muß, offenbar von den Bürgern, die dem Staat, das heißt den Machthabern, als Bändigern des Raubtiers gegenüberstehen. Für uns ist der Staat das Volk, sofern es um seiner gemeinsamen Lebensordnung willen geeint ist und eine Organisation der Macht schafft, um Recht, Freiheit und Wohlfahrt zu schützen und zu fördern; die Grenzen der Machtanwendung liegen da, wo die in vereinter Kraft auszuübende, „organisierte“ Sorge für diese zu wahrenden Güter an die Grenze ihrer Zuständigkeit kommt. Da die Macht im Dienst von Recht, Ordnung und Freiheit steht, wird sie in schwerster Weise mißbraucht, wenn sie sich gegen das Recht und gegen die geordnete Freiheit wendet. Die Versuchung zum Mißbrauch ist nicht fern, wie der Leib immer von Krankheit heimgesucht und wie der Mensch zur Sünde versucht oder sogar verführt werden kann. Deshalb muß viel getan werden, um die Gefahr abzuwehren, besonders wenn sie, wie heute, akut ist, so, wie man die Gesundheit bewahren und die sittliche Integrität erkämpfen muß. Es ist Sache des ganzen Staatsvolkes, dafür zu sorgen, der Glieder sowohl wie derer, die eine Machtstellung innehaben. Die moderne Verfassung kennt vielerlei institutionelle

[8] *Otto Dibelius*, Grenzen des Staates, Tübingen 1949, Furche-Verlag, 24.
[9] A.a.O. 74.
[10] A.a.O. 76f.

Sicherungen gegen Mißbrauch der Macht; entscheidend für ihre Wirksamkeit bleibt immer der wache Geist der Gerechtigkeit und Freiheit.

Die philosophische Demokratie

Staatsgewalt ist Gewalt des geeinten Volkes zur Verpflichtung auf das notwendige gemeinsame Ziel. Das Recht, auf das Ziel hin zu binden, ist Recht der Gemeinschaft, die ihr Ziel will. Staatsgewalt ruht also auf dem Wesen dessen, was Staat ist, in der Gemeinschaft des staatlich geeinten Volkes. Das ist die alte Lehre vom Volk als dem ursprünglichen Träger der Staatsgewalt, — „eine These, die hervorragende christliche Denker zu allen Zeiten verfochten haben“[11]. Peter Tischleder hat sie als die allgemeine Lehre des heiligen Thomas und der mittelalterlichen Thomistenschule genau belegt[12]. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die große Tradition der naturrechtlichen Staatslehre innerhalb der katholischen Welt mit paternalistischen Vorstellungen von der Autorität des Staates nichts zu tun hat. Man hat vielmehr, um die Grundtendenz dieses Staatsdenkens zu bezeichnen, von einer „philosophischen Demokratie“ gesprochen.

Dabei handelt es sich noch nicht um die Demokratie als Staatsform. Es geht vielmehr, wenn man es so nennen will, um die Urverfassung des Staates, wie sie in seiner wesentlichen Struktur enthalten ist und allen besonderen Staatsformen, den Verfassungen im staatsrechtlichen Sinn, vorausliegt. Wenn Staat philosophisch, nach seinem Wesen, gedacht wird, erweist er sich als demokratisch gebaut.

Der Staat ist, so hat Pius XII. diesen Gedanken einmal aufgenommen, von unten nach oben gebaut, während die Kirche von oben nach unten gegründet ist[13]. Die Kirche verdankt ihr Dasein einem übernatürlichen Eingreifen Gottes in den Lauf der menschlichen Geschichte; er hat sie in seinem Gnadenwillen gestiftet. Christus ist Haupt und Herr der Kirche; er hat die Fülle der Gewalt über sie, und was als Gewalt zu binden und zu lösen in Hände von Menschen in der Kirche gelegt ist, kommt von ihm.

Nun ist die Kirche nach seinem Willen monarchisch verfaßt; die Monarchie, und zwar die absolute Monarchie, gehört zu ihrer unveränderlichen Gestalt. Die Kirche hat alle Versuche, ihre Grundverfassung demokratisch zu denken, auch die Versuche, die in der Not des großen Schismas mit ihrem Ausschauen nach der Hilfe durch ein allgemeines Konzil verständlich waren, endgültig als Verfälschung des Glaubens abgelehnt.

---

[11] *Pius XII.*, Ansprache an den päpstlichen Gerichtshof der Rota Romana vom 2. Okt. 1945; *Utz-Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens (Soziale Summe Pius' XII.) Nr. 2715; AAS 37 (1945) 256.

[12] Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und seiner Schule, M.-Gladbach 1923. Volksvereins-Verlag. Diese Untersuchung verdankt ihr Dasein der Absicht, gewissen zu konservativen Meinungen im katholischen Deutschland der Zeit nach dem ersten Weltkrieg die Berufung auf Thomas zu entziehen.

[13] A.a.O. Nr. 2717.

Das Oberhaupt der Kirche empfängt seine Gewalt unmittelbar von Christus; eine andere Quelle für die Vollgewalt in der Kirche Christi gibt es nicht. Derjenige, der rechtmäßig zum neuen Papst bestimmt ist, erhält nicht eine Gewalt, die immer schon in der Kirche als Gesellschaft bestünde; ihm wird nicht eine Gewalt der Kirche anvertraut, sondern ihm verleiht Christus seine Gewalt über die Kirche. Deshalb stellt er nicht die Kirche dar, sondern er repräsentiert Christus, das Haupt der Kirche. Diese höchste Autorität über alle Glieder der Kirche ist in einer bestimmten Weise väterliche Autorität. Die einzelnen in der Kirche sind ihr unterworfen um des übernatürlichen Lebens willen, das sie durch die Kirche empfangen haben. Die Autorität des „Heiligen Vaters" beruht also auf einem übernatürlichen Ursprungsverhältnis; es wiederholt sich innerhalb der Ordnung des Gnadenlebens in entsprechender Ähnlichkeit das, was die natürliche Autorität des Vaters begründet.

Vor diesem Gegenbild hebt sich der Sinn, der mit dem Wort von der philosophischen Demokratie gemeint ist, deutlich ab. Der Staat ist in der Natur des Menschen und seiner gesellschaftlichen Anlage begründet; seine wesentliche Struktur ist aus dem Wesen menschlichen Gesellschaftslebens heraus gegeben. Wo immer Staat ist, besitzt er die aus seinem Sinn und wesentlichen Auftrag geforderte Leitungsgewalt. Wo immer Menschen zu einem Staat vereinigt sind, ruht die mit dem Staat gegebene Gewalt in ihnen als Gesamtheit. Von unten, aus der Gemeinschaft der verbundenen Menschen selbst, baut sich der Staat auf; die Autorität, die der Staat über jedes einzelne seiner Glieder hat, ist die Autorität des Volkes, das in seiner Einheit der Staat ist. Das ist das erste und notwendige Verhältnis von Staat und Staatsgewalt.

Die Staatsformen ergeben sich erst in einer zweiten Schicht, die im Aufbau des Staates über der wesentlichen „demokratischen" Grundschicht liegt. Denn nun handelt es sich darum, wie das Volk seine Gewalt im Dienst seines Gemeinwohls ausübt. Diese Formen sind von der inneren Struktur des Staates her nicht festgelegt. Sie sind dem Menschen und seiner Geschichte überantwortet; sie sind deswegen nicht beliebig, vielmehr wirken sich in ihnen geschichtliche Mächte in ihrer geheimnisvollen Stärke, aber auch in ihrer Vielfältigkeit und ihrer Wandelbarkeit aus.

Das Unterwerfungsverhältnis der einzelnen unter die Autorität des Staates wiederholt sich in allen diesen Formen. Sämtliche Glieder des Staates sind notwendig „Untertanen" des Staates. Ob man dieses Wort brauchen will, ist eine Sache des Sprachgefühls; es kann aber auch sein, daß die Abneigung gegen das Wort aus einem falschen Gefühl demokratischer Freiheit entsteht, die nicht mehr untergeben sein möchte. Aber was mit „Untertan"-sein gemeint ist, bleibt unabänderlich. Es läßt sich keine Weise der Selbstregierung des Volkes denken, in der nicht die Autorität des Staates im Bereich ihrer Zuständigkeit die Unterwerfung des einzelnen fordern müßte. Auch wenn das Volk als Landsgemeinde die Angelegenheiten seines Gemeinwohls selbst verwaltet, bleibt jeder, der als Glied der Gemeinde am Zu-

standekommen des Beschlusses, vielleicht maßgeblich mitgewirkt hat, der autoritativen Anordnung zu Gehorsam verpflichtet. Die Weise, wie eine Norm Rechtskraft erlangt, ändert die bindende Kraft nicht, die ihr von der in ihr wirksamen Autorität zukommt.

Von der Lage kleinster Gemeinwesen und von einzelnen Fällen des Referendums abgesehen, kann das Volk seine Gewalt nicht in der Form gemeinschaftlichen Handelns ausüben. Es muß sich eigene Organe schaffen, deren Stellung und Zuständigkeit durch die besondere, geschichtliche Verfassung des Staates umschrieben wird. Jeder Staat hat eine solche Verfassung; auch der Staat einer urtümlichen Landsgemeinde ist ebenso verfaßt; nur darf man hier Verfassung nicht im technischen Sinn eines modernen Verfassungsstaates verstehen und darf die Bildung der konkreten Gehalte des Staates sich nicht einfachhin nach der Weise reflexbewußten Vorgehens denken[14]. Die Organe staatlichen Handelns nun, deren Stellung und Zuständigkeit in der jeweiligen Verfassung geregelt ist, üben die Gewalt des im Staat geeinten Volkes aus.

Autorität, Monarchie von Gottes Gnaden und Obrigkeit

Auch der absolute Monarch, der allein und unumschränkt herrscht, übt die Gewalt des Staates aus, dessen Organ er ist. Er wird in anderer Weise in seine Stellung berufen als der Präsident oder das Parlament einer republikanischen Demokratie; aber die Autorität, die er besitzt, kommt ihm wesentlich aus dem gleichen Grund. Seine Aufgabe ist, für das Gemeinwohl des Volkes die jeweils geforderten Anordnungen zu treffen; das allein ist

[14] Da ausgeübte Macht nur dann sittlich begründete Autorität ist, wenn sie Vollzug der dem Volk eigenen Staatsgewalt ist, muß in jedem Fall ein Rechtsgrund vorliegen, der den tatsächlichen Inhaber der Macht zum Organ der Staatsgewalt macht. Wer darauf verzichtet, hebt den Unterschied von faktischer Macht und rechtlicher Autorität auf. Die Behauptung, daß Gott jeder tatsächlich bestehenden Gewalt die „Vollmacht der Obrigkeit" gebe, würde sich auf ein Wirken Gottes zurückziehen, das zu einfach alles, was geschieht, als Inhalt des bejahenden, betätigenden und nicht nur zulassenden Willens Gottes ansieht und schließlich damit jede Gewalttat von vornherein sanktioniert, ähnlich wie die Lehre von der normativen Kraft des Faktischen. Wenn man Ernst macht mit der Einsicht, daß die Staatsgewalt in der Gemeinschaft des staatlich geeinten Volkes ruht, kann der Rechtsgrund nur der Wille des Volkes sein, der die Ausübung seines Rechtes, für das gemeine Wohl wirksam zu sorgen, bestimmten Organen anvertraut. Nun wird es sehr verschiedene Formen geben, in denen dieser gemeinsame Wille zustandekommt und sich ausdrückt; auch in konkludenten Handlungen kann er wirksam sein; in der organischen Einheit eines Volkes kommt es dabei infolge des sehr verschiedenen sozialen Einflusses der Menschen nicht in gleicher Weise maßgeblich auf jeden einzelnen an; die Majorität in einer geheimen, gleichen Wahl ist nur eine, und zwar in hohem Maß rationalisierte Form gemeinsamer Willensbildung. Wird eine Herrschaft durch Gewalt, Eroberung, Umsturz aufgerichtet, ist sie durch ihren Erfolg nicht rechtmäßig; hat sie eine legitime Autorität gewaltsam verdrängt, hört damit das bestehende Recht nicht auf; solange das Volk widerstrebt und auf eine Änderung der Gewaltverhältnisse hinarbeitet oder warten kann, bleibt die neue Herrschaft nur Gewaltanmaßung. Erst die Zustimmung des Volkes, das die neuen Machtverhältnisse annimmt, weil nach der Lage der Dinge so am besten seinem gemeinsamen Wohl gedient ist, gibt ihr die Rechtmäßigkeit, und diese Zustimmung kann von einem Zeitpunkt aus, in dem die Lage eindeutig geklärt ist, für alle sittliche Pflicht der Gemeinwohlgerechtigkeit werden.

Sinn und Inhalt seiner Autorität. Etwas zum Gemeinwohl anordnen aber, so drückt den folgerichtigen Gedanken ein klassischer Satz des heiligen Thomas von Aquin aus, ist Sache der ganzen Gemeinschaft oder irgendeines, der die ganze Gemeinschaft vertritt[15]. Also auch der Monarch ist unmittelbar nicht Repräsentant Gottes; er repräsentiert vielmehr wie der Träger staatlicher Autorität in jeder Staatsform das Volk, dessen Gewalt er ausübt. Für dieses grundlegende Verhältnis ist gleichgültig, wie staatsrechtlich im einzelnen die Stellung des Monarchen gedacht und umschrieben wird. Wenn er sich Monarch von Gottes Gnaden nennt, so ist er das grundsätzlich, der inneren Begründung nach, in keinem andern Sinn als in dem, in dem jeder Inhaber staatlicher Gewalt von Gott kommt und deshalb in bestimmtem Sinn Gott repräsentiert und seine Stelle vertritt. Diese Repräsentanz Gottes liegt also nicht in einem besonderen Vorzug der monarchischen Obrigkeit; sie liegt eine Schicht tiefer, im Wesen der staatlichen Autorität und wiederholt sich in jeder Staatsform wesentlich in der gleichen Weise. Alles, was sich Monarchen von Gottes Gnaden darüber hinaus zugeschrieben haben oder was ihnen zugeschrieben worden ist, gehört der Welt menschlicher, vielleicht lange mächtiger Vorstellungen an; in sich ist es nicht begründet. Die Staatsgewalt des Volkes ist als legitime, sittlich bindende und Gehorsam um des Gewissens willen heischende Autorität von Gottes Gnaden; die Stellung des Monarchen und seiner Dynastie ist Werk der Menschen in der Geschichte. Natürlich wirkt Gott in der Geschichte und führt die Völker und läßt die Staaten kommen und gehen und hat die Könige in seiner Hand; aber diese Herrschaft des göttlichen Willens bedient sich der Kräfte der Menschheitsgeschichte und schafft, von Ausnahmen besonderer Art abgesehen, nicht neue und wunderbare Rechtsgründe der Autorität über die hinaus, die er in seine natürliche Schöpfungsordnung nach dem Wesen der Sache gelegt hat. Das Wort „Obrigkeit" scheint in unserer heutigen Sprache einen Sinn angenommen zu haben, der es nur auf bestimmte geschichtliche Erscheinungen der staatlichen Autorität anwendbar sein läßt. Es hat sich vor allem aus dem Gebrauch Luthers und unter der Nachwirkung seiner patriarchalischen Anschauung an die Gestalt des Monarchen von Gottes Gnaden geknüpft. Danach könnte man die Organe staatlicher Gewalt im modernen demokratischen Staat also nicht mehr gut „Obrigkeit" nennen. Das ist nicht mehr als ein Sprachgebrauch; aber daraus folgt über einen grundsätzlichen Wandel der Autorität des Staates und ihrer Begründung nichts. Nur wenn die wesentliche Struktur des Staates nicht in ihrem Unterschied von bestimmten geschichtlichen Formen gesehen wird, kann man aus dem Wandel der Staatsform und der mit ihr verknüpften Vorstellungen auf eine Änderung der Autorität des Staates schließen, die sie aus einer von Gott gesetzten Obrigkeit, hinter der, durch alles hindurchscheinend, Gottes Wille steht, in Inhaber von Macht umgewandelt hat, die wir selbst machen oder

[15] „Ordinare autem aliquid in bonum commune, est vel totius multitudinis vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis" (S. th. II 1 q. 90 a 3).

auf deren Sturz wir hinarbeiten[16], zu Gewaltträgern in einem Staat, an dem nichts Metaphysisches, nichts Heiliges, wirklich gar nichts mehr ist[17]. Im Wesen der Autorität und der sittlichen Gültigkeit ihrer Forderungen hat sich trotz aller tiefgehenden Umschichtungen der konkreten Gestalt des Staats ein solcher Bruch nicht vollzogen; das wäre ein Zusammenbruch der metaphysischen Schöpfungsordnung Gottes, und der ist undenkbar.

Aber die Beschreibung der völligen Umwandlung trifft zu auf die Gedanken, die sich die Menschen vom Staat und von dem Grund seines Anspruchs machen. Das ist eine Veränderung, die auch das Wesentliche ergriffen hat. Sie ist älter als der Untergang der Monarchie; aber sie ist aus ihren Anfängen in den Ideen immer mehr vorgedrungen in die Welt des staatlichen Lebens und die Weise, wie sich Machtträger und Machtunterworfene in ihr bewegen. Die Autorität des Staates, wie sie verwaltet und wie sie erlebt wird, seine Autorität im Sinn der Anerkennung ihrer Gültigkeit, der zugestandenen Würde, der Bereitwilligkeit des Folgeleistens, steht dabei in Frage; und noch mehr seine Autorität, wie sie erscheint, oder verhüllt wird in den Taten derer, die Macht in den Staaten ausüben. Darauf gehen vornehmlich die Sorgen des evangelischen Bischofs, und diese Sorgen sind nicht nur die seinen.

Um die Wiedervereinigung im Glauben

Zum theologischen Programm der „Sammlung"

WOLFGANG SEIBEL SJ

Unter den verschiedenen Gruppierungen innerhalb der evangelischen Kirche nimmt die „Sammlung" insofern eine besondere Stellung ein, als sie ihr Wirken nicht auf den evangelischen Raum beschränkt, sondern auch das Gespräch, ja eine erneute Verbindung mit der katholischen Kirche sucht. „Unsere Absicht ist", so sagt Max Lackmann, „einen evangelischen Beitrag zu den ökumenischen Bemühungen um die katholische Einheit der Kirche zu leisten"[1]. Oder mit den Worten von Hans Asmussen: „Wir sammeln ... alle diejenigen evangelischen Christen, die Ruf und Verheißung Christi zu der Einheit der abendländischen Christenheit als Anruf vernommen haben und sich die seit vierhundert Jahren praktizierten konfessionalistischen Fragestellungen der getrennten Christen nicht mehr zu eigen machen können"[2].

[16] *Otto Dibelius* in seinem privat gedruckten Briefe über die Obrigkeit an den Landesbischof Lilje; in größeren Teilen veröffentlicht: JUNGE KIRCHE 20 (1959) 492—496.
[17] Grenzen des Staates 24.
[1] Hochland 51 (1958/59) 596. [2] E (s. Anm. 4) 30.

Schon der Name — er lehnt sich an das Herrenwort Mt 12,30 an — zeigt, daß es keine feste Organisation mit programmatischen Zielen ist, sondern ein lockerer Zusammenschluß evangelisch-lutherischer Christen, die freilich eine ausgeprägte theologische Konzeption und ein klares Ziel haben.

Die „Sammlung" trat erstmals im Frühjahr 1954 an die Öffentlichkeit. Der damals verbreitete Rundbrief „Im Jahrhundert der Kirche" enthält schon die ersten Linien jenes theologischen Programms, das der siebte, im Mai 1957 erschienene, ausführlich darlegt. Die dort thesenartig formulierten 12 „Evangelischen Aussagen zu katholischen Wahrheiten" wurden zusammen mit den andern Rundbriefen und fünf erläuternden Aufsätzen in dem Sammelband „Katholische Reformation" abgedruckt, dem bis heute wichtigsten Dokument für die Theologie und die praktische Zielsetzung dieses Kreises[3]. Daneben tritt neuestens eine Art Jahrbuch. Es enthält ein Referat von E. Kinder über „die Erbsünde", das auf einer Tagung der „Sammlung" gehalten wurde, einen Bericht über das bisher Erreichte, sowie ein „Manifest" vom 1. Mai 1958, das die praktischen Ziele in wesentlichen Punkten konkretisiert[4]. Außerdem ist als Quelle das gesamte seit 1954 erschienene Schrifttum von Max Lackmann[5], Hans Asmussen[6] und Richard Baumann[7], die alle dem Leitungskreis der „Sammlung" angehören, zu nennen. Aus diesen Schriften gehen die theologischen Grundlagen und die praktischen Ziele der Arbeit dieses Kreises mit ausreichender Deutlichkeit hervor. Sie müssen zunächst in Kürze dargestellt werden.

Die Aufgabe der Reformation

Im Schrifttum der „Sammlung" wird mit großem Nachdruck betont, daß die Reformatoren einen von Gott gegebenen Auftrag hatten. Sie wollten die Kirche, der sie angehörten, nicht verlassen, sondern ihr „zur reineren Katholizität verhelfen"[8]. „Man sagt zwar ‚Neues' und ‚Anderes', sagt es jedoch von dem vorgegebenen Ganzen des katholischen Gestern und Heute *her* und und auf dieses Ganze *hin* ... Man will die geschichtliche katholische Substanz (zunächst!) keineswegs auflösen; man will sie im Gegenteil zu einer

[3] *Max Lackmann, Hans Asmussen, Ernst Fincke, Wolfgang Lehmann, Richard Baumann,* Katholische Reformation, Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 239 S. DM 5,50. Abgekürzt: KR.

[4] *Ernst Kinder,* Die Erbsünde, Stuttgart 1959, Schwabenverlag. 148 S. DM 5,50. Abgekürzt: E. Der Titel bezieht sich nur auf einen Teil des Buches, gibt also nicht den Charakter des Ganzen wieder!

[5] Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche, Stuttgart o. J. (1956). — Verehrung der Heiligen. Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen, Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 162 S. DM 4,20. — Katholische Einheit und Augsburger Konfession, Graz, Wien, Köln 1959, Styria. 224 S. DM 9,80. Abgekürzt: KE. Dazu die kurze Darstellung in: Hochland 51 (1958/59) 596—599.

[6] Das Sakrament, Stuttgart 1957, Ev. Verlagswerk. 114 S. — Rom, Wittenberg, Moskau. Stuttgart 1956. — Trennung und Einung im Glauben, ebd. 1956 (zusammen mit Otto Karrer). — Brauchen wir einen Papst? Köln 1957 (zusammen mit Robert Grosche).

[7] Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und des Papsttums, Tübingen 1956. — Prozeß um den Papst, ebd. 1958.

[8] KR 117.

neuen, lebendigen Geltung und Leuchtkraft bringen, durch neue theologische Erfassung und religiöse Erfahrung ‚Neues und Altes' aus seinem Schatze hervorholen."[9]

In der Tat versichert die „Confessio Augustana", in ihren 28 Artikeln sei nichts enthalten, „was von der Schrift oder von der katholischen Kirche oder von der Römischen Kirche abwiche". Der ganze Streit gehe nur „um einige wenige Mißbräuche", und man habe sich sorgsam vor jeder neuen, nicht mehr katholischen Lehre gehütet[10]. Das „Augsburger Bekenntnis" ist also weit davon entfernt, eine „Absageerklärung an die Adresse der Römischen Kirche und des Papstes" zu sein. Seine Verfasser wollten vielmehr „an die katholische Kirche des Erdkreises appellieren, ihres Amtes zu walten und theologische und religiöse Mißbräuche abzustellen. Ihre Haltung ist die Haltung katholischer Christen, nicht die Haltung von Rebellen und Revolutionären."[11]

Das Neue, das in der Reformation zur Sprache kommt — die Lehre von der Rechtfertigung, vom Glauben und von der Buße, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die Theologie des Wortes —, war zwar in dieser Form noch nicht dagewesen. Es erwächst aber aus dem göttlichen Grund der Kirche, ist legitime Ausformung ihres Glaubensschatzes, „das Alte und Ewige in neuem Licht, in neuer Erfassung und Erfahrung"[12]. Der Aufbruch der Reformation gehört also zu der von Gott geleiteten Entwicklung der Kirche, und die Reformatoren sind Träger eines vom „Herrn der Kirche"[13] kommenden „evangelischen Auftrags an die katholische Mutterkirche"[14].

Daraus ergibt sich, daß das evangelische Christentum von seinem Wesen her zur römisch-katholischen Kirche gehört. Es ist nur „Korrektiv"[15], nur „‚Accidens' an der vorgegebenen ‚Substanz' des Römisch-Katholischen"[16]. „Nur auf dem katholischen Nährboden" hat die evangelische Kirche „Existenzrecht und Zukunft"[17], und sie verliert ihren Sinn, wenn sie sich aus dieser Bindung löst. Da der Ruf zur Erneuerung aus der Mitte der katholischen Kirche kam — ähnlich der Reformbewegung der Zisterzienser oder des Franz von Assisi —, muß das Evangelische „als *katholisches,* ja als *römisch*-katholisches Phänomen ... begriffen werden"[18]. Evangelische und katholische Christen sind „*für*einander geschaffen"[19]. „Wir kommen", sagt

---

[9] Hochland a.a.O. 596f. Die Hervorhebungen stammen jeweils vom Verf. des Zitates.

[10] Die „Confessio Augustana" ist das von Melanchthon verfaßte und auf dem Augsburger Reichstag von 1530 dem Kaiser Karl V. vorgelegte Bekenntnis der lutherischen Stände, das die evangelisch-lutherischen Kirchen noch heute als Grundlage und Norm anerkennen. Die angeführten Stellen: Beschluß des 1. Teiles: Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen [3]1956, 83c—83d; Beschluß des Ganzen: ebd. 134, 5.

[11] KE 67. Das Material über den Anspruch der Reformation, „katholisch" zu sein, ist vollständig gesammelt bei *W. Elert,* Morphologie des Luthertums I, München 1931, 240 bis 255. Vgl. auch *E. Wolf,* Peregrinatio, München 1954, 146—182; *Fr. W. Kantzenbach,* Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation, Stuttgart 1957, 32—41.

[12] KE 107. Das Ganze ebd. 105—117.

[13] Hochland a.a.O. 597. [14] KR 124. [15] KR 123.

[16] Hochland a.a.O. 596. [17] KR 124. [18] KE 40.

[19] E 30.

H. Asmussen, „von der römisch-katholischen Kirche nicht los. Von ihr kommen wir her und mit ihr können wir allein unsere Erfüllung finden. In dem Maße, wie das geschieht, erfüllen wir aber auch unsere Bestimmung Korrektiv zu sein. Und in dem Maße ereignet sich ‚Katholische Reformation'."[20]

Die Kirche des 16. Jahrhunderts „hat sich diesem Auftrag in seiner von Gott gemeinten Tiefe nicht gewachsen gezeigt"[21]. Da es den Reformatoren nicht gelang, „das ‚Evangelische' *so* zu sagen, daß es noch als *katholische* Wahrheit gehört werden konnte"[22], wurde die Trennung unvermeidlich. Aber die Verantwortung für dieses Unheil liegt auf beiden Seiten: „*Die* kakatholische Kirche insgesamt, nicht die evangelische oder römische Partei bzw. der Papst, ist mit dem reformatorischen Aufbrauch, zu dem Gottes Geist und Wort rief, nicht fertig geworden. Jede Partei hat hier ihren eigenen negativen Beitrag geliefert."[23]

Die Folgen waren verhängnisvoll. Die neuen „evangelischen" Einsichten verloren ihren Platz in der katholischen Fülle. Aus dem Boden gerissen, auf dem sie allein hätten gedeihen können, verdorrten sie zu jener einseitigen „protestantischen" Haltung, die „nur noch im Gegensatz zur Mutterkirche meint Christ sein zu müssen"[24]. Die schon im reformatorischen Denken vorhandenen, dort jedoch nicht maßgebenden „antikatholischen" Denkformen schoben sich immer beherrschender in den Vordergrund, während die „katholischen" Wahrheiten langsam, aber unaufhaltsam verloren gingen[25]. Außerhalb des „corpus catholicum" schwand „nicht nur ihre Existenzberechtigung, sondern auf die Dauer sogar ihre Existenzmöglichkeit"[26].

Für die katholische Kirche gilt ähnliches. Der Ausschluß der evangelischen Christen „mindert unweigerlich die Katholizität der römischen Kirche. Rom bedarf des abgespaltenen evangelischen Teils so gut, wie dieser Roms bedarf, damit *die* eine Kirche die Fülle des Katholischen in der Welt darstelle."[27] Sie hatte ja „die Aufgabe *nicht* gelöst, die ihr gestellt war"[28]. Sie hatte sich den evangelischen Anliegen verschlossen und verlor dadurch nicht nur einen großen Teil ihrer Glieder, sie bedarf auch heute noch in vielen Punkten jener „Besserung und Reinigung"[29], die einst Absicht der Reformatoren gewesen war. Die „katholische Aufgabe" blieb somit unerledigt liegen. Sie ist „noch *nicht* als bewältigt anzusehen, auch durch das Tridentinische Konzil nicht"[30]. Der „Fall Luther" ist keineswegs abgeschlossen[31]. Die wahren Anliegen der Reformation harren noch der Erfüllung. Es gibt „römisch-katholische Übersteigerungen ..., die den urkatholischen und biblischen Prinzipien der Offenbarung zuwiderlaufen"[32] und darum „einer evangelisch-katholischen Korrektur bedürfen, wenn die katholische Einheit wiederhergestellt werden soll"[33]: Übersteigerungen der päpstlichen Zentralgewalt, des Kirchenrechts und der Mariologie[34].

---

[20] KR 23. [21] Hochland a.a.O. 597. [22] KR 117.
[23] KR 119. [24] KE 46. [25] KE 63—105. 117—145; KR 118f.
[26] Hochland a. a.O. 597. [27] KR 122. [28] KE 189. [29] KR 131.
[30] KE 41. [31] KR 131. [32] KR 125. [33] KR 124. [34] KR 124—132. 217—222.

Die Einheit der Kirche

Es gibt keine größere Aufgabe der Christenheit als die Überwindung dieser unheilvollen Spaltung. Die „füreinander geschaffenen Katholiken und Evangelischen“[35] würden gegen Gottes geoffenbarten Willen verstoßen, wenn sie sich nicht ständig mühten um die Wiedervereinigung der Getrennten in der einen Kirche. Freilich ist die Einheit der Christen schon „unsichtbar vorgegeben“[36]. Sie braucht nicht erst „geschaffen“ oder „hergestellt“, sie muß nur „sichtbar“ werden, damit die Kirche, derzeit noch „auseinandergehend in eine evangelische und eine römisch-katholische Konfession“[37], jene katholische Einheit darstelle, die Christus ihr als innerstes Gesetz und als dauernde Verpflichtung mit auf den Weg gab. „Wir *sind* eins in *einem* Herrn und in *einer* Kirche. Das ist göttliche Tatsache. *Wir* aber haben diese Einheit im Glauben und Gehorsam irdisch-geschichtlicher Existenz zu *vollziehen* und *darzustellen*. Das ist *unsere* Aufgabe, wie sie *uns* zukommt.“[38]

Diese Einheit kann allerdings nicht in einer Art „Überkirche“ bestehen, und noch weniger in einem nur organisatorischen, auf gegenseitige Kompromisse gegründeten Zusammenschluß, etwa in Formen, „die der Demokratie entlehnt sind“[39]. Sie ist nur möglich „in der einen geschichtlich gewordenen Kirche...: in der katholischen Kirche des Abendlandes“. Die getrennten Brüder müssen sich dort wiederfinden, „von wo her sie gemeinsam zum ewigen Leben und zum rettenden Glauben wiedergeboren wurden: in der römischen Mutterkirche unter Leitung des Bischofs von Rom“[40]. Denn „es ist eine katholische Wahrheit, daß die Kirche Christi auf Erden *eine* Leitung hat und haben soll“, und daß Christus „einen Einzelnen unter den Aposteln mit seinem umfassenden Hirtenamt betraut“ hat: den Apostel Petrus und seine Nachfolger[41]. Darum ist die Kirche nur soweit „katholisch“, als sie mit dem jeweiligen Nachfolger des Petrus, „mit der Kirche Roms und dem römischen Bischof als ihrem irdischen Oberhaupt in Verbindung steht. Das Römische und das vom Bischof Roms Anerkannte ist — ganz konkret — das Katholische.“[42]

„Korporative Gliedschaft“

Freilich muß in einer solchen Wiedervereinigung der „evangelische Auftrag an die katholische Mutterkirche“ erfüllt werden. Dies ist nicht möglich, wenn „die evangelische Christenheit sich auflöst oder durch eine mechanische Generalkonversion römisch-katholisch wird“[43]; denn die „Gaben des Geistes“, die der evangelischen Kirche gegeben sind, dürfen „nicht verloren gehen“. Ihnen entspricht allein jene Haltung, die „den Willen zur Einheit verbindet mit dem Willen zur eigenen Existenz“[44]. Selbstverständlich kann man „über Konversionen ... nicht richten, da man die Entscheidung

[35] S. Anm. 19. [36] KE 29. [37] KE 40.
[38] KE 23. [39] E 147. [40] KE 24f.
[41] These 5: KR 76f. [42] KR 95. [43] KE 41. [44] KR 220.

des Gewissens achten muß. Aber die Konversion ist nicht die Lösung des Kirchenproblems"[45]. Die „Sammlung" erstrebt ein anderes Ziel: Sie will „untersuchen, ob und in welcher Weise wir zu einer korporativen Gliedschaft in der westlichen Großkirche gelangen können"[46]. Diese Gliedschaft bestünde darin, daß „evangelische Christen als vollberechtigte Glieder in der römisch-katholischen Kirche, unter rechtlicher Anerkennung ihres besonderen Eigengutes, würden leben können". Wie dies geschehen kann? „Gott mag den Aufbruch einer großen Zahl Christen schenken; denkbar ist aber auch, daß im Verlauf eines längeren geschichtlichen Prozesses kleine ‚evangelische Diözesen' den Mittelpunkt für solch korporative Eingliederung bilden."[47] Auf jeden Fall müssen „die berufenen Vertreter der Kirchen miteinander sprechen"[48].

Zu solchen Begegnungen möchte die „Sammlung" den Weg bereiten, indem sie ihren Beitrag leistet zu jener Selbstbesinnung der evangelischen Kirche, die notwendige Voraussetzung jeder Wiedervereinigung ist. Es gilt, die verlorenen „katholischen Wahrheiten" wiederzugewinnen, und zwar vom Boden der Reformation aus. Darum müssen die evangelisch-lutherischen Kirchen die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, auf die sie rechtlich und theologisch verpflichtet sind, wiederum in den Mittelpunkt kirchlichen Denkens und Überlegens rücken. Dann wird wohl „ans Tageslicht kommen, daß die lutherische Kirche in ihren Anfängen viel katholischer war, als sie es heute ist"[49].

Freilich redet die „Sammlung" keiner unkritischen Übernahme jener Lehren das Wort und verficht noch weniger eine Rückkehr der Kirche auf den Stand des 16. Jahrhunderts. Sie ist aber überzeugt, daß das Wesen der evangelischen Kirche und das Gesetz, das ihr Dasein bestimmt, dort, am Ursprung, noch reiner zu finden ist als in ihrer heutigen Gestalt. Erst in einer Besinnung auf diesen Ursprung kann geprüft werden, ob die evangelischen Aussagen des 16. Jahrhunderts die ganze Botschaft der Heiligen Schrift wiedergeben und wo sie etwa einer Ergänzung oder einer Korrektur bedürfen. Jedenfalls müßten die Landesbischöfe als die „amtlichen Organe der lutherischen Kirche" „amtlich" und „verbindlich" den evangelischen Glauben aussprechen und die Wahrheiten formulieren, zu denen er sich bekennt[50]. Dann würde auch klar, „was wir in der eigenen Existenz als unaufgebbar ansehen"[51], welches Gut die evangelischen Christen der katholischen Kirche heute „als katholische Ergänzung oder auch als katholische Korrektur anzubieten haben"[52]. Die 12 „Thesen" sind ein Versuch, solche „Evangelische Aussagen zu katholischen Wahrheiten" zu formulieren.

---

[45] Manifest: E 171. [46] Ebd. 147. Ähnlich E 30. [47] Hochland a.a.O. 958.
[48] E 141. [49] KR 14.
[50] Manifest: E 142; KR 15. — Die „Sammlung" steht zu Art. 28 der Conf. Aug., wonach die Bischöfe „nach göttlichem Recht" Jurisdiktions- und Lehrgewalt besitzen. So KR 16; These 11: KR 79. Dazu vgl.: *H. Asmussen*, Das Amt der Bischöfe nach Augustana 28, in: Festgabe Lortz I, Baden-Baden 1958, 209—231.
[51] KR 220. [52] Hochland a.a.O. 598.

Übereinstimmung in Grundfragen

Obwohl dieses Programm der „Sammlung" sich zunächst an die evangelische Kirche richtet, damit ihr „Für-die-Mutterkirche-Dasein"[53] zum Ziel kommt, enthält es doch eine Reihe von Fragen, die von der katholischen Theologie bedacht und geklärt werden müssen. Welche Punkte kann der Katholik bejahen, wo muß er selbst Fragen stellen? Die Übereinstimmung geht weiter, als es wohl je in einem Gespräch mit evangelischen Theologen der Fall war. Sie betrifft grundlegende Fragen der Einheit der Kirche.

Die Trennung der Kirche verstößt gegen den Willen Jesu Christi, ist Unrecht und Sünde[54]. Das Neue Testament spricht zu klar von der Einheit der Kirche (Eph 4, 4—6; Jo 10, 16; 17, 22—23 u. ö.), die sichtbar sein muß und allen Menschen erkennbar, als daß man sich mit diesem Zustand abfinden könnte. Es genügt also nicht die „Zweigtheorie", nach der sich die eine Kirche in die verschiedenen Konfessionen entfaltet wie der Baum in seine Zweige[55]. Es genügt auch nicht, von einer „verborgenen Einheit" zu reden. Diese Meinung, die bis auf Luther zurückgeht, tritt heute dort zutage, wo man die Spaltung der Kirche als unabänderliche Gegebenheit bejaht, weil ja die wahren Gläubigen „durch alle Kirchen hindurch eine Einheit, die eine Gemeinde Jesu Christi" bildeten[56], die — „unter dem offiziellen Kirchenwesen verborgen" — nur gegen den Augenschein geglaubt werden könne[57]. Eine solche Gefahr erscheint auch dort, wo man die Einheit der Kirche zwar als aufgegebene Verpflichtung anerkennt, ihre Verwirklichung aber aus dem Diesseits ins Jenseits schiebt. „Die Kirche", so heißt es dann, „hat es in aufweisbarer, unbestrittener Einheit überhaupt nie gegeben"; nur in „Erinnerung" an den „einheitlichen Ursprung" Jesus Christus bestehe eine verborgene, erst im Jenseits vollendete Gemeinschaft[58].

Solche Meinungen finden sich in der Theologie der „Sammlung" nicht. Sie hält daran fest, daß Christus seine Kirche als sichtbare Gemeinschaft stiftete, die unter der Leitung des Petrus und seiner Nachfolger steht, daß also auch die Confessio Augustana eine wichtige Wahrheit unterschlägt, wenn ihr Verkündigungs- und Sakramentsgemeinschaft „genug ist zur wahren Einheit der Kirche"[59]. Weiter wird im Programm der „Sammlung" betont, daß „das Wort der Kirche" Anteil hat „an der Autorität ihres Herrn"[60]. Die Dogmen der Kirche sind also verbindliche, ja unfehlbare Entscheidun-

[53] KE 39.
[54] E 141.
[55] Diese Theorie wurde von den Anglikanern entwickelt und betrifft zunächst die katholische, die griechisch-orthodoxe und die anglikanische Kirche. Verurteilt von Pius IX. am 16. 9. 1864: *Denzinger* 1685f = *Neuner-Roos* 354.
[56] *P. Althaus*, Die christliche Wahrheit, Gütersloh ⁵1959, 525.
[57] Ebd. 527.
[58] *G. Ebeling*, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen 1954, 76.
[59] Confessio Augustana VII: a. a. O. 61. Auch *E. Kinder*, Der evangelische Glaube und die Kirche, Berlin 1958, 204—209 lehnt die Notwendigkeit einer einheitlichen Leitung ab.
[60] These 5: KR 73.

gen, und es ist darum keine Wiedervereinigung möglich ohne gemeinsame Zustimmung zu einem klar formulierten Bekenntnis des Glaubens.

Nun bekennt sich die „Sammlung" zur ganzen Heiligen Schrift und zum ganzen Wort Gottes, das „in der Geschichte der Kirche als Überlieferung im Heiligen Geiste fortlaufend entfaltet" wird, zu dem, „was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist"[61]. Damit distanziert sie sich eindeutig von allen Versuchen, in der Heiligen Schrift kritisch zu scheiden zwischen einer maßgebenden Mitte und einer nicht mehr verbindlichen Randzone, zwischen einem „Christuskerygma" und dem schon abfallenden „Frühkatholizismus". In diesem Sinn bekennt sie sich zur „katholischen", zur „allgemeinen" Wahrheit, da ihre Zustimmung zur ganzen Heiligen Schrift und zur ganzen Tradition der Kirche die gesamte Fülle der göttlichen Wahrheit an der Wurzel umfaßt, — mag sie auch in der konkreten Durchführung dieses Prinzips, in den einzelnen Folgerungen und Schlüssen noch nicht bis zur letzten Klarheit gelangt sein.

Alle diese Aussagen stehen in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der katholischen Lehre und bilden eine sichere Grundlage für das Gespräch. Sie lassen aber auch ebensoviele Fragen offen.

Die theologische Deutung der Reformation

Die Einheit im Glauben und in der Leitung gehört nach den Worten der Heiligen Schrift so sehr zum Wesen der Kirche, daß die Kirche aufhörte zu bestehen, wenn sie diese ihre Einheit verlöre. Wäre die Einheit in der Reformation zerbrochen oder auch nur unsichtbar geworden — dies scheint von der „Sammlung" angenommen zu werden —, dann hätten die „Pforten der Unterwelt" die Kirche überwältigt und die Verheißung Christi hätte sich als falsch erwiesen. In Wahrheit zersplitterte die Kirche nicht in mehrere „Parteien", von denen keine mehr die Fülle der Wahrheit besäße, sondern die eine, wahre, von Jesus Christus gestiftete Kirche blieb, geschwächt zwar, aber in ihrem Wesen unverletzt erhalten. Die katholische Kirche allein bewahrte alle Kennzeichen, die Christus seiner Kirche vermachte: ihre Bischöfe sind die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel, und an ihrer Spitze steht der Nachfolger des Petrus, dem Christus alle Vollmacht gab; sie besitzt Einheit in Lehre und Leitung und wacht über die Reinheit des Glaubens; sie feiert den Gottesdienst und spendet die Sakramente, in denen Gottes Gnade ständig gegenwärtig ist. Darum ist nur sie die wahre Kirche Jesu Christi. Die Reformation hingegen ist — theologisch gesehen — nicht „Spaltung" oder „Teilung" der Kirche, sondern Abfall von ihr, und jede Wiedervereinigung kann nur darin bestehen, daß die Getrennten zur Kirche heimkehren, die sie verließen, um in ihr die Fülle der Wahrheit wiederzufinden. Es ist darum eine ungenaue Redeweise, von mehreren „Kirchen" zu sprechen. „Grund-

[61] These 10: KR 78.

sätzlich und tatsächlich existiert das Christentum nur als die eine Kirche, die der Leib Christi ist."[62]

Damit ist nicht gesagt, daß die Schuld für diesen Abfall nicht auch die katholische Kirche träfe. Schon Hadrian VI. hat dies feierlich und in aller Öffentlichkeit bekannt[63], und die Katholiken dürfen solche Geständnisse niemals scheuen. Aber dies ändert nichts an der Tatsache, daß die Reformatoren es waren, die die Kirche Jesu Christi verließen.

Gewiß hat der Weggang eines so großen Teils ihrer Glieder der katholischen Kirche einen schweren Schaden zugefügt. Ihre Einheit verlor etwas von der Strahlkraft, die sie nach Christi Willen haben sollte. Es fehlt ihr die Frömmigkeit und die Glaubenskraft derer, die sich von ihr trennten. Sie nahmen gleichsam ein Stück vom Leben der Kirche mit sich, das sich nun, losgelöst von der Mutterkirche und doch von ihrem Geist befruchtet, selbständig entfaltete. Auf diese Weise sind viele Möglichkeiten des Christlichen auch außerhalb der katholischen Kirche verwirklicht worden. Darum empfängt sie durch die Heimkehr der Getrennten neuen Reichtum. Sie werden manche Einseitigkeit ausgleichen. Sie bringen ihre Erfahrungen des Glaubens und der Frömmigkeit. Sie verhelfen der Kirche zu immer vollkommenerer Verwirklichung ihrer katholischen Fülle. Ja, schon durch ihr Dasein und durch die Tatsache ihres Getrenntseins sind sie eine ständige Frage an die katholische Kirche, ob sie den Willen ihres Herrn in solcher Reinheit erfülle, daß jedermann in ihr die heilige Kirche Gottes erkennen könne. In diesem Sinn kann man wohl von einer „Aufgabe" sprechen, die die getrennten Brüder zu erfüllen haben.

Aber niemals kann dieser „Auftrag" von solcher Art sein, daß er die Existenz einer getrennten Kirche rechtfertigte oder gar die Spaltung notwendig gemacht hätte. Da Christus seiner Kirche die sichtbare Einheit als unverlierbare Gnade mit auf den Weg gab, kann niemals irgendein objektiver Grund bestehen, um eines „Auftrages" Gottes willen sich von dieser sichtbaren Einheit zu trennen oder gar solange die Trennung aufrecht zu erhalten, bis die Kirche dieses Anliegen erfüllt hätte. Trotz der in der Reformation erlittenen Verluste und trotz der mannigfachen Werte, die in den getrennten Gemeinschaften lebendig sind, besitzt die katholische Kirche die Fülle der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Lebens. Sie braucht die Heimkehr der Getrennten, damit sie den Auftrag, den Christus ihr gab, ganz erfülle. Sie bedarf ihrer aber nicht, um die wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Auch im gegenwärtigen Zustand des Getrenntseins fehlt ihr nichts, was zum Wesen der von Christus gestifteten Kirche gehört, und sie ist nicht auf

---

[62] *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik III/1, München ^{5}1958, 548.

[63] In der Instruktion, die der Nuntius Chieregati auf dem Reichstag von Regensburg am 3. 1. 1523 verlas. Der vollständige Text in: Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Serie III, Gotha 1901. 391 f. Die entscheidende Stelle auch bei *L. Pastor*, Geschichte der Päpste IV/2, Freiburg 1907, 93—94. Vgl. auch die von Kard. Reginald Pole verfaßte und am 7. 1. 1546 verlesene „Admonitio" der Legaten auf dem Konzil von Trient: Concilium Tridentinum IV (Acta I), Freiburg 1914, 550, 1—551, 31.

die Wiedervereinigung angewiesen, um die wesenhafte Einheit und die Katholizität zu besitzen — wohl aber, um sie vollkommen darzustellen.

Die reformatorischen Gemeinschaften indes besitzen nicht die Fülle der göttlichen Wahrheit. Da sie sich von der Kirche Jesu Christi trennten, fehlt ihnen die Einheit und die Katholizität. Diese verlorenen Güter können sie nur wiedergewinnen durch eine Heimkehr zur katholischen Kirche, welche Gottes verpflichtender Wille an sie ist. In diesem Sinn bedürfen sie einer grundlegenden „katholischen Reformation". Die reichen Schätze des Glaubens, des Gottesdienstes und der Frömmigkeit, die wir an ihnen bewundern, haben ihre wahre Heimat in der katholischen Kirche und leben von der Gnade, die Gott ihr geschenkt hat. So brauchen die evangelischen Christen das Gute nicht aufzugeben, das sie besitzen. Sie verlieren nichts, aber sie gewinnen alles. Sie kommen ja „nicht als Fremde, sondern als solche, die in ihr eigenes Vaterhaus zurückkehren"[64]. Hier gilt Kardinal Newmans Wort, das er als fast Neunzigjähriger schrieb: „Was kann ich anders sagen, als daß die großen leuchtenden Wahrheiten, die ich als Knabe aus der evangelischen Lehre lernte, von der heiligen römischen Kirche meinem Herzen mit neuem und immer stärkerem Nachdruck eingeprägt worden sind? Die Kirche hat den einfachen evangelischen Lehren meiner ersten Lehrer hinzugefügt, aber sie hat daran nichts verkleinert, abgeschwächt oder entkräftet."[65]

Man verstehe uns recht! Es geht der katholischen Kirche nicht etwa um Ausbreitung ihrer „Macht" oder gar um imposante Selbstdarstellung, es ist kein Stolz und keine Überheblichkeit, wenn sie mit solcher Unerbittlichkeit die Heimkehr zu ihr als einzige Möglichkeit der Wiedervereinigung betont. Sie gehorcht darin nur Gottes Wort, und sie will nichts anderes, als „daß alle das Leben haben und es in Fülle haben"[66]. Sie ist ja die einzige wahre Kirche Jesu Christi, die Mutter aller Lebendigen, die Quelle aller Gnaden, Christi geheimnisvoller Leib und Gefäß des Heiligen Geistes. Darum kann sie nicht anders sprechen, da sie um Gottes Willen weiß, der alle Menschen „sammeln" will in dem Leib Christi, der die Kirche ist.

Lehramt und Primat

Die zweite Frage, die in der Theologie der „Sammlung" keine eindeutige Antwort findet, hängt mit der ersten eng zusammen, ja präzisiert sie an einem entscheidenden Punkt. Sie lautet: Wieweit reicht die Vollmacht des Petrusamtes, und was folgt daraus für die Einheit der Kirche?

---

[64] *Pius XII.*, „Mystici Corporis": AAS 35 (1943) 243; *Johannes XXIII.*, „Ad Petri Cathedram": AAS 51 (1959) 515. Deutsch in: Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 544.

[65] Brief vom 24. 2. 1887: Briefe aus der kath. Zeit seines Lebens. Übertr. v. M. Knoepfler, Mainz o. J. (1928) II, 362f. — Zum Ganzen: *M.-J. Congar*, Chrétiens désunis, Paris 1937, 314—325; *K. Rahner*, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 441—453.

[66] „Mystici corporis": a. a. O. 242; Ähnlich: „Summi Pontificatus": AAS 31 (1939) 419.

Als Nachfolger des heiligen Petrus[67] besitzt der Papst kraft göttlicher Einsetzung die volle und unmittelbare Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche und über jeden einzelnen Gläubigen. Er kann darum Gesetze erlassen und Weisungen geben, die im Gewissen, also vor Gott, verpflichten. Auf Grund derselben göttlichen Verheißung besitzt er das Charisma der Unfehlbarkeit, wenn er „ex cathedra" spricht, das heißt, „wenn er seines Amts als Hirt und Lehrer aller Christen waltend in höchster, apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten"[68]. Selbstverständlich beschränkt sich diese Vollmacht ausschließlich auf „die durch die Apostel überlieferte" und im Glauben der Kirche bewahrte Offenbarung[69]. Ihre Funktion ist nicht konstituierend, sondern nur konstatierend, nicht schöpferisch, sondern dienend. Der Papst kann als Träger dieser Lehrgewalt niemals ein neues Dogma „erfinden". Er kann lediglich feststellen — dies freilich unfehlbar —, daß eine in der Kirche bereits lebendige und geglaubte Wahrheit zum Schatz der göttlichen Offenbarung gehört und darum ohne Verlust des wahren Glaubens nicht geleugnet werden kann. Das Amt der Bischöfe ist ebenfalls göttlichen Rechtes. Aber es erstreckt sich nur auf ihre Diözese und ist von bestimmten Grenzen umschrieben. Sie sind Träger des ordentlichen Lehramtes, besitzen aber Unfehlbarkeit nur in ihrer mit dem Papst übereinstimmenden Gesamtheit.

Die jeweilige Ausübung des päpstlichen Primats und sein Verhältnis zum Kollegium der Bischöfe besitzt eine erhebliche Variationsbreite. Es bestehen in der Tat nicht geringe Unterschiede zwischen der mehr kollegialen Struktur der ersten Jahrhunderte und der stark ausgeprägten Zentralgewalt der modernen Kirchengeschichte. Daß hier Verschiebungen möglich, vielleicht sogar wünschenswert sind, unterliegt keinem Zweifel. Die wesentlichen Strukturen freilich, die eben skizziert wurden, werden unveränderte Gültigkeit bewahren, da sie zur göttlichen Offenbarung gehören und notwendige Kennzeichen der wahren Kirche sind.

In diesem Sinn sind Petrus und seine Nachfolger „principium ... ac velut centrum unitatis", Ursprung und Mittelpunkt der Einheit der Kirche[70]. Hier entscheidet sich auch die Frage nach der Einheit des Glaubens; denn die wahre Kirche Jesu Christi ist die sichtbare Gemeinschaft derer, die den Nachfolger des Petrus als ihr Oberhaupt anerkennen. Die Einheit im Glauben ist daher zuerst Einheit in diesem formalen Glaubensprinzip, nämlich in der Bereitschaft, der im Papst repräsentierten Kirche und ihrer unfehlbaren Verkündigung den Gehorsam des Glaubens zu schenken. Fehlt dieser grundsätzliche, vom Glauben getragene Wille zur Unterordnung unter den

---

[67] Die Gewalt des Papstes ruht nicht zunächst darauf, daß er Bischof von Rom, sondern daß er Nachfolger Petri ist. Die Ausführungen Lackmanns (KR 96 f) scheinen auf das „Römische" zu großes Gewicht zu legen.

[68] *Denzinger* 1839 = *Neuner-Roos* 388.

[69] *Denzinger* 1836 = *Neuner-Roos* 385.

[70] *Denzinger* 1960. Ähnlich ebd. 1821 = *Neuner-Roos* 370.

Papst, dann ist die wahre Einheit im Glauben noch nicht erreicht, mag man auch noch so viele einzelne Glaubenswahrheiten gemeinsam bekennen. Das Bekenntnis zum Primat des Papstes hingegen umfaßt den gesamten Glauben, auch jene Wahrheiten, die vielleicht nicht ausdrücklich gewußt sind, ja es gestattet tiefgreifende Verschiedenheiten in der näheren Erklärung des Dogmas und in der Weise des christlichen Lebens. Selbst ein Irrtum in der Lehre oder gar der Widerspruch zu einem Dogma löst von sich aus noch nicht das Band, das den Gläubigen mit der Kirche verbindet. Er trennt sich aber in dem Augenblick von ihrer Gemeinschaft, da er auf seiner eigenen Meinung auch dann verharrt, wenn die Kirche widerspricht und diese Aussage als nicht vereinbar mit ihrem Glauben erklärt[71].

Niemand wird leugnen, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts von einem starken religiösen Erlebnis bestimmt und Träger einer zukunftsverheißenden christlichen Erfahrung waren. In diesem Sinn hatten sie sicher einen Auftrag an die — genauer: in der katholischen Kirche. Da sie aber willens waren, ihr Anliegen auch im Widerspruch zu der Autorität der Kirche zu verfechten, hatten sie von allem Anfang an einen Weg beschritten, der unweigerlich aus der katholischen Kirche hinausführte. *Sie* ergriffen die Initiative zur Trennung, und sie hatten sich längst schon selbst von der Kirche entfernt, als das Exkommunikationsdekret sie erreichte. Darum wird man ihren Willen, „katholisch" zu bleiben, kritisch beurteilen müssen. Da sie nicht mehr bereit waren, die Autorität der Kirche anzuerkennen — es sei denn, die Kirche füge sich ihrem Urteil —, fehlte ihnen jenes Element, an dem es sich entscheidet, ob der Glaube wahr und der Wille zur Einheit und zur Katholizität echt ist — ganz abgesehen von der Frage, ob hier nicht Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit eine Rolle spielten. Das eigentlich „Neue" der Reformation liegt darum nicht so sehr in den religiösen Erfahrungen und nicht in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Es liegt „in der Emanzipation von der kirchlichen Herrschaft", wie Wilhelm Dilthey es treffend formuliert[72], in der grundsätzlichen Überordnung des eigenen Urteils über das Urteil der Kirche — was man sicher nicht mehr einen „katholischen Auftrag des Herrn der Kirche"[73] nennen kann.

Gewiß war das Vorgehen gegen die Reformatoren nicht in jedem Schritt vom Geist des Guten Hirten bestimmt, und jedermann weiß, wie sehr die Schwächen und die Mißstände der damaligen Kirche solchen Gehorsam erschwerten. Aber der Geist, den Jesus Christus sendet, ist ein Geist des Gehorsams und der Demut. Er macht den Glaubenden nicht blind für die Sünde und die Schuld seiner Kirche. Aber er öffnet ihm die Augen für ihre verborgene Herrlichkeit und für die Geheimnisse Gottes, die ihr anvertraut sind. Der Glaubende weiß, daß er nur in dieser seiner Kirche Jesus Christus fin-

[71] Das ist der Sinn der im CIC can. 1325 § 2 erforderten „pertinacia".
[72] Gesammelte Schriften II, Leipzig ³1923, 224. Ähnlich: *W. v. Loewenich*, Von Augustin zu Luther, Witten 1959, 246.
[73] Hochland a.a.O. 597.

den kann und nirgendwo anders. Darum liebt er sie als seine Mutter und hält ihr auch dann die Treue, wenn Fehler und Schwächen ihr göttliches Geheimnis zu verdunkeln scheinen. Denn die Verheißung des ewigen Lebens ruht auf dem Gehorsam gegen die Nachfolger der Apostel.

Die Anliegen der Reformation sind groß und entspringen einer lebendigen religiösen Erfahrung. Damit sie aber Frucht bringen und damit sie beitragen zum Wachstum des einen Leibes Christi, muß der Ruf, der sie nun seit vierhundert Jahren vorbringt, innerhalb der Kirche erklingen und nicht außerhalb ihrer. Da sich die Reformatoren von der Kirche trennten, haben sie selber den Ort verlassen, der ihnen im Leib Christi zugedacht war, und haben sich der Möglichkeit begeben, ihren Auftrag zu erfüllen. Darum müssen sie heimkehren, damit „ein Hirt und eine Herde" sei.

Zu dieser Einheit im Glauben ist die von der „Sammlung" angestrebte „korporative Gliedschaft" ein nicht nur gangbarer, sondern auch hoffnungsvoller Weg. Sowenig freilich die katholische Kirche Kompromisse schließen kann in Fragen des Glaubens — sie wird immer Zustimmung fordern zum Primat und zum Lehramt —, so großzügig kann sie sein in Fragen der Liturgie, des Rechts, der Disziplin und der Lebensweise, wofür die unierten Ostkirchen ein lebendiges Beispiel sind. Ein solcher Anschluß rückt allerdings erst dann in den Bereich des Möglichen, wenn die entsprechende lutherische Gemeinschaft eine einheitliche Ordnung und ein verbindliches Bekenntnis ihres Glaubens, mithin ein verpflichtendes Lehramt besitzt. Es sind genau jene Voraussetzungen, die von der „Sammlung" angestrebt werden. Selbstverständlich kann auch eine „korporative Gliedschaft" keinen evangelischen Christen von der Entscheidung entbinden, die im Grund jeder Konvertit fällen muß. Sie vermag sie allerdings zu erleichtern.

In dieser Zielsetzung trägt die „Sammlung" Züge, die sie mit der Oxford-Bewegung vom Anfang des vorigen Jahrhunderts und mit den Anglokatholiken verbinden. Beide wollten ihre eigene Kirche zu ihren theologischen und religiösen Grundlagen zurückrufen, beide erstrebten einen korporativen Anschluß an die katholische Kirche, welches Bemühen in den berühmten „Mechelner Gesprächen" seinen beredtsten Ausdruck fand[74]. Diese Parallele zeigt aber auch, „wie schwierig die Dinge sind und ein wie großes Stück des Weges noch zu durchschreiten ist"[75].

Die „Sammlung" stellt mit einer selten gehörten Eindringlichkeit die Frage nach der Einheit der Kirche. Das hohe Ethos, von dem ihre Glieder getragen sind, und der lebendige Glaube, der sie beseelt, verdient die Achtung und Bewunderung jedes Katholiken. Die Bemerkungen, die hier ge-

[74] Darüber und überhaupt über die Frage einer Korporativen Gliedschaft siehe die wichtigen Ausführungen bei *Congar* a.a.O. 371—380. Die Mechelner Dokumente, die viel Aufschluß über die Fragen und die Schwierigkeiten einer Union geben, sind gesammelt von Lord Halifax, The Conversations at Malines 1921—1925. Original Documents, London 1930. Über Mecheln neuestens auch: *Rouse-Neill,* Geschichte der ökumenischen Bewegung I, Göttingen 1957, 408—412.

[75] KR 52.

macht wurden, betreffen nur die Sache und haben kein anderes Ziel, als die katholische Lehre darzustellen, die freilich in vielen und wesentlichen, wenn auch nicht in allen Punkten übereinstimmt mit den theologischen Grundlagen der „Sammlung". Diese noch strittigen Punkte müssen in aller Geduld und Offenheit geklärt werden. Es könnte dann sein, daß bei solchen Gesprächen jene „merkwürdige Erfahrung" erwächst, von der in einem Rundbrief der „Sammlung" einmal die Rede ist, die Erfahrung nämlich, „daß gerade das Herausheben der Unterschiede die Gesprächspartner einander näherbringt"[76].

Gedanken zur religiösen Begegnung von Ost und West

HEINRICH DUMOULIN SJ

Die Begegnung von Ost und West ist in eine neue, wahrscheinlich endgültige Phase eingetreten. Die Einheit der Welt wird heute von allen Menschen, gleich in welchem Erdteil sie wohnen, klar erkannt, von vielen wird auch die darin eingeschlossene Aufgabe und Verpflichtung für die Menschheit gesichtet. Offenbar sollen die Menschen, die in der einen Welt zusammenwohnen, in der Mannigfaltigkeit der Völker und Rassen und der damit verbundenen Verschiedenheit der Charaktere brüderlich in Gemeinschaft an der Verwirklichung der allgemeinen Menschheitsziele arbeiten. Die modernen technischen Errungenschaften ermöglichen einen nie dagewesenen Grad von gegenseitiger Mitteilung auf allen Gebieten des politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens. Man möchte annehmen, daß der Religion als der innersten Triebkraft und höchsten Spitze der Kultur ein besonderer Beruf bei der Einigung und Beglückung der Menschheit zufällt. Doch zeigt sich, daß gerade die Religion tatsächlich die Menschen in zahlreiche, einander oft feindselig gegenüberstehende Weltanschauungsgruppen trennt. Daß dies so ist, wird von allen guten Menschen aufrichtig beklagt; warum dies so ist, wird je nach dem verschiedenen Standpunkt anders beurteilt. Sicher ist für die Menschen das gegenseitige Verständnis bezüglich der letzten Fragen besonders schwierig.

Das große Thema der Ost-West-Begegnung läßt sich von verschiedenen Gesichtspunkten angreifen. Über gewisse Grundverschiedenheiten der Haltungen in Ost und West, wie z. B. einerseits Intuition und Innenschau und anderseits rationales Denken und technische Welteroberung, ist schon viel Zutreffendes gesagt worden. Um die Begegnung zu einem fruchtbaren Wert-

[76] KR 51.

austausch werden zu lassen, ist ein möglichst tief reichendes gegenseitiges Verstehen von vordringlicher Wichtigkeit. Diesem möchten die folgenden Ausführungen dienen.

Gemeinsames und Trennendes

Beim internationalen Kongreß für Religionsgeschichte, der im Sommer 1958 eine große Anzahl von Religionswissenschaftlern aus aller Welt in Tokio zusammenführte, fiel auf, daß sich die nach Rasse, Nationalität und Religionsbekenntnis sehr verschiedenen Teilnehmer weniger durch ihre rassischen, nationalen und religiösen Eigentümlichkeiten getrennt fühlten, als vielmehr deutlich in zwei Gruppen auseinanderfielen, nämlich in eine Gruppe religiös gläubiger Menschen und eine andere von solchen, die keine wirkliche religiöse Überzeugung besaßen, d. h. religiös gleichgültig oder a-religiös waren. Diese Beobachtung beleuchtet scharf unsere heutige geistige Weltlage. Im Zug der Technisierung und Mechanisierung hat der seit Beginn der Neuzeit mit der allgemeinen Säkularisierung verbundene religiöse Indifferentismus rapide Fortschritte gemacht und breite Bevölkerungsschichten in allen Ländern der Erde ergriffen. Der moderne säkularisierte Mensch sieht den Höchstwert seines Daseins in der möglichsten Ausnutzung aller Naturkräfte für die eigene Bereicherung und Wohlfahrt. In dieser von der Technokratie eingegebenen Weltsicht wird der Mensch zu einem bloßen Faktor im Produktionsprozeß der materiellen Güter. Die geistigen Werte sind ihrer Vorrangstellung beraubt. Diese Auffassung ist auch bei den Vertretern der modernen Religionswissenschaft weit verbreitet; doch steht sie im Widerspruch zur religiösen Weltanschauung, die gerade in dieser Gegensätzlichkeit ihre Besonderheit deutlich zur Erscheinung bringt. Alle religiösen Menschen, gleich welchen Bekenntnisses, sind zutiefst vom zeitlosen Wert des religiösen Gutes überzeugt. Deshalb fühlen sie sich gegenüber dem massiven Angriff des modernen Säkularismus in der Verteidigung der religiösen Werte solidarisch.

Doch beschränkt sich das Bewußtsein der Gemeinsamkeit nicht auf die Abwehr der a-religiösen Mächte. Dank der tiefdringenden Erkenntnisse der modernen Religionsphänomenologie läßt sich eine religiöse Haltung aufzeigen, deren Authentizität von jedem religiösen Menschen anerkannt werden kann. Diese Haltung zeigt sich als Ergriffenheit des ganzen Menschen vom wirklich existierenden, die Welt und den Menschen transzendierenden Heiligen, das mit Schauer und Entzücken erfüllt. Durch diese Phänomenbeschreibung wird das Wesen der Religion selbst nicht aufgedeckt, aber ein grundlegendes gemeinsames Element aller echten religiösen Erfahrung bezeichnet. Der religiöse Mensch ist sich der werthaften Wirklichkeit des heiligen Gegenstandes bewußt und von diesem mehr oder minder stark erfüllt. Offensichtlich wächst mit der Intensität seiner Erfahrung auch seine Verbundenheit mit allen religiösen Menschen, die gleich ihm die Wirklichkeit

des Heiligen anerkennen und erfahren. Hier scheint die wichtige Erkenntnis auf, die Cuttat in seinem bemerkenswerten Buch „Die Begegnung der Religionen“[1] auf Grund eines etwas verschiedenen Gedankenganges erarbeitete und ungefähr so formulierte: Je tiefer einer in seiner eigenen Religion verwurzelt ist, um so mehr wird er auch andere Religionen verstehen können.

Cuttat legt dar, daß es keinen neutralen, außerhalb der Religionen gelegenen „höheren Standort“ zur Beurteilung religiöser Phänomene geben kann, weil der religiöse Mensch durch seine Erfahrung notwendig engagiert ist. In dieser seiner eigenen Erfahrung, die ihn dem Heiligen begegnen läßt, besitzt der Mensch das Organ, das ihn zum Verständnis auch anderer Erfahrungen befähigt. Freilich ist dieses Organ in vieler Hinsicht unvollkommen und nicht irrtumsfrei. Denn die religiöse Erfahrung des Menschen ist in die Gesamtheit seiner weltanschaulichen Vorstellungen eingebettet, die verschiedenen Quellen entspringen und ungleichen Wertes sind. Auch die lauterste Absicht, Liebe zur Wahrheit und Einfühlung in andere schützen nicht sicher vor Voreingenommenheit und ungerechten Urteilen, die je nach dem geistigen Temperament zu entgegengesetzten Extremen verleiten können.

Die Schwierigkeiten für das gegenseitige Verständnis von Ost und West entspringen zu einem großen Teil den eigentümlichen religiösen Tendenzen der beiden Hemisphären. Der Osten stellt, durchdrungen vom Bewußtsein der letzten fundamentalen Einheit der Wirklichkeit, über alles die Einheit. Dabei gerät er, wenig bekümmert um die Wahrheit, leicht in unklaren Mystizismus, metaphysisch abstrakte Einheitsspekulation und Synkretismus. Dagegen neigt der Westen, der den höchsten Wert in der Wahrheit erblickt, zu Verletzung der Liebe durch intellektuelle Unduldsamkeit. Die Fehlentwicklungen der zwei entgegengesetzten Tendenzen können bei aufrichtigem Bemühen auf beiden Seiten überwunden oder doch beträchtlich vermindert und in die rechte Bahn gelenkt werden.

Der Zauber Asiens

Die östlichen Religionen haben in unseren Tagen allenthalben wachsende Beachtung gefunden. Wie im antiken Rom der Kaiserzeit ist asiatische Religiosität vielerorts im Westen zur Mode geworden. Wenn als Folge der unerhörten Kriegskatastrophen die Jagd nach Exotischem einen Grund für diese Erscheinung ausmacht, so wirkt doch bei der Aufnahme östlicher Religiosität unbestreitbar auch ein aufrichtiges Verlangen mit. Wir können aus dem Widerhall, den die östlichen Religionen im Abendland wecken, Bedeutsames über Eigenart, Werte und Gefahren des Östlichen lernen.

Man möchte von vornherein vermuten, daß jene religiösen Erscheinungen Asiens, die eine Nähe zur westlichen Geistigkeit aufweisen und deshalb vom Abendland unmittelbar verstanden werden können, die größte Aufmerk-

[1] Vgl. diese Zschr. 161 (1957/58) 77.

samkeit erregen und am leichtesten aufgenommen werden. Wir denken an die Bhakti, den Weg der hingebenden Gottesliebe Indiens und an den Amida-Glauben, der in China und Japan eine unvergleichliche Lebensmächtigkeit und volkserzieherische Kraft entfaltet. Diese Religionsformen zeigen zweifellos eine Verwandtschaft zur abendländischen Religionshaltung. Schon früh wurde bemerkt, daß Amida, der Buddha der Weisheit und Barmherzigkeit, von seinen Anhängern wie der eine Gott des Monotheismus verehrt wird. Der flehentliche Anruf seines Namens erfüllt die Amida-Tempel ähnlich wie das Gebet frommer Christen die Wallfahrtsstätten. Buddhistische Künstler schöpften aus seiner Vision die Inspiration zu erstrangigen, echt religiösen Werken. Das Motiv seiner Herabkunft aus himmlischen Höhen, vom Lichtkranz umstrahlt, wurde mit wenig Veränderung in zahllosen *Raigo*-Bildern dargestellt. Wenn die metaphysische Mahâyâna-Lehre auch diesen Buddha mit der unpersönlichen kosmischen Weisheit identifizierte, so haben doch die buddhistischen Frommen für den in unergründlichem Erbarmen sich dem Flehen sündiger, in die Existenznot des Lebens verstrickter Menschen neigenden Buddha Amida den personalen Ausdruck gefunden. Das Bewußtsein eines gemeinsamen religiösen Erlebens, das den westlichen Beschauer beim Anblick des Bildes Amidas überfällt, kann zu tieferem religiösen Verständnis helfen.

Was jedoch den heutigen Abendländer an der östlichen Geistigkeit vor allem beeindruckt, sind nicht Bhakti und Amida, mögen sie seinem ursprünglichen Empfinden noch so nahe sein. Man braucht nur einen Blick in die Kataloge der Neuerscheinungen in Europa und Amerika zu werfen oder durch die Universitätsbuchhandlungen westlicher Städte zu gehen, um einer ganzen Literatur ansichtig zu werden, die sich mit östlicher Mystik und Meditation, vorab mit Yoga und Zen, beschäftigt. Diese Richtungen stellen die östliche Geistigkeit in ihrer Gegensätzlichkeit zum Abendland dar. Sie geben Kunde vom Wege nach Innen, der zur Einheit führt. Wenn der Amida-Fromme über sich selbst hinaus nach Oben schaut und um Hilfe ruft, so wendet sich der Übende des Yoga oder Zen in tiefem Schweigen nach Innen. Gerade diese ausschließliche Richtung nach Innen, mit Verachtung von allem, was bloß außen ist, bezaubert heute den westlichen Menschen, dem sich hier eine religiöse Dimension zeigt, die gewiß dem Abendland nicht fremd ist, aber vielen Westlern aus dem Blick gekommen war. Wir müssen richtig verstehen, was hier religiös gemeint ist.

Der Weg nach Innen

Der religiöse Mensch strebt in zweifacher Richtung, nach Oben und nach Innen. Wenn in der westlichen Religiosität die Richtung nach Oben die Führung behauptet, so wendet sich die östliche Seele vorzüglich nach Innen. Je mehr sich der Mensch von den Sinneseindrücken abzukehren und je tiefer er in das eigene Innere herabzusteigen vermag, um so stiller wird es in ihm.

Er versinkt in abgründiges Schweigen, das ihm die Nähe des heiligen Gegenstandes im eigenen Innen anzeigt. Die innere Einkehr gehört zu den Urerfahrungen der Menschheit. Im Osten wurde sie immer besonders hoch geschätzt, in opfervollem Bemühen geübt und mit geschickter Technik zu vielgestaltiger Kunst entfaltet. Während die christliche Frömmigkeit den Bereich der übernatürlichen Gnadenmystik wenigen auserlesenen Seelen vorbehielt, steht der Eingang zu der vom Osten vorzüglich erschlossenen und geübten natürlichen Mystik allen offen, die den schmerzlichen Einsatz wagen wollen. Ob die psychischen Fähigkeiten aller Menschen tatsächlich den Erfordernissen der natürlichen Mystik gewachsen sind und ob die mystische Erfahrung wirklich für alle Menschen in so hohem Grade wünschenswert ist, soll hier außer Betracht bleiben, wenngleich diese Zweifel ernst sind und um der geistigen Klarheit und des Schutzes der seelischen Gesundheit willen Lösung erheischen. Sicher handelt es sich bei der natürlichen Mystik um eine bedeutsame religiöse Erfahrung, die bei der Beurteilung der religiösen Möglichkeiten der Menschheit erwogen zu werden verdient.

Was sich dem Menschen darbietet, wenn er den Weg nach Innen zu Ende gegangen ist und den eigenen Seelengrund berührte, dieses von allen Mystikern für unaussprechlich Erachtete wird wahrscheinlich von allen Menschen gleich oder doch ähnlich erfahren, aber bei der reflexen Prüfung sehr verschieden beurteilt. Die modernen Psychologen aus der Schule von C. G. Jung sprechen von der Individuation oder Integration des Menschen, nämlich seinem psychischen Ganzwerden unter Einschluß des unterbewußten Bereiches und schließlich des gesamten seelischen Urbesitzes der Menschheit. Solche Erklärungen bleiben auf der psychologischen Ebene. Die mystische Lehre in Ost und West stimmt darin überein, daß eine Erfahrung, die zur Bewußtseinsisolierung in der Tiefe des verabsolutierten Ichs führt, das Ziel verfehlt. Vor diesem Irrweg warnen die Zenmeister ebenso eindringlich wie die Mystiker des Islams. Die Erkenntnis, daß der Mensch sich selbst übersteigen muß, um vollkommen Mensch zu sein, ist irgendwie Gemeingut der religiösen Menschheitsweisheit und beruht auf einer tiefen, gültigen Erfahrung. Doch wie ist das Übersteigen zu verstehen?

Mit dem Zug nach Innen verbindet sich im Osten eine andere Tendenz, die ebenfalls Gemeinbesitz der Menschheit ist, nämlich das Verlangen nach Einheit. Indien hat seit den Tagen der Seher des *Tat tvam asi* das Einheitserlebnis in Philosophie und Religion tausendfach dargestellt. Atman und Brahma, das seiner selbst bewußte Individuum und das kosmische All, sind nicht zwei, sondern existieren in ungeschiedener Einheit. In China betrachtete man das unpersönliche Tao, den universalen Weg, als den Inbegriff der Wirklichkeit. Und die Buddhisten nannten die Allwirklichkeit die Buddha-Natur oder den Buddha-Geist oder auch das Buddha-Herz. Die mahâyânistische Lehre vom kosmischen Buddha-Leib gehört zu den vollkommensten Prägungen der monistischen Spekulation.

Wo die Erfahrung der natürlichen Mystik im Sinn des religiösen Pan-

theismus gedeutet wird, schwindet die Welt der Vielheit in die Bedeutungslosigkeit. Mögen die zehntausend Dinge des Alls aufblühen und vergehen, mögen Worte und Lehrsysteme sich mischen und wandeln, — das Eine, Ungeborene, Unwandelbare, Unvergängliche bleibt. Dieses Eine allein existiert eigentlich. Von diesem Standort schaut der monistische Mystiker auf alle religiösen Lehren als vorläufige Gebilde herab. Er ist duldsam gegen alle, aber hängt an keiner Lehre, die sich in Worten ausdrücken läßt. Die Toleranz der Mystik entwertet mit dem Wort alle Wahrheitsaussage, mag sie durch die natürliche Vernunft oder auf Grund göttlicher Offenbarung geschehen. Wenn die mystische Erfahrung sich selbstbewußt absolut setzt, melden sich die Gefahren des religiösen Subjektivismus. Doch auch wo die selbstischen Triebe, wie es die Mystik verlangt, an der Wurzel abgeschnitten werden, geht es kaum ohne eine arge Verkürzung der Wirklichkeit ab. Den vielen Dingen und insbesondere der menschlichen Einzelperson kommt eine Eigenexistenz zu, die wohl von dem Einen abhängt und bestimmt wird, aber nicht im Einen aufgeht. Der religiöse Mensch muß sich, sein volles Menschenleben auslebend und zwischen den Polen des Einen und des Vielen voranschreitend, dem Ideal nähern. Die Toleranz der Mystik wird allzuoft um den teuren Preis der Mißachtung der vielen Dinge erkauft. Leicht schlägt diese Toleranz dann in unerfreuliche Intoleranz um, weil der Mystiker, unbekümmert um alles außer ihm, alle anderen zu seiner ihm allein wichtigen Einheitsschau zwingen möchte.

Die Haltung des Westens

Anderer Art ist die viel beklagte westliche Unduldsamkeit. Man hat ihren Grund in einer Vorliebe für das Trennen und Unterscheiden erblicken wollen. Die westlichen Denker setzten ihre Geisteskraft an den Aufbau klarer Begriffssysteme. Im Bemühen um scharfe begriffliche Formulierung trennten sie, was der Natur nach aufeinander bezogen und zur Einheit angelegt ist. Gewiß schwebte auch ihnen die Einheit als Ziel ihres geistigen Bemühens vor. Sie unterschieden, um wieder zu vereinen. Aber dabei kam es vor, daß ihnen wohl die Scheidung gelang, sie aber darüber das Zusammenfügen in die Einheit vergaßen. Subjekt und Objekt, Relatives und Absolutes, Mensch und Kosmos, die doch zusammengehören, blieben getrennt. Auch verwechselten manche Denker ihre in heißem Bemühen erbauten Gedankensysteme mit der Wahrheit und erhoben für ihre Gedanken einen Geltungsanspruch, der keinem menschlichen Denken zusteht. Besonders in der Neuzeit feierte die Hybris der menschlichen Ratio im Westen Triumphe. In der Verbindung mit technischer Überlegenheit und politischer Macht brachte sie jene tief bedauerlichen Auswüchse des Kolonialismus hervor, die in der Vergangenheit die Atmosphäre zwischen Orient und Okzident vergifteten und unsagbaren Schaden angerichtet haben. Diese Periode ist an ihr Ende gekommen. Der Westen ist in seine Grenzen zurückgewiesen, er hat in manchem um-

gelernt und ist dabei, weiter Neues zu lernen. Doch bleiben Unterscheidung und Ordnung, begriffliches Denken und Systematik sowie eine tiefe Liebe für die Wahrheit das kostbare Traditionserbe des abendländischen Geistes.

Die grundlegendste, tiefste Scheidung ist die im religiösen Bezirk, die Scheidung von Gott und Mensch. Aus ihr entsteht die religiöse Haltung der Unterwerfung des Menschen unter Gott und seinen heiligen Willen, der Anbetung der göttlichen Majestät und des Verlangens nach dem Höchsten Gut, der Gottheit. Der Mensch hat in dieser Haltung seinen bestimmten Ort in der klar gebauten Ordnung der Wirklichkeit, er findet in ihr eine innere Sicherheit, die ihm für die Wahrheit bürgt und die ihm überdies im Christentum die göttliche Offenbarung bestätigt. Diese religiöse Erfahrung zeichnet sich aus durch Klarheit des geistigen Erkennens, Festigkeit der Willensrichtung im sittlichen Handeln und Reichtum des inneren Erlebens. Ihr eignet das Bewußtsein absoluter Gültigkeit und Werthaftigkeit. Der gläubige Christ wird seinen religiösen Glauben für kein Gut der Erde eintauschen, weil er in diesem Glauben nicht nur die Erfüllung seiner inneren Strebungen findet, sondern auch vom überirdischen, göttlichen Ursprung der Glaubensgnade überzeugt ist. Er fühlt sich berechtigt, auch für die mit seinem Glauben verbundene Weltanschauung, in der die durch das begriffliche Denken getrennten Pole von Relativem und Absolutem, Immanenz und Transzendenz in die Einheit der Gesamtordnung gefügt sind, den Gültigkeitsanspruch zu erheben.

Die Berechtigung dieses Anspruches wird vom Nichtchristen nicht anerkannt werden. Aber auch der gläubige Christ darf aus dem Bewußtsein des eigenen Wahrheitsbezirkes keinerlei Verachtung oder Geringschätzung anderer religiöser Anschauungen und Erfahrungen oder sonst irgendeine Form von Unduldsamkeit ableiten. Die Sicht jedes Menschen unterliegt, auch wenn sie wahr ist, notwendig Einschränkungen und Begrenzungen. Die Wege, auf denen sich ein anderer der Wahrheit nähert, sind niemand auf Erden völlig überschaubar und durchschaubar. Auch in den von den unsrigen verschiedenen Anschauungen und Erfahrungen sind echte Werte enthalten, die sich unserer begrenzten Erkenntnis nur unvollkommen darbieten. Aus dem Bewußtsein der eigenen Grenzen und der Ehrfurcht vor allen echten und heiligen Werten entspringt und nährt sich eine grundsätzliche Haltung wahrer Toleranz.

Diese Toleranz, die an der Wahrheit festhält und zugleich für anders geartete Erfahrungen offen bleibt, ist von jener des religiösen Indifferentismus der Aufklärungszeit grundverschieden. Die Aufklärer zweifelten in agnostizistischem Skeptizismus an der Möglichkeit einer absoluten religiösen Wahrheitserkenntnis und stellten alle Religionen vor den obersten Gerichtshof ihrer Vernunft. Die von ihnen ausgesprochene Relativierung aller religiösen Bekenntnisse und Werte kann man als Verurteilung oder auch als Freispruch aller Religionen ansehen, da alle Religionen irgendwie für gleich gut oder auch für gleich schlecht gehalten werden. Relativismus und Indif-

ferentismus haben in West und Ost jene Säkularisierung heraufgeführt, die die religiöse Lebenskraft an der Wurzel abschneidet. Die religiöse Erfahrung ist als geistige Lebensäußerung dynamisch, sie verursacht eine nie ruhende Tätigkeit und den Aufstieg zu stets höheren Stufen. Weder die Toleranz der Mystik noch auch die Toleranz der Indifferenz entsprechen der Religion in ihrem Vollsinn. Es muß eine dritte, bessere und der Menschennatur gemäßere Toleranz geben, nämlich die Toleranz der in der Wahrheit wurzelnden Liebe. Durch die Liebe wird das Unmögliche möglich, daß sich nämlich der gläubige Mensch in dem Maß der Festigkeit und Vertiefung seiner Wahrheitsüberzeugung mit um so einfühlenderem Verstehen allen, auch allen anders gesinnten Mitmenschen auf dem Wege zuwendet.

Das Gespräch zwischen den Religionen

Der Mensch sucht von Natur aus nach einer letzten Wahrheit. In der Religion glaubt er die letzte Weisheit zu erfassen. Ebenso natürlich ist dem Menschen die Neigung des Festhaltens am eigenen Besitz, die sich in Verbindung mit der sozialen Tendenz zur Mitteilung auf religiösem Gebiet in der Bestrebung äußert, andere zur eigenen Religion zu bekehren. Diese Bestrebung kann als Verkündigung und Belehrung berechtigt sein, wird aber fragwürdig, wenn der andere mit allen Mitteln beeinflußt und geradezu gezwungen wird. Doch meint das Gespräch zwischen den Religionen nicht die Bekehrung des anderen zur eigenen Religion, sondern einen geistigen Austausch mit dem Ziel gegenseitiger Annäherung und Bereicherung. Wir glauben, daß eine solche Annäherung ohne Aufgabe des eigenen Wahrheitsbesitzes zwischen Ost und West möglich ist.

Die östliche und westliche Eigenart stehen zueinander im Gegensatz, aber schließen einander nicht notwendig aus. Deshalb ist gegenseitige Mitteilung nicht von vornherein unmöglich. Freilich darf die Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Anschauung das Verständnis für die andere Seite nicht verstellen. Die gleiche christliche Offenbarung wird von Ost und West je nach dem eigenen Charakter aufgenommen und durch Riten und religiöse Formen und Gebräuche ins Sichtbare übersetzt werden können. Zudem ist ihre Tiefe so unergründlich, daß sich die verschiedenen Kulturen aus der Fülle der geoffenbarten Wahrheit von je einer anderen Seite besonders angesprochen fühlen werden, die mit ihrer geistigen Eigenart besondere Verwandtschaft zeigt. So kann das Verständnis der Offenbarung für die ganze Christenheit bereichert und vertieft werden, und keine Wahrheit, die in irgendeiner Religion enthalten war, braucht verlorenzugehen.

Das Christentum besitzt als Religion göttlicher Offenbarung die ganze Wahrheit, die von allen Menschen bis zum Ende der Weltzeit nicht ausgeschöpft werden kann. Die Kirche Christi ist dabei, in beständigem Wachsen immer mehr Kräfte und Werte der Menschheit in sich aufzunehmen und die Wahrheit immer vollkommener darzustellen. Die Lehre vom Corpus

Christi mysticum ist der Ausdruck für eine Universalität, die während dieser Weltzeit beständig wachsend zur Vollendung in Gott strebt, in dem sie gründet. Die Einverleibung in diese Universalität geschieht nicht nur durch äußere Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. Auch Kulturen und Lebensformen werden dem Wahrheitskosmos des Logos eingefügt. Gertrud von Le Fort schaut in einer grandiosen Vision ihrer „Hymnen an die Kirche" diese nach Raum und Zeit und innerer Reichweite unbegrenzte Universalität, wenn sie der Kirche die Worte in den Mund legt:

„Ich war heimlich in den Tempeln ihrer Götter, ich war
dunkel in den Sprüchen aller ihrer Weisen.
Ich war auf den Türmen ihrer Sternsucher, ich war bei
den einsamen Frauen, auf die der Geist fiel.
Ich war die Sehnsucht aller Zeiten, ich war das Licht
aller Zeiten, ich bin die Fülle der Zeiten.
Ich bin ihr großes Zusammen, ich bin ihr ewiges Einig.
Ich bin die Straße aller ihrer Straßen: auf mir ziehen
die Jahrtausende zu Gott."

Es geht hier um mehr als bloße psychologische Anpassung an Völker und ihre Sitten. Echte Werte, Wahrheiten, Lebenskräfte werden ohne Gewalt dort eingegliedert, wo sie ihren Ort haben und zu existieren und sich zu entfalten und vollenden berufen sind. Das Geheimnis Christi ist ein Geheimnis universaler Liebe. Für den Christen eröffnet sich hier eine letzte Weisheitssicht, die ihm die Brudergemeinschaft mit allen guten Menschen verspricht. Wenn er in den nichtchristlichen Religionen Teilwahrheiten und Teilwerte sieht, so wird er sich deshalb nicht rühmen, noch wird er hochmütig auf andere herabschauen. Ein erlöstes Glied am Leibe Christi weiß mit jubelndem Dank um die Gnade seiner Berufung und in zitternder Demut um seine eigene Schwäche und Unvollkommenheit.

Östliche Weise erreichten auf dem Wege der inneren Einkehr hohe Stufen der Erleuchtung, ja manche glaubten sich im Besitz einer letzten Weisheit, von der aus gesehen ihnen alle anderen Erkenntnisstufen als bloß vorläufig erschienen. Dem gläubigen Christen ist nichts so unannehmbar wie die Qualifizierung seines Glaubens als „vorläufig", und er ist geneigt, diese Anschauungsweise der östlichen Religiosität als untragbaren Hochmut auszulegen. An sich ist das Wort „vorläufig" im Mund der wirklich erleuchteten geistlichen Männer des Ostens nicht hochmütig gemeint. Ihr Standpunkt ist vielmehr jener der Mystik, den auch Goethe in seinen Altersjahren bezogen hat: „das Unerforschliche schweigend verehren". Sie sind von der Unzulänglichkeit aller Worte so sehr überzeugt, daß sie zu Lehraussagen kein inneres Verhältnis mehr finden. Ihre unaussprechliche Erfahrung ist ihnen das Letzte.

Und doch, ob nicht auch von der mystischen Erfahrung aus ein Übersteigen nötig und möglich ist, ob sich nicht dem Weisen, der sich nicht in sich

selbst verschließt, ein Tor zum Weiterschreiten über seine Erfahrung hinaus öffnet? Solange der Mensch auf Erden wandert, ist er nie völlig am Ziel noch jemals ganz vollendet. Wie eine mathematische Formel für die ganze materielle Wirklichkeit nicht aufgefunden wird, läßt sich keine geistige Formel für alles Sein angeben. Es bleiben unauflösliche Antinomien, die der Menschengeist stehen lassen und anerkennen muß. Die Wirklichkeit widersteht dem Versuch von seiten des Menschen, sie in eine einzige unterschiedslose Einheit zu verschmelzen. Was die moderne Physik über die Komplimentarität zu sagen hat, bringt uns diese Tatsache zum Bewußtsein. Es mag wohl sein, daß auch kosmische Weisheit und personale Liebe, die beiden Mittelpunkte des östlichen und westlichen Denkens, nicht so völlig unversöhnliche Gegensätze sind, wie es dem menschlichen Denken scheint. Vielleicht öffnet sich doch ein Weg von der unpersönlichen Weisheit zur ewigen, personalen „Liebe, die die Sonne und die anderen Sterne bewegt" (Dante).

Die Persönlichkeit Gottes, die höchste menschliche Erkenntnis und Grundlehre der christlichen Offenbarung, ist nicht eine Anthropomorphisierung durch den Menschen, vielmehr ist der persönliche Mensch eine Darstellung der göttlichen Personalität. Es ist so, wie der Philosoph der romantischen Schule Jacobi tiefsinnig bemerkt hat: „Den Menschen bildend, theomorphisierte Gott; notwendig anthropomorphisiert darum der Mensch". Mit der Persönlichkeit des Menschen hängt untrennbar seine Geschichtlichkeit zusammen, und beide beruhen auf dem in der Genesis berichteten Eingriff Gottes, mit dem die Menschheitsgeschichte beginnt: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild. Als sein Abbild schuf er ihn" (1, 27). Es ist bemerkenswert, daß in den Modernisierungsbestrebungen des japanischen Buddhismus die beiden Begriffe der Persönlichkeit und der Geschichte Wichtigkeit gewinnen. Sollte sich hier die Richtung zeigen, in der das Gespräch zwischen den Religionen in Ost und West weiter zu entfalten ist und Erfolg verspricht?

In den Bergklöstern Thessaliens

JEAN DÉCARREAUX

Zwischen Antiochia und Aleppo in Syrien erheben sich in dem trostlosen Gebiet, das heute „Land der toten Städte" heißt, vor den erstaunten Blicken des Reisenden die Reste einer bedeutenden Basilika aus dem 5. Jahrhundert. Dieses Bauwerk, eines der großartigsten jener Epoche, ward zu Ehren eines völlig ungebildeten Mannes namens Symeon († 459) errichtet, der wahrscheinlich über diese Ehrung sehr erstaunt gewesen wäre, wenn er von ihr hätte Kenntnis erhalten können.

Symeon war Mönch und verstand es wie viele seiner syrischen Mitbrüder, die Strenge der Aszese gelegentlich mit originellen Einfällen zu würzen. Nach verschiedenen ebenso heroischen wie fruchtlosen Versuchen entdeckte er schließlich seinen besonderen Beruf: er bezog Wohnung auf der oberen Fläche eines Säulenkapitells. Die Säule war zunächst nur wenige Meter hoch; in ihrer endgültigen Gestalt erreichte sie an die 20 Meter Höhe. Auf diesem wenig gemütlichen Hochstand von zwei Metern im Geviert, der sich erheblich von dem Weihwasserbecken unterscheidet, in dem ihn die ikonographische Überlieferung versinken läßt, führte Symeon 37 Jahre lang das Leben eines Kontemplativen und Wundertäters. Weder die Unbilden des Sommers noch die des Winters bekümmerten ihn. Sein Beispiel wirkte ansteckend: In der ganzen Gegend und weit darüber hinaus begannen sich zahlreiche Säulen zu erheben, auf deren Plattform sich Männer, ja sogar Frauen auf Jahre hinaus ansiedelten.

Zweifellos lag der Idee des Säulenstehers (oder Styliten), wenn er sich so hoch über die Erde erhob, der Gedanke zugrunde, sich vor der frommen Zudringlichkeit der Besucher in Sicherheit zu bringen; sind diese doch immer zu Indiskretionen geneigt, sobald es sich um Wunderbares oder einfach um noch nie Dagewesenes handelt. Ebenso ist es wahrscheinlich, daß Symeon, während er sich anstrengte, wie eine Art heiliger Meteor zwischen Himmel und Erde schwebend seine Leibhaftigkeit abzustreifen, die Bahnen der Verwandlung beschritt, das heißt seiner „Verklärung" (das griechische Wort „meteor", der Schwebende, hat beide Bedeutungen). Noch heute wandeln die „Körperlosen" in der Bergeinsamkeit des Athos auf den gleichen Wegen. Es ist die Freude an einem vollkommenen Leben in der Höhe, die die griechischen Mönche dazu trieb, sich in Klöstern, die „in der Luft hängen" ((griechisch metéora), festzusetzen. Viele von ihnen erhielten den Ehrennamen eines Styliten, und mehr als eine Kirche ward zu Ehren der „Verklärung" errichtet.

In Thessalien liegt, etwa in halber Höhe zwischen der Linie Athen-Saloniki gute 100 Kilometer nordwestlich der nicht unbedeutende Marktflecken Kalabáka, Endstation der Bahnlinie. An den Ufern des Salamvriás, des Peneios der Alten, hingebreitet, führt Kalabáka ein friedliches Dasein. An die-

ser Stelle verschafft sich die Strömung des Flusses einen ziemlich breiten und kurvenreichen Durchgang durch die blau dämmernde Bergkette des Pindos. Nach Süden hin bietet die Bergwelt ein großartiges Schauspiel. Was aber vor allem die Aufmerksamkeit fesselt, ist das mächtig zerklüftete Bergmassiv von drei Kilometer Breite im Norden, das mehr als 500 Meter über die letzten Häuser von Kalabáka und die des näher bergwärts gelegenen Dorfes Kastrakion fast drohend überhängt. Von der Ebene aus wirkt es wie eine Bastion, die mit ihren Mauern und Türmen und phantastisch geformten Zinnen (durch jahrtausendelange Erosion gebildete Felszacken) den Himmel versperrt. Auf der Höhe dieser Felszacken unterscheidet das Auge mit Mühe winzig kleine Klöster. Wenn sich der Reisende einfallen läßt, diese Mauern des Abends zu ersteigen, dann ist es, als rückten die Steinriesen eng um ihn zusammen. Nachts, gegen das Mondlicht, narren die mächtigen, abgezehrten Gebilde mit ihren bizarren Formen die Einbildungskraft; und wehe, wenn sich jemand unterfangen wollte, sich ohne Licht und Führer in dieses Danteske Chaos hinauszuwagen! Er kann sicher sein, am bröckelnden Rand einer Schlucht den sicheren Boden unter seinen Füßen zu verlieren, und wenige Augenblicke nach dem Absturz würde sein Leichnam, noch ehe er erkaltet wäre, eine Beute der über den Felsklüften kreisenden Geier.

In dieser Thebais ganz eigener Art ließen sich in Nachahmung der syrischen Säulensteher um die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts Mönche nieder. Sie dachten, daß diese von der Natur geschaffenen Felssäulen sie vor den Räubern und vor frommer Zudringlichkeit zu schützen vermöchten. Sie lebten in Grotten und Hütten zerstreut; nur samstags und sonntags versammelten sie sich wie einst die ersten Mönche Ägyptens, um gemeinsam die Liturgie zu feiern. Die Kirche, in der sie zusammenkamen, und die zum Mittelpunkt der Mönchskolonie wurde, lag am Eingang des Gebirgspasses nahe dem heutigen Kastrakion am Fuß der Felsbastion von Dupiani.

Ein solcher Zusammenschluß von Halbeinsiedlern im Gebirge nach der Art, wie man ihn damals vielerorts, zumal auf dem Athos, pflegte, nannte sich eine Sketé (neugriechisch Skiti). Der Obere residierte in Dupiani. Offenbar gab es damals schon viele Heilige unter den Mönchen; denn Kalabáka hieß ursprünglich Stagi, und das übersetzte man (wenn auch etymologisch falsch): Weg zu den Heiligen. Dies geschah nach der offiziellen Zeitrechnung von Byzanz im Jahr 6670 seit Erschaffung der Welt (nach derselben Zeitrechnung starb Christus im Jahr 5508). Sagen wir also einfacher: im Jahr 1162 unserer Zeitrechnung.

Nicht ganz 200 Jahre später, im Jahr 1334, siedelten sich einige ausländische Mönche in der Gegend an, unter ihnen ein gewisser Athanasios, den sein „Greis" Gregor, das heißt sein geistlicher Vater, begleitete. Sie waren Griechen und kamen von einer Sketé, die zum Kloster Iwiron auf dem Athos gehörte. Seeräuberische Einfälle, die ihre Gebetsstille störten, hatten sie von dort vertrieben. Nun hatten sie in Erfahrung gebracht, daß es in Stagi „Felsen hochragend und groß von Erschaffung der Welt an" gäbe (Chronik der

Meteorklöster) und die nach einer andern Quelle, der „Historischen Denkwürdigkeit", einen „wunderbaren Zauber ausübten". Sie begaben sich an Ort und Stelle und entdeckten ihren Beruf als Styliten.

Athanasios war im Jahr 1303 geboren und damals erst 30 Jahre alt; aber er gewann rasch Einfluß. Mit einigen Gefährten nahm er Wohnung in den Höhlen eines Felsens, der einfach „Säule" (stylos) hieß und bei Dupiani lag. Seine Lebensweise war äußerst einfach: während fünf Tagen in der Woche flocht er aus Leinenfäden „weibliches Tändelwerk", das er auf dem Markt von Stagni verkaufte, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Seine große Armut schützte ihn indes nicht vor den Räubern. Eines Tages war eine Bande drauf und dran, den Felsen zu erstürmen, als ein gewisser Barlaam, ein kämpferischer Mönch, der offenbar zum Martyrium wenig Lust besaß, sie mit Steinen zurücktrieb. Von da an wechselte die kleine Gemeinschaft ihren Wohnsitz; sie ließ sich ganz in der Nähe auf dem Felsen des Prodromos (Johannes des Vorläufers) nieder, um schließlich auf dem „Breiten Stein", der geräumigsten Felsbastion der Gegend, später „Großer Meteor" genannt, Zuflucht zu suchen. Hier sollte das Kloster von der Verklärung entstehen.

Gregor, der geistliche Vater, konnte sich indes an die Lebensstrenge der Thebais nicht gewöhnen und verließ Athanasios wieder. Dieser nahm nach Gregors Weggang die Gemeinschaft in die Hand und unterwarf die 14 Brüder einer Regel mit gemeinschaftlichem Leben (somit wurden sie Zönobiten). Die Arbeit in den Weinbergen und auf den Feldstücken am Fuß der Felsen wechselte mit dem Beten der langen kanonischen Tagzeiten. Die Kost war einfach und karg, der Verkehr mit der Welt unterbunden. Wurden dem Kloster Kinder übergeben, so durfte man sie behalten; aber sie durften nicht in den weltlichen Fächern unterrichtet werden. Was die Frauen betrifft, so war ihnen der Zutritt voll Abscheu untersagt. Es war eine Grenze bestimmt, die Frauen unter keinem Vorwand überschreiten durften. Die Vorschrift ließ an Klarheit nichts zu wünschen übrig: „Sollte eine Frau selbst dicht an der Grenze Hungers sterben, so darf ihr doch kein Bruder etwas zu essen bringen". Die Mönche unterstanden dem „Kathegumenos des ehrwürdigen und heiligen Klosters der allerreinsten Gottesmutter" zu Dupiani. Zwei seiner Vorsteher waren zu jener Zeit bei den Mönchen berühmt: Nilos und sein Nachfolger Neophytes.

Neben ihrer sonstigen Berufseignung mußten die Mönche zur Gründung ihrer kleinen Felsklöster und einfach, um dort oben überhaupt existieren zu können, über ganz außerordentliche physische Kräfte verfügen. Wir machen uns heute nur schwer eine Vorstellung, was es bedeutete, am Fuß der Felsen die ersten Leitern anzubringen, um das Baumaterial in über fünfzig Meter Höhe zu den unzugänglichsten Stellen hoch ins Freie hinaus zu transportieren. Es scheint, daß die Männer Gottes dabei keine Furcht kannten.

Im übrigen fehlte es in der Mönchsüberlieferung nicht an ermutigenden Beispielen. Alle kannten wenigstens in ihren großen Zügen die Geschichte ihres Ahnen Symeon. Besser schon waren sie gewiß mit dem in Mönchskrei-

sen weit verbreiteten Werk eines gewissen Johannes vertraut, der Ende des 6., Anfang des 7. Jahrhunderts Mönch auf dem Sinai gewesen sein soll und wegen seines Buches Klimakos zugenannt wurde (klimax, die Leiter). Tatsächlich kannte die ausschließlich geistige und mystische „Leiter" des Johannes Klimakos nur dreißig Stufen. Dennoch war sie nicht weniger steil, und ihr Besteigen gewiß zeitraubender als die höchsten Leitern der Meteorenklöster. Sie war so berühmt, daß sie sogar ein ikonographisches Motiv geworden ist. So kann man zum Beispiel auf dem Athos Fresken sehen, die eine Leiter darstellen, deren Fußende bei einem Kloster beginnt und deren höchste Sprosse in die Höhe des Paradieses reicht. Die ganze Leiter entlang sind Mönche mühsam im Aufstieg begriffen. Einige von ihnen erreichen mit Hilfe von Engeln ihr Ziel; andere verfehlen, von schrecklichen Teufeln herabgezerrt, die Sprosse und stürzen in die Hölle. Die mündliche Überlieferung der Meteorenklöster ist tröstlicher: wenigstens soll es nie geschehen sein, daß ein Mönch jemals beim Besteigen der materiellen Leitern einen Fehltritt getan habe.

Athanasios starb im Jahr 1382 und „hinterließ nicht weniger als neun Brüder". Sein Nachfolger wurde Joasaph, Sohn des Simeon Urosch. Dieser Urosch war ein Bruder von Stephan Duschan, dem Großen Zar von Serbien, und verwaltete in Tríkkala, ein Dutzend Kilometer von den Meteoren entfernt, sein bescheidenes Königreich Thessalien. Dies hinderte ihn indes nicht, sich im byzantinischen Stil „treugläubigen Kaiser und Autokrator der Römer (Byzantiner), Serben und aller Albaner" zu nennen. Sein Sohn und Nachfolger Johannes entsagte dem Thron von Tríkkala, um auf dem Athos und später auf dem „Großen Meteor" Mönch zu werden. Er nannte sich Joasaph. Während Joasaph seinem Klosterberuf nachging, hörte er aber keineswegs auf, sich für das Land zu interessieren, das einst sein Königreich gewesen war. In einer Goldenen Bulle wird er „der heiligste und unter den Mönchen mehr als ehrwürdige Kaiser" genannt. So erklärt sich die besorgte Anteilnahme der serbischen Fürsten und (wenn auch in geringerem Grad) der Kaiser von Byzanz, die dem serbischen Königshaus verbunden waren, an den Mönchen der Meteore.

Von der Mitte des 14. Jahrhunderts an, also noch zu Lebzeiten des Athanasios, datiert das goldene Zeitalter der Mönchskolonie: es sollte nicht weniger als 150 Jahre dauern. 24 Klöster wurden auf den schmalen Plattformen der Felsbastionen errichtet. Sämtlich wurden sie, wenigstens zu Beginn, von den Obern von Dupiani verwaltet. In dieser Zahl sind die kleineren Aszeten- und Einsiedlergruppen nicht miteingerechnet, die allenthalben in dem Bergmassiv zerstreut lebten. Auch die 24 Klöster mußten wegen des Raummangels notgedrungen recht klein gehalten werden. Sie beherbergten keinesfalls so zahlreiche Mönchsgemeinden, wie sie zur gleichen Zeit auf dem Athos lebten. Die „schwebenden Klöster" waren jeweils höchstens von zehn Mönchen bevölkert; aber sie waren gut dotiert.

Zwischen 1410 und 1420 nahmen die Türken nach ihrem entscheidenden

Sieg über die Serben auf dem Amselfeld in der Niederung von Kossow (1389) Thessalien für vier Jahrhunderte in Besitz. Entgegen allem, was man erwarten könnte, war diese Besetzung nicht drückend. Als kluge Politiker, die sie waren, begriffen die Sultane, daß es nicht ratsam war, den Klerus und die stets zu Unruhen neigenden Mönchsverbände gegen sich aufzubringen. Damit hätten sie nur die Griechen zu einer Annäherung an Rom getrieben, und die unausweichliche Folge wäre der Kreuzzug gewesen. So geschah es, daß die Bewohner der Meteore sich nicht nur wie die Athosmönche in Ruhe ihrem „engelgleichen Leben" widmen konnten, sondern obendrein noch Vorteile und Vorrechte genossen. Von den Abgaben, die dem Pascha von Jánnina zu entrichten waren, scheinen sie nicht gleich zu Beginn der Eroberung getroffen worden zu sein. Es ist sogar auffallend, daß bei den Meteoren wie auf dem Athos das goldene Zeitalter gleichzeitig mit der türkischen Besatzung anhebt und daß die Klöster unter der Regierung Solimans des Prächtigen († 1566) ganz besonders bevorzugt wurden. Die albanischen Banden waren viel mehr gefürchtet. Kamen sie durch das Tal des Pindos gezogen, unterließen sie es nie, in den Klöstern Standlager zu beziehen. Der französische Reisende Pouqueville, der die Gegend zu Beginn des vorigen Jahrhunderts erforscht hat, erklärt, daß sie „unersättliche Schmarotzer" und eine „Geißel der Mönche" gewesen seien.

Gegen Mitte des 16. Jahrhunderts kündet sich der Zerfall an. Die kleinen Klöster sind fast alle verschwunden; die großen haben sie geschluckt. Und die großen liegen miteinander in erbarmungsloser Fehde, wie das selbst unter heiligen Leuten vorkommt. Es ist nicht etwa ein Streit um die wahre Form der Heiligkeit wie zur Zeit der großen Kämpfe um den Hesychasmus (die mystisch-quietistische Gebetsruhe), die im 14. Jahrhundert die Mönche des Athos entflammten. Nein, es ist schmutziger Streit um den Besitz von Zisternen, von Brennholz, von Landstücken, von Weinstöcken, von kleinen Gärten. Die reichsten und folglich die mächtigsten Klöster, die imstande sind, „den Regierenden Rahm und feinen Käse in den Mund zu schmieren", drücken mit ihrem ganzen Gewicht auf die ärmeren. Die Obern des Großen Meteor, denen es um die Mitte des 15. Jahrhunderts gelungen war, den Obern von Dupiani das Igumenat (die Leitung des Klosterverbandes der Meteore) „mittels Geld und Einflußnahme auf die weltlichen Vorsteher" zu nehmen, zeichneten sich dabei durch ihre Härte aus.

An einem hochheiligen Ostermontag gönnen die Mönche des Großen Meteor ihren Augen keinen Schlaf, bis sie nicht die geplante Untat vollbracht haben: Mit 40 Beilen bewaffnet, die Ärmel aufgekrempelt und wie zu einem Kriegszug gegürtet, verwüsten sie, der Igumen voran, einen Garten, der den Brüdern des Nachbarklosters gehört. Um mit jedem fertig zu werden, scheuen sie sich nicht zu den „Richtern draußen" ihre Zuflucht zu nehmen, das heißt zu den Türken. Und die Türken haben keine Hemmungen, sich nach der Größe der erhaltenen Geschenke ihr Gewissen zu bilden.

Im Jahr 1542 waren von den 80 Klöstern der guten alten Zeit noch ganze 14

übriggeblieben. Und auch diese Zahl ging noch zurück. Auf den meisten Felshöhen erlosch das Leben nach dem Evangelium. Die Felsgrotten leerten sich von ihren Heiligen. Das Pantokrator-Kloster (das Kloster des Allherrschers Christus) war in der Hand eines gewissen Strabotodori, Theodoros des Wahnsinnigen. Er lebte mit einer Frau zusammen, „die er heimlich bei sich hatte", und die dann einer vertraglich gemieteten Konkubine weichen mußte. Dieser Mann übte an den heiligen Stätten ein wahres Terrorregime aus; denn, so versichert die „Historische Denkwürdigkeit", „weder was die Frauen, noch was die Weinberge angeht, wagte ihm jemand die Stirn zu bieten". Auf diese Weise gerieten mehrere Konvente in die Hand von Laien. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts dienten die Klöster, die fast alle leerstanden, als Gefängnis für die von den Türken Verurteilten und für die von den Patrichen bestraften Kleriker. Im Jahr 1776 lebte Bischof Gerasimos von Raschka in Serbien auf dem Großen Meteor in der Verbannung. Wenn man nach den Zellen urteilen darf, die im Dreifaltigkeitskloster noch heute gezeigt werden, so lebten die Verurteilten mit Ketten beladen in engen und dunklen Kerkern. (Nehmen wir an, daß die Ketten nicht eigens dahin geschafft worden sind, um die Besucher zu beeindrucken!)

Heute zählt der Gebirgszug der Meteore noch 7 Klöster, von denen einige leerstehen, ja völlig unzugänglich sind. Es sind dies: der Große Meteor oder Kloster der Verklärung, das Barlaamskloster, das Stephanos- und Dreifaltigkeitskloster, Russanu, Sankt Nikolaus Cophina und das Heimsuchungskloster (Hypapanti).

Während ihrer langen Blütezeit arbeiteten Künstler von Ruf auf den Meteoren. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) flüchtete eine große Anzahl von ihnen in die unbesetzt gebliebenen Randbezirke des Reiches. Sie hielten in der Verbannung ihrem orthodoxen Glauben um so mehr die Treue, als sie ihn mit gutem Recht für bedroht halten konnten. So bildet sich zwischen 1453 und 1669 eine neue Schule, die zweifellos einen Höhepunkt der nachbyzantinischen Kunst darstellt; diese wieder, das wird zu leicht vergessen, kann durchaus den Vergleich mit den andern großen Kunstperioden des Reiches aushalten. Während auswärtige Ikonenmaler ihren Brüdern unter dem türkischen Joch ihre Werke anboten, schufen „kretische" Freskenmaler, wie man sie nannte, die ins besetzte Gebiet zurückgekehrt waren, auf dem Athos einen neuen, monumentalen Stil: nüchtern, gemessen, technisch vollendet und völlig in der Linie der Tradition. Wir nennen Theophanes, unbestritten ihr Meister, Antonius und Zorgi. Die Fülle ihrer Arbeiten auf dem Athos läßt leicht in Vergessenheit geraten, was sie in den Klöstern der Meteore geschaffen haben. Indessen hat Theophanes im Jahr 1527 hier seine Laufbahn begonnen. „Kreter" malten 1545 und 1552 im Kloster der Verklärung und 1560 in Russanu. Ein anderer Kreter aus Theben, Frangos Katellanos, hat nicht nur wie die übrigen auf dem Athos gearbeitet, sondern auch 1548 und 1566 im Kloster Barlaam. In der Mitte des folgenden Jahrhunderts haben ortsansässige Maler, Nikolaus von Kala-

báka, Demetrios und die Brüder Alistos von Tríkkala die Kirchen der Meteore gemalt.

Das bedeutendste all dieser Klöster ist das der Verklärung oder Großer Meteor. Seine Plattform, ursprünglich „Breiter Stein" genannt, ist mit 250 Meter Seitenlänge die geräumigste von allen. Auf ihr müssen das Klostergebäude, der Gemüsegarten und ein paar Bäume Platz finden. Auf der einen Seite fällt der Fels 534 Meter steil in die Tiefe, auf der andern sind es immerhin über 60 Meter Steilhang bis zur tiefen Schlucht, die das Kloster von der Straße trennt. Den einzigen Zugang ermöglichte ein ganzes System von Leitern, deren Überreste noch zu sehen sind. Für Lasten bediente man sich auch einer Winde, wobei man am herabhängenden Tauende eine hölzerne Plattform anbrachte. Ängstliche, für Schwindel Anfällige, wurden in einem Netz befördert. Pouqueville entnimmt in seiner „Reise nach Griechenland" (Paris 1826) dem Brief eines englischen Reisenden, Holland mit Namen, der den Aufstieg im Netz mitgemacht hat, folgende Schilderung: „Wir befanden uns am Fuß des senkrecht in die Höhe steigenden Felsens. Ganz oben ragte ein Wetterdach aus Holz hervor, dazu bestimmt, das Seil mit dem Netz, in dem wir auffahren sollten, hochzuziehen und zugleich von der Felswand fernzuhalten. Wir sahen, wie dieses luftige Fahrzeug mittels eines Flaschenzuges herabgelassen wurde. Unser Tatar öffnete es und breitete einen Mantel aus, auf dem ich mich mit meinem Reisegefährten niederließ. Beim Verlassen des Bodens schloß sich das Netz und hüllte uns völlig ein: einer gegen den andern gedrückt, stiegen wir, nicht ohne eine gewisse Beklemmung, schnell empor: 200 Fuß in weniger als drei Minuten. In Höhe der Überdachung angelangt, zog man uns, eingepackt wie wir waren, in ein Gelaß, wo die Mönche das Netz öffneten und uns die Freiheit wiedergaben." Pouqueville selbst begnügte sich damit, „die Lage der Örtlichkeiten" von unten in Augenschein zu nehmen. Er wollte, wie er betont, das gute Einvernehmen nicht trüben, das zwischen den Mönchen und dem „Satrapen" von Jannina bestand, dem er verdächtig war. Nun, der Leser wird sich sein Teil denken! Inzwischen sind nach 1921 beim Verklärungskloster und den übrigen noch bewohnten Klöstern Treppen gebaut worden, die den Besucher zwar etwas außer Atem bringen, aber ohne jede Gefährdung benutzt werden können.

Von der ursprünglichen Gründung des Athanasios ist nicht viel übriggeblieben. Die 1387—1388 von Joasaph errichtete Kapelle bildet den ältesten erhaltenen Teil. Das Katholikón, die Hauptkirche, ein schöner klassischer Bau, stammt aus der Mitte des 16. Jahrhunderts (1545—1552). Das Kloster hatte an die 50 Zellen, eine beachtliche Zahl, wenn man an die Raumnot dort oben denkt, und 4 Zisternen, um das Regenwasser aufzufangen. Die Bibliothek ist nur mehr eine Erinnerung, nachdem ein Bruder Koch die Handschriften dazu verwandt hat, das Feuer mit ihnen anzuzünden. Die wenigen Werke, die der Hand dieses frommen Vandalen entgangen sind, befinden sich heute zu Athen in Sicherheit.

Frauen war bis vor kurzem der Zutritt zum Verklärungskloster nach der alten Regel des Athanasios untersagt. Als sich eines Tages eine Gruppe meiner griechischen Freunde, unter ihnen eine Reihe durchaus ehrenwerter Damen, zur Besichtigung des Klosters einfand, wurde ihnen mit einer an die Heldenzeit des Mönchtums erinnernden Höflichkeit erklärt: „Sie glauben wohl, Sie seien bei den Folies Bergère, daß Sie Frauen hierher mitbringen!" Wahrscheinlich war das leider das einzige, was der brave Mönch von Paris wußte! — Heute sind Frauen wie Männer in der kleinen Gaststätte zugelassen, die vom griechischen Touristenamt mit großen Kosten und großer Mühe eingerichtet worden ist; mußte doch alles eine eindrucksvolle Reihe von Leitern hinaufgeschafft werden. Man findet in der Gaststätte wie überall im Orient für Männer und Frauen getrennte Gemeinschaftsräume in bestem Zustand, eine schlichte, aber ordentliche Verköstigung, Eis, das von Tríkkala bezogen wird, und elektrischen Strom, der trotz krampfhafter Zuckungen ausreicht; endlich untadelig saubere und funktionierende Toiletten und Duschen. Meine alte Erfahrung mit Klöstern der Ostkirche stand einfach Kopf. In Wirklichkeit haben die drei Mönche, die die ganze Klostergemeinde bilden, keine Berührung mit den Besuchern. Hochbetagt, gebeugt und in Lumpen gehüllt, kommen sie verschlafen daher. Obwohl die Pilger in friedlicher Absicht nahen und (selbst das falsche englische Ehepaar, das sich an dieser heiligen Stätte nicht sehr wohl fühlte) nicht daran denken, das Verklärungskloster in eine Art Folies Bergère zu verwandeln, hatte ich den Eindruck, als ob die Mönche das Eindringen der Weltlichkeit auf ihre Höhen mit einer eher feindseligen Teilnahmslosigkeit betrachten. Ja, diese heiligen Männer lassen sich ganz hübsch bitten, bis sie die schönen Fresken ihrer Hauptkirche zeigen, obwohl von diesen Besuchen für sie doch auch etwas abfällt.

Enger zusammengedrängt als sein Nachbarkloster und 40 Meter höher gelegen erhebt sich in Bogenschußweite dem Verklärungskloster gegenüber in 574 Meter Höhe das Barlaamkloster. Es ist zur Erinnerung an jenen wackeren Gefährten des Athanasios errichtet, der sich, nachdem er jene Räuberbande vertrieben hatte, in die sogenannte Drachengrotte am Fuß eines ragenden Felsens zurückzog, um schließlich auf die Felshöhe selbst hinaufzuziehen, wo er die Kirche der Drei Hierarchen errichtete (das heißt der Heiligen Basilios, Gregorios von Nazianz und Johannes Chrysostomos). Es scheint, daß dann später, im Jahr 1517 oder 1518, zwei Brüder, Nektarios und Theophanes, aus dem vornehmen Geschlecht der Apsarades von Jánnina diesen „breiten, luftigen und stillen" Felsen entdeckten. Sie nannten ihn Barlaam und nahmen auf ihm Wohnung. 1536 bauten sie das Kloster neu auf, errichteten 1548 die Allerheiligenkirche und stellten die der Drei Hierarchien wieder her. Ihr Kloster zählte 25 Zellen, 4 Zisternen, einen Aufzug für Lasten und ein Leitersystem von 95 Treppen. Die kürzeste der Leitern begann am Grund der Schlucht und maß 80 Meter Höhe.

Hat man diese Schlucht durchschritten, so steht man heute vor einer

Treppe, die kaum höher oder steiler ist als die des benachbarten Klosters von der Verklärung. Aber wenn man photographieren will, muß man sie öfter erklettern als einem lieb ist; denn bei den ersten Besuchen erreicht man nichts. So freundlich sonst auch der Empfang durch die Mönche ist, in gewissen Punkten lassen sie nicht mit sich reden. Indes muß man im Orient — und jedes griechische Kloster ist ein Stück Orient — wissen, daß sich jeder abschlägige Bescheid durch die allmähliche Wirkung eines Gesprächs, einer Zigarette und des türkischen Kaffees aufweichen läßt. Glücklicherweise traf ich im Barlaamkloster auf einen Pater Igumen von heiterer Gemütsart. Die Zigarette im Bart, saß er auf einem Haufen von Maiskolben, die er eben auskörnte, und schien ganz zufrieden, sich die Zeit mit einem Besucher zu vertreiben. Schließlich erlaubte er mir so ziemlich alles zu tun, was ich wollte. „Da Du Dich für die Fresken interessierst, bleib doch hier und werde mein Nachfolger als Igumen!" Er lachte schallend, als ich ihm erwiderte, daß er noch recht jung sei und meine Geduld, auf seinen Thron zu warten, schnell ein Ende finden würde. Außerdem hätte ich von Beruf und Neigung wenig Lust, das Igumenat, und wäre es das orthodoxe, anzustreben. — Doch fürs erste hatte ich nun alle Muße, seine Fresken zu bewundern. Ich mußte freilich wieder einmal mit Bedauern feststellen, daß sie auch hier gegen Ende des 18. Jahrhunderts (nämlich 1788) übermalt worden waren.

In der Nebenkirche der Drei Hierarchen, deren jetziger Zustand auf das Jahr 1627 zurückgeht, bleibt der Besucher vor einem Fresko stehen, das den Heimgang des heiligen Ephrem, eines in den griechischen Klöstern hochverehrten syrischen Mönches, darstellt. Der Bildaufbau ist im wesentlichen eine Nachbildung der klassischen Dormitio der Allerseligsten Jungfrau: auf ein Paradebett hingelagert der Leichnam, den zahlreiche Trauernde umstehen. Ringsherum sind in den von der Felswand gebildeten Medaillons Züge aus dem Leben des Heiligen dargestellt. Eine von ihnen zeigt ihn hoch auf einer Säule stehend, ein Zug, der völlig unhistorisch ist. Denn Ephrem starb 373, das sind fünfzehn Jahre vor der Geburt Symeons, des Erfinders der Säulensteher-Aszese. Die Styliten der Meteore folgten einfach einer ikonographischen Überlieferung: sie wußten den Heiligen nicht besser zu ehren, als indem sie ihm ihre eigene aszetische Sonderleistung zuschrieben.

Östlich vom Barlaamkloster bewohnen noch immer zwei armselige Nonnen das Miniaturkloster Russanu, das gleichfalls nach der Verklärung benannt ist. Es ist auf einem alleinstehenden, nicht sehr hohen Felsen gelegen. Hier ist das Auf- und Absteigen selbst für diese zwei Frauen, wenn sie sich einmal hinauswagen sollten, kein gefahrvolles Unternehmen. Man scheidet traurig von ihnen. Man spürt, daß sie die letzten sind, die am Klosterleben festhalten. Ihr völlig untätig dahinwelkendes Leben scheint ganz von Verzicht und Ergebung gezeichnet, und man hat den Eindruck, als wüßten sie nicht einmal die paar Fresken aus dem 16. Jahrhundert zu schätzen, deren Hüterinnen sie sind.

Das Stephanoskloster im Südwesten des Bergmassivs ist am leichtesten zu erreichen: Man braucht nur eine weitgestreckte Böschung zu ersteigen und gelangt dann zu der Zugbrücke, die über eine 30 Meter tiefe Schlucht geworfen ist. Das Stephanoskloster ist nicht eigentlich auf einem Felszacken, sondern auf einem Vorgebirge von 7500 Quadratmeter Oberfläche errichtet, einer für die Meteore beträchtlichen Ausdehnung. Seine Terrasse beherrscht das zu Füßen liegende Kalabáka. Von hier oben bietet sich ein wunderbar weites, farbenprächtiges Bild: der Blick auf die Bergkette des Pindos und das Tal des Peneiosflusses. Der Gast wird mit den üblichen Förmlichkeiten empfangen: dem Glas frischen Wassers, den lukumes und dem glikó (ausgezeichneten eingemachten Früchten). Die großen, leeren Räume, die wir besichtigen, zeigen deutliche Spuren des Zerfalls. Das Katholikón, eine Kirche in der Form des griechischen Kreuzes (1536 erbaut und 1798 restauriert), erinnert mich mit ihren Kuppeln und muschelförmigen Seitenanbauten an die Kirchen auf dem Athos. Das Kloster ist das älteste der noch bestehenden: eine Inschrift erinnert an seine Gründung im Jahr 6700 seit Erschaffung der Welt, das ist 1192. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts verdankte es einen Großteil seines Wohlstandes der Gunst des Kaisers Andronikos III. Palaiologos und den serbischen Fürsten, die nach ihm über Thessalien geboten. Einer dieser Wohltäter, Antonios Kantakuzenos, ließ das Kloster im Jahr 1404 wiederaufbauen. Die schlecht unterhaltene Bibliothek zählt noch 72 Handschriften. Die Schatzkammer enthält liturgische Gewänder und Geräte aus dem 17. Jahrhundert. Ihr wertvollstes Stück ist eine berühmte Reliquie: der Finger Johannes des Täufers, mit dem er die Volksscharen auf den Herrn hinwies. Ich öffne meine Augen und schließe meinen kritischen Verstand und verehre gebührend. Ich habe im Orient bereits mehrere Exemplare des gleichen Fingers gesehen, besonders den in Watopédi. Wenn man sich in diesem Wunderland religiösen Gefühlen überläßt, dann darf man sich in Punkto Reliquien über nichts wundern.

Das Kloster, auf dem ich am liebsten und längsten verweilt bin, ist das 1458 gegründete Dreifaltigkeitskloster. Es ist von allen am höchsten gelegen. An Fläche stehen ihm an dem einen Hang 400 Meter, am andern keine 50 zur Verfügung. Es ist gewiß eines der ärmsten: die dünne Schicht pflügbaren Bodens, die die 600 Quadratmeter bedeckt, läßt einen einzigen Olivenbaum, der sehr launenhaft Früchte trägt, und eine großartige Zeder gedeihen. Aber die Felsbastion, auf der das Kloster sich erhebt, ist äußerst regelmäßig geformt; sie fällt steil ab und erhebt sich, völlig isoliert, wie ein einsamer Turm über die benachbarten Schluchten: das vollendete Beispiel einer Stele.

Der Igumen Anthimos ist mit der Leitung seiner Mönche nicht überlastet: ihm untersteht nur ein einziger Bruder. Er hat also Zeit genug, seinen Gästen die in ihrer Schlichtheit immer wieder ergreifende Tugend monastischer Gastfreundschaft zu erweisen. Er empfängt uns in seiner Zelle, will sagen in seinem Zimmer. Denn dort thront wahrhaftig ein Eisenbett mit

einem mächtigen Federdeckbett darauf. Unwillkürlich kommen mir lieblose Gedanken: ich muß an die unbequemen Holzbetten denken, die ich im Athos und anderswo zu spüren bekam. Sollte man auf den Meteoren lax geworden sein? In Wirklichkeit ist es so, daß Pater Anthimos unter seiner abgetragenen Kutte vom Krieg her ein verletztes Bein mit sich herumschleppt. Er wurde in jenen Jahren von einer Kugel verwundet, wo die Leute der Widerstandsbewegung in den Grotten eine untrügliche Zuflucht und bei den Mönchen verschwiegene Helfer fanden. Das weiche Bett war also mehr als entschuldigt. Im übrigen warteten in einem nahen Zimmer, fein säuberlich mit einer rosanen Decke überzogen, die berüchtigten Holzbetten — zur Verfügung der Gäste.

Der Pater Igumen führt mich durch eine Art hölzernen Kreuzgangs, der sehr verfallen wirkt, in sein Katholikón (erbaut 1476) und eine dem Vorläufer geweihte Nebenkirche, einem Rundbau aus dem Jahr 1682. Die Fresken des Katholikón sind wertvoll, aber stark rauchgeschwärzt. Die Bibliothek befindet sich in der Nebenkirche: 50 alte, wertlose Bücher bilden auf einem Tisch einen regellosen Haufen und verschimmeln in aller Ruhe; denn niemand rührt sie an; der Igumen schon gewiß nicht.

Auf der Terrasse birgt eine hüttenartige Kapelle die Toten des Dreifaltigkeitsklosters. Viele sind es nicht: ein halbes Dutzend Schädel auf einem Brett aufgereiht. Am Boden Holzkästen nicht viel größer als ein Soldatenkoffer mit den Resten der Gebeine. Eine Aufschrift mit weißer Farbe: „Gebeine des heiligen Mönches X." Denn es ist bei den orientalischen Mönchen Brauch, die Leichen nur zwei bis drei Jahre in der Erde zu lassen. Wenn man sie genügend verwest glaubt, öffnet man das Grab, zerbricht das Skelett und verschließt die Knochen in dem kleinen Kasten. Früher war das selbst bei den Laien üblich. Noch heute ist auf dem kleinen städtischen Friedhof von Kalabáka eine Ecke den Totenkästen der Einwohner vorbehalten: Mehr oder weniger eingedrückt sind die Kästen dort wie Mülltonnen während eines Streiks — in wüster Unordnung und einem widerlichen Gestank — übereinandergestülpt. Während wir diese Entdeckung machten, sprang eine Gruppe von Kindern, von dem schaurigen Anblick keineswegs beeindruckt, fröhlich in der Nähe der Totengebeine herum!

Bei den Meteorklöstern wie in ganz Griechenland macht das Klosterwesen zur Zeit eine ernste Nachwuchskrise durch. Zu Beginn des vorigen Jahrhunderts berichtete Pouqueville noch von rund 40 Mönchen, die von ebenso viel „Bursen" lebten: 12 zur Verfügung des Pascha von Jannina und 10 zu der des Patriarchen von Konstantinopel. Im Augenblick sind nicht mehr als ein Dutzend Mönche übrig, die Igumene mit einbegriffen. Die meisten von ihnen sind alt. Drei leben auf dem Großen Meteor, vier im Barlaamkloster, zwei im Dreifaltigkeitskloster, drei im Stephanoskloster; dazu die zwei Frauen in Russanu. Der Abendländer ist versucht, über diese Leute hart abzuurteilen, die ohne rechte, greifbare Arbeit, ohne geistige Interessen, ein-

sam und von allem entblößt, in einer täglich wiederkehrenden Monotonie wie in einer vagen Erwartung leben. Wie kann man solcherweise die Langweile des Alltags ertragen? Dem Abendländer bleibt das unbegreiflich. Aber seine Auffassung von Arbeit und Leistung hat im östlichen Mönchstum keinen Kurswert. Unwissend und untätig, sozusagen einer unbestimmten Erwartung ausgeliefert und, wie man hört, in ihren mitbrüderlichen Beziehungen recht eigensinnig, genügt es diesen östlichen Mönchen, auf allereinfachste Weise zu leben und auf ihre Weise zu beten, das heißt aber mit einem Sinn für das Wunderbare, den wir verloren haben. Sie beten an diesen Orten, die durch jahrhundertealte Heiligkeit geweiht sind. Sie beten in der nie unterbrochenen Tradition der Väter.

Gewiß, sie sind Mönche. Aber vielleicht sind sie noch mehr einfach Zeugen einer Vergangenheit voller Zauber, die sie weiterzugeben suchen, so gut sie es können. Sie haben nichts und begehren wenig. Wenn sie von ihrer Felshöhe aus der Ebene einen ungerührten und nie vom leisesten Zweifel getrübten Blick schenken, der Ebene, wo die Menschen im Städtchen Kalabáka ihrer Arbeit nachgehen, dann denken sie beim Anblick dieses Ameisenhaufens wohl, daß diese ganze Geschäftigkeit reichlich sinnlos ist. Sie, die Mönche, haben im Gleichmut von Leib und Seele die Weisheit gefunden, die ihnen genügt[1].

---

[1] Soweit der Aufsatz von J. Décarreaux den Athos berührt, erfährt er eine wertvolle Ergänzung durch zwei Werke, die soeben erschienen sind, die aber auch zum Verständnis des gesamten östlichen Mönchtums beitragen können: *P. Chrysostomus Dahm,* Mönch der Abtei Maria Laach (in Zusammenarbeit mit P. Ludger Bernhard), *Athos, Berg der Verklärung,* ein großformatiger Bildband mit einer Fülle von z. T. farbigen Aufnahmen. (228 S.) Offenburg/Baden 1959, Burda-Verlag. Ausgabe A (ohne Schallplatte) DM 29.—; Ausgabe B (mit Schallplatte) DM 35.—. Franz Dölger bezeichnet in seiner Einführung den Athos als den „Kulturschutzpark der östlichen Christenheit"; er ist es genauer für das östliche Mönchtum. Die deutschen Mönche, die hier vom Athos sprechen, sind nicht als flüchtige Touristen oder Reporter dort gewesen; vielmehr sind sie lange auf dem Heiligen Berg verweilt und haben sich mit Ehrfurcht in das Leben der Athosmönche versenkt. Die 160 Bilder des Bandes sind aus 7000 Aufnahmen, die sie gemacht haben, ausgewählt. Ihnen geht ein lebendiger Reisebericht zur Seite. Gleichzeitig erhält der Leser wichtige Aufschlüsse über die Geschichte der Athosmönche, über ihre Gebetsweise, ihren Gesang (von dem die Schallplatte einen Eindruck vermittelt), den Niedergang der Ikonenmalerei und Athosliteratur, schließlich auch praktische Hinweise für Athosreisende.
Archimandrit Sophronius: Starez Siluan, Mönch vom Heiligen Berge Athos. Leben — Lehre — Schriften. (352 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Ln. DM 24.—. Starez Siluan, Sohn eines russischen Bauern, kam 1892 auf den Athos, wo der einfache, unstudierte Mönch durch seinen frommen Wandel und seine Weisheit zu Ansehen kam. Er starb 1938. Einer seiner Jünger schildert im vorliegenden Band sein Leben und seine Lehre, die weithin mit der des überlieferten östlichen Mönchtums zusammenfällt. Leider weiß Sophronius nur wenig konkrete biographische Züge mitzuteilen. Er selbst, der in Paris Theologie studiert hat, widersteht nicht der Versuchung, die schlichten Worte des Starez mit gelehrten Kommentaren zu begleiten, die uns zum Teil anfechtbar scheinen. Immer da, wo Siluan selbst zu Wort kommt, sind es schlichte, tiefe Gedanken, die an die Philokalie oder die Nachfolge Christi erinnern. Eine auch für Katholiken wertvolle geistliche Lesung, die uns zum Bewußtsein bringt, welche Gnaden der östlichen Christenheit geschenkt sind, und die das Verlangen steigert, daß der Tag der Wiedervereinigung nicht mehr ferne sein möge. Einiges Mißverständliche, wie z. B. die Wendung, „die Gnade verlieren" statt „die fühlbare Tröstung der Gnade verlieren", wird der verständige Leser richtig verstehen. Willkommen wäre der Hinweis, wann und aus welchem Anlaß die im 2. Teil mitgeteilten Schriften entstanden sind. (F. Hillig SJ)

Zur ethischen Begründung der Todesstrafe

WILHELM BERTRAMS SJ

Die große Zahl furchtbarer Gewaltverbrechen in den letzten Jahren hat in unserem Volk den Ruf nach der Wiedereinführung der Todesstrafe laut werden lassen. Diese Tatsache darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die grundsätzliche Ablehnung der Todesstrafe recht weite Kreise zieht. Die Ablehnung geht quer durch die politischen Parteien hindurch, so daß sich die für eine Änderung des Grundgesetzes — das in Art. 102 die Todesstrafe abschaffte — notwendige Mehrheit im Bundestag wohl kaum erreichen läßt. Immerhin ist die Frage in Anbetracht der in der Vorbereitung stehenden Strafrechtsreform im Fluß. Nicht nur in der Großen Strafrechtskommission, auch in den Zeitschriften wird die Frage eingehend besprochen.

Die Wiedereinführung der Todesstrafe ist nun gewiß eine politische und eine positiv-rechtliche Frage. Aller Politik und allem positiven Recht ist jedoch die Frage nach der ethischen Beurteilung der Todesstrafe vorgelagert; erst dann, wenn die ethische Erlaubtheit der Todesstrafe feststeht, und soweit diese ethische Erlaubtheit reicht, kommen andere Rücksichten in Frage. Für die ethische Begründung der Todesstrafe reichen rein soziologische oder rechtsgeschichtliche Erwägungen nicht aus; diese können immer nur relativen Wert haben; die Auslöschung des menschlichen Lebens als eines absoluten Wertes vermögen sie nicht zu rechtfertigen.

Es ist ja doch so, „daß jeder Mensch nicht in sich selbst, sondern in Gott sein letztes Ziel, seinen letzten Sinn hat, daß jeder Mensch unmittelbar auf Gott hingeordnet ist, so daß beim ganzen Menschenleben nicht nur dessen Träger, der Mensch selbst, in Frage kommt, sondern auch Gott als das übergeordnete letzte Ziel". So heißt es bei *Wendelin Rauch,* dem ehemaligen Erzbischof von Freiburg i. Br., in seiner Abhandlung: Lebensrecht und Recht auf Lebensvernichtung[1]. Hier werden in geradezu klassischer Klarheit und Prägnanz alle zu unserem Problem sich stellenden Fragen der Ethik behandelt. Das Ergebnis ist: die Todesstrafe erhält ihre ethische Rechtfertigung nur als Sühne sittlicher Schuld.

Auch *Gustav Ermecke* stellt sich in seiner Schrift: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute[2], auf diesen grundsätzlichen Standpunkt. Er weist alle andern Versuche ethischer Begründung der Todesstrafe als unzureichend zurück, sieht mit der sittlichen Schuld eine Verwirkung des Rechtes auf Leben bei dem Schuldigen gegeben und führt diesen Gedanken weiter aus.

---

[1] Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie, Freiburg i. Br. 1956, 190—207 (Abdruck aus Staatslexikon III[5] [1929] 855—871). Der zitierte Text 191.

[2] Vortrag beim Antritt des Rektorats und zur Eröffnung des Studienjahres 1958/59 der Philosophisch-Theologischen Akademie zu Paderborn, Paderborn 1959.

Der absolut verpflichtende Charakter von Seinsethik und Naturrecht

Nach der ethischen Begründung der Todesstrafe fragen — und um diese ethische Begründung allein geht es uns hier — heißt eine absolut gültige Sitten- und Rechtsordnung annehmen, die nur möglich ist, wenn Ethik und Recht im Sein, in der Metaphysik begründet sind.

Tatsächlich ist die ethische Qualität einer Handlung zunächst von ihrem Sein bestimmt, von ihrer Natur, insofern diese auf ein seinshaft gegebenes Ziel hingeordnet ist. Ist die Handlung seinsgerecht, so ist sie an sich gut; ist sie das nicht, so ist sie ethisch schlecht. Die Lüge z. B., die Aussage gegen die innerlich erkannte Wahrheit, ist gegen die Natur der Sprache, die dem Menschen gegeben ist, um sein Inneres mitteilen zu können; deshalb ist die Lüge in jedem Fall ethisch unwertig, ethisch schlecht. In diesem Sinn bestimmt die seinshafte Struktur der Handlung immer ihre ethische Qualität. Absolut und unabdingbar verpflichtend aber ist dieses moralische „Naturgesetz" des Menschen, weil die Natur des Menschen mit ihrem Sein und Sinn und Ziel in Gottes unveränderlicher Wesenheit selbst gründet, und so Gottes Wille sie dem Menschen auferlegt, auferlegen muß, will er sich nicht selbst aufgeben. Die echte Ethik ist Seinsethik[3]; eben deshalb ist sie echt, weil sie der metaphysischen Natur des Menschen entspricht, weil sie den Menschen in der ihm wesenhaften Beziehung zu Gott sieht.

Auch die soziale Ordnung und mit ihr die Rechtsordnung gründet zunächst in der zielbestimmten Wesensnatur des Menschen; mithin ist die Rechtsordnung im Naturrecht verankert. Das Naturrecht[4] ist die Summe jener in der zielbestimmten sozialen Natur des Menschen begründeten Normen, die die Rechte (Recht als subjektives Recht, als rechtliche Gewalt) der Menschen und der menschlichen Gemeinschaften schützen. Denn gewisse Rechte kommen den Menschen und den menschlichen Gemeinschaften zu auf Grund ihres Seins, auf Grund ihrer Natur. Sie sind „seinsgemäß" und bilden deshalb das „Naturrecht", das dementsprechend einfach einen Teil des moralischen Naturgesetzes ausmacht. Das Naturrecht ordnet das soziale Leben der Menschen in bezug auf jene Handlungen, die dem Menschen bzw. der Gemeinschaft so ausschließlich zu eigen sind, daß eine Verletzung dieser Normen das soziale Leben in seiner Grundlage zerstörte, weil sie die Unantastbarkeit des Rechts aufhebt. Deshalb fordert die Rechtsverletzung nicht nur eine möglichste Wiederherstellung des verletzten Rechtes, sondern noch viel mehr eine Leistung, durch die sowohl der Rechtsbrecher wie auch die Gemeinschaft die Rechtsordnung als Fundament menschlichen Zusammenlebens objektiv anerkennen. Dies geschieht seitens des Rechtsbrechers durch

[3] Siehe dazu vom Verfasser: Seinsethik und Naturrecht heute, in dieser Zschr. 157 (1955/56) 11—20.

[4] Das echte Naturrecht der philosophia perennis hat mit dem rationalistischen Naturrecht nur den Namen gemein. Das rationalistische Naturrecht gründet ausschließlich in dem abstrakten Begriff der menschlichen Natur und ist deshalb als lebensfremd abzulehnen. Es ist sehr zu bedauern, daß dieses rationalistische Naturrecht für das Naturrecht schlechthin gehalten wird und so das Naturrecht überhaupt in Verruf gebracht hat.

die zum mindesten objektive Sühneleistung und seitens der Gemeinschaft durch Auferlegung der Sühneleistung.

Die absolut verpflichtende Sitten- und Rechtsordnung ist demnach nicht die Entfaltung eines abstrakten Begriffes; sie gründet im Sein, in der Wesensnatur des Menschen, die eine grenzenlose konkrete Seinsfülle (Verschiedenartigkeit der Höhe der Kultur, des Standes der Technik, der Art der Wirtschaft usw.) eines ewigen und bleibenden Sinnzusammenhanges besagt. Seinsethik und echtes Naturrecht sind nicht lebensfremd; ihre Stärke ist geradezu die ihnen eigene Lebensnähe, weil sie sich stets am Sein und an der konkreten Wirklichkeit orientieren. Die ethische Ordnung ist die dem Menschsein entsprechende Ordnung, deren Verwirklichung zur Erfüllung des Menschseins führt. Die natürliche Rechtsordnung ist die menschlichem Gemeinschaftsleben und damit auch die dem Leben der konkreten Gemeinschaft entsprechende Ordnung, deren Verwirklichung dem Gemeinwohl dient und damit dem menschenwürdigen Leben der konkreten Menschen. Gerade weil das Naturrecht ein Teil des moralischen Naturgesetzes ist, deshalb ist die Rechtsverwirklichung auch ethisch geboten und absolut verpflichtend. Rechtsverwirklichung ist zugleich Verwirklichung der Gerechtigkeit, Rechtsverletzung ist Verletzung der Gerechtigkeit. Das positive Recht aber ist insofern Recht, und nur insoweit echtes Recht, als es vom Naturrecht getragen ist, als es Konkretisierung des Naturrechts in der konkreten Gemeinschaft ist.

So ist die Frage nach der Todesstrafe zunächst eine naturrechtliche, und damit eine ethische Frage. Selbstverständlich ist sie für den Christen auch eine moraltheologische Frage, von der hier aber abgesehen sein soll, nicht nur weil die Moraltheologie die Ethik einschließt, sondern weil es auf eine Begründung der Todesstrafe ankommt, die auch in einer pluralistischen Gesellschaft weitgehend angenommen werden kann. Die Anerkennung des Menschen als eines geistig-leiblichen Wesens, das in einem persönlichen Gott seine letzte Erfüllung findet, muß freilich gefordert werden. Aber diese Forderung stellt das Sein, die menschliche Natur selbst; das leiblich-geistige, auf Gott hingeordnete Sein des Menschen ist ja die Wirklichkeit unseres eigenen Lebens[5].

Der absolute Wert des menschlichen Lebens

Die Vernichtung menschlichen Lebens ist eine Handlung, die ihrer wesenhaften Struktur nach den Anspruch des Täters enthält, absoluter Herr dieses Lebens zu sein. Diese absolute Herrschaft über das menschliche Leben aber kommt nur Gott zu, in dem allein der Mensch die letzte Erfüllung sei-

[5] Nicht bloß die Preisgabe des übernatürlichen Glaubens als grundlegenden und gestaltenden Faktors des sozialen Lebens, sondern auch der Schwund des wahren natürlichen Menschen- und Gemeinschaftsbildes hat seit den Tagen der Aufklärung zu der wachsenden Bewegung des Abolitionismus geführt. *Ermecke* a.a.O. 22.

nes Lebens findet, auf den sein Leben als Ganzes letztlich hingeordnet ist. So verlangt es das Sein des Menschen; denn die menschliche Natur als (leiblich-)geistiges Sein ist auf die Fülle allen Seins, auf das unendliche Sein, hingeordnet; deshalb findet der Mensch nur in Gott seine endgültige Erfüllung. So hat der Mensch niemals das Recht, über menschliches Leben direkt zu verfügen, d. h. die Vernichtung menschlichen Lebens als solche bewußt und absichtlich herbeizuführen.

Damit, so möchte es scheinen, wäre die Todesstrafe, als ethisch nicht zu rechtfertigen, abzulehnen. Tatsächlich ist damit ausgeschlossen, daß irgendein irdischer Wert, und wäre es auch der hohe Wert der Sicherung des Gemeinwohls, für sich allein die ethische Begründung der Todesstrafe abgeben kann; denn es bedeutete, daß der Tötende, also die staatliche Autorität, sich eine Herrschaft über das Leben des Menschen zuspricht, wie sie nur Gott zukommt; sie würde ein Recht ausüben, das sie nicht hat. Mit dem Hinweis, daß es sich hier um Lebensvernichtung durch die staatliche Autorität, nicht aber um Tötung aus privater Autorität handle, läßt sich die Todesstrafe nicht rechtfertigen.

Aber wie das Leben des Menschen durch seine Hinordnung auf Gott absoluten Wert hat, so hat auch die gottgegebene naturrechtliche Ordnung, die der Sicherung eben dieses absoluten Wertes dient, absolut verpflichtenden Charakter. Deshalb kann der Urheber dieser Ordnung, Gott der Herr, eine Verletzung dieser Ordnung nicht einfach auf sich beruhen lassen; der Urheber dieser Ordnung ist auch Garant ihrer absoluten Unverletzlichkeit. So kann auch die Gemeinschaft — soweit sie gemäß eben dieser gottgegebenen Ordnung, d. h. letztlich auf Grund der von Gott gegebenen Autorität, Garant dieser Ordnung ist — deren Verletzung nicht hingehen lassen. Die verletzte Ordnung muß wiederhergestellt werden, damit in dieser Wiederherstellung der absolut verpflichtende Charakter dieser Ordnung von neuem aufleuchtet. Dafür ist die Gemeinschaft innerhalb ihrer Zuständigkeit verantwortlich.

Nur dort, wo sittliche Schuld ist, wo der Mensch in bewußter, verantwortlicher Weise gegen diese Ordnung in wesentlichen Dingen verstößt, ist eine Verletzung dieser Ordnung gegeben. Von hier aus ergibt sich aber auch ohne weiteres, daß die verletzte Lebensordnung des Menschen wieder hergestellt werden kann, und wie sie wiederhergestellt werden kann.

Selbstverständlich kann die vollbrachte Tat, die die Ordnung verletzte, nicht wieder ungeschehen gemacht werden. Es hieße jedoch die Natur dieser Ordnung verkennen, wollte man aus dieser Unmöglichkeit folgern, daß die verletzte Ordnung nicht wiederhergestellt werden kann. Die Lebensordnung des Menschen ist nicht eine quantitative Größe; sie hat ein ideelles Sein. Das bedeutet in keiner Weise, daß sie eine subjektivistische Größe, etwas rein Gedachtes ist. Gerade weil sie in der zielbestimmten Wesensnatur des Menschen gründet und damit letztlich in Gottes unveränderlicher Wesenheit selbst, ist sie objektiv bestimmt und so dem erkennenden Verstand objektiv

vorgegeben, der Willkür entzogen und unveränderlich. Aber es bedarf des erkennenden Verstandes, um diese seinshaften, objektiven Gegebenheiten aufzunehmen, um diese so als Lebensordnung des Menschen, als sein Naturgesetz anzuerkennen. Deshalb ist das eigentliche Sein dieser Ordnung ein ideelles Sein; formal hat die Lebensordnung des Menschen ihren Bestand im Geiste des Menschen, als die von ihm anerkannte objektive Norm seines Handelns.

Die diese Lebensordnung verletzende Tat leugnet deren absolut verpflichtenden Charakter. Aufgabe der Gemeinschaft ist es, für die Wieder-Anerkennung des absolut verpflichtenden Charakters dieser Ordnung zu sorgen. Eine solche Wiederanerkennung bedeutet in der Gemeinschaft tatsächlich die Wiederherstellung der verletzten Ordnung; diese Ordnung besteht ja doch im Geiste der Menschen, und so hat die Anerkennung ihrer absoluten Verpflichtung in der Gemeinschaft den Charakter einer Wiederherstellung ihres ideellen Seins.

Die Gemeinschaft bringt ihren Willen, die durch die Übeltat verletzte Ordnung wiederherzustellen, zum Ausdruck dadurch, daß sie dem Übeltäter eine Leistung auferlegt, die er zu vollbringen hat bzw. sie legt ihm ein Übel auf, das er hinzunehmen hat. Diese „Strafe" schränkt immer die Ausübung irgendeines Rechtes des Übeltäters ein, ob er nun seiner Freiheit beraubt wird, ob ihm seine materiellen Güter genommen werden, ob er zu arbeiten hat, ohne selbst davon Nutzen zu haben usw. Der Verletzung des Rechtes durch die Übeltat stellt die Gemeinschaft die Verkürzung oder gar die Aufhebung eines Rechtes des Übeltäters durch die Strafe entgegen; soweit dies möglich ist, wird die Natur des Rechtes, das dem Übeltäter genommen wird, der Natur des Rechtes entsprechen, das er verletzte. Eine weitere Darlegung der Natur der Strafe ist in diesem Zusammenhang weder möglich noch nötig; nur sei darauf hingewiesen, daß bei der gerechten Strafe das verletzte Recht und das entzogene Recht in der Auffassung und Wertung der Gemeinschaft sich in etwa entsprechen.

So bedeutet die Strafe die Wiederherstellung der verletzten Lebensordnung des Menschen. Weil die Gemeinschaft die Leistung des Übeltäters, das Strafübel, objektiv als Kompensation, als dem verletzten Recht gleichwertig betrachtet, deshalb wird durch die Strafe objektiv jene Ordnung wiederhergestellt — darum allein geht es, nicht aber um eine Kompensation im Sinne des Talionsprinzips — auch wenn der Übeltäter die Strafe nur gezwungen auf sich nimmt. Damit ist in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft der Erweis erbracht, daß sie die Verletzung der Lebensordnung des Menschen nicht hinnimmt, daß sie auf deren absolut verpflichtendem Charakter besteht und diesen Anspruch dem Übeltäter gegenüber unbedingt durchsetzt: was die Übeltat objektiv geleugnet hatte, wird in der Strafe anerkannt.

Wenn der Übeltäter auch persönlich die Strafe annimmt, um seine Übeltat wiedergutzumachen, so hat er damit auch seinerseits den absolut ver-

pflichtenden Charakter der Lebensordnung des Menschen wieder anerkannt. Eine solche persönliche Sühne ist der Idealfall der Wiederherstellung der verletzten Ordnung in der Gemeinschaft.

Die Todesstrafe als Sühne, als Schutz des Lebensrechtes

Von hier aus ergibt sich die ethische Beurteilung auch der Todesstrafe. Der Mensch, der bewußt und voll verantwortlich das Leben eines andern Menschen auslöscht, leugnet den absoluten Wert dieses Lebens. Er macht sich zum absoluten Herrn dieses Lebens; er maßt sich das Recht an, über dieses Leben verfügen zu können bis zu seiner Vernichtung. Gerade diese Tat verlangt Sühne; sie verlangt die Wieder-Anerkennung des menschlichen Lebens als eines absoluten Wertes. Die Auslöschung des Lebens desjenigen, der durch seine Tat den absoluten Wert des menschlichen Lebens leugnete, hat in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft den Sinn der Anerkennung dieses absoluten Wertes. So ist die Todesstrafe die in der Natur der Sache begründete Sühne für den Mord, nicht als Rache, sondern als Durchsetzung der Anerkennung in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft des absoluten Wertes des menschlichen Lebens, der menschlichen Person. Dabei ist zu unterstreichen, daß Sühne hier nicht rein psychologisch verstanden ist, sondern in ontologischem Sinn als Wiederherstellung des objektiven Wertes des menschlichen Lebens.

Ähnliches ist zu sagen von einem Menschen, der die gottgegebene, absolut verpflichtende naturrechtliche Ordnung, die den absoluten Wert des menschlichen Lebens zu sichern hat, durch eine solche Tat verletzt, die den Bestand dieser Ordnung selbst äußerst gefährdet oder gar zerstört. Auch in diesem Fall bedeutet die Auslöschung des Lebens desjenigen, der durch seine Tat grundsätzlich den absolut verpflichtenden Charakter dieser Ordnung als Ganzes, und damit auch den absoluten Wert des menschlichen Lebens als Sinngehalt dieser Ordnung leugnete, in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft die Wiederherstellung des absolut verpflichtenden Charakters dieser Ordnung.

Mit der so in der Natur jenes Verbrechens begründeten Todesstrafe, das den absoluten Wert des menschlichen Lebens leugnet, wird nun nicht das Lebensrecht des Übeltäters — das ja doch auch unverletzlich ist — verletzt. Der Übeltäter hat den verpflichtenden Charakter jener Ordnung, die auch sein Leben schützte, geleugnet; er hat diese Ordnung, soweit es auf ihn ankommt, zerstört. Er hat sich damit selbst außerhalb jener Ordnung gestellt, die allein das unverletzliche Lebensrecht des Menschen begründet und garantiert. Indem der Übeltäter die absolut verpflichtende Ordnung des menschlichen Lebens aufgab, gab er auch sein Recht auf Leben auf.

In diesem Sinn ist es der Übeltäter selbst, der sich des Rechtes auf Leben beraubt; in diesem Sinn ist es die absolut verpflichtende Sitten- und Rechtsordnung, die das Lebensrecht des Übeltäters aufhebt. Es ist schließlich Gott

der Herr selbst, der dem Übeltäter das Lebensrecht nimmt; denn jene Ordnung hat Gott den Herrn als ihren Urheber und steten Garant ihres Bestehens und ihrer Wirksamkeit. Der Übeltäter hat diese Ordnung, soweit es auf ihn ankam, unwirksam gemacht; Gott der Herr als Garant dieser Ordnung erkennt ihm das Lebensrecht ab als Sühne für seine Übeltat, als Wiederherstellung der verletzten absoluten Ordnung. „Die Tötung enthält dann nicht jene sie ethisch ausschließende Überordnung des Tötenden über sein Opfer, da sie im Namen der über den Menschen stehenden absolut geltenden Ordnung, konkret gesprochen im Namen Gottes, verhängt wird“[6].

Die staatliche Autorität, die die Todesstrafe verhängt, maßt sich nicht ein Recht an, das ihr nicht zusteht. Vor dem staatlichen Urteilsspruch hatte der Übeltäter sich selbst schon seines Lebensrechtes beraubt durch die Tat als solche, durch die der Tat immanente Zerstörung der absolut verpflichtenden Sitten- und Rechtsordnung, die ihrerseits die Aufhebung des Lebensrechtes des Übeltäters seitens des letzten Trägers und Garanten dieser Ordnung, Gottes des Herrn, fordert. Die staatliche Autorität, die das gerechte Todesurteil fällt, beraubt den Übeltäter nicht des Lebens*rechtes*, das er schon verloren hatte; sie nimmt ihm das Lebens*gut*, als die für die Übeltat notwendige Sühne, um jene Ordnung, die das Lebensrecht aller schützt, wiederherzustellen. Etwas vereinfachend könnte man sagen, daß die staatliche Autorität die von Gott dem Herrn über den konkreten Übeltäter verhängte Todesstrafe ihrerseits ausführt. So ist „jede irdische Strafgewalt eine Anteilnahme an Gottes Strafgewalt selbst. Die Strafverhängung und die Ausübung der Strafe gehören wie eine die Gewissen bindende Gesetzgebung zu den erhabensten Lebensäußerungen des Staates“[7].

Unbegründete Folgerungen aus der Erlaubtheit der Todesstrafe

Bei dieser Sachlage kann aus der ethischen Erlaubtheit der Todesstrafe nicht die Erlaubtheit der Vernichtung menschlichen Lebens in andern Fällen gefolgert werden. Die Todesstrafe ist insofern ethisch erlaubt, als mit der Tat als solcher der Übeltäter sein Lebensrecht verliert, als Gott der Herr als Urheber und Garant der Sitten- und Rechtsordnung ihm dieses Recht nimmt. Beim Selbstmord aber und bei der direkten Abtreibung — um einige Beispiele zu nennen, die hier vor allem in Frage kommen — spricht der Mensch sich selbst das Recht zu, über sein Leben bzw. über das Leben des Kindes zu verfügen bis zur Auslöschung. Da er dieses Recht nicht hat, ist der Selbstmord und die direkte Abtreibung ethisch unerlaubt.

Auch dann sind Selbstmord und direkte Abtreibung keine Parallele zur Todesstrafe, wenn sie vollzogen werden, um außergewöhnlich großen Schwierigkeiten zu entgehen, vielleicht sogar, um hohe Güter nicht zu gefährden. Es geht eben bei der Vernichtung menschlichen Lebens — das eigene Leben

[6] *Rauch* a.a.O. 200. [7] Ebd.

und das Leben des ungeborenen Kindes machen hier keine Ausnahme — nicht einfachhin um die ethische Erlaubtheit; vielmehr geht es um die ethische Erlaubtheit, die davon abhängig ist, ob das Recht zur Handlung gegeben ist. Wer ein Recht ausübt, hat das Bestehen dieses Rechtes positiv zu beweisen; er kann sich nicht auf den Standpunkt stellen — der berechtigt sein kann, wenn es sich um die Erlaubtheit einfachhin handelt — dieses Recht zu besitzen, der Nichtbesitz des Rechtes sei zu beweisen. Das Recht der direkten Lebensvernichtung, sei es des eigenen Lebens, sei es des Lebens eines andern, ist dem Menschen nicht gegeben. Deshalb ist diese Handlung (der Lebensvernichtung) ihrer wesenhaften Struktur nach und somit immer ethisch unerlaubt.

Wohl ist es richtig, daß die Vernichtung menschlichen Lebens nicht eine Handlung ist, die ethisch unerlaubt ist ihrer Substanz nach, d. h. die Handlung enthält ein Element, das als solches — und deshalb immer — der ethischen Ordnung widerstreitet (Gotteshaß, homosexueller Geschlechtsverkehr). In diesem Sinn ist das Töten eines Menschen nicht eine substantiell schlechte Handlung. Die Handlung der direkten Vernichtung menschlichen Lebens ist ihrer wesenhaften Struktur nach ethisch unerlaubt wegen des fehlenden Rechtes im Handelnden zu dieser Handlung. Aber weil das Bestehen dieses Rechtes — also hier eines wesentlichen Elementes der ethischen Erlaubtheit — erwiesenermaßen nicht vorliegt und nicht vorliegen kann, deshalb ist die Vernichtung menschlichen Lebens im Selbstmord und in der direkten Abtreibung ihrer wesenhaften Struktur nach und somit immer ethisch unerlaubt.

Unzureichende Begründungen der ethischen Erlaubtheit der Todesstrafe

So läßt sich die Todesstrafe ethisch nur aus ihrem Sühnecharakter heraus rechtfertigen. Einfach mit der Notwendigkeit, das Gemeinwohl zu schützen und zu sichern, läßt sie sich ethisch nicht begründen. Gewiß, wenn ein Glied des menschlichen Leibes so krank ist, daß es bei seinem Weiterbestehen das Leben des Menschen gefährdete, dann wird dieses kranke Glied mit Recht gemäß dem Totalitätsprinzip — der Teil ist um des Ganzen willen — entfernt. Mit dem Totalitätsprinzip hat man auch die Todesstrafe zu begründen versucht: Es sei erlaubt, das Leben des Menschen, des kranken Gliedes am sozialen Organismus, zu vernichten, um das Ganze, das Gemeinwohl, vor Schaden zu bewahren. Aber schon die Tatsache, daß die gleiche Argumentation vorgebracht worden ist und vorgebracht wird, um die zwangsweise Sterilisation Erbkranker und das Töten „lebensunwichtigen" Lebens zu rechtfertigen, zeigt, daß hier etwas nicht stimmt.

Das Totalitätsprinzip ist ein rein formales Prinzip. Es kann nichts darüber aussagen, wo die Teil-Ganzes-Beziehung besteht. Es kann erst angewandt werden, nachdem das Bestehen der Teil-Ganzes-Beziehung anderweitig bewiesen

ist. Der Staat aber ist nicht ein physischer Organismus wie der menschliche Leib, sondern ein moralischer Organismus. Seinem Sein nach ist der Mensch nicht Glied, nicht Teil des Staates, sondern Person, eine in sich geschlossene seinshafte Ganzheit, die um ihrer selbst willen besteht. Leben und Lebensrecht kommen dem Menschen nicht vom Staat zu; gerade dieses personale, vorstaatliche Grundrecht hat der Staat zu schützen. Gewiß hat der Mensch die Pflicht, durch seine Tätigkeit zum Gemeinwohl beizutragen; unter dieser Rücksicht ist er Glied des Staates als eines moralischen Organismus. Gewiß kann deshalb der Mensch für die Verletzung seiner Gliedschaftspflichten bestraft werden. Strafe aber setzt ihrem Wesen nach persönliche, sittliche Schuld voraus; damit stehen wir bei der Begründung der Strafe als Sühne für sittliche Schuld. Erst nachdem die entsprechende sittliche Schuld im oben dargelegten Sinn gegeben und bewiesen ist, kann das Totalitätsprinzip in bezug auf die Todesstrafe angewandt werden. Und unter dieser Voraussetzung spricht der heilige Thomas von Aquin hier von der Anwendung des Totalitätsprinzips, was schon dadurch bewiesen wird, daß er die Tötung Unschuldiger ausnahmslos ablehnt[8].

Die Abschreckungstheorie hat gewiß für verbrecherisch eingestellte Menschen eine große Bedeutung. Die Furcht vor der Todesstrafe soll sie davor bewahren, Gewaltverbrechen zu begehen. Aber ganz abgesehen davon, daß dieser Zweck bei dem zum Tode verurteilten Verbrecher hinfällig geworden ist, würde das bedeuten, daß einem Menschen das Leben genommen wird um des Gemeinwohles willen. Der Staat würde sich ein direktes Verfügungsrecht über das Leben des Menschen zusprechen, das ihm nicht zukommt; denn der Mensch ist seinem Sein nach nicht Mittel für einen, wenn auch in sich hohen Zweck. Im Grund handelt es sich auch hier wieder um die Anwendung des Totalitätsprinzips. Die Abschreckungstheorie kann für die Begründung der Todesstrafe nur ergänzenden Charakter haben. Den Sühnecharakter der Todesstrafe vorausgesetzt ist es freilich wichtig, daß in der Todesstrafe der Wille der Gemeinschaft, Recht und Gerechtigkeit um jeden Preis zu sichern, zum Ausdruck kommt, und so die Härte der zu erwartenden Strafe dazu beiträgt, verbrecherisch eingestellte Menschen vor Gewaltverbrechen zu bewahren.

Notwendigkeit der Todesstrafe

Bedeutet aber die Auffassung der Todesstrafe als Sühne für todeswürdige Verbrechen nicht, daß die Todesstrafe bei solchen Verbrechen angewandt werden *muß?* Wenn die verletzte Sitten- und Rechtsordnung, wenn Gott der Herr selbst als deren Urheber und Garant das Lebensrecht des Übeltäters aufhebt, kommen dann für todeswürdige Verbrechen überhaupt andere Strafen außer der Todesstrafe in Frage?

[8] S. Th. II II q 64 a 6.

Zunächst haben natürlich auch bei der Todesstrafe — um darauf kurz hinzuweisen — die allgemeinen Erwägungen in bezug auf eine etwa in Frage kommende Begnadigung ihre Bedeutung. Aber darum geht es hier nicht. Die Begnadigung bedeutet ja die Anerkennung der Schuld im konkreten Einzelfall und die Bereitschaft zur Sühne seitens des Übeltäters. Die Frage hier ist vielmehr die nach der institutionellen Notwendigkeit der Todesstrafe für todeswürdige Verbrechen.

Gerade wegen des dargelegten metaphysischen Sinns der Todesstrafe, der unmittelbar mit dem religiösen, auf Gott bezogenen Fundament menschlichen Gemeinschaftslebens zusammenhängt, kann es im Extrem Zustände der Gesellschaft geben, bei deren Gegebensein das Gemeinwohl nahelegt, den an sich berechtigten Vollzug der Todesstrafe allgemein einzustellen oder allgemein zu vollziehen. Der erstgenannte Fall liegt dann vor, wenn durch leichtfertigen und gar verbrecherischen Mißbrauch der Todesstrafe jener eben erwähnte Zusammenhang mit dem Fundament menschlichen Zusammenlebens in gefährlicher Weise erschüttert wurde. Dann ist es angebracht, die Anwendung der Todesstrafe, ja sogar ihre Androhung, einzustellen, weil eine Gemeinschaft, die in dem Mißbrauch der Todesstrafe ein Spielen mit der Majestät Gottes erlebt hat, von schwerster Krankheit bedroht ist. Schließlich ist der letzte Garant der Unverletzlichkeit der Lebensordnung des Menschen Gott der Herr selbst: das Gericht Gottes wird die Unzulänglichkeit der irdischen Strafgewalt in vollkommener Gerechtigkeit ausgleichen. Umgekehrt kann mit Recht eine Gemeinschaft, die sich durch die Häufung todeswürdiger Verbrechen bedroht sieht, in der Anwendung und Androhung der Todesstrafe das Mittel sehen, das Fundament des Zusammenlebens durch öffentlichen Rückgriff auf den göttlichen Ursprung jenes Fundaments ins Bewußtsein zu rücken. Lehnt sie das mit Berufung auf irgendwelche Humanität ab, so wird sie kaum dem Vorwurf entgehen, Humanität mit Weichheit zu verwechseln; sie wird sich entweder gar zur Selbstauflösung treiben lassen oder schließlich einen Umschlag herbeiführen, so daß wiederum verbrecherische Härte die Hinrichtungen häuft.

Wandelbarkeit des Begriffs des todeswürdigen Verbrechens

Damit ist aber auch schon gesagt, daß der Begriff des todeswürdigen Verbrechens zwar unveränderlich ist, daß aber der Umstand, ob *konkret* eine Bedrohung des Fundaments menschlichen Zusammenlebens vorliegt, die die Sanktion der Todesstrafe fordert, dem Beurteilungskriterium des Gemeinwohls in den konkreten Verhältnissen der Gesellschaft unterliegt. Dies ist der einzige Rechtfertigungsgrund dafür, daß bei der Anwendung oder Nichtanwendung der Todesstrafe ein geschichtlicher Wandel festzustellen ist. Aber dieser Wandel an sich vermag Recht oder Unrecht, die ethische Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit der Todesstrafe nicht zu konstituieren. Ihr

Recht, ihre ethische Erlaubtheit liegt anderswo begründet, wie oben ausgeführt wurde.

Die einmal vollzogene Todesstrafe kann nicht wieder rückgängig gemacht werden. Ihre Anwendung verlangt deshalb jene Sicherungen, die ein Fehlurteil praktisch unmöglich machen. Das Strafgesetz kann als todeswürdige Verbrechen nur jenen Tatbestand bezeichnen, der diese Qualität objektiv (das Verbrechen in sich) und subjektiv (volle Verantwortlichkeit und sittliche Schuld) eindeutig enthält. Der Richter aber hat in höchstem Verantwortungsbewußtsein festzustellen, ob dieser Tatbestand im konkreten Einzelfall gegeben ist. Das immer wieder gegen die Erlaubtheit der Todesstrafe angeführte Argument von der nicht absolut auszuschließenden Möglichkeit eines Fehlurteils, des „Justizmordes", wird psychologisch naturgemäß dort stärkeren Eindruck machen, wo die Hinordnung des Menschen auf ein jenseitiges Ziel, auf Gott, geleugnet wird; wo aber dieses Ziel anerkannt wird, verliert dieses Argument seine Durchschlagskraft gegen die institutionell als notwendig objektiv erwiesene Todesstrafe.

ZEITBERICHT

Irische Auswanderung — Eine Ölstadt in der Sahara — Die japanische Einwanderung in Brasilien — Die französische Rechte — Die spanische Vereinigung der Propagandisten — Westliche und östliche Demokratie — Innere Schwierigkeiten in Kolumbien — Der Engpaß im technischen Fortschritt der UdSSR — Bevölkerung der Sowjetunion

Irische Auswanderung

Wer nach Irland kommt, wird ein freundliches und glückliches Volk vorfinden, und er wird viele Anzeichen eines materiellen Aufstiegs erkennen. Aber schon nach kurzer Zeit wird er merken, daß das Land vor ein schweres Problem gestellt ist: die jährliche Auswanderung. Bei einem Geburtenüberschuß von jährlich 60 000 wandern nicht weniger als 40 000 im Jahr aus. Gingen die Auswanderer früher mehr nach den USA, so ist es in den letzten 20 Jahren vor allem England, das die jungen Iren anzieht. Der englische Wohlfahrtsstaat bietet mehr Arbeit, mehr Geld und eine größere Sicherheit.

Warum verlassen jährlich so viele Tausende von Irländern beiden Geschlechts das Land, an dem sie ihr ganzes Leben lang so innig hängen? Den Hauptgrund darf man im Fehlen einer Schwerindustrie sehen. Irland ist, und wird es auch sicher bleiben, überwiegend ein Agrarland. Die modernen landwirtschaftlichen Maschinen machen viele der bisher in der Landwirtschaft Beschäftigten arbeitslos und steigern dabei den Ernteertrag um 25 %. Aber diese Erträgnisse sind immer noch zu gering, um die Bevölkerung zu ernähren. In den vergangenen Jahren hat jede Regierung

versucht, Irland unabhängiger von seinen Ernten zu machen. Aber es war diesem Bemühen nur wenig Erfolg beschieden. Dazu kommt, daß die Iren wie jedes Bauernvolk sehr konservativ sind. So hört man immer wieder die Jungen über die Alten klagen, daß sie wenig bereit seien, die Jungen aus eigener Verantwortung arbeiten zu lassen. Und schließlich sind auch moderne Einflüsse am Werk: die Großstadt mit ihrem Leben hat mehr zu bieten als das Land. So wandern viele Arbeiter nach Dublin, das heute bereits über eine halbe Million Einwohner zählt. Der größte Strom aber ergießt sich nach England.

Wie geht es dort den Iren? Wie bewährt sich dort ihr fast sprichwörtlicher katholischer Glaube? Wer das katholische Leben Englands kennt, weiß, daß dort die Kirchen jeden Sonntag voll sind mit jungen Iren. Die Priester sind oft selbst Iren, meist jedoch Engländer. Aber davon hängt der Kirchenbesuch der jungen Iren nicht ab. So erfreulich diese Tatsache ist, so kann anderseits doch kein Zweifel bestehen, daß sehr viele von denen, die in Irland regelmäßig zur Kirche gingen, dies nicht mehr tun, wenn sie in einer neuen und ihnen fremden Umgebung leben. Wie groß ihre Zahl ist, kann nicht angegeben werden. Die Pfarrstatistiken geben oft ein falsches Bild. Viele dieser Arbeiter sind einmal hier, einmal dort. Diese Freizügigkeit ist selbst mit ein Grund für das Erlahmen des religiösen Lebens. Dazu kommen die vielen Mischehen, die sich in einem Land mit so wenig Katholiken wie England gar nicht verhindern lassen. Auch fehlen meist katholische Schulen, wenngleich jetzt an einigen Orten Aussicht besteht, solche zu errichten.

Es ist schade, daß so viele junge katholische Menschen, die eine katholische Erziehung genossen haben, so wenig zum katholischen Leben Englands beitragen. Allzu bereitwillig gleichen sie sich dem Leben ihrer Umgebung an. Das hat einige Bischöfe Englands — den Kardinal von Westminster und die beiden Erzbischöfe von Liverpool und Birmingham — vor kurzem veranlaßt, einen Aufruf an die Iren zu richten und sie um Mitarbeit im Apostolat unter ihren Landsleuten zu bitten. Die Iren, so sagten die Bischöfe, brächten aus ihrer Heimat ein größeres Wissen um Gott und die Lehre Christi mit, als dies für gewöhnlich in den Arbeiterkreisen des modernen Wohlfahrtsstaates der Fall sei. Es sind Anzeichen da, daß dieser Aufruf seine Wirkung getan hat.

Das Septemberheft 1959 von *The Furrow*, einer vom Maynooth-College herausgegebenen Pastoralzeitschrift, brachte einige ermutigende Berichte über die Seelsorgsverhältnisse unter den irischen Arbeitern in England. Die irischen Bischöfe haben diese Aufgabe der Legio Mariae und mit ihr verbundenen Priestern anvertraut. Die irischen Diözesen schicken einige Priester in die Lager, in denen die irischen Arbeiter oft wohnen. So wurden in die Bauabschnitte der Autobahn London-Birmingham drei irische Priester geschickt, die in den Lagern leben und die Arbeiter betreuen. Auch in London, wo viele junge Iren oft unter den schwierigsten Verhältnissen im Hotelgewerbe ihr Brot verdienen, sind einige Priester eigens für sie da. Neben dieser ständigen Seelsorge hält man auch eigene Volksmissionen für die Iren. Nicht nur die Priester arbeiten apostolisch. Die Laien stehen ihnen nicht nach. So berichtet ein englischer Pfarrer vom apostolischen Arbeiten einer Gruppe junger Iren in einem Bezirk, wo früher kaum Katholiken wohnten. Diese jungen Leute waren zunächst sehr schüchtern, und sie wagten es kaum, jemand anzusprechen. Allmählich jedoch gewannen sie Erfahrung. Und heute sind sie die eifrigsten Apostel. Wenn ihre Arbeitszeit ungünstig liegt, dann treffen sie sich auch erst um Mitternacht oder gar noch später, um gemeinsam ihr Wirken zu besprechen.

Es ist bedauerlich, daß Irland jedes Jahr so viele junge Menschen verliert. Manche von ihnen kehren nach Jahren wieder zurück. Aber vielleicht darf man sich damit trösten, daß doch viele von ihnen unter der Arbeiterschaft Englands die Lehre Christi verkünden helfen.

Eine Ölstadt in der Sahara

Anfang Dezember 1959 hat der französische Ministerpräsident Debré die 650 km lange Ölleitung von Hassi-Messaoud nach dem algerischen Hafen Bougie in den Dienst gestellt. Damit sind die jahrelangen Bemühungen Frankreichs um das unter der Sahara lagernde Öl zu einem ersten beachtlichen Erfolg gediehen.

Im Juli 1956 hat die S. N. REPAL (Société nationale de Recherches et d'Exploitation des Pétroles en Algérie) zum ersten Mal in der Gegend von Hassi-Messaoud Öl gefunden. Die Schätzungen ergaben eine Mindestmenge von 500 Millionen t, manche stiegen sogar auf 1 Milliarde (der heutige Jahresverbrauch Frankreichs beträgt 27 Millionen t). Damit gehört Hassi-Messaoud zu den zehn größten Erdölvorkommen der Welt.

Die Kosten waren enorm. Bis man überhaupt Öl fand, hatte man schon 40 Milliarden Francs ausgegeben. Die Ölleitung selbst kostete 1,5 Milliarden frs. Von den Straßen, die man bauen mußte, kostete der Kilometer 30 Millionen frs.

Heute leben in Hassi-Messaoud 5000 Menschen, davon 2500 Eingeborene. Der Bezirk umfaßt 900 qkm, die von 260 km Straßen durchzogen werden. Alle 6—7 Kilometer steht ein Bohrturm und daneben brennt Tag und Nacht eine Flamme, in der das Erdgas, das man nicht verwertet, verbrennt. Ein Bohrturm kostet 750 Millionen frs, und jeder Meter Bohrung kommt auf 140 000 frs, 3300 m müssen durchbohrt werden, bevor man am Lager ist. Die Menschen wohnen in kleinen Wohnbaracken, die alle mit Klimaanlage versehen sind — im Sommer beträgt die Durchschnittstemperatur 40—45° im Schatten, sie steigt aber von Juni bis September nicht selten auf über 50°, nachts sinkt sie im Durchschnitt um 25°, gar nicht selten sogar noch mehr. Ja es kommt vor, daß es mitten im Sommer friert —, man wohnt aber auch in Zelten. Es gibt drei große Restaurants, drei sogenannte „blocs", in denen die Geschäfte, Filmtheater und Bad untergebracht sind. Und schließlich noch drei Bars.

Die Sahara wurde bisher von den Franzosen als Experimentierfeld für fanatische Kolonialsoldaten betrachtet, heute wird sie zu einem Mythos, an den sich das nationale Verlangen nach Größe und Glanz der Nation klammert. Die nüchternen Franzosen jedoch sehen die Dinge klar, sie sehen vor allem die großen menschlichen Probleme, die sich mit der Industrialisierung dieser ungeheuren Wüste verbinden. Die Berber und Tuaregs, insgesamt etwa 1 Million Menschen, von denen die Hälfte nicht über 20 Jahre ist, die bisher unter sehr armseligen Bedingungen ein Nomadenleben führten, verdienen plötzlich Geld. Schon sieht man, daß die Kinder im Süden besser gekleidet sind, daß der Lebensstandard sich hebt. Er ist zwar verglichen mit europäischen Vorstellungen immer noch äußerst niedrig, aber für die bisherigen Lebensgewohnheiten schon sehr beträchtlich hoch. Eine Familie, meist besteht sie aus 4—5 Personen, kann heute schon 90—115 frs pro Person im Tag ausgeben. Was wird aus all diesen Menschen werden, die so unvermittelt und rasch mit der modernsten Technik in Berührung kommen? Sicher ist auf jeden Fall, daß sie nicht mehr in ihr armseliges Nomadenleben zurückkehren werden. Die Weißen Väter, denen die Sahara als Missionsgebiet anvertraut ist, haben sich in ihrer Missionsarbeit vor allem auf Institute sozialer Art verlegt, auf Schulen, auf Lehrwerkstätten und was dergleichen mehr ist. Ist auch die Zahl der Menschen, die dort leben, noch gering, so steht die Kirche doch vor einer schwierigen Aufgabe: sie steht einer geschlossen islamitischen Welt gegenüber, die sozial noch auf einer der untersten Stufe der heutigen Menschheit steht *(Informations catholiques internationales, 1. Dezember 1959)*.

Die japanische Einwanderung in Brasilien

In dem auch sonst lesenswerten Buch, das *Johannes Schauff* über *die Landerschließung und Kolonisation in Lateinamerika*, Berlin-Bonn 1959, Landschriften-Verlag, herausgegeben hat, findet sich ein lesenswerter Beitrag über die japanische Siedlung in Brasilien.

1907 wurde zwischen dem Staat São Paolo und einer japanischen Einwanderungskommission ein Vertrag geschlossen, wonach 3000 Japaner nach Brasilien kommen sollten, um zunächst in den Kaffeeplantagen zu arbeiten, denen es an Arbeitskräften mangelte. 1908 kamen die ersten 800 Japaner, und seither ist ihre Zahl, mit Ausnahme der Jahre des 2. Weltkrieges ständig gestiegen, so daß sie mit über 200 000 die deutsche Einwanderung (180 000), die immerhin schon über 100 Jahre andauert, übertroffen hat.

Ursprünglich stand man in Brasilien der japanischen Einwanderung etwas mißtrauisch gegenüber. Aber es hat sich im Lauf der vergangenen 50 Jahre erwiesen, daß die Japaner wahre Mustersiedler sind. Ausschlaggebend sind dafür ihre persönlichen Eigenschaften. Sie sind an harte Arbeit gewöhnt, und der Verzicht auf die Zerstreuungen und Annehmlichkeiten der Großstadt fällt ihnen nicht schwer. Außerdem sind sie bereit, um des besseren Lebens der Nachkommen willen auf persönliche, durchaus berechtigte Ansprüche zu verzichten. Zu diesen persönlichen Eigenschaften kommt eine ausgezeichnete Organisation. Keine japanische Siedlung wird ohne eine ganz gewissenhafte Prüfung der Boden-, Klima- und örtlichen Wirtschaftsverhältnisse angelegt. Dies geschieht durch erstklassige Fachleute, die sowohl die Bedürfnisse ihrer Landsleute wie auch die Gegebenheiten der örtlichen Verhältnisse sehr genau kennen. Weiter werden die Siedler sehr sorgfältig ausgesucht und bereits in Japan für ihre Aufgaben geschult. Sie werden auch mit der neuen Kulturwelt vertraut gemacht. Darüber hinaus erhalten sie genügend Geld, um die Anfangsschwierigkeiten zu meistern. In der neuen Siedlung werden sofort Genossenschaften gegründet, die dem einzelnen Siedler viele Aufgaben abnehmen. Und schließlich untersteht jede Siedlung einem technischen Berater, so daß von vornherein die Dinge recht angepackt werden.

Die französische Rechte

Der Schweizer Publizist Armin Mohler, der sein Augenmerk hauptsächlich auf die konservativen Bewegungen einzelner Länder richtet, hat nach jahrlangem Aufenthalt in Frankreich versucht, die immer stärker aus dem Untergrund des politischen Lebens hervortretende Bewegung zu einem neuen rechtsgerichteten Volks- und Staatsbewußtsein darzustellen. Die alte Rechte hatte wesentlich konservativen Charakter und suchte den vergangenen Zustand zu bewahren. In und nach der Französischen Revolution erschien sie als Reaktion zum Sturz des revolutionären Fortschrittsgedankens. Mohler kann darauf hinweisen, daß Frankreich trotz der so schnell wechselnden Regierungen und trotz der mannigfachen Unruhen der Gegenwart ein Land ist, dessen Bevölkerung ein ungeheures Beharrungsvermögen zeigt. Dies lebt vor allem in der hochqualifizierten Verwaltungselite und der französischen Familie. Dennoch kündet sich heute ein neuer Geist an. Man ist aufmerksam geworden auf die innere Unbeweglichkeit des Kerns aller politischen Parteien, in denen sich nur an Tageserscheinungen das Gekräusel einer äußerlichen Beweglichkeit entwickelt. Die neue französische Rechte formt sich im Gegensatz dazu aus einem tieferen Gefühl. Man unterscheidet das, was immer war und was man bewahren wollte, von dem, was recht ist, was immer recht war und ist. Selbst der Exi-

stentialismus hat dazu gedient, die Offenheit für die immer gültigen Grundsätze der politischen Ordnung zu gewinnen. Man will nicht mehr nach den Fehlern der Vergangenheit fragen. Was Spengler vom Marxismus gesagt hat, trifft die politischen Parteien überhaupt: man widerlegt sie nicht; sie werden eines Tages langweilig, da es die Probleme, die zu ihrer Bildung geführt haben, gar nicht mehr gibt. Darum will man vorurteilsfrei die Wirklichkeit der politischen und außerpolitischen Lage Frankreichs erkennen und sie auf ihren Gehalt prüfen. Dieses Bestreben zeigt sich in der Hauptstadt, aber noch mehr in den Provinzen, die zu einem stärkeren Selbstbewußtsein erwachen. Die Bretagne ist hier am meisten fortgeschritten. Auch die Rückwendung bis in die ursprüngliche keltische Vergangenheit, die zumal bei der Jugend zu beobachten ist, soll feststellen, was immer in Frankreich gegolten hat, was sein Wesen ist. Dadurch soll der Panzer der Ideologien gesprengt werden, die sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (im „klassischen" Frankreich), im 18. Revolutionsjahrhundert und im 19. Jahrhundert gebildet haben. Man kann zwar noch von keinem Programm der „neuen Rechten" sprechen. Aber das hindert nicht, daß hier eine immer stärker werdende politische Meinungsbildung im Kommen ist. *(A. Mohler, Die französische Rechte, München 1958, Isar-Verlag.)*

Die spanische Vereinigung der Propagandisten

Am 3. Dezember 1909 — vor 50 Jahren — legte in Madrid der damalige Pronuntius, der spätere Kardinal Vico, einer kleinen Gruppe katholischer Laien die Insignien einer neuen religiösen Gemeinschaft an. Damit trat die „Katholische Nationale Vereinigung der Propagandisten" (A. C. N. de P.) ins Leben. Sie war aus der Marianischen Studentenkongregation herausgewachsen, deren Leiter damals der nunmehr über 90 Jahre alte P. Angel Ayola SJ war. Er hatte festgestellt, daß es zwar nach den Jahren religiöser und kirchlicher Erschlaffung wieder fromme katholische akademische Jugend gebe, daß es ihr aber an apostolischem Geist fehle. Überdies war im kirchlichen Bereich der Kampf zwischen fortschrittlichen und integralen Katholiken so groß, daß auch deswegen ihr Wirken in die Welt hinein gelähmt wurde. Durch einige Jahre hindurch hatte er die Besten seiner Kongreganisten in Rede und Gegenrede geschult, damit sie in katholischen öffentlichen Versammlungen für die Sache des Glaubens auch im öffentlichen Leben eintreten könnten. Sein Vorbild war der heilige Paulus, nicht ohne bedeutsame Berufung auf das Wort Christi: „Ich werde ihm zeigen, wieviel er um meines Namens willen leiden muß" (Apg 9, 16). In 50 Jahren hat sich die Vereinigung stets mehr entwickelt. Ihr erster Präsident war der jetzige Bischof von Málaga, Angel Herrera. Ihm folgten der geniale Fernando Martín Sanchez, der 1953 zurücktrat, und Francisco Guijarro. Er trat, nach den besonders durch die Arbeit von Martín Sanchez erneuerten Konstitutionen der Vereinigung, nach 6 Jahren zurück. Am 19. Juli wurde nach den jährlichen Exerzitien, Alberto Martin Artajo, der frühere spanische Außenminister, als sein Nachfolger gewählt. Die Propagandisten, wie sie einfach genannt werden, haben ihren Namen tief in die Geschichte des spanischen Katholizismus der letzten 50 Jahre eingegraben. Sie sind kein Säkularinstitut wie das Opus Dei, sondern ein freier Verband. Er hat sich, und das ist für den spanischen, nach dem Äußersten neigenden, Charakter von besonderer Wichtigkeit, jederzeit von allen Extremen ferngehalten. Die Propagandisten sind in kleine Gruppen gegliedert, die sich durch besondere Pflege des religiösen Lebens, zu der der monatliche Empfang der heiligen Sakramente und die tägliche Betrachtung gehören, um einen übernatürlichen Geist bemühen. In Studienzirkeln vertiefen sie sich in die gerade anstehenden wichtigen Probleme der katholischen Erneuerungsbewegung und nehmen regen Anteil an den örtlichen, den

das ganze Land und die gesamte spanischsprechende Welt umfassenden Aufgaben der Katholischen Aktion. Ohne ihre wichtige und oft entscheidende Mitwirkung ist seither wohl nichts im katholischen Leben Spaniens geschaffen worden. 1911 gründeten sie, unter Führung von Angel Herrera, den „Debate", die Zeitung der Ideen, wie sie genannt wurde, die in der Revolution von 1936 verboten wurde und auch nachher nicht wieder erstand, da die Freiheit der Presse nicht wiederhergestellt wurde. 1912 wurde das große Presseunternehmen „Editorial Cátolica" gegründet, das heute 5 Zeitungen, darunter Ya mit 180 000 Exemplaren, eine Wochenzeitung, eine Pressekorrespondenz und die Biblioteca de Autores cristianos herausgibt, von der bis jetzt etwa 200 Bände in über 2 Millionen Exemplaren verbreitet wurden. 1919 wurde der Nationale landwirtschaftliche Verband geschaffen, dem viele Syndikate angehörten. 1920 folgte die Gründung des Verbandes der katholischen Studenten, 1924 die Organisation der katholischen Jugend und die Eröffnung einer katholischen Journalistenschule, 1933 das Soziale Arbeiterwerk zur geistigen Förderung der Arbeiter, 1933 das Centro de Estudios Universitarios, 1935 die internationalen Ferienkurse von Santander, die seit 1940 in San Sebastián gehalten werden. Im Bürgerkrieg wurden über 50 Propagandisten (12 %) von den Revolutionären ermordet. 1946 begann der Bau des Universitätskollegs San Pablo in Madrid, das 1950 eröffnet wurde und in dem heute mehr als 170 Studenten Aufnahme finden und in ihren Studien besonders gefördert werden. 1955 eröffnete man das Centro Pius XII. für eine bessere Welt. An der allgemeinen Katholischen Aktion Spaniens, deren erster Präsident Angel Herrera, der zweite A. Martin Artajo waren, nehmen sie großen Anteil. Sie betätigen sich in den Marianischen Kongregationen, in der katholischen Elternvereinigung, in der katholischen Film-, Radio-, Fernseharbeit, den Werken der Caritas usw,

Heute zählt die Vereinigung in 42 Ortsgruppen über 636 Mitglieder. 15 Mitglieder sind über 70 Jahre, 101 über 60, 239 über 50, 217 über 40, 64 über 30 Jahre alt. 269 sind in öffentlichen Regierungs- und Verwaltungsstellen, 199 als Universitätsprofessoren und Lehrer, 173 in der Industrie und im Handel, 44 in der Presse als Schriftsteller usw. tätig.

Die diesjährige Jahresversammlung bezeichnete als künftige Aufgaben der Vereinigung die Stärkung des religiös-aszetischen Lebens durch Exerzitien, religiöse Wochen usw., die Werke des Apostolates in der Katholischen Aktion, die verstärkte Arbeit an den Universitätswerken und den übrigen Unternehmen der Vereinigung. Als neue Betätigungsfelder wurde die verstärkte Arbeit an der Sozialreform Spaniens, den Werken der Caritas, der Bildung des öffentlichen Gewissens in der Behandlung anderer Glaubensgruppen sowie die Bemühung um eine bessere Formung und Organisation der Elternvereinigungen genannt. Überdies wird der neue Präsident Alberto Martin Artajo sich noch zwei Aufgaben im inneren Leben der Propagandisten widmen müssen: Um der Gefahr einer Überalterung der Mitgliederschaft zu begegnen, die sich leise ankündigt, wird er sich des jugendlichen Nachwuchses besonders annehmen. Schließlich muß die innere Einigung der Mitglieder gefördert werden. Eine Reihe von Mitgliedern, darunter der große Staatsmann Gil Robles und der verdiente letzte Direktor des Debate, Francisco de Luis, sind, vorzüglich aus politischen Gründen, allzusehr an den Rand und in den Hintergrund getreten.

Westliche und östliche Demokratie

Die moderne Demokratie ist ein Kind des neu-englischen Puritanismus und der englischen Independenten und Spiritualisten. Ihre Väter waren jene Puritaner — am bekanntesten sind die 108 Pilgerväter der Mayflower —, denen das England der

Stuarts zu eng geworden war und die nun in den Kolonien Neu-Englands einen Raum suchten, die calvinische Lehre vom göttlichen Gnadenbund zu verwirklichen. Aber ohne die Lehre von der rein innerlichen Gegenwart des Reiches Gottes, wie sie von fast allen englischen Erweckungsbewegungen vertreten wurde, wäre es wohl nie zur Ausbildung der demokratischen Freiheiten des Menschen im politischen Raum gekommen, wie es für die westliche Demokratie so bezeichnend ist. So säkularisiert diese Demokratie heute auch erscheinen mag, ihre tragenden Ideen, die der Freiheit und der Gerechtigkeit, tragen immer noch etwas von ihrer Herkunft aus dem theokratischen Bereich an sich. Und vielleicht ist dies mit ein Grund, daß diese Demokratie bisher nicht zu einer rein formalen Scheindemokratie entartet ist. Denn dieses Abgleiten ist schließlich die große Gefahr für jede echte Demokratie. Die Technik des formal Demokratischen verschlingt den Willen zur Freiheit und Gerechtigkeit. Wenn die Westmächte heute von Demokratie sprechen, dann meinen sie tatsächlich immer noch diese Demokratie.

Anders ist es in der Sowjetunion, die einem solchen Verständnis von Demokratie absolut fremd gegenübersteht. Nach der Verfassung von 1936 ist die Sowjetunion eine Demokratie, deren höchstes Organ der Oberste Sowjet der UdSSR ist. Dieser Rat ist die Vertretung des gesamten Sowjetvolks und wird alle 4 Jahre in einem geheimen, allgemeinen, gleichen und direkten Wahlverfahren gewählt. Abgeordneter kann nach Art. 135 jeder Bürger der UdSSR werden, der das Alter von 23 Jahren erreicht hat, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse und Nationalität, von Geschlecht, Glaubensbekenntnis, Bildungsgrad, Ansässigkeit, sozialer Herkunft, Vermögenslage und früherer Tätigkeit. Freilich — und dies macht das gesamte System freier Wahlen illusorisch — werden diese Kandidaten nach Art. 141 von den gesellschaftlichen Organisationen und den Vereinigungen der Werktätigen aufgestellt: von den kommunistischen Parteiorganisationen, den Gewerkschaften, Jugendorganisationen und den Kulturvereinigungen. Es gibt in der Sowjetunion keine anderen Vereinigungen als die von der Kommunistischen Partei geführten (Art. 126). Aber auch diese kommunistischen Vereinigungen sind bei der Aufstellung dieser Kandidaten keineswegs frei. Sie erhalten genaue Richtlinien aus Moskau. Theoretisch können zwar für einen Wahlkreis mehrere Kandidaten aufgestellt werden, in der Praxis einigen sich jedoch die verschiedenen Vereinigungen, die zur Aufstellung berechtigt sind, gegen Schluß der Wahlvorbereitung auf einen Kandidaten, so daß der Sowjetbürger, wenn er wählen will, tatsächlich nur einen Kandidaten wählen kann.

Die Deputierten des Obersten Sowjet gehören entweder dem Sowjet der Union oder dem Sowjet der Nationalitäten an. Meist tagen beide Kammern gemeinsam. Beide wählen gemeinsam das Präsidium des Obersten Sowjet: den Vorsitzenden, dessen 16 Stellvertreter, den Sekretär und weitere 15 Mitglieder des Präsidiums. Dieses Präsidium darf jedoch nicht mit dem Sitzungspräsidium verwechselt werden, etwa mit dem Bundestagspräsidenten oder dessen Stellvertretern. Es handelt sich bei ihm vielmehr um das Staatspräsidium. Der Wahlvorgang geschieht folgendermaßen: ein Deputierter schlägt die von der Parteiführung gewünschten Funktionäre vor. Ohne weitere Diskussion wird der „Wahlvorschlag" angenommen. Dieses Präsidium hat das Recht, zweimal im Jahr den Obersten Sowjet einzuberufen, es kann u. a. Verordnungen und Verfügungen des Ministerrats aufheben, falls sie nicht dem Gesetz entsprechen, es erklärt in den Zeiten zwischen den Tagungen des Obersten Sowjets den Krieg und kann internationale Verträge schließen und kündigen.

Der Oberste Sowjet bestellt ferner nach Art. 56 in gemeinsamer Sitzung den Ministerrat der UdSSR, dessen „Wahl" genauso vor sich geht wie die des Präsidiums. Der Ministerrat ist zwar dem Obersten Sowjet verantwortlich, aber dieser Artikel ist

wieder völlig illusorisch, da sich das Präsidium des Ministerrats ausschließlich aus Mitgliedern des Zentralkomitees zusammensetzt. Alle wichtigen Maßnahmen des Ministerrats werden vorher von diesem Organ der Partei beraten.

Man sieht, wie hier ein scheinbar höchst demokratisches Staatswesen aufgebaut ist, das in Wirklichkeit mit Demokratie im westlichen Sinn nichts zu tun hat. Freie Wahlen hier, freie Wahlen dort: sie sind voneinander völlig verschieden! (Wir möchten hier auf das ausgezeichnete Buch von Prof. Dr. W. Grottian hinweisen, Das sowjetische Regierungssystem, 1. Bd. Leitfaden, 2. Bd. Quellenbuch, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, wo an Hand der Quellen gezeigt wird, daß die Sowjetunion nach wie vor auf die Eroberung der Welt ausgeht, worüber keine Phase im Kalten Krieg hinwegtäuschen sollte.)

Innere Schwierigkeiten in Kolumbien

Seit gut 10 Jahren leidet Kolumbien an inneren Unruhen, die mehr und mehr das ganze Land lähmen. Es handelt sich um ein regelrechtes Bandenwesen, das seinen Ursprung in den Auseinandersetzungen zweier politischer Parteien hat, der liberalen und der konservativen.

Seit 1946 die Liberalen die Regierungsgewalt an die Konservativen unter Präsident Gomez abtreten mußten, versuchen sie mit allen Mitteln wieder an die Macht zu kommen. Da auf legalem Weg nichts erreicht wurde und auch ein Staatsstreich sich als unmöglich erwies, organisierten sie in den Llanos von Casanare, in den Bezirken von Cundinamarca, Tolima, Santander, Bolivar und Antioquia Banden, die gegen die konservative Regierung kämpften. Diesen Banden schlossen sich Leute an, die aus dem Ausland kamen, vor allem auch kommunistische Agenten. Als sich vor einigen Jahren die Banden von Casanare ergaben — die Regierung hatte ihnen Amnestie zugesagt —, erhielten sie Kleider und Geld. Viele verspielten alles wieder und begaben sich in die Gebirgsgegenden von Tolima, wo sie einen kleinen Staat errichteten mit eigenem Geld und Pässen. Die Geldscheine waren, so konnte eindeutig festgestellt werden, mit russischen Matrizen hergestellt.

Die Umtriebe dieser Banden werden immer schlimmer. Kaum eine Woche vergeht — eine Zeitlang geschah es sogar täglich —, daß nicht Überfälle, Hinterhalte, Morde gemeldet werden. Früher waren sie mit alten Gewehren und primitiven Bomben ausgestattet, heute werden ihre Maschinengewehre auf dem Luftweg versorgt. Es ist vor allem das Landvolk, das unter ihnen leidet, da sie die Höfe überfallen und die Ernten mitnehmen. So wandern viele Bauern in die Stadt und die Landwirtschaft verfällt. So droht Kolumbien mehr und mehr der Unordnung zu verfallen, aus der allein der Kommunismus Nutzen zieht.

Der Engpaß im technischen Fortschritt der UdSSR

Der Kommunismus sieht im technischen Fortschritt einen Erweis für die geistige Überlegenheit eines gesellschaftlichen oder politischen Systems. Darum setzt die Sowjetunion alles daran, einen solchen Fortschritt zu erzielen und ihn unter Erweis zu stellen. Nun hat das Land seit 1917 zweifellos einen ungeheuren Aufschwung gerade auf dem Gebiet der Technik genommen, der, vom Ausgangspunkt her gesehen, größer ist als der des Westens. In wenigen Jahrzehnten hat das Land die Industrie der westlichen Welt eingeholt, ja auf nicht wenigen Gebieten übertroffen. Trotzdem sind noch manche Schwierigkeiten zu überwinden. Diese gelten vor allem für den neuesten Fortschritt der Technik, für die Automation. Hier hängt die Sowjetunion

noch stark nach. Nur einige wenige Elektrokraftwerke sind vollkommen automatisch eingerichtet. Die Hauptschwierigkeit für die Automation liegt im Fehlen moderner Werkzeugmaschinen. Die Sowjetunion besitzt etwa 2 Millionen solcher Maschinen. Die Hälfte davon ist jedoch über 10 Jahre alt, 18 % sogar mehr als 20 Jahre. Überdies sind 40 % dieser Maschinen ganz einfach und primitiv und eignen sich schon deswegen nicht für Automation. Trotzdem werden sie auch heute noch hergestellt. Es gibt nur 130 000 vollautomatische oder halbautomatische Werkzeugmaschinen in der UdSSR. Gerade in Traktoren- und Autofabriken sind die Ausstattungen nicht selten über 25 Jahre alt.

Sosehr sich die Sowjetunion bemüht, den Rückstand gegenüber dem Westen aufzuholen, so wenig wird ihr dies bei dem gegenwärtigen System der Neuanschaffung gelingen. 1958 wurden 138 000 neue Maschinen gebaut. Aber nur 13,8 % davon waren Spezialmaschinen. Die Hälfte dieser Maschinen kommt in neuerrichtete Fabriken, 10—15 % werden ausgeführt, und nur 35—40 % werden dazu benutzt, die veralteten Maschinen auszuwechseln. So wird es rund 35—40 Jahre dauern, bis die 2 Millionen Maschinen erneuert sind. Die USA stellten 1958 217 000 neue Maschinen her. Die Ersetzung veralteter Maschinen durch hochmoderne ist augenblicklich das größte Problem für die sowjetische Industrie. Wie schwierig es für sie ist, sieht man daraus, daß sogar Fabriken, die jetzt fertig werden, aber bereits vor einigen Jahren geplant waren, mit veralteten Maschinen ausgestattet werden müssen. *(Bulletin, Oktober 1959, Institute for the Study of the USSR)*

Bevölkerung der Sowjetunion

Die Sowjetunion hat nach der Zählung vom 15. Januar 1959 208 826 000 Einwohner, das sind rund 8 Millionen mehr als 1956. Der durchschnittliche Zuwachs für das gesamte Gebiet beträgt demnach 9,5 %. Die stärkste Zunahme verzeichnen die für die Industrie neu erschlossenen Gebiete am Ural, in Sibirien, in Fern-Ost, in Zentralasien und in Kasachstan. „Der Eintritt Litauens in die UdSSR und die damit verbundene Befreiung vom Joch des Auslandskapitals sowie die Einbeziehung seiner Wirtschaft in das allgemeine System der sozialistischen Planwirtschaft der UdSSR" gaben zwar, wie die Eznyklopädie der Union der Sowjetrepubliken, Bd. 2, Berlin 1950, 1955, schreibt, „der Republik die Möglichkeit, Wirtschaft und Kultur weitgehend zu entfalten". Aber das hinderte nicht, daß die Bevölkerung von 2,88 Millionen auf 2,71 Millionen abnahm, unter denen man mit hoher Wahrscheinlichkeit mindestens 250 000 Zugewanderte einschließen muß. Am Ende des Kriegs betrug die Bevölkerung von Litauen 2,3 Millionen. Auch Weißrußland hat an Bevölkerungszahl abgenommen. *(Bulletin, November 1959, Institute for the Study of the USSR)*

UMSCHAU

Franz Borkenau

Franz Borkenau, der Wiener Professorensohn hatte am österreichischen Institut für Geschichtsforschung eine glänzende methodische Schulung durchgemacht, 1932 legte er ein wissens-soziologisches Werk über die Entstehung der neuzeitlichen Philosophie vor, das die eindringliche historische Interpretation des ganzen Kreises der Schöpfer der neuen Philosophie mit einer Betrach-

tungsweise verband, die die unausgesprochenen geistigen Voraussetzungen typologisch bestimmte und damit einen so bedeutsamen geistesgeschichtlichen Vorgang allseitig zu erfassen vermochte.

Der radikale und aktivistische Denker schlug in der aufgeregten Zwischen-Kriegszeit nicht die Universitäts-Laufbahn ein, sondern schloß sich dem Kommunismus an. Das verschaffte ihm bald im Komintern eine so intime Kenntnis „der neuen herrschenden Klasse", daß er ein ebenso totaler Gegner jedes Totalitarismus wurde, wie er vorher idealistisch von der sozialen Entschlossenheit das Heil erwartet hatte. In der Emigration lernte er England und den angelsächsischen Kampf gegen den Bolschewismus kennen. Frucht dieser Begegnung war der Ausbau der Methoden, die propagandistische Verhüllung der totalitären Politik aufzuschlüsseln. So wurde Borkenau ein viel beachteter Kenner der internen Vorgänge der russischen Politik. Sein großes Werk über den europäischen Kommunismus ist die bleibende Frucht dieser Kenntnisse. Allein mitten in seiner ausgedehnten Gutachtertätigkeit und während einer kurzen Lehrtätigkeit als Geschichts-Professor in Marburg nach 1945 bewegte ihn unaufhörlich das geschichts-philosophische Problem: „Was ist der Ursprung und das Schicksal des abendländischen Geistes; wie können wir besonders die Verhängnisse des deutschen Geistes erkennen und vermeiden?" Ein erstes kleines Werk von 1947, unter dem bescheidenen Titel: „Drei Abhandlungen zur deutschen Geschichte" gab schon die sprach-philosophische, religions-soziologische und historiologische Synthese seiner Gesamtkonzeption.

Diese hat ihre Gestalt in einem großen, leider durch den allzufrühen Tod 1957 nicht voll zum Abschluß gehommenen Werk gefunden, aus dem schon einzelne Abschnitte als glänzende Essays veröffentlicht wurden, das aber in seiner Gesamtheit noch auf einen Verleger wartet. Hier sei ein kurzer Bericht über dieses Werk gegeben, soweit es die Problematik der heutigen Geschichtsphilosophie betrifft.

Das Werk gliedert sich in drei Teile: der erste untersucht von den Wandlungen der Sprache aus die Entstehung des abendländischen Geistes; der zweite geht von der Deutung des Mythos, der Helden- und Göttersage aus, und der dritte beschäftigt sich mit der Germanisierung des Christentums.

I.

Voran steht die sprach-philosophische Erörterung, aus der Syntax den Geist der Sprache zu verstehen. Als Historiker und Soziologe hat Borkenau erkannt, wie aus der verschiedenen Gestaltung des Satzes und des Verbums mehr Artfolgerungen — vor allem kulturpsychologische — gezogen werden können als aus dem Wortschatz der Sprachgruppen. Wenn z. B. die einzige noch überlebende vor-indogermanische Sprache Europas, das Baskische, die Tätigkeit passivisch ausdrückt, und wenn sich innerhalb der europäischen Sprachen eine aufsteigende Betonung der Tätigkeit als solcher in den synthetischen antiken Sprachen, und schließlich die des Täters selbst, des Ich, im nordwestlichen Kulturkreis feststellen läßt, dann ist darin offenbar die Ausgliederung der Persönlichkeit aus der Stammes-Mentalität zu verfolgen, es zeigt sich der sich steigernde Individualismus. Hier liegt eine geschichts-philosophische Forschungsmöglichkeit ersten Ranges vor! Man muß nur das Verhältnis der älteren Bevölkerungsschicht und der jüngeren überlagernden Stämme aus der gegenseitigen Beeinflussung des Sprachstils feststellen, um Schlüsse auf den Geist der Kulturschichten ziehen zu können. Was Borkenau hier im ersten Ansturm erreicht hat, ist erstaunlich. Die Abgrenzung der drei entscheidenden Kulturkreise des Abendlandes, des aktivistischen nordwestlichen und des weniger selbstbetonten nordöstlichen von dem immer noch synthetisch denkenden Südwesten gibt wesentliche Einblicke in die Soziologie und Geistigkeit der Völkerwanderung und in die Grundspan-

nungen des Abendlandes. Auch über den Südosten lassen sich weittragende Einsichten aus dem Verhältnis der bulgarischen, serbischen, rumänischen und russischen Sprache zu Byzanz und der mittelgriechischen zum Orient gewinnen.

Die Untersuchung zielt aber bald auf die bestimmte, zeitliche und örtliche Entstehung des nordwestlichen Individualismus ab. Wenn in der spät-antiken Auflösung der synthetischen Verbalform, die Pronomen und Zeitform anhängt: facio, feci, faciam, das Ich vorangestellt und neue Formen, die Zukunft zu bezeichnen, gefunden werden: ich soll, ich will, ich werde tun, ist aus dem Überlagerungsvorgang die geschichtliche Herausbildung der genannten drei Kulturkreise zu greifen.

Ihre Erklärung kann nur sein, daß im Nordwesten seefahrende Stämme den kühnsten Individualismus ausgebildet haben. Wenn sich bei der Wanderung zuerst Genossenschaften aus der Stammesgemeinschaft ausgliedern, bevor der Stamm selbst sich in Bewegung setzt, so ist nochmals ein wesentlicher Unterschied zwischen der See- und Landwanderung festzustellen; die Landwanderung kennzeichnet den Nordosten.

II.

Wie sich hier sprachwissenschaftliche und soziologische Methoden ergänzen, so muß die archäologische Forschung tiefenpsychologisch ergänzt werden. Borkenau hat sich immer wieder mit Freud auseinandergesetzt, auch ihn wie Spengler weitergedacht und seine Einsichten zur Deutung der seelischen Spannungen der aus ihrer Stammessitte herausgelösten Randstämme der Hochkulturen ausgewertet, die im eigentlichen Sinn Barbaren zu nennen sind. Um die indirekten Quellen, die Helden- und Göttersagen, nach ihrem geistesgeschichtlichen Gehalt erschließen zu können, ist vor allem der Bezug der Sage zur Geschichte aufzuklären. Die Sagen-Gestalten sind Repräsentanten großer Ereignisse der Völkerwanderung, wie des Untergangs der Burgunder und der mörderischen Kämpfe der Merowingerzeit. Das Siegfried-Bild erwächst zuerst aus dem Schicksal des Arminius und dann Siegiberts; für die Frauengestalten sind Merowinger-Königinnen Vorbild.

Der innerste Kern der Dichtung aber ist das Schuld-Problem. Der geschichtliche Arminius ist keineswegs schuldlos wie die Sagengestalt, er ist in die Auflösung der Sippenordnung verflochten. Ebenso sind daraus auch die Greuel der Merowingerzeit zu verstehen. Die schrittweise Entschuldung und Verklärung ist genau zu verfolgen; entscheidend aber für die Heldengestalt ist der viel ältere Urtyp einer Göttergestalt, Balders, der schuldlos der bösen Macht erliegt.

Borkenau hat eine gründliche Revision der germanischen Göttergeschichte mit den Mitteln der heutigen Archäologie durchgeführt. Die Wanen-Religion mit ihrer Fruchtbarkeitsgöttin gehört wohl schon der megalithischen, bäuerlichen Unterschicht vor der Einwanderung der Streitaxt-Leute aus dem Südosten an, die im Norden den vorderasiatischen sterbenden und wieder auferstehenden Fruchtbarkeitsgott zum endgültigen toten Gott Balder umgebildet haben. Besonders auffallend aber ist das götterlose Intervall der Völkerwanderungszeit von 300 bis 600, aus dem sich die Asen-Religion und die Wotans-Gestalt, nicht ohne Gegensatz zum Christus-Bild, erhoben hat, wieder eine Religion der hoffnungslosen Stellung zum Tod, die nochmals die tragische Grundhaltung eines unbedingten Heldentums der Nordleute verrät.

III.

Entscheidend für die Wiedergewinnung einer lebensbestimmenden Sittenordnung sind aber erst jene geistesgeschichtlichen Vorgänge im Nordwesten und in der Mittelzone zwischen den Kulturkreisen geworden, die zur germanischen Abwandlung des Christentums führten. Der dritte Teil des Werkes setzt sich mit diesem Grundproblem des Abendlandes auseinander. Hierfür bedarf es vor allem einer neuen Auffassung des Pelagianismus, die in der konfessionel-

len Polemik so sehr verfehlt wird. Borkenau bringt in eingehender Interpretation der Werke des Iro-Schotten seinen asketischen Individualismus mit dem Heroismus der Ich-sagenden Nordwest-Leute in Verbindung und zeigt den außerordentlichen Einfluß dieser Ethik auf die mönchisch bestimmte irische Kirche und auf die von iro-schottischen Mönchen missionierte Mittelzone auf.

Der Pelagianismus ist aber auch in die Soziologie der alt-christlichen Ost-und Westkirche einzufügen, es ist die Entstehung des mönchischen ethischen Individualismus in und gegenüber der liturgischen, dogmatischen und sakramentalen Grundhaltung der Ostkirche zu zeigen und die afrikanisch geführte Abwandlung des Christentums zur disziplinären und organisatorischen Haltung der Westkirche. Der ethische Individualismus ist dann wieder im Benediktinertum des 8. und 9. Jahrhunderts bedeutsam geworden.

*

So weit führen diese höchst beachtenswerten geistesgeschichtlichen Untersuchungen. Ihr Hauptverdienst ist die Gewinnung von *konstanten Grundhaltungen* geschichtlich erwachsener Kulturkreise, wie die Jungschen Archetypen richtiger zu bezeichnen wären. Sie bleiben durch die ganze Kulturentwicklung hindurch in ständiger Wechselwirkung. Diese Aufgliederung der so fruchtbaren Grundspannungen des Abendlandes ist ein geschichts-philosophisches Leitmotiv von großer Tragweite, das weit über die Rede vom „Faustischen Geist" und einer irrationalen Kulturseele hinausführt.

In Ergänzung Borkenaus kann man es sehr ergiebig für die Deutung des Hochmittelalters anwenden. Es ist der Kelte Abälard, der schon im 12. Jahrhundert den Pelagianischen Individualismus dem liturgisch-dogmatischen Christentum entgegensetzt, wie später der Niederländer Erasmus und der Engländer Morus. In der ausgleichenden Mittelzone, die nun durch Rom, Köln und Paris abgegrenzt ist, ergänzt Thomas von Aquin die Dogmatik und Sakramentenlehre durch eine ausführliche humanistische Ethik. Sehr aufschlußreich erklärt sich der für sie selber unverständliche Unterschied der beiden wahren „venerabiles inceptores" der neuzeitlichen Theologie und Philosophie: Ockham und Eckhart aus der nordwestlichen und nordöstlichen Grundhaltung. Der Engländer kämpft für die willensstarke, selbständige, politische und personale Ethik unter dem verborgenen Gotteswillen; der Ostdeutsche betont die Überlegenheit der passiven Rechtfertigung durch Christus allein über die selbstherrliche, bürgerliche Gerechtigkeit. Beide sind Individualisten der devotio moderna, nur der eine ein ethischer und der andere ein religiöser. Dies erklärt, daß Eckhart von größerem Einfluß auf Luther war als Ockham.

In den Prolegomena zu seinem Hauptwerk, den „Drei Abhandlungen zur deutschen Geschichte" hat Borkenau selbst die späteren Folgen aus den Grund-Konstanten der Kulturkreise gezogen. Daß der Calvinismus, trotz der anti-pelagianischen Polemik, wesentlich ethischer Individualismus war und immer mehr wurde, stellt ihn näher zum südwestlichen angeblich pelagianischen, aber in Wahrheit Gnade und Freiheit verbindenden Katholizismus als zum nordöstlich bestimmten Luthertum, das mit der Ostkirche die Glaubens- und Gnadenlehre überbetont und die weltliche Ordnung sich selber überläßt. Wenn die preußische Monarchie unter calvinistischem Einfluß und Kant — von schottischer Herkunft — den liberalen ethischen Protestantismus fördern, ist deutlich die nordwestliche Konstante spürbar.

Der mangelnde Ausgleich zwischen gläubiger und geistiger Innerlichkeit und der politischen Ordnung ist ein deutsches Verhängnis. Das hat vor Borkenau schon Scheler festgestellt. In der religions-soziologischen Wertung der Ostkirche und der calvinischen und lutherischen Reformation kommen Christopher Dawson und August Vetter zum selben Resultat, allerdings ohne die Kulturkreis-Spannung.

Wie sie heute noch das Geschichtsbild bestimmt, zeigt die dritte der „Drei Abhandlungen zur deutschen Geschichte". Aus dem Geschichtsbild Sorels und Toquevilles ist, trotz ihrer Zukunfts-Perspektive und Bereitschaft zum Wandel, der feste Stand in der Kontinuität der Geschichte, wie in der ganzen französischen und englischen Geschichtsschreibung zu entnehmen: „Der deutsche Geist hat sich seine Weite erobert, indem er auf die Ganzheit verzichtete, indem er die geschlossene, konservative, zwingende und bindende Lebensform verwarf." „Dem französischen wie dem englischen Denken ist der organische Charakter des gesellschaftlichen Lebens vorgegeben. Bei uns hingegen ist das Vorgegebene die mangelnde Kontinuität unserer Geschichte. Gerade darum — nur darum — wurden wir die Schöpfer der organischen Geschichts - Philosophie." Ranke war noch konservativ; im späten 19. Jahrhundert versuchte man die deutsche Geschichte vergeblich nach dem Vorbild der westlichen Nationalstaaten zu schreiben. Das von seiner Osthälfte beherrschte Deutschland ist das klassische Land der Revolutionen von oben, von Luther über Friedrich Wilhelm I. und Bismarck bis Hitler. Alle geistigen Aufschwünge sind in Kürze stehen geblieben. Nur wenn wir in der Erkenntnis unserer doppelten Spannung zwischen Nord und Süd, und mehr noch zwischen Ost und West unsere wahre Geschichte innerhalb der gesamten abendländischen erkennen, können wir eine feste geistige Stellung zu unserer Zukunft, nach dem Ende der Nationalstaaten, finden.

Alois Dempf

Werkgemeinschaften christlicher Arbeitnehmer

Die ersten Werkgemeinschaften christlicher Arbeitnehmer wurden im Herbst 1946 in München gegründet. Etwas später entstand im Rheinland das Katholische Betriebsmännerwerk, dessen organisatorischer Ansatz zwar etwas anders liegt, dessen Zielsetzung und Arbeitsweise aber im wesentlichen nicht von denen der Werkgemeinschaft abweichen.

Maßgebend für die Gründung der Werkgemeinschaften war die Tatsache, daß nach dem Zusammenbruch für die Arbeiterschaft von katholischer Seite kein Zusammenschluß bestand. Wesentlich mitbestimmend war ferner die Erkenntnis, daß auch in Deutschland die Kirche die Arbeiterschaft weithin verloren hat. Das Klima in Betrieben und Verwaltungen ist meist, wenn nicht religionsfeindlich, so doch derart akirchlich, daß die wenigen noch praktizierenden Katholiken oft vom allgemeinen Sog mitgerissen werden.

Hier begannen die ersten Schwierigkeiten. In der Masse der religiös Gleichgültigen und Religionsfeindlichen konnten die Katholiken nur dann unbelästigt bleiben, wenn sie nichts von ihrem religiösen Leben verrieten. Sie isolierten sich aus Angst und mangelnder Fähigkeit, sich in ihrer Überzeugung durchzusetzen. Die Folge davon war, daß sie sich auch gegenseitig oft nicht kannten. Es galt also zunächst, über bereits bekannte Katholiken, die den nötigen Mut aufbrachten, mühsam andere zu suchen. So konnte die erste Aufgabe der Werkgemeinschaften allmählich verwirklicht werden, dem Katholiken im Betrieb in der Gemeinschaft Gleichgesinnter Halt zu bieten.

Um die Katholiken gegen die vielen Vorwürfe vom Religiösen, Wirtschaftlichen und Politischen her zu stärken, mußte ihnen das nötige Wissen auf diesen Gebieten vermittelt werden. Sinn der Werkgemeinschaften ist ferner, das Milieu des Betriebes nach Möglichkeit christlich zu beeinflussen. Deshalb wurde dort, wo die Werkgemeinschaften schon zu einem gewissen Einfluß gekommen waren, auch versucht, Versammlungen für die gesamte Belegschaft zu halten, sei es in einer Gaststätte in der Nähe des Betriebs oder in der Fabrik selbst.

Neben der wissensmäßigen Bildung stand die religiöse Vertiefung. Man veranstaltete Einkehrtage und Exerzitien. Gerade diese erwiesen sich als besonders fruchtbar. Hand in Hand mit der religiö-

sen Bildung ging die soziale und wirtschaftliche Schulung. Sie geschah nach den Grundsätzen der päpstlichen Sozialehren. Durch das Soziale Seminar wurde den Arbeitnehmern das nötige Wissen in christlicher Gesellschaftslehre, Arbeitsrecht, Betriebswirtschaftslehre, Sozialversicherung, Rhetorik u. a. von Fachleuten geboten, das sie befähigte, sich das Vertrauen der Kollegen zu erwerben. Dieser Schulung dienen auch die „Christlich-Sozialen Werkbriefe", von denen bisher 55 erschienen sind. Es seien einige Titel genannt: Georg Kliesch, Das Betriebsverfassungsgesetz als Aufgabe; Oswald v. Nell-Breuning SJ, Christliche Berufsauffassung; Albert Hartmann SJ, Elternrecht, Schule, Staat; Heinrich Falk SJ, Die Weltanschauung des Bolschewismus; Hermann J. Wallraff SJ, Berufsständische Selbstverwaltung.[1]

So wurde es möglich, bei den Betriebsratswahlen Leute aus den eigenen Reihen aufzustellen. Aufgabe der Werkgemeinschaft war es, durch geschickte Propaganda dafür zu sorgen, daß sie tatsächlich gewählt wurden. Das gelang nicht überall aufs erste Mal. Es ließen sich aber im Laufe der Zeit erfreuliche Ergebnisse erzielen. Man sah von Anfang an darauf, daß die gewählten Betriebsräte in enger Verbindung mit den Mitgliedern der Werkgemeinschaften arbeiteten. Deshalb kam man ja zu den regelmäßigen Aussprachen zusammen, in denen die Sorgen und Anliegen des Betriebes besprochen wurden, in denen aber auch auf die menschlichen Nöte und Kümmernisse der Betriebsangehörigen hingewiesen wurde, so daß sich die christlichen Betriebsräte und die Mitglieder der Werkgemeinschaften auch dieser annehmen konnten.

Die Werkgemeinschaften können ihrer Natur nach die Gewerkschaften nicht ersetzen. Sie sind aber auf enge Zusammenarbeit mit ihnen angewiesen. Mit dem Deutschen Gewerkschaftsbund ist die Werkgemeinschaft durch die „Christlich-soziale Kollegenschaft" verbunden. Mit der „Christlichen Gewerkschaft" ist naturgemäß eine breitere gemeinsame Grundlage vorhanden. Die Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften ist je nach der Lage der einzelnen Betriebe verschieden. Es kann sich jedoch nicht um eine Konkurrenz, sondern nur um eine Ergänzung handeln. Während gegenüber dem DGB die Werkgemeinschaft die Gestaltung des Betriebes nach christlichen Grundsätzen auch in den sozialen Dingen anstrebt, wird sich die Aufgabenteilung zwischen Werkgemeinschaft und CGD mehr zwischen religiös und sozialpolitisch vollziehen müssen.

Die Werkgemeinschaft selbst ist keine eigentliche Organisation, wenngleich sie natürlich nicht ohne ein Mindestmaß an Organisation auskommt. Es gibt keine Mitgliederlisten und keine Mitgliederbeiträge, wohl aber Spenden von seiten derer, die sich zu den Werkgemeinschaften bekennen. Der Zusammenhalt der Werkgemeinschaften der verschiedenen Diözesen Süddeutschlands wird durch die monatlichen „Mitteilungen christlicher Arbeitnehmer" gewährleistet, die in München erscheinen. Außerdem finden in gewissen Abständen Tagungen aller Werkgemeinschaften Süddeutschlands statt. Die letzte war am 18./19. IV. 1959, auf der man sich besonders mit der Frage der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft befaßte.

Um auf katholischer Seite eine möglichst einheitliche Linie in der Arbeiterseelsorge zu gewährleisten, haben sich die Werkgemeinschaften auf dem Verbandstag des Katholischen Werkvolks in Mannheim 1955 diesem angeschlossen. Es wird den Vertrauensleuten der Werkgemeinschaften auf Grund dessen nahegelegt, in das Katholische Werkvolk einzutreten. Organisatorisch kommt der Anschluß dadurch zum Ausdruck, daß 1. die führenden Kräfte der Werkgemeinschaften dem Verband des Katholischen Werkvolkes als Mitglieder beitreten; 2. der jeweilige geistliche Leiter der Werkgemeinschaften und ein Laie in der Verbandsleitung des Katholischen Werkvolkes Sitz und Stimme haben; 3. umgekehrt

[1] Jeder der Briefe, die auch einzeln zu haben sind, kostet DM —,40, die 40 Briefe in zwei Mappen kosten DM 10,—.

der Verbandspräses und der Verbandsvorsitzende des Katholischen Werkvolkes im Führungsgremium der Werkgemeinschaften Sitz und Stimme haben; 4. der Laienvertreter der Werkgemeinschaften in der Verbandsleitung des Katholischen Werkvolkes jeweils auf Vorschlag der Werkgemeinschaften vom Verbandstag des Katholischen Werkvolkes gewählt wird; 5. die Vertrauensleute der Werkgemeinschaften für die pfarrlichen, bezirklichen und Diözesangremien in den Generalversammlungen bzw. Bezirks- und Diözesantagen des Katholischen Werkvolkes auf Vorschlag der Werkgemeinschaften gewählt werden. 6. Die Vertrauensleute der Werkgemeinschaften können sich je nach Bedarf in eigenen Konferenzen unter Verständigung des Katholischen Werkvolkes treffen. 7. Die geistliche Leitung der Werkgemeinschaften liegt in den Händen eines Geistlichen, der auf Empfehlung der Werkgemeinschaften vom Verbandstag des Katholischen Werkvolkes dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz zur Berufung empfohlen wird.

Die Werkgemeinschaften haben sich bewußt das Beiwort „christlich" gegeben, um die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den evangelischen Christen auf sozial- und wirtschaftspolitischem Gebiet zum Ausdruck zu bringen. Seit dem evangelischen Kirchentag in Berlin sind die evangelischen Christen dazu übergegangen, evangelische Betriebskerne zu bilden. Die Zusammenarbeit zwischen diesen Gemeinschaften und den Werkgemeinschaften ist ab und zu insofern schwierig, als die Stellung der evangelischen Kreise oft eine andere ist als die der Katholiken.

Es ist in den zehn Jahren seit der Gründung viel geschehen. Durch die Eingliederung der Werkgemeinschaftsarbeit in die Münchener Mission zur Vorbereitung auf den Eucharistischen Kongreß hat die Arbeit neuen Auftrieb dadurch erhalten, daß von seiten der Diözese fünf hauptamtliche Arbeiterseelsorger ernannt wurden. Die 8. Tagung der Werkgemeinschaften Süddeutschlands 1957 hat die Frage der Arbeiterseelsorge neu gestellt. Die Frage ist noch deutlicher und umfassender gesehen worden, neue Anregungen wurden gegeben und neue Wege gezeigt. In dem Bemühen um ein Schwerpunktprogramm der Arbeiterseelsorge für Westdeutschland wird auch um eine einheitliche Formung der Betriebsarbeit für das gesamte Gebiet gerungen. Es bleibt noch unendlich viel zu tun, was bei der Lethargie auch der christlichen Arbeitnehmer, bei ihrer Furcht vor der Öffentlichkeit, bei der Verhetzung im politischen Raum und bei der Überempfindlichkeit vieler Kreise mit manchen Schwierigkeiten verbunden bleibt.

Franz Prinz SJ

Die Briefe Newmans[1]

Aus seinen Briefen leuchtet der Charakter Newmans klar und lebendig hervor. Niemand wird den Adel und die Vornehmheit, die von diesem Leben ausstrahlen, verkennen können; denn in einem Jahrhundert, das, berauscht vom naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt, die Wirklichkeit des nicht Handgreiflichen immer mehr verkannte, war Newman für alles Hohe und wahrhaft Geistige weit aufgeschlossen. Vor allem Gott und die Welt des Glaubens waren für ihn von einer so unmittelbaren und selbstverständlichen Wirklichkeit wie für den gewöhnlichen Menschen die Welt, die den Sinnen zugänglich ist. In dieser hohen Wirklichkeit lebte er seit seiner ersten Bekehrung im Jahre 1816, in seinem sechzehnten Lebensjahr[2], bis zum Ende seines langen Lebens. Ein rein weltlicher Beruf war für ihn wohl nie ernstlich in Frage gekommen. Er besaß ein ausnehmend zartes Empfinden für die Rangordnung der Güter. Kein irdischer Erfolg konnte ihn verleiten, keine

[1] *John Henry Kardinal Newman:* Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit. Übersetzt von Maria Knoepfler (800 S.) Mainz 1958. Ln. DM 38,—. In der neuen Aufl. sind inzwischen veröffentlichte Briefe aufgenommen.

[2] Vgl. *Stephen Dessain,* Newman's first conversion, in: Newman-Studien, 3. Folge, 1957, S. 37—53.

irdische Größe ihn blenden. Diese lebhafte Erfahrung des Übernatürlichen verleiht seinen Schriften die schlichte, aber eindringliche Überzeugungskraft, die ihnen heute noch innewohnt.

Die gleiche Vornehmheit kennzeichnet sein Verhältnis zu den Mitmenschen. Er war seiner ganzen Anlage nach nicht der Mann für die großen Massen, so erfolgreich seine Predigten in Oxford gewesen waren. Dagegen war er für die, die ihm näherkamen, ein treuer Freund, der an allem Anteil nahm, was ihnen begegnete. Rührend ist seine Anhänglichkeit an Oxford, die bis ins hohe Alter nicht aufhörte, obschon er viele Jahre nicht mehr in die Stadt seiner frühen Erfolge zurückgekehrt war. Diese Freundschaften haben in den zahlreichen Briefen einen oft ergreifenden Niederschlag gefunden. Aber ihr Ausdruck bleibt immer verhalten. Alles Laute und Lärmende liegt Newman fern.

Seine zarte Empfänglichkeit für alles Hohe und Edle — er war in Oxford ein guter Geiger gewesen, und von seiner dichterischen Begabung zeugt der Band seiner Gedichte — machte ihn aber auch sehr verletzlich und wurde für ihn zu einer lebenslänglichen Quelle von Leiden. Sachliche Schwierigkeiten, die in den Aufgaben selbst lagen, vermochte er mit großem Mut und Können zu meistern. Dagegen brachte er es kaum über sich, Angriffen von seiten seiner Mitmenschen, auch wenn sie aus Unverständnis oder Mißgunst hervorgingen, mit der nötigen Entschiedenheit entgegenzutreten. Und an Mißverständnis seiner Absichten und seiner Beweggründe hat es viele Jahre hindurch von beiden Seiten, Protestanten wie Katholiken, nicht gefehlt. Statt sich zur Wehr zu setzen und die Sache durchzufechten, zog sich Newman meist zurück. Nur wo er glaubte, seine Pflicht sei, sich um der Sache willen zu verteidigen, tat er es; so im Achilli-Prozeß und auf die Angriffe von Kingsley, denen wir die wunderbare Autobiographie „Apologia pro vita sua" verdanken. Besonders der erste Prozeß verursachte ihm tiefen Kummer. So mißlangen ihm manche Unternehmen, wo ein rücksichtsloserer Charakter sich durchgesetzt hätte, wie z. B. die Gründung der katholischen Universität in Irland, ein Unternehmen, von dem er sich nach wenigen Jahren enttäuscht zurückzog. Dazu kam seine große Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität. Auch wo er deren Maßnahmen für unrichtig oder unklug hielt, mochte er sich nicht öffentlich gegen sie aussprechen.

So kehrt in den Briefen öfter die Klage wieder, daß man ihn gehindert habe, sein Werk zu tun, daß man ihn nicht habe ausführen lassen, wozu er sich durch Anlage und Erfahrung berufen fühlte. Er glaubte, um den Erfolg seines Lebens betrogen zu sein. Die Zeitgenossen hingegen, die ihn nicht näher kannten, kamen leicht zu dem Urteil, er widerspreche sich, er wisse nicht, was er wolle, oder gar, er sei unehrlich, da er sich für eine Aufgabe begeistern konnte, dann aber, wenn Angriffe erfolgten, sich zurückzog, als läge ihm an dem Unternehmen nichts. Sie verstanden nicht, daß derlei Äußerungen nur das schwere innere Ringen um den gestörten Frieden seines Herzens verbargen.

Die verdiente Anerkennung blieb schließlich nicht aus; aber sie kam sehr spät. Als Leo XIII. ihn zum Kardinal ernannte, war er bereits 78 Jahre alt. Dennoch war sein Leben nicht vergebens gewesen, und es war ihm ein Erfolg beschieden, wie er nur wenigen zuteil wird. Newman ist heute noch lebendig und eine geistige Macht. Es war seine Größe und sein schmerzliches Schicksal, daß er die kommenden Gefahren zu einer Zeit voraussah, wo sie für seine Zeitgenossen noch unter dem Horizont verborgen lagen. Er suchte diesen Gefahren im voraus zu begegnen; aber darin konnte er damals noch nicht verstanden werden. Damit er diese Gefahren hellsichtig erkennen könne, mußte er das feine Gespür für geistige Bewegungen und ihre Folgen besitzen; dieses wiederum aber war die Quelle seiner Leiden. So waren diese wohl der Preis, den er für seine Erwählung bezahlen, das Opfer, das er bringen mußte, um vielen zu helfen.

August Brunner SJ

BESPRECHUNGEN

Una Sancta

Fries, Heinrich: Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta. (59 S.) München 1959, Karl Zink. Kt. DM 2,80.

Diese kleine Schrift ist eine erweiterte Wiedergabe der Münchener Antrittsvorlesung des Verf.s. Sie enthält nichts weniger als ein vollständiges Programm der Aufgabe, die der Theologie auf dem Weg zur Wiedervereinigung im Glauben zufällt. Da es in der heute unausweichlich gewordenen Begegnung der Konfessionen letztlich immer um die Wahrheit geht, die Gottes Sohn selber ist, hat die wissenschaftliche Theologie ein gewichtiges Wort zu sprechen. Sie deckt die Probleme auf, zeigt die verborgenen Unterschiede und Gemeinsamkeiten, die oft nicht dort liegen, wo der oberflächliche Blick sie zu finden meint. Im Bekenntnis des andern sucht sie die auch dort lebendige Wahrheit und zeigt, wie sie erst im katholischen Glauben, der alle Wahrheit umfaßt, ihre Erfüllung findet. Sie hat aber diese Wahrheit so zu sagen, daß sie der andere hören und verstehen kann. Gewiß übersteigt es ihr Vermögen, die Wiedervereinigung im Glauben herbeizuführen. Auf dem Weg zu diesem fernen Ziel hat sie jedoch eine bedeutsame Aufgabe. Dem Verf. ist es gelungen, dies sicher und treffend zu skizzieren. W. Seibel SJ

Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. (300 S.) Witten 1958, Luther-Verlag. DM 26,—.

Zur erstenmal liegt dieser interessante Briefwechsel in deutscher Sprache vor. Begonnen wurde er von Martin Crusius und Jakob Andreae 1573, nachdem schon 1559 Melanchthon vergeblich versucht hatte, mit der orthodoxen Kirche eine Verbindung herzustellen. Den wichtigsten Teil der Dokumente bildet das ausführliche Antwortschreiben des Patriarchen Jeremias II. auf die Augsburger Konfession vom 15. Mai 1576. Dazu kommen noch drei theologische Schreiben des Patriarchen. Offenbar lag den reformatorischen Theologen daran, den Patriarchen für die Sache der Reformation zu gewinnen, indem sie ihm eine griechische Übersetzung der Confessio Augustana schickten und ihn baten, festzustellen, inwieweit der darin ausgedrückte Glaube mit dem der orthodoxen Kirche übereinstimme und wieweit nicht, „was ich nicht wünschte". Die Antwort des Patriarchen war so, wie man es wohl erwarten mußte. Durchaus verbindlich im Ton, aber ebenso entschieden in der Sache: in allen entscheidenden Fragen sind klare Lehrunterschiede vorhanden. Die Tübinger Theologen sind offenbar betroffen und richten zwei lange Gegenantworten an den Patriarchen. Die orthodoxen Theologen sehen jedoch ein, daß die Grundlagen zu verschieden sind, und so endet der Briefwechsel von seiten Konstantinopels mit den etwas bedrückenden Worten: „Wir bitten Euch, uns weiter keine Mühe mehr zu machen und nichts mehr über diese selben Dinge zu schreiben und zu schicken. Da Ihr ja die Leuchten und Lehrer der Kirche bald so, bald anders behandelt. Ihr ehrt und haltet sie hoch mit Worten, mit Taten aber verwerft Ihr sie. Unsere Waffen bezeichnet Ihr als unbrauchbar; dabei sind es ihre heiligen, göttlichen Worte, mit denen auch wir Euch zu schreiben und zu widersprechen vermochten. So habt Ihr für Euren Teil uns der Sorgen entbunden. Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!" (213)

Auf dem Hintergrund der heutigen Bemühungen des Protestantismus um die orthodoxe Christenheit ist dieser Briefwechsel sehr aufschlußreich. Man kann wohl sagen, daß die Antwort heute nicht anders ausfallen könnte. Freundschaft: ja — Gemeinsamkeit des Glaubens: nein. Es wäre jedoch zu bedauern, wenn das Verhältnis der Protestanten heute immer noch von jener Sentimentalität getragen wäre, von der es nach dem Vorwort nach dem ersten Weltkrieg erfüllt war. Noch bedauerlicher jedoch wäre es, wenn es als Front gegen Rom gedacht wäre. O. Simmel SJ

Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Hrsg. von Panagiotis Bratsiotis. (208 S.) Stuttgart 1959, Evangelisches Verlagswerk. DM 21,80.

Das Bemühen der protestantischen Kirchenführer, vor allem solcher deutscher Herkunft, um die orthodoxe Kirche Moskaus erweckt nur allzu leicht den Eindruck, als sei die russische Kirche die Hauptvertreterin der Orthodoxie. Das ist sie zweifellos der Zahl ihrer Gläubigen und ihrem politischen Einfluß nach. Es ist jedoch zunächst Byzanz, das das Haupt der orthodoxen Kirche ist. Und insofern ist es interessant, wie das Selbstverständnis der orthodoxen Kirche in der Sicht griechischer Theologen aussieht. Dies wird im vorliegenden Buch in sechs Kapiteln dargestellt.

In einem ersten behandelt Prof. Karmiris die dogmatische Lehre der orthodoxen Kirche. Prof. Vellaas zeigt dann die Stellung der Heiligen Schrift in dieser Kirche.

Prof. Stephanidis gibt einen kurzen Abriß der Kirchengeschichte. Es folgt dann eine Abhandlung über den orthodoxen Gottesdienst von Prof. Trembelas. Es folgen dann noch eine sehr kurze Darstellung der Verfassung und des Aufbaus der Kirche und schließlich ein Kapitel über die Mystik der Ostkirche.

Am interessantesten ist die Darstellung des Dogmas der orthodoxen Kirche, die sich sowohl mit den Protestanten wie mit der Kirche Roms auseinandersetzt. Dies geschieht in einem vornehmen Ton. Es zeigt sich deutlich, daß die Unterschiede verschiedener Art sind: zu den Protestanten solche grundsätzlicher Art, weil eben katholisches Prinzip (Lehramt) und reformatorisches (Allein die Schrift) unvereinbar sind. Von der katholischen Kirche trennt die orthodoxe Kirche vor allem die Frage des Primats. Aber es erhebt sich doch die Frage, wieweit hier von beiden Seiten ununterschieden menschliches und göttliches Recht nicht selten durcheinandergebracht werden. O. Simmel SJ

Congar, Yves: Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West? Übers. v. Adolf Heine-Geldern. (160 S.) Wien, München 1959, Herold. Engl. broschiert DM 9,80.

Der französische Dominikaner Yves Congar hat sich schon lange als einer der besten Kenner aller ökumenischen Probleme ausgewiesen, und stets galt sein besonderes Interesse den getrennten Kirchen des christlichen Ostens. In seinem Buch „Zerrissene Christenheit" gibt er einen knappen, glänzend geschriebenen Überblick über die Geschichte und das tiefste Wesen der Spaltung zwischen Ost und West. Die Trennung ist, so zeigt er, das Ergebnis einer schon früh einsetzenden und stets wachsenden Entfremdung, die alle Bereiche des Lebens — Kultur, Politik und den Glauben — erfaßte. Man wurde mißtrauisch, ja voller Abneigung gegeneinander, und als man sich mit dieser gegenseitigen Fremdheit abfand, war das Schisma vollendet. „Dogmatisch und kanonisch beruht das orientalische Schisma hauptsächlich auf der Weigerung, sich dem Primat des Römischen Stuhls unterzuordnen; konkret und historisch ist es das Ergebnis einer zunehmenden allgemeinen Entfremdung. Das Schisma ist nicht etwa selbst diese Entfremdung, es besteht vielmehr in deren Hinnahme" (108—109). Es kann nur dadurch beendet werden, daß sich langsam eine Atmosphäre der Achtung, der Sympathie und des Vertrauens bildet, in der die besonderen Gaben des Andern respektiert werden, daß man also, wie Congar sagt, nicht mehr „lebt, handelt und urteilt, ohne sich um den anderen zu kümmern" (12). W. Seibel SJ

Benz, Ernst: Geist und Leben der Ostkirche. (203 S.) Hamburg 1957, Rowohlt (rowohlts deutsche enzyklopädie). DM 1,90.

Der Marburger Kirchen- und Dogmenhistoriker versucht in diesem Büchlein, den westlichen Leser in den Geist und in das Leben der Ostkirche einzuführen. Er beginnt sehr geschickt mit einem Kapitel über die orthodoxe Ikone, in der er diesen Geist am ausgeprägtesten zu finden glaubt. In der Ikone sieht er den Schlüssel zum Verständnis des orthodoxen Dogmas und, da dieses mehr als im Abendland mit der Liturgie im Zusammenhang steht, auch der östlichen Liturgie. Darüber handeln die zwei nächsten Kapitel, denen sich eines über die Verfassung der orthodoxen Kirche anschließt. Von dort ist der Weg nicht mehr weit zu den einzelnen Nationalkirchen und schließlich zu den Fragen des Verhältnisses von orthodoxer Kirche zu den Bereichen des menschlichen Lebens, vor allem zum Staat und zu den geistigen Kräften Europas.

Das Buch ist flüssig und geistvoll geschrieben, weist in seinen geistesgeschichtlichen Durchblicken interessante Bemerkungen auf. Und doch zeigt sich aufs Ganze, daß mit den Mitteln der modernen protestantischen Theologie das katholische Phänomen, das auch in der Ostkirche sichtbar wird, nicht zu erfassen und zu deuten ist. Kein orthodoxer Theologe könnte in dem, was Benz über die Verehrung der Mutter Gottes in der Ostkirche sagt, die wirkliche Verehrung Mariens erkennen. Der Hinweis auf Astarte und die Muttergottheiten des Orients mag für den modernen westlichen Menschen interessant und pikant sein, mit dem Werden der Marienverehrung hat er nichts zu tun. So versagt der Verf. auch anderswo, immer dort, wo es um die eigentlichen theologischen Zusammenhänge geht. Was er über die Unterschiede zwischen dem abendländischen und dem orthodoxen Christentum sagt, bezeichnet er selbst als Nuancen (49). Dann aber hätte er seine Darstellung doch selbst abgewogener und weniger aus moderner protestantischer Sicht geben müssen. O. Simmel SJ

Vogel, Franz Josef: Rom und die Ostkirchen. (119 S.) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch Verlag (Bibliothek Ekklesia). DM 3,80.

Das kleine Büchlein gibt eine kurze Information über die Ostkirche, zunächst über die große Spaltung, dann über die unierten Kirchen und deren Kirchenrecht, sodann über das neue Kirchenrecht für die orientalische Kirche. Es sind also stärker die Rechtsverhältnisse herausgehoben als die Lehre der Ostkirche. Diese kommt vielleicht etwas zu kurz, was gerade im Hinblick auf das kommende Konzil zu bedauern ist.

O. Simmel SJ

Lortz, Joseph: Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage. (72 S.) Trier 1959, Paulinus-Verlag. Kart. DM 3,80.

In dieser Schrift, deren einzelne Kapitel bereits in der „Trierer theologischen Zeitschrift" veröffentlicht wurden, untersucht der bekannte Kirchengeschichtler J. Lortz eine Reihe von Problemen, die in der modernen Kontroverstheologie dauernd zur Sprache kommen. Er skizziert zunächst den „katholischen Begriff der christlichen Einheit" und zeigt — in Anlehnung an Newman —, daß die Einheit der Kirche stets von Spannungen durchzogen ist und sich doch gerade in ihnen bewährt. Dann behandelt er „Neuere evangelische Kritik am katholischen Begriff der christlichen Einheit". Die einzelnen kritischen Vorwürfe stammen aus der evangelischen Literatur der letzten Jahre. Sie kehren aber schon seit Jahrzehnten beständig wieder. Darum treffen die Bemerkungen von Lortz über die Tagesproblematik hinaus wesentliche Fragen und sind ein wichtiger Beitrag zum gegenwärtigen konfessionellen Gespräch.

W. Seibel SJ

Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. Hrsg. von Maximilian Roesle und Oscar Cullmann. (695 S.) Stuttgart 1959, Ev. Verlagswerk u. Frankfurt, Josef Knecht. Ln. DM 28,—.

Für eine Gabe, die Otto Karrer zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet ist, hätte man kaum einen treffenderen Titel finden können als den einer „Begegnung der Christen"; denn das ganze Leben des durch diese „Studien evangelischer und katholischer Theologen" Geehrten stand im Dienst der Una Sancta, und wenige haben in solchem Maß zum gegenseitigen Verstehen und zur geistigen Annäherung der getrennten Christen beigetragen.

Seine Bestrebungen, die Theologen der getrennten Konfessionen einander näher zu bringen, haben in diesem Band schon zu seinen Lebzeiten eine besonders schöne Erfüllung gefunden: Er wurde von einem katholischen und einem evangelischen Theologen gemeinsam herausgegeben und enthält zu 17 wichtigen Themen der Kontroverstheologie den Beitrag je eines evangelischen und eines katholischen Theologen, so daß der Leser einen zusammenfassenden Einblick in das evangelisch-katholische Glaubensgespräch gewinnt, einen Einblick, wie er auf so knappem Raum und in dieser Vollständigkeit noch nicht geboten wurde. Schon aus diesem Grund wird die „Karrer-Festschrift" einen festen, ja unentbehrlichen Platz in der theologischen Literatur einnehmen, durchaus zu vergleichen dem zwei Jahre zuvor erschienen Sammelband „Fragen der Theologie heute", der einen ähnlichen Querschnitt durch die Fragestellungen und Lösungen der katholischen Theologie gab.

Die 17 Themengruppen lassen keine Frage aus, die im ökumenischen Gespräch von Bedeutung wäre, und sie werden durchweg von bekannten Fachgelehrten behandelt. Sie betreffen u. a. Jesus und die Kirche, die Einheit der Kirche im Neuen Testament, Schrift und Tradition, Glaube und Sakrament, Geistliches Amt und Gemeinde, Rechtfertigung und Heiligung, Petrus und Petrusamt, Glaubensspaltung und Einheitsproblematik, Augustana und Trienter Konzil, Stand und Hoffnungen der theologischen Studien, liturgische Erziehung, Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit, schließlich die Einheitsbestrebungen der letzten Jahrzehnte. Außerdem enthält der Band eine kurze autobiographische Skizze O. Karrers und das vollständige Verzeichnis seiner Veröffentlichungen bis Sommer 1959.

Alle Beiträge sind in dem Geist geschrieben, der auch das Werk Otto Karrers kennzeichnet. Es ist der Geist des Verstehens und der brüderlichen Liebe, der die Meinung des andern auch dort achtet, wo er sie nicht teilen kann, und der sich der Verantwortung bewußt ist, die alle Christen vor dem einen Herrn füreinander tragen. Darum ist das Buch nicht nur eine Gabe an den, dem es zugedacht ist. Es ehrt alle, die sich an ihm beteiligten. W. Seibel SJ

Hermelink, Jan: Kirchen in der Welt. Konfessionskunde. (238 S.) Stuttgart 1959, Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- u. Kreuz-Verlag. Geb. DM 9,80.

Die „Handbücherei des Christen in der Welt", die mit dieser Konfessionskunde zu erscheinen beginnt, ist auf neun Bände berechnet und soll dem evangelischen Christen den Glauben, das Denken und das Leben seiner Kirche so darstellen, daß er einen knappen, aber vollständigen und verständlichen Überblick über das Ganze besitzt. Dieses Ziel hat der Verf. dieses ersten Bandes in vorbildlicher Weise erreicht. Er gibt zunächst einen kleinen Aufriß der Geschichte, die zur heutigen Zersplitterung des Christentums führte, dann erst stellt er die wichtigsten Gemeinschaften vor. Er beschränkt sich, da der knappe Raum eine Auswahl gebietet, auf die drei „Großkirchen" (die griechisch-orthodoxe, die katholische und die anglikanische), auf einige Freikirchen (Kongregationalisten, Baptisten, Methodisten) und auf drei typische „Bewegungen" (Brüdergemeinde, Quäker, Darbysten). Als Beispiel für eine moderne Unionskirche wird noch die „Kirche von Südindien" genannt. Der letzte Teil ist der ökumenischen Bewegung gewidmet. Die beiden großen evangelischen Konfessionen, die lutherische und die reformierte, kommen in allen anderen Bänden der „Handbüche-

rei" ausgiebig zu Wort und blieben darum hier außer Betracht.

Das Buch möchte nicht die großen Werke von Algermissen oder Mulert ersetzen. Es gibt aber dem zuverlässige Auskunft, der einen schnellen Überblick sucht. Die katholische Kirche ist mit einer staunenswerten Loyalität und Sachlichkeit dargestellt, mit einem Verständnis für den Glauben und die Frömmigkeit des Katholiken, das man selten findet. Gewiß ließe sich manches genauer und nuancierter sagen, zuweilen fehlen auch wichtige Perspektiven. Aber im ganzen ist dieser Abschnitt eine beachtliche Leistung, für den sich der Verf. den Dank jedes Katholiken verdient hat.

W. Seibel SJ

Schütte, Heinz: Um die Wiedervereinigung im Glauben. 2., stark erw. Aufl. (192 S.) Essen 1959, Fredebeul & Koenen. Ln. DM 8.80.

Daß ein Buch über die Wiedervereinigung im Glauben nach kurzer Zeit eine zweite Auflage erleben kann, ist ein Zeichen dafür, wie lebhaft die Anteilnahme an allen Fragen der Una Sancta heute ist. Das ökumenische Gespräch ist nicht mehr nur eine Sache weniger Fachgelehrter, und eine „Bestandsaufnahme", wie sie Schütte versucht, ist darum wohl angebracht. Er berichtet über die wichtigsten Themen der Kontroverstheologie: Das Bild Luthers und seiner religiösen Entwicklung, die Rechtfertigungslehre, die Heiligen- und Marienverehrung, die Kirche und das Petrusamt. Er zeigt, wie sehr sich die Konfessionen in allen diesen Punkten einander genähert haben, die Evangelischen, weil sie in vielem katholischer sind, als man gemeinhin denkt, die Katholiken, weil sie die evangelischen Anliegen in steigendem Maß aufgenommen und zur Geltung gebracht haben. Er bemüht sich, die katholische Lehre so darzustellen, daß sie auf der anderen Seite verstanden werden kann, er sucht zu erklären und wirbt um Verständnis. Er weiß auch, daß die katholische Kirche von ihren getrennten Brüdern, sollten sie einmal zurückkehren, nicht mehr verlangen kann, als was göttlichen Rechtes in ihr ist, und die konkreten Vorschläge, die hier gemacht werden, sollte man nicht in den Wind schlagen.

Er ist sich freilich der Schwierigkeiten eines solchen Buches wohl bewußt; denn die „grundlegenden Verschiedenheiten" innerhalb der evangelischen Theologie (5—7) erschweren den Überblick und machen eine Auswahl unumgänglich. Er beschränkt sich darum auf jene Aussagen, die mit dem katholischen Dogma übereinstimmen oder ihm doch sehr nahe kommen. Das gibt ihm die Möglichkeit, ein eindrucksvolles Bild des gegenseitigen Verständnisses zu zeichnen.

Der Preis, der dafür gezahlt werden muß, ist nicht gering. Es müssen aus dem Werk eines Theologen einzelne Bruckstücke herausgegriffen werden, während die Gedankenführung, in die solche Sätze eingebettet sind, nicht zu Wort kommt. Es können weiterhin jene Theologen nicht genannt werden, bei denen sich solche übereinstimmende Stellen nicht finden lassen. So bleibt die gesamte kritische protestantische Theologie, die in Deutschland einen schwer zu überschätzenden Einfluß besitzt, mit Ausnahme einer kurzen Notiz über Bultmann (87—89) außerhalb der Diskussion, ebenso diejenigen, die das auf S. 40ff skizzierte Lutherbild ablehnen.

Dadurch erhält der Leser zuweilen ein einseitiges Bild der evangelischen Theologie und übersieht die bestehenden Kontroversen. Wenn es darum heißt: „Der Nachweis für die Auffassung, daß Maria vor der Erbsünde bewahrt blieb, läßt sich aus der evangelischen Theologie eindeutig erbringen" (142), oder wenn gesagt wird, daß es in der Rechtfertigungslehre „keine trennenden Unterschiede zwischen der recht verstandenen katholischen und evangelischen Auffassung" gebe (83), oder daß Luther noch im Jahr 1518 die Autorität des Papstes „voll" anerkannte und daß er sie auch fernerhin anerkannt hätte, „wenn er um die wahre katholische Rechtfertigungslehre gewußt hätte" (109), oder daß in Bezug auf Lehramt und Oberhirtenamt in der Kirche „von einem unüberbrückbaren Gegensatz... nicht mehr die Rede sein" könne (126), dann gelten diese Sätze bestenfalls für die eine oder andere Gruppe evangelischer Theologen, niemals von ihrer Mehrheit und noch weniger von der „evangelischen Theologie" oder von der „evangelischen Kirche" als solcher.

Diese Einschränkungen muß man beachten, um die wahre Bedeutung der von Schütte nachgewiesenen Gemeinsamkeit der Anschauungen zu ermessen. Sie ist ohnedies groß genug und voller Verheißung für die Wiedervereinigung im Glauben.

W. Seibel SJ

Cleve, Walter Theodor: Evangelisch und Katholisch. (119 S.) Witten 1958, Luther-Verlag. DM 4.80.

Der Verf., ein ehemaliger katholischer Priester, heute evangelischer Pfarrer und Consenior des sogenannten „Bensheimer Kreises", einer Vereinigung evangelischer Pfarrer, die früher katholische Priester waren, will in diesem Büchlein die wesentlichen Unterschiede zwischen dem „römischen Katholizismus und dem evangelischen Christentum" zeigen.

Den wesentlichen Unterschied sieht er in dem Bedürfnis nach Sicherheit beim „römischen Katholizismus" einerseits und in der Heilsgewißheit des evangelischen Christentums anderseits. Leider geschieht das nicht

mit den nötigen und ausreichenden theologischen Mitteln, so daß der Ton der Auseinandersetzung nicht selten einen Mißklang hat.

Es können hier nicht alle Schiefheiten erwähnt werden. Hingewiesen sei nur auf den Fall des Beichtkindes, das in Mischehe lebt (67). Zehn Jahre hat sie versucht, ihren evangelischen Mann zur katholischen Kirche zu „bekehren", und darüber ist die Ehe in eine Krise geraten. Das beichtet sie dem Beichtvater, und der verweigert ihr die Absolution, wenn sie nicht einen neuen Versuch unternimmt. „Ich habe jahrelang als römischer Priester an der Unerträglichkeit solcher Forderungen gelitten." Man wäre dem Verf. dankbar, wenn er zeigen wollte, wo diese Forderung aufgestellt wird. In den maßgebenden Büchern der katholischen Moral und Pastoral wird man sie wohl vergeblich suchen. O. Simmel SJ

Christ und Welt

Die Bedrohung unserer Zeit. Von Adolf Portmann, Arnold Muggli, Peter Dürrenmatt u. Robert Leuenberger. (96 S.) Basel 1958, Friedrich Reinhardt. Br. DM 4,50.

In der vorliegenden Schrift sind vier Vorträge herausgegeben worden, die von namhaften Rednern im Rahmen der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft Christ und Welt" im November 1957 in Basel gehalten wurden. Die Themen verraten sofort, wie zeitgemäß diese Vorträge sind: Mensch und Natur (Adolf Portmann); Mensch und Technik (Arnold Muggli); Der Einzelne und die Masse (Peter Dürrenmatt) und Bedrohung der menschlichen Person? (Robert Leuenberger).

Die Teilthemen fügen sich so gut ineinander, daß die „Bedrohung unserer Zeit" von einem zum anderen immer schärfer sichtbar wird und schließlich in Leuenbergers Anteil in äußerster Ballung vor uns tritt. Von der Naturwissenschaft, von der Technik, von der Gesellschaftslehre und vom Religiösen her wird unsere Lage durchleuchtet — immer aber auf dem Hintergrund eines gemeinsamen christlichen Menschenbildes.

Im letzten Teilthema (Leuenberger) spitzt sich die Problematik zu: was kann der einzelne in persönlicher Entscheidung noch tun, wo er doch eben als einzelner gegenüber den anonymen Mächten im heutigen Gang der Geschichte fortschreitend entmächtigt wird? Ähnlich wie R. Guardini im „Ende der Neuzeit" unterscheidet Leuenberger zwischen Persönlichkeit und Person und sieht wie jener die Persönlichkeit im Schwinden, weil sie ja von außen erstickt werden kann und zunehmend erstickt wird. Ob wir dagegen als Person bestehen werden, das hängt von unserer eigenen inneren Entscheidung ab. Wir sind aus unserem eigenen Inneren bedroht, wenn wir nicht mehr daran glauben, berufen zu sein, in den uns gegebenen Verhältnissen unser Leben zu erfüllen.

L. ruft zur Solidarität der an Gott, Christus und seine Gnade glaubenden Menschen mit der Mitzeit auf: einstehen für die uns gegebene Welt! Das darf allerdings keineswegs zu einer moralischen Sanktion auch des Bösen in der Welt führen, auch dann nicht, wenn der Christ es dulden und geschehen lassen muß. G. F. Klenk SJ

Thielicke, Helmut: Ethik des Politischen. (787 S.) Tübingen 1958, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Ln. DM 43,—.

Es gibt nicht viele Themen von solch brennender Aktualität wie die einer „Ethik des Politischen". Helmut Thielicke hat eine solche im Rahmen seiner „Theologischen Ethik" vorgelegt. Sie bildet den 2. Teil seines 2. Bandes, eines Sonderbandes von fast 800 Seiten. Zunächst wollen wir einen Überblick über die Einzelthematik geben.

Das Werk beginnt mit einer Ausarbeitung der heutigen Fragestellung. Im Bereich des Staatlichen erscheint eine „Wandlung vom Obrigkeits- zum demokratischen Gedanken", eine solche zur „ideologischen Tyrannis" und endlich zur „eigengesetzlichen Apparatur". Von daher stellt sich die entscheidende Frage, ob man dieses so gewandelte Phänomen Staat noch in Beziehung zu den Aussagen der Schrift und der Reformatoren über den Staat setzen könne. In einem 2. Teil des Buches wird dann die Frage nach dem Wesen des Staates gestellt und es werden im Hinblick auf 2 Modellfälle, dem Verhältnis des Staates zur Erziehung und zur Wohlfahrt, ethische Konsequenzen gezogen. — Im 3. Teil, der „Grenzsituationen der Staatlichkeit" abhandelt, werden die Probleme des Widerstandsrechtes und des Krieges, zumal des Atomkrieges, erörtert. Der 4. Teil endlich behandelt das „Verhältnis von Kirche und Staat in kontroverstheologischer Sicht". Formal ist das Werk klar durchgegliedert.

Es ist in präziser, am Konkreten entwickelter Sprache geschrieben, die sich allerdings zuweilen „salopper" Ausdrücke bedient. Seine Durchsichtigkeit leidet ein wenig darunter, daß der Gedankengang oft durch „Exkurse" unterbrochen wird, die immer unterrichtend und geistvoll sind, aber auf die Dauer doch etwas ermüden.

Die Untersuchungen beginnen grundsätzlich immer mit einer Beschreibung der in Frage stehenden Phänomene. Allerdings werden sie zuweilen nicht direkt angeschaut, sondern im Medium klassischer Interpreten, was die reine Phänomenologie etwas stört. Das schon irgendwie verstandene und gedeutete Phänomen wird dann mit den Aussagen der Hl. Schrift, die im Verständnis

der lutherischen Theologie gelesen wird, konfrontiert, so noch einmal erhellt und im Horizont des Glaubens einer Kritik unterworfen. In diesem Horizont erscheinen aber nicht wesenhafte, prinzipielle Einsichten und Weisungen, sondern nur je einmalige Richtpunkte, die es nicht erlauben den Einzelfall einfach zu subsumieren. Von diesem Ansatz her entwickelt sich mehr oder weniger eine existenzielle Situationsethik. Der Autor rechtfertigt seine induktive Methode und sagt, sie bedeute nicht, „daß wir erst eine säkular-natürliche Grundlage legten, um dann dazu und danach das neutestamentliche Wort als theologische Kommentierung zu verwenden. Vielmehr ist auch das Phänomenologische ... bereits von der Botschaft des Neuen Testaments her gesehen" (898).

Was ist zu dieser Methode zu sagen? Auch wir werden mit einer genauen Beschreibung der Phänomene beginnen. In ihr aber werden schon, einfach weil der Mensch eine geistig-sinnliche Erkenntniskraft hat, echte Einsichten gewonnen, die satzhaft und grundsätzlich formuliert werden können. Jedes menschliche Urteil impliziert Wesenseinsichten. Wenngleich dem Christen als solchem die Welt nur im Horizont der Offenbarung begegnet, bedeutet das nicht, daß man nicht im Hinblick auf die Welt auch moralische Erkenntnisse gewinnen könnte, wenngleich diese erst adäquater gedeutet werden im Vernehmen des Wortes Gottes. Der Autor denkt vielleicht ähnlich und will sich nur etwas gewaltsam vom recht verstandenen naturrechtlichen Denken absetzen. Es braucht kaum noch dazu gesagt zu werden, daß auch die Imperative, die die Offenbarung vermittelt, als auf den Menschen als solchen bezogen und daß von daher allgemeine Sätze abgeleitet werden können.

Von den theologischen Grundpositionen des Werkes sei nur die wesentlichste herausgegriffen. Ausgangspunkt dieser theologischen Ethik ist die geoffenbarte Tatsache, daß in der Sünde die ursprüngliche Gottesordnung in der Welt zerstört worden ist. Gott aber hat diese seine Welt nicht den zerstörerischen Mächten überlassen, sondern den „noachitischen Bund" aufgerichtet, eine „Notordnung", die den Lauf der Zerstörung aufhält. Sie ist gnädige Anordnung Gottes und gewinnt im Staat konkrete Gestalt. Dieser ist von daher nur eine „infralapsarische" Wirklichkeit, nicht Schöpfungsordnung. Seine Funktion allein ist Verhütung des Übels. Dies übt er mit seiner Macht aus, die wesentlich zweideutig und von der Sünde befleckt ist. Staat gehört demnach zur Ordnung des Gesetzes, repräsentiert Gottes Reich zur Linken, im Unterschied zum Evangelium, in dem allein gnädige Liebe waltet.

Dagegen ist einzuwenden, daß der Staat seinem ungebrochenen Wesen nach schon zur Schöpfungsordnung gehört. Er wird in verwandelter Form auch zum Eschaton gehören, das von der Schrift im Bilde der Polis vorgestellt wird. Nur die Art der Verwirklichung von Staatlichkeit ist in der Erbsünde fundiert. Diese Verwirklichung bezieht sich nicht nur auf Verhinderung des Bösen, sondern auch positiv auf Realisierung des Guten. Nur so kann man den Satz des Verf.s verstehen: „Die Macht der gefallenen Welt spiegelt selbst dann, wenn sie potestas ordinata und nicht potentia inordinata ist, die ursprüngliche Bedeutung der Macht, nämlich die Schöpfungshierarchie zu tragen, nur gebrochen wieder" (1557). Aber gerade weil gebrochen, nur gebrochen und nicht total zerstört, deshalb wird die reine Gestalt von Macht noch sichtbar. Es ist also nicht so, daß im naturrechtlichen Denken behauptet wird, es gäbe innerhalb der gefallenen Schöpfung noch eine sozusagen intakte Region. Aber in der Verwundung der ganzen Schöpfung durch die Sünde wird noch das Heile als eigentlich gesollt erkannt. Wie überhaupt könnte man Verwundung erkennen, wenn nicht im Schema des Heilen, das man an und in der Verwundung erkennt.

Es wäre wünschenswert, wenn ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Christen über die Fragen, die wie nie zuvor unser Schicksal geworden sind, zustande käme. Das Buch von Thielicke ist ein wichtiger und nobler Beitrag zu diesem Gespräch. H. Wulf SJ

Biographien

Robeck, Nesta de: Elisabeth von Ungarn. Die Geschichte des vierundzwanzigjährigen Lebens der Heiligen. (252 S.) Bonn o. J., Verlag der Buchgemeinde.

Eine Amerikanerin schildert das Leben der heiligen Elisabeth. Dabei entgeht sie nicht immer der Gefahr, Anschauungen unserer Zeit in das Leben der Heiligen zu übertragen. So ist ein Lieblingsgedanke ihrer Darstellung der angebliche Gegensatz der Heiligen zum Feudalismus. Und doch hat Elisabeth sich nur gegen die Auswüchse dieser Wirtschaftsform gewandt. Erschreckend ist die Sorglosigkeit oder Ahnungslosigkeit der Übersetzung. Die ritterliche Nachtwache vor dem Muttergottesbild in der Nacht zur Ritterweihe wird so umschrieben: Die Ritter „mußten ihre Waffen in der Kirche bewachen" (72). Statt geistlicher Gewalt heißt es immer geistige Gewalt der Kirche, wenn die Rede von der Exkommunikation ist, die zudem noch mit dem Interdikt verwechselt wird. Dazu kommt eine Menge grammatikalischer und orthographischer Fehler. Diese Mängel beeinträchtigen sehr den Genuß der Lektüre. Davon abgesehen ist die Darstellung historisch zuverlässig. A. Hüpgens SJ

Deuster, Adolf: Nikolaus von Flüe. Gott ruft einen Mann. (187 Seiten) Bonn 1957, Buchgemeinde. Ln. DM 9,80.

Der heilige Bruder Klaus ist weit über die Schweiz hinaus seit seiner Heiligsprechung im Jahre 1947 bekannt geworden. Auch in Deutschland gibt es eine ganze Reihe neuer Kirchen, die ihn zum Patron haben. Daher bietet das volkstümlich geschriebene Buch eine willkommene Hilfe, sich mit dem Leben und der Bedeutung des Heiligen vertraut zu machen. Deuster hat es verstanden, in wenigen klaren Linien die Gestalt des Bruders Klaus von Flüe zu zeichnen. Dabei wird nicht so sehr der Ton auf seine Bedeutung für die Geschichte der Schweiz gelegt, die natürlich auch nicht geleugnet werden soll. Aber Deuster sucht den allgemeingültigen, menschlich-christlichen Gehalt des Bruder-Klaus-Lebens herauszuarbeiten; dabei fällt manches Wort einer Nutzanwendung dieses Vorbildes für unsere Zeit. Ein besonderer Vorzug des Buches ist die Ehrlichkeit, mit der der Verf. die sich aus der eigenartigen Berufung des Bruders Klaus ergebenden Fragen nach seiner Ehe behandelt und löst. A. Hüpgens SJ

Rosenfeld, Emmy: Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste. (399 Seiten mit 25 Abbildungen) Berlin 1958, de Gruyter & Co. DM 45,—.

Die Gestalt des rheinländischen Jesuiten, des feinsinnigen Lyrikers der Trutznachtigall, des frommen Seelsorgers des „Güldenen Tugentbuches" (beide 1649, nach Spees Tod 1635, erschienen), und des mutigen Bekämpfers des grausamen Hexenwahnes (in der Cautio Criminalis, 1631) wurde bis jetzt noch nie erschöpfend in einer umfassenden Biographie dargestellt. Einzelne Arbeiten, wie von Balke (1879) und Duhr (1901 und 1905), hatten schon wertvolle Beiträge geliefert, aber eine Gesamtdarstellung von Werk, Person und Leben des vielseitigen Dichters und Theologen stand noch aus.

Dieses Buch der in Mailand dozierenden Verf.in genügt allen Ansprüchen, die man an eine kritische Biographie stellen kann. Leben und Werk, Charakter und Persönlichkeit Spees werden in dem klar gegliederten Buch ausführlich und gründlich dargestellt. Die vielseitige Begabung und Tätigkeit Friedrich Spees forderte eine umfassende Quellenuntersuchung über die Voraussetzungen von Spees Schriften und über deren Bedeutung. Spee war ja in allem mit der Geschichte seiner Zeit zutiefst verbunden: Gegenreformation und barockes Lebensgefühl, lateinischer Humanismus und kirchliche Frömmigkeit, Kriegsläufte und Hexenverfolgungen — das alles hallt nach in seinen Gedichten, Betrachtungen, Briefen und in seiner Anklageschrift gegen den Hexenwahn. Frau Rosenfeld hat mit liebevoller Genauigkeit besonders den Menschen Spee aus seinen Werken hervorgehoben und versucht ein abgerundetes Gesamtbild seiner Persönlichkeit zu geben; bei der Vielseitigkeit Spees keine leichte Aufgabe. Mit Recht betrachtet die Verf.in die tiefe Christusliebe als die Mitte seines geistigen Wesens: aus dieser Liebe flossen sowohl Spees Lyrik, die bei aller Naturnähe und allem barocken Überschwang nie ohne tiefen religiösen Gehalt ist; ferner seine Kirchenlieder und sein Erbauungsbuch, worin er in apostolischem Eifer die Christusliebe anderen Seelen einzuflößen sich bemüht; auch sein Werk gegen die Hexenprozesse findet seinen Ursprung in dieser nämlichen Liebe zu Christus und zu allen Kindern Gottes, auch den ausgestoßensten und verachtetsten: den sogenannten Hexen.

Das Buch zeigt ein umfassendes Quellenstudium, das dem Werk seine nicht zu überbietende wissenschaftliche Vollendung gibt.

Am gelungensten scheint uns die kleine Abhandlung über den Seelsorger Spee, vor allem der Abschnitt „Sein Credo", worin Spees Frömmigkeit an Hand der Lyrik der Trutznachtigall und der Betrachtungen des Güldenen Tugendbuches als tragende Kraft seines Lebens und seiner Werke nachgewiesen wird. Vielleicht hätte man hie und da, besonders bei der Behandlung des Tugendbuches und seiner Manuskripte gerne eine tiefere theologische Fragestellung gesehen. Außerdem ist der Text ab und zu etwas zu weitläufig und zu umständlich, besonders in den Analysen der Motive der Gedichte. Dadurch verliert er manchmal seine Klarheit. Einige Abschnitte, z. B. der Brief des Bürgermeisters Junius (35—38) und der über die Wirkung der Cautio hätten ohne merklichen Schaden ausbleiben oder mindestens bedeutend gekürzt werden können, zumal über die Cautio bereits ein Werk des Rezensenten vorliegt, von dem die Verf.in einen großen Teil der Bibliographie übernommen hat. H. Zwetsloot SJ

Kranz, Gisbert: Politische Heilige und katholische Reformatoren. Fünfzehn Lebensbilder. (422 S.) Augsburg 1958, Winfried-Werk. Ln. DM 18,50.

Politische Heilige — das ist ein merkwürdig anmutender Titel, es klingt fast nach Sensation. Aber so ist der Titel vom Verf. nicht gemeint. Kranz begründet in seiner Einleitung diese Formulierung mit der Überlegung, daß „jede politische Entscheidung eine sittliche, also eine religiöse Entscheidung" sei. Deshalb „ist es keine kühne Behauptung, sondern die Wahrheit zu sagen, daß alle heiligen Martyrer und Bekenner der Kirchengeschichte mit der Politik zu tun hatten".

So unternimmt es Kranz, die Lebensschicksale und die Bedeutung einiger Heiliger (darunter auch nichtkanonisierter) zu

schildern. Es sind Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Jeanne d'Arc, Nikolaus von Kues, Klaus von Flüe, Girolamo Savonarola, Thomas More, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Filippo Neri, Carlo Borromeo, Mary Ward, Johann Michael Sailer, John Henry Newman, Frédéric Ozanam.

Natürlich können die einzelnen Biographien nicht vollständig sein, doch hebt der Verf. mit großem Geschick die entscheidenden Züge im Bilde der geschilderten Heiligen heraus. Das Buch zeugt von einer guten Quellenkenntnis. Der Literaturnachweis ist sehr reichhaltig, und Kranz gibt darin noch knappe Hinweise, in denen er die aufgeführte Literatur charakterisiert. Manchem Leser wäre sicher noch der genaue Fundort erwünscht, wenn Kranz seine Heiligen selber zu Worte kommen läßt oder besonders kennzeichnende Stellen aus ihren Werken zitiert. Bei der schönen eindringenden Schilderung des Bischofs Sailer dürfte der Hinweis nicht fehlen, daß die Grundlegung seiner weltoffenen Frömmigkeit im Noviziat der Gesellschaft Jesu zu suchen ist, der Sailer bis zur Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 angehört hat. A. Hüpgens SJ

Erzählungen

Zwerenz, Gerhard: Aufs Rad geflochten. Roman vom Aufstieg der neuen Klasse. (311 S.) Köln 1959, Kiepenheuer & Witsch. DM 15,80.

Der Roman stellt die Verhältnisse in der Ostzone Deutschlands dar. Die Ereignisse ranken sich um den Kriegsgefangenen Bernard, der in die Volkspolizei gepreßt wird und bis zum General aufsteigt. Ursprünglich von dem gesunden, aber nur kritischen Gefühl von der Unterdrückung des Armen und Schwachen geführt, innerlich leer ob der Hoffnungslosigkeit in den neuen Verhältnissen, läßt er sich in die Partei einschreiben und der Gruppe der Nutznießer eingliedern. Diejenigen seiner Bekannten, die an der alten Protestgesinnung festhalten, töten sich entweder selbst, fliehen in den Westen oder ducken sich stumpf unter der Peitsche des neuen Regiments. Eine sehr eindringliche Zustandsschilderung. Der Verf. weiß aber selbst keinen Ausweg. Die Gedanken eines der leidenden Opfer, ob es ein Nachleben nach dem Tode gebe, verlieren sich in der Ungewißheit. Zwerenz glaubt, er könne die Verhältnisse nur dann glaubhaft machen, wenn er alles Grausame, Rohe und Tierische auch zur Sprache bringe und naturalistisch schildere. Vielleicht ist es aber auch Folge des dichterischen Unvermögens, die ihn zu einer sozusagen fotographischen und phonographischen Wiedergabe nötigt; denn am Ende, da er eine mehr symbolische Erhöhung des Ganzen anstrebt, wird seine Sprache blaß und undeutlich. H. Becher SJ

Andreae, Illa: Glück und Verhängnis der Hamerincks. Roman. (558 S.) Heidelberg 1959, Kerle. DM 19,80.

Der erste Teil dieses Romans ist vor Jahren schon unter dem Titel „Die Hamerincks" erschienen (vgl. diese Zschr. 147 [151] 480). Ihr fügt Andreae einen Teil bei, der das Schicksal der Kinder in den bösen Jahren von 1933 bis nach dem Weltkrieg schildert. Zwar fällt der Sohn Rütgers der Irrlehre anheim, aber aus dem Unglück ringt sich seine Frau Hille zu einem Leben des Opfers am Dienst des Nächsten durch. Es ist ein ansprechender westfälischer Heimatroman, der im Kreis der adeligen Grundbesitzer spielt. H. Becher SJ

Seewald, Richard: Der Mann, der ein Snob war. Roman. (280 S.) Köln 1959, Hegner. DM 15,80.

Eine Reihe von Autoren haben schon versucht, die apokalyptische Entwicklung der letzten 50 Jahre im Bild eines einzigen Menschen darzutun. Der Roman Seewalds dünkt uns der beste dieser Versuche. Das Geschehen, hinreichend mit dem wirklichen Verlauf der Geschichte verbunden, erhebt sich mit symbolkräftiger Geistigkeit in das Metaphysische. Man könnte zuerst einwenden, daß ein „Snob" nicht der rechte Träger einer solchen Höllenfahrt der Menschen wäre, der diese Zeit veranschaulichen könnte. Aber es wird doch einsichtig, daß gerade der unempfindende Mittelmäßige, der krumme Wege geht, mit allem spielt, völlig in sich selbst lebt, schuld an der Katastrophe wird. Daß Seewald von dem Schicksal der Kunst und vom Kunstbetrieb aus die Vergangenheit beleuchtet, ist begreiflich. Uns scheint der Roman die beste dichterische Arbeit zu sein, die der Dichter bisher vorlegte. H. Becher SJ

Helwig, Werner: Die Waldschlacht. Eine Saga. (127 S.) Köln 1959, Hegner. DM 7,80.

Das Buch ist eine Nachahmung des irischen Erzählungsstils, den der Verf. bewundert und auf seine Weise, unter Benutzung alter irischer usw. Märchen- und Sagenmotive, vergegenwärtigt: in der Darstellung des Kampfes dreier Brüder um eine Frau, die sich dann als ihre verlorene Schwester erweist. Das Buch ist ein Experiment, das aber nicht befriedigt. H. Becher SJ

Berichtigung: Der in Bd. 165 (1959/60) 159 rezensierte Roman von Horst Mönnich, Die Autostadt, ist nicht bei Bertelsmann, sondern bei G. Westermann, Braunschweig, erschienen.

Die chinesischen Intellektuellen und das Christentum

THADDÄUS HANG

Die Rolle der konfuzianischen Gebildeten im alten China

Die Intellektuellen bildeten im alten China seit zwei Jahrtausenden eine quasi-privilegierte Klasse. Ihre Vorrangstellung war nicht erblich; sie mußte durch Studium und Prüfungen jeweils neu errungen werden. An sich stand sie jedem männlichen Bewerber offen. Indes fand sich im Volk eine übergroße Hochachtung vor dem Lernen und den Gelehrten. Ein chinesischer Spruch lautet: „Alles ist niedrig; hoch ist nur das Studium". Studium und Staatsprüfung verliehen eine Art Weihe[1]; wer sie empfangen hatte, war über die gewöhnlichen Menschen erhaben. Den Trägern dieser Würde allein war der Staatsdienst vorbehalten.

Die chinesischen Gebildeten im Stil der Überlieferung mußten die konfuzianischen Klassiker beherrschen. Sie mußten Aufsätze genau in der strengen Form der Tradition schreiben können. Nebenbei waren sie oft Dichter und hochqualifizierte Künstler. Die Lehre des Konfuzius will die Menschen und insbesondere die Staatsdiener zur Tugend erziehen und verlangt von ihren Anhängern keinen geringen Idealismus. So stand ein hohes Vollkommenheitsideal vor den konfuzianischen Gebildeten, und dieser Idealismus ist trotz aller Unzulänglichkeiten, denen sich keine menschliche Institution entziehen kann, Jahrtausende hindurch in ihren Reihen lebendig geblieben.

Gerade wegen ihrer Bildung und ihrer Hingabe an ein hohes Ideal (zumindest während der Studien) sind die konfuzianischen Gebildeten nicht ohne weiteres der Schicht der Großgrundbesitzer gleichzusetzen, die von den Sinologen „gentry" genannt werden; obwohl wegen der finanziellen Anforderungen des Studiums die Schicht der Gebildeten oft aus wohlhabenden Familien stammte; Nicht selten rückten aber auch Menschen aus den niederen Ständen durch Sparsamkeit und Fleiß in den Stand der Gebildeten auf. Die führende Rolle der konfuzianischen Gebildeten blieb in der ganzen Geschichte Chinas eindeutig bestehen. Wir werden sehen, daß die moderne Intelligenz in China genau die gleiche Rolle spielt.

Das revolutionäre China und die Intellektuellen

Seit dem verlorenen Opiumkrieg um 1840 wurde China gezwungen, dem westlichen Handel seine Tore zu öffnen. Damit begannen lebhaftere kulturelle Beziehungen zum Westen. Politisch war es eine Zeit des Tiefstands: China erlitt eine Niederlage nach der andern. Eine neue Gruppe von Intel-

[1] *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920/21.

lektuellen bildete sich, die von westlichen Ideen beeinflußt das Land zu neuer Größe zu erheben suchten. Unter ihnen zeichneten sich durch Intelligenz und Eifer K'ang You-wei und Liang Ch'i-ch'iao aus. Es gelang ihnen, den jungen Mandschu-Kaiser Kuang-Hsü von der Dringlichkeit einer grundlegenden Reform zu überzeugen. Leider wurde der Reformversuch durch die ehrgeizige und engstirnige Kaiserin-Mutter zerschlagen: die sogenannte 100-Tage-Reform scheiterte. Kurz danach, genau zum Beginn dieses Jahrhunderts, kam es zum Boxerkrieg. Nun sahen die Intellektuellen Chinas keine Hoffnung mehr in der Mandschu-Dynastie. Es blieb nichts übrig als die Revolution. Im Jahr 1912 wurde China Republik.

Mit der Gründung der Republik allein war noch nicht viel getan. Für die einfachen Leute war es kaum mehr als ein Wechsel der Dynastie. Die rasche Änderung, von der Oberschicht herbeigeführt, war noch lange nicht von der Bevölkerung geistig verarbeitet. Der Verfasser kann bestätigen, wie mancher alte Bauer heute noch auf einen Himmelssohn (einen Kaiser) des „himmlischen Mandates" wartet. Aber für die Entwicklung eines Landes ist die breite Masse nicht entscheidend. Was entscheidet, ist eine Elite, die sich den neuen Ideen rückhaltlos verschreibt. Und diese Elite gewann immer mehr Zulauf, auch von Söhnen und Töchtern der konservativen Bauern. Eine gewaltige Umwandlung ging vor sich. Es kam zu einer wahren, oft tragischen Kluft zwischen der alten und jungen Generation. Wer den Roman „Ostwind und Westwind" von Pearl Buck gelesen hat, weiß, wie die Lage damals war.

Hier müssen nun zwei Ereignisse berichtet werden, die für die Entwicklung des modernen Chinas von entscheidender Bedeutung sind: die 4.-Mai-Bewegung und die Reform der Schriftsprache[2]. Die 4.-Mai-Bewegung war die Antwort auf einen politischen Mißerfolg; als es nämlich der chinesischen Regierung auf dem Pariser Kongreß nach dem ersten Weltkrieg nicht gelang, das Recht Chinas auf Shantung zu behaupten. Damals protestierten am 4. Mai 1919 in Peking 3000 Studenten, woran sich weitere Demonstrationen im ganzen Land anschlossen. Das wurde der Anlaß zu einer wahren geistig-kulturellen Aufbruchsbewegung, die den letzten konservativen Widerstand hinwegfegte[3]. Nach dem Muster der europäischen Aufklärung griff auf allen Lebensgebieten eine Loslösung vom Hergebrachten um sich.

Damals wurde auch die Reform der Schriftsprache in Angriff genommen, die zunächst der privaten Initiative von Hu Shih entsprang. Tatsächlich war bis dahin die Schrift seit Jahrtausenden im wesentlichen unverändert geblieben, während sich die gesprochene Sprache immer weiter von der schriftlichen Fixierung entfernt hatte. Dazu kommt der große Unterschied der verschiedenen chinesischen Dialekte untereinander. Hu Shih hat seit 1917 in der Zeitschrift *Neue Jugend* das in Peking gesprochene „Peihwa" als allgemeine Sprache propagiert. Er fand durch Ch'ên Tu-shiu, dem damaligen Chefredakteur der *Neuen Jugend* und Dekan der literarischen Fakultät der Universität Peking lebhafte Unterstützung. Wohl kam es zu einer heftigen Aus-

[2] Diese Reform ist mit der gegenwärtigen Schriftreform keineswegs gleichzusetzen.
[3] *Wolfgang Franke,* Chinas kulturelle Revolution, die Bewegung vom 4. Mai 1919, München 1957.

einandersetzung zwischen den Anhängern der alten und neuen Richtung; aber die Zukunft gehörte den Anhängern Hu Shihs: „Peihwa" setzte sich durch. 1920 führte die Regierung „Peihwa" als Schriftsprache in allen Volksschulen ein; damit erhielt es seine offizielle Anerkennung.

In all dem zeigt sich deutlich eine Abkehr von der alten Überlieferung. Sie wurde von der jungen Generation mit all ihren Vor- und Nachteilen als etwas Selbstverständliches hingenommen. Die Auffassung: alt gleich altmodisch wird typisch. Im Gegensatz dazu gilt alles Neue als wertvoll und erstrebenswert. Dieses Neue aber kam geradenwegs aus Europa: Wissenschaft, Technik, Aufklärungsphilosophie. Wie weit die Entwurzelung und Ablehnung jeder Tradition ging, kann man aus der Feststellung des Chinakenners Richard Wilhelm entnehmen, die er 1926 niederschrieb: „Die Jugend stürzte sich mit einem wahren Heißhunger auf das Westliche und begann, sich des Alten, Chinesischen in allen Dingen zu schämen. In der Kleidung nicht minder wie in der Weltanschauung galt das Westliche als erstrebenswerter."[4]

In diesem Zusammenhang muß auf die literarische Erneuerung hingewiesen werden, die sich unmittelbar an die Erneuerung der Schriftsprache anschloß. Neue Zeitschriften schossen geradezu aus dem Boden. Im Jahr 1920, d. h. unmittelbar nach der 4.-Mai-Bewegung, erschienen deren mehr als 400. Ganz im Gegenteil zu den Befürchtungen, die die Verteidiger der alten Schriftsprache gehegt hatten, brach mit der Reform der Schriftsprache eine neue literarische Blüte auf. Lebhafte Diskussionen schlossen sich an die Frage an, ob Kunst und Literatur Selbstzweck seien oder das soziale Leben zu spiegeln hätten. Merkwürdigerweise trat damals (um 1922) Kuo Mo-Jo, einer der wichtigsten Männer des kommunistischen China, für die Literatur als Selbstzweck ein. Im Jahr 1925 änderte dann Kuo Mo-Jo plötzlich seine Meinung und verkündete in seiner Zeitung *Schöpfung* die revolutionäre Literatur d. h. eine Literatur im Dienst der Revolution. Seitdem ist er ein Hauptvertreter der linksgerichteten Literatur geworden[5].

Der Einfluß der „neuen Literatur" auf die heranwachsende Jugend war groß. In welcher Richtung er ging, ist mit dem Ziel deutlich angegeben, das Ch'ên Tu-shiu der Zeitschrift *Neue Jugend* bei ihrer Gründung setzte: „Das westliche Denken einführen, das altchinesische Denken bekämpfen, den Konfuzianismus stürzen." Bahnbrechend wirkte ein Roman von Ibsen, in dem die Heldin Nora aus ihrem Hause wegläuft, weil es ihr durch die Untreue ihres Mannes unerträglich geworden ist. Darin sahen die jungen Leute die Aufforderung, sich von der seit alter Zeit üblichen Großfamilie zu tren-

[4] *Richard Wilhelm*, Die Seele Chinas, Berlin 1926, 350.

[5] Es ist kein Zufall, daß beim dritten Kongreß der Arabischen Schriftsteller im Dezember 1957 in Kairo und bei der Konferenz der Afro-Asiatischen Schriftsteller im Oktober 1958 in Tashkent in der UdSSR (unter der Schirmherrschaft der UNESCO!) auch die Frage um Kunst als Wert an sich und als Mittel zum politischen Kampf diskutiert worden ist (*G. A. von Stackelberg*, The Spirit of Tashkent: A Review of the Conference of Afro-Asian Writers. Bulletin Institute for the Study of the USSR, Vol. V, Dec. 1958, Nr. 12, 15—24). Es ist nur zu hoffen, daß sich nicht in den übrigen Ländern Asiens und Afrikas das gleiche wiederholt wie seinerzeit in China. Um so erfreulicher ist es, daß auf dem zweiten Kongreß der afrikanischen Schriftsteller und Künstler in Rom im April 1959 sogar katholische Geistliche aktiv teilnahmen. (Siehe den Bericht von *Josef Schmitz van Vorst*, Aus 600 Sprachen eine Kultur. FAZ 7. April 1959.)

nen und sich nach westlicher Art durch eigene Wahl einen Lebensgefährten zu suchen. In diese berechtigte Forderung mischte sich eine gute Dosis europäischer Aufklärung und sittlicher Zügellosigkeit.

Ein weiterer westlicher Importartikel, der durch die neue Literatur eingeführt wurde, war der Marxismus. Seit 1925 bekannte sich eine ganze Anzahl Schriftsteller zum Grundsatz der Literatur der Revolution, d. h. zu einer Literatur, die der marxistischen Weltrevolution Vorspanndienste leisten sollte. 1930 wurde ein Links-Schriftstellerverband gegründet. Nach langem Zögern hatte sich ihm auch Lu-Shün angeschlossen. Es ist wohl überflüssig zu sagen, in welchem Sinn diese linksgerichtete Literatur die junge Generation beeinflußte. War der Erfolg auch nicht in jedem Fall der Anschluß an den Kommunismus, so doch zumindest ein mehr oder weniger offenes Sympathisieren mit ihm. Zum Sieg des Kommunismus haben viele Faktoren beigetragen: die Schwäche der nationalistischen Regierung, der Fehlschlag der amerikanischen Politik im Fernen Osten, die straffe Organisation der Kommunistischen Partei, ihre militärische Schlagkraft und manches andere. Dennoch bleibt ohne Zweifel ein entscheidender Faktor, daß es den Kommunisten Chinas gelang, die Sympathie der Gebildeten, vor allem der studierenden Jugend, zu gewinnen, und das ist weithin ein Erfolg der kommunistischen Publizistik. Mit andern Worten: die Kommunisten haben es verstanden, die geistige Entwicklung des Landes seit dem Aufbruch des 4. Mai 1919 in ihre Bahnen zu lenken.

Feindselige Haltung dem Christentum gegenüber — bis 1949

Als Matteo Ricci 1583 nach China kam, glaubte er zunächst, seine Lebensweise derjenigen der buddhistischen Mönche angleichen zu sollen. Doch bald wurde ihm klar, daß in Wirklichkeit die konfuzianischen Gebildeten für China maßgebend waren. Seitdem ließen er und mit ihm die andern Jesuitenmissionare nichts unversucht, um sich den gebildeten Chinesen anzunähern. Der Erfolg gab Ricci recht. Aber infolge des Ritenstreites wurde die Missionsmethode umgestellt. Die Missionare wandten sich nun vornehmlich der ländlichen Bevölkerung zu. Nun besitzt das einfache chinesische Volk gewiß viele Vorzüge. Von einigen „Reis-Christen" abgesehen sind die einfachen chinesischen Christen tief im Glauben verwurzelt und durchaus zu einem heldenhaften Glaubensbekenntnis bereit, wie die früheren Verfolgungen und die jetzige beweisen, worauf unlängst Johannes Beckmann hingewiesen hat[6]. Dennoch spielt die intellektuelle Oberschicht in China eine solche Rolle, daß der Erfolg der Missionsarbeit ohne sie nur ein Teilerfolg und im letzten gefährdet bliebe.

Nach dem Ritenstreit begann die Periode der Abneigung gegen das Christentum; ja es wurde unter Verbot gestellt. Die Missionierung war nur mehr in beschränktem Maße möglich. Unglücklicherweise ist das Recht der unbeschränkten Missionierung erst nach dem Opiumkrieg durch den Tientsin-Vertrag von den Franzosen erzwungen worden. Man kann sich unschwer vor-

[6] *Johannes Beckmann*, Jenseits von Peking und Schanghai. Versuch einer kritischen Rechenschaft über die China-Mission, III. Wort und Wahrheit, Mai 1959, 320—332.

stellen, unter welch ungünstigem Aspekt das Christentum von daher stand und wie leicht es von den Chinesen mißverstanden werden konnte.

Dazu kam seit dem 19. Jahrhundert der sehr betonte Stolz der Europäer, der in einem Land wie China, das sich bis dahin als das eigentliche Kulturland und die Mitte der Welt betrachtet hatte, unerhört abstoßend wirken mußte. Chinesische Romane aus jenen Jahren zeigen deutlich, wie die europäischen Missionare damals von den Chinesen beurteilt wurden. Der Europäerstolz war eine so allgemein verbreitete Haltung, daß sich ihr der Durchschnittsmensch einfach nicht entziehen konnte. So erklärt es sich, daß auch intelligente Missionare, denen es im übrigen weder an menschlicher Wärme noch an religiöser Tiefe gebrach, gelegentlich, ohne es zu wollen, die Überlegenheitshaltung des Europäers annahmen. Am stärksten litten die Intellektuellen unter den ihrem Lande angetanen Demütigungen. Die Folge war: sie verschlossen sich jedem Versuch der Missionierung. Auf der andern Seite betrachteten die Missionare die Intellektuellen auf Grund unangenehmer Erfahrungen mit besonderem Mißtrauen. Um so mehr wandten sie sich den einfachen Leuten zu. Zu dieser Haltung wurde dann auch der einheimische Klerus erzogen. So kam es dazu, daß es weder europäische noch chinesische Priester gab, die fähig gewesen wären, der chinesischen Intelligenz geistig zu begegnen. Im Gegenteil: die Kluft zwischen beiden Seiten wurde von Tag zu Tag größer.

Die Tatsache, daß die christliche Mission mit europäischen Mächten in Verbindung stand, erwies sich in mehr als einer Hinsicht als ein Hindernis. Einige europäische Mächte betrachteten die Mission als ihrem Schutz unterstellt. So erklärt es sich, daß der bedeutende Chinamissionar P. Lebbe auf heftigen Widerstand stieß, als er das Recht Chinas gegen den ungerechten Anspruch Frankreichs verteidigte. Selbst der Heilige Stuhl mußte diesen französischen Widerstand erfahren und ihm weichen, als er zum erstenmal 1886 und dann 1918 einen apostolischen Delegaten für China nominierte. Erst 1922 kam ein apostolischer Delegat nach China: der im Jahr 1958 während des Konklave verstorbene Kardinal Costantini.

Inzwischen brach die bereits geschilderte Sturm- und Drangperiode über die chinesischen Intellektuellen herein. Ihre führenden Männer waren samt und sonders von dem herrschenden antireligiösen Geist erfüllt. Nur wenige Missionare begriffen die Zeichen der Zeit. Aber es war für sie auch schwierig, etwas zu unternehmen. Bei den Intellektuellen Chinas herrschte eine zu große Abneigung gegen das Ausland und vor allem gegen jede Religion. Auch ein so hervorragender Missionar wie P. Lebbe, der sich bei seinem Europaaufenthalt so rastlos für das Wohl der in Europa studierenden chinesischen Studenten annahm[7], hatte unter dieser Abneigung der Studenten viel zu leiden. Es war ein wahrer Haß gegen das Christentum. Die Missionare wurden einfach als Werkzeuge des europäischen Imperialismus angesehen. Die Abneigung gegen alle Religion überhaupt war vom säkularisierten Westen übernommen worden. So wurde das säkularisierte Europa zweifach am Christentum Chinas schuldig: es belastete die Missionsarbeit mit seinen Gewalttaten (die Verkünder des Evangeliums wurden zu „laufen-

[7] *J. Leclercq*, Vie du P. Lebbe, Paris 1955, 256 f.

den Hunden des Imperialismus“[8]) und es gab seine antichristliche Gesinnung an diejenigen, die zum Studium nach Europa kamen, weiter.

Hat das Christentum seine Chance in China verpaßt? Der Chinamissionar P. Legrand antwortet: „China hat sich gewandelt! Seine gebildeten Klassen haben mit den traditionellen Religionen gebrochen und an ihre Stelle eine Verneinung aller Religionen gesetzt. Die Umwandlung Chinas findet außerhalb des Einflusses der Kirche statt und oft nach den Lehren der Kirche entgegengesetzten Prinzipien ... Was für eine großartige Gelegenheit wäre diese Bewegung gewesen! Sie wurde von Männern, die von der Ideologie des Westens inspiriert waren, geführt ... Unglücklicherweise waren die vom Westen geborgten Lehren allzuoft nur Rationalismus, Materialismus, Atheismus oder Kommunismus. Der große Wandel, der China dem Katholizismus hätte näher bringen können, hat es eher weiter davon entfernt.“[9]

In den zwanziger Jahren hat die Kirche, vor allem unter dem Impuls des Apostolischen Delegaten Msgr. Costantini die Situation eingesehen und danach viel auf dem Gebiet der Erziehung und der Presse geleistet und dadurch einen Bruchteil der chinesischen Intelligenz erreicht. Auch die Bildung des Klerus hat sich trotz vieler Mängel wesentlich gebessert. Aber die Situation war im ganzen gesehen schon geformt. Die große Strömung war schon gegen das Christentum gerichtet. Diesmal, d. h. in dieser politischen und kulturellen Umbruchszeit, hat das Christentum seine Chance verpaßt.

Die Haltung der chinesischen Intellektuellen ausserhalb Rotchinas seit 1949

Die Machtübernahme durch die Kommunisten im Jahr 1949 übte auf viele eine wahre Schockwirkung aus. Sie begannen zu begreifen, daß die neue Situation eine zwangsläufige Folge der geistigen Fehlentwicklung war. Es ist interessant festzustellen, wie in den Jahren 1950/51 von zahlreichen chinesischen Intellektuellen außerhalb des kommunistischen Machtbereichs in verschiedenen Zeitschriften mannigfache Kritik an der Bewegung des 4. Mai geübt wurde. Das heißt aber: die 4.-Mai-Bewegung ist heute kein Idol mehr. Eine Periode ist abgeschlossen; nun beginnt eine neue Phase der geistigen Entwicklung.

Das Bewußtsein, eine tragische Umwälzung Chinas durchgemacht zu haben, und das Schicksal, außerhalb der Heimat leben zu müssen, wirkte wie eine „Herausforderung“ im Sinn von Arnold Toynbee. Intensives Nachdenken und Studium hat als Reaktion darauf eingesetzt. Wir wollen versuchen, die verschiedenen Reaktionstypen darzustellen. Die erste Gruppe schart sich um Hu Shih als ihren geistigen Führer. Hu Shih hatte bei der Reform der Schriftsprache eine entscheidende Rolle gespielt. Er bekennt sich zum Pragmatismus Deweys und glaubt, daß die Wissenschaft und die Demokratie China und die Welt retten werden. Insofern sind er und seine Gruppe noch in der Gedankenwelt der 4.-Mai-Bewegung steckengeblieben. Außer von De-

[8] *Johannes Schütte*. Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung, Münster/W. 1957, 162—192.

[9] *F. X. Legrand*, The Intellectual Apostolate in China, Hongkong 1949, 3—4.

wey ist die Gruppe von Russel und Northrop stark beeinflußt. Im übrigen sind sie der Ansicht, daß Christentum und Kommunismus aus der gleichen Wurzel jüdischer Intoleranz stammen und deshalb beide für die Menschheit gefährlich sind. Die bedeutendste Zeitschrift der Gruppe ist Tzih-you Chung-kuo: *Freies China.*

Über die nächste Gruppe um die Zeitschrift Min-Chu P'ing-Lun: *Demokratische Zeitschrift* wollen wir etwas ausführlicher berichten, weil sie ernsthafte Versuche macht, das geistige Gebäude eines kommenden China aus der inneren Kraft der chinesischen Kultur aufzubauen. Die führenden Persönlichkeiten dieses Kreises sind T'ang Chün-yi, Ch'ien Mo und Mou Chung-Shan. Ch'ien Mo ist außerdem Gründer und Rektor der 1949 ins Leben gerufenen Shin Ya Shu Yüan, d. h. „Neue Asien-Hochschule". Die Hochschule vertritt dasselbe Ziel wie die Zeitschrift. Eindrucksvoll bei dieser Gruppe ist, daß sie der Religion gegenüber eine neue, positive Haltung einnimmt, was bisher in nichtchristlichen Kreisen selten vorkam. Bezeichnend war in der *Demokratischen Zeitschrift* ein Artikel mit dem Titel: „Der Geist der Religion und die Kultur der Menschheit"[10] von T'ang Chün-yi, der die Religion als überaus notwendig bezeichnete. Zwar ist T'ang Chün-yi und sein Kreis weit von christlicher Auffassung entfernt. Er setzt den Geist der Religion mit dem Geist der „Metanoia" schlechthin gleich. Für ihn ist Gott nur eine „sich transzendendierende, geistige Willenskraft" im Menschen selbst, die sich darin äußert, daß der Mensch sich zu überwinden und über sich selbst hinauszugehen fähig ist. Auch viele Vorurteile gegenüber dem Christentum finden sich noch. Immerhin ist es schon ein wesentlicher Fortschritt, daß die Religion als berechtigt und für die Kultur der Menschheit notwendig bezeichnet wird. T'ang Chün-yi kommt immer wieder auf das gleiche Thema zurück. Besonders wichtig ist sein vier Jahre später in der gleichen Zeitschrift erschienener Aufsatz: „Meine Wahl zwischen Philosophie und Religion". Inzwischen sind weitere Veröffentlichungen von ihm herausgekommen: „Der geistige Wert der chinesischen Kultur" (Taipeh 1953) und „Der Wiederaufbau des humanistischen Geistes" (Hongkong 1955). Alle seine Bemühungen laufen darauf hinaus, eine neue chinesische humanistische Kultur zu schaffen, deren höchstes Ideal die moralische Vollkommenheit ist.

Es mag eigenartig erscheinen, wenn T'ang Chün-yi dieses humanistische Ideal als Religion bezeichnet. Aber man muß seine Gedanken im Zusammenhang sehen. Sein Ausgangspunkt ist das unmittelbare Erleben der wesentlich ethischen Natur des Menschen, die nach konfuzianischer Überlieferung einem jeden zu eigen ist. Diese ethische Natur teilt mit dem großen Kosmos die gleiche innere Gesetzmäßigkeit. Daraus folgt, daß, wenn die ethische Natur des Menschen Geist und Leben besitzt, auch der Kosmos Geist und Leben besitzen muß. Der Kosmos ist also ein absolutes, mit Geist und Leben erfülltes Wesen. Unser Geist ist mit dem kosmischen Geiste eins. Diese „Einheit ins Bewußtsein zu bringen und im Leben umzusetzen, dies ist nach T'ang Chün-yi das Wesen der Religion. Wie man sieht, handelt es sich hier um ein mehr oder weniger pantheistisches System, ähnlich wie bei Spinoza,

[10] Bd. 1, Nr. 19; 16. 3. 1950.

oder, worauf er selbst hinweist, bei Scotus Eriugena. Tatsächlich finden wir solche pantheistischen Äußerungen auch bei früheren chinesischen Denkern, wie z. B. bei Chu Hsi, Lu Shang-shan, Wang Yang-ming und anderen. Jedoch legen sie alle nicht so sehr Wert auf Theorie; ihnen geht es vor allem um die sittliche Vollkommenheit. Wie bei der chinesischen Philosophie überhaupt, spürt man auch bei T'ang Chün-yi, daß sein Hauptanliegen ethischer Natur ist. Nach ihm sollte jeder Chinese das ethische Wesen in sich entdecken und verwirklichen und darüber hinaus die Kraft für die Erneuerung ganz Chinas finden. Hier liegt nach ihm der Kern der chinesischen Kultur, der mit den Errungenschaften der modernen Wissenschaft und anderen Kulturwerten des Westens vereinbar ist.

Zur dritten Gruppe zählen die Anhänger einer fatalistischen und genießerischen Lebensanschauung. Lin Yu-tang ist der bedeutendste Vertreter dieser Richtung. Sein Buch „The Importance of Living" (New York 1937) trägt diese Auffassung unzweideutig vor: „Man lebt, um das Leben zu genießen", sagt er offen. Auch in seinem andern berühmten Buch „My Country and my People" (New York 1939) ist die gleiche Anschauung zu finden. In seinem großen geschichtlichen Roman „Moment in Peking" (New York 1940) ist sein fatalistisches und epikureisches Lebensgefühl Gestalt geworden[11]. Es ist kein Wunder, wenn chinesische Intellektuelle aus der heutigen verzweifelten Situation heraus solchen Ansichten huldigen. Auch das Werk des Romanschriftstellers Hsü-Hsü „Zurück zum Individualismus und Liberalismus" (Hongkong 1956, Asien-Verlag) atmet den gleichen Geist. Nach ihm ist der Mensch im Grunde nichts anderes als ein über Nahrungs- und Geschlechtstrieb (Freud) und über bedingte Reflexe (Pawlow) verfügendes biologisches Wesen. Da eine solche Haltung im ganzen Westen verbreitet ist, wie sie übrigens auch in der chinesischen Vergangenheit viele Anhänger besaß, und zudem der menschlichen Schwäche und der Neigung zur Bequemlichkeit entgegenkommt, ist anzunehmen, daß sie von vielen geteilt wird.

Die vierte Gruppe wird von jungen Studenten gebildet, die vom chinesischen Festland nach Hongkong geflüchtet sind, weil der Kommunismus sie enttäuscht hat. Sie haben es fertig gebracht, einen eigenen Verlag zu gründen und geben Zeitschriften und Bücher heraus. Politisch wollen sie weder vom Kommunismus noch von der Kuomintang etwas wissen. Weltanschaulich haben sie noch keine klare Position bezogen. Religiös sind sie als Suchende zu betrachten. Schließlich gibt es dann noch die jungen Menschen, die sich durch Propaganda, Patriotismus und ähnliches geblendet, der kommunistischen Ideologie verschrieben haben.

Für die Zukunft des Christentums wäre wichtig, daß die Intellektuellen, die nach der Wahrheit und einem Lebensideal suchen, eine größere Möglichkeit hätten, mit dem Christentum geistig in Berührung zu kommen, und zwar sowohl in Formosa und in Hongkong wie im Ausland. Manche Initiative ist in dieser Richtung schon ergriffen worden; aber es bleibt noch sehr viel zu tun.

---

[11] Ende 1958 kehrte Lin Yu-tang wieder zum Christentum zurück. *Vgl. Lin Yu-tang*, My Steps Back to Christianity, *Readers Digest, Okt. 1959.*

Die Haltung der kommunistischen Intellektuellen

Was die überzeugten chinesischen Kommunisten denken, ist nicht schwer zu erkennen. Diese Haltung ist in der ganzen Welt für alle Kommunisten gleich: eine völlig kritiklose Unterwerfung unter die marxistische Lehre und die Parteiführung, eine konsequente und erbarmungslose Durchführung dieser Lehre auf allen Lebensgebieten, ein hartnäckiger Kampf für die Weltrevolution mit allen Mitteln, sowohl mit Gewalt, Lüge, Drohung als auch mit finanziellen Mitteln, diplomatischen Verhandlungen usw. Mit der Gründung der Volkskommune haben die chinesischen Kommunisten noch einmal bewiesen, daß sie mit ganzer Kraft und denkbar schnell den Kommunismus verwirklichen wollen. Wir brauchen hier nicht ins einzelne zu gehen. Es gibt vielfältige Beweise dafür, daß die geistige Haltung der chinesischen Kommunisten der einer Ersatzreligion gleichkommt. Hierzu sei nur ein Gedicht zitiert, das die typisch kommunistische Haltung kennzeichnet:

Der Partei mein Herz

Ich bin ein kleiner Fluß.
Das weite Meer ist die Partei.
Zum Meer hin will ich fließen,
mein Herz darein ergießen.

Ich bin ein Sonnenblümchen.
Als warme Sonne strahlet die Partei.
Zur Sonne will ich streben,
mein Herz ihr übergeben.

Die Partei ist das Meer.
Die Partei ist die Sonne.
Zum Meer hin will ich fließen.
Zur Sonne will ich streben.

(Aus der Tageszeitung „Kwang-Chu".)

Aber nicht alle chinesischen Intellektuellen wurden überzeugte Kommunisten. Es war nur ein kleiner Bruchteil von ihnen. Wohl hatte der Kommunismus seinen Sieg zum Teil auch durch die Intellektuellen errungen. Aber, einmal Herren der Lage, suchten die Kommunisten ihren Verbündeten von gestern straffe Zügel anzulegen. Hier liegt auch die Tragik der heutigen Intellektuellen Chinas. Man muß eigentlich ihre früheren Werke (dabei denke ich vor allem an Universitätsprofessoren) und ihre wahre Gesinnung kennen und ihre unter Zwang erzeugte Selbstanklage und Selbstkritik genau lesen. Nur so kann man die Tragweite dieser Tragik einigermaßen begreifen[12]. Sie müssen aber äußerlich trotzdem alles mitmachen, um weiterleben zu können, um für den Aufbau des Landes (gleichwohl unter welchem Regime) arbeiten zu können. Innerlich aber stimmen sie dem Marxismus nicht zu, ja, sie verabscheuen ihn. Es gibt auch genug hellsichtige Leute innerhalb der

[12] Über die Situation 1954—55 berichtet ein guter Artikel von *Léon Trivière*, Les intellectuels en Chine populaire. Mission Bulletin, Okt. u. Nov. 1955.

Partei, die nach der ersten jugendlichen Begeisterung Abstand zur marxistischen Ideologie gewinnen. Dafür zeugen die unzähligen Dokumente, die in der Periode des „großen Aufblühens" der „Hundert Blumen", d. h. seit der Rede Mao Tse-Tungs von Ende Februar 1957 erschienen sind. Beendet wurde diese Periode durch den Leitartikel vom 8. Juni 1957 in „Jen Min Jih Pao", der sich gegen die „Rechtsabweichung" wandte, d. h. gegen eine freimütige Kritik, die nicht dem Wunsch der Partei entsprach. Dafür zeugen auch Hunderte von jungen Studenten, die im Anschluß daran nach Hongkong flüchteten.

Wie weit die Verknechtung des Geistes, auch bei hohen Vertretern der Kultur, z. B. bei Universitätsprofessoren, gegangen ist und welches trotzdem ihre wahre Gesinnung geblieben ist, das beweist unter anderm der Bericht von einer Diskussion, die die Zeitschrift *Xuexi* noch am 3. Juni 1957, also unmittelbar vor dem Kampf gegen die „Rechtsabweichung" veröffentlichte. Diese Zeitschrift, die seit Ende 1958 nicht mehr erscheint, galt damals als theoretisch maßgebend. Aus dem Bericht geht hervor, daß die Professoren am marxistischen Unterricht stundenlang teilnehmen mußten und wie Schuljungen behandelt wurden.

Eine andere Tatsache spricht von der weitgehenden Abneigung der intellektuellen Schicht, nämlich daß nach der Periode der „Hundert Blumen" fast in allen Zeitschriften, selbst in Fachorganen, etwa für Musik, überall die Kampftrommel gegen die „Rechtsabweichler" ständig gerührt wird. Alle diese unzähligen Leute, die sich als Rechtsabweichler irgendwie offenbarten, wurden später sehr scharf getadelt. Viele darunter wurden zu Arbeitsdienst in die Dörfer geschickt. Aber das alles hindert nicht, daß sie innerlich die Alten geblieben sind, auch wenn sie äußerlich sehr laut ihr „Herz der Partei" schenken mußten.

Trotz allem sieht sich die Kommunistische Partei Chinas gezwungen, die sogenannten „bürgerlichen Intellektuellen" zu gebrauchen und sie langsam umzuerziehen, weil China an Intellektuellen Mangel leidet[13]. Immer mehr Intellektuelle sind inzwischen auch in die Partei aufgenommen worden, darunter namhafte Wissenschaftler wie z. B. Chien Hsueh-shen, Li Ssu-kuang und andere[14]. Unter den jüngeren Menschen ist die Werbung zur Mitgliedschaft in der Partei noch intensiver. In der Schule und für die Aufnahme an einer Hochschule sind der Marxismus-Leninismus und die Lehren von Mao Tze-tung und Liu Shao-ch'i Pflichtfächer[15]. Mit der Zeit werden also zahlreiche Intellektuelle entweder Parteimitglieder oder doch stark kommunistisch beeinflußt.

Wie stehen diese Intellektuellen zur Religion? Selbstverständlich übernehmen sie bewußt oder unbewußt alle gehässigen Behauptungen über die Religion und ganz besonders über das Christentum. Dennoch verlangt der Kommunismus von seinen Anhängern einen großen Idealismus und eine gänzliche Hingabe an das gemeinsame Ziel. Schon vor der Machtübernahme

---

[13] *Chang Chih-Yi,* Einige Probleme in bezug auf die bürgerlichen Intellektuellen, Zhongguo Quinnian (chinesische Jugend), Nr. 4, 16. Febr. 1959.

[14] NCNA-English, Peking, 27. Dezember 1958.

[15] Richtlinien der Prüfung für Immatrikulation an Hochschulen im Jahre 1959. Unterrichtsministerium von der Volksrepublik Chinas, Peking, Mai 1959.

bildete ein ähnlicher Idealismus die gute Atmosphäre bei der studentischen Jugend[16]. Es ist wahrscheinlich, daß diese Atmosphäre durch die ständigen Aufrufe wachgehalten wird. Im übrigen nehmen die Kommunisten ihre Sache sehr ernst, besonders in der Frage der objektiven Wahrheit[17]. Alles das kann eines Tages zu einem Ansatzpunkt für eine echte Begegnung mit Christus dem Herrn werden, der da ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben".

Unsere Aufgabe heute

Wir haben gesehen, ein wie hartes Schicksal die Intellektuellen Chinas getroffen hat. Die erwähnten Vorgänge aus dem Jahr 1957 zeugen von einer weitgreifenden geistigen Unruhe. Der versteht den menschlichen Geist schlecht, der da glaubte, daß diese geistige Unruhe durch die strengen Maßnahmen der kommunistischen Regierung zum Stillstand gekommen sei. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß das heutige China sich geistig mehr denn je in Bewegung befindet. Der geistige Umbruch, der vor etwa hundert Jahren seinen Anfang nahm und vor allem in den zwanziger Jahren sehr fühlbar war, wirkt immer noch weiter. Unsere Aufgabe ist es, den geistigen Hunger all derer, die jetzt oder später vom Kommunismus enttäuscht werden, durch die christliche Botschaft zu stillen. Ein großartiger Versuch eines chinesischen Priesters unter kommunistischer Herrschaft hat bewiesen, wie die Jugend, die ständig unter kommunistischer Erziehung steht, sich trotzdem für das Christentum interessieren und sogar sich bekehren kann[18]. Dieser chinesische Priester berichtet, wie die Verteilung der katholischen Broschüre über die angebliche Unvereinbarkeit zwischen Religion und Wissenschaft eine lebhafte Diskussion unter den Gymnasiasten in Suchow hervorgerufen hat. Es wurde ein Kreis zum Studium der katholischen Lehre gegründet. Im Juni 1950 waren es 85, die zum Kreis gehörten. Ende November waren es bereits 315. Die Zahl wuchs ständig. Der Berichterstatter war eifrig bei der Vorbereitung der Taufe von etwa 10 Gymnasiasten für Weihnachten. Dieser Bericht wurde sozusagen mit Blut geschrieben, denn der Herausgeber bemerkt in einer Fußnote: „In der letzten Stunde ist ein Sturm gegen das Werk entstanden: Man hat schon Maßnahmen gegen diejenigen ergriffen, die die katholische Lehre studieren." Der Berichterstatter, Initiator dieser großartigen Erfahrung, wurde später verhaftet. Aber eine solche heldenmütige Erfahrung in völlig kommunistisch orientierten Schulen muß für uns alle sehr lehrreich sein. Ihre Bedeutung liegt ja weit über China hinaus. Trotz der großen Gefährlichkeit des Kommunismus gibt es für Christen keinen Grund zum Pessimismus. Der Kommunismus selbst weckt gewissermaßen das Bewußtsein für die religiösen Probleme. Jedenfalls zeigt diese

[16] Ein Artikel von *A. Road* in der Zeitschrift „China Missionary" (Januar, Februar und April 1949) charakterisierte die chinesischen Studenten durch „desire for a hard life and the thirst for sacrifice". Auch die selbstbiographische Schilderung von Maria Yen, einer Studentin der Peking-Universität, bestätigt dies. Siehe: *Maria Yen*, China kratzt den Reisnapf aus, Wien-Stuttgart 1957, Eduard Wancura Verlag.

[17] *G. Wetter*, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, Hamburg 1958.

[18] „Apostolat dans le milieu estudiantin — une expérience vécue" (Etudes et mélanges missionnaires, VI A und VI B, Catholic Central Bureau, Shanghai 1950).

Erfahrung, daß die unter dem Kommunismus erzogene Jugend keineswegs für die Religion unzugänglich ist.

Es ist lehrreich zu sehen, wie eine ähnliche, neuartige Apologetik in Deutschland aus einem unmittelbaren Bedürfnis der Auseinandersetzung mit den pseudo-wissenschaftlichen Angriffen des atheistischen Marxismus entwickelt worden ist. Der schon erwähnte Bericht beweist, daß für die Zukunft derartige Schriften von entscheidender Bedeutung sind, d. h. wenn die Menschen drüben sich einmal frei mit dem Christentum auseinandersetzen können. Diese Schriften können schon jetzt unter den für uns erreichbaren Chinesen Verwendung finden; denn, wie schon erwähnt, herrscht immer noch seit den zwanziger Jahren eine antireligiöse Grundhaltung bei den chinesischen Intellektuellen, auch wenn sie den Kommunismus ablehnen.

Darüber hinaus müssen die chinesischen Christen selbst ein weiteres tun. Es ist wahr, daß das Christentum von den Chinesen bis jetzt wenig selbständig verarbeitet worden ist. Es ist an sich keine Schande, wenn man im Anfangsstadium von anderen übernimmt. Ganz im Gegenteil: die Kirche Chinas hat noch nicht tief genug das geistige Erbe der reichen zweitausendjährigen Erfahrung des Christentums in West- und Osteuropa übernommen. Sie verfügt bis jetzt über sehr wenige grundlegende christliche Werke auf allen Lebensgebieten. Es ist höchste Zeit, einmal systematisch Übersetzungsarbeiten durchzuführen. Allerdings müssen diejenigen Werke bevorzugt werden, die für die außenstehenden, nichtchristlichen Intellektuellen zugänglich sind und über das wahre Wesen des Christentums zuverlässig Auskunft geben können.

Selbstverständlich ist eine reine Übernahme fremder Geistesarbeit ungenügend. Das würde zu einer kulturellen Entwurzelung und Entfremdung von der eigenen Art führen. Es war sicher einer der Fehler des Christentums in China, daß es, im Gegensatz zum synkretistisch gewordenen Buddhismus (was wieder das andere Extrem ist) geistig und kulturell eine isolierte Gruppe geblieben ist[19]. Schließlich besitzt China sein eigenes, reiches Kulturerbe, das vom Christentum in ähnlicher Weise assimiliert werden muß, wie es das einst mit der griechisch-römischen Kultur getan hat. Für beide Seiten wird eine Bereicherung daraus erwachsen. Doch kann das nicht einfach durch einen wahllosen Rückgriff auf die alten Kulturformen geschehen, die heute oft als altmodisch abgelehnt werden und das Christentum nur belasten würden.

Es gibt, wie schon gesagt, eine Gruppe, die die alte konfuzianische Lehre zu neuem Leben erwecken will, und zwar ist der Konfuzianismus dabei offenbar als eine synkretistische Religion für China und die ganze Welt gedacht, wie sich aus einem Manifest von vier Vertretern dieser Richtung ergibt[20]. Nun ist aber der Konfuzianismus schon in den zwanziger Jahren von den chinesischen Intellektuellen verworfen worden. Wie weit es den eifrigen Förderern des Neo-Konfuzianismus gelingen wird, die jetzige und die kommende Generation für ihn zu gewinnen, ist also sehr fragwürdig. Dennoch empfiehlt es sich, all diese Bemühungen mit Aufgeschlossenheit zu verfol-

[19] *Hoang Kia-Tscheng*, Quaderni di civiltà cinese I, 1955.
[20] Demokratische Zeitschrift, Bd. 9, Nr. 1, 1. Jan. 1958.

gen, um ein tieferes Verständnis der chinesischen Kultur zu gewinnen und Ansatzpunkte für die Christianisierung zu finden. Geht es doch heute darum, dem im Umbruch befindlichen China zu einer Kultur zu verhelfen, die sich dem Christentum leichter öffnet.

Um so begrüßenswerter sind die Versuche von John Wu[21], Paul K. T. Sih[22] und François Houang[23]. Dieser nennt in seinem Buch „Christus an der Chinesischen Mauer" folgende Grundzüge der chinesischen Religiosität: Universalismus, Toleranz und Ästhetizismus. Er nennt auch einige Schwächen: Neigung zum Synkretismus, zum Skeptizismus und zu einer gewissen Unbeweglichkeit. Seiner Meinung nach sollte das Christentum den Chinesen dazu verhelfen, ihre noch nicht ganz entfalteten Möglichkeiten ihrer Religiosität voll zu entwickeln und die vorhandenen Grundzüge zu vervollkommnen.

Da der gegenwärtige Umbruch nicht nur kultureller, sondern gerade auch politischer, wirtschaftlicher und sozialer Natur ist, muß die Kirche ein echtes Interesse für diese Probleme zeigen. Sie hat das wohl auch früher schon getan; aber sie hat kein konkretes, realisierbares Programm vorgelegt, während der Kommunismus aus seinem ganzen Wesen heraus das Hauptgewicht auf die politisch-wirtschaftlichen Fragen gelegt hat. Es wäre dringend nötig, daß auch wir Christen heute diese Fragen gründlich studierten, nicht etwa aus Opportunismus oder Sympathie für das heutige System, sondern einfach, um die Realität zu sehen. Ob man es gerne sieht oder nicht: das Land macht tatsächlich eine ungeheure Umwandlung durch, von der das Schicksal von Hunderten von Millionen Menschen abhängt. Es wird auch in Zukunft niemals zu den Zuständen von früher zurückkehren. Man kann nur auf der jeweils gegebenen Situation aufbauen. Wenn sich aber China einmal wieder öffnet, dann wird es entscheidend sein, ob wir Christen dem sozialen Problem mit leeren Händen oder mit einem gründlich durchdachten, konkreten Plan zur Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit begegnen.

Hier muß noch einmal die Frage nach der Literatur gestellt werden. Wir haben gezeigt, wie stark die Literatur an der Umwandlung des China von heute beteiligt war. Auch für die kommende Entwicklung wird die Literatur eine entscheidende Rolle spielen. Da ist es nun bedrückend, festzustellen, wie sehr die Literatur heute, dem Stand der zwanziger oder dreißiger Jahre verglichen, abgesunken ist. In Rotchina ist die schriftstellerische Arbeit ein undankbares Geschäft. Dafür gibt es zu viele „Klosterregeln" (der Ausdruck stammt von Mao Tse-Tung). So schreibt man fast ausnahmslos farblos und langweilig nach vorgeschriebenem Muster; man beschreibt Arbeitshelden oder -heldinnen usw. Kein Wunder, wenn eine bibliographische Halbmonatzeitschrift aus Peking berichten mußte, daß die erfahrenen Schriftsteller sich lieber auf die Erforschung der alten klassischen Literatur zurückziehen, als neue Werke zu produzieren[24]; daß bei Studenten des vierten Jahrgangs einer Universität von 3338 gelesenen Büchern die Gegenwartsliteratur nur 4,3%

[21] *John Wu*, Jenseits von Ost und West, Mainz 1958, Matthias Grünewald; *ders.*, Knospe, Blüte, Frucht, Luzern 1959, Räber; vgl. diese Zschr. 164 (1959) 396.
[22] *Paul T. K. Sih*, Chinese Culture and Christianity, Taipei 1957.
[23] *François Houang*, Christus an der chinesischen Mauer, Luzern 1959, Räber.
[24] Dushu Nr. 12, 12. Aug. 1958.

beträgt, während 17% auf die Literatur vor 1942, 66,3% auf die alte klassische Literatur entfallen. Aus dem gleichen Grund war sogar der Verlag „Volksliteratur" gezwungen, im Jahr 1957 nur 17% Papier für die kommunistische Literatur und für die klassische Literatur 45% zu verwenden[25].

Was die nichtkommunistische Literatur in Formosa und Hongkong betrifft, ist das Bild auch nicht sehr tröstlich. Entweder beschreibt sie die Gewalttätigkeiten der Kommunisten, oder es sind oft nichtssagende Liebesgeschichten. Ein positives Ideal fehlt offenbar. Es wäre dringend zu wünschen, daß einige vom christlichen Ideal durchdrungene Schriftsteller eine neue Literatur schaffen möchten, die weder Kopien der alten Literatur noch der westlichen Literatur wären, sondern eine lebendige Synthese darstellten. In diesem Zusammenhang scheint der in Rotchina für Musik betretene Weg grundsätzlich richtig. Man ist nämlich dort bestrebt, eine Synthese der chinesischen und westlichen Musik herbeizuführen, wobei man besonderen Wert auf die chinesische Volksmusik legt. Eine Bearbeitung der religiösen Lieder in dieser Richtung wäre erfolgverheißend. Eine systematisch durchgeführte Team-Arbeit für diese Ziele wird sicher für die Zukunft des Christentums in China von entscheidender Bedeutung sein.

Von Staat und Gewalt, von Recht und Politik

ERNST VON HIPPEL

Das Verhältnis von Staat und Gewalt, von Recht und Politik wird in der *Lehre* wie in der *Praxis* der Neuzeit vielfach in einer Art behandelt, die geistig Verwirrung und praktisch Unordnung nach sich ziehen muß[1]. Und so dürfte es schon lohnen, das, was sich hier als problematisch bezeugt, auf seine einfachen Grundverhältnisse zurückzuführen. Diese aber erweisen sich ihrerseits als bestimmt durch ihre Einbettung in das, was man im Sinn des Mittelalters als eine „realistische" oder „nominalistische" Weltsicht oder in moderner Sprache als ein „moralisches" oder als ein „naturalistisches" Weltbild jeweils bezeichnen könnte.

Nun befindet sich die Gegenwart in ihren positiven Kräften heute wie auf dem Sprung, daß bloß naturalistische Weltbild der Neuzeit, in das sich der mittelalterliche Nominalismus verwandelte, zu überwinden. Mit diesem Weltbild als dem auch politisch noch herrschenden wird daher sinnvoller Weise zu beginnen sein.

---

[25] Dushu Nr. 9, 27. Juni 1958.

[1] Den folgenden Ausführungen liegt ein Vortrag des Verf. zugrunde, der unter dem Titel: „Staatliche Gewaltanwendung als rechtliches und politisches Problem" von der Funkuniversität Berlin (RIAS) am 14. 7. 59 gesendet wurde. — Zur näheren wissenschaftlichen Begründung des Gebrachten verweist der Verf. insbesondere auf seine Schriften: Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln, 2. Aufl., 2 Bde 1958 und: Mechanisches und moralisches Rechtsdenken, 1959.

Der Staat im naturalistischen Weltbild

Es ist für die Neuzeit seit Machiavelli, insbesondere für das spätere 19. Jahrhundert, aber auch noch für die Gegenwart kennzeichnend, daß das Verhältnis von Staat, Gewalt, Recht und Politik meist nach Art einer Identität der in diesen Begriffen sich ausdrückenden Sachverhalte vorgestellt wird. Gewalt, Recht und Politik erscheinen der Neuzeit nur wie verschiedene Betätigungsformen des einen Staates, der als Subjekt und also gleichsam als handelnde Person sein Wesen in ihnen auswirkt und zur Erscheinung bringt. Indem aber das Wesen des Staates als äußere Macht und wie eine Naturgewalt vorgestellt wird, bekommt auch seine Betätigung einen durch diese Macht bestimmten Ausgang und Charakter.

Staat und Gewalt

Es kommt hier das Ineinander von Staat und Gewalt und damit die Gleichsetzung beider in eins schlagend zum Ausdruck in dem Begriff der „Staatsgewalt", nach dem Gewalt und also Macht geradezu als die Offenbarung des staatlichen Seins erscheinen. Ein Standpunkt, der von Politikern, Juristen, Historikern und Soziologen der letzten Generationen fast einmütig vertreten wird. So erklärte, um nur einige deutsche Verfechter dieser Ansicht zu nennen, die als solche einen europäischen Charakter trägt, kurz vor der Begründung des Bismarckschen Reiches der in seiner Art bedeutende Historiker Heinrich v. Treitschke, das Wesen des Staates sei „zum ersten Macht, zum zweiten Macht und zum dritten nochmals Macht"[2]. Aber auch der große Jurist Rudolf von Ihering sah gegen Ende des 19. Jahrhunderts den Zweck des Staates in dem Besitz „der höchsten, jeder andern Macht innerhalb des Staatsgebietes überlegenen Gewalt"[3]. Nicht minder betrachtete zu Anfang unseres Jahrhunderts der bekannte Soziologe Max Weber die Gewalt als für das Wesen des Staates bezeichnend[4]. Endlich definierte ein führender Staatsrechtler der Weimarer Zeit, Richard Thoma, den Staat folgendermaßen: „Zum begriffswesentlichen Inhalt staatlichen Daseins gehört es, daß wirksam befohlen und erzwungen, d. h. Macht entfaltet werde. Insofern gilt der Satz: Staat ist Macht; Macht zu sein ist primärer und begriffsnotwendiger Zweck des Staates."[5]

Es ist dabei kennzeichnend und bemerkenswert, daß diese Gleichsetzung von Staat und Gewalt durch die Vertreter der verschiedensten Parteien und politischen Standpunkte vollzogen wird, da Meinungsunterschiede zwischen ihnen erst dann aufzutreten pflegen, wo Art und Inhalt der Machtbetätigung in Frage stehen. Auch kann man feststellen, daß diese Ansicht vom Wesen des Staates als Macht, als Gewalt, obwohl sie von Europa ausgeht, heute eine

---

2 Historische und politische Aufsätze, 2. Aufl., I 1865, 519.
3 Der Zweck im Recht, 6.—8. Aufl., 1923, 242.
4 Wirtschaft und Gesellschaft, 1922, 30.
5 Artikel „Staat" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl., VII 1926.

Art internationaler Anerkennung in Worten und mehr noch in Taten gefunden hat. Insbesondere erscheint in radikalster Form auch dem Sowjetstaat die „Zwangsgewalt" als mit dem Wesen des Staates identisch, eine Gewalt, die dieser Staat dann im Interesse und nach Weisung der herrschenden Klasse seinerseits zu betätigen hat.

Staat und Recht

Erscheinen der herrschenden Staatslehre der Neuzeit Zwang und Gewalt als identisch mit Wesen und Zweck des Staates, so betrachtet sie entsprechend das Recht seinerseits als Ausdruck oder auch als Produkt des souveränen staatlichen Machtwillens. Denn dies wird für das Wesen des Staates im Unterschied etwa von dem einer Gemeinde für kennzeichnend gehalten, daß jener „souverän" sei und also keine höhere Macht als ihn bestimmend anerkenne. Der Staat als souverän erscheint gleichsam als Ursache für sich selbst, da der Ausgang der Machtbestätigung in seinem und nicht in fremdem Willen zu suchen sei. Aus dieser seiner juristischen Allmacht gemäß den Ansichten und Absichten seiner jeweiligen Willensneigung schafft nun der Staat das Recht und bestimmt frei dessen Inhalt.

Zugleich ist dieser Willensinhalt, insbesondere wenn er in der Form des Gesetzes erscheint, für die Staatsunterworfenen verbindlich, da er durch Macht garantiert und daher wirksam, in Kraft stehend oder positiv sei. Auch gilt der Staat als befugt, seinen sogenannten Rechtswillen jederzeit zu ändern, da für das naturalistische und den Staat als bloßes Faktum betrachtende Denken, dieser ja selbst die Quelle des Rechts und also dessen Herr und Schöpfer ist. Kann doch, um mit dem international heute vielleicht bekanntesten Rechtslehrer der Gegenwart, Hans Kelsen, zu sprechen, der Staat kein Unrecht tun[6]. Denn das Recht ist nach Kelsen mit dem Staatswillen identisch oder, andersherum gesagt, der Wille des Staates als ein durch Gewalt in Kraft stehender und also positiver bedeutet Recht. Sind doch Staat und Recht nur zwei Seiten einer Sache. Der seinem Wesen nach durch Gewalt, durch Macht gekennzeichnete Staat bringt, indem er Rechtssätze aufstellt, hinter denen wiederum seine Gewalt als Ausdruck ihrer Verbindlichkeit steht, dieses sein Wesen gleichsam nur zur Erscheinung. Daher wird die so bestehende und geübte Macht nach der Art ihrer Betätigung, nämlich dem Aufstellen von Rechtssätzen und dem Eintreten für diese, auch vielfach als „Rechtsmacht" ihrerseits bezeichnet.

Staat und Politik

Aber auch das Verhältnis von Staat und Politik wird von der Neuzeit regelmäßig als ein solches verstanden, bei dem der Staat Macht zur Erhal-

[6] „Die Zurechnung eines Unrechtes zum Staate, den ich schon damals als Personifikation der Rechtsordnung erkannte, wäre die gleiche logische Antinomie, die in der Vorstellung einer Sünde Gottes gelegen wäre." Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht, 1922, 233.

tung und Ausweitung seiner Souveränität und also auch seines Lebensraumes einsetzt. Politik erscheint so gesehen als eine Betätigung, die insbesondere auf die Vergrößerung des Staatsgebietes, des Wirtschaftsraumes oder auch des kulturellen Einflusses hinzielt. Dies gilt jedenfalls, soweit die Außenpolitik in Frage steht. Die egoistischen Interessen des souveränen Staates, die sich vielfach durch angebliche Wertvorstellungen nur tarnen, kennzeichnen auch in der Politik den Staat zuletzt als sich selbst absolut setzende Eigenmacht. Ja auch dort, wo Gewalt nicht unmittelbar angewendet wird, strebt die europäische Politik der Neuzeit weitgehend dahin, den andern in Lagen hineinzumanövrieren, in denen dann der Abschluß etwa eines ungünstigen Vertrags ihm als das geringere Übel gegenüber drohender oder auch nur vorgespiegelter Gewaltanwendung erscheinen muß. Insoweit sind heute Sowjetrußland, aber auch der Osten, vielfach nur die Erben einer europäischen Vorstellung von staatlicher Machtpolitik, einer Politik, die ihr Anschluß an Machiavelli zu einer eigennützigen werden läßt, nämlich zu einer solchen, die bestrebt ist, die Lebenslasten möglichst auf die anderen und Schwächeren abzuschieben.

Der Zusammenhang dieser Vorstellung von Politik mit staatlicher Machtbetätigung kann selbst noch an der zunächst höchst vernünftig klingenden Formel erkannt werden, daß Politik die „Kunst des Möglichen" sei. Wird doch auch hiermit zuletzt nichts anderes gesagt, als daß die Betätigung der staatlichen Gewalt Grenzen findet an der Macht anderer und also wiederum an Gewalt. Es ist aber offenbar klug, nur das Mögliche zu versuchen, d. h. die eigene Macht und die eigenen Mittel richtig einzuschätzen und nichts zu unternehmen, was deren Möglichkeiten überhaupt oder doch im Augenblick überschreitet. Nicht aber wird in dieser Formel etwa eine moralische Grenze für das staatliche Dürfen aufgestellt, die das Begehen von Verbrechen als unmöglich, da mit dem wahren Wesen des Staates als nicht im Einklang stehend, erscheinen ließe. Allein das Können im machtmäßigen Sinn, nicht das moralische Dürfen und also wiederum der Staat als Macht stehen auch dort in Frage, wo Politik als Kunst des Möglichen sich zu bescheiden scheint.

Der Staat im moralischen Weltbild

Die Unzulänglichkeit der naturalistischen Staatsauffassung

Betrachtet man dieses im Grundriß gekennzeichnete Staatsbild, wie es die Theorie der Neuzeit entwarf und wie es ihre Praxis zu gestalten sucht, so wird man als Mensch hiergegen Vorbehalte anzumelden haben, weil es ein außermenschliches und damit zugleich ein unmenschliches ist. Denn indem der Staat als leere Macht gedacht wird, die ihren Wesensausdruck nicht in moralischen Aufgaben, sondern wiederum in Macht, und zwar in gleichsam vom Guten emanzipierter Gewalt findet, fällt der Staat auch aus dem

menschlichen Bereich heraus und wird nach Art einer bloßen Naturgewalt vorgestellt. So wie das, was sich im Bereich der äußeren Natur vollzieht, jenseits der moralischen Freiheit des Menschen liegt, hat auch der Naturalismus der Neuzeit den Staat wie einen Gegenstand der äußeren Natur, das aber heißt als moralisch leere Gewalt verstanden und zu gestalten gesucht. Damit aber hat der Staat jenen Charakter der Gewalttätigkeit angenommen, der in der modernen Tyrannis nur seinen folgerichtigen Ausdruck, ja seine Krönung findet. Denn wenn Gewalt das eigentliche Wesen des Staates ausmacht, so muß dieser um so vollkommener sein, je rücksichtsloser und unbedingter er Gewalt auszuüben in der Lage ist. Dann aber bedeutet offenbar der Sowjetstaat den Staat in seiner Vollendung.

Nun zeigt aber dies Ergebnis, das aus der neuzeitlichen Staatslehre mit innerer Notwendigkeit folgt, daß offenbar die Theorie, aus der es hervorging, nicht stimmen kann. Dabei liegt der Fehler des naturalistischen Denkens nicht in den Schlüssen, sondern im Ansatz, nämlich in der Vorstellung, daß man den Staat des Menschen ebenso wie etwa den sogenannten Ameisenstaat rein empirisch, nur betrachtend und also ohne Hinblick auf Gut und Böse vorstellen dürfe. Diese Ansicht aber ergibt sich ihrerseits wiederum aus dem zu engen Wissenschaftsbegriff der Neuzeit, für welche Wissenschaft zuletzt nur noch Erfahrung und deren denkende Verarbeitung darstellt. Dagegen wurden Werte und Ideale sowie entsprechende Moralität zu etwas Außerwissenschaftlichem, ja schließlich, wie gerade der Sowjetstaat heute zeigt, zu etwas Unterwissenschaftlichem, nämlich zum bloß ideologischen Überbau oder zur listigen Tarnung der allein wirklichen Gewalt.

Dieser Ansatz bezeugt jedoch eine Verkennung des Menschen in seinem eigentlichsten Wesen, nämlich in seiner Freiheit und moralischen Vernunft. Denn ein Tier ist durch seine Instinkte getrieben und gezwungen und kann also nicht aus eigentlicher Freiheit handeln, wie es denn auch nicht als Subjekt und also als verantwortlich etwa im Sinn des Strafrechts erscheint. Dagegen ist der Mensch grundsätzlich verantwortlich für seine Taten, da er Gut und Böse, Recht und Unrecht zu unterscheiden vermag. Dies aber bedeutet, daß auch der Staat nicht als bloße und leere Gewalt aufgefaßt, beschrieben und gestaltet werden darf. Denn der Staat ist eine menschliche und nicht eine außermenschliche Einrichtung; er muß daher dem Wesen des Menschen, das sich erst in Gemeinschaft vollendet, entsprechen.

Das wahre Verhältnis von Staat und Gewalt

Es bedarf nach allem die Vorstellung der Neuzeit, derzufolge der Staat souveräne Gewalt von beliebiger Inhaltlichkeit über Volk und Gebiet darstellt, der Berichtigung. Und zwar dies zunächst durch Umkehrung des Ansatzes. Denn der Mensch ist nicht dafür da, ein Betätigungsfeld für staatliche Gewalt und damit deren Objekt zu sein; er ist vielmehr das eigentliche Subjekt der Gemeinschaft. Der Staat ist um des Menschen und nicht der

Mensch um des Staates willen da. Denn, um mit Aristoteles zu sprechen: Der Staat ist eine Gemeinschaft freier Leute.

Ist aber der Staat als etwas aufzufassen, was in der Natur freier Menschen gründet, so kann er seinem eigentlichen Wesen nach nur einen moralischen Ordnungszustand bedeuten. Er ist also seinem Wesen und Sinn nach eine Gemeinschaft, die sachnotwendig auf jene Werte, Ideen und Ideale bezogen ist, die für den Menschen als solchen, insbesondere für ihn als einen mit anderen Menschen verbundenen gelten.

Wenn aber eine Gemeinschaft von Menschen ihrem eigentlichen Wesen nach einen moralischen Charakter tragen muß, so stellt sich auch das Verhältnis von Staat und Gewalt nunmehr ganz anders dar. Denn nach dem naturalistischen Weltbild, das sich den Staat als eine bloße Naturgewalt denkt, kommt es nur auf diese Gewalt als eine souveräne an. Ob sie moralisch gut oder böse ausgenützt wird, ist ebenso gleichgültig wie beim Naturgesetz, das sich um Gut und Böse nicht kümmert.

Gehört der Staat aber nicht zunächst zur äußeren Natur des Menschen als bloßem Leibeswesen, sondern ist er Ausdruck seiner höheren moralischen und damit eigentlich erst menschlichen Natur, dann kann auch die Gewalt nicht als identisch mit dem Staat angesehen werden, sondern nur als ein Mittel, um dessen wahren Aufgaben zu dienen. Pflegt man doch auch die Faust eines Menschen nicht als dessen Wesensausdruck zu betrachten, sondern nur als ein Werkzeug, das menschlich und nicht unmenschlich einzusetzen ist. Vielmehr ist das Wesen des Staates dadurch gekennzeichnet, daß er die rechtlich-moralische Ordnung einer relativ selbständigen Gemeinschaft darstellt, einer Gemeinschaft, die ihrerseits als Teil der Menschheit an dieser als dem Ganzen eine sie überragende Wertigkeit findet. Machtmittel hat der Staat nicht um der Macht willen, sondern um Freiheit verteidigen und um gegenüber den Bösen oder doch zu Unrecht Widerstrebenden das wahre Gemeinwohl, nicht aber egoistische Staatsinteressen durchsetzen zu können. Denn nur durch seine Bezogenheit auf das Gute und Gerechte können der Staat zum Rechtsstaat und seine Gewalt zur Rechtsmacht werden, gegenüber der sich andernfalls alsbald das Problem des Widerstandes der durch bloße Gewalt ihrerseits Unterdrückten erheben muß.

Staatswille und Gerechtigkeit

Wenn also der Staat nicht als blinde Gewalt aufgefaßt und gestaltet werden darf, dann folgt daraus, daß auch das Recht nicht als Ausdruck eines rechtsleeren Willens angesehen werden kann. Insbesondere ist daher die „reine Rechtslehre" Kelsens, die den Inhalt des Rechts für einen beliebigen hält, da es nur auf die Form des Sollens ankomme, unhaltbar. Der Mensch soll niemals nur sollen, sondern stets „etwas sollen", etwa er soll nicht stehlen, womit der Inhalt des Gesollten zum Entscheidenden wird, da nur aus ihm die menschliche Verpflichtung folgen kann, etwa zu tun oder zu unter-

lassen. So aber wird auch im Verhältnis zum Recht die Macht zu einem Mittel, das seinem Sinn nach in dessen Dienst zu stehen hat, und zwar im Dienst des wahren Rechts und also der Gerechtigkeit, nicht aber im Dienst bösen menschlichen Willens, der etwa in der Form von Gesetzen auftritt, die sich zwar als Recht bezeichnen, in Wahrheit aber nur durch Gewalt geschütztes Unrecht sind. So unterscheidet heute auch der Art. 20 des Bonner Grundgesetzes ausdrücklich zwischen Recht und Gesetz, womit entsprechend auch die Gewalt die ihr zukommende Einordnung erhält, nämlich als Macht für, nicht aber als Macht über das Recht.

Politik als Sinnverwirklichung

Die Einsicht, daß der Staat nicht als bloße Macht aufgefaßt werden darf, wenn er nicht zum Unstaat, d. h. zu einer bloßen Zwangsordnung und zuletzt zur Herrschaft des Bösen werden soll, betrifft auch die Politik. Auch diese muß um eine Stufe gehoben werden, damit sie aus einem Betätigungsfeld des persönlichen oder des Gruppenegoismus zum Wirkungsbereich des Höheren im Menschen werde. Dafür aber genügt ein Handeln nach bloßen Zweckmäßigkeiten beliebiger Art nicht, vielmehr muß die Politik auf jene Güter und Werte bezogen sein, die für den Menschen überhaupt maßgeblich sind und damit auch den Politiker angehen.

So mag es, um ein fast überdeutliches Beispiel zu gebrauchen, unter dem Gesichtspunkt des Vernichtungswillens eines pervertierten Denkens zweckmäßig gewesen sein, wenn von Machthabern des Dritten Reiches die Lebenserwartung eines Kz-Häftlings mit neun Monaten angesetzt wurde, binnen derer er einen lohnenden Arbeitsertrag und also „Nutzen" einschließlich der rationellen Verwertung seines Leichnams zu erbringen hatte. Zugleich aber zeigt dies Beispiel auch mit erschütternder Deutlichkeit, daß bloßer Nutzen, unbezogen auf eine moralische Ordnung, der er dient, aus dem menschlichen Bereich heraus und in das Unmenschliche führt. Entsprechend kann auch eine Politik, die diesen Namen verdient, d. h. berechtigte und vertretbare Ziele mit angemessenen Mitteln anstrebt, diese zuletzt nur in der Ebene der Werte und Ideale und also aus der Vorbildlichkeit höheren Menschentums gewinnen. Während eine rein materialistische Politik ihrem Wesen nach einen zerstörerischen Charakter trägt, da sie zuletzt zu Anarchie oder Despotie führen muß, enthält wahre Politik in sich aufbauende Kräfte. Denn hier wird aus moralischer Phantasie geordnet, die der Zukunft dient, da sie auf das bezogen ist, was zwar noch nicht ist, aber im Hinblick auf die wahren Aufgaben des Menschen werden kann und werden soll.

Zugleich ist damit ein Wagnis und Abenteuer des Geistes verbunden. Während eine Politik, die nur mit den niederen Kräften des Menschen rechnet, zu einer solchen der Macht und Gewalt im Sinn Machiavellis werden muß und geworden ist, verlangt die wahre, also moralische Politik den Glauben an die höhere Natur des Menschen. Indem sie es aber wagt, auf das Un-

sichtbare zu setzen, und seiner still bildenden Gewalt traut, die aus dem Innern der Seele kommt, muß dies einer materialistischen Weltansicht, die nur den Leibesmenschen und seine niederen Fähigkeiten für wirklich hält, notwendig als utopisch erscheinen. Hat aber der Glaube an die nur äußere Natur des Menschen und der Welt nicht gerade auf dem Gebiet der Politik zu einer totalen Katastrophe geführt und damit durch Erfahrung das widerlegt, was sich auf angeblich reine Erfahrung stützte?

Staatliche Gewaltanwendung als rechtliches und politisches Problem

Es sind nunmehr die Bausteine zusammengetragen und die Voraussetzungen geklärt, die es ermöglichen, staatliche Gewaltanwendung als rechtliches und politisches Problem noch einmal im Zusammenhang kurz zu kennzeichnen. Hier gilt:

Der Staat ist nicht im Sinn des Naturalismus als bloße Macht aufzufassen und zu verwirklichen. Wo die Macht aus einem Mittel zur Herstellung und Bewahrung von Ordnung zum Wesen des Staates selbst wird, fällt der Staat aus der moralischen Ordnung heraus und wird zur bloßen und als solche zerstörerischen Gewalt. Dann gibt es natürlich kein Problem der staatlichen Gewaltanwendung, da Recht und Politik als bloße Betätigungsformen souveräner Gewalt nur noch Tatsachen der Machtausübung darstellen.

Dagegen wird das Verhältnis von Staat und Gewalt alsbald zu einem rechtlichen und politischen Problem, wo nicht die Macht bzw. die jeweils Machthabenden als mit dem Staat identisch erscheinen und also auch nicht die letzte Werthaftigkeit im rechtlich politischen Bereich bedeuten können. Steht vielmehr fest, daß nicht der Mensch für den Staat, sondern daß dieser für den Menschen da ist, so darf der Staat auch nicht als bloße und blinde Gewalt über Menschen aufgefaßt werden, sondern nur als ein Ordnungszustand, der der Entfaltung des gemeinsamen Lebens und der Gewinnung einer wahren Gemeinschaft dienen soll. Dann wird auch das Recht als Recht an sich oder als Gerechtigkeit zu einer Leitidee der staatlichen Gemeinschaft selbst, und es erhebt sich das Problem, das Gesetz mit dem Recht an sich in Einklang zu halten, also mit jenem Recht, das für alle gleichermaßen gilt, für die Machthabenden wie für die Bürger. Ja, es kann nun von „Machthabenden" im naturalistischen Sinn egoistischer Gewalt im Grund gar nicht mehr gesprochen werden, sondern nur noch von den Inhabern verschiedener Zuständigkeiten und Aufgabenbereiche, die als solche rechtbetroffen und und auf das Allgemeinwohl bezogen sind, und die eben nicht nur persönlichen und Gruppeninteressen dienen dürfen.

Zugleich ergibt sich so eine echte Rechtsproblematik, die den Leitenden erlaubt, Gewalt anzuwenden, wo dies die Durchsetzung des Rechts erfordert, ihrerseits aber auch den Bürgern das Recht des Widerstandes gibt, falls die Voraussetzungen des Rechtsstaates durch die Regierenden in unzumutbarer

Weise verletzt werden und sich offenbar keine Bereitschaft zeigt, diese Haltung zu ändern.

Dabei verlangt das Wesen eines Rechtsstaates die Unabhängigkeit der Gerichte im Hinblick auf das wahre Recht, die Gerechtigkeit, der zu dienen ihre höchste Aufgabe ist. Kann doch, wie die Erfahrung der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit lehrt, vollkommene Rechtlosigkeit sehr wohl mit vollkommener Legalität und also Bindung des Richters an das Gesetz zusammengehn, wenn nämlich das Gesetz bloß egoistischen Gruppeninteressen und persönlicher Willkür dient, aber nicht die Gerechtigkeit zum Ausgang und Maßstab hat.

Auch die Politik darf nicht länger als der unproblematische Ausdruck staatlicher Machttendenzen verstanden werden. Ist doch die Gegenwart reif zu begreifen, daß keine einzige Gruppe von Herrschenden oder Völkern berechtigt ist, sich im Sinn des Nationalsozialismus absolut zu setzen, so daß die andern Menschen nur als zu bekämpfende Feinde oder zu benutzende Werkzeuge für die eigenen Machtansprüche erscheinen. Ja, diese Vorstellung von Politik muß folgerichtig die Unterwerfung aller unter die eigene Gewalt anstreben, wo dies nur als irgend erreichbar erscheint. Das Endziel einer solchen Politik ist die totale Weltherrschaft als die letztmögliche Betätigung unbeschränkter und souveräner Eigenmacht, ein Ziel, zu dem heute der Bolschewismus ganz folgerichtig von seinen naturalistischen Ausgangspunkten her gelangt ist. Steht vielmehr fest, daß auch Politik als das Erstreben von Gemeinschaftszielen dem Bereich moralischer Vorstellungen und damit dem der Freiheit wie der Verantwortlichkeit des Menschen angehört, dann kann sie auch nur insoweit berechtigt sein, als sie dem Guten und darin dem wahren Wesen und den wahren Aufgaben des Menschen dient. Entsprechend aber ist dann auch die Macht nicht Ausdruck der Politik an sich, sondern nur ein letztes Mittel zur Durchsetzung berechtigter und notwendiger Ziele. Echte Staatskunst steht im Dienst des Guten, und sie ist nicht dazu da, gewaltsam die berechtigte Freiheit anderer Menschen zu unterdrücken oder zu stören. Auch vermag nicht Macht als solche sinnvoll zu ordnen, vielmehr kann ihre Anwesenheit nur im Hinblick auf wahre Ordnung sinnvoll und berechtigt sein. Damit schafft auch in der Politik als einem notwendig auf Werte und Menschheitsideale bezogenen Bereich zuletzt nur die Gerechtigkeit wahren Frieden.

Die Jugend und das Dritte Reich

HEINZ BURGHART

Wer war Adolf Hitler? Ein 15jähriger meinte: „Ein Schuster!" Er verwechselte den Hauptmann von Köpenick mit dem braunen Diktator. Aber was weiß überhaupt unsere Jugend von der jüngsten deutschen Vergangenheit? Ist der 15jährige die Ausnahme oder die Regel?

Noch bietet keine repräsentative Umfrage eine allgemein gültige Antwort. Die Personalämter der Länder stellen jedoch bei Prüfungen immer wieder erschütternd geringe Kenntnisse über das Dritte Reich fest. Dabei sind die jungen Leute, die sich dazu melden, meist über dem Durchschnitt begabt. Offiziere der Bundeswehr bekannten im privaten Gespräch, daß nur etwa jeder zehnte Rekrut eine genauere Vorstellung vom Hitler-Regime habe; einer wohl dank der Schule oder einer überparteilichen Organisation junger Menschen, der andere nur durch die zweckgebundene Information einer parteilichen oder gewerkschaftlichen Jugendgruppe. Aber selbst die Jugendleiter einer gewerkschaftlichen Organisation in Bayern betonten kürzlich bei einer Zusammenkunft, daß die ihnen anvertrauten Jungarbeiter und Lehrlinge kaum Bescheid wüßten über die letzten Jahrzehnte deutscher Geschichte.

Nun muß man sich vergegenwärtigen, daß die heute 16- bis 20jährigen beim Zusammenbruch des nationalsozialistischen Deutschland gerade zwischen ein und fünf Jahre alt waren. Für die Generation der Über-30jährigen ist das Dritte Reich etwas Erlebtes: Erinnerung an Aufmärsche und Sieg-Heil-Geschrei; an die Verfolgung von Menschen, die, obwohl unschuldig, als Rasse gebrandmarkt waren; an Feldzüge, Bombennächte, Vertreibung aus der Heimat. Sehr persönlich urteilt diese Generation über jene Epoche; je nach dem, von welchen Vorgängen der einzelne gerade betroffen wurde. Soziale Maßnahmen der Hitler-Regierung sind hin und wieder stärker in der Erinnerung geblieben als alle Verbrechen dieser Regierung, nur weil sie dem einzelnen mitunter Vorteile verschafften.

Hat nun aber die Jugend überhaupt Interesse daran, über persönliche Erlebnisse hinaus etwas von jener Epoche zu erfahren, die ihr Vergangenheit ist und nur ihren Eltern noch Gegenwart war? Von Natur aus ist wohl der Blick jedweder jungen Generation mehr nach vorn als rückwärts gewandt. Sie nimmt die Gegenwart als das Gegebene hin und dürstet mitunter bloß danach, sie abzuwandeln. Pädagogen sagen, vor der Pubertät habe der Mensch noch kaum Verständnis für geschichtliche Zusammenhänge; der Unterricht in Geschichte zeitige deshalb auch ziemlich geringe Erfolge. Erst viel später versteht wohl der Mensch, daß auch jene Epoche, in die er hineingeboren wurde, Teil einer Entwicklung ist: Dann nämlich, wenn er selbst bereits eine gewisse Entwicklung hinter sich hat und sich ihrer bewußt wird.

Heute treten an die Jugend noch dazu viele Möglichkeiten der Unterhaltung und damit der Ablenkung heran: Fernsehen, Illustrierte, Rundfunk und Film. Zum anderen allerdings wirkt in unsere Zeit stärker als in irgendeine andere die jüngste Vergangenheit hinein. In den Städten gehen die Burschen und Mädchen noch immer an Ruinen vorüber, Filmplakate sprechen von Stalingrad und vom sinnlosen Einsatz junger, von der Schulbank weggeholter Menschen. Im Theater zeigt man das Tagebuch der Anne Frank. Kameraden in der Schule wachsen ohne Vater auf, weil er im Krieg gefallen ist; fast ohne Mutter, die nun den Unterhalt der Familie verdient. Dunkelhäutige Kinder erinnern an die Zeit der Besatzung.

Die Erwachsenen in ihrer Mehrheit tun gleichwohl so, als sei das Dritte Reich etwas längst Abgeschlossenes, nicht anders als irgendeine beliebige Epoche der deutschen Geschichte. Man begegnet dieser Zeit mit Gleichgültigkeit, ja am liebsten würde man sie aus dem Zusammenhang der Geschichte lösen, wie man einen defekten Waggon aus einem intakten Güterzug ausrangiert. Nur ist eben das zweigeteilte Deutschland allein durch Hitler und seinen Krieg zu verstehen, und der braune Diktator wiederum bedingt durch Versailles, die Weimarer Republik und ein Heer von Arbeitslosen. Nicht ein besonderes Unglück, auf das man nur zu verweisen bräuchte, um Anteilnahme zu erwecken, hat Deutschland vernichtet. Die Katastrophe von 1945 war vielmehr das Ende einer Entwicklung, die immerhin ein Dutzend Jahre die Welt beschäftigt hatte und die vor 1933 durch manche Kräfte geradezu heraufbeschworen worden war.

Für ältere Menschen kann es nicht leicht sein, mit jüngeren heute über das Dritte Reich zu sprechen. Burschen und Mädchen werden eine solche Unterhaltung nämlich (in Worten oder nur in Gedanken) damit beginnen, dem Deutschland von 1914 und von 1933 das zerstückelte Reich von 1945 gegenüberzustellen. Und schon dieser Vergleich wird dem Älteren, der sich verantwortlich fühlt für seine Zeit, unbequem sein, auch wenn er selbst sich, 1933 schon die Katastrophe von 1945 vorhersehend, gegen die Entwicklung dieser zwölf Jahre gestellt hat. Der junge Mensch wird ihn einer Generation zurechnen, in deren Verantwortung Deutschland einen unheilvollen Weg gegangen ist, und der Erwachsene wird nun zunächst einmal seine eigene Stellung in dieser Zeit, ja seine Haltung gegenüber ihren Versuchungen darlegen müssen. Soweit sich die Jugend überhaupt für das Entstehen der gegenwärtigen Situation interessiert, wird sie — und das kann man ihr gar nicht verübeln — versucht sein, die Schuld daran pauschal der älteren Generation zuzuschreiben.

Das Gespräch mit ihr wird also mühsam sein: es gilt Vorurteile zu beseitigen, leichtfertige Folgerungen zu korrigieren, Zusammenhänge zu klären, Verhältnisse zu rekonstruieren — und wohl auch deshalb drücken sich viele Erwachsene davor. In den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch mußte die ältere Generation zudem schon einmal befürchten, bei jeder Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Staat kollektiv verurteilt zu wer-

den. Die meisten Äußerungen über Deutschland und die Deutschen gingen seinerzeit doch von völlig falschen Vorstellungen, eben von fremden Perspektiven aus oder wurden von (wenn auch verständlichen) Haßgefühlen bestimmt. Das ist heute zwar anders, aber mittlerweile ist der Abstand von 1945 so groß geworden und haben geschäftliche Erfolge moralische und politische Niederlagen überlagert, daß man das Vorher lieber gar nicht mehr erwähnt.

Wie unerfreulich es ist, machen ohnehin fast täglich jene Prozesse deutlich, in denen sich Schergen der nationalsozialistischen Machthaber für Verbrechen in Konzentrationslagern oder Offiziere für widerrechtliche Erschießungen und Erhängungen in den letzten Kriegstagen zu verantworten haben. Gerade diese Prozesse zeigen allerdings auch der älteren Generation sehr deutlich, was an Niedertracht und Gemeinheit, Brutalität und Gottlosigkeit in den Jahren von 1933 bis 1945 in Deutschland möglich war. Freilich war auch schon während der nationalsozialistischen Herrschaft manche Information darüber durchgesickert, und im Volk erzählte man sich allerlei Greuel aus Gefängnissen und Lagern. Nach dem Zusammenbruch schloß man die Augen; mit jeder Anerkennung nationalsozialistischer Verbrechen fürchteten weite Kreise, die These von der kollektiven Schuld nur noch zu unterstreichen. Auch mißtraute man den Amerikanern, Sowjetrußland und allen anderen Völkern, die damals Deutschen Prozesse machten, und versuchte sich zu trösten: die sind auch keine Engel. Nun erst wird über die Schergen des Dritten Reiches leidenschaftslos wie gegen beliebige Mörder verhandelt, und das Dickicht lichtet sich seit einigen Jahren.

So wird die Gleichgültigkeit der älteren Generation gegenüber unserer jüngsten Vergangenheit immer wieder erschüttert und durchbrochen. Im Bayerischen Landtag unterhielt man sich kürzlich sogar darüber, ob wohl unter unseren Richtern und Staatsanwälten noch etliche jener Juristen seien, die sich im Dritten Reich verschiedener Verbrechen schuldig gemacht haben. Aber reicht das alles aus, die Jugend vor eben jener Gleichgültigkeit zu bewahren? Ihr fehlen zwar die Motive, die viele Erwachsene von einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich abhalten mögen. Allein wer fragt schon nach Motiven, wenn ihm die Haltung des anderen einleuchtend und bequem erscheint? Der bayerische Kultusminister Professor Maunz forderte kürzlich alle Geschichtslehrer auf, „sich auf die Eventualität eines etwa schwindenden Verständnisses unserer Jugend für Geschichtlichkeit einzurichten". Indes berichten Führer von Jugendgruppen und Lehrer an Volks- und Höheren Schulen übereinstimmend von einer großen Aufgeschlossenheit gegenüber unserer jüngsten Vergangenheit. Bei Vorträgen über das Dritte Reich war ein großer Münchener Hörsaal jeweils überfüllt; viele hundert Jugendliche mußten auch bei ähnlichen Veranstaltungen in anderen Städten abgewiesen werden. In manchen Klassen ging das Tagebuch der Anne Frank von Hand zu Hand.

In früheren Jahrzehnten und Jahrhunderten mag man die Gegenwart noch eher ohne Kenntnis der Vergangenheit verstanden haben. Vergangenheit und

Gegenwart bedingten einander nicht so sehr wie heute; menschliche Kontakte über die Grenzen hinweg waren relativ selten. In unseren Tagen aber bleibt dem jungen Menschen nur die Wahl: Auseinandersetzung mit der Vergangenheit oder ein Leben neben der Gegenwart. Wie will er sonst zum Beispiel das erbitterte Ringen um Berlin begreifen, in dem der „Kalte Krieg" zwischen Rußland und Amerika einen neuen Höhepunkt erreicht hat? Gewiß ziehen manche junge Leute ein Leben neben der Gegenwart einer Auseinandersetzung mit der Vergangenheit vor; das heißt: heiße Musik und Filmstars interessieren sie so ausschließlich, daß sie darüber hinaus gar kein Verhältnis zu den eigentlichen Problemen der Zeit mehr haben, in der sie leben. Aber eine solche Haltung können sich auf die Dauer doch wohl nur jene Schichten der jungen Generation leisten, die dieser Zeit unmittelbar nichts zu geben brauchen, also — untergeordnete Aufgaben erfüllen.

Gerade der Besuch des ehemaligen Bundespräsidenten Professor Heuss in England und die in Variationen bis heute währende Auseinandersetzung mit Großbritannien haben wieder einmal gezeigt, wie eng unsere Gegenwart mit der jüngsten Vergangenheit verknüpft ist. Die üblen antisemitischen Schmierereien an Synagogen in Deutschland und kurz darauf in verschiedenen anderen Ländern haben die Verfolgungen und das Gemetzel während der Hitler-Herrschaft bizarr in Erinnerung gebracht. Der eifrige und zielstrebige Neubau unserer Demokratie konnte und kann angesichts solcher Ausschreitungen die Sünden des nationalsozialistischen Deutschland im Ausland noch nicht vergessen machen. Fast fünfzehn Jahre sind seit dem Zusammenbruch vergangen, und diese Zeit mag in Deutschland lang erscheinen, weil sie hier jedem einzelnen Außergewöhnliches abverlangt hat. Aber das Dritte Reich hat nahezu ebenso lange gedauert, ja, die Wunden, die es schlug, sind noch nicht vernarbt. Angehörige von Opfern der nationalsozialistischen Herrschaft leben in allen europäischen Ländern.

Noch lange dürfte deshalb unsere Jugend bei Besuchen im Ausland auf das Dritte Reich hin angesprochen werden. Sie wird Vorwürfen begegnen, Ursachen erklären und auf neue Entwicklungen hinweisen müssen. Schon deshalb sollte man unsere Jugend mit der jüngsten deutschen Vergangenheit konfrontieren. Zum Glück haben die berufenen Stellen und Organisationen seit einigen Jahren diese Notwendigkeit erkannt. Der Bayerische Jugendring zum Beispiel legte 1958 das Schwergewicht seiner Arbeit auf die politische Bildung. Die Evangelische Jugend in Norddeutschland hat namhafte Referenten wiederholt zu Vorträgen vor Pfarrern und Jugendführern gebeten. Die Katholische Jugend in Süddeutschland legt nach mehreren Vorträgen nun eine Broschüre vor, die ihren Mitgliedern Aufklärung über das nationalsozialistische Erbe geben soll.

Die Bemühungen der Jugendverbände mögen vor einigen Jahren noch vorwiegend anderen Aufgaben gegolten haben. Nun aber betonen diese Organisationen, wie wichtig die Konfrontierung der Jugend mit der Vergangenheit sei. Sie haben sich selbst wohl davon überzeugt, wie gering die zeit-

geschichtlichen Kenntnisse selbst der Schulentlassenen noch sind. So nehmen die Verbände jetzt die Anregungen auf, die ihnen die Zentralen für Heimatdienst in Bonn und den verschiedenen Bundesländern seit langem bieten. Vor kurzem erst wurde in einem dieser Institute ein Film über die nationalsozialistische Machtergreifung fertiggestellt. Andere liefern kostenlos Wandzeitungen, geben farbige Bilder zur jüngsten Geschichte und entsprechende Sammelalben heraus.

Lehrer an Höheren, Mittleren und den Volksschulen haben sich vor Jahren noch zu Recht damit entschuldigt: sie könnten über die Geschichte des Dritten Reiches nicht unterrichten, weil ihnen die notwendigen Informationen, kurz die Lehrbücher fehlten. Mittlerweile aber sind nicht nur aufschlußreiche Memoiren wie etwa die des einstigen Reichswehrministers Geßler oder des britischen Premiers Winston Churchill erschienen. Berufene Autoren haben in zahlreichen Schriften die Entwicklung des Nationalsozialismus aufzuzeigen, seine Wurzeln bloßzulegen und das Dritte Reich auf Grund von Dokumenten zu analysieren versucht. Das Institut für Zeitgeschichte in München, 1946 von Bayern gegründet, seit 1950 vom Bund und den Ländern gemeinsam getragen, hat die Ergebnisse seiner Forschung in verschiedenen Publikationen der Öffentlichkeit übergeben. Unter den knapp dreitausend ständigen Abnehmern seiner Zeitschrift befinden sich viele Schulen, und insbesondere die letzte Veröffentlichung von Dr. Hans Buchheim, einem namhaften Mitarbeiter des Instituts, „Das Dritte Reich“ (bei Kösel), dürfte seinen Weg dorthin nehmen. Sie tritt damit neben die Dokumentensammlung von Professor Hofer, die bisher vor allen anderen Broschüren Eingang in die Schulen gefunden hat.

Allein das Institut für Zeitgeschichte ist nicht etwa ein Teil der Münchener Universität: es steht in jeder Beziehung daneben. Und schon diese Tatsache zeigt, wie distanziert sich die offiziöse Wissenschaft zumindest noch vor gut einem Jahrzehnt gegenüber der neuesten deutschen Geschichte verhielt. Ein Teil der Gelehrten ist auch heute noch der Überzeugung, man könne sich nicht mit zum Teil sekundären Quellen begnügen; so lange noch Dokumente verschlossen sind, sollte man warten. In der Tat wurde zum Beispiel einem jungen Schweizer Historiker versagt, die Protokolle der Eisner-Regierung und der folgenden bayerischen Kabinette einzusehen. Vielleicht hat man Hemmungen, weil einige der damals Beteiligten heute noch leben. Längst nicht alle privaten, wenn auch vielleicht schon in Nachlässen aufbewahrten Dokumente sind zugänglich geworden. Um sie aufzustöbern und der Wissenschaft zu erhalten, fordert nun ein anderer Kreis von Gelehrten die intensive zeitgeschichtliche Forschung. Diese Gelehrten können außerdem darauf verweisen, daß selbst die umfangreichen ostdeutschen Sammlungen in Potsdam und Merseburg ohne besondere Schwierigkeiten auch von Wissenschaftlern der Bundesrepublik eingesehen werden können.

Im Gegensatz zu aller sonstigen geschichtlichen Forschung trägt die Untersuchung und Darstellung unserer jüngsten Vergangenheit Sinn und Zweck

nicht schon in sich. Sie hat eine spezielle Aufgabe: der jetzt lebenden Generation das Wieso und Warum ihrer Situation zu offenbaren, ja sie davor zu bewahren, auf falschen Wegen weiterzugehen. Die Zeitgeschichte bemüht sich um eine „Diagnose", wie Professor Marchionini kürzlich bei Eröffnung eines Kongresses für Zeitgeschichte in München sagte, damit die „lebensrettende Behandlung" frühzeitig einsetzen kann. „Obschon die unparteiische Beobachtung fehlt", hatte Leopold von Ranke bereits 1834 in einer bislang unbekannten Nachschrift zu einer Vorlesung betont, „ist es doch wichtig, daß man sich über seine Zeit die richtigen Einsichten verschafft." Die zeitgeschichtliche Forschung geht zu ihrer Motivierung gelegentlich einen Schritt weiter: Sie habe noch eine Vorstellung vom Dritten Reich, betont sie, und sei nicht in Gefahr, aus Anschauungen einer anderen Zeit etwas in jene Epoche „hinein zu interpretieren". Ihre Gegner allerdings verweisen auf die Versuchung, aus mangelnder Distanz zu verteidigen oder zu belasten; zwangsläufig sei der Historiker immer jenen Epochen am fernsten, die seiner Zeit am nächsten liegen.

Natürlich wirkt sich diese gegensätzliche Einstellung zur neuesten Geschichte auch in der Lehre an Universitäten und Hochschulen aus. Während einige Professoren und Dozenten Vorlesungen und Seminare über die Zeit nach 1933, ja schon von 1918 an verweigern, begannen andere bereits vor Jahren damit. Gegenwärtig werden an den westdeutschen Hochschulen je Semester fünf bis sechs Vorlesungen über die Jahre seit 1918 gehalten, unter anderem — und das ist für die Einstellung der Wissenschaft nicht uninteressant — vom Vorsitzenden des deutschen Historikerverbandes.

Wenn auch nicht gleichbedeutend mit dem Münchener Institut für Zeitgeschichte dienen derselben Aufgabe noch einige andere Anstalten in Westdeutschland: so das Institut für Völkerrecht in Göttingen, das an den Nürnberger Prozessen beteiligt war; in Berlin das Institut für politische Wissenschaften der Freien Universität und die Forschungsstelle für den Widerstand im Dritten Reich beim Senator des Inneren; schließlich das Institut zur Erforschung der Geschichte Hamburgs von 1933 bis 1945. Vielleicht erwähnt man in diesem Zusammenhang am besten auch gleich die „Akademie für politische Bildung" in Tutzing bei München. Ihre Arbeit mag sich von jener der vorstehend bezeichneten Institute wesentlich unterscheiden; aber auch zu ihren Aufgaben gehört es, „Schrifttum zur politischen Bildung herauszugeben".

Die Lehrer der Höheren, Mittleren und Volksschulen in Bayern können sich heute also nicht mehr auf mangelnde Voraussetzungen für einen wissenschaftlich fundierten Unterricht über das Dritte Reich berufen. Selbst die Schulbücher berücksichtigen bereits die nationalsozialistische Zeit und die Epoche nach dem Zusammenbruch. So räumt ein 1958 erschienenes Lesebuch für die oberen Klassen der Volksschule — um nur ein Beispiel zu nennen — dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus, den Erlebnissen im Krieg und auf der Flucht breiten Raum ein. Da findet sich ein Zitat aus der

Rede Ernst Wiecherts 1934 vor Münchener Studenten: „Es kann wohl einmal sein, daß ein Volk aufhört, Recht und Unrecht zu unterscheiden. Aber dieses Volk steht schon auf einer jäh sich neigenden Ebene, und das Gesetz seines Untergangs ist geschrieben." Gerhart Hauptmann berichtet über die Zerstörung von Dresden; daneben steht der erschütternde Brief eines unbekannten Soldaten aus Stalingrad, eine Schilderung von Inge Scholl über die Hinrichtung ihrer Geschwister nach der Münchener Studentenrevolte und ein Brief des von SS-Leuten erschossenen Klaus Bonhoeffer aus einem Berliner Gestapo-Gefängnis.

Das bayerische Kultusministerium meint zwar — und die entsprechenden Behörden in den anderen Bundesländern werden kaum anders argumentieren —, die Klagen über eine Vernachlässigung der Zeitgeschichte im Unterricht seien meist unberechtigt. Eine Umfrage an fünfzig Höheren Schulen soll ergeben haben, daß man im März bereits den ersten Weltkrieg behandelte, also für die neueste Geschichte noch die Zeit bis zum Schulschluß (in Bayern im Juli) zur Verfügung hat. Aber derartige Umfragen können sich doch wohl nur auf Auskünfte stützen, die gefärbt und nicht immer ganz stichhaltig sein mögen. Kein Direktor kann regelmäßig den Unterricht in ein und derselben Klasse und in immer dem gleichen Fach besuchen. Jedenfalls traten an den Professor einer pädagogischen Hochschule mehrere Burschen und Mädchen mit der Frage heran: „Wie kommt es, daß wir in den Schulen so wenig über die Hitlerzeit erfahren?" Und ein Abiturient schrieb einer süddeutschen Zeitung: „An Stelle eines klaren und schonungslosen Berichtes wurde uns ein Wust von Verdrehungen, Entschuldigungen und Unwahrheiten dargeboten."

An sich könnten wohl alle Abiturienten aus unmittelbarer Erfahrung Stellung beziehen, aber nur diejenigen unter ihnen werden sich von selbst zu Wort melden, die ungute Erfahrungen glauben breittreten zu müssen. So dürften die öffentlichen Anklagen über eine Vernachlässigung der Zeitgeschichte im Unterricht noch lange nicht verstummen, weil es trotz gegenteiliger Bemühungen vereinzelt immer schlechte Pädagogen geben mag. Gerade der Unterricht in Zeitgeschichte ist eine Frage der Persönlichkeit, ihrer wissenschaftlichen Befähigung, ihrer Einschätzung der Aufgabe und ihres Verhältnisses dazu. Die jüngeren Lehrer mögen eine anfängliche Scheu vor der Darstellung des Hitler-Regimes und seiner Folgen mittlerweile überwunden haben. Unter den älteren aber werden sich noch etliche finden, die einer Darstellung des Nationalsozialismus bewußt aus dem Weg gehen. Sie haben schon in der Weimarer Zeit unterrichtet und wurden später in die Zwangsjacke nationalsozialistischer Ideologien gesteckt. Kann man ihnen verübeln, wenn sie heute nicht dieselben Vorgänge verurteilen mögen, die sie einst liebedienerisch oder unter Zwang der Jugend gepriesen haben?

Bei der Konferenz einer Jugendorganisation berichtete ein Gymnasiast: „Jeder Lehrer war, wenn man ihn fragt, so eine Art Widerstandskämpfer. Die wenigsten haben den Mut, uns ohne Beschönigung zu sagen, was sie im

‚Tausendjährigen Reich' getrieben haben." Sollte man daraus nicht endlich und überall in Westdeutschland die einzig mögliche Konsequenz ziehen, die der Landtag von Baden-Württemberg kürzlich in dem Beschluß aufgezeigt hat: Lehrer, die den Nationalsozialismus „geistig noch nicht überwunden haben", seien vom Unterricht in neuester Geschichte zu suspendieren?

Man kann den Hund nicht zum Jagen tragen. Deshalb sollte man (um im Bild zu bleiben) den jagdunwilligen von der Jagd befreien und dem jagdfreudigen vermehrte Möglichkeiten zum Jagen eröffnen. Die jüngste Geschichte wird in allen Schulen gegen Ende des Schuljahres behandelt; man verfolgt ja die Entwicklung von unten nach oben. Trödelt der Lehrer bei den ersten Kapiteln, so bleibt ihm für die letzten zu wenig Zeit. Bisher wurde in der sechsten und nochmals in der neunten Klasse der höheren Schule die neuere Geschichte behandelt; in einigen Bundesländern von der Französischen Revolution, in anderen vom Wiener Kongreß (1815) an. Nun hat Bayern — wie sein Kultusminister, Professor Maunz, betonte — als erstes Land der Bundesrepublik den Stoffplan für Geschichte in der Absicht revidiert, der neuesten Zeit auf Kosten vergangener Jahrhunderte mehr Raum zu geben. In der fünften bzw. sechsten und in der neunten Klasse sei die Zeitgeschichte in „ausreichendem Umfang" zu behandeln, heißt es in der amtlichen Verlautbarung, und „vor allem in der neunten Klasse muß der Unterricht bis in die unmittelbare Gegenwart hereingeführt werden".

Schon als Maunz die nun vollzogene Reform des geschichtlichen Unterrichts ankündigte, hatte er betont, das 20. Jahrhundert müsse „in ganz anderer Form als bisher" dargestellt werden. Indirekt gab er damit vielen Kritikern der bisherigen Verhältnisse recht, doch scheint er den Weg zu einer „anderen Form" noch immer nicht zu Ende gegangen zu sein. So sagt die Verlautbarung über die Stoffplan-Reform zwar unter anderem: die Geschichte soll aus der Sicht des gegenwärtigen Interesses nahegebracht werden. Aber dem Pädagogen ist in etwa vorgeschrieben, wann er was zu behandeln hat, und davon wagt wohl selbst dann nur selten einer abzuweichen, wenn die Presse voll ist von der Auseinandersetzung mit irgendeinem besonders gravierenden Vorgang der nationalsozialistischen Ära.

Die Publizistik nützt seit Jahren die Wiederkehr geschichtlich bedeutsamer Tage wie jenen der Hitlerschen Machtergreifung oder der Münchener Konferenz von 1938, um das Vergangene zu vergegenwärtigen und falsche Vorstellungen aus der Zeit nationalsozialistischer Propaganda zu korrigieren. Mitunter schließen sich Diskussionen an, die selbst Eingeweihten manches in neuem Licht erscheinen lassen. Aus einer Auseinandersetzung damit ergäbe sich für die Schulen nicht nur eine Chance, neben dem im Unterricht üblichen und notwendigen „Durchgang" der Geschichte den letzten Jahrzehnten besondere Bedeutung beizumessen. Es wäre auch eine Gelegenheit, die jungen Menschen in einer Welt zu orientieren, die weitgehend von Presse, Rundfunk und Fernsehen geprägt wird. Selbst Erwachsene sind heute oft kritiklos ihrer Zeitung ausgeliefert, können kaum einen Kommentar von

der Nachricht unterscheiden. Gleichwohl bezieht die Schule — von Ausnahmen abgesehen — die Lektüre angesehener Zeitungen nur selten in den Unterricht der Oberstufen ein.

Zeitgeschichte muß man nach anderen methodischen Prinzipien vermitteln als jedes andere Kapitel der Weltgeschichte. Mehr noch als in irgendeinem anderen Fach entscheidet hier die Art des Unterrichts über seinen Erfolg; und vom Erfolg des Unterrichts in Zeitgeschichte wiederum hängt es ab, ob die Jugend unsere Zeit und ihre Probleme, unsere Gesellschaft, unseren Staat versteht. Ob sie für oder gegen ihn ist. Zweifellos hat dies auch das bayerische Kultusministerium erkannt und deshalb den Stoffplan reformiert. Der Lehrer soll künftig die Ereignisse um Schwerpunkte gruppieren und das Typische des historischen Geschehens am einzelnen Beispiel sichtbar machen. Das Kultusministerium stellt ihm sogar frei, ob er in der Oberstufe die Themen chronologisch oder in einem ideengeschichtlichen Zusammenhang behandeln will. Es kommt ihm darauf an, daß die „innere Entwicklung der einzelnen Staaten" zutage tritt; nicht mehr bei den Kriegen liegt das Schwergewicht des Unterrichts. Aber es bleibt trotz allem halt zumeist noch bei Lehre und Lernen, bei einem Vordozieren und Aufnotieren, statt vom Monolog zum Dialog, zur Diskussion zu kommen. Dabei erfordert der Unterricht in Zeitgeschichte allein deshalb schon eine Diskussion, weil er mit Widerspruch rechnen muß.

Die Jungen und Mädchen kommen zwar völlig unvoreingenommen zum Unterricht über römische oder mittelalterliche Geschichte. Aber zum Unterricht über die Zeit seit dem ersten Weltkrieg bringen sie aus Gesprächen in der Familie und im Kreis von Verwandten und Bekannten höchst subjektive Vorstellungen mit. Jeder Vater erzählt einmal von seinen Erlebnissen im Krieg, jede Mutter von Bombennächten und Schwarzem Markt. Dann hängen gerade in intakten Familien die Kinder an ihren Lippen; nicht der geschichtlichen Schilderung, sondern der persönlichen Erinnerung wegen, an der sie in diesem Augenblick teilhaben dürfen. Alle diese Erlebnisse sind zwar nur Steinchen im Mosaik der Geschichte, aber wer sie selbst empfangen hat, überschätzt sie sehr leicht. So sind auch die Kinder versucht, das ganze Mosaik aus der Perspektive des Steinchens zu sehen — ja, die Vogelschau des Historikers anzuzweifeln, wenn sie nicht der Steinchen-Perspektive entspricht.

Wie soll sich der Lehrer unter solchen Umständen verhalten? In seiner Klasse kann die Tochter eines „Nazi"-Verfolgten neben dem Sohn eines ehemaligen „Nazi"-Funktionärs sitzen. Soll er über die Geschichte des Dritten Reiches sachlich und nüchtern und lediglich nach objektiven Quellen referieren? Gewiß nicht. Er muß die Aussprache suchen, um in ihr seine Darstellung zu untermauern, wo sie gegenüber den Zweifeln der Schüler zu dünn erscheint. Er sollte dankbar sein für jede Frage, und zum Glück sind die heute 14- bis 20jährigen ja nicht mehr so zurückhaltend wie die Generation vor ihnen in diesem Alter. Nur wenn der Lehrer im Unterricht über

Zeitgeschichte ganz andere Wege geht als in den meisten übrigen Stunden, kann er das Vertrauen der Jugend gewinnen. Allerdings muß er sich taktvoll verhalten, wenn Schüler auf die Erfahrungen ihrer Eltern pochen; er darf diese weder kompromittieren, noch das Vertrauen zu ihnen erschüttern. Schlösse er indes Zweifel an seiner Darstellung und eine Diskussion darüber im Unterricht aus, so würden sich die Zweifel außerhalb der Schule nur verstärkt erheben.

Sie könnten geradezu eine Kluft aufreißen zwischen unserem Staat und der jungen Generation. Die Jugend würde dann nämlich dem Staat unter Umständen unterstellen, der Lehrer müsse in seinem Auftrag die jüngste Vergangenheit mit vorbestimmten Farben übertünchen. Auch wäre wenig damit getan, das Dritte Reich im Unterricht bloß anzuschwärzen. Der junge Mensch will wissen: wie war es möglich, daß unsere Eltern — „die doch gewiß nicht dumm waren!" — auf Hitler „hereingefallen" sind. Was hatte dieser „Führer" so Überzeugendes? Einige Hinweise auf die dreißiger Jahre genügen hier nicht. Die Jugend muß die Atmosphäre des Dritten Reiches kennenlernen, quasi am eigenen Leib verspüren. Sie soll Hitler und Goebbels auf Tonbändern reden hören (wozu sich manche Schulen bereits entschlossen haben) und den Reichsmarschall mit all seinen Orden im Film spazieren sehen. Der Unterricht über das Dritte Reich muß sich modernerer Mittel bedienen als der über irgendeine andere Epoche.

Freilich wird die zeitgeschichtliche Diskussion dann und wann mitten hineinführen in unsere Gegenwart. Die Jugend fragt immer gern, was sich mit Hilfe der Lehrbücher allein nicht beantworten läßt. Mancher Pädagoge wird sich dann unsicher zeigen, manch anderer aus persönlichem Ressentiment sich unpassend äußern. Das machte vor Monaten erst die Verhandlung gegen die Oberstudiendirektorin eines unterfränkischen Gymnasiums deutlich. Aber der Lehrer muß gleichwohl die Freiheit haben, zu aktuellen Vorgängen Stellung zu nehmen, wenn dies aus dem Unterricht heraus notwendig erscheint. Und der Schüler wird gerade dann erkennen, welchen Vorstellungen sein Lehrer anhängt, mit welchen Persönlichkeiten er sympathisiert. So wird er hinfinden zu einer eigenen Meinung, zumal die Jugend heute von vornherein nicht dazu neigt, alles ihr Vorerzählte schlechthin zu glauben.

Jede Freiheit trägt das Risiko in sich, mißbraucht zu werden; auch die Freiheit in der Schule. Aber man kann dieses Risiko nicht mindern, ohne gleichzeitig auch die Freiheit zu beschneiden. Und gerade die Freiheit unterscheidet unseren Staat doch von dem Adolf Hitlers.

Fehlformen in der Entwicklung zur Persönlichkeit

LEONHARD GILEN SJ

Ohne echtes Selbstwertstreben kann es keine Entwicklung zur Persönlichkeit geben[1]. Denn diese muß von innen her gestaltet werden. Auch die Konflikte, denen der Mensch im Laufe seiner Entwicklung ausgesetzt ist, sind für die Entfaltung zur Persönlichkeit von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß der große Energieverbrauch, den manche von ihnen mit sich bringen, die Ursache für Psychoneurosen und wohl auch für verhängnisvolle geistige Störungen sein kann[2]. Die gelegentlich erhobene Forderung nach einem möglichst konfliktfreien Dasein und nach einer Erziehung, die dem Kind und Jugendlichen alle Konflikte erspart oder sie doch auf ein Mindestmaß herabsetzt, muß jedoch als utopisch und wirklichkeitsfremd bezeichnet werden. Denn jeder Konflikt, ob er von außen an den Menschen herangetragen wird oder sich mehr oder weniger nur im Innern des Menschen abspielt, muß als ein Widerstreit von Tendenzen, Grundsätzen oder Situationen aufgefaßt werden, die sich gegenseitig ausschließen. Es ist aber unmöglich, ihm aus dem Weg zu gehen. Ein solcher Widerstreit ersteht andauernd im eigenen Innern und ist unvermeidlich mit dem Leben des Individuums in den verschiedenen Gemeinschaften, Gruppen und Gesellschaften verbunden, denen der Mensch als soziales Wesen angehört. Schon die Stoiker wußten, daß ihre Ataraxie problematisch und schwer durchführbar war: da standen sich Pflicht und Neigung, die Welt der Triebe und das Reich der ethischen Grundsätze, Liebe und Ehre, Existenzansprüche des einzelnen und Forderungen der Gemeinschaft gegenüber[3].

Die Erziehung soll allerdings kräftelähmende Konflikte vermeiden oder den Weg zu einer tragbaren Lösung weisen. Aber der Mensch, der ohne Konflikte und ohne deren echte Verarbeitung durchs Leben ginge, könnte sich nicht zu einer Persönlichkeit entwickeln; er könnte nicht der Bestimmung gerecht werden, die in seinem Wesen grundgelegt ist und nicht die Idee verwirklichen, auf die hin er in der Ganzheit des eigenen Seins und der sozialen und geschichtlichen Umwelt angelegt ist. Denn erst im Konflikt, in der Krise, im Kampf der verschiedenen Tendenzen und in den Erschütterungen durch neue Situationen und Aufgaben werden entscheidende und grundlegende Wertmöglichkeiten offenbar. Eine Identifikation mit ihnen — die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung von Persönlichkeitswerten — braucht sich zwar nicht im Lichte des hellen und erst recht nicht unter der Lupe des reflektierenden Bewußtseins zu vollziehen (vgl. den Begriff der „Einsfühlung" bei *Scheler,* Wesen und Formen der Sympathie).

[1] Vgl. diese Zschr. 163 (1958/59) 42ff.
[2] *W. McDougall,* Aufbaukräfte der Seele, Stuttgart [2]1947, 86.
[3] Vgl. besonders *H. R. Lückert,* Konfliktpsychologie, München-Basel 1957.

Seelische Konflikte, denen jedes Kind und jeder Jugendliche besonders im Trotzalter und in der Pubertät ausgesetzt ist, können aber auch Fehlentwicklungen der Persönlichkeit herbeiführen, wenn eine angemessene Lösung des Konflikts in den konkreten Verhältnissen nicht gesehen, nicht erreicht oder auch, bewußt oder unbewußt, abgelehnt wird. Sicher ist es eine wichtige Aufgabe des Erziehers, das Auge offenzuhalten und zu schärfen. Er kann dann in taktvoller und kluger Weise, z. B. in einer vertrauensvollen Aussprache, die vermutete oder offenbar gewordene Not des Jugendlichen auflockern und nicht selten auch ganz aufheben. Er hat die Möglichkeit, innere und äußere Hemmungen abzubauen und den Jugendlichen selbst für die Mitarbeit an dieser Aufgabe zu gewinnen. Es gibt freilich auch Konflikte, die nur entschärft, aber nicht einfachhin beseitigt werden können. Das gilt z. B. von der Stellung des Jugendlichen zum Elternhaus, wenn zwischen Vater und Mutter eine Entfremdung eingetreten ist, die den Bestand des Familienlebens selbst gefährdet. In solchen Fällen ist schon viel gewonnen, wenn der Jugendliche zu der Einsicht geführt wird, daß dieser Konflikt — wie auch mancher andere — praktisch nicht behoben werden kann, daß man aber auch selbst durch persönliche Einstellung und Benehmen dazu beitragen kann, die Schwierigkeiten entweder zu vergrößern oder aber zu vermindern.

Die Gefahr einer ungünstigen Entwicklung der Persönlichkeit auf der Grundlage von Konfliktsituationen ist besonders dann groß, wenn das Selbstwertstreben des Jugendlichen (oder auch des Erwachsenen) gehemmt und geschwächt ist oder in einer Art Perversion auf sittliche und soziale Unwerte gerichtet wird. Eine solche Fehlform des Selbstwertstrebens sind die Minderwertigkeitsgefühle.

Selbstwertstreben und Minderwertigkeitsgefühl

Man unterscheidet zwischen dem aktuellen und dem chronischen Minderwertigkeitsgefühl (Häberlin) oder auch zwischen dem Minderwertigkeitsgefühl als aktuellem Erlebnis und als stationärer oder habitueller Gestimmtheit (Lersch)[4]. In jedem Fall geht es bei diesem Phänomen darum, daß der Mensch eine Herunterminderung seines eigenen Wertes erfährt. Dabei ist die Tiefe, die Art und die binnenseelische Breite des Phänomens sehr verschieden, nicht nur nach der Eigenart des vermißten Wertes und seiner unmittelbar empfundenen Gewichtigkeit für den Menschen, sondern auch nach den persönlichen strukturellen und bewußtseinsjenseitigen Werthaltungen, die sich der Mensch nach und nach zu eigen gemacht hat. Auch die Erinnerungsmassen, die durch das Phänomen geweckt werden oder es begleiten, die Lebensgrundstimmung, auf die das Phänomen auftrifft; die Hoffnungen,

[4] *Paul Häberlin*, Minderwertigkeitsgefühl, Zürich [6]1947, 13—15; *Philipp Lersch*, Aufbau der Person, München [7]1956, 291ff.

die verschüttet, die Wünsche, die durchkreuzt, die Pläne, die zunichte gemacht werden, geben dem Minderwertigkeitsgefühl in seiner aktuellen und auch in seiner chronischen Erscheinungsweise, trotz der bleibenden Wesensart, ein je anderes und verschiedenartiges Gepräge.

Das aktuelle Minderwertigkeitsgefühl kann sicher nicht als Minderwertigkeits-„komplex" bezeichnet werden. Es handelt sich bei diesem Erlebnis zwar auch um eine Gefühlsreaktion und um affektbesetzte Vorstellungen, die diese Reaktion bestimmen. Die Vorstellungen sind aber gerade nicht in das Unbewußte abgesunken oder verdrängt worden, wo sie einer autonomen Weiterentwicklung verfallen und eventuell bis zu einer Dissoziation der Persönlichkeit führen können[5]. Vielmehr ist das aktuelle Minderwertigkeitsgefühl durchaus bewußt, es ersteht in einer bestimmten Situation, die wir angeben können, z. B. bei einem Sterbefall, der eine große Leere in unser Dasein getragen hat; bei einem Mißerfolg, den wir unserer eigenen Begrenzung und damit unserem minderen Werte zuschreiben; in einer momentanen Eifersucht, da wir uns zurückgesetzt und weniger wertvoll fühlen als der wirkliche oder vermeinte Rivale. Auch in der Reue und im Schuldbewußtsein erleben wir aktuelle Minderwertigkeitsgefühle[6]. In der echten Reue werden diese Gefühle, wie schon Scheler festgestellt hat, aufgehoben: der innere sittliche Wert des Menschen wird wiederhergestellt. Schuldgefühle und Schuldbewußtsein können dagegen die Minderwertigkeitsgefühle verschärfen und soweit steigern, daß auch der Jugendliche und das Kind sich „wie der schlechteste Mensch" vorkommen[7].

Minderwertigkeitsgefühl und Gewissen

In diesen oft beobachteten Zusammenhängen mit dem Bereich des Ethischen liegt die erfahrungsmäßige Grundlage für eine Theorie der Minderwertigkeitsgefühle, die Häberlin aufgestellt hat[8]. Danach beurteilen wir uns im Minderwertigkeitsgefühl nicht nach dem, was wir sein oder leisten möchten, sondern nach dem, „was oder wie wir sein sollten". Dementsprechend ist das aktuelle Minderwertigkeitsgefühl identisch mit dem aktuellen schlechten Gewissen. Auch das chronische und eigentlich so genannte Minderwertigkeitsgefühl hat ein Erlebnis des schlechten Gewissens zur Voraussetzung: ein Versagen gegenüber ethischen Forderungen, die wir als verbindlich angesehen haben. Wenn sich der Mensch nach einem solchen Versagen nicht grundsätzlich, also im Phänomen der Reue, der Umkehr und erneuter Anstrengung den sittlichen Werten wieder zuwendet, ersteht in ihm das chro-

[5] Zu dem in der Tiefenpsychologie so bedeutsamen Begriff des Komplexes vgl. *S. Freud*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Wien ⁴1922, 112, 301; *C. G. Jung*, Über die psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich ²1958, 124—143.

[6] Vgl. *L. Gilen*, Das Gewissen bei Jugendlichen, Göttingen 1956, 55—62: Selbstwert- und Minderwertigkeitsgefühle in den Gewissensphänomenen.

[7] Ein Siebzehnjähriger in einer Erinnerung aus dem fünften Lebensjahr, *Gilen* a. a. O. 92.

[8] A. a. O. — Vgl. auch Schweizer Lexikon für Pädagogik 2, 273 f.

nische Minderwertigkeitsgefühl. Es ist „das Gefühl grundsätzlichen Versagens im Gehorsam gegen das Gewissen", es deckt sich mit einem chronischen schlechten Gewissen.

Diese Theorie weist auf bedeutsame charakterologische und besonders anthropologische Zusammenhänge hin, die zwischen Minderwertigkeitsgefühlen auf der einen und der Struktur und der inneren Dynamik der Persönlichkeit auf der anderen Seite bestehen: Das Gewissen des Menschen gehört, ebenso wie das Gemüt, zum innersten Kern der Persönlichkeit[9]. Auch das chronische Minderwertigkeitsgefühl als stationäre oder habituelle Gestimmtheit betrifft diesen Kern der Persönlichkeit. Nach der Theorie Häberlins geht sowohl das aktuelle wie das chronische Minderwertigkeitsgefühl gerade wegen seiner unlösbaren Verbindung bzw. Identität mit dem Gewissen auf den innersten Kern der Persönlichkeit. Es bleibt allerdings fraglich, ob sich z. B. die Insuffiziensgefühle, die auf einem körperlichen Gebrechen oder angeborener Organminderwertigkeit beruhen, in diese Theorie einfügen lassen. Ein weiteres Bedenken erhebt sich aus den Ergebnissen der Individualpsychologie. Man wird nach diesen Beobachtungen kaum daran zweifeln können, daß auch in der frühen Kindheit Minderwertigkeitsgefühle häufig auftreten[10]. Es ist zwar sicher, daß es auch schon in früher Kindheit Gewissenserlebnisse gibt, wie aus den Beobachtungen von Zulliger und Scholl und auch aus eigenem Material hervorgeht[11]. Daß diese Gewissenserlebnisse ebenso verbreitet sind wie die Minderwertigkeitsgefühle, kann jedoch nicht angenommen werden. Die Bedingungen dafür, daß Minderwertigkeitsgefühle entstehen, sind praktisch bei jedem Kleinkind gegeben: die Erlebnisse der Hilflosigkeit (schon im ersten Lebensjahr), das Schwächerseins gegenüber den Großen, der andauernden Abhängigkeit von den Erwachsenen, deren Stärke und Macht dem Kind fast unbegrenzt erscheinen muß. Gewissenserlebnisse dagegen setzen mehr voraus. Das Kind muß wenigstens eine dunkle Ahnung ethischer Werte haben. Es muß ein Empfinden haben für das Einssein oder das Zerfallensein mit jener Ordnung und jenen Bindungen, die der Erwachsene als ethische bezeichnet. Vielfach ist diese Ordnung für das Kind in der Person des Vaters oder der Mutter repräsentiert; Verfehlungen gegen diese Ordnung werden dem Kinde bewußt in einem Herausfallen aus der Sympathie des Vaters oder — ganz besonders — der Mutter[12].

Es scheint also, daß im aktuellen und vielleicht auch im chronischen Minderwertigkeitsgefühl nicht in jedem Falle der innerste, auf sittliche Werte bezogene Kern der Persönlichkeit unmittelbar beteiligt ist. Sicher aber sind schon im aktuellen Minderwertigkeitserlebnis Gefühle beschlossen, die durch

---

[9] *Albert Wellek*, Die Polarität im Aufbau des Charakters, Bern 1950, 244—257.

[10] *Alfred Adler*, Individualpsychologie in der Schule, Leipzig 1929, 3—19; *Erwin Wexberg*, Individualpsychologie, Leipzig 1928, 54—83.

[11] *Hans Zullinger*, Umgang mit dem kindlichen Gewissen, Stuttgart ²1956; *Robert Scholl*, Das Gewissen des Kindes, Stuttgart 1956.

[12] *Scholl* a. a. O. 29—36.

ihre Tiefendimension im Sinn Kruegers ausgezeichnet sind[13]. In noch höherem Maß gilt das vom chronischen Minderwertigkeitsgefühl. Das Minderwertigkeitsgefühl ergreift seiner Natur nach unmittelbar das Selbstgefühl des Menschen, das chronische Minderwertigkeitsgefühl führt zu einer eingewurzelten, dauernden und damit strukturellen Einengung und Umgestaltung des Selbstgefühls. Wie sehr damit der Kern der Persönlichkeit auch in seinen Werthaltungen, in einem Prozeß innerer Wandlung im Sinn der Wertverarmung und der Entwicklungshemmung hineingenommen wird, ist schon aus einer Analyse der seelischen und besonders der charakterologischen Zusammenhänge zu ersehen, die zwischen dem Lebensgefühl, der Lebensgrundstimmung, dem Selbstgefühl und den Strebungen des Menschen bestehen[14].

Minderwertigkeitsgefühl und Lebensgefühl

Im Lebensgefühl wird der Mensch der Tatsache seiner eigenen Existenz unmittelbar inne, und zwar auch insofern als sie einen Wert oder einen Unwert für ihn bedeutet. Das Lebensgefühl ist eine Gestimmtheit des Menschen, die das gesamte Erleben mehr oder weniger deutlich begleitet. In ihm ist der Mensch sich selbst als ein Wert oder auch ein Unwert gegenwärtig. Das Erleben dieses Wertes oder Unwertes kann nicht als etwas Statisches betrachtet werden. Es ist vielmehr mancherlei Schwankungen nach Färbung, Intensität und Inhalt unterworfen. Im Minderwertigkeitserlebnis ist die eigene Unwerthaftigkeit für den Erlebenden besonders ausgeprägt. Beim chronischen Minderwertigkeitsgefühl ist das Lebensgefühl dauernd in diese Richtung hineingedrängt: der Mensch erlebt sich immer wieder, vielleicht auf lange Zeitstrecken, vielleicht fast andauernd, als einen Unwert; er ist chronisch unzufrieden mit sich selbst. Dieser Unzufriedenheit mit sich selbst entspricht phänomenologisch die Lebensgrundstimmung der Verdrossenheit und des Mißmutes. Die psychologische Erfahrung und die charakterologische Analyse bestätigen diese Zusammenhänge z. B. für das Phänomen des „männlichen Protestes" (Adler) mancher Mädchen und Frauen, die sich dem männlichen Geschlecht gegenüber minderwertig vorkommen und sich innerlich gegen ihr Frauentum und gegen die unvertretbaren Aufgaben auflehnen, die gerade der Frau im sozialen Bereich, in der Familie und besonders in der Mutterschaft gestellt sind.

Auch im Selbstgefühl erfährt der Mensch eine Gestimmtheit, ein Zumutesein. Er wird von sich selbst angemutet, aber nicht bloß als lebendiges Dasein, sondern in seiner Abgehobenheit von der Um- und Mitwelt und in seinen Beziehungen positiver oder negativer Art zu diesen. Die besondere Anmutungsqualität geht beim Menschen des chronischen Minderwertigkeitsgefühls in die Richtung des Negativen. Er neigt dazu, seine Mitmenschen zu

[13] *Felix Krueger*, Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens, München 1931, 17.
[14] Vgl. *Lersch* a.a.O. 140—157, 260—296.

über- und seine eigenen Qualitäten zu unterschätzen. Vor dem so ins Positive übersteigerten Werthintergrund der Umwelt empfindet er die eigene vermeinte Wertminderung oder Wertlosigkeit noch schmerzlicher und peinigender. Dieser Kontrast und die so erstehenden inneren Konflikte zwischen den Hemmungen des Minderwertigkeitsgefühls und den auf Selbstentfaltung und Selbstgestaltung gehenden Strebungen des Menschen können nach und nach dazu führen, daß der Mensch die Selbstachtung verliert. Dann fehlt ihm eine wesentliche Voraussetzung für die Entfaltung zu einer gesunden sittlichen Persönlichkeit. Er wird wertblind gegenüber den eigenen Anlagen und Fähigkeiten und gegenüber der individuellen Bestimmung, die in seinem persönlichen Wesen und seiner geschichtlichen Existenz eingezeichnet ist. Er kann sich deshalb auch nicht mit dem für ihn allein gültigen Persönlichkeitsideal identifizieren und ist schon deshalb nicht in der Lage, dieses Ideal zu verwirklichen.

Damit ist nicht gesagt, daß bei einem solchen Menschen jedes Selbstwertstreben zum Erliegen kommen muß. In nicht seltenen Fällen identifizieren sich solche Persönlichkeiten mit der sachlichen Aufgabe, die sie zu vertreten haben, mit der Institution, in deren Diensten sie stehen (im wirtschaftlichen, sozialen, kirchlichen oder staatlichen Bereich). So erwächst in ihnen die sachlich-mittelbare Form eines gehobenen Selbstwertgefühls (Lersch) und damit der Antrieb, sich selbst zu einem brauchbaren, wertvollen Träger und Diener überpersönlicher Aufgaben und Zielsetzungen zu machen. Auf diese Weise kann die vom Minderwertigkeitsgefühl her drohende Fehlentwicklung der Persönlichkeit abgebogen oder auch rückgängig gemacht werden. Wenn sich dagegen die schwindende Selbstachtung dem Pol der Selbstverachtung nähert oder gar in einen wirklichen Selbsthaß übergeht, sind tiefgreifende Verbildungen und Verkrampfungen der Persönlichkeit die notwendige Folge. In einem solchen Seelenleben fehlt die Voraussetzung für die positive Selbsteinschätzung. Die Antriebe des Selbstwertstrebens im positiven Sinn stoßen, wenn sie überhaupt noch auftreten, ins Leere. Möglicherweise versteift sich das Selbstwertstreben in einer neurotischen und psychopathischen Entwicklung noch auf Verfestigungen und weiteren Ausbau der unglücklichen seelischen und soziologischen Situation, in die man hineingeraten ist.

Eine starke Hemmung für das Selbstwertstreben eines Menschen und für die gesunde Persönlichkeitsentwicklung ersteht, wenn sich der Mensch unter der Last seiner Minderwertigkeitsgefühle der Resignation überläßt: ein nicht selten beschrittener Weg, auf dem man mit seinen Minderwertigkeitskomplexen fertig zu werden sucht[15]. In vielen Fällen greift der von Minderwertigkeitsgefühlen Geplagte zur Kompensation seiner vermeinten oder auch, etwa im Bereich der Körperorgane, wirklich vorhandenen Minderwertigkeit. Er protestiert so gegen die verspürte Unzulänglichkeit und sucht sie

[15] Vgl. *Häberlin* a.a.O.

durch erhöhte Leistungen auf dem benachteiligten oder auf einem andern Gebiet seiner Begabungen und Fähigkeiten auszugleichen. Schon in diesem Protest kommen starke Tendenzen der Selbstdurchsetzung, aber auch des Selbstwertstrebens zur Geltung. Wenn sich diese Tendenzen und die Maßnahmen, die der Mensch ergreift, im Rahmen des Sachlichen halten und nicht zu forcierten Überkompensationen führen, können so starke Fehlentwicklungen der Persönlichkeit vermieden oder ausgeglichen werden. Von noch größerer Bedeutung ist aber die innere realistische Auseinandersetzung mit der gegebenen Situation. Dazu gehört das Eingeständnis der vielleicht wirklich vorhandenen Minderwertigkeit auf einem Gebiet und auch der hier anknüpfenden Minderwertigkeitsgefühle; ein gesunder Sinn für die Wirklichkeit, auch dafür, daß jedem Menschen seine Grenzen gezogen sind; echte Ideale und Mut im Bereich des Ethischen, besonders dort, wo Minderwertigkeitsgefühle auf dem Boden des Schuldbewußtseins und eines „grundsätzlichen Versagens gegenüber Forderungen des Gewissens" erwachsen.

Selbstwertstreben und Phänomen der Verwahrlosung

Bei dem vielschichtigen Phänomen der Verwahrlosung muß man für die Zwecke einer Analyse und auch einer fürsorgerischen oder heilpädagogischen Betreuung zwischen den Erscheinungen und den Ursachen der Verwahrlosung unterscheiden; ferner wäre es eine Aufgabe, auf die jenseits der im sozialen Umfeld und auch im eigenen Bewußtsein auffallenden oder aufzudeckenden Konflikte und Spannungen, auf die besondere seelische Struktur der Verwahrlosten, ihre Umbildungen und Fehlstellen einzugehen[16]. In weitem Umfang stellen Verwahrlosungserscheinungen eine Reaktion auf die Umwelt, deren Sein und Verhalten dar, und in diesem Sinn kann man mit Rutishausen und Dührssen die Verwahrlosung als ein soziales Problem bezeichnen[17]: als ein durch soziale Verhältnisse bedingtes Problem, das zugleich auf die Gefährdungen und Erschütterungen dieser Verhältnisse durch sogenannte Verwahrloste hinweist. Das gilt z. B. in dem uns vorliegenden Material von dem Fürsorgezögling Alfred R., der im dritten Lehrjahr öfter nicht zur Arbeit kam; er war ein Ausreißer, hatte sich dem Alkohol ergeben, mehrere Verkehrsunfälle verursacht, aus einer Geldkassette eine beträchtliche Summe entwendet; er bedrohte einen Herrenbesuch seiner Mutter mit dem Messer und scheint sexuell stark abwegig zu sein. Der Junge hat Muttersorge und echtes Familienleben nie erfahren; er wurde von der Großmutter und nach deren Tod von einer Tante betreut, zu der erotische Bindungen bestehen. Der Vater des Jungen (unehelich) ist blind, seine Mutter fast erblindet. Der Junge schämt sich seiner Mutter. In einer ganzen Reihe

[16] Vgl. *August Aichhorn*, Verwahrloste Jugend, Bern ^{3}1951, 35—101.
[17] *Eugen Rutishauser*, Psychologie der Verwahrlosung, Bern 1944; Schweizer Lexikon für Pädagogik 2, 854—858. — *Annemarie Dührssen*, Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen ^{2}1955, 151—174.

ähnlicher Fälle, über die Erziehungsberatungsstellen, Jugend- und Fürsorgeämter, Jugendgerichte, Psychotherapeuten und Jugendpsychiater berichten, zeigt sich in analoger Weise der große Einfluß, den die ungünstigen Umweltmomente auf die Verwahrlosung ausüben: sie ist weitgehend eine soziale Erscheinung. Die Frage nach der seelischen Struktur des Verwahrlosten, die für eine Analyse nicht zu umgehen ist, deutet jedoch schon darauf hin, daß neben den sozialen Faktoren auch innerpsychische Sachverhalte: Veranlagung, Gewohnheiten, Einstellungen, Verdrängungen, Entwicklungsschäden eine Rolle spielen. Dabei ist es aber durchaus möglich und in vielen Fällen nachzuweisen, daß persönliche traumatische Lebenserfahrungen, die als solche wieder weitgehend umweltbedingt sind, in die Bahn der Verwahrlosung drängen[18] oder doch dafür empfänglich machen.

Eine solche traumatische Lebenserfahrung liegt vor, wenn es dem Kind oder Jugendlichen nicht möglich war, sich mit Vater oder Mutter oder anderen Persönlichkeiten in der richtigen Weise zu identifizieren und sich so in einer gesunden Entwicklung das eigene Ichideal zu bilden[19]. Damit ist aber das Selbstwertstreben des Jugendlichen von vornherein gehemmt oder auch in eine verkrampfte, eventuell gesellschaftsfeindliche Richtung abgebogen: eine volle Entfaltung der inneren Anlagen zu einer wertoffenen und an Werten sich emporbildenden Persönlichkeit ist erschwert, vielleicht auch in manchen Bereichen fast unmöglich gemacht. Man muß damit rechnen, daß aus dieser Unmöglichkeit einer Identifikation mit Vater oder Mutter beim Jugendlichen unbewußte Schuldgefühle erstehen, die ihrerseits wieder zu Minderwertigkeitsgefühlen und neuen Hemmungen des Selbstwertstrebens führen können[20].

Die aus dem Mangel an Identifikationsmöglichkeit mit den ersten und natürlichen Liebesobjekten des Kindes erstehende seelische Leere bleibt jedoch auf die Dauer nicht unausgefüllt. In ihren Raum tritt die negative Identifikation ein: das Kind oder der Jugendliche lehnt den Vater oder die Mutter, beide Eltern, den Erzieher überhaupt ab, der ihn in seinem Zuge zu naturhafter und gesunder Bindung an Eltern oder Erzieher entmutigt hat. So kommt es nicht selten zu einer umfassenden negativen Einstellung gegenüber jeder Autorität oder auch zu jeder sozialen Einordnung in die sogenannte Gesellschaft. Diese autoritätsfeindliche Haltung setzt sich manchmal so fest, daß von vornherein jede überlegene Instanz in Gemeinschaften und Gruppen, in Staat und Kirche, auch im Bereich überpersönlicher Werte, wie Religion und Sittlichkeit, abgelehnt wird. In der seelischen Struktur der

---

[18] Eine gute Darstellung der hier vorliegenden Kontroverse bei *Rudolf Allers*, Heilpädagogik, Einsiedeln o. J., 26—50.

[19] Der Ausdruck „Ichideal" ist wohl erstmals von Freud geprägt worden. Vgl. Das Ich und das Es, in: *Sigmund Freud*, Gesammelte Werke, London 1940ff., Bd. XIII, 257 bis 289; besonders 3. Kapitel: Das Ich und das Über-Ich (Ichideal), 256—267.

[20] Auch hier hat Freud richtig beobachtet. Dagegen muß seine Theorie über die Entwicklung des Gewissens und seine genetische Verbindung mit dem Ödipuskomplex (a. a. O. 264) als unbewiesen und irrig abgelehnt werden. Vgl. dazu *Paul Matussek*, Metaphysische Probleme der Medizin, Berlin ²1950, 98—126.

— wie uns scheint, unglücklicherweise so genannten — Halbstarken[21] dürfte diese negative Identifikation (die nur zum geringeren Teil zu Lasten der Jugendlichen geht) eine entscheidende Komponente sein.

Auch die offene oder geheime Gruppen- und Bandenbildung dissozialer Jugendlicher, die manchen Erziehern in Schulen und Heimen große Schwierigkeiten macht, ist zum Teil ein Problem der negativen und der positiven Identifikation. Die These Freuds, daß „die sozialen Gefühle aus der Identifikation mit anderen auf Grund des gleichen Ichideals hervorgehen“[22], mag ergänzungsbedürftig sein. Aber es könnte durch mancherlei Erfahrungen belegt werden, daß in solchen Gruppen ein gemeinsames Ichideal vorliegt und daß sich die „Mitläufer“ in ihren sozialen Gefühlen vielfach weitgehend mit den Führern der Gruppe identifizieren und zu einer Art blinder Unterwürfigkeit bereit sind. Das Ichideal solcher Jugendlicher ist auf Widerstand und auf negative Werte eingestellt. Oft bemühen sich solche Jugendliche angestrengt, verkrampft und entsagungsvoll um dieses verfehlte Ichideal. Objektiv kann man hier nicht mehr von Selbstwertstreben sprechen. Es liegt eine tragische Perversion des Selbstwertstrebens vor, die nicht auf Entfaltung, sondern auf Verkrüppelung und Verunstaltung der Persönlichkeit hinzielt.

Aber auch auf der Grundlage einer Identifizierung mit den Eltern, die unter psychologischen Gesichtspunkten an und für sich als normal zu bezeichnen ist, können Verwahrlosungserscheinungen mit ihren Fehlformen des Selbstwertstrebens und der Persönlichkeitsentwicklung erwachsen. Dann nämlich, wenn die Eltern des Kindes selbst verwahrlost, asozial oder gar verbrecherisch waren. Man spricht in solchen Fällen vielfach von dem geborenen Verbrecher, der geborenen Dirne. Gegenüber solchen Aussagen ist jedoch größte Vorsicht angebracht[23]. Eine psychologische Strukturanalyse kann die hier vorliegenden Phänomene vielfach anders und durchaus verständlich erklären, ohne daß auf die Vererbung zurückgegriffen werden muß, die außerdem schwer zu beweisen ist. Das Kind hat von früher Jugend an, auf der Grundlage der Identifikation mit den Eltern und der Umgebung deren Haltungen, innere Einstellungen und Lebenspraxen übernommen. Sie sind ein wesentlicher und stark emotional besetzter Bestandteil des eigenen Ichideals geworden. Damit sind die Wertmaßstäbe des Jugendlichen, auf das Ganze der sozialen Gebilde und Beziehungen gesehen, verkürzt oder verbogen. Eine Besserung und Rehabilitierung des Jugendlichen ist in solchen Fällen nicht aussichtslos. Sie kann gelingen, wenn ein taktvoller und behutsamer Erzieher es versteht, die eingeengten und verkrampften Werthaltungen zu lockern und in Bewegung zu bringen; wenn er den Weg zu neuen Einsfühlungen und zu einem erweiterten Ichideal öffnet, dem sich der Ju-

[21] Vgl. das Buch von *Rolf Fröhner*, Wie stark sind die Halbstarken? Bielefeld 1956.
[22] Ebd. 265.
[23] Vgl. *Aichhorn* a.a.O. 190f.; *Allers* a.a.O. 160. — Ferner *Gustav Heymans*, Einführung in die spezielle Psychologie, Leipzig 1932, 304—314.

gendliche in einem echten Selbstwertstreben hingeben kann, das aber nur langsam erwacht und heranreift.

Vielfach setzen allerdings die so auf Abwege geratenen Jugendlichen dieser gefühls- und wertmäßigen Umstellung und diesem Prozeß des Umdenkens bewußt oder aus den Tiefen des Unbewußten heraus einen zähen Widerstand entgegen. Es ist auch für den Jugendlichen selbst schwer, eingewachsene und vielleicht bis in die frühe Kindheit zurückreichende Identifikationen mit einem irrigen und sozial nicht tragbaren Persönlichkeitsideal abzubauen oder die negativen Identifikationen mit Eltern und Erziehern einschmelzen und wandeln zu lassen. Es gehört viel Verständnis, Geduld und Ausdauer dazu, einem solchen Jugendlichen den Glauben an sich selbst und an die Aufgabe wiederzuschenken, die auch er im Rahmen der Gesellschaft hat.

Auf diese Weise kann der Verwahrloste auch aus der „sozialen Resignation" zurückgeholt werden, in der manche (so Rutishauser) den seelischen Ausgangspunkt der Verwahrlosung sehen. Diese Resignation ersteht wohl nur auf der Grundlage einer Reihe von negativen Erfahrungen, die der Jugendliche mit der Gesellschaft oder ihren hervorragenden Vertretern gemacht hat. Je nach der verschiedenen Anlage des Menschen, nach dem Stadium der seelischen Entwicklung, nach der Seltenheit oder nach der erdrückenden Fülle solcher Erlebnisse sondert sich der so Betroffene innerlich oder auch äußerlich von der immer noch als allein legitim anerkannten Gesellschaft ab. Er hat das Empfinden, im Urteil der „kompakten Mehrheit" einer Gesellschaft entehrt und von ihr ausgestoßen zu sein. Die eigentliche Resignation tritt ein, wenn der Jugendliche jetzt meint, seinen Platz in der achtbaren und gesitteten Gesellschaft nicht mehr einnehmen zu können; wenn er seinen Anstrengungen nach sozialer Rehabilitation keine Aussicht mehr auf Erfolg verspricht, den Mut zu solchen Bemühungen verliert und sie dann gänzlich abschreibt.

Damit sind Ehrgefühl und Selbstachtung des Jugendlichen allerdings in ernster Weise angeschlagen. Häufig setzt sich bei solchen Jugendlichen auch der Gedanke und die intensiv gefühlsbetonte Vorstellung fest, er sei nicht mehr fähig und auch nicht wert, in der Gesellschaft den Platz einzunehmen, der anderen ohne weiteres zugebilligt wird: wir stehen vor einem sozial oder sozialpsychologisch bedingten Minderwertigkeitsgefühl, das sich lähmend auf jedes echte Selbstwertstreben legt und die gesunde Entwicklung zu einer wertoffenen Persönlichkeit stärkstens bedroht.

Selbstwertstreben und Trotz

Schon im Trotz des Kleinkindes und in seinem Eigensinn „macht das Kind seine eigene Ichgeltung zum Ziel seines Strebens"[24]. Diese Äußerungen des

[24] *William Stern*, Psychologie der frühen Kindheit, Leipzig [5]1928, 434.

Trotzes enthalten ebenso wie die entsprechenden Phänomene in der Pubertät etwas vom Selbstwertstreben und bieten normalerweise keinen Anlaß zu großer Besorgnis. Sie sind im Gegenteil zu begrüßen. Denn sie zeigen, daß das Kind anfängt, sich als Eigenpersönlichkeit zu entdecken; auch der Heranreifende muß sich aus dem inneren Sinn seiner Existenz heraus nach und nach von zu starken Bindungen, auch an die Eltern und andere Autoritäten, lösen, um zu der Selbständigkeit zu kommen, die er als reifer Mensch unbedingt braucht. Nur so kann er sich zur wirklichen und genügend standfesten Persönlichkeit entwickeln, die ihre Kräfte und Fähigkeiten entfaltet und den Forderungen gewachsen ist, die das Leben an jeden ganz persönlich stellt. Darum kommt es erst recht gegenüber solchen Erscheinungen nicht darauf an, umfangreiche Manöver einzuleiten, um diesen Trotz des Kindes oder Jugendlichen zu brechen. Es könnte sonst sein, daß mit dem Trotz auch viel an spontaner Vertrauenshaltung und an Durchsatzfähigkeit zerschlagen wird: ein Schaden, der nur schwer aufgeholt werden kann. Mit Humor, Güte, ruhiger Konsequenz und wirklicher Achtung vor der Personwürde und Selbständigkeit des Heranwachsenden wird mehr erreicht, ohne daß viel Energie verbraucht und die gefühlsmäßigen Bindungen zerstört werden, die trotz der momentanen Schwierigkeiten vorhanden sind und weiter dauern.

Viel schwieriger und delikater ist die Situation bei dem sogenannten großen Trotz[25]. Er ist, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Phänomenen des Trotzes in Kindheit und Pubertät, nicht eine aufflackernde und dann vorübergehende Erscheinung, sondern eine eingewurzelte Seelenhaltung. Sie kann gekennzeichnet werden als verfestigte ablehnende Einstellung gegenüber den Erziehern und sogar gegenüber der ganzen Welt der Erwachsenen. Im großen Trotz wird das Selbstwertstreben des Jugendlichen nicht etwa ausgelöscht; es ist vielmehr verkrampft und übersteigert, sehr kritisch (im negativen Sinn) bei der Beurteilung der Eltern oder Erzieher, recht unkritisch gegenüber der eigenen Person, ihren Möglichkeiten und Grenzen. Es fehlt in auffallender Weise der Sinn für die Wirklichkeiten, der für eine gesunde seelische Entwicklung und auch für die Anpassung an die sozialen Gegebenheiten von solcher Bedeutung ist. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß dieser Sinn für die psychischen und sozialen Tatsachen bei unserer heutigen Jugend überhaupt nicht in einem zu hohen Maße vorausgesetzt werden darf: er kann erst nach und nach erworben werden und muß weitgehend auf dem Boden persönlicher Erfahrungen erwachsen. Aber in der Haltung des großen Trotzes sperrt sich der Jugendliche vielfach gegen solche Erfahrungen. Es fehlt nicht bloß der Sinn für diese Wirklichkeit; auch der Wille, sie zu sehen und anzuerkennen, ist in diesem Bereich nicht vorhanden: diese Art von Tatsachen, die dem eigenen Denken und Fühlen, den Einstellungen und

[25] *Hans Winkler*, Der Trotz. Sein Wesen und seine Behandlung, München 1929; vgl. auch *W. Schohaus*, Der Trotz, in: Schweizer Lexikon f. Pädagogik 2, 785ff.

vorgefaßten Meinungen widersprechen, wird abgelehnt und als nicht vorhanden behandelt, wenigstens für den Bereich der bewußten Stellungnahmen.

Diese Haltungen und Einstellungen zeigen sich besonders deutlich in den Erscheinungen des Fanatismus, dem der große Trotz in seiner Starrheit und Unbeugsamkeit nahesteht. Der Fanatismus bringt, ähnlich wie der Trotz, auffallende Einengungen der Wertaspekte und Ausfälle des Wertempfindens mit sich. Im Zusammenhang mit dieser Wertverarmung und einer affektiven Maßlosigkeit kommt es zu einseitig vergröberten Verzeichnungen des Ichideals und zu Verzerrungen des Selbstwertstrebens. Der Fanatiker verschließt sich besseren Einsichten, er wird unbillig und hart, er neigt zu rücksichtslosen und auch brutalen Aggressionen im Durchsetzen seiner eigenen Meinungen und Pläne.

Diese Angriffe auf die Meinungen, Lebenspraxen, Werthaltungen, die soziale und geistige Persönlichkeit des Partners ist beim Trotzigen vielfach mit starken Ressentiments verbunden, die nach Scheler ohne Racheimpulse nicht zu denken sind und immer ein Moment der inneren Auflehnung enthalten. Auflehnung und Trotz können, besonders in ihrer Verbindung mit Ressentiments und Rachegedanken, zu einer dauernden Gesinnung werden, die das Gefühlsleben, die Strebungen und die Vorstellungswelt des Jugendlichen völlig bestimmt. Ein solches Zusammenströmen von feindseliger Einstellung, Ressentiments und damit verbundenen Minderwertigkeitsgefühlen, aggressiven Tendenzen und affektgeladenen Reaktionen, die nicht ausbleiben können, führt in vielen Fällen zu einer Aufstauung chronischer Schuldgefühle, gegen die sich der Jugendliche innerlich gleichfalls auflehnt, denen er zu trotzen sucht. Auf diese Weise werden aber solche Schuldgefühle nicht abreagiert, sondern höchstens in den Bereich des Unbewußten abgedrängt, wo sie weiter wuchern und eine Gesundung der Persönlichkeit beeinträchtigen.

Neben der aggressiven Form des Trotzes gibt es eine mehr defensive Trotzhaltung, die eine Reihe von besonders schwierigen psychologischen und pädagogischen Problemen aufgibt. Bei dieser Form des Trotzes, die zunächst sozial nicht so auffällig wird, zieht sich der Jugendliche in eine viel tiefere Isolierung zurück. Er unternimmt kaum noch Versuche, Beziehungen, wenn auch kämpferischer Art, mit seiner Umgebung aufzunehmen, wie sie den Aggressionen immer noch zugrunde liegen. Er schreibt seine Umgebung vollkommen ab und hüllt sich in Wortkargheit, Verschlossenheit und Ablehnung; aber er kann mit seiner inneren Not, seiner Angst und seiner Verzweiflung nicht selbst fertig werden. Von dieser schwierigen Situation her führt der Weg leicht in Trotzneurosen hinein, bei denen das Kind oder der Jugendliche auch von chronischen Schuldgefühlen geplagt und zermürbt wird.

Für das Verständnis dieser Trotzhaltungen wird man sich vor Augen halten müssen, daß sie nie ohne schwere Erziehungsfehler der Eltern, Pflegeeltern usw. entstehen. So schmerzlich diese Erkenntnis auch ist, sosehr sich manche Erzieher — auch aus der Thematik des Selbstwertstrebens — gegen

diese Einsicht wehren: es ist viel gewonnen, wenn man sich auch hier nicht vor der Wirklichkeit verschließt, sondern sie anerkennt und sich ihr beugt. Man wird sich daran erinnern müssen, daß Aggressionen vielfach „auf gestaute und unbefriedigte Liebesbedürfnisse zurückgehen“[26]. Das gilt auch von der aggressiven Form des großen Trotzes. Man wird sich also fragen müssen, ob die berechtigten und lebensnotwendigen Erwartungen des Kindes oder Jugendlichen durch Zurücksetzung, Lieblosigkeiten, häufige und vielleicht andauernde Angriffe auf das Selbstvertrauen so enttäuscht worden sind, daß der Jugendliche in seiner Verzweiflung zu dieser Waffe des Trotzes greift: die Dynamik des Selbsterhaltungstriebes, der Ansporn zur Selbstbehauptung bzw. zur Wiederherstellung des eigenen Ichs zeitigen solche Handlungen, die objektiv unerfreulich, sozial vielleicht untragbar, aber psychologisch nicht unverständlich sind.

Auf der anderen Seite wird man nicht vergessen dürfen, daß auch starke Verwöhnung den unerwarteten Erfolg eines dauernden Trotzes haben kann, obwohl dabei das Liebesbedürfnis des Kindes nicht enttäuscht, sondern übermäßig gehätschelt wird. Das Kind oder der Jugendliche merken instinktiv, daß man ihm in der Verwöhnung keine echte und große Liebe entgegenbringt, die mehr an den anderen als an sich selber denkt; sie möchte Anlagen, Wertmöglichkeiten, Eigenständigkeit und Lebenstüchtigkeit des Zöglings zur Entfaltung bringen, auch unter persönlichen Verzichten und in einer vielleicht schmerzlichen Distanz und Gehaltenheit gegenüber dem geliebten Kinde. In der Verwöhnung dagegen wird das Kind Triebobjekt der Eltern oder anderer Erwachsener, denen es anvertraut ist. Es ist nicht mehr Zweck, sondern Mittel, z. B. dort, wo sich die Liebe und Fürsorge der Eltern in unbeherrschter Weise auf das einzige Kind richtet; oder bei unglücklichen Eheverhältnissen, in denen Vater oder Mutter einen Ersatz für ihr enttäuschtes Liebesbedürfnis suchen: die Liebesfähigkeit des Kindes und auch seine innere Festigkeit sind dann in gefährlicher Weise überfordert. Kein Wunder, daß sich dann auch beim Kinde Disziplinlosigkeit und Triebentbundenheit auf verschiedensten Gebieten zeigen. Auch auf diesem Wege entstehen leicht bewußte oder unbewußte Schuldgefühle, Minderwertigkeitserlebnisse und trotzhafte Einstellungen gegenüber denen, die in ihrer falsch verstandenen Liebe diese seelische Not des Kindes herbeigeführt haben und andauernd vertiefen, anstatt sie zu lösen und aus ihr herauszuführen.

Die Fehlentwicklungen der Persönlichkeit, wie sie uns in den chronischen Minderwertigkeitskomplexen, in den verschiedenen Erscheinungen der Verwahrlosung und im großen Trotz begegnen, sind weitgehend durch eine falsche Idealbildung oder auch durch die Resignation gegenüber dem Ideal der Persönlichkeit bedingt. Die Beobachtung und vor allem eine sorgfältige psychologische Analyse kann diese Tatsache, ihre Zusammenhänge mit dem

[26] *Hans Kunz*, Die Aggressivität und die Zärtlichkeit, Bern 1946, 71.

Lebensgefühl des Menschen und auch mit dem innersten Kern der Persönlichkeit aufdecken, in den die Wurzeln der Gewissenserlebnisse und besonders des Schuldgefühls hinabreichen, das so oft mit diesen Fehlentwicklungen verbunden ist. Das Ideal der Persönlichkeit kann aber in seiner Ganzheit und seiner bewegenden Kraft nicht durch psychologische Analysen allein erfaßt werden: es reicht in den Bezirk der ethischen Werte hinein. Es kann auch im letzten dem Menschen nicht von außen her aufgedrängt oder aufgenötigt werden. Aufgabe der psychologischen Führung, der Erziehung und auch der Selbsterziehung ist es, Hemmungen abzubauen, Ausblicke zu eröffnen, günstige Situationen zu schaffen, daß der Jugendliche oder auch der Erwachsene in seiner Fehlentwicklung des Ideals ansichtig wird; daß das Ideal seine werbende und leuchtende Kraft entfalten kann. Dann darf man hoffen, daß dem Menschen die Idee seiner individuellen Persönlichkeit aufgeht; daß er sie innerlich ergreift, sich mit ihr identifiziert und sie von innen her zu gestalten sucht in einem neuen und geläuterten Streben nach dem Wert des eigenen Selbst.

Die Hilfe für die Entwicklungsländer

RODERICH VON UNGERN-STERNBERG

Das Menschengeschlecht ist ein Ganzes,
wir arbeiten und dulden, säen und ernten
für einander. *J. G. Herder*

Will man sich die bedeutsamsten Tatsachen der demographischen Lage in den notleidenden Gebieten der Erde vergegenwärtigen, so ist die Kenntnis ihrer sozial-biologischen Struktur, vor allem das zahlenmäßige Verhältnis der wichtigsten Altersstufen (Kinderquote, Elternquote, Großelternquote) von Wichtigkeit. Die geistige und körperliche Leistungsfähigkeit eines Volkes wird in hohem Grad bestimmt durch den Anteil der im produktiven Alter stehenden Altersklasse an der Gesamtbevölkerung. Dies ist die Altersgruppe der 15—65jährigen. Sie sind die biologischen Träger dessen, was ein Volk an Fortpflanzungs- und Leistungsfähigkeit aufzubieten vermag. Je stärker diese Altersstufe, die „Elternquote", besetzt ist, um so größer ist das Leistungspotential: es werden mehr Werte jeder Art erzeugt, und es steigt die Fähigkeit, für die kommende Generation zu sorgen wie auch die Lasten für den Unterhalt der Gealterten, Siechen und Gebrechlichen, der „Großelternquote", zu tragen.

Unter den gegenwärtigen westeuropäischen Verhältnissen kann man folgende prozentuale Besetzung der drei großen Altersstufen als normal bzw. als erstrebenswert annehmen: eine Kinderquote (0—14jährige) von 30 v. H. der Gesamtbevölkerung, eine Elternquote (die 15—65jährigen) von 60—62 v. H. und nicht mehr als 10 v. H. der Gesamtbevölkerung im Alter von über 65 Jahren (Großelternquote). Erwünscht ist eine möglichst starke Kinderquote (35 v. H.), weil dadurch für eine zukünftige ausgiebige Elternquote vorgesorgt ist. Stark besetzte jugendliche Altersjahrgänge haben außerdem für das gesamte geistige Klima einer Gemeinschaft eine große und vorwiegend günstige Bedeutung: Jugend heißt Optimismus, Wagemut, geistige Aufgeschlossenheit, Unternehmungslust, kurz den „holden Leichtsinn, den uns die Natur verliehen" (Goethe).

Aber, eine starke Besetzung der Kinderquote ist nur dann unbedingt positiv zu bewerten und erfreulich, wenn die Gewähr gegeben ist, daß die Kinder gesund und leistungsfähig aufwachsen, daß sie nicht unter Hunger, Seuchen und Krankheiten und sonstigen geistigen und körperlichen Entbehrungen zu leiden haben. Diese Voraussetzungen sind im westeuropäischen Kulturkreis zur Zeit in hervorragendem Grad gegeben. Er könnte mit Leichtigkeit eine viel größere Zahl von Kindern unter günstigen Umwelteinflüssen das arbeits- und fortpflanzungsfähige Alter erreichen, wenn die gegenwärtigen Eltern einen stärkeren Willen zum Kind hätten; ist doch z. B. in Schweden die Säuglingssterblichkeit bis auf 1,6 je 100 lebend geborene Kinder zurückgegangen, während sie im Durchschnitt für 1851/1900 noch 12,5 v. H. erreichte. Aber von dem Willen zum Kind ist leider wenig zu merken; denn die Geburtenhäufigkeit bewegt sich in Westeuropa zwischen 14,2 je 1000 Einwohner berechnet (Schweden) und 23,7 (Portugal), bei einer Sterblichkeit von 11 v. H. Diese wird in Anbetracht der zunehmenden „Vergreisung" (Anschwellen der Großelternquote) in den meisten westeuropäischen Ländern eine weitere ins Gewicht fallende Verminderung wohl kaum mehr erfahren. Auch die Länder Osteuropas nähern sich, einstweilen freilich noch in erheblichem Abstand, diesem überaus günstigen Stand der Sterblichkeit — günstig, wenn man ihn mit asiatischen und afrikanischen Zuständen vergleicht, wie sie unter den Eingeborenen herrschen.

In der Tat liegen die Verhältnisse im afro-asiatischen Kulturkreis bei den meisten Ländern ganz anders als in Westeuropa. So vor allem in China, Indien, Pakistan, Indonesien, Ägypten, in der Türkei und in den sonstigen Ländern des Orients und Afrikas.

Eine sehr hohe Geburtenhäufigkeit ergibt in diesen Ländern zunächst eine sehr breite Kinderquote. Aber die hohe Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit schmälert diese Basis der Alterspyramide bereits in den ersten Lebensjahren durchschnittlich um etwa 20—30 v. H. der Lebendgeborenen, so daß die Elternquote in den genannten Ländern schwächer besetzt ist als in Westeuropa. Dies veranschaulichen folgende Beispiele:

Altersstufen
(in v. H. der Gesamtbevölkerung)

	0—14	15—64	65—
Schweden 1959	23,1	65,4	11,5
Bundesrepublik 1955	21,1	68,9	10,0
Großbritannien 1957	23,3	65,2	11,5
Türkei 1955	39,9	56,6	3,5
China (Formosa) 1957	44,2	53,3	2,5
Indien 1951	37,4	59,0	3,6
Ägypten 1947	38,0	58,6	3,1

Quelle: Stat. Arsbok f. Schweden 1959, 366.

Wie grundlegend verschieden die sozialen Zustände in den asiatischen und afrikanischen Ländern im Vergleich zu Westeuropa sind, ergibt sich u. a. auch daraus, daß die durchschnittliche Lebenserwartung bei der Geburt eines Schweden 70,5 Jahre (einer Schwedin sogar 73,4 Jahre) beträgt, dagegen die eines Inders nur 32,5 und einer Inderin bezeichnenderweise sogar nur 31,7 Jahre. In Schweden, das als repräsentativ für die zur Zeit herrschende Grundtendenz der demographischen Verhältnisse in Westeuropa angesehen werden kann, wachsen die Kinder durchweg ausgiebig ernährt und zweckmäßig gekleidet auf, und die Erwachsenen genießen eine hochentwickelte Betreuung durch mannigfache sozialpolitische Einrichtungen. Die indischen Kinder dagegen darben und lernen größtenteils den Hunger im frühesten Kindesalter kennen, so daß ein großer Teil von ihnen das fortpflanzungs- und arbeitsfähige Alter nicht erreicht oder nur geschwächt und unterernährt in die Elternquote aufrückt, in der mühselig zu existieren ihnen nur eine kurze Zeitspanne im Durchschnitt vergönnt ist. Dies ist es, was die obigen Zahlenreihen eindeutig erkennen lassen. Sie sind von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Elends in den sogenannten unterentwickelten Ländern.

Diese Länder gehören größtenteils zu den wichtigsten demographischen „Druckgebieten" der Erde. Dieser Druck bedeutet, daß die hohe Geburtenhäufigkeit und die dadurch erzeugte breite Kinderquote der gegenwärtig gegebenen Lebensmittelbasis nicht entspricht; sie übersteigt die wirtschaftliche Tragfähigkeit dieser Länder und drückt, je nach dem Ausfall der Ernte, den Lebensstandard breiter Bevölkerungsschichten bis zu einem Hungerdasein herab.

Diese Zustände haben in den letzten Jahren in der Welt, besonders im westeuropäischen Kulturkreis, unter Führung der USA und der Kirchen, zu einer Hilfsaktion Anlaß gegeben. Eine Hilfsaktion Westeuropas für die elenden Zustände in den Entwicklungsländern ist Pflicht einer Gesellschaft, die auf dem Christentum gründet. Sie ist eigentlich eine Art Wiedergutmachung für das nicht selten unmenschliche Verhalten der westeuropäischen Kolonisatoren in Asien und Afrika gegenüber dem Elend der Eingeborenen. Sie

haben so gut wie nichts unternommen, um das wirtschaftliche Elend zu beseitigen oder wenigstens anhaltend zu mildern, und haben ziemlich teilnahmslos (an rühmlichen Ausnahmen hat es nie gefehlt!) zugesehen, wie der Hunger und die Epidemien immer wieder Teile der Bevölkerung hinwegrafften und auf diese Weise zeitweilig das Gleichgewicht zwischen der Bevölkerungsgröße und den verfügbaren Lebensmitteln notdürftig herstellten. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß sich die reichen Kolonialländer während des ganzen 19. Jahrhunderts bis zum ersten Weltkrieg der Wirkung des Hungers, dieser furchtbaren Menschheitsgeißel, nicht bewußt waren. Das hat sich grundlegend erst nach dem zweiten Weltkrieg geändert, als das Selbstgefühl der Farbigen so weit erstarkte, daß sie wirksam gegen den Kolonialismus zu protestieren sich in den Stand gesetzt sahen. Wesentlich hat dazu die Propaganda der Sowjetunion gegen den sogenannten kolonialen Kapitalismus beigetragen und vielfach erst die entsprechenden Aktionen in Asien und Afrika ausgelöst.

Seitdem ist in den Entwicklungsländern ein hartnäckiger Konkurrenzkampf zwischen der westlichen Welt und den Ostblockstaaten entstanden, wobei sich der Westen in einer gewissen Defensive befindet, da er seine Stellung in diesen Ländern zu verteidigen hat, während der Osten, unter Führung der Sowjetunion, mit machtpolitischen und ideologischen Zielsetzungen vordringt und den Westen auszuschalten sucht. Der Osten ist dabei insofern in einer günstigeren Lage, als seine führende Macht — die Sowjetunion —, anders als die Westmächte außerhalb ihres territorialen Machtbereichs, mit „Kolonialismus" nicht belastet ist.

Im Mittelpunkt der ganzen, durchaus nicht unproblematischen Hilfsaktion steht, sofern sie staatlicherseits gelenkt wird, auf der westlichen Seite seit 1945 die Weltbank (International Bank for Reconstruction and Development/IBRD), der u. a. auch die Bundesrepublik angehört. Diese Bank fördert sowohl die Finanzierung von Maßnahmen, die der Entwicklung der unterentwickelten Länder dienen, wie die sogenannte technische Unterstützung dieser Länder. Abgesehen von der genannten Bank kommt der im Rahmen der UNO bestehenden „Organisation für Ernährung und Landwirtschaft" (Food and Agriculture Organisation/FAO) besondere Bedeutung zu. Leider fehlt es aber noch immer an einer straffen zentralen Leitung aller Hilfsmaßnahmen; denn bedauerlicherweise ist der Plan einer Welternährungsbehörde bei der UNO bisher nicht verwirklicht worden. Es liegt auf der Hand, daß auch die Hilfsaktionen der Kirchen mit den Arbeiten der erwähnten internationalen Institutionen koordiniert werden müssen.

Bei sämtlichen Vorhaben, die den Kampf gegen den Hunger schlechthin bzw. die Hebung des Lebensstandards in den notleidenden Gebieten zum Ziel haben, spielt naturgemäß die Frage eine Rolle, ob die aufbringbaren Hilfsmittel der westlichen Welt ausreichen, um bei der zur Zeit in diesen Ländern bestehenden Zuwachsrate der Bevölkerung wirksam werden und wirksam bleiben zu können. Ja, man muß fragen, ob sich die gewährten Hilfen nicht

gerade infolge der durch sie erstrebten und bewirkten Senkung der Sterblichkeit immer wieder als unzureichend erweisen müssen, selbst wenn sie ein Ausmaß erreichen, das an die Grenzen dessen stößt, was man von den reichen westeuropäischen Ländern vernünftigerweise erwarten kann.

Es ist zu bedenken, daß in den Ländern Asiens und in den islamitischen Gebieten jährliche Zuwachsraten der Bevölkerung von durchschnittlich 2,5 v. H. keine Seltenheit sind[1], während sie sich in Westeuropa lediglich zwischen 0,5 (Schweden) und 1,7 (Holland bzw. Portugal) bewegen.

Es liegt ferner auf der Hand, daß die Notlage niemals durch eine einmalige Hilfsaktion, die vielleicht für ein oder zwei Jahre z. B. die Säuglingssterblichkeit vermindern würde, für ein Land mit einer 2,5%igen jährlichen Zuwachsrate behoben werden kann, zumal wenn die Aufwachsenden aus Mangel an weiterer Versorgung und materieller Sicherung durch eigene Arbeit ein von Entbehrungen und Krankheiten anfälliges Dasein führen müssen. In einer solchen Situation — und es besteht die Gefahr, daß sich eine solche ergibt, wenn die ganze Hilfsaktion nicht für Jahre hinaus geplant und gesichert ist — wäre der Tod für viele der geretteten Kinder nur um einige Jahre hinausgeschoben. Eine dauernde Hilfe kann also nicht vermittels der Stillung des Hungers während einer kurzen Zeitspanne erreicht werden. Man muß vielmehr dafür sorgen, daß die notleidende Bevölkerung in den Stand versetzt wird, sich selbst durch Auswertung der einheimischen Produktivkräfte ein auskömmliches Dasein zu erarbeiten. Dies kann auf dem agrarischen wie auf dem industriellen Sektor durch technische Beratung und Belehrung geschehen. Einer solchen Aktion stehen aber, abgesehen von den erforderlichen Geldmitteln, innerhalb der Bevölkerung der unentwickelten Länder große Hindernisse im Weg.

Theoretisch sind die diesbezüglichen Möglichkeiten sehr groß. Es genügt z. B., die Prohektarerträge in Westeuropa und in ostasiatischen Ländern zu vergleichen, um sich davon ein Bild zu machen. So betrug z. B. der Prohektarertrag an Weizen in Dänemark durchschnittlich 40 dz, in Frankreich 20 dz, in Japan 20 dz, in Indien dagegen nur 7 dz, in Pakistan 7,5 dz, bei einem Durchschnitt für die Welterzeugung von Weizen von 11,8 dz[2]. Indessen ist daran zu denken, daß die bäuerliche Bevölkerung im allgemeinen, besonders aber in primitiven Verhältnissen jeder Neuerung einen hartnäckigen Widerstand entgegensetzt, einen Widerstand, der nur im Zug einer langwierigen Aufklärung, die mit der Beseitigung des Analphabetentums zu beginnen hat, überwunden werden kann. Außerdem sind in manchen Ländern mit niedrigem Lebensstandard und unzulänglicher Ernährung die Böden bereits so intensiv ausgewertet, wie z. B. in Japan und Ägypten, daß eine weitere Steigerung der Ernten kaum möglich ist oder nur mit unverhältnismäßig großen Kosten erreicht werden kann. Hier kann eine wachsende Be-

[1] Vgl. *W. Brand-Leyden*, The World Population Problem. Referat auf dem Intern. bevölkerungswissenschaftl. Kongreß, Wien 1959.

[2] Vgl. Statist. Jahrbuch der Bundesrepublik (Intern. Teil).

völkerung nur einigermaßen ausreichend ernährt werden, wenn neuer Ackerboden durch große Be- oder Entwässerungsarbeiten gewonnen wird. Gewiß, das ist ein weites Gebiet für agronomische und technische Beratung auf Grund der europäischen Erfahrungen. Das fordert viel Zeit, zumal wenn ein solches Vorhaben mit Eingriffen in die seit alters her bestehende Agrarstruktur (Enteignung von Großgrundbesitz!) verbunden ist.

Was die Industrialisierung anbelangt, so lassen die japanischen und die sowjetrussischen Erfahrungen erkennen, daß dieser Weg einer Ausweitung der demographischen Tragfähigkeit erfolgreich sein kann, daß es an technischer Intelligenz nicht mangelt und Rohstoffe auch verfügbar sind in Ländern wie Indien, Indonesien, China, Ägypten. Aber eine rentable Industrie läßt sich nicht aus dem Boden stampfen; sie setzt einen aufnahmefähigen Binnen- und Auslandsmarkt voraus. Um diesen zu schaffen, sind in Anbetracht der Armut der Bevölkerung in den übervölkerten Ländern und im Hinblick auf die Konkurrenz auf den internationalen Märkten große Schwierigkeiten zu überwinden; ganz abgesehen davon, daß der Aufbau industrieller Anlagen einen erheblichen Kapitalaufwand voraussetzt, dessen Beschaffung das Ausland sich in irgendeiner Weise bezahlen läßt (Sicherheiten, Verzinsung); denn ausschließlich im Wege unentgeltlicher Hilfen kann eine Industrie von Belang nicht errichtet werden. Ausländische Hilfe bedeutet also zunächst entweder Eingriffe in die Substanz der nationalen Reichtümer oder Steuererhöhung.

Trotz allem muß auch die Industrialisierung betrieben und dazu vom Westen Hilfe beigesteuert werden, selbst auf die Gefahr hin, daß der westeuropäischen Industrie mit der Zeit dadurch ein Verlust an Absatzmärkten erwächst. Sicherlich wird die westeuropäische Industrie ein schwieriges Übergangsstadium durchmachen, wenn sich die Konkurrenz asiatischer oder afrikanischer Industrien stärker bemerkbar macht. Aber sich von der Industrialisierung der unentwickelten Gebiete fernhalten hieße der Sowjetunion das Feld überlassen.

Bei alledem darf auch nicht verkannt werden, daß bei vielen Völkern Asiens und besonders Afrikas, die jetzt ihre Unabhängigkeit erlangen, ein starkes Ressentiment, ja ein Vergeltungsdrang den Westeuropäern, ihren früheren Herren, gegenüber besteht. Sie nehmen wohl die Hilfe gern in Anspruch, aber ob sich daraus ein freundschaftliches Verhältnis ergeben wird, steht noch ganz dahin. Betrachtet man die heutige politische Karte Afrikas, so sieht man, daß der schwarze Erdteil schon fast ganz aus unabhängigen Staaten oder solchen Ländern, die demnächst unabhängig werden sollen, besteht. Diese plötzliche Umwälzung bringt zweifellos ein starkes Moment der Ungewißheit und Unsicherheit mit sich und erschwert die Gewährung einer wirkungsvollen finanziellen und technischen Hilfe.

In Anbetracht dieser Schwierigkeiten und der unvermeidlich langen Anlaufzeit, die eine wirksame Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion und die Industrialisierung erfordern, liegt die Frage nahe, ob nicht im Weg

einer großen Umsiedlung, durch Aus- und Einwanderung aus den raumbeengten in raumweite Gebiete, schneller Abhilfe geschafft werden könnte. Leider muß man feststellen, daß zu einer großzügigen Umsiedlung alle Voraussetzungen fehlen, daß dazu das Solidaritätsgefühl der Völker noch viel zu schwach entwickelt ist, was sich besonders kraß gegenüber einer Zuwanderung aus Asien und von Negern äußert.

An sich bestünde fraglos die Möglichkeit einer großen Umschichtung der Erdbevölkerung; denn die Erde ist, mit ihren rund 2,8 Milliarden Menschen, heute noch längst nicht übervölkert, wie vielfach behauptet wird. Es gibt noch große Gebiete, in denen die vorhandenen Produktivkräfte, nach dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens und Könnens, noch längst nicht ausgewertet sind. Die Tragfähigkeit der Erde ist wiederholt von Geographen, Statistikern und Nationalökonomen geschätzt worden. Alle gelangen zu einer viel höheren Einwohnerzahl der Erde, als sie gegenwärtig beträgt. So schätzt z. B. der Geograph *Penk* die tragbare Zahl der Menschen auf 10 Milliarden, und die Schätzungen des Statistikers *Ballod* schwanken zwischen 2,3, 5,6 und 22,4 Milliarden, je nachdem ob die Menschen einen amerikanischen, einen deutschen oder einen japanischen Lebensstandard für angemessen halten. Nun ist selbstverständlich ein amerikanischer Lebensstandard in vielen Gebieten der Erde völlig sinnlos und gesundheitsschädlich. Alois *Fischer* kommt in einer eingehenden Untersuchung[3] zu dem Ergebnis, daß bei den 1925 gegebenen technischen Mitteln die Erde 6,2 Milliarden gut ernähren könne. W. *Fuchs* schätzt den menschlichen Fassungsraum der Erde auf 10 Milliarden, wenn die ganze bebaubare Fläche nach den heute bekannten besten Methoden bearbeitet wird. *Colin Clark* hat sogar eine Zahl von 28 Milliarden errechnet[4]. Die Voraussetzung für die erwähnte Steigerung der Erdbevölkerung ist selbstverständlich, daß die bereits erwähnten Mittel und Methoden nachhaltig angewandt werden.

Eine einigermaßen zuverlässige Voraussage darüber, wann sich die Weltbevölkerung gegenüber dem jetzigen Stand (2,8 Milliarden) verdoppelt haben wird, ist nicht möglich. Allenfalls kann man begründeterweise behaupten, daß sich voraussichtlich das Tempo der Geburtenhäufigkeit verlangsamen wird, weil sich in der ganzen Welt ein Streben bemerkbar macht, die Geburtenhäufigkeit zu senken. Am radikalsten ist das bisher in Japan geschehen, wo die Geburtenhäufigkeit von 31,8 in den Jahren 1930—34 auf 17,9 im Jahr 1948 herabgedrückt worden ist und die Regierung fortfährt, der Bevölkerung Mittel bereitzustellen, die jede unerwünschte Schwangerschaft verhindern können. Die gleichen Bestrebungen sollen demnächst in China in Gang kommen, was bei den rund 650 Millionen Einwohnern dieses Landes natürlich von großem Einfluß auf die Höhe der Zuwachsrate der Weltbevölkerung werden kann. Gleichzeitig wird aber auch die Sterblich-

[3] Siehe hierüber in *Zeitschrift für Geopolitik 1925*, H. 10 u. 11.
[4] Vgl. diese Zschr. 165 (1959/60) 144.

keit abnehmen, d. h. die Menschen werden länger leben, was wieder die jeweilige Bevölkerungszahl ansteigen lassen wird.

Zweifellos hat sich die Mentalität der Japaner als günstig für eine solche künstliche Einschränkung der Geburten erwiesen[5]. Das gleiche kann man auch von den Chinesen vermuten. Aber im islamitischen und hindustanischen Kulturkreis und in Afrika wird das nicht der Fall sein, weil diese Art von Geburtenbeschränkung eine rationalistische Mentalität voraussetzt, die dort höchstens in einer schmalen Oberschicht zu finden ist. Eine solche Geburtenbeschränkung wird daher, abgesehen von ihrem Widerspruch zum natürlichen Sittengesetz, demographisch überhaupt nicht ins Gewicht fallen.

Abgesehen von der ehelichen Enthaltsamkeit gibt es nur eine sittlich erlaubte Art der Geburtenregelung, jene nämlich, die dem natürlichen Rhythmus des fraulichen Lebens entspricht[6]. Freilich setzt auch diese Methode eine gewisse geistige und sittliche Höhe voraus, die wohl bei wenigen Völkern zu finden ist. Trotzdem geht es keineswegs an, daß die mit dem Sittengesetz in schreiendem Widerspruch stehenden Methoden der Geburtenregelung, wie sie sowohl die UNO, wie auch gewisse angelsächsische Kreise erst jüngst empfohlen haben, den Entwicklungsländern aufoktroyiert werden. Die Länder des Westens sollten zu der Schuld des Kolonialismus nicht eine neue, noch furchtbarere Schuld auf sich laden. So bleibt in dieser Schwierigkeit nur eine Möglichkeit. Alle Länder, die über Lebensmittelüberschuß sowie technisches Können und Wissen verfügen, müssen fortlaufend alljährlich, je nach dem Ausfall der Ernte, ihre ganze Kraft daransetzen, der notleidenden Bevölkerung der Entwicklungsländer zu helfen. Und es muß alles darangesetzt werden, daß eine Welternährungs- und Entwicklungsbehörde geschaffen wird, die unter Achtung des natürlichen Sittengesetzes die Verteilung der Hilfsmittel organisiert.

Der Rundfunk sollte kein Streitobjekt sein

KARL HOLZAMER

Im Zeitpunkt, in dem dieser Aufsatz in Druck gegeben wird, zeichnen sich Bemühungen ab, den sogenannten „Rundfunkkrieg" zu beenden, der seit der Vorlage des Entwurfes eines Gesetzes über den Rundfunk durch die Bundesregierung zwischen Bund und Ländern entbrannt ist. Wenn ein Rechtsstreit über Zuständigkeitsfragen, um die es sich hier nach den fragmentarischen

[5] Vgl. diese Zschr. 163 (1958/59) 381.

[6] Wir möchten in diesem Zusammenhang auf das ausgezeichnete Büchlein von *Dr. W. Indago* und *Dr. R. Egenter* hinweisen „Liebe in Gewissensnot", Würzburg 1955, Werkbund-Verlag. Das Büchlein führt in einer sehr feinen und dezenten Weise in die Probleme ein, die heute sehr viele Ehen beunruhigen.

Bestimmungen des Grundgesetzes über den „Funk" und den „Rundfunk" handelt, überhaupt in pathetisch-übertreibender Weise mit einem kalten oder heißen Krieg verglichen werden darf, dann stimmt zumindest die Tatsache, daß ein Krieg und gar ein moderner Krieg keine Probleme löst, sondern nur neue, schwerere beschert. Auch die Sache Rundfunk kann nur in einer entspannten Atmosphäre — trotz vielleicht gegenteiliger Auffassungen — gelöst werden. Darum ist es zu begrüßen, wenn man im Bundesstaat den Weg des Zusammenwirkens geht, also hier konkret teils über ein Gesetz des Bundes, teils über einen Staatsvertrag zwischen Bund und Ländern die Lösung anstrebt. Ich will hier nicht die formaljuristische Frage erörtern, ob ein Staatsvertrag zwischen Partnern auf verschiedener Staatsebene möglich ist, da der Bund via Bundesrat zugleich die Länder mitumfaßt, denen er im Vertrag auf gleicher Basis wieder gegenübersteht. Die Hauptsache ist jedenfalls, daß materialiter die an der Gesetzgebung beteiligten Instanzen mehrheitlich übereinstimmen. Der vorliegende Beitrag will daher weder eine rechtliche Erörterung noch eine geschichtliche Darstellung des Rundfunks in Deutschland abgeben, sondern von der Sache Rundfunk und ihren Notwendigkeiten sprechen.

Die Sache Rundfunk

Entsprechend der offiziellen Terminologie umgreift der Begriff Rundfunk die Verbreitung von Darbietungen und Nachrichten in Wort, Ton und Bild unter Benutzung elektrischer Schwingungen, also den Tonrundfunk und das Fernsehen. In der Frage der Organisation dieser Rundfunkversorgung bieten sich grundsätzlich drei Formen an: der Staatsrundfunk, der private Rundfunk und eine Mischform. Irgendeine gesetzliche oder gesetzesähnliche Fundamentierung ist in allen drei Fällen gleichermaßen notwendig; verschieden ist nur die Trägerschaft und damit die eigentliche Produktion von Sendungen. Es gibt, trotz immer wieder bewußt oder unbewußt irreführender Erklärungen und Schlagzeilen, in der Bundesrepublik keine ernsthafte Tendenz zu einem Staatsrundfunk, wie er in den totalitären Staaten selbstverständlich, aber auch in Frankreich — zwar in einer sehr demokratisch aufgelockerten Weise — üblich ist. Die auf Ländergesetzen oder Staatsverträgen zwischen Bundesländern beruhenden Rundfunkanstalten sind sämtlich „Anstalten öffentlichen Rechts", das heißt durch Staatsgesetz ins Leben gerufene Körperschaften, die eine öffentliche Aufgabe (Rundfunkversorgung) in eigener Zuständigkeit zu bewältigen haben — also das repräsentieren, was wir eine Mischform nennen. Privat organisiert ist der Rundfunk in den Vereinigten Staaten, der also so etwas wie eine bunte Fülle vom Staat lizenzierter Zeitungen mit privater oder gruppenmäßiger Initiative darstellt.

Die nach diesem Krieg mit Hilfe der Besatzungsmächte zustande gekommene Mischform kann auch aus den später noch zu führenden Erörterungen grundsätzlicher Art als glücklich bezeichnet werden, so sehr man im ein-

zelnen vieles daran aussetzen kann. Der unbefangene Leser, Hörer und Fernsehteilnehmer wird darum fragen können: Wozu denn, wenn das so ist, noch die ja seit 1952 laufenden Bemühungen um das Zustandekommen eines Gesetzes oder eines Vertrages (oder von beidem) über den Rundfunk auf der Ebene des Bundes? Wir beantworten diese einzig berechtigte Frage allein aus der Sache Rundfunk und sehen folgende dringende Begründungen beziehungsweise Notwendigkeiten.

Die in ihrer Verantwortung und in ihrer Wirkweise regional gegliederten deutschen Rundfunkanstalten können aus sich nicht in genügender Intensität und im Gleichklang mit den so entscheidenden auswärtigen Aufgaben des Bundes den Rundfunk in aller Welt repräsentieren. Wohl hat die Arbeitsgemeinschaft den damaligen NWDR Köln (den heutigen Westdeutschen Rundfunk Köln) mit der Wahrnehmung dieser Aufgaben (Kurzwellenprogramm der Deutschen Welle) betraut; es wurden verstärkte Strahlungsanlagen am Niederrhein errichtet, die Sendungen in verschiedenen Sprachen wurden intensiviert. Das ist alles geschehen. Aber die der Bundesrepublik gemäße und in Krisensituationen der Weltpolitik entscheidende Instrumentierung dieses Rundfunkmittels steht noch aus; es fehlt noch manches Wesentliche am Aufdruck auf dieser funkischen Visitenkarte der Bundesrepublik. Bei aller Anerkennung für die Auftragsleistung durch den Westdeutschen Rundfunk und die in der Deutschen Welle wirksamen Kräfte kann dieses Tüpfelchen auf das I nur gesetzt werden, wenn eine rechtsfähige eigene Anstalt diese stets wichtiger werdende halboffiziöse Aufgabe in engster Tuchfühlung mit dem Bunde übernimmt, wie sie ja auch der Auslandsdienst der BBC in London mit größtem Erfolg versieht; dort werden sogar die Mittel für diesen Auslands-Rundfunk vom Foreign Office mit getragen. Zu den „auswärtigen Beziehungen", die unter die ausschließliche Gesetzgebungskompetenz des Bundes nach dem Grundgesetz gehören, und ihrer Aktivierung zählt im modernen Staat unstreitig der Rundfunk, der aber nicht als Staatsrundfunk, sondern als eigene Anstalt des öffentlichen Rechts fungieren sollte. In dieser Frage der Errichtung der „Deutschen Welle" dürfte inhaltlich weder zwischen Bund und Ländern, noch zwischen Regierung und Opposition, noch auch bei den Rundfunkanstalten eine geteilte Auffassung bestehen.

Nicht minder wichtig und für unsere politisch gespaltene Lage im Herzen Europas schicksalsentscheidend ist aber die sogenannte Langwellenversorgung, also die Möglichkeit, mit Hilfe des Rundfunks eine intensive Verbindung mit dem zwangsmäßig abgeteilten Deutschland informatorisch und über die gemeinsame Sprache des Wortes und der Kulturäußerungen unseres Volkes zu pflegen und darüber hinaus auch in Europa (das die kurze Welle nicht erreicht) das ganze Deutschland zu repräsentieren. Daß es in dieser Beziehung nur bei einem recht kümmerlichen Versuchsstadium blieb, hat viele Gründe, die hier zu erörtern müßig wäre. Wenn wir aber mit so viel Bedrückung über den Nichtfortgang der Wiedervereinigung in Frei-

heit nachsinnen, dann ist das Fehlen dieses Instrumentes ein Versäumnis, das niemand länger tatenlos hinnehmen kann. Es kann sich wirklich niemand leisten und leisten wollen, aus Formalien heraus diesen unhaltbaren Zustand noch weiter zu verlängern. Der „Deutschlandfunk" darf nicht länger mehr bloß auf dem Papier eines Gesetzes oder Vertrages stehen, er muß in kürzester Frist realiter kommen. Das gebietet die Sache.

Die Gemüter erhitzten sich an der dritten Notwendigkeit in der gemeinsamen Rundfunkversorgung: dem sogenannten zweiten Fernsehprogramm. Ob man es für verfrüht hält oder nicht, die technische und geistige Möglichkeit, den Fernsehzuschauer wirklich in einer Auswahl von mindest zwei Angeboten wählen zu lassen, ist positiv zu bewerten. Die Sorge, von der z. B. der Episkopat und andere erfüllt sind, geht dahin, ob bei der Organisation dieses zweiten Fernsehprogramms — etwa in Richtung auf die privatisierte Rechtsform — Abhängigkeiten geschaffen werden, die den Zug nach unten, in die Geschmacklosigkeit, in die jugendgefährdende Reizangebots- und Nievellierungs-Sphäre massiv begünstigen, ohne daß ein wirksames Korrektiv vorhanden ist. Die Befürchtungen knüpfen sich besonders an den Umstand, daß eine solche zweite Fernseh-Kette ihre Programme nur mit Hilfe von Werbungen (kommerzialisiertes Fernsehen) bestreiten könne und darum die Bildung von Werbetrusts eine wirtschaftlich-finanzielle Abhängigkeit entstehen lasse, die schlimmer sei als etwa eine offene Staatsabhängigkeit. — Wer diese Befürchtungen hegt und darum gegenstandslos machen will, der muß — wie das der Rundfunk- und Verwaltungsrat des Südwestfunks zu Recht in einer Entschließung im Dezember 1959 auch bekundet haben — bereit sein, das zweite Fernsehprogramm aus den gleichen Gebühren zu finanzieren, aus denen das erste getragen wird. Es ist dagegen widerspruchsvoll, die Kommerzialisierung zu bekämpfen und die Gebühr trotzdem nicht teilen zu wollen.

Ein richtig organisiertes zweites Fernsehprogramm, das die eben angedeuteten Gefahren, die natürlich in jedem mit Werbung durchsetzten Bildprogramm stecken können, überwindet oder zu überwinden trachtet, ist aber noch aus einem weiteren Grunde erforderlich, wenigstens auf längere Sicht gesehen. Das jetzige erste Fernsehprogramm ist trotz aller Bemühungen des Koordinators und besonders auch des vorzüglich arbeitenden Fernsehprogrammbeirates, an dem die Gremien aller Rundfunkanstalten beteiligt sind, noch kein wirkliches gemeinschaftliches Fernsehprogramm, in dem Sinn nämlich, daß die Verantwortung für die jeweilig über alle Sender ausgestrahlte gemeinsame Veranstaltung nicht eindeutig klar liegt. Formal trägt der Intendant jeder ausstrahlenden Rundfunkstation für alles, was über diesen Weg geht, die Verantwortung und hat diese auch nur gegenüber „seinen" Gremien zu vertreten. Wie will er aber inhaltlich etwas verantworten, was gar nicht in seinem Verantwortungsbereich produziert wird und das nicht von ihm geprüft werden kann? Sicher ist dieses Dilemma in den allermeisten Fällen ohne praktische Bedeutung. In den wenigen „Ärgernis"-

Fällen ist aber das Mißliche daran um so schmerzlicher und gefährlicher. — Der Koordinator des gemeinsamen Fernsehprogramms hat zwar im Laufe der Jahre eine etwas stärkere Stellung erhalten, obwohl eine echte Befugniserweiterung erst eine Ergänzung und Ermächtigung in den Länderrundfunkgesetzen voraussetzt. Ein Intendant im Verantwortungssinn dieser Stellung ist der Koordinator aber nicht. Manche berechtigte Unzufriedenheit der Fernsehteilnehmer fußt in diesem noch nicht ausgeklärten Rechtszustand.

Ein zweites Fernsehprogramm — wie immer auch Träger und Organisationsform beschaffen sein mögen — darf diesen Webfehler nicht nur nicht wiederholen, sondern sollte ein Modell liefern, um auch das erste Programm inhaltlich zu kontrastieren und organisatorisch-rechtlich auf einen sachlich entsprechenden Status bringen zu helfen. Solche Erwägungen mögen zwar den „Konsumenten" nicht interessieren. Er erlebt aber die negativen Wirkungen immer dann, wenn er sich mit seinen Protesten über Sendungen an den Intendanten, die Aufsichtsgremien, den Beirat, die Kirchen, die Parteien und wen immer wendet, und dann wie von einer Gummiwand immer wieder zurückgeschnellt wird, weil er den oder die wirklich Verantwortlichen nicht entdeckt.

Die „Kulturhoheit"

Wenn die eben benannten drei Begründungen überregionale Regelungen durch den Staat notwendig machen, so hat sich die Aufgabe des Staates (ob im Bereiche des Bundes oder der Länder) auf die politische Seite zu beschränken, d. h. auf die Gesetzgebung, die Rechtsaufsicht und auf die Verwaltung, aber dort nur insoweit, als er als Staat legitimierter Träger oder Mitträger einer Aufgabe ist. Beziehen wir das beispielsweise auf die Kultur, so läßt sich zwischen Kulturschöpfung (Kulturgestaltung) — die nie Sache des Staates ist —, der Kultur-Trägerschaft und der Kulturpolitik unterscheiden. Im mittleren Faktor (der Kultur-Trägerschaft) treffen sich Staat und Staatsbürger, Staat und Personengruppen, Staat und Kirche usw. Zum Vergleich wählen wir ein Beispiel aus der Wirtschaft. Wenn ein demokratischer (und nicht sozialistischer) Staat wie etwa Österreich ein Tabakmonopol beansprucht (Tabakregie), dann liegt in diesem Fall: Erzeugung, Verwaltung und Gesetzgebung also Schaffen, Trägerschaft und Tabakpolitik allein beim Staat, selbst wenn er sich bei der Produktion einer eben doch völlig staatsabhängigen Gesellschaft bedient. Dieses Exempel auf die gesamte Wirtschaft (oder wenigstens auf alle Produktionsgüter der Wirtschaft) übertragen, bedeutet die Verwirklichung des Sozialismus. Ein demokratischer Staat, der die freie Marktwirtschaft als sein Ziel erklärt, sucht demnach alle in der Staats-Trägerschaft befindlichen Wirtschaftsunternehmen zu „reprivatisieren", also in private Trägerschaft zu überführen, etwa durch Ausgabe von Volksaktien, durch die eine Mehrheit von Bürgern der rechtliche und tatsächliche Träger des Unternehmens wird.

Wenden wir dieses wirtschaftliche Beispiel wieder umgekehrt auf den Kulturbereich an, so läßt sich als Folgerung für den demokratischen Staat klar fordern:

1) Die Kulturschöpfung und Kulturgestaltung, also die Rundfunksendung, die Erziehung des Kindes, das Konzert, das Bildungswerk usw. liegt bei Personen und Personengruppen, die immer aus ihrem eigenen Gewissen und Können tätig werden.

2) Die Kulturpolitik steht dagegen ausschließlich dem Staate zu, der selber wieder der Inbegriff aller demokratisch legitimierten Kräfte ist.

3) Die kulturpolitische Verwaltung reicht dabei so weit, als dies durch den dritten Faktor, die legitimierte Trägerschaft im Kulturellen sachlich geboten ist. Wann ist diese Legitimation gegeben?

In dem Maße, als für die Verwirklichung von Kultur das Gemeinwohl als solches wesentlich im Spiel ist, ist über die Gesetzgebungspflicht des Staates hinaus auch eine entsprechende Mitträgerschaft des Staates in der kulturellen Institution möglich und geboten. — Das Beispiel der Rundfunkorganisation zeigt aber, daß der Staat die Wahrung des Gemeinwohls keinesfalls durch eine unmittelbare Trägerschaft (Staatsrundfunk) betreiben muß oder sollte, sondern auch eine eigene öffentlich-rechtliche Anstalt oder Körperschaft durch Gesetz begründen kann, der er die Wahrung des Gemeinwohls in diesem Kulturwerk überträgt. —

Leider wird noch eine weitere Unterscheidung bei dem Stichwort Kultur nicht gemacht: Kultur im weiteren und im engeren Sinn. Kultur im weiteren Sinn umfaßt jede menschliche Hervorbringung und deren Weitergabe (also einschließlich auch der Wirtschaft, des Staates usw.).

Diejenigen Tätigkeiten bzw. Werke, die vordringlich zur Ergänzung und Bereicherung des inneren (geistig-seelischen) menschlichen Bezirkes dienen, fassen wir als engeren Kulturgehalt zusammen: Schule und Bildung, Kunst und Wissenschaft; auch die sportliche Betätigung und die erziehlichen Tischsitten können Kultur im engeren Sinne darstellen, womit die inhaltliche Einschränkung wieder aufgehoben scheint. Das ist aber nur scheinbar so. Immer geht es dabei um die innere Bildung des Menschen, der — besonders in der Öffentlichkeit — ganz besondere Kulturinstitutionen dienen: Schulen und Bildungseinrichtungen, Literatur, Wissenschaft, Theater und Konzertveranstaltungen, aber auch die Kulturverbreitungsformen modernen Ursprungs: Rundfunk, Fernsehen, Film. — An den Institutionen der letzten Art wird aber deutlich, daß auch andere allgemeinere Kulturaufgaben (wie die sachliche Information) dort beheimatet sind und daß die Kulturproduktion und -verbreitung (im engeren Sinn) nur ein Teilgebiet des Ganzen ist. Schlichter ausgedrückt: die Nachrichtensendung und die landläufige Unterhaltungsveranstaltung des Rundfunks gehört als Werk des Menschen in den umfassendsten Kulturbegriff; der Schulfunk will aber eine Werkgestaltung von Kultur im engeren Sinn sein.

Das Grundgesetz hat vieles, wenn nicht das meiste von dem, was wir

Kultur (im engeren Sinn gemeint) nennen, den Ländern zugewiesen, so daß man von einer „Kulturhoheit" der Länder spricht, wenn auch dieser Begriff im Grundgesetz nicht zu finden ist. Praktisch heißt dies, daß vor allem die Schule in all ihren Verzweigungen der Gesetzgebung und der Verwaltung der Bundesländer anheimgestellt ist. Aber selbst bei einer so klar überschaubaren Institution wie der Schule ergeben sich auch Aufgaben für den Bund (z. B. die Betreuung der Auslandsschulen) oder für die Gemeinden (der Bau und die Unterhaltung von Schulhäusern), wobei sie auf die Mitunterstützung von Bund (Kriegsfolgen) und der Länder angewiesen sind. — Auch der Rundfunk ist in seinem nicht technischen Anteil sicher eine Sache, die großenteils zur Kultur im engeren Sinn gehört. Die Ausstrahlung von Rundfunksendungen für die Welt oder zur Darstellung des zerrissenen Gesamtdeutschlands fällt aber unstreitig in die dem Bund als Ganzem überantworteten Pflichten.

Es bleibt zu hoffen, daß der Staat — im Bundesstaat durch Bund und Länder repräsentiert — sich in der Ordnung des Rundfunkwesens, dessen Inhalt mit Technik, Organisation und Programm zum weitesten Kulturbegriff gehört, im Programm aber auch nicht ausschließlich vom engeren Kulturbegriff gedeckt wird, vor allem die Freiheit der schöpferischen und verantwortbaren Gestaltung respektiert und sich nicht selber, oft noch so wohlgemeint, als autor oder praeceptor seiner Bürger begreift.

Das Hervorbringen von Kultur, also praktisch: das künstlerische Schaffen, das Schreiben und Lesen eines Buches, die Theaterveranstaltung, das Bilden und Unterrichten, das Feiern auch eines Volksfestes und das Begehen eines Brauchtums sind nicht ursprüngliche Staatsaufgaben; sie dürfen daher, auch wenn sie öffentlich wirksam werden, nicht im Auftrag und in Vollmacht des Staates ausgeübt und daher von Staats wegen „delegiert" werden; der einzelne besitzt als Person dieses Recht und diese Pflicht ursprünglich. (In welchem Maß der Träger und Wahrer des Gemeinwohles, also der Staat von der Gemeinde über das Land bis zum umfassendsten Staatsverbande, durch Gesetz und Verwaltung regulierend eingreifen darf und soll, das haben wir angedeutet.) Jedenfalls schließen die eben gemachten Feststellungen das entscheidende Gedankengut ein, das für eine demokratische Gesellschaft und vor allem eine auch von christlichen Leitbildern geprägte menschliche Gesellschaft im Verhältnis zur Kultur schlechthin maßgeblich ist oder sein soll.

Dem aufmerksamen Leser wird es auch nicht entgehen, daß sich hier die totalitäre Auffassung von der demokratischen wesentlich unterscheidet. Während etwa der Sowjetbürger als Künstler im Auftrag des Staates schafft, als Vater oder Mutter von Gnaden und ausschließlich im Angesicht der sozialistischen Gesellschaft die Kinder erzieht, der Schauspieler tatsächlich Staatsfunktionär ist und seine Weisung wie der Wissenschaftler allein von der Gesellschaftsdoktrin dieses Systems erhält, sind Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre, Erziehung und Bildung (also der entschei-

dendste Kulturinhalt) in der demokratischen Welt frei, d. h. das Gewissen des einzelnen ist der maßgebliche Faktor in der Gestaltung und Nacherzeugung irgendeines Kulturgutes.

Die kulturpolitische Aufgabe des Staates erfüllt sich demnach in der Schaffung von Gesetzen für die Bereiche der Kultur und in der Verwaltung von Institutionen, die im Bereich der Kultur eine staatliche Trägerschaft oder eine Mitbeteiligung staatlicher Trägerschaft sachlich möglich oder notwendig machen, wobei der Staat hier die Vertretung des Allgemeinen einer Körperschaft durch Gesetz übertragen kann und im Bereich der Kultur auch sollte.

Wenn er sich auf eine ordnende Gesetzgebung beschränkt und die Verwaltung nur insoweit beansprucht, als er durch eine aus der Sache notwendige Trägerschaft dazu ermächtigt ist, kann gerade die Autorität des Staates als Macht gewordenes Recht ganz anders zur Geltung kommen als im dirigistischen „Kulturstaat", der in allem selber der Lehrmeister des Volkes sein will.

ZEITBERICHT

Die Kirche in Ghana — Moskau - Peiping — Die italienische Auswanderung nach dem zweiten Weltkrieg — Kleine Seminare in Frankreich — Geburtenregelung

Die Kirche in Ghana

Der heutige afrikanische Staat Ghana hat mit dem alten, auf eine Berber-Gründung im Jahr 300 zurückgehenden west-sudanischen Staat gleichen Namens, nichts zu tun. Aber der Name des alten Staates ist heute für viele gebildete Westafrikaner das Symbol eigenständiger afrikanischer Größe in früher Vergangenheit.

Der heutige Staat Ghana besteht hauptsächlich aus dem Reich der Aschanti. Die ersten Europäer, die im Jahr 1482 an der Goldküste landeten, waren die Portugiesen. Von ihrer Festung Elmina aus trieben sie bereits Mission unter den Eingeborenen. Der Erfolg war nicht sehr groß, da die Priester zunächst für die Seelsorge bei den Portugiesen bestellt waren. Immerhin gab es 1503 schon eine kleine Gemeinde von 1300 Christen, zu denen auch ein Stammeshäuptling zählte.

So wechselvoll wie das Schicksal des Landes, das ein Tummelplatz fast sämtlicher europäischen Nationen wurde, der Engländer, Holländer, Schweden, Dänen, Brandenburger, die nicht weniger als 41 Festungen an der Küste errichteten, ebenso wechselvoll war auch das Schicksal der Mission. 1572 begann die planvolle Missionierung durch Augustiner, die drei Missionsstationen errichteten. Schon bald jedoch wurden sämtliche Missionare ermordet. Nicht anders erging es fran-

zösischen Kapuzinern, die im 17. Jahrhundert ins Land kamen. 1679 versuchten es wieder die Portugiesen. Und dieses Datum ist insofern bemerkenswert, als der portugiesische Bischof einen eingeborenen westafrikanischen Priester als Seelsorger einsetzte. Trotzdem wollte sich auch diesmal kein Erfolg einstellen. Und Mißerfolge gab es bei allen weiteren Versuchen, bis schließlich 1880 die Société des Missionnaires Africains die Mission übernahm. 1872 war das Land inzwischen endgültig zur englischen Kolonie geworden. Freilich mußte die Mission weiter große Opfer bringen. In den ersten 20 Jahren starben dreißig Patres und Schwestern. Aber schon 1894 wurde die Goldküste eine Apostolische Präfektur und nur sieben Jahre später wurde sie zum Vikariat erhoben. Inzwischen waren noch Steyler Patres und Weiße Väter ins Land gekommen. 1950 wurde eine selbständige kirchliche Diözesanverwaltung errichtet, mit einer Erzdiözese und 5 Diözesen. Neben 202 Missionaren der verschiedensten Missionsgesellschaften arbeiten 64 einheimische Priester unter 532718 Katholiken, die 10,5 % der Bewohner des neuen Staates ausmachen. Die Protestanten zählen 695520, und die Mohammedaner 808250. Mehr als 3 Millionen sind noch Heiden.

Die Kirche arbeitet vor allem in der Jugenderziehung. Sie unterhält 24 Mittelschulen, 7 Höhere und 1231 Volksschulen, die von 93784 Buben und 74333 Mädeln besucht werden. Außerdem werden 27 Kliniken und viele ambulante Stationen, auch solche für Leprakranke, und Waisenhäuser von katholischen Schwestern geleitet. Daneben gibt es 4 katholische Zeitungen. Eine Schwierigkeit besteht augenblicklich noch wegen der Schulen in dem Teil Togos, der zu Ghana kam. Die Regierung hat sie einfach zu Staatsschulen erklärt. Doch hofft man auch hier, zu einer gütlichen Einigung zu kommen, zumal der Präsident des neuen Staates an einer katholischen Schule erzogen wurde. *(Revue du Clergé africain, November 1959)*

Moskau — Peiping

Es ist nicht leicht, ein klares Bild der Beziehungen Moskaus zu China zu gewinnen, und man ist mehr auf Vermutungen angewiesen, als auf sichere Angaben. Das Hauptproblem darf man wohl in der ganz verschiedenen Haltung der beiden Regierungen in der Frage des Friedens erkennen. Wird China seine agressive Politik Indien und Laos gegenüber weiter verfolgen? Wird es dies ohne Rücksicht auf die Sowjetunion und den Weltkommunismus tun? Oder handelt es sich um ein abgekartetes Spiel, in dem die Sowjetunion für den Frieden eintritt, während China für den nötigen Druck sorgt?

Einen Schlüssel zur Antwort gibt das Verhalten der Chinesen vor und während der Reise Chruschtschows nach den USA. Zuerst schwieg man darüber. Dann nahm man dazu Stellung, jedoch im entgegengesetzten Sinn wie die Sowjetunion. Man sah im Besuch Chruschtschows eine Niederlage der westlichen Imperialisten und vertrat die Ansicht, im Grunde könne es nur mehr kurze Zeit dauern, bis sie endgültig erledigt seien. Korea wurde das Stalingrad der USA genannt. Die Sowjetunion war beim Besuch Chruschtschows sehr viel zurückhaltender. Die dortigen Kommunisten wissen, daß sie in allen technischen Dingen insgesamt dem Westen noch unterlegen sind. Freilich ist nicht klar auszumachen, ob dies nicht ein Spiel mit verteilten Rollen ist.

Immerhin spricht ein weiterer Umstand dafür, daß sich die beiden großen kommunistischen Länder auch in einem sachlichen Gegensatz befinden. Die UdSSR hat einen modernen Industriestaat aufgebaut, und damit ist eine moderne Industriegesellschaft herangewachsen und wächst täglich mehr heran. Diese Industrie

kann nicht mehr mit Sklaven unterhalten werden, und die Menschen dieser modernen Gesellschaft verlangen einen höheren Lebensstandard, der erfüllt werden muß, weil von ihrem guten Willen das Funktionieren dieser Industrie abhängt. Welch katastrophale Folgen das Versagen der Menschen haben kann, zeigt die Mißernte in Kasachstan, die offenbar zu einer ernsten innenpolitischen Krise geführt hat. Diese Mißernte ist keineswegs durch die klimatischen Verhältnisse bedingt, sondern durch die Unordnung des Maschinen- und Traktorenparks. In China sind die Verhältnisse jedoch ganz anders. Es befindet sich etwa in dem Zustand Rußlands von 1920. Dabei fragt es sich, ob China je zu einem ähnlichen Industriestaat aufgebaut werden soll, wie die Sowjetunion.

Chruschtschows Friedenspolitik beruht auf einigen Tatsachen. Die Sowjetunion hat alle Möglichkeiten eines weiteren raschen industriellen Fortschritts ausgeschöpft. Sie braucht die Hilfe des Westens. Dazu kommt, daß der Kommunismus bei den Arbeitern des Westens keinen Anklang mehr findet. Die Arbeiter der modernen westlichen Industriegesellschaft fühlen sich nicht mehr als Proletarier. So war es bezeichnend, daß sich Chruschtschow in den USA ganz gut mit den Unternehmern verstand, nicht dagegen mit den Gewerkschaftlern. So darf man in Chruschtschows Friedensoffensive vielleicht einen letzten Versuch sehen, noch das Beste für den Kommunismus herauszuschlagen.

China befindet sich in einer ganz anderen Lage und so scheint doch ein ernster Gegensatz zwischen den beiden kommunistischen Großmächten zu bestehen. Dies scheint sich auch auf die chinesische Innenpolitik auszuwirken. Es besteht ein tiefer Gegensatz zwischen Mao Tse-Tung und dem Liu Shao-chi-Flügel der Partei, der stalinistisch ausgerichtet ist. Zwar nimmt Mao nach außen hin noch eine führende Stellung ein, aber eine seiner stärksten Stützen in der Armee, der Marschall Peng Te-huai, wurde von Marschall Lin Piao als Verteidigungsminister abgelöst. Mao trat immer für die Selbständigkeit der chinesischen kommunistischen Partei ein. Dabei war Peng Te-huai auf seiner Seite, der die Armee weniger nach sowjetischem Vorbild als nach eigenen Richtlinien ausbildete, die in bezug auf Verpflegung und Unterbringung der Offiziere sehr streng waren. Offenbar stieß er dabei auf den Widerstand des Offizierskorps.

Wie die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Richtungen enden wird, ist noch nicht abzusehen. Auf jeden Fall sind Kräfte in Bewegung gekommen, von deren Entwicklung das Schicksal der Welt abhängt. *(Bulletin, Institut for the Study of USSR, Dezember 1959)*

Die italienische Auswanderung nach dem zweiten Weltkrieg

Wir haben in Deutschland nach dem Zusammenbruch der vierziger Jahre das schreckliche Elend der Vertriebenen und Flüchtlinge erlebt. Daneben, bzw. zum Teil im Zusammenhang damit hat es aber auch eine zahlreiche Auswanderung Deutscher nach fremden Ländern gegeben. Was diese letzte angeht, dürfte Italien etwas Ähnliches gesehen haben, obschon es im Kriege und nach dem Kriege weit besser weggekommen ist als Deutschland.

Neben der allgemein westeuropäischen Erscheinung des Abzugs vieler Landleute in die Stadt, weist es eine außerordentlich hohe Auswandererzahl auf. Beide Vorgänge zusammen bewirken, daß ganze Landstriche, nicht etwa nur im Gebirge, sondern auch in der Ebene, sich entvölkern.

Was die Auswanderung angeht, so verließen in den letzten 12 Jahren zwischen 1946 und 1958 1869000 Italiener für immer ihr Vaterland. Dazu kommen noch 1250897, die für Saisonarbeiten zeitweilig ins Ausland gingen – im ganzen also

mehr als 3 Millionen, deren Arbeit der Heimat verlorenging. Die inneritalienische Wanderung erreichte allein im Jahre 1957 1401000.

Vor allem die Auswanderung schafft für das leibliche, geistige und geistliche Wohlergehen der Betroffenen große Probleme und Nöte, welche das Heimatland nicht unberührt lassen können. Um die allgemeine Anteilnahme zu wecken, bzw. zu fördern, feiert man in Italien deswegen den „Tag des Auswanderers" (im Jahre 1959 am 1. Adventsonntag). Es soll ein Tag des Gebetes, der Unterweisung und des Wohltuns sein. Kardinal Marcello Mimmi sprach aus diesem Anlaß im Rundfunk zu den Katholiken Italiens.

Das Gebet soll die Auswanderer begleiten und stärken, die Unterweisung dazu führen, daß sich jeder gründlich überlegt, ob er seine Heimat wirklich verlassen müsse, und wenn ja, daß er über die Gefahren und Vorteile seines Vorhabens gründlich Bescheid weiß. Ferner soll der Auswanderer beruflich geschult werden, damit er den Anforderungen des Gastlandes genügen und sein Brot verdienen kann. Er soll lernen, wie und wo er in der Fremde seelsorgerliche Hilfe und sonstigen Rat finden, und wie er sich, vor allem in Gegenden mit anderen religiösen Bekenntnissen, in seinem Glauben behaupten kann. Die Heimat soll angeleitet werden, die Auswandernden und Ausgewanderten leiblich und geistig zu unterstützen.

Die Wohltätigkeit soll von allen je nach ihrem Vermögen und ihren Kräften ausgeübt werden, z. B. als Beisteuer für den Bau von Kirchen und Kapellen, welche die ausgewanderten Landsleute aufnehmen sollen, oder für Erholungsstätten und Treffpunkte, für gute Unterhaltung, für Bücher, Zeitschriften und Zeitungen, für italienische Schulen im Ausland usw.

Hunderte von italienischen Priestern gingen freiwillig in den seelsorgerlichen Auslandsdienst, um ihren Landsleuten Freunde und Helfer zu sein. Auch sie müssen unterhalten werden. So ist der „Tag des Auswanderers" nicht nur für die Kirche, sondern auch für das italienische Volk bedeutsam. (Vgl. dazu *L'Osservatore Romano, 29. November 1959, Nr. 278, S. 3)*

Kleine Seminare in Frankreich

Zu Beginn des neuen Schuljahrs konnten die Kleinen Seminare in Frankreich im ganzen erfreulich zahlreiche Zugänge verzeichnen: In Dijon waren es 63 Neue, in Grenoble 49 bei einer Gesamtzahl von 182 (1958 kamen 32 Neue auf 167 Seminaristen). Rennes kann sogar 120 Zugänge bei einer Gesamtzahl von 438 kleinen Seminaristen melden: die Räumlichkeiten erweisen sich für diese große Zahl als ungenügend. Wenn man freilich den Gründen dieses zahlenmäßigen Anstiegs nachgeht, wird das Bild weniger rosig. Das Ansteigen scheint vor allem mit der Bevölkerungszunahme des Landes zusammenzuhängen. Mit ihr verglichen hält das Ansteigen der Berufe nicht einmal Schritt, wie die genauen Untersuchungen von Abbé Izard zeigen: „Von 1956–1959", so schreibt er, „ist die Zahl der Elfjährigen von 473000 auf 804000 gestiegen. Dementsprechend müßten die Neuaufnhmen in den Kleinen Seminaren im Vergleich zu den Vorjahren um 25% gestiegen sein. Aber diese Ziffern sind noch längst nicht erreicht."

André Ravier, der im Januarheft 1960 der *Études*, Paris, über diesen Tatbestand berichtet, weist in diesem Zusammenhang auf eine andere Seite des Nachwuchsproblems hin, das ist der Unsicherheitsfaktor im Durchhalten. Nur ein erstaunlich niedriger Hundertsatz der Jungen aus dem Kleinen Seminar gelangt in das Große Seminar: in der Diözese Luçon zum Beispiel sind es von den Schülern der 6. Klasse nur 50%, in andern Diözesen gar nur 20% und darunter.

Doch wichtiger als die Zahlen ist der Geist der Seminare und die Qualität der

Ausbildung. Auf dem 13. Kongreß der Werke für den Priesternachwuchs, der im Juli 1959 in Issy stattfand, haben sich leitende Männer aus der katholischen Aktion und der Jugendarbeit mit den Problemen des Priesterberufs beim jungen Menschen befaßt. Es gibt zweifellos einen solchen kindlichen Beruf; aber er entwickelt sich mit der gesamten Lebensreife und wird im vollen Sinn erst durch die Annahme von seiten des Bischofs anerkannt und bestätigt. Das Klima in den Kleinen Seminaren muß dem Wachstum der Berufsgnade in den jungen Seminaristen Rechnung tragen, ihn wohl fördern, aber doch auch eine Atmosphäre echter Freiheit schaffen, die eine wahre unbeeinflußte Berufswahl ermöglicht.

Man ist bei diesem Gedankenaustausch auch auf die Beziehungen zwischen den kleinen Seminaristen und ihrem Elternhaus gestoßen: ein reger brieflicher Austausch, der aber die religiösen Fragen nicht ausklammert, wird gefordert; der Gestaltung der Ferien zu Haus ein Augenmerk gewidmet, die so leicht abkühlend wirken können und doch auch gerade eine ausgezeichnete Gelegenheit zur Bewährung und schon zu apostolischem Einsatz bilden (a. a. O. 97 ff.).

Geburtenregelung

1925 befragte der Amerikaner Robert Guhnan 445 junge Leute eines College, wieviele Kinder sie sich in ihrer Ehe wünschten, wobei vorausgesetzt wurde, daß alle von ihnen mit der Geburtenregelung einverstanden waren. Es ergab sich dabei ein Durchschnitt von 2,6. 25 Jahre später konnte Guhnan 89 dieser Leute, die inzwischen alle eine Familie gegründet hatten, nach der tatsächlichen Zahl ihrer Kinder befragen. Dabei kam ein Durchschnitt von 1,9 heraus. Zu einem ähnlichen Ergebnis führte die Befragung der Jahrgänge 1939/40, wo der Durchschnitt für die Zahl der erwünschten Kinder 3,14, die Zahl der tatsächlichen 15 Jahre später 2,43 betrug.

Ist es übertrieben wenn man sagt, daß die Geburtenregelung mehr und mehr ein Kampf gegen das Leben wird? So meint wenigstens A. Smoy in einem Artikel, Le Malthusianisme anglo-saxon, in: Population 1947, 221.

UMSCHAU

Aphorismen zum Rahmenplan[1]

1. Der Rahmenplan mutet auf den meisten Seiten an wie eine Denkschrift des Instituts für Bedarfsdeckungswirtschaft, Abteilung Erziehung und Bildung. Zwar findet sich zuweilen eine Andeutung, daß es auf die innere geistige Bildung, den Charakter, ankomme. Aber im großen und ganzen scheint man nur die Frage zu beantworten: Wie erreiche und sichere ich die genügende Wissensmenge zum Einsatz in die vielgegliederte Industriegesellschaft unserer Tage. Um bei dem Industriebild zu bleiben: Man sorgt sich um die Räder, Kolben, Achsen, Scheiben, Ventile einer riesigen Maschine, daß alles ineinandergreift und auf hohen Touren läuft, und man übersieht das unerschütterliche Funda-

[1] Rahmenplan des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens vom 14. 2. 1959. Vgl. diese Zschr. 164 (1959) 277—290; 370—382.

ment, auf dem die Maschine stehen muß. Man will wie Archimedes die Erde bewegen und vergißt, daß man dazu einen Standpunkt haben muß. Die soziologische Betrachtungsweise hat zweifellos ihre Bedeutung. Entscheidend aber ist es, das Ewige im Menschen zu sehen und dies zu bilden.

2. Das Denken ausschließlich in soziologischen Kategorien führt notwendig zum totalen Staat. (Vielleicht hat bei den Verfassern des Rahmenplanes die Überzeugung vom Staat als Ausgangspunkt aller Gesellschaftsbetrachtung das soziologische Denken hervorgerufen.) Vom totalen Staat aber bis zum totalitären ist nur ein Schritt. In Wahrheit sind der Einzelmensch, die Familie, die nächsthöheren Gemeinschaften vor dem Staat, der freilich die naturnotwendige Krönung der irdischen Menschengesellschaft ist. Da er aber Eigenrechte anderer Stellen voraussetzt, ist er in vieler Beziehung nur subsidiär: ein Gedanke, der völlig den Rahmenplanern fern liegt. Darum schaffen sie auch ein dirigistisches System. Sie werden die Entscheidungsmacht der Eltern nicht leugnen; aber im Konfliktsfall wird ihnen immer das staatliche Interesse wichtiger sein, und sie werden sich nicht dem Gedanken öffnen, daß Einzelperson, Familie, niedere Gemeinschaften, Staat in einem Geflecht gegenseitiger Dienstverhältnisse stehen. Die Bedrohung der elterlichen Entscheidungsmacht ist jedenfalls zu offensichtlich, als daß sie durch beschwichtigende Nacherklärungen beseitigt werden könnte.

3. Das soziologische Denken kann nicht übersehen und übersieht nicht, daß in der heutigen Gesellschaft eine Vielfalt von Überzeugungen herrscht. Wer darum einen allgemeinen Plan aufstellt, muß notwendig allen verschiedenen Weltanschauungen (um das umfassendste, freilich auch flachste Wort zu gebrauchen) indifferent und verschweigend gegenüberstehen. Damit wandelt sich aber unter der Hand der Ausschuß für Bildung und Erziehung in einen solchen für Ausbildung und Wissensstoffe. Das ist den Planern auch bewußt. Daraus erklärt sich das Großspurige und Weitmaschige ihrer Formulierungen. Es ist ein Verdienst des Rahmenplans, durch sich selbst darauf aufmerksam zu machen. Es wäre ein größeres Verdienst, es klar gesehen und klar gesagt zu haben, damit man darangehen könne, die Befugnisse zuzuordnen: wer den inneren Geist von Bildung und Erziehung bestimmt, und wer aus pädagogischen und auch aus soziologischen Gesichtspunkten heraus organisiert. Nur dieses letztere kann der Staat; für alles andere muß er anderen Stellen Freiheit geben.

4. Ich habe immer ein schlechtes Gefühl, wenn man dem Staat nur zubilligt, daß er allem Weltanschaulichen indifferent gegenüberstehen müsse. Denn er ist doch auch eine Kreatur und damit auf die Wahrheit und die Gottesverehrung hin verpflichtet. Jedoch liegen die Dinge heute so, daß der Staat, der sich *einer* Weltanschauung, *einer* Religion, *einem* Bekenntnis verschriebe, den andern gegenüber ungerecht wäre. Er muß für alle in gleicher Weise da sein. Darum ist die bekenntnismäßige oder weltanschauliche Neutralität das geringere Übel. Man sollte nicht vergessen, daß es ein Übel ist. Das verpflichtet die Bildner und Erzieher, die sittliche Verantwortung für das Ganze zu wecken und zu stärken.

5. Das Volk ist eine Gemeinschaft, und jedes Kind muß in die Volksgemeinschaft hineinwachsen. Darum will man, daß alle Kinder zum mindesten in der Grundschule, zusammen sind. Für viele Zeitgenossen wäre es ein Idealzustand, wenn dieses Zusammensein bis zum Großjährigwerden bliebe. Das ist auch ein Grund für die Forderung der „Förderstufe". Gewiß, ein ehrenwertes Anliegen! Aber ich lese nie und nirgendwo, daß der christliche Glaube es war und es ist, der die Unterschiede von Grieche und Barbar, Freiem und Sklaven, Arm und Reich überwunden hat und aus den letzten und aus den eigentlichen Gründen, der Gotteskindschaft, der Christusgliedschaft überwindet. Die Organisationsfragen der Schulen sind rein äußer-

lich; die innere Wirkkraft strömt aus ganz anderen Quellen.

6. Ich bin nicht Gegner der allgemeinen Grundschule. Viele reiche und hochgestellte Familienväter und -mütter haben mir gesagt, daß sie ihren segensreichen Einfluß auf ihre Kinder schätzen, auch wenn sie darauf achten müssen, daß keine schlechten Sitten übernommen werden. Aber man darf dennoch auf einen Widerspruch aufmerksam machen: Man fordert die Einheitsschule und fordert zugleich die „optimale Förderung" jedes einzelnen Kindes. Nun ist es sicher, daß die frühere „Vorschule, die vierklassige Schule für die Kinder, die die Höhere Schule besuchen sollten, den Kindern diese optimale Förderung zuteil werden ließ. Ich bin nicht auf einer „Vorschule" gewesen; aber meine Mitschüler, die von ihr auf das Gynasium kamen, waren genau so sozial eingestellt und so volksverbunden wie die andern. Wie gesagt, ich bin nicht gegen die allgemeine Grundschule; aber man soll ihr keine Bedeutung zuschreiben, die sie nicht hat.

7. Man hat eine schreckliche Angst vor der vorzeitigen Intellektualisierung der Jugend durch Sachwissen und pflegt deswegen die sinnenfällige Anschauung. Als wenn nicht schon das vierjährige Kind mit seinen steten „Warum"-fragen uns darauf aufmerksam machte, daß sein Geist hungert! Der Höhepunkt der menschlichen Entwicklung ist die Weisheit. Soll es gegen die menschliche Natur sein, möglichst bald zum Verstehen und zum Verständnis zu führen und die Wissensanhäufung zu überwinden?

8. Ich lese nirgendwo, daß man sich Rechenschaft darüber gibt, wie zusehends mehr und mehr Kinder der Ein- und Zweikinderehen Genußkinder sind. Auch aus dem Arbeiterstand kommen sie, vielleicht schon häufiger als aus den Schichten des geschmähten Bürgertums, das sich aber doch zum Teil noch viel Gediegenheit bewahrt hat. Wo die Eltern nur die Wünsche der Kinder erfüllen, wo sie etwa das Tragen eines Kohlen- und Abfalleimers mit Geld bezahlen, um das Kind willig zu halten, da stehen Trägheit und Ichsucht in Blüte. Der Schule obliegt es mehr als früher, dem Kind überhaupt den Begriff von Arbeit beizubringen, zu der der Schweiß des Angesichts gehört. Ist es ungerecht zu sagen, daß die heutige Grundschule viel zu viel spielt? Sie nennt das „Kindertümlichkeit".

9. Die „Genußkinder" sind meist auch diejenigen, die später durch Radio, Kino, Fernsehen usw. fast in stetem Kontakt mit der ganzen Welt sind. Zweifellos wissen sie vielerlei. Aber in dem Maß, als sie hier angeregt werden, verlieren sie den Sinn und die Kraft für ein gründliches Studium, meiden sie wesenhafte Fragen. Viel mehr als früher muß die Schule heute den Sinn für diese Dinge wecken, muß sie die Sorge für die Bildung des Charakters auf sich nehmen. Sie kann das nur durch ernste und ruhig-gleichbleibende Arbeit. Ein Kind, das darauf anspricht, eignet sich wahrscheinlich eher für eine weiterführende Schule als ein anderes, bei dem ein Einfall den anderen jagt.

10. Soziale Gerechtigkeit! Sie bedeutet nicht, daß jedem das Gleiche, sondern daß jedem das ihm Entsprechende gewährt wird. Sonst entsteht höchste Ungerechtigkeit, die in Niveaulosigkeit endet. Wieviele sind es eigentlich, bei denen man wirklich von Spätentwicklern sprechen kann? Gibt es für sie nicht andere Möglichkeiten? Das Abendgymnasium ist nur eine. Wieviele dagegen gibt es, die klar und eindeutig nicht für eine höhere Schule in Frage kommen? Und diejenigen, bei denen man zweifelt? Warum soll man nicht auch einmal ohne volle Sicherheit den Versuch einer weiterführenden Schule wagen? Sind die aus einem Einzelfehlschlag sich ergebenden Übel nicht viel geringer als die vielen Fragwürdigkeiten der Förderstufe? Außerdem gibt es viele Möglichkeiten, das Übel eines Einzelfehlschlags wieder gut zu machen.

11. Man redet viel von Begabung und macht die größten Anstrengungen, sie möglichst früh und möglichst sicher zu erkennen und möglichst richtig zu len-

ken. „Unausgenutzte Begabungsreserven", das ist wie ein Gespenst, das die Volksgemeinschaft bedroht, fast so wie hohe Arbeitslosenziffern. Dabei prüft man nur die verstandes- oder gedächtnismäßige Leistungsfähigkeit. Zeigt nicht die Erfahrung immer wieder, daß Zähigkeit, Stetigkeit, Unermüdlichkeit und Verantwortungsbereitschaft bei mäßigem Verstandestalent viel mehr erreichen als die Spitzen und „Überflieger".

12. Es ist richtig, beim Nachdenken über die Zukunft eines Kindes von seiner Veranlagung auszugehen, seinen Erkenntnis-, Willens- und Gemütskräften. Das ist die Mitgift der Natur. Mitgift ist aber ebenso, was das Elternhaus und die vorschulische Umgebung – zur Förderung und zum Nachteil – dem Kind gibt. Von diesem breiten und wichtigen Erlebnisfeld ist gar nicht die Rede. Will man es nicht wahrhaben? Es gibt geistige und ungeistige Elternhäuser. Sie sind nicht in bestimmten Schichten der Bevölkerung vorhanden, finden sich vielmehr in allen Gruppen. Das Haus eines Millionärs, selbst wenn er einen „akademischen" Beruf ausübt, kann völlig vermaterialisiert sein, und das Haus eines kleinen, abhängigen Angestellten kann nur so von geistigem Leben strahlen. Was aber ein Kind aus einem solchen Haus mitbringt, den weiteren Blick, das geschulte Ausdrucksvermögen, das tiefere Verständnis, die Hinordnung auf das Wertvolle usw., läßt es Kindern aus anderen Elternhäusern überlegen erscheinen. Es hat „im Gefühl", was andere mühsam erarbeiten müssen. Diese mögen es vielleicht übertreffen in der Schnelligkeit der Aufnahme rein wissensmäßiger Tatsachen. Was aber wertvoller und wichtiger für das Entscheidende, das Menschliche ist, bedarf keiner Frage. Haben Eltern solcher Kinder nicht ein höheres Recht zur Förderung ihrer Kinder? Wie schwerwiegend aber ist es, wenn der „Rahmenplan" davon nicht spricht!

13. Optimale Förderung für jedes einzelne Kind! Ist es wirklich ein Verlust für den einzelnen, für das Volk, wenn im Bereich der Arbeiter-, Handwerker-, Angestelltenberufe vorzügliche Talente bleiben? Ein tüchtiger Bauführer leistet oft mehr als ein Architekt, ein tüchtiger Schweißer, Elektriker usw. oft mehr als ein Diplomingenieur. Halske konnte sich neben Siemens gut sehen lassen. Solche Arbeiter sind fast immer auch glücklicher als Akademiker, die nicht zum Zuge kommen und dann Staat und Gesellschaft anklagen, daß sie falsch organisiert sind.

14. Bewährung in der modernen Arbeitswelt! Wer wird sich bewähren? Der kenntnisreiche, bewegliche oder der innerlich gefestigte Mensch? Die Alternative ist falsch. Beide gehören zusammen. Aber es besteht ein Rangverhältnis. Dem Rahmenplan kommt es offenbar darauf an, daß genügend Sachkundige vorhanden sind. Für wen? Für den, der immer ihre Dienste in Anspruch nimmt. Das heißt aber den Menschen zum Werkzeug erniedrigen.

15. Es zeigt sich nicht gerade selten auf der 2.–4. Klasse der höheren Schule, daß ein Schüler besser in die Mittelschule paßt. Ich habe aber immer bei der Bitte um die Aufnahme eines solchen Schülers von der Mittelschule die Antwort erhalten: „Wenn er bei Ihnen nicht mitkommt, taugt er auch für uns nicht!" – Allerdings ist der Raum der Mittelschule meist begrenzt. Ein Ausbau des Mittelschulwesens machte manche theoretischen Reformpläne überflüssig.

16. Glatte Übergänge! Bessere Möglichkeiten für Übergänge! Man stellt sich die Entwicklung des Kindes vor wie den Betrieb eines Motors, dessen verschiedene Gänge sich reibungslos, automatisch um- und einschalten lassen können. Auch das ist l'homme machine. Darum keine Aufnahmeprüfungen, nur mehr zwei Zeugnisse im Lauf des Jahres, nur alle zwei Jahre Versetzungen in die höhere Stufe usw.! In unserem erleuchteten, durch die so exakte Wissenschaft und Technik bestimmten Zeitalter will man hier möglichst viel in der Schwebe, im Halbdunklen lassen, liebt den Schein, fürchtet sich vor der Wahr-

heit. O über die Weichheit der Eltern, die die Schande des Sitzenbleibens fürchten! Nicht bloß das Himmelreich leidet Gewalt, auch die Entwicklung des Kindes verlangt Klarheit, Härte, Verarbeitung des Mißerfolgs. Minderwertigkeitsgefühle und ihre Folgen entwickeln sich nur da, wo man nicht in frühester Jugend lernte, Widerstände zu überwinden, auch und nicht zuletzt diejenigen, die in der eigenen Bequemlichkeit wurzeln. (Daß hier von den Eltern je nach dem Grad der Ängstlichkeit und Schwäche viel Geduld aufgewendet werden muß, versteht sich von selbst, daß auch der Lehrer ermutigen muß, ebenso.) Ein Zeichen ungenügender Begabung ist es, wenn man „seelische Belastungen", wie sie mit den gewöhnlichen Anforderungen höherer Schulen gegeben sind, nicht gewachsen ist. Hier ist der Ort, wo man sich gegen einseitigen Intellektualismus wehren muß.

17. Wir kennen Schulen, in denen grundsätzlich die Versetzungen ausgeschlossen sind. Es ist auch wahr, daß die Kinder hier ohne manche Erschütterungen aufwachsen, wie sie Schüler anderer Schulen erfahren. Dank des großen Idealismus einzelner geprägter und selbst genial zu nennender Erzieher leisten solche Schulen viel. Wer aber genauer zuschaut, der wird bei solchen Kindern oft eine große Weichheit des Charakters feststellen. Man fragt sich: Werden diese Kinder im Lebenskampf bestehen, wenn er unerbittliche Forderungen stellt? Werden sie Not ertragen können? Oder werden sie mehr nur dadurch durchs Leben kommen, weil sie den Rückhalt eines großen Vermögens und eigentlich keine Sorgen haben? Es müssen dann doch außerhalb der Schule Kräfte einwirken, daß sich das Mark des Charakters bildet.

18. Mittlere Reife! Ein unglückliches Wort zwar, aber man weiß, was damit gemeint ist. Man denkt meist an ein bestimmtes Maß von Kenntnissen oder sogar an eine einigermaßen abgeschlossene Bildung. Das trifft nicht den Kern. Wahre Bildung ist nie eigentlich abgeschlossen. Einen guten Sinn gibt das Wort nur, wenn man damit die geistig-seelisch-leibliche Lage des Schülers bezeichnet, d. h. das Ende der Pubertät. Es ist heute soviel von körperlicher Akzeleration und geistiger Retardierung in diesem Reifevorgang die Rede. Vielleicht übertreibt man. Jedenfalls erreicht der Schüler in der 6. Klasse einen wesentlichen Abschluß seiner Entwicklung. Er wird dadurch fähig zu einer (mittleren) praktischen Berufsausbildung, zum Besuch einer Fachschule (vielleicht sollte man darum von „Fachschulreife" sprechen) und ebenfalls zu einer ganz neuen, nämlich wissenschaftlichen Betrachtung und Übung in der Welt der höheren Schule.

19. Zweijährige Oberstufe! Denn die Erfahrung habe gezeigt, daß auf der Obersekunda das wesentlich Neue der Oberstufe, am Anfang wenigstens, vom Schüler nicht klar erfaßt werde. Gut, verlängern wir die Mittelstufe um ein Jahr: wird der Unterprimaner von selbst jetzt den Übergang vollziehen, oder wird sich nicht hier wiederholen, was angeblich in der Obersekunda der Fall ist?

20. Gymnasium und Studienschule. Niemand verkennt, daß durch diese Wortwahl der zweitrangigen Schule der Ehrenname „Gymnasium" gegeben, die überlieferte höhere Schule aber in die Ecke gestellt wird

21. Es ist sicher falsch, die Höhere Schule so in die Vergangenheit zu verankern, daß die Gegenwart zu kurz kommt. Aber es ist ein noch größerer Irrtum, wenn man die ganze Vergangenheit bei Seite läßt und die Bildungsstoffe (es sind in Wirklichkeit Ausbildungs- und Wissensstoffe) nur aus der Gegenwart nimmt. Die Wissenschaft ist immer die „cognitio e causis", die Erkenntnis aus den Ursachen her, gewesen. Man kann darüber nachdenken, ob das Humboldtsche Gymnasium nicht zu sehr rückwärts gewandt war und ob das Griechische, das seinen Bildungsgehalt dem Römer vermachte, nicht zurückgedrängt werden sollte, um Zeit und Kraft für das zu gewinnen, was im 20. Jahrhundert ansteht. Aber es bedarf nicht vieler Besinnung, um zu er-

kennen, daß das Gymnasium des Rahmenplans in die Breite, nicht in die Tiefe geht. Bildung und Erziehung aber vollenden sich, indem sie die Tiefe ergreifen.

22. Auflockerung der Oberstufe. Da man keinen Mut hat, die Oberstufe wirklich zu entlasten, keinen Mut, bei den vielen Fächern wichtige und weniger wichtige zu unterscheiden, will man es nun weitgehend der Vorliebe (meist wird es der Drang zum Leichten sein) des Schülers überlassen, welche Fächer er zusammenstellt. Man sollte sich dazu durchringen, Religion, Deutsch, Geschichte, die Fremdsprachen, Mathematik, und vielleicht noch Physik zu verbindlichen Fächern zu erklären. Das gehört zur wahren Bildung, d. h. der Bestimmung des menschlichen Verhältnisses zu Gott, zu seinem Volk, zu den Wurzeln der Vergangenheit, zum Nebenmenschen, zur Körperwelt. Dazu kämen noch die Leibesübungen. Alles übrige, auch gegebenenfalls Philosophie, sollte Sache freier Arbeitskreise sein. Der Gedanke, die Oberstufe aufzulockern, um dem Schüler Gelegenheit zu geben, sich in seinem Leistungsfach auszuzeichnen, heißt in das Nest der allgemeinbildenden Schule fachschulische Kuckuckseier legen.

23. Eines hat der „Rahmenplan" erreicht: jeder Kreis, der sich um Bildung und Erziehung müht, ist in Aufregung geraten. Es zeigt sich auch, wie unbefriedigt eigentlich jeder mit dem heutigen Zustand ist. Es scheint uns, es sei bisher niemand aufgetreten, dem man ein grundsätzliches „Alles beim Alten belassen" nachsagen könnte. Es scheint nur dort zu sein, wo Männer und Frauen der Praxis seit den nach 1945 geschaffenen Plänen immer wieder erleben, daß bald das, bald jenes als „Kleinreform" vorgeschrieben wird. Sie wollen endlich einmal wirklich ruhig arbeiten, um dann gültige Erfahrungen zu sammeln. Auffallend – oder auch nicht – ist es, „daß jene politischen und beruflichen Organisationen, die sich auf dem Gebiet der Pädagogik dem Liberalismus und Interkonfessionalismus verschrieben haben, den Rahmenplan lebhaft begrüßen" (Bischof Dr. J. Pohlschneider, Aachen). Es gibt rein negative Haltung und Verwerfung des Ganzen bei einzelnen Äußerungen. Die Mehrzahl der Stellungnahmen aber nehmen den Plan ernst, sogar sehr ernst. Die gehaltreichste „Stellungnahme und Gegenvorschlag zum Rahmenplan" gab das Deutsche Institut für Bildung und Wissen heraus (Düsseldorf 1959, Schwann). Da Erziehung und Bildung keine apriorischen Wissenschaften sind, sondern besser den Künsten zugeordnet werden, sollte man auch nicht alle Schulen auf ein Neues verpflichten, das sich vielleicht als Fehlschlag erweist. Unter der Verpflichtung, das zu lehren, was den Staatsbürger bildet, sollte man es einzelnen Schulen gestatten, neue Wege zu suchen und zu gehen. Was sich da als bester Weg erweist, kann man dann, nach genügend langer Erfahrung, auf andere Schulen übertragen. Das war der Weg der Schule vom Altertum bis zum 18. Jahrhundert. Äußere Gleichförmigkeit mag für „Standard"waren und „Standard"verpakkung gelten, nie aber für die Bildung von Menschen. Wenn der Staat der Schule, insbesondere der „freien" Schule Freiheit gibt, sichert er am besten seine eigene Freiheit und die seiner Glieder.

Hubert Becher SJ

Vorposten Toumliline

Auf der Ersten Internationalen Studienwoche über Mission und Liturgie in Nymwegen im September 1959 hat Erzbischof Cordeiro von Karachi die Bildung von Zentren liturgischer Erneuerung vorgeschlagen und angeregt, damit die Klöster derjenigen Orden zu betrauen, die sich bisher schon besonders um die Liturgie bemüht haben. Gleichzeitig forderte er auch mehr Niederlassungen kontemplativer Orden in den Missionsgebieten (vgl. Herder-Korrespondenz XIV [1959] 57).

Es ist überaus bezeichnend für einen tiefgehenden Wandel im innerkirchlichen Haushalt, daß hier ganz offen

Liturgie und kontemplatives Leben in den Dienst des missionarischen Auftrags gestellt werden. Galten und gelten doch bisher in weiten Kreisen die eine für das verborgenste Arcanum im innersten Heiligtum und das andere als die zarteste Blüte höchster Geistigkeit, die man den rauhen Stürmen einer noch rohen und ungefügen Christenheit nicht aussetzen könne. Indessen ist der apostolische Elan einer Therese von Lisieux und die erobernde Bruderliebe eines Charles de Foucauld nicht ohne Frucht geblieben. Die liturgische Erneuerung hat nicht nur mehr und mehr die Liturgie erneuert und belebt, sondern der ganzen Kirche zu einem neuen Selbstverständnis und einer glaubwürdigeren Selbstdarstellung verholfen. Liturgisches Apostolat schlechthin; liturgische Pastoral wurde zum Ansatzpunkt für eine Gesamtpastoral, so daß sich vor allem in Missionsländern ein sinnvoll gestalteter Gottesdienst als bestes Mittel umfassender Katechetik und vertiefender Einweihung erweist. Zugleich aber tritt der nicht-christlichen Umwelt in einer monastischen, familienhaft geordneten brüderlichen Gemeinschaft, ihrem Gebetsdienst, ihrem Liebeswerk und schlichten Arbeit zusammen mit der Urgestalt der Kirche zu Jerusalem auch ihre reinste Existenzweise als Unterpfand und Vorglanz ihrer Vollendungsform wärmend und werbend vor Augen, – nicht verstellt durch das Allzuviel geschichtlicher Übermalungen, unbelastet von kolonialer Machtgebärde, imperialem Prestigezauber, organisatorischer Herrschgewalt. Es ist die Weise, wie die Kirche sich ausliefert, mütterlich empfängt und umfängt, allen alles wird. Dabei soll nichts Gewordenes verneint, wohl aber Werdendes und Keimendes gefördert und ermutigt werden.

In gänzlich unerwarteter Weise sind in den letzten Jahren die östlichen Hochreligionen: Buddhismus, Hinduismus und Islam, missionarisch aktiv geworden, und zwar diesmal in Richtung auf den Westen. Da wir nun aber nicht mehr im Zeitalter bewaffneter Religionskriege leben, fühlt sich die Christenheit also zu einem geistigen Widerstand und Gegenangriff herausgefordert. Auch von daher gesehen, kommt dem missionarischen Einsatz kontemplativer und liturgischer Gemeinschaften eine ganz besondere Bedeutung zu.

Das *Benediktinerkloster Toumliline* in Marokko ist ein solcher Ort einer Neu-Begegnung von Christentum und Islam. Gerade zwischen diesen beiden geistigen Mächten und ihren politischen Inkarnationen, den christlichen und den islamischen Staaten, haben sich fast unübersteigbare Mauern aufgerichtet. Aus dem Gegeneinander und Nebeneinander wurde nie eigentlich ein Miteinander und Zueinander; aus der Gegnerschaft wurde kaum je in der Geschichte eine echte Begegnung, schon gar nicht in den von europäisch-christlichen Mächten beherrschten Kolonien und Protektoratsgebieten, wie etwa in dem Frankreich unterstellten Marokko.

Als im Jahre 1952 eine kleine Gruppe französischer Mönche aus der Abtei Encalcat damit begann, die Mauern einer verlassenen Ferienkolonie am Hang des Mittleren Atlas im Herzen Marokkos unter berberischer Bevölkerung zu einer klösterlichen Niederlassung auszubauen, wollten sie nichts anderes, als in der Stille und Einsamkeit nach der Regel St. Benedikts Gott suchen. Aber sie wußten auch, daß man Gott weder suchen noch finden noch lieben kann, wenn man nicht den Nächsten sucht, findet und liebt. Wer aber war hier der Nächste? Armes, zerlumptes Volk aus der Umgebung, islamischen Glaubens, barbarischer Mundart. Ferner: zur Arbeit angehaltene marokkanische Kriegsgefangene und ein paar französische Offiziere und Wachmannschaften. Die Mönche nahmen sich der Armen an, beschäftigten sie beim Bau, erteilten ihnen ärztlichen Rat und soziale Hilfe, gewannen das Vertrauen der zum Teil eltern- und heimatlosen Kinder und erwiesen den gefangenen Marokkanern mildtätige Liebe, was ihnen Tadel und Feindschaft der aufsichtführenden Franzosen ein-

trug, – also gerade derer, die ihnen von Natur her eigentlich die „Nächsten" gewesen wären.

Kein Wunder, daß im Volk ein Staunen anfing: „Ich glaubte, alle Christen wären böse", sagte ein Kind, „jetzt sehe ich, daß es auch gute gibt." Bald hieß es allenthalben: „Die Männer von Toumliline, – das sind wahre Moslem, Gläubige!" Und man erinnerte sich an jenen Spruch des Koran (V, 82), in dem es heißt: „Du wirst sehen, daß die, die uns Gläubigen am nächsten stehen, die sind, die von sich sagen: wir sind Christen. Unter ihnen finden sich Priester und Mönche, Menschen, die nicht vom Stolz aufgebläht sind."

So wurden, im Maße die Mauern des Klosters wuchsen, die Mauern des Mißverstehens und der Feindschaft niedergerissen. In den Wirren der Unabhängigkeitskämpfe (1953–1956) blieb die Niederlassung der Benediktiner unangefochten. Die Marokkaner hatten verstanden, daß diese Franzosen keine kolonialen und imperialistischen Absichten hatten, sondern in ihrer Mitte nichts anderes wollten, als ein christlich-religiöses Leben führen. Gleich nach der erlangten Unabhängigkeit erwies ihnen König Mohammed V. und seine Familie Vertrauen und Achtung. Kein Zweifel war möglich: diese Männer lebten gerade aus ihrer religiösen Überzeugung heraus in Ehrfurcht vor der seelischen Freiheit ihrer Mitmenschen. Von ihnen war keine Vergewaltigung irgendwelcher Art zu fürchten. So konnten sie sich auch im neuen Marokko selbst völliger Freiheit erfreuen und sich eine immer weiter ausstrahlende Wirkung sichern.

Um den innersten Kern des monastisch-liturgischen Lebens legte sich zunächst ein Ring christlicher Liebestätigkeiten am Nächsten. In steigender Zahl werden von einer Krankenstation die Bedürftigen der Umgebung betreut, wobei ein Mönch als Arzt und ein anderer als Gehilfe, sowie holländische Krankenpflegerinnen und einige Marokkaner tätig sind. Die Inanspruchnahme der Krankenstation beläuft sich an einzelnen Tagen bis zu 120 Kranken; im Jahre 1958 wurden mehr als 20000 Leidende gezählt, denen ärztlicher Rat und medizinische Hilfe erteilt werden konnte. Neben dieser sozial-caritativen Tätigkeit steht die pädagogische: ganz ohne jede Absicht wuchs den Mönchen von Toumliline eine erzieherische Aufgabe an der verwahrlosten und elternlosen Araber- und Berberjugend zu. Mit dem sicheren Instinkt von Naturwesen hatten die Kleinen gemerkt, daß bei diesen fremden, sanften Männern Güte und Geborgenheit zu finden wäre. So schlossen sie sich ihnen gleich von Anfang an und gliederten sich schließlich der benediktinischen Familie ein. Einige wohnen nun ständig im Kloster und erlernen ein Handwerk, andere besuchen mittlere und höhere Schulen im Lande oder sogar in Frankreich. Alle – an fünfzig – verbringen ihre Ferien bei den Mönchen, als hätten sie dort ihr Elternhaus. Dabei bleiben sie gläubige Moslem und Anhänger des Propheten.

Schon das allein wäre für eine Gemeinschaft von etwa vierzig Mönchen, die sich auf etwa 40 ha Land durch ihrer Hände Arbeit zudem noch selbst ernähren müssen, allermeist genug an hingebender Leistung und liebendem Dienst. Aber wo Leben ist, da regen sich immer neue Zeugungen und Bezeugungen: so trafen sich im Umkreis des Klosters junge Franzosen aus dem Mutterland und aus den europäischen Städten Marokkos mit marokkanischen Studenten der mohammedanischen Universität in Fes, der berühmten Karouine, und aus solchen Begegnungen entwikkelten sich die „Internationalen Sommerkurse von Toumliline", die nun bereits zu einer stehenden Einrichtung geworden sind.

Alljährlich treffen sich in wachsender Zahl junge Menschen aus Europa, Afrika, dem Mittleren Osten und Amerika im Schatten der Steineichen des friedlichen Klosterbezirks: Christen, Moslem, Juden. In systematischen Vorträgen und in freieren Arbeitskreisen werden aktuelle Fragen der Familienordnung und des Staatsaufbaus, der Be-

ziehungen zwischen Rassen, Kulturen und Religionen, zwischen Technik und Humanismus, technischer Zivilisation und Entwicklungsländern erörtert und in einem Klima freundschaftlichen Geistes einer Klärung entgegengeführt. Währenddessen geht der klösterliche Alltag der Mönche seinen ruhigen Gang und begleitet still und unaufdringlich das Gespräch der geistig und kulturell so verschiedenartigen Welten.

Ein neuer – oder wenn man will: ein sehr alter Typ von „Mission" ist hier entstanden. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!" Die Sendung Christi in die Menschheit, die Sendung der Apostel in die Welt geschah aber in Selbstentäußerung, Armut und Preisgegebenheit, und gerade dadurch wirkte sie zeugend und überzeugend. Der Islam kennt und liebt Christus, aber von der historischen Machtgestalt der Kirche und seiner Begegnung mit ihr in den Kreuzzugszeiten ist ihm ein tiefes Trauma geblieben, das durch die Epoche des europäischen Imperialismus nicht gerade Linderung oder gar Heilung gefunden hat. Wenn ihm das Christentum glaubwürdig erscheinen soll, so muß es ihm zuallererst einmal liebenswürdig entgegentreten, oder wie es schon formuliert wurde: statt der Lieblosigkeit der Macht muß ihm die Machtlosigkeit der Liebe begegnen. Das aber ist das wagemutige Zeugnis der Mönche von Toumliline.

Notwendigerweise befinden sie sich in einem islamischen Staatswesen im Vorfeld der Mission. Aber nicht überall ist Afrika in gleicher Art verfaßt und unzugänglich. Vielmehr sind weite Teile von Schwarz-Afrika heute zum Spannungsfeld religiöser Kräfte geworden, die unter gleichen Ausgangsbedingungen kämpfen. Dem Christentum bieten sich gewaltige Möglichkeiten, im Maße wie es sich seiner Allianz mit den Kolonialmächten begibt und sich brüderlich dienend vor Völkern des Schwarzen Erdteils auftut. Die traditionelle Mission ist in Afrika vor ganz ungeheure Probleme gestellt, die vor allem durch den Einbruch des technischen Zeitalters heraufbeschworen worden sind. Die Völker des Kontinents sind in Bewegung geraten, ihr altes Stammesgefüge ist zerbrochen, sie befinden sich in einem Zustand der Völkerwanderung, vergleichbar dem Europa der christlichen Frühe. Gerade hier aber bietet sich als schon erprobtes Heilmittel die monastische Lebensform verwurzelter Gemeinschaften an wie ein ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht. Die Mönche von Toumliline fühlen sich auf ihrem Höhensitz in Marokko gleichsam auf Vorhut. Aus der wachsenden Vertrautheit mit der afrikanischen Mentalität glauben sie, den europäischen Abteien, die dem Rufe Papst Pius' XII. in seiner erschütternd eindringlichen Enzyklika „Fidei Donum" von 1957 Folge leisten und in Afrika Niederlassungen gründen wollen, mit Rat und Tat helfen zu können. Sie selbst sind bereit, an der Elfenbeinküste eine Gründung zu unternehmen und jene Erfahrungen zu machen, die bei aller theoretischen Vorklärung nicht vorausgeahnt werden und durch keine noch so umsichtigen Überlegungen vermieden werden können.

An Vorklärungen und Überlegungen hat es indessen nicht gefehlt: im Anschluß an die Sommerkurse 1959 fand in Toumliline eine eigene Expertentagung statt, die erst einmal die grundsätzlichen Fragen nach dem Verhältnis von Mission und Kontemplation erörterte und sich dann auf einen Erfahrungsaustausch auf Grund des vorliegenden Materials aus bereits bestehenden Gründungen einließ. Dabei zeigte sich, daß das Betreten von Neuland für den alten monastischen Orden selbst zunächst einmal eine ungeahnte Verjüngung und Erneuerung bedeuten würde, gewiß nicht ohne Rückwirkung auf seine Gestalt in den Ländern der alten Christenheit. Das Problem der Anpassung an die Umwelt stellt sich den afrikanischen Gründungen in ganz akuter Form, weil sie von vornherein darauf angelegt sind, möglichst bald im Lande zu verwurzeln und Nachwuchs aus der einheimischen Christenheit zu formen.

Paulus Gordan OSB

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Platon: Meisterdialoge: Phaidon, Symposion, Phaidros. Übersetzt von R. Rufener. (280 S.) Zürich-Stuttgart 1958, Artemis-Verlag. Ln. DM 17,80.

Die hier übersetzten Dialoge gehören zu den bedeutendsten und behandeln auch verwandte Fragen, das Wesen der Seele und die Natur des Eros. Die Übersetzung liest sich gut. Die Einleitung von Olof Gigon unterrichtet über Anlaß, Absicht und Gliederung der einzelnen Dialoge und ermöglicht so ein leichteres Verständnis.

A. Brunner SJ

Aristoteles: Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. Paderborn 1959, Schöningh. 1. Poetik (117 S.) DM 5,80; 2. Politik (376 S.) DM 15,50.

Diese beiden Übersetzungen erinnern an eine Aristotelesauffassung, die bis zur Stunde Gegenstand leidenschaftlicher Auseinandersetzung ist, vgl. z. B. vorliegende Einleitung zur Poetik S. 6 und Dirlmeier auf S. 478 bis 480 seiner Übersetzung der Magna Moralia (Berlin 1958).

Gohlke legt seiner Übersetzung den Bekkerschen Text zugrunde. Nach G. sind die Lehrschriften weder Nachschriften von Schülern des Aristoteles noch glaubt er an die Möglichkeit eines Herausgebers. Alle Besonderheiten des Textes erklärt Gohlke aus dem Zustande des aristotelischen Manuskriptes, das nach seiner Wiederentdeckung im Keller von Skepsis treu ediert wurde und auf das alle unsere Handschriften zurückgehen. Wegen dieses Glaubens an die Treue der Überlieferung meint G., es sei weder notwendig die Aristoteleskommentatoren zu berücksichtigen noch das Schicksal der Textüberlieferung. Man darf hier wohl mit Recht fragen, ob die mühsame und scharfsinnige Kleinarbeit wissenschaftlicher Forschung, wie sie z. B. ihren Niederschlag fand in der Poetikausgabe Gudemans (Berlin 1934), fruchtlos sein soll für die Textgestaltung. Ferner weiß jedermann, wie schwer es ist, das Weiterleben einer Aristotelesschrift durch die Jahrhunderte zu verfolgen. Für die Poetik geschah dies in mustergültiger Weise durch Jaroslaus Tkatsch, Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes, Bd. 1, 1928; Bd. 2, 1932. Der Ertrag einer Arbeit, auf die Tkatsch mehr als dreißig Jahre verwandte, dürfte auch einer Übersetzung recht nützlich sein.

Die Übertragung der Politik weist u. a. noch auf eine andere Sondermeinung Gohlkes hin. Durch die großen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um die Aristotelesdeutung zwischen den beiden Gelehrten von Rang, Jaeger und Arnim, ist u. a. dies klar geworden: Platon- und Aristotelesforschung bilden eine untrennbare Einheit; Aristoteles hat doch die von Platon empfangene Prägung nie verloren. G. möchte nun Aristoteles aus seinen eigenen Antrieben heraus verstehen. Das ist natürlich eine etwas isolierte Betrachtungsweise. Jeder Forscher wird gut daran tun, bei allem Recht auf eigene Meinung, die oft mühevollen fremden Vorarbeiten zu berücksichtigen.

Die Übertragung eines so schwierigen Autors, wie Aristoteles es ist, bietet manchen Ansatzpunkt zu Kritik; so hat z. B. Dirlmeier a. a. O. zur Gohlkeschen Übertragung der MM eine Tabelle von Beanstandungen zusammengestellt, der man allerdings nicht in allen Punkten zustimmen wird. Aber man sollte dabei bedenken, daß G. trotz der umfassenden Aristoteleskenntnis auch die Grenze des eigenen Schaffens kennt; empfiehlt er doch in der Übertragung der physikalischen Vorlesungen, größere wissenschaftliche Kommentare zu befragen, um tiefer in Aristoteles einzudringen.

K. Ennen SJ

Aristoteles: Über den Himmel. Vom Werden und Vergehen. Die Lehrschriften hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. (287 S.) Paderborn 1958, Schöningh. DM 12,40.

Die beiden ins Deutsche übertragenen Schriften stehen in engem Zusammenhang mit der Physik des Aristoteles. Die vier Bücher „Über den Himmel" bieten aristotelische Kosmologie, in der die Ätherlehre eine bedeutende Rolle spielt. Die zweite Schrift entwickelt eine Theorie der im Titel angegebenen Fragen. Wie die anderen aristotelischen Schriften sind auch diese nicht einheitlich. Diese Tatsache war schon im Altertum bekannt. Die heutige Philologie will diese klären, indem sie der Entstehungsgeschichte der Schriften nachgeht. Gohlke, der Aristoteles aus sich selbst heraus zu verstehen sucht, möchte die literarische Eigenart der Schriften und ihren chronologischen Aufbau aus philosophischen Gründen verstehen, indem er dem Wandel von Lehrmeinungen und Begriffen nachgeht. So entdeckt er in den Schriften „Nachträge". In vorliegenden Schriften haben die Nachträge eine zweifache Quelle: Im Anschluß an die Abhandlung Arnims, Die Entstehung der Gotteslehre bei Aristoteles, 1931, sind alle jene Stellen Nachträge, die „von einem unbewegten Beweger in Himmel und Natur" sprechen (5). Die zweite Quelle der Nachträge liegt in dem Aufkommen der Potenzlehre (7).

Mit dieser Art, aristotelische Entwick-

lung zu begreifen, stößt G. bis zur Stunde auf den Widerspruch anderer Aristotelesforscher. Dieser dürfte nicht ganz zu Unrecht bestehen, da philosophische Kriterien wohl nicht ganz ausreichen. Blickt man heute auf die wissenschaftliche Kontroverse der beiden großen Aristotelesforscher, Jaeger und Arnim, samt deren Anhänger, zurück, dann erheben sich u. a. folgende dringende Forderungen: Aristoteles blieb immer Platoniker; deshalb muß er auch heute aus einer umfassenden Platonkenntnis heraus verstanden werden. Ferner sollten die einzelnen Theorien ihre Stütze suchen sowohl in einer gründlichen Untersuchung der Sprache wie in einer tiefgründigen Kommentierung, die der Gedankenentfaltung Satz für Satz folgt.

In der Befolgung dieser nüchternen Erkenntnis dürfte Gohlke bei seinem umfassenden Aristoteleswissen viel Wertvolles erschließen können. K. Ennen SJ

Lieberg, Godo: Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles. Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 19. (130 S.) München 1958, Beck. DM 15,—.

Vorliegende Arbeit untersucht die Lustabhandlungen des Aristoteles in der Rhetorik (1369 b 30 bis 1372 a 3) und in der Nik. Ethik (1152 a 37 bis 54 b 31; 1172 a 16 bis 1176 a 29); sie möchte ganz im Sinne der Jaegerschen Aristotelesdeutung die Entwicklung des aristotelischen Lustdenkens verfolgen, seinen historischen Quellbereich aufdecken und den Einfluß fremden Denkens auf Aristoteles bestimmen. Die oben genannten drei Abhandlungen des Aristoteles besagen gleichzeitig drei verschiedene Entwicklungsstadien im Denken des Aristoteles.

Wenn Aristoteles in der Rhetorik die Lust physiologisch als „totale und wahrnehmbare Wiederherstellung in die zukommende Natur" (28), d. h. in die jedem Lebewesen zukommende, individuelle Natur (30, 86, 87, 92) definiert, dann ist sowohl das grundlegende Gedankengut dieser Wesensbestimmung dem platonischen Philebos entnommen als auch das Wortmaterial der Definition (38, 91), nur einzelne Ausdrücke weisen hin auf die dem Aristoteles eigene Seinsbewältigung. Die definitorische Formulierung ist einzig aristotelische Eigenleistung. Eine Weiterbildung des platonischen Gedankengutes liegt einmal in der Unterscheidung zwischen der Lust und der sie bewirkenden Ursache wie in seiner Erweiterung durch die Höchstform der Lust, d. h. wenn die Lust in der wiederhergestellten Natur nachwirkt (32), deren Beschreibung auf die spätere Kennzeichnung der Lust als „Tätigkeit" hinweist (91). Auch in der Darstellung der psychischen Erscheinungsformen der Lust geht Aristoteles nicht über Platon hinaus, nur die definitorische Zusammenfassung des platonischen Gedankenmaterials wie dessen übersichtliche Darstellung ist sein Eigentum. Wie der für aristotelisches Denken wichtige Begriff der „Tätigkeit" ansatzweise in der Rhetorik vorhanden ist, findet man in der Entwicklung der Lustbestimmung zu einer Phänomenologie die Voraussetzung für die spätere Einordnung der Lust in die verschiedenen Lebensformen.

Im siebten Buche der Nik. Ethik (1152 a 36 bis 54 b 31) setzt sich Aristoteles polemisch mit fremden Anschauungen über die Lust auseinander, vor allem mit Platon. Dabei tritt die Eigenart aristotelischen Denkens sowohl in der Form hervor, die das größtenteils anonyme Gedankenmaterial durch den „Filter der Methodik" gehen läßt, wie besonders inhaltlich. Durch die Unterscheidung von relativer, scheinbarer und schlechthiniger Lust sondert er jene Lustformen aus, gegen die sich die Gegner der Lust wenden (86, 93). Während endlich Platon die Lust als Werden auffaßt, ersetzt Aristoteles den Begriff des Werdens durch den der „Tätigkeit" und stellt die Lust damit in einen teleologischen Prozeß, in dem die Tätigkeit „genau so ein Telos ist wie jener Endzustand, der sich über die Tätigkeit hinaus ergibt" (vgl. Aristoteles, Nik. Ethik übersetzt von Franz Dirlmeier, 1956, 501).

Während Aristoteles im 7. Buche der Nik. Ethik in polemischer Auseinandersetzung die eigene Auffassung entwickelt, entfaltet er direkt vom Phänomen ausgehend im 10. Buch der Nik. Ethik seine eigene Lehre ungehindert und erklärt die Lust für zielhaft und ganzheitlich. Die endgültige Definition lautet: Lust ist Vollendung der Tätigkeit. Im Gegensatz zum 7. Buch ist sie damit aus der Gleichsetzung mit der Tätigkeit herausgenommen und als ihre zusätzliche Vollendung aufgefaßt.

Wenn Dirlmeier (a. a. O. 494) die Liebergsche Dissertation aus dem Jahre 1953 als „reife Leistung" lobt, dann darf man Ähnliches von vorliegender Untersuchung sagen, die eine Ergänzung der Dissertation sein möchte. Da aber Lieberg die durchkommentierte Übersetzung Dirlmeiers in seine Arbeit nicht mehr einbauen konnte (vgl. 23, Anm. 1), wird man zur Vertiefung das Werk Dirlmeiers hinzuziehen müssen, der aus einer umfassenden Kenntnis Platons wie Aristoteles' das Einzelne vom Ganzen her deutet. Für das hier behandelte Lustproblem und die Eigenart seiner Bewältigung bei Platon und Aristoteles hätten Lieberg wie Dirlmeier auch auf Phileb. 23 c bis 31 a hinweisen können. Indem Platon die aus Euklid bekannte Proportionenlehre in die Philebosuntersuchung einführt, stellt er ein neues Untersuchungsmittel in den Dienst seiner Problembehandlung, das dem plato-

nischen Denken ein besonders charakteristisches Gepräge schenkt. K. Ennen SJ

Weltliteratur

Euripides: Die Tragödien und Fragmente. Bd. I bearbeitet und eingeleitet von Franz Stoessl. (391 S.) Zürich 1958, Artemis. DM 17,80.

Vor fast 30 Jahren veröffentlichte der in Charakter, Denken, Forschen und Lehren gleich adelige Wiener Altphilologe Hans von Arnim seine Übersetzung von 12 Dramen des Euripides. Sein Schüler, aufgefordert, das Gesamtwerk des Dichters herauszugeben, bringt den verbesserten Text seines Lehrers und fügt noch die Fragmente und fehlende Stücke hinzu wie die Herakliden und Andromache, nach den Grundsätzen Arnims. Unter Benutzung der scharfsinnigen Forschungen ganzer Philologengenerationen bietet er den Inhalt der verlorenen Dramen und würdigt alle Werke kurz, ähnlich wie die knappsachliche Einleitung das Leben des Euripides erzählt. Beigegeben ist eine Zeittafel. Vielleicht ist es dem letzten Band der Werke vorbehalten, darzustellen, wie der Dichter schon ein Zeuge des sinkenden Athens ist, mag er selbst noch wirklicher Klassiker sein.

H. Becher SJ

Ovidius Naso, Publius: Metamorphosen. Epos in 15 Büchern. Hrsg. und übersetzt von Hermann Breitenbach. (1220 S.) Zürich 1958, Artemis. DM 29,80.

Zum 2000. Geburtstag erschien diese doppelsprachige Ausgabe in dem formschönen Gewand des Artemisverlages, das allein zu sehen schon ein Genuß ist. Die dichte, abgewogene Einleitung bietet ein Bild der Zeit, des Lebens des Dichters und seiner Werke und charakterisiert seine bekannteste Dichtung, eben die Metamorphosen. Die Übersetzung liest sich glatt und ebenmäßig; gleichwohl erscheint der Urtext — vielleicht weil er alte Erinnerungen weckt — von größerem poetischen Reiz. Die Rechtfertigung des lateinischen Textes, eine Inhaltsangabe, ein ausführliches Sach- und Personenregister und eine ausgewählte Biographie vervollständigen die Ausgabe.

H. Becher SJ

Jens, Walter: Die Götter sind sterblich. (150 S.) Pfullingen 1959, Neske. Ln. DM 12,80.

Der in der altphilologischen Wissenschaft anerkannte Verf., der aber auch über die ausgedehntesten Kenntnisse der neuesten Weltliteratur verfügt, unternimmt eine Reise nach Griechenland und Rom und bringt mit ihren Eindrücken auch seine Erlebnisse in Berlin und Leipzig zusammen. Ein Mensch von heute fährt in die Tiefe der Zeit, um den Mythos wiederzugewinnen. Denn da die Götter sterblich sind, stehen sie auch wieder auf in neuer, verwandelter, menschlicher Gestalt und ermöglichen uns neuen dichterischen Tiefblick in die Welt der Erscheinungen. Der Stil verrät den Gehalt: Wie kleine Mosaiksteinchen fügen sich die Einfälle, Erkenntnisse, Empfindungen in kurzen, oft aphoristischen Sätzen oder Ausdrücken zusammen. So tupft er auch die Gehalte an. Das innerlich geformte Ganze einer echten und umfassenden Einsicht entsteht nicht. Das Buch ist reizvoll und gibt Anstöße. Aber ein ausgewogenes Kunstwerk hat Jens nicht geschaffen. H. Becher SJ

Geschichte

Görres, Joseph: Gesammelte Schriften. Hrsg. im Auftrage der Görres-Gesellschaft v. Wilhelm Schellberg † und Adolf Dyroff † fortgeführt von Leo Just in Verbindung mit Max Braubach (u. a.). Bd. 15: Geistesgeschichtliche und politische Schriften der Münchner Zeit (1828—1838). Hrsg. v. Ernst Deuerlein. (606 S.) Köln 1958, J. P. Bachem. Ln. DM 48,—.

Görres in München. Die hier neu herausgebrachten Schriften vermitteln zumal in Verbindung mit der vorzüglichen Einleitung Ernst Deuerleins ein Bild von Görres' Schaffen und Leben nach der Berufung an die Münchener Universität. Sie umfassen das erste Jahrzehnt der Münchener Zeit.

Görres kam mit großen Hoffnungen nach München. Er, der Verbannte und von der reaktionären Regierung Preußens Verfolgte, hoffte in der Hauptstadt des katholischen Bayerns unter dem Schutze eines katholischen Monarchen Wichtiges beizutragen zur Wiedererweckung christlichen Geisteslebens und Stärkung des universalen Denkens in Politik und Kultur. Wiedererwekkung neuen Lebens, das bedeutete für ihn Freiheit der Kirche und des katholischen Glaubens, in den öffentlichen Raum hineinzuwirken, wie es dem Auftrag der christlichen Botschaft und dem Anspruch der göttlichen Gebote entsprach. Das bedeutete für ihn ferner, anzuknüpfen an die politische Idee des alten Reiches und seiner ständischen Gliederung, die er zu erneuern wünschte, damit Deutschland organisch aufgebaut werde in Staat und Gesellschaft, angefangen von den natürlichen und historischen Gemeinschaften: der Familie, der Stände und Berufsstände, der Gemeinden usw. mit einem großen Spielraum für die Selbstverwaltung. Universales Denken hieß weiter europäisch denken, die nationalistischen Sonderinstinkte dämpfen zugunsten einer allgemeinen Friedensidee. Das waren Görres' Anliegen. Mit Mut und Geschick ging er an die Arbeit. Es ist klar, daß er mit seiner leidenschaftlichen Blickrichtung auf konkrete Verwirklichung seiner Ideen

kein Geschichtsprofessor im herkömmlichen Sinne sein konnte. Was er seinen Hörern bot, waren feurige Randglossen zur Geschichte, großartige Überblicke und Zusammenfassungen auf dem Hintergrund bestimmter geschichtstheologischer und -philosophischer Grundsätze.

Zündender und zügiger wird sein Wort, wo er die Feder ergreift und schreibt; denn er war wohl Gelehrter, aber noch viel mehr Publizist. Seine Aufsätze in der Zeitschrift „Eos" sind Muster seiner Art und Weise zu schreiben. Schöpferisch entspringt ihm das Wort, und scharf und unnachsichtig trifft seine Klinge den Gegner. Stil und Ausdruck wirken auf uns Heutige allerdings oft dunkel und verschwommen, und bisweilen wird es schwierig, die rationale Substanz seiner Aufsätze und Reden zu umreißen.

G. erwartete viel von seiner Berufung in die katholische Metropole an der Isar. Aber schon die Schwierigkeiten, die sich seiner Anstellung entgegenstellten, hätten ihn warnen müssen. Kaum hatte er sein Wirken begonnen, kam der Widerstand. Die Gegner arbeiteten mit Intrigen und Verleumdungen. Nach wenigen Jahren mußte seine Stimme in der „Eos" schweigen. Auch seine Vorlesungen wurden heftig angefochten. Er mußte erfahren, daß auch in Bayern Liberalismus, Staatskirchentum und glaubensfeindliche Aufklärung mächtig waren — und daß der König ihn nicht deckte. Görres' „Zwiegespräch mit dem Zeitgeschehen" klingt ab. Was seine Beschäftigung mit der christlichen Mystik ergab, z. B. die „Einleitung zu Heinrich Susos Leben" ist sicher auch wertvoll, aber weniger beispielhaft für seine gewaltige Wirkung auf die Mit- und Nachwelt. G. F. Klenk SJ

Schoeps, Hans Joachim: Die letzten dreißig Jahre. Rückblicke. (231 S.) Stuttgart 1956, Ernst Klett. Ln. DM 13,20.

Bücher, die persönliche Erlebnisse der letzten dreißig Jahre behandeln, sind bereits in Menge erschienen. Und das ist begreiflich. Zu erschütternd, zu tief eingreifend in das Eigenleben der einzelnen war die Geschichte dieses Zeitabschnittes, als daß nicht viele versucht hätten, was wie eine Last auf ihrer Seele lag, durch Niederschrift, Mitteilung und Anruf des Nebenmenschen zu bewältigen.

Manche dieser Schöpfungen der inneren Not mag vergessen oder wegen bestimmter Tendenzen übersehen werden. Was Schoeps uns hier bietet, dürfte als Zeugnis eigener Art Bestand haben und für den kommenden Geschichtsschreiber sehr wichtig sein. Ein Wissenschaftler von Rang, der nicht nur aus der Jugendbewegung hervorgegangen ist, sondern ihrem Impuls bis heute verpflichtet blieb, ein Glied der jüdischen Volks- und Glaubensgemeinschaft und zugleich überzeugter Preuße, ein Opfer des Nationalsozialismus und doch bis heute dem humanistischen und nationalen Erbe des alten Deutschlands und des anderen Preußens in Treue verbunden — ist Hans Joachim Schoeps eine Persönlichkeit, die uns etwas zu sagen hat: vom Martyrium seiner Glaubensgenossen unter der vergangenen Schreckensherrschaft (seine eigenen Eltern gingen im KZ zu Grunde), von den besten kulturellen Überlieferungen des deutschen und besonders des reichshauptstädtischen Judentums bis zu seinem Untergang, von der Freideutschen Bewegung, dem Wandervogel, von der geistigen Rührigkeit der gebildeten Schichten Berlins, für die das Judentum einen hohen Hundertsatz stellte, von Streitgesprächen über Religion und Kultur usw.

Der weltanschauliche Standort des Verf.s ist in manchem dem liberalen Protestantismus verwandt. Er setzt sich daher sowohl gegen die jüdische als auch die christliche Orthodoxie ab. Mit den jüdischen Rechtgläubigen teilt er jedoch den Protest „gegen die Behauptung, der Messias sei bereits gekommen" (76). Der Humanismus, den er vertritt, ist gedämpft durch die Erkenntnis der „wesenhaften Verdorbenheit des Menschen" (40).

Am aktuellsten sind Sch.s Auslassungen über Preußen. Es ist die altpreußische Idee, für die er eintritt: Preußen als prägende Form und Regel, als Disziplin und Kommando gegenüber der auflösenden Endlosigkeit des östlichen Raumes. Dagegen übt er Kritik an den hegemonialen Übergriffen Preußens in den deutschen Raum hinein. Er stellt skeptisch die Frage, „ob das Bismarcksche Werk der Reichsgründung segensreich gewesen sei" (125). Wir sind seiner Meinung und glauben, daß der Geist Altpreußens eher beim „christlichen Prinzipienpolitiker Ludwig von Gerlach" (126) als beim „Realisten" Otto v. Bismarck gestanden ist. G. F. Klenk SJ

Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (aus der Sammlung Orbis Academicus, Geschichte der politischen Ideen in Dokumenten und Darstellungen. Im Verein mit W. Conze, J. Höffner hrsg. v. Fritz Wagner). (230 Seiten) Freiburg-München 1959, Karl Alber. Ln. DM 14,—.

Was war zuerst da, die neuzeitliche Krise oder die neuzeitliche Geschichtsideologie? Man wird wohl sagen müssen, daß die Geschichtsphilosophie und Moral der Neuzeit aus einer Krise der alten abendländischen Glaubenswelt entstanden ist und dann ihrerseits die Krise unerhört verschärfte und zum Dauerzustand zunächst Europas machte, bis mit der Ausweitung des europäischen Einflusses eine noch unübersehbare Weltkrise entstanden ist.

Im vorliegenden Buch legt R. Koselleck

die Ursprünge und Ursachen dieser Weltkrise bloß. Er findet sie vor allem im 18. Jahrhundert. Ein knapper Rückblick auf den Verfall der Glaubenswelt Alt-Europas bildet dafür den Auftakt. Durch den großen religiösen Aufstand des 16. Jahrhunderts gegen den einen und einheitlichen Kosmos der katholischen Christenheit, ein Aufstand der notwendig die Ufer des Nur-Religiösen überstieg und ins Politische übergriff — war das Abendland aus den Fugen geraten. Mit Berufung auf das Gewissen organisierten sich die streitenden Gruppen, und im Namen des Gewissens entfesselte man jene furchtbaren Religionskriege, an denen Europa fast verblutete. Aber „das Gewissen, das des Außenhaltes entbehrt, entartet zum Idol der Selbstgerechtigkeit". Gewiß war auch der Wille zur Macht in jenen grausigen Bürgerkriegen der Christenheit des 16. und 17. Jahrhunderts am Werke, aber nicht zu leugnen ist, daß ihre Heftigkeit durch die Berufung auf das „Gewissen ohne Außenhalt" aufs äußerste geschürt wurde. „Die Gewissensinstanz, anstatt eine causa pacis zu sein, ist in ihrer subjektiven Pluralität eine ausgesprochene causa belli civilis" (22).

Aus dem Selbsterhaltungswillen jener bedrohten Generationen erhob sich einerseits der absolute Staat, anderseits jene Staatsphilosophie und Geschichtsdeutung, die den Absolutismus rational unterbaute. Der Primat des Politischen wurde verkündet und als Rettung aus der Not von den Völkern auch hingenommen, wenn nicht gar begrüßt. K. deutet Hobbes' Staatslehre und Ethik in diesem Sinne. Der bereits in den Bürgerkriegen sichtbar gewordene Dualismus zwischen der „guten" Intention des Gewissens und den Schrecken der äußeren Taten wurde neu gefaßt und zum Prinzip einer neuen Lebensordnung erklärt. Das Gewissen darf fortan seine Ansprüche nicht mehr auf das öffentliche Leben ausdehnen, weil die Pluralität dieser Gewissensansprüche zum Chaos geführt hat. Da es unmöglich ist, festzustellen, wo die Wahrheit liegt, oder jedenfalls praktisch unmöglich, mit ihr die Ordnung wiederherzustellen, so gilt hinfort „auctoritas, non veritas facit legem". Der Vorrang des Souveräns und der politischen Sphäre ist begründet.

Werden die Parteien ihn anerkennen? Der Fürst muß sie, wenn nötig, dazu zwingen; er kann es nur, wenn die Mehrzahl der Einsichtigen und Einflußreichen die moralische Notwendigkeit des absoluten Staates einsieht und anerkennt. Für sie entwirft Hobbes seine Vernunftmoral: die Bürgerkriegsparteien haben sich moraltheologisch und religiös ausgewiesen; der Friede muß nunmehr durch die überlegene Vernunft unterbaut werden. Die Staatsräson soll den öffentlichen Raum beherrschen, der einzelne dagegen wird aufgespalten in Mensch und Untertan: als Mensch ist er frei im inneren Reich, im öffentlichen Leben herrscht unbedingt der Souverän.

Bis hierher ist die Entwicklung einsichtig. Nicht einsichtig bleibt jedoch, wie es kam, daß das den Menschen verbliebene innere Reich nicht weiterhin beherrscht wurde durch die Pluralität der religiösen Bekenntnisse, Moraltheologie und Staatslehren. Wie kam es zum inneren Abfall der geistigen Auslese, genauer des aufstrebenden Bürgertums, von den Idealen der Bürgerkriegsparteien? Der Verf. gibt hier wohl einige Hinweise, führt sie jedoch nicht weiter aus, wohl deshalb, weil diese Materie außerhalb seines Themas liegt. Denn er will sich auf „die politische Seite des Prozesses" konzentrieren.

Tatsache ist, daß es die Aufklärung war, die den leerwerdenden Innenraum des Menschen immer mehr ausfüllte. Und in diesem heraufsteigenden Zeitalter der Aufklärung entpuppt sich eine erstaunliche Dialektik der Geschichte. „Im Maße, als die Ausgangsituation, der religiöse Bürgerkrieg, der dieser Staat seine Existenz und seine Form verdankt, vergessen wurde, erscheint die Staatsräson als das Unmoralische schlechthin" (31). Vom Innenraum aus, wo sich nunmehr die wahre Moral einrichtet, erhebt sich die Kritik am Staat. Die aufklärerische Weltvernunft und weltumfassende Menschheitsmoral erhebt sich, obwohl Partei, zum Ankläger und Richter des absoluten Staates. Die alte Thematik des 16. Jahrhunderts wiederholt sich in säkularisierter Form. Da der Staat nach außen allmächtig ist, sind die Träger der aufklärerischen Kritik auf das Geheimnis angewiesen, daher ihr Zusammenschluß in Geheimgesellschaften (Freimaurerei). Eine andere Art von Tarnung war die Wissenschaft. Gelehrtenrepublik und Geheimgesellschaften sind die wirkkräftigsten Widerparte der Staatsallmacht. Und die alten Fehler kehren wieder: die selbstgerechte Anmaßung der Kritiker, die die zerstörende Polemik verschleiert, in ihrer politischen Bedeutung und Wirkung sogar vor dem eigenen Gewissen verschleiert.

Mit kühnen, jenseits der Wirklichkeit entworfenen Ideologien wird das Staatsgefüge bekämpft und untergraben. Der Verf. bringt ausgewählte Proben dieser Kunst: französische, englische und deutsche Philosophen und Publizisten kommen zu Wort. Langsam steigt die Kurve der feindseligen Kritik am Staat bis zum Scheitelpunkt der Krise, die absinkt in den Ausbruch der Großen Revolution. Sie ist noch nicht zu Ende. Verglichen mit den Ansprüchen der revolutionären Ideologien sind jene der absoluten Monarchen und absolutistischen Kabinette Kindereien. Nunmehr gibt es keinen ausgesparten Innenraum der privaten Sphäre mehr: Die Ideologie ist total. Sie will den Menschen auch von seinem

Gewissen aus beherrschen, nicht nur von außen; sie will des Menschen sicher sein und vor ihm sicher sein, und damit endet sie im Unmenschentum totalitärer Zwangssysteme. G. F. Klenk SJ

Gremmels, Heinrich: An der Milvischen Brücke. Europäische Gesinnung und politische Bildung. (125 Seiten) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 6,80.

Wer dieses Buch zu lesen angefangen hat, wird sich nur schwer entschließen können, die Lektüre zu unterbrechen, sofern er betroffen ist von der Not unserer Zeit. Diese Schrift ist weder ein Aufriß der Geschichte noch einer systematischen Geschichtstheologie und -philosophie, — da gibt es auch keine bloß geistvollen Randglossen zur Zeitlage. Hier spricht ein Mensch und Christ unserer Tage, der unsere abendländische Vergangenheit und die Krise der Gegenwart als die uns vorgegebene vielschichtige Wirklichkeit zutiefst erlebt und aus seinem Glauben heraus erhellen möchte, um Wege zu zeigen, die in tragfähiges Neuland führen.

Zur rechten Beurteilung dieses Versuches möchten wir unterscheiden zwischen den Zeiterscheinungen und ihrer Erklärung, bzw. Bewertung.

Was die Phänomenologie unserer Situation angeht, stimmen wir dem Verf. weitgehend zu: die Einheit in Glauben und Weltbegründung ist dahin, ja noch mehr, der Glaube der christlichen Epochen des Abendlandes ist bei vielen, vielen erstorben — und soweit sie nicht in einem flachen Positivismus und Materialismus ersticken, sind sie zurückgekehrt zu dem Schwebezustand zwischen mythischer und metaphysischer Seinsbegründung: die Götter sind unwiederbringlich entschwunden, und Gott ist wiederum ferne und unbekannt geworden. Es ist wahr, daß hier Heidegger und Jaspers die Lage enthüllt haben. Gremmels sieht in der Haltung des „Seins im Zweifel" die Möglichkeit, offen zu sein für das christliche Sein in der Wahrheit, für einen Humanismus, der ohne Götter, aber bereit ist, „dem unbekannten Gott Altäre zu bauen". Diese Annahme ist zwar optimistisch, aber nicht unbegründet.

Wie schon gesagt, G.s Diagnose sagt Wesentliches zur Situation von heute. Auch manche der Folgerungen, die er zieht, muß man unterstützen, vor allem die: keine Umerziehung einer im Glauben gescheiterten Welt mit politischen Mitteln; Verzicht auf die Methoden der Macht bei der Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft; unbefangene Begegnung des Christlichen mit der technisierten Welt.

Aber Gremmels fordert mehr. Er stellt die reformatorische „Sola fides" in der Barthschen Überspitzung der reinen Technologie gegenüber. Reine Christologie neben reiner Weltlichkeit! Fort mit allem, was wie eine Brücke zwischen diesen Wirklichkeiten aussehen könnte! Abgelehnt wird nicht nur jede Art von „cäsarischer Einfälschung" des Christentums — abgelehnt wird jede metaphysische Begründung des Menschen und seiner Welt. Abgelehnt wird vor allem die analogia entis als eine Hauptwurzel jener widerrechtlichen Vermengung von Göttlichem und Menschlichem, Zeitlichem und Ewigem, Reich und Kirche, Christus und Cäsar. Das sind allzu viele Mißverständnisse und Vereinfachungen!

Mit der reinen, nackten fides entgegentreten der nackten, rein welthaften Technokratie — ist das die verheißungsvolle Formel eines neuen christo-technologischen Zeitalters? Nein! Vieles von dem, was der Verf. richtig gesehen und richtig gedeutet hat, muß dem Leser fragwürdig werden durch die Bodenlosigkeit seiner philosophisch-theologischen Grundansichten. Und sind nicht eben Karl Barth und Martin Heidegger Beispiele dafür, wie hilflos die Vorkämpfer solcher metaphysisch bodenlosen Weltanschauungen oder Glaubenshaltungen den konkreten Zeitfragen gegenüberstehen, wie massiv sie irren und in die Irre führen?
G. F. Klenk SJ

Romane

Böll, Heinrich: Billard um halbzehn. Roman. (305 S.) Köln 1959, Kiepenheuer u. Witsch. DM 14,80.

Wie viele andere (Cramer, v. Heiseler, Seewald u. a.) stellt Böll in einer symbolischen Geschichte mit symbolischen Personen das Geschehen der letzten 50 Jahre dar. Es sind drei Generationen: der Großvater, der ein großes Benediktinerkloster mit Kirche und Ökonomie baut, der Sohn, der es in den letzten Kriegstagen aus strategischen Gründen sprengt, der Enkel, der an seinem Wiederaufbau beteiligt ist. Die Ereignisse werden nicht in ihrem Ablauf erzählt. Erzählt wird eigentlich nur ein einziger Tag, in einem ganz kleinen Teil des Buches. Die Hauptsache sind Bekenntnisse und Erinnerungen, zumeist des Sohnes, der sich in die Vergangenheit vertieft, wenn er, dem Gedränge des alltäglichen Tuns entfliehend, in einem Hotel morgens Billard spielt (daher der Titel). Hier pflegt er Zwiesprache mit dem kleinen unschuldigen Liftboy, der seine Zurückgezogenheit bewacht und ihm ab und zu Cognac holt. Aber auch diese Rückblendungen wahren keine zeitliche Ordnung. Auch ein einzelnes Geschehnis wird in Bruchstücke zerrissen und so wiedergegeben. Der Leser hat dennoch am Ende ein lückenloses Bild des Ganzen vor sich, in einem buntfarbigen, verschlungenen Gewebe oder einem Fleckerlteppich, wenn er sich durch das Labyrinth der Bruchstücke hindurchgewunden und hindurchgefunden hat. Auch alle übrigen Formen

der „Technik des modernen Romans", der die Zeitfolge verachtet, werden angewandt, zweifellos mit großer Kunst und einer immer vom Westlichen genährten Sprache. Darum hat der Roman das uneingeschränkte Lob der großen Kritik gefunden. Jedoch wird man sagen müssen, daß hier des Guten zuviel getan wird. Eine solche Darstellungsart ist zu gekünstelt, um wirklich noch „Spiel" zu sein. Daß Böll hier und da glaubt, nur mit groben Worten (z. B. 26, 33) den Realismus zu wahren, ist einigermaßen merkwürdig.

Diese Technik bewährt auch hier ihre Kraft, das ganze Geschehen zu einem unmittelbaren Erlebnis werden zu lassen, weil immer die Voraussetzungen, Ursachen, Folgen, Erlebnisse gleichzeitig zur Wirkung kommen. Der Gehalt ist eine unteilbare Einheit. Das Tun und Denken des selbstbewußten Gründers, des mißbrauchten Zerstörers und des halbstarken Neubeginners mit ihrer Umgebung ist sozusagen immer in gleicher Nähe. Selbst die religiöse Aura, die von den Türmen des Doms St. Severin ausgeht, wird spürbar.

Böll übt auch in diesem Roman Zeitkritik der Gegenwartsgesellschaft. Er tut es ohne jene vergrämte Bitterkeit, die in früheren Werken störend wirkte, allerdings noch mit einem Anflug eines übertriebenen Spiritualismus. Dieser wird etwa sichtbar, wenn er von dem Kloster spricht, zu dem in gleicher Weise die Kirche und Ökonomiegebäude gehören sollen. Das ist zweifellos in der Sache und auch in der subjektiven Wertschätzung der Mönche irrig. Daß aber die Gottesgemeinschaft auch einer irdischen Grundlage bedarf, wird man ihr wohl nicht abstreiten können.

Das Gesamtgemälde entwirft die apokalyptisch-augustinische-ignatianische Schau des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, der „zwei Fahnen", im Gegensatz der Guten und Bösen, der „Gotteslämmer" und derer, die am „Sakrament des Büffels" Anteil haben. Dieser Durchblick durch die Zeit ist dem Verf. geglückt. Er vermeidet theoretische Erörterungen. Alles ist Gestalt. Somit scheint hier eine gültige Aussage über die Zeit vorzuliegen. Allerdings, wenn man genauer zusieht, erkennt man, daß die einzelnen Personen sozusagen von Natur aus einem der beiden Reiche angehören. Die Männer des starken Ellenbogens und des Mundes, den sie immer „bedeutend auftun", haben die Führung. Es gelingt ihnen stets, oben und vorn zu bleiben, sowohl zur Zeit des Büffels wie zu der der Neuformung der Gesellschaft. Die andern sind immer nur Opfer, tiefe, gute, unschuldige Menschen, die unterdrückt und mißbraucht werden und den unteren Weg gehen müssen. Eigentlich wird niemand umkämpft oder muß sich zum Guten oder zum Bösen entscheiden. Im Herzen findet keine Auseinandersetzung statt, und es rührt sich nichts Widersprechendes in ihm. Das ist aber eine sehr primitive und falsche Psychologie, Phänomenologie und Ontologie. Eine solche Welt ist im Grund dieselbe, wie jene, in der der edle Graf das arme Dienstmädchen heiratet. Ein hartes Wort, aber es entspricht der Wirklichkeit dieser Zeitschau.

So ergibt sich der Fall, daß einer Hypertrophie der Form ein sehr dürftiger Gehalt gegenübersteht. Es war ein Geist tätig, der sich um das Wortwerk bemühte, ohne ein Wortkunstwerk zu schaffen. Denn zu diesem gehört auch der ergründende Gehalt. Die Genialität eines großen Könners und sorgfältigen Ausfeilers deckt für den ergriffenen Leser den Mangel an innerer Einsicht in das Wurzelwerk der sich entgegenstehenden Ideen zu. Wenn wir jenem unsere Anerkennung nicht versagen und Böll einen geborenen und guten Erzähler nennen müssen, so bleibt doch die Klage, daß hier die Wirklichkeit der Dinge und Menschen nur in den allgemeinsten und äußerlichsten Zügen erkannt und in Schwarz-Weiß-Manier vorgestellt wurde. Die geistige Höhe, die Böll in „Und sagte kein einziges Wort" erklommen hatte, ist bei weitem nicht erreicht.

H. Becher SJ

Urzidil, Johannes: Das Große Halleluja. Roman. (483 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 19,80.

Wer sich an des Dichters Roman „Die verlorene Geliebte" erinnert, der die böhmische Seele offenbart, wird überrascht sein, wenn er liest, wie Urzidil das Leben in den Vereinigten Staaten, in denen er eine Zuflucht gefunden hat, beschreibt. Denn eine Beschreibung ist das Buch eigentlich. Die Romanform kann nicht darüber hinwegtäuschen, und die Waise Ellen, deren Schicksale erzählt werden, ist eigentlich nur ein Anlaß, um uns auf die verschiedenen Schauplätze und in die verschiedenen Lebenskreise zu führen: Land, Kleinstadt und Großstadt, die oberen Zehntausend und die Gangster, die vornehmeren und die kleinen Bürger, Alteingesessene und Einwanderer, Weiße und Schwarze und was es sonst an Gruppen noch geben mag. Die Sprachmächtigkeit des Dichters ist so groß, daß er alles in seiner Erscheinung und in dem verborgenen Wesenskern spürbar und glaubhaft sieht. Anderseits verführt ihn die Sprachmächtigkeit nicht dazu, mit ihr zu spielen. Es liegt ein großer Ernst auf allen Seiten des Buches. So wird uns Amerika vertraut, viel mehr als in einer Reihe gelehrter Bücher, die alles nach Zahl, Maß und Gewicht mitteilen. Die Vielfalt des Erzählten zerstreut auch nicht. Das einigende Band aller Menschen und Verhältnisse, das immer wieder Reizende ist die Tatsache, daß Amerika noch immer das ist, was die ersten Einwohner „jungfräulichen Boden" nannten. Auch

heute noch ist hier nicht so sehr Heimat, Überlieferung, bergende Umwelt, sondern jeder einzelne, Mann und Frau und Kind, reich und arm erobern sich die Welt, sind Gründer und voll eines starken und ungebrochenen Lebenswillens und, freilich sehr oft unter einer gepanzerten Oberfläche, voll eines tiefen Mitgefühls. H. Becher SJ

Huxley, Aldous: Affe und Wesen. Roman. (203 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 12,80.

Nach einer satirischen Einleitung, die uns in Geist und Ungeist Hollywoods einführt, druckt Huxley das angebliche Drehbuch eines sonst unbekannten Autors ab, der sich aus der Welt zurückgezogen hat und inzwischen verstorben ist. Das Drehbuch behandelt die Entdeckungsfahrt einiger Gelehrten Neuseelands, das beim dritten (Atom-) Weltkrieg wegen seiner glücklichen geographischen Lage verschont wurde, nach Südkalifornien, eben nach Hollywood. Hier hat der Affe Gottes, Belial, unter den in die Primitivität zurückgeworfenen Geretteten sein Reich aufgerichtet, das in allem das Reich Gottes umkehrt und das Böse und die Hölle als Ziel der entmenschten Menschheit darstellt. Einer der Entdecker wird gefangengenommen, sieht die Greuel der Verwüstung, nimmt sogar vorübergehend an ihnen teil, aber die echte Liebe, die in ihm und in einem Mädchen der verwilderten Menschheit erwacht, führt ihn von der äffischen Verkehrung zum Wesen des Menschlichen. Er entflieht mit ihr. Die Erzählung, exzentrisch in Thema, Durchführung und Sprache, ist deswegen so aufregend, weil in dem vollendeten Reich des Bösen nur das in Reinkultur erscheint, was schon, halb verborgen und halb nicht eingestanden, unter uns im Leben der einzelnen, der Gesellschaft, der Völkergemeinschaft wirksam ist.
H. Becher SJ

Werfel, Franz: Die Dramen, 2 Bde. (567 u. 520 S.) Frankfurt 1959, Fischer. DM 48,—.

Bierbaum, Otto Julius: Prinz Kuckuck. Leben, Taten, Meinungen und Höllenfahrt eines Wollüstlings. (761 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 19,80.

Es war ein verdienstvolles Unternehmen, das dramatische Werk Werfels von seiner expressionistischen Jugendzeit bis zur Reife des Alters, die vollendeten Werke wie die Entwürfe und Fragmente gesammelt herauszugeben. Werfel ist seit frühester Jugend ein theologischer Dichter, der einer Zeit, die den Glauben verloren hat, den Spiegel vorhält: die Entscheidung liegt in Euch. Schuld bedarf der Reue, zieht dann aber die Gnade Gottes herab. So sind seine Dramen, geballter als die Romane, überzeitlich und verdienten wieder aufgeführt zu werden, wenn es Schauspieler und Intendanten gäbe, die noch nicht so zeitverfallen sind, daß sie das Ewige glaubhaft machen könnten. Das Dramenwerk verdiente auch eine gründliche wissenschaftliche Durchleuchtung. — Dasselbe kann man nicht von der Neuausgabe des „Prinz Kuckuck" sagen. Der Schlüsselroman wird zwar keinen Skandal hervorrufen, wie damals, als er (1907) erschien. Aber er hat doch keine dichterischen Qualitäten, die seine Wiederkehr rechtfertigen. Höchstens konnte er mit aller Vorsicht als Quelle benutzt werden, um zu veranschaulichen, welcher Geist in kleinen Gruppen literarischer Revolutionäre und Genießer vorhanden war, zu denen auch der liederliche Bierbaum selbst gehörte. H. Becher SJ

Walter Otto F.: Der Stumme. Roman. (287 S.) München 1959, Kösel. DM 13,80.

Der Titelträger ist ein junger Mensch, der bei einem furchtbaren Familienerlebnis stumm wurde. Er sucht seinen Vater, den er dann unter Wegarbeitern findet und dem er sich — ohne Erfolg — durch das Vorzeigen eines Motorradschlüssels zu erkennen geben will. Der Vater hat ihn allerdings aus anderen Zeichen erkannt. Er ist dem Trunk verfallen und zum Verbrecher geworden. Bei der Baugruppe ist ein Benzinkanister entwendet worden. Der Vater hat ihn gestohlen und unter dem Bett seines Sohnes verborgen. Dieser wird verdächtigt und verurteilt, unter Lebensgefahr eine letzte Sprengung vorzunehmen. Er unterzieht sich der Aufgabe. Der von seinem Gewissen getriebene Vater will ihm zu Hilfe eilen; aber die Schüsse gehen schon los, und das stürzende Gestein erschlägt ihn. Der Dichter schildert die harte Arbeit im nahenden Winter, führt die einzelnen, gelinde gesagt, rauhen Arbeiter des Bautrupps in ihren gegenseitigen Beziehungen vor. So entsteht ein sehr anschauliches und erschütterndes Bild. Die eigentliche Absicht des Verf. aber ist es, die Geschichte von Vater und Sohn zu erzählen. Diese wird in Erinnerungen des Jungen ohne geschichtliche Reihenfolge Stück für Stück eingeblendet und bildet ein inneres Erlebnisfeld gelegentlich des Straßenbaus. So wird zwar eine ungemein dichte Atmosphäre geschaffen, aber die früheren Erlebnisse werden tatsächlich um ihr eigenes Gewicht gebracht. Nur ihre Mächtigkeit in der Nach- und Gesamtwirkung kommt zur Geltung. Diese moderne Einblendungstechnik offenbart sich auch hier als sehr wirksam, verändert aber den epischen Charakter der Romandichtung, die mehr zur dramatischen Ausbreitung eines Gruppenzustandes wird, der, wie das analytische Drama, ein Endzustand und zugleich Katastrophe ist. Das Buch ist ein Erstlingswerk von erstaunlicher Kraft und offenbart eine außerordentliche Darstellungsgabe. H. Becher SJ

Der Christ und die Politik

HANS WULF SJ

Der Erlanger Theologe *Walter Künneth* schrieb vor nicht langer Zeit folgenden besorgten Satz: „Wir stehen gegenwärtig unter dem Eindruck der Verworrenheit der politisch-ethischen Situation innerhalb des protestantischen Denkens in Deutschland."[1] Diese Tatsache zeigt sich in vielfacher Weise, so z. B. in der radikal verschiedenen Stellungnahme der deutschen evangelischen Theologen zum Problem der atomaren Aufrüstung, die gewiß auch vordergründig, sozusagen tagespolitisch, motiviert ist, die aber ebenso gewiß auf eine tiefgehende theoretische Ungeklärtheit der ethisch-religiösen Stellung des evangelischen Christen gegenüber dem Bereich des Politischen überhaupt verweist. Bekannt ist die zornige Klage und Anklage *Karl Barths* in dieser Sache. Im Dezember 1939 schrieb der Baseler reformierte Theologe: „Das deutsche Volk leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist." Dieser Irrtum habe sich so verhängnisvoll ausgewirkt, meint Barth, daß man sagen müsse: „Das ganze große Unglück in Deutschland wäre vielleicht nie möglich geworden, wenn die christliche Kirche sich dort nicht schon seit Jahrhunderten angewöhnt hätte, von der echten irdischen Gewalt und Obrigkeit, von Recht und Freiheit zu schweigen, wo sie hätte zeugen und reden sollen." Und so fordert er „das Zeugnis des *politischen* Gottesdienstes"[2].

Es ist verständlich, daß lutherische Theologen sich gegen den so radikal formulierten Vorwurf *Barths* und seiner Freunde zur Wehr gesetzt haben. *Künneth* spricht von einer „planmäßigen Diffamierung der ‚Zwei-Reiche-Lehre' mit ihrer Unterscheidung der zwei Regimente Gottes"[3]. *Paul Althaus* gibt zwar zu, daß durch das landeskirchliche Regiment „die Kirche so sehr ein Gebiet der staatlichen Verwaltung, der Pfarrerstand ein Beamtenstand neben anderen, der Pfarrer weithin in solchem Maße abhängig von den Fürsten und Herren (wurde), daß die Freiheit zur kritischen Haltung mehr und mehr verlorenging", bestreitet aber energisch, daß das gewisser-

[1] Informationsblatt für die Gemeinden der niederdeutschen lutherischen Landeskirchen Nr. 5 (1959) 65.
[2] *Karl Barth,* Eine Schweizer Stimme, Zürich 1945, 113, 328.
[3] Informationsblatt Nr. 5 (1959) 65.

maßen eine naturnotwendige Folge der lutherischen „Zwei-Reiche-Lehre" gewesen sei. Er meint im Gegenteil: „Seine (Luthers) Lehre von den zwei Reichen erweist sich auch heute als gesunde Lehre. Sie gibt die rechte grundsätzliche Weisung für den Christen in der Welt."[4]

Im folgenden wollen wir versuchen, Luthers Lehre von den zwei Reichen darzustellen und entscheidende Aussagen dieser Lehre vom katholischen Standpunkt aus kritisch bedenken.

Luthers Lehre

Die zwei Regimente

In der Welt gibt es zwei „Regimente", d. h. eine zweifache Herrschaft, eine weltliche und eine geistliche. So heißt es in Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1523): „Darum hat Gott die zwei Regiment verordnet: das geistliche, welchs Christen und fromme Leut macht durch den Heiligen Geist, unter Christo, und das weltliche, welchs den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Fried halten und still sein ohn ihren Dank."[5] Wenngleich beide Gewalten im Willen Gottes gründen, haben sie doch nicht denselben Rang. Das „Regiment" im weltlichen Bereich repräsentiert Gottes „Regiment zur linken Hand", das im geistlichen Bereich sein „Regiment zur rechten Hand". Was heißt das? Gott will zuletzt sein Reich, den neuen und ewigen Bund, die Gemeinde der Heiligen, d. i. der aus Christi Gnade allein Gerechtfertigten und und mit dem Heiligen Geist Beschenkten. Wegen dieses spirituellen Reiches ist das weltliche „Regiment" aufgerichtet. Denn die Menschen, die zum Reich Gottes gehören, haben sich in einer Welt der Sünde und des satanischen Gegenreiches zu behaupten. Im Hinblick auf solche Behauptung ist das weltliche „Regiment" begründet, ist Gottes gnädige Ordnung „zwar um der Sünde willen, aber nicht von der Sünde gestaltet" (Althaus)[6]. Weltliche Obrigkeiten sind gewiß „Gottes Stockmeister und Henker, und sein göttlicher Zorn gebraucht ihrer, zu strafen die Bösen und äußerlichen Frieden zu halten"[7], aber hinter dem Zorn des verborgenen Gottes öffnet sich das Erbarmen des in Christus gnädigen Gottes, so daß in gewissem Sinn „weltliche Herrschaft ist ein Bild, Schatten und Figur der Herrschaft Christi"[8].

Die beiden „Regimente" beziehen sich auf den Menschen; das weltliche, sofern er zum Reich der Welt, und das geistliche, sofern er zum Reich Gottes gehört. Man kann hier die Frage stellen, ob es sich um Menschen verschiedener Gruppen handelt oder ob auch der Mensch des Reiches Gottes in bestimmtem Sinn zum Reich der Welt gehört. In der Schrift „Von weltlicher

---

[4] Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1959, III, Art. Zwei-Reiche-Lehre von *Paul Althaus*, Sp. 1927 (EK).
[5] *Martin Luther*, Ausgewählte Werke, München ³1952, (Mü) V, 14.
[6] EK III, 1933. [7] Mü V, 30. [8] Mü V, 279.

Obrigkeit..." lesen wir: „Hie müssen wir Adams Kinder und alle Menschen teilen in zwei Teil: die ersten zum Reich Gottes, die andern zum Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle Rechtgläubigen in Christo und unter Christo..."[9] Zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind. Gott hat „denselben außer dem christlichen Stand und Gottes Reich ein ander Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen"[10]. Doch darf man diesen Text nicht „pressen". Aus mancherlei Gründen ist eine solche Trennung zwischen Mensch und Mensch nicht durchzuführen. Die Zugehörigkeit zum Reich Gottes ist nämlich für Luther ein rein innerer, unsichtbarer, von außen nicht feststellbarer Sachverhalt. Man kann Christen und Nicht-Christen empirisch nicht unterscheiden. Zweitens hat sich der Christ dem weltlichen „Regiment" um des Nächsten willen ein- und unterzuordnen, so daß er unter dieser Rücksicht zu ihm gehört. Endlich: Das Reich Gottes verwirklicht sich nur im inneren Raum der Seele. Leib und Besitz des Menschen gehören dagegen zum Reich der Welt. In der Schrift „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" (1526), heißt es ausdrücklich: „Denn freilich die Christen nicht streiten, noch weltliche Obrigkeit unter sich haben. Ihr Regiment ist ein geistlich Regiment, und sind nach dem Geiste niemand denn Christo unterworfen. Aber dennoch sind sie mit Leib und Gutt der weltlichen Obrigkeit unterworfen und schuldig gehorsam zu sein."[11] Es muß demnach daran festgehalten werden: Gottes Reich ist inwendig. Und doch hat es in gewissem Sinn eine sichtbare Dimension, in der Kirche nämlich. Auch diese ist im eigentlichen Sinne unsichtbar, weil identisch mit dem Reich Gottes. Sie ist, wie das Augsburger Bekenntnis lehrt, „Gemeinde der Heiligen und *wirklich* Gläubigen", und, wie die Apologie zu diesem Bekenntnis feststellt, „grundsätzlich Gemeinschaft des Glaubens und heiliger Hoffnung im *Herzen*", Kirche der „Prädestinierten", wie Luther zu Leipzig 1519 ausführte. Kirche ist aber im uneigentlichen Sinn auch „äußerlich", auch „politisch". Sie muß es deshalb sein, weil Gottes Heilswort in ihr gepredigt werden muß. Luther bekennt: „Kurz gesagt — das ganze Leben und die Substanz der Kirche ist im Worte Gottes ... nicht vom schriftlichen Evangelium rede ich, sondern vom verkündigten."[12] Damit aber ist Kirche in ihrer sichtbaren Dimension, in der es allein ein menschlich-geistliches „Regiment" geben kann, konstituiert.

Die Funktion der beiden Regimente

Das geistliche Regiment ist in der Kirche. Es regiert allein durch die Verkündigung des Wortes Gottes. Dieses Wort artikuliert sowohl Gottes fordernden Willen, sein bleibendes Gesetz, als auch seinen gnädigen Willen,

[9] Mü V, 13. [10] Mü V, 14. [11] Mü V, 176.
[12] WA 7, 721 Text: „... tota vita et substantia Ecclesia est in verbo dei... non de Evangelio scripto sed vocali loquor."

sein Evangelium. Die eigentliche Verkündigung der Kirche, ihr Wort „zur rechten Hand", ist Evangelium, Botschaft nicht vom vergeltenden, sondern vom vergebenden Gott. Und doch bleibt auch die Gesetzesverkündigung der Kirche „zur linken Hand" aufgegeben, und zwar den Christen wie den Nicht-Christen gegenüber. Denn auch der Christ bleibt Sünder, wird angefochten und droht von daher aus dem Raum des Glaubens herauszufallen. Er, wie auch der Nicht-Christ, soll durch die Gesetzespredigt so erschüttert werden, daß er im Glauben Christus, d. i. Gottes erbarmende Gnade, ergreift. Der Christ als solcher steht aber nicht mehr *unter* dem Gesetz, wenngleich er das vom Gesetz Gebotene als Frucht von Rechtfertigung und Heiligung tut, genauer Gott in sich und durch ihn hindurch tun läßt. Hier stellt sich nun eine Frage, die gerade auch unter der Rücksicht der Ethik des Politischen von großer Bedeutsamkeit ist. Gibt es für Luther eine Inanspruchnahme des Christen durch Gottes Gesetz, das eine positive Wegweisung bedeutet, gibt es einen Gesetzesgebrauch im Evangelium? Bekanntlich ist diese Frage von Calvin bejaht worden, der einen solchen „dritten" Gesetzesgebrauch als Hauptfunktion des Gesetzes erklärte. Er war von daher in der Lage, spezifisch *christliche* Forderungen an den gläubigen Politiker zu stellen. Luther leugnet formal einen solchen Gesetzesgebrauch. Es sagt in seiner zweiten Disputation gegen die Antinomer ausdrücklich: „Scitis duplicem esse usum legis primum coercendi delicta, et deinde ostendendi delicta" (Ihr wißt, daß es einen zweifachen Gebrauch des Gesetzes gibt: zuerst sündhafte Übertretungen zu zügeln, dann sündhafte Übertretungen offenbar zu machen)[13]. Im Kleinen Galaterbriefkommentar von 1519 sagt er sogar: „Denn Christus hat, nachdem er gekommen ist, des Gesetzes Werke (opera legis) also abgeschafft, daß es gleich (indifferenter) ist, ob man sie hält, und sie nicht mehr zwingen ... Derhalben sind des Gesetzes Werke nach Christus ebenso wie Reichtum, Ehre, Gewalt, bürgerliche Gerechtigkeit (justitia civilis) und jeglich ander zeitlich Ding: hast du sie, so bist du darum vor Gott nicht besser; hast du sie nicht, so bist du nicht schlechter, du wärest aber der allerschlechteste, so du sagen wolltest, sie seien nötig und du gefielest dadurch Gott."[14] Inhaltlich dürfte Luther aber doch wohl ein Gesetz im Evangelium anerkannt haben. Allerdings nicht als von außen kommende, den Menschen zwingende Forderung, sondern als helfenden Zuspruch, dem das Herz immer schon antwortet. In doppelter Weise, so meint *Wilfried Joest* in seiner Untersuchung über „Gesetz und Freiheit", habe Luther vom Imperativischen gesprochen. „Das Gebot als dem Sünder gesagt ist Gesetz in ganzer Schärfe; das Gebot als dem Glauben an Christus gesagt, als Parainese, ist Paraklese, Zuspruch, Evangelium in vollem Maß."[15] Im letzten Sinn könne man, so meint der Autor, auch bei Lu-

[13] WA 39/I, 441, zitiert nach *Emanuel Hirsch,* Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin [3]1958, Nr. 111.
[14] WA 2, 477ff., zit. Hirsch a.a.O. Nr. 106.
[15] *Wilfried Joest,* Gesetz und Freiheit, Göttingen 1956, 133.

ther von einem dritten Gesetzesgebrauch reden. Wir möchten aber darauf aufmerksam machen, daß auch hier noch die entscheidende Frage gestellt werden muß, ob der Christ die Paraklese Gottes ablehnen kann. Wenn ja, wäre das in Gottes Zuspruch gebotene Werk doch Bedingung des Heils, was Luther selbst immer bestritten hat.

Es muß noch ein Wort vom Träger des geistlichen „Regiments" gesagt werden. Nach der Lehre Luthers ist es die christliche Gemeinde selbst. „Denn das kann Niemand leugnen, daß ein jeglicher Christ Gottes Wort hat und von Gott gelehrt und gesalbt ist zum Priester."[16] In dem von Melanchthon verfaßten Traktat „Von der Vollmacht und dem Primat des Papstes" heißt es dementsprechend: „Aber das muß man je bekennen, daß die Schlüssel nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirche gehören und geben sind..."[17] Die Gemeinde beauftragt nun um der Ordnung willen bestimmte Personen, die Schlüsselgewalt zu verwalten. Diese wird gedeutet als Vollmacht, die Sündenvergebung zu predigen. Schlüsselgewalt im Verständnis Luthers ist keineswegs Rechtsvollmacht. Und so ist die geistliche Gewalt nur in einem uneigentlichen Sinn „Regiment". Sie ist Herrschaft in der Form des Dienstes an die grundsätzlich gleichberechtigten Mit-Christen.

Das weltliche „Regiment", das auf die Erde bezogen ist, regiert um der irdischen Wohlfahrt willen. Es hat jene Ordnungen zu verwirklichen, die Gott in den 10 Geboten geoffenbart, aber auch im Herzen eines jeden Menschen eingeschrieben hat. Weltliche Obrigkeit hat zu regieren in Bindung an Gott, in Bindung also auch an die Gebote der 1. Tafel. Sie hat zu regieren mit Recht und Macht. Denn im Reich der Welt gelten nicht Gnade und Vergebung, sondern allein Vergeltung bis dazu hin, daß zuletzt das Schwert gebraucht werden kann und gebraucht werden muß.

Die Beziehung der beiden Regimente zueinander

Zunächst sei der entscheidende Grundsatz gesagt. Die beiden „Regimente" sind wie Gesetz und Evangelium aufeinander bezogen. Das heißt vor allem: Die beiden „Regimente" und damit die beiden Reiche sind nicht zu vermischen. So erklärt Luther in einem Brief an Melanchthon 1530: „Es steht fest, daß die zwei Herrschaften, die kirchliche und die staatliche, die der Satan durch das Papsttum wunderbar ineinander gewirrt und vermischt hat, getrennt und verschieden sind."[18] Beide „Regimente" sind aber auch ungetrennt, einmal weil das Reich der Welt, in dem das Evangelium gepredigt werden muß, durch die erhaltende Macht der weltlichen Obrigkeit vor der Übermacht satanischer Mächte geschützt werden muß, dann weil sie sich auf dieselben Menschen in der einen Welt beziehen und endlich, weil auch die Kirche zu den Mächten des Staates hinzusprechen hat. Dem geistlichen

[16] Mü III, 96.
[17] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ³1956, 478.
[18] *De Wette*, Briefe, Sendschreiben, Bedenken..., Berlin 1827, IV, 105.

„Regiment" eignet, wie man heute zu sagen pflegt, ein „Wächteramt". Was hat nach Luther die Kirche dem Staat und seinen Autoritäten zu sagen? Sie hat die 10 Gebote auch den obrigkeitlichen Gewalten zu verkündigen und darin die Bindung des weltlichen „Regiments" an Gott zu proklamieren. Sie hat zweitens den Menschen, die im Bereich der Politik ihres Amtes walten, das Evangelium zu predigen, das heißt der weltlichen Gewalt zu sagen, daß sie die Liebe in der Form von Recht und Ordnung zu üben hat. Hat sie aber in bezug auf eine politische Aktion als solche ein *christliches* Wort zu sagen? Hat sie ein Wort zu verkündigen, das mahnt, das Politische selbst, also nicht nur den Politiker, zu verchristlichen? Hier stehen wir am entscheidenden Punkt. Alle, die es für unlutherisch halten, daß es ein Gesetz im Evangelium geben könne — und auch die ein Gebot als Paraklese im Evangelium zugeben, werden das leugnen —, müssen hier ein klares Nein sagen. Für solche kann es keine christliche Politik und keine christliche Gestaltung welthafter Institutionen geben. Diese Konsequenz wird klar und entschieden von *Paul Althaus* gezogen. Er meint: „Christi Reich hat innerweltliche Präsenz in den christlichen *Personen,* und zwar nur in ihnen, nicht in christlichen *Institutionen.* Wohl übt der Christ nach Luther auch Kritik an der vorhandenen Gestalt der Ordnungen und sucht sie so zu gestalten, daß sie ihren von Gott gewollten Dienst am Leben erfüllen. Aber das heißt nicht, die Ordnungen *christianisieren.* Auch die gereinigten Ordnungen sind nicht ‚christlich'."[19] Es ist klar: *Althaus* denkt in dieser Sache von den Schöpfungsordnungen und nur von diesen her. Wer dagegen nicht der Ansicht ist, daß Gesetz und Gnade sich ausschließende Größen sind, wird grundsätzlich eine christliche Politik für möglich halten. Die reformierten Christen tun es und können es von ihrem Ansatz her tun. Denn Christi Herrschaft im strengen Sinn repräsentiert sich für sie sowohl in der Herrschaft des geistlichen wie des weltlichen Amtes. *Karl Barth* z. B. versteht auch das Politische von Christus her. Gewiß sind Kirche und Staat streng zu unterscheiden. Sie haben aber ein und dieselbe Mitte: Christus. Der Herr ist sozusagen Mittelpunkt zweier konzentrischer Kreise, eines engeren, der „Christengemeinde", und eines weiteren, der „Bürgergemeinde". Weil beide Gemeinden dasselbe „Zentrum" haben, ist auch die äußere, der Staat, in seiner Weise ein Gleichnis Christi und seiner Macht. „Es bleibt somit übrig, und es drängt sich als zwingend auf: die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und in der Kirche verkündigten Reich Gottes."[20] Diese Gerechtigkeit ist übrigens auf die Rechtfertigung des Sünders bezogen, um die es zuletzt auch dem Staat — wie die Schrift Rechtfertigung und Recht, Zollikon 1938, darlegt — zu gehen hat. Und doch dürfte die relative Eigenständigkeit des Staates so im Grund gefährdet sein. Er kann nur in politischen Ordnungen existieren, vermag sie aber von sich

[19] EK III, 1931.
[20] *Karl Barth,* Christengemeinde und Bürgergemeinde, Gladbeck o. J. (1947), 14.

aus nicht zu finden. Denn als solcher ist er nach Barth auf das mehr als fragwürdige Naturrecht angewiesen, das es nach ihm in der erbsündigen Verfassung der Welt für uns und von uns aus nicht mehr gibt. So bedarf er der „Christengemeinde". Denn diese allein besitzt im Glauben gültige Ordnungsvorstellungen für das Politische. Somit hat der Staat „keine vom Reich Jesu Christi abstrahierte, eigengesetzlich begründete und sich auswirkende Existenz, sondern sie ist — außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi — ein Exponent dieses seines Reiches."[21] Die Gefahr einer theokratischen Übermächtigung des Staates durch die Kirche ist hier nicht zu übersehen.

Was hat nun nach Luther der Staat, das weltliche „Regiment", in bezug auf das Reich Gottes und damit in bezug auf die Kirche und ihre Menschen zu befinden? Es ist klar, daß es sich nicht bezieht, ja überhaupt nicht beziehen kann auf den inneren Bereich, auf die Seele des begnadeten Menschen. „Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst alleine. Darum weltlich Gewalt sich vermisset, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet nur die Seelen."[22] Wohl ist es bezogen auf den sichtbaren Bereich der Kirche, auf ihre öffentlich-rechtliche Dimension, und zwar in zweifacher Weise. Einmal indem sie diese, wir haben das schon festgestellt, im Ansturm der Unheilsmächte erhält. Dann aber auch indem sie diese ordnet. Es ist nicht nur ein historisch bedingter Zufall, daß die weltliche Obrigkeit die lutherischen Gemeinden rechtlich verfaßte und zu Landeskirchen zusammenschloß. Diese Ordnungsgewalt kam ihr nicht nur als „hervorragendes Glied" der Kirche zu, sondern deshalb — und das ist entscheidender —, weil sich ja Institutionen grundsätzlich nicht verchristlichen lassen. Hören wir noch einmal Althaus: „Denn Christi Reich ist *nur* im Heiligen Geist, in freier *persönlicher Haltung* da."[23] Das Institutionelle gehört zur Welt. Kirche als *„Leib* Christi" ist nur innerlich. Es ist nur konsequent, wenn *Sohm* von dieser Position aus, die in dem hier bestimmten Verständnis des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium gründet, in seinem Kirchenrecht feststellt: „Religiös ist nicht nur das ‚Wie' der Rechtsordnung für Predigtamt und Gemeinde, sondern auch das ‚Das', das Dasein vom öffentlichen Predigtamt der rechtlich verfaßten Gemeinde *gleichgültig*."[24] Es muß aber hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß von anderen Interpreten die Sohmsche These als nicht der Lehre Luthers gemäß abgelehnt wird. Diese argumentieren etwa so: Die eigentliche und unsichtbare Kirche ist in der empirischen anwesend und gewinnt in dem Sinn eine Sichtbarkeit, als dort das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente gültig verwaltet werden. Demgemäß kann die empirische Kirche nicht durch das Gesetz geordnet werden, sondern allein durch die Liebe, die Christi „Gesetz" ist. Diese Ord-

[21] Ebd. 21. [22] Mü V, 25. [23] EK III, 1931.
[24] *Rudolf Sohm*, Kirchenrecht, München 1923, II, 141 Anm. 6.

nung aber kommt wesensgemäß allein der Gemeinde zu und nicht den weltlichen Obrigkeiten, die als Christen nur „Notbischöfe" sein können.

Wir können den Auslegungsstreit hier nicht entscheiden. Das eine ist allerdings klar, wenn das weltliche „Regiment" im Bereich der Kirche Ordnungsgewalt ausübt, werden die Gewissen unter Druck gesetzt. Man kann eben das Sichtbare nicht angehen, ohne daß das Unsichtbare mitangegangen wird. So kam Luther, bedrängt von der ausbrechenden Schwärmerei, zu großen Konzessionen, die gleichwohl auf der Linie seines Kirchenbegriffs zu liegen scheinen. Er gibt zu: „Einem weltlichen Regenten ist nicht zu dulden, daß seine Untertanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführt werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre, sondern an *einem* Ort soll auch nur *einerlei* Predigt geben."[25] Ja es wird sogar dem weltlichen „Regiment" eine Zwangsgewalt gegenüber dem religiösen Bereich zugebilligt: „Es wäre fein, Ew. Fürstl. Gnaden gebieten aus weltlicher Oberkeit den Pfarrherren und den Pfarrkindern, daß sie alle bei einer Strafe müßten den Katechismus treiben und lernen, auf daß sie, weil sie Christen sein und heißen, auch gezwungen werden zu lernen und zu wissen, was ein Christ wissen soll, Gott gebe, er glaube daran oder nicht."[26] Man beachte: der äußere Vollzug religiöser Übungen kann vom Staat erzwungen werden! Noch weiter auf dieser Linie geht eine Instruktion für die Visitatoren von Kursachsen (1527): „Wer Sakramente halber oder sonst des Irrtums im Glauben *verdächtigt* sei, (solle) vorgefordert, befragt, auch, so die Not erheischet, Kundschaft wider sie gehört werden."[27] Es ist dann nur noch ein Schritt, wenn Luther dem Wittenberger Rat zustimmte, der für hartnäckige „Ketzer" die Todesstrafe vorsah.

Die Haltung des Untertanen den beiden „Regimenten" gegenüber

Es ist selbstverständlich, daß Luther vom Untertan Ehrfurcht und Gehorsam beiden „Regimenten" gegenüber erwartet und fordert. Es ist ebenso selbstverständlich, daß dieser Gehorsam am Gesetz Gottes seine Grenze findet. Doch auch der unrecht tuenden Obrigkeit gebührt Gehorsam. Das hat Luther vor allem den rebellierenden Bauern in den Bauernkriegen gesagt. Von sich bekennt er: „... ich habe kein Rotterei noch Aufruhr angefangen, sonder der weltlichen Oberheit, auch die, so das Evangelium und mich verfolget, ihr Gewalt und Ehre helfen vertheidigen, so viel ich vermocht ... Denn Christen die streiten nicht für sich selbst mit dem Schwert, noch Büchsen, sonder mit dem Kreuz und Leiden; gleich wie ihrer Herzog, Christus."[28] Es gibt kein aktives Widerstandsrecht der gottgesetzten Obrigkeit gegen-

[25] Brief an Kurfürst Johannes v. 9. Feb. 1523, Erl. A. 53, 368.
[26] Brief an Markgraf Georg von Brandenburg v. 14. Sept. 1531, EA 54, 255.
[27] Zitiert nach *H. Grisar*, Luther III, 723. Grisar hat den Text übernommen aus: *Sehlin*, Aus evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 1. Abt. 1. Hälfte, 1902, 142ff. Auch *Grisar*, Luther III, 561 Anm. 1.
[28] EA 24, 273.

über. Später hat allerdings Luther diese Lehre modifiziert, als die Juristen ihm klarmachten, der Widerstand der Fürsten gegen den Kaiser geschehe zu Recht, weil dieser seine obrigkeitliche Gewalt mißbraucht habe.

Noch ein letztes Problem, das besonders für die lutherische Auffassung von der Ethik des Politischen aufschlußreich ist, muß genannt werden. Wie ist die Situation eines Gläubigen, der ein weltliches Amt verwaltet, christlich zu beurteilen? Können etwa „Kriegsleute im seligen Stande" sein? Darauf antwortet der Lutheraner, für den Luthers Lehre verbindlich ist, folgendermaßen. Der Christ *als* Christ ist dem Reich der Welt entnommen. Er braucht Recht und Schwert des weltlichen „Regiments" persönlich nicht mehr. Er lebt das Ethos der Bergpredigt, das für alle Christen verbindlich ist. Er ist also von sich aus bereit, das Unrecht zu erleiden. Doch um des Nächsten willen darf und soll er Recht und Macht gebrauchen. Somit lebt der Christ, der ein politisches Amt verwaltet, in einer zwiespältigen Situation. Als Christ darf er dem Übel nicht wehren, als Politiker muß er es abwehren. Diese Abwehr geschieht im Willen Gottes. Sie ist aber nicht in sich ein christliches Tun, nicht gläubige Verwirklichung des Evangeliums. Auch hier gilt: Der Politiker kann und soll als Person ein Christ sein, ist es aber nicht und kann es nicht sein in seinem Amt. In der Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können" (1526) heißt es: „Wenn sie [die Kriegsleute] nun von weltlicher Obrigkeit zum Streit gefordert werden, sollen und müssen sie streiten aus Gehorsam, nicht *als* Christen, sondern als Glieder und untertänige gehorsame Leute nach dem Leibe und zeitlichem Gut."[29] Auch hier bleiben die lutherischen Aussagen durchaus konsequent und entsprechen seiner Deutung der Beziehung von Gesetz und Evangelium.

Christus und der Staat

Wir wollen nun im zweiten Teil unserer Untersuchung die lutherische Grundaussage der Ethik des Politischen kritisch bedenken. Diese lautet: Christliche Politik als solche, die also mehr und ein anderes ist als Politik eines Christen, kann es wesensgemäß nicht geben. Denn im Raum der Gnade des *vergebenden* Evangeliums gibt es keinen Ort des fordernden und *vergeltenden* Gesetzes. Der „politische Gebrauch" des Gesetzes ist nicht im Evangelium, sondern vor ihm und seinetwillen da. Dieser lutherischen Aussage liegt eine ganz bestimmte Deutung der Zuordnung von Gesetz und Evangelium zugrunde. Diese Zuordnung ist dialektisch. Das Evangelium ist das Ende des Gesetzes; sein das Werk als Bedingung des Heils fordernder Zwang gilt nicht mehr, das letzte Wort Gottes ist immer Wort der Vergebung. Das Inhaltliche des Gesetzes ist zu tun und es wird getan als Frucht des Glaubens, als Antwort des Herzens, dem das Gebotene zugesprochen wird. Doch eben diese Deutung ist von der Schrift her in Frage zu stellen. *Gottlieb*

[29] Mü V, 177.

Söhngen hat das in seinem Buch „Gesetz und Evangelium" gezeigt. Die Untersuchung setzt ein mit einer Auslegung vom Mt 18, 21—35, der Parabel vom unbarmherzigen Knecht. Ihm gebührt von *Rechts* wegen die Schuldknechtschaft. Diese wird ihm aus *Gnade* erlassen, aber so, daß diese ihn zugleich in Anspruch nimmt, dergestalt, daß der Mann, der Gottes Barmherzigkeit erfahren hat, auch seinerseits barmherzig zu sein hat und sein Heil daran hängt. So kommen dem Gesetz und seinem Werk von sich aus keine Heilsmacht zu. Das Heil ist allein aus der Gnade des erbarmenden Gottes, aber so, daß diese in eins Aufgabe ist und als inneres Moment eine Forderung, einen Imperativ, enthält. Dieser muß aus der Mächtigkeit der geschenkten und übernommenen Gnade erfüllt werden, welche Erfüllung Bedingung des Heils ist. Somit gibt es ein „Gesetz Christi" (1 Kor 9, 12; Gal 6, 2). Dieses Gesetz ist „Gesetz des Glaubens" (Röm 3, 27) und „Gesetz des Geistes" (Röm 8, 2). Gebot, das fordert, und Werk, das Bedingung des Heils ist, ist also nicht wider das Evangelium. Damit wäre aber auch das Element gesetzhaft-staatlicher Ordnung nicht in sich unchristlich.

Wenn aber nach Luther das Politische als ein Gesetzliches mit dem Evangelium nichts zu tun haben kann, dann stellt sich mit Notwendigkeit die Frage, ob es überhaupt unter Normen steht. Die Antinomisten aller Zeiten haben das bekanntlich geleugnet und leugnen es bis zur Stunde. Die lutherische Theologie konnte selbstverständlich solche schwärmerische oder machiavellistische ethische Gesetzlosigkeit nicht gutheißen. Wie konnte man nun eine Ethik des Politischen von den lutherischen Voraussetzungen her entwickeln? Man hat etwa so gesagt: Dem „weltlichen Regiment" ist die Erde zu Bewahrung und Ordnung anvertraut. Die bewahrende Ordnung aber ist an den Schöpferwillen Gottes gebunden; dieser wird an der Welt als Schöpfungsordnung entdeckt. *Paul Althaus* drückt das so aus: „Die Normen, die im Weltreich gelten, werden uns nach Luther nicht durch Christus gegeben, sie sind vorgegeben, als eine lex naturae, ein — wenn auch oft verschüttetes oder entstelltes Wissen aller Menschen und Völker um das Gesetz Gottes. Also eine Offenbarung vor und außer Christus."[30] Diese Lehre hat sich natürlich mit allen Einwänden auseinanderzusetzen, die von der reformatorischen Erbsündetheologie her gegen eine „natürliche Theologie" und ein „Naturrecht" bis zur Stunde gemacht werden. *Walter Künneth* z. B. dürfte mit dem zitierten Satz nicht ohne entscheidende Vorbehalte einverstanden sein. Politische Ordnungen, so meint er, sind nicht als „lex naturae" zu erkennen. Denn es gibt in der erbsündigen Situation der Welt keinen Nomos, der am Logos der Wirklichkeit selbst abzulesen wäre. „Das Gesicht dieses Äons aber läßt nicht die Grundzüge einer seinsollenden Rechtsordnung erkennen, die göttliche Urordnung ist verhüllt, nicht mehr zugänglich, offenbar allein ist die ‚Unrechtsordnung' dieser Weltgestalt. Die uns zugängliche Natur ist deshalb nicht mehr der Ort, wo uns die lex Dei unmittelbar

[30] EK III, 1931.

und ungebrochen begegnet, sondern die lex naturalis ist selbst schon in Wesen und Erscheinungsform getrübt und entstellt, so daß sie selbst die Ablesbarkeit gültiger Normen aus der Natur verweigert."[31] Politische Ordnungen sind demnach zuletzt von der Offenbarung her entgegenzunehmen. Zwar „besitzt der Mensch eine ahnende Einsicht darüber, daß er in seiner menschlichen Existenz auf Ordnungen hin angelegt und sein Dasein in ein bestimmtes Ordnungsgefüge eingebaut ist"[32], aber inhaltlich erkannt und in ihrem heilsgeschichtlichen Sinn verstanden werden sie nur im Glauben. „Die grundlegende Erkenntnis der Weltordnungen als «Erhaltungsordnung Gottes» ist daher nicht Produkt menschlicher Weisheit, sondern offenbarungsbedingt und jede nähere Entfaltung dieses Urteils offenbarungsgebunden."[33]

Einen neuen und viel radikaleren Einwand gegen die lutherische Trennung von Gesetz und Evangelium hat *Karl Barth* vorgebracht[34]. Er protestiert gegen die radikale Trennung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, die in der dargelegten Doktrin mitbehauptet werden muß. Für ihn ist das formale Prinzip der Theologie die Christologie. Denn Gott wollte ursprünglich den Bund des Menschen mit sich in Christus. Somit ist das Evangelium dem Gesetz vorgeordnet. Es muß formuliert werden: Evangelium und Gesetz, nicht umgekehrt.

Übrigens denkt auch *Künneth* im Unterschied zu *Althaus* in dieser Richtung. Auch in bezug auf den staatlichen Bereich ist Christus Herrscher, allerdings bleibt seine Herrschaft bis zum Jüngsten Tag verborgen. „Der Anbruch der Christusherrschaft in dieser Welt und ihr Anspruch, auch im politischen Bereich, muß prinzipiell anerkannt werden, ereignet sich in der Bezeugung des Christusnamens, durch Taufe und Herrenmahl als der signa der heimlichen Gegenwart des Auferstandenen. Nur auf diesem verborgenen, nur dem Auge des Glaubens sich öffnenden Weg, geschieht der Einbruch und die Aufrichtung der Christokratie im Raum des Politischen. Trägerin dieser Herrschaftsbezeugung ist die Christusgemeinde, die congregatio sanctorum inmitten der politischen Gemeinschaft dieser Welt."[35]

Was hat die katholische Theologie zu dieser Auffassung, die sowohl bei *Barth* wie bei *Künneth* das Naturrecht entwertet, zu sagen? Uns will scheinen, daß sich der christologische und das heißt hier der heilsgeschichtliche Ansatz durchaus mit einem rechtverstandenen naturrechtlichen Denken verbinden läßt. Inwiefern? Zunächst muß nach katholischer Lehre klar festgehalten werden: Wir erkennen ethische und also auch politische Ordnungen in verbindlicher Weise durch ein rationales Erkennen im Hinblick auf die vorgegebene — hier soziale — Wirklichkeit. Es lassen sich grundsätzlich Ordnungen, wesenhafte, in der Geschichte sich durchhaltende Strukturen, „mit dem Licht der Vernunft" wahrnehmen. Das aber ermöglicht ein echtes

[31] *Walter Künneth*, Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954, 132.
[32] Ebd. 136 f.
[33] Ebd. 137.
[34] *Karl Barth*, Evangelium und Gesetz (Theol. Ex. 32; Theol. Ex. NF 50).
[35] *Walter Künneth* a.a.O. 574.

Gespräch zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen in dieser Sache, was selbstverständlich nicht möglich wäre, wenn wir einfachhin „Politik aus dem Glauben" trieben. Man beachte genau: Unser Ansatz ist kein theologischer im engeren Sinn. Es wird zunächst nicht erkannt im Hinhören auf Offenbarung und also von daher argumentiert, was ständig zum Schaden der Sache im evangelischen Bereich geschieht.

Diesen unseren Ansatz gilt es nun theologisch genauer zu deuten. Allgemein anerkannt und glaubensverbindlich ist die Tatsache, daß die eben dargelegte grundsätzliche Möglichkeit tatsächlich schwierig zu verwirklichen ist. Das Konzil vom Vatikan hat ausdrücklich gelehrt, daß eine Offenbarung relativ notwendig sei, damit Ordnungen, die an sich der natürlichen Erkenntnis offen stehen, auch „in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne irgendeine Beimischung von Irrtum erkannt werden". Daß das auch von den politischen Ordnungen gilt, ist selbstverständlich. Es wird demnach das naturrechtliche Denken umgriffen vom gläubigen Denken, dieses im Sinne der vatikanischen Definition hütend und heilend. Theologisch wird man hier von einer „äußeren Gnade" sprechen können. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen. Wenn wir oben sagten, daß die sozialen Ordnungen „mit dem Licht der Vernunft" grundsätzlich erkannt werden können, heißt das nicht, daß sie ohne eine die Vernunft erleuchtende Gnade erkannt werden. Diese Gnade ist keine Offenbarung, sondern eine von innen her helfende und heilende Erleuchtung, die dazu hilft, die erbsündige Verfinsterung relativ zu beheben. Wer in dieser Sache die Sentenz von Ripalda, die durchaus eine legitime theologische Lehrmeinung ist, für richtig hält, wird sogar sagen, daß tatsächlich, wenngleich nicht notwendig, im konkreten Vollzug der Erkenntnis, Christi Gnade immer heilend anwesend ist. Es ist klar, daß der naturrechtliche Erkenntnisvollzug dadurch nicht vernichtet, sondern wesentlich erleichtert wird.

Noch ein Wort zur *christologischen* Struktur der Schöpfungswirklichkeit. Es ist gute katholische Theologie, daß die Ordnung der Gnade, und zwar als christusförmige Gnade, die Schöpfungsordnung ursprünglich umgreift und diese im Umgreifenden der Gnade mitgesetzt ist. „Denn in (Christus) ward alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist ... — alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen" (Kol 1, 16). Anders formuliert: Gott hat die Schöpfung im Hinblick auf Christus entworfen. Welt war immer schon als Um-Welt Christi und der Mensch als Mit-Mensch Christi von Gott gewollt. Schöpfungsordnung ist tatsächlich, wenngleich nicht notwendig, christusförmige Ordnung. Auch die Erhaltung der Welt, so lehren angesehene Theologen, hängt an der Gnade Christi. Denn die in Adam in die Sünde gefallene Welt hätte den „zweiten Tod" oder die gänzliche Vernichtung verdient. Doch sie ist vom barmherzigen Gott im Hinblick auf Christi Kreuz gnädig erhalten worden. Die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit der erhaltenden Macht des Staates bekommt dadurch, wie leicht zu sehen ist, einen eigen-

tümlich christologischen Akzent. Doch von diesen theologischen Erwägungen abgesehen: immer bleibt es wahr, daß der erhöhte, im verklärten Fleisch anwesende Christus in der Mitte der Welt anwesend ist und daß er seinen Geist, den Heiligen Geist, über alles Fleisch ausgegossen hat. Von daher gibt es nicht mehr eigentlich eine profane, sondern in der Tiefe nur noch sakrale, in der Inkarnation und ihrer heilsgeschichtlichen Entfaltung für Gott konsekrierte Welt. Wenn im Horizont einer so von Gott entworfenen Welt politische Ordnungen naturrechtlich konzipiert werden, heißt das in Wahrheit Ordnungen konzipieren, die tatsächlich eine christologische Struktur haben. Somit verwirklicht sich die politische Ordnung der Erde, wenn immer sie echte Ordnung ist, schon im Zeichen Christi, ob man das nun weiß oder nicht weiß. Man kann es nur wissen von der Offenbarung her. Immer wird in den echten politischen Ordnungen Christi, des Königs, Herrschaft aufgerichtet und tatsächlich anerkannt.

Mit der Problematik der Ethik des Politischen im lutherischen Verständnis, hängt — wenigstens tatsächlich — noch eine andere Schwierigkeit zusammen. Wir meinen, daß die starke spiritualistische Tendenz der lutherischen Anthropologie negative Auswirkungen hat und haben muß für die Ethik des Politischen. Wir haben gesehen, daß nach Ansicht Luthers Gottes Reich rein „inwendig" ist, sich nur verwirklichend in der Unsichtbarkeit der Seele, nicht im Leibe und im Besitz, denn diese gehören, wie ausdrücklich gesagt worden ist, zum Reich der Welt. Die Konsequenz dieses Ansatzes ist klar: Christus, der durch den Glauben in der Seele anwesend wird, erreicht darin nicht den Leib und also auch nicht die Erde. Person und Kosmos scheinen radikal getrennt zu sein und eben nicht geeint im Medium des menschlichen Leibes.

Auch der katholische Christ unterscheidet Geist und Leib. Und doch sind diese in dem *einen* Menschen geeint. Geist als Seele ist Formprinzip des Leibes. Wenn also Gott den Geist des Menschen berührt, wird darin auch der Leib und im Durchgang durch ihn die ganze Erde berührt. Der aus der Gnade lebende Christ gestaltet in dieser auch seinen Leib und seine Erde, d. h. auch in den politischen Objektivationen seines Geistes soll Christi Gestalt gegenwärtig werden. Und sie kann es, wenn immer das Verhältnis von Geist und Leib im dargelegten Sinn ausgelegt wird, welche Auslegung seit dem Konzil von Vienne (1312) glaubensverbindlich ist.

Und noch eine weitere These aus der lutherischen Lehre von den zwei „Regimenten" ist für eine Ethik des Politischen bedeutsam. Wir erinnern uns: Dem geistlichen „Regiment" eignet nach Luther nicht eigentlich eine Rechtsvollmacht. Gewiß ist Christus König und doch regiert er „ohn Gesetz, allein durch seinen Heiligen Geist. Und wiewohl er das Schwert bestätigte, hat er es doch nicht gebraucht."[36] Dementsprechend gilt für die Kirche: „Christus im Himmel, in der regierenden Form, bedarf keines Statthalters,

[36] Mü V, 16.

sondern sitzt, siehet, tut, weiß und vermag alle Dinge. Aber er bedarf seiner in der dienenden Form, wie er auf Erden ging."[37] Demnach bestimmt Luther die Schlüsselgewalt so: „Über das wundert mich fast so hohe Vermessenheit, daß sie aus der Schlüsselgewalt wollen ein regierende Gewalt machen ... Dann regierende Gewalt ist weit mehr dann Schlüsselgewalt. Schlüsselgewalt reicht nur aufs Sakrament der Puß, die Sünd zu pinden und lösen ... Was ist dann drinnen gebn? ... Die Wort Christi sein eitel gnädige Zusagunge ..., daß die arme sündige Gewissen einen Trost haben sollen, wo sie durch einen Menschen werden aufgelöst oder absolviert. Und reichen also die Wort nur auf die sündige ... Gewissen, welch dadurch sollen gestärkt werden, so sie anders gläuben ...[38] Gewalt der Schlüssel ist also Gewalt der Sündenvergebung, aber nicht durch einen herrscherlich-richtenden Akt, sondern durch Predigt des Evangeliums, d. h. der Botschaft von der Vergebung der Sünde allein aus Gnade. Damit aber entfällt für die Kirche grundsätzlich die Möglichkeit, kraft rechtlicher und richterlicher Gewalt in den Bereich des Politischen einzugreifen. Das „Wächteramt" ist im strengen Sinn nicht „Regiment".

Die katholische Kirche hat in dieser Sache eine andere, und zwar glaubensverbindliche Lehre. Mit dem evangelischen Christen sind wir der Ansicht, daß beide „Regimente" in Gottes Anordnung gründen, daß sie beide ihre Vollmacht unmittelbar von Gott haben. Die mittelalterliche Theorie, daß an sich der Kirche beide Gewalten zukommen, daß sie beide „Schwerter" habe, ist schon zu Beginn der Neuzeit auch theoretisch aufgegeben worden. Gemeinsam sind wir weiterhin der Überzeugung, daß beide Gewalten je in ihrem Bereich unabhängig sind, und daß der geistlichen Gewalt ein höherer Rang zukomme als der weltlichen. Leicht ist auch einzusehen, daß die geistliche Gewalt, wenn sie auch direkt nur auf Geistliches geht und gehen kann, indirekt auch Weltliches berührt. Einfach deshalb, weil auch der geistlichste Mensch immer noch Geist in Leib und Erde ist und bleibt. So berührt das geistliche „Regiment" mit Notwendigkeit Irdisches und wird damit politisch so oder so wirksam, für den lutherischen Christen nur in der Verkündigung von Gottes Wort, für den katholischen Christen aber auch richterlich und herrscherlich. Denn die geistliche Vollmacht, die Gewalt der Schlüssel, ist im katholischen Glaubensverständnis echte, zum weltlichen Recht in Analogie stehende, Rechtsgewalt. Das aber hat für den politischen Bereich eine einschneidende Folge: Die lehr- und hirtenamtliche Vollmacht der Kirche bezieht sich nicht nur auf den einzelnen in seiner privaten, sondern auf ihn auch in seiner politischen Existenz. Die Kirche kann in der Kraft der Schlüssel einen Christen vor ihr Gericht rufen, kann ihn unter Umständen aus ihrer Gemeinschaft, soweit sie öffentlich-rechtlich greifbar ist, ausschließen, wenn etwa seine politische Meinung oder auch Aktion die Ordnungen Gottes, die die Kirche zu verkündigen und zu verteidigen hat,

[37] Mü II, 113.
[38] Zitiert nach *Hirsch* a.a.O. Nr. 314.

zerstören. Die Vollmacht der Kirche ist jedoch nicht auf Weisungen dem einzelnen gegenüber eingeschränkt, sie erstreckt sich unabhängig davon auch auf den Staat und die menschliche Gesellschaft unmittelbar, soweit die Belange des Sittengesetzes berührt werden. Pius IX. verteidigte in seinem Rundschreiben „Quanta cura" vom 8. Dezember 1864 ausdrücklich das Recht der Kirche, ihren göttlichen Auftrag „auch gegenüber den Staaten, Völkern und ihren obersten Führer" (D 1688) zu verwirklichen, und hat die gegenteilige Meinung 1867 im Syllabus (D 1754) lehramtlich verworfen. Es mag hier noch angemerkt werden, daß die geistliche Vollmacht der Kirche, die „unter Rücksicht der Sünde" und nur unter dieser sich auf staatliche Akte beziehen kann, den eigenständigen Bereich des Staates nicht aufhebt. Innerhalb der von der Kirche geforderten und verteidigten sittlichen Grenzen sind im allgemeinen eine Vielzahl von politischen Meinungen und Handlungen möglich, die keineswegs der Zuständigkeit der Kirche unterliegen.

Im übrigen darf hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch die lutherischen Gemeinden — in den calvinischen ist das selbstverständlich — den (kleinen) Kirchenbann beibehielten. Allerdings ist es nicht leicht, ihn vom lutherischen Gesetzesverständnis her theologisch zu begründen. Es ist eben die Frage, ob die Kirche, die nach Luthers Theologie „zur rechten Hand" die Botschaft von der Vergebung auszurichten hat, zur „linken Hand" noch eine Rechtsordnung im Evangelium zu gestalten und richterlich durchzusetzen vermag.

Politik im strengen Wortverstand hat sich immer auf das übereinzelne Wohl, auf das Gemeinwohl, einer staatlich verfaßten Gesellschaft zu beziehen. Ob ein Christ den politischen Dienst christlich tun, ob er als Christ Politiker sein könne, das war die Frage dieser theologisch-politischen Untersuchung.

Die Jugend des Joachim Pecci

WILLY LORENZ

Am 20. Juli 1903 erlosch das Leben Papst Leos XIII. Siebzehn Tage hatte der greise Pontifex mit dem Tode gerungen. Am 3. Juli, einem Tag, den er in bester Gesundheit begonnen, war er von seiner täglichen Spazierfahrt in den Vatikanischen Gärten von Fieber geschüttelt zurückgekehrt. Der Arzt stellte eine Lungenentzündung fest, eine Krankheit, die angesichts des Alters des Papstes nur tödlich endigen konnte: Leo XIII. war sich sogleich über seinen Zustand im klaren. Während sich die Nachricht von seiner schweren Erkrankung mit Windeseile in Rom verbreitete, in allen Kirchen das Aller-

heiligste ausgesetzt wurde und die Gläubigen für seine Gesundung beteten, ließ er sich das Viaticum reichen.

Noch aber war seine letzte Stunde nicht gekommen. Noch kämpfte die Natur dieses scheinbar so zarten und in Wirklichkeit sehr gesunden Mannes bis zum letzten. Über zwei Wochen dauerte dieses Ringen. Zwei Wochen, in denen der Geist des Papstes völlig ungetrübt verblieb. Der Papst empfing in diesen Tagen wie so oft Rampolla, den Kardinalstaatssekretär, den treuen Gefährten so vieler Jahre, er empfing französische Kardinäle, um sich mit ihnen über die Lage ihrer Heimat zu unterhalten. Frankreich ging einer Krise auf kirchlichem Gebiet entgegen, und die Schatten, die dieses Ereignis vorauswarf, vermengten sich mit dem Schatten des Todes, mit dem Leo XIII. in diesen Tagen rang. Am 20. Juli fühlte der Papst sein Ende nahen. Die körperlichen Kräfte versagten plötzlich. Aber bis in die allerletzte Minute blieb sein Geist hellwach: er nahm Abschied von seinem Kardinalstaatssekretär, von den Kardinälen, den Prälaten, die um sein Lager geschart waren. Um 4 Uhr nachmittags hörte sein Herz zu schlagen auf. Leos XIII. irdische Pilgerfahrt war zu Ende. 25 Jahre lang hatte er die römische Kirche regiert, 93 Jahre und vier Monate war er alt geworden.

Während der Leichnam des Papstes in der Sixtinischen Kapelle aufgebahrt war und endlose Massen von Menschen an ihm vorbeizogen, nahm gleichzeitig die Presse der Welt in langen Nekrologen auf ihre Weise Abschied von dem Verstorbenen. Nicht nur die katholischen Blätter, auch die protestantischen, liberalen, antichristlichen hoben in ihren Nachrufen seine große Weisheit, den Verstand und die Klugheit, seine diplomatischen Fähigkeiten, seine Güte hervor. So sahen ihn die Menschen und so wird er — mit Recht — fortleben: als der große Papst, der Versöhner von Glauben und Wissen, der gütig-fromme Papst.

Manche seiner Biographen haben, geblendet von der Größe seiner Gestalt, diese in sein ganzes Leben zurückprojiziert und zu zeigen versucht, daß sich dieses Leben ständig in gerader Linie weiter und höher entwickelte. In Wirklichkeit aber ist der junge Joachim Pecci grundverschieden von dem alten, weisen Papst, und die Linie, die er in seinem jungen Leben einschlug, hätte sein Leben bei gerader Fortsetzung anders enden lassen[1]. Daß sich die Natur des jungen Pecci so grundlegend änderte, ist einer besonderen Gnade Gottes zuzuschreiben, die ihn zweimal von dem Weg, den er gehen wollte, abzog und ihn auf einen andern sandte, an dessen Ende jedesmal ein „Damaskus" stand. Das besondere und eigene Verdienst des jungen Joachim Pecci besteht darin, daß er diese Fingerzeige Gottes verstand, sein Leben

[1] Die quellenmäßige Grundlage für den folgenden Beitrag bilden die Briefe des jungen Joachim Pecci, die Boyer d'Agen schon zu Lebzeiten Leos XIII. und mit dessen Unterstützung in französischer Sprache herausgab. Sie erschienen im Jahre 1897 — also gleichfalls noch zu Lebzeiten des Papstes — bei Manz in Regensburg in deutscher Übersetzung. Die Sammlung umfaßt 239 Schreiben, von denen das erste aus Viterbo vom 22. Mai 1819 stammt und das letzte aus Rom vom 3. März 1838 datiert ist, also rund zwei Monate nach der Priesterweihe des späteren Papstes abgefaßt wurde.

änderte und auf einem anderen Geleise fortführte. Was früher sein Leben erfüllte, tritt nach dem zweiten „Damaskus" nun endgültig zurück und kommt nur mehr rudimentär zum Vorschein. Was einst Mittel zum Zweck war, wird Inhalt seines Daseins und formt jenen Mann, der zu einem der größten Päpste der Geschichte wird.

* * *

Es ist eine seltsame Zeit, in der Joachim Pecci geboren wird, und es ist eine seltsame Familie, aus der er stammt. Am 2. März 1810 erblickt er das Licht der Welt. In Carpineto, einem „elenden Felsennest", wie er es später nennt, das südlich von Rom auf tausend Meter Höhe gelegen ist, bewohnt nur von armen Hirten, Bergbauern und Handwerkern. Hier besitzen die Peccis einen kleinen Palazzo, zwei Stock hoch, sechs Fenster in der Front. Die Peccis werden allgemein als Grafen tituliert, obwohl sie eigentlich gar keine sind. Im 16. Jahrhundert waren sie in dieses Nest gekommen, auf der Flucht, und hatten sich hier niedergelassen und seither das Leben von armen Landedelleuten geführt. In Wirklichkeit waren die Peccis Sieneser Patrizier. Bis weit ins 13. Jahrhundert läßt sich die Familie in Siena nachweisen, und noch heute gibt es dort einen kleinen gotischen Palazzo, der einst ihr Besitz war. Sie zählten zu den reichen und angesehenen Bürgern dieser Stadt; teils waren sie Bankiers und Geldwechsler, teils auch Advokaten. Ein paar Mönche, ein Bischof, ein Feldherr finden sich noch unter der Ahnenreihe. Als Siena unter die Herrschaft von Florenz kam, wanderten die Peccis aus, kauften sich im Päpstlichen an und blieben seither dort. Sie hatten um der Freiheit willen den Reichtum aufgegeben, verzichtet, Patrizier in ihrer Heimat zu sein, und versucht, Adelige des neuen Landes zu sein, ohne von dessen großen Aristokraten eigentlich recht anerkannt zu werden.

Positives und Negatives übernimmt Joachim Pecci aus diesem Erbe. Die große Klugheit und Beobachtungsgabe dieser Sieneser Advokaten scheint schon in seiner Jugend auf. Immer wieder fragt sich der junge Pecci, was in dieser und jener Situation die Klugheit und die Vernunft für ein Handeln gebieten. Die Vernunft wird es sein, die dem Einbruch der Gnade Raum verschafft, die Vernunft und die Klugheit wird sein Handeln als Papst bestimmen und die große Versöhnung von Wissen und Glauben einleiten. Von seinen Vorfahren, den Sieneser Bankiers, übernimmt er auch das Talent, rechnen zu können. Er ist ein genauer Rechner sein Leben lang, kein Geizkragen und Knauser. Wenn die Situation es gebietet, wird er das Geld mit vollen Händen ausgeben, aber ein sinnloses Verschwenden bleibt ihm immer fremd. Schon als Student führt er genau Buch über Einnahmen und Ausgaben, ist er ein Feind aller Schulden. Als Papst Leo XIII. wird er ein Gegner aller Sinekuren sein und sich genau für die Einnahmen aus seinem Prälatengut interessieren. Der Schlendrian, der zeitweise die päpstliche Finanzverwaltung beherrscht, wird unter ihm keine Protektion mehr finden.

Aber auch Negatives bietet dieses Erbe genug. Diese Peccis sind keine

reichen Patrizier mehr, noch sind sie reiche Aristokraten. Sie sind arme Leute, die gern das Leben von reichen Herrn führen möchten, die schon stolz sind, wenn diese armen Gebirgsbauern sie mit „Herr Graf" titulieren. Im Grund genommen sind sie Deklassierte. In solcher Lage flammt nur zu leicht ein brennender Ehrgeiz auf und der Wunsch, durch den „Willen zur Macht" all das zu erlangen, was einem das Schicksal vorenthalten hat. Auch dieses Erbe wird der spätere Papst schöpferisch verwerten können: durch sein Familienschicksal besitzt er einen besonderen Instinkt für die modernen Deklassierten, das städtische Proletariat, und für deren besondere Forderungen. Und die brennende Sehnsucht, ein Aristokrat zu sein, wird nur mehr in den Ansätzen zu erkennen sein, wenn sich Leo XIII. bis in sein hohes Alter hinein bei seinen Spazierfahrten in den Vatikanischen Gärten von berittenen Nobelgardisten begleiten läßt.

Als der junge Joachim Pecci geboren wurde, wütete schon seit zwei Jahrzehnten der Krieg Frankreichs und Napoleons in Europa. Bis in dieses kleine Felsennest reichten seine Auswirkungen. 1792 war der Vater Joachim Peccis zum Obersten der päpstlichen Milizen für Carpineto, Maenza und Gavignano ernannt worden. Im Palast der Peccis hängt noch ein Bild, das den Grafen Ludovico in der päpstlichen Uniform zeigt: in blauem Rock, rot und gold gestreift, mit Spitzenkrause, mit silbernen Epauletten und Degen, auf dem Haupt die gepuderte Perücke, der Typus eines Grandseigneurs des fin de siècle. Jetzt, im Jahr der Geburt des Joachim Pecci, ist Ludovico nicht mehr Oberst. Denn sein Landesherr, der Papst, ist ein Gefangener Napoleons. Das Anerbieten der bonapartistisch-italienischen Regierung, Bürgermeister von Carpineto zu werden, hat er entrüstet abgelehnt. Fünf Söhne und zwei Töchter hatte die Frau des Grafen Ludovico schon zur Welt gebracht, dann erst kam der kleine Joachim.

Sie war eine kleine, dicke Frau, eine echt römische Matrone, mit einem ängstlichen Blick in den Augen. Seit Jahren erpreßte die Militärverwaltung Rekruten um Rekruten aus Italien, der Ruf „La Leva — Die Aushebung" erschreckte die ganze Halbinsel, er erschreckte auch sie. 1814 werden ihre beiden ältesten Söhne an die Reihe kommen und wenn diese Kriege so weitergehen — wer sieht ein Ende? —, werden die anderen bald folgen. Als sie hört, daß das Medizinstudium vom Militärdienst befreien soll, ist sie bereit, alle Söhne auf die Universität zu senden. Sie war nicht nur eine sehr intelligente, sondern auch eine sehr fromme Frau. Obwohl sich aus den wenigen Briefen des jungen Joachim an seine Mutter — er verlor sie schon mit 14 Jahren — keine besondere Beziehung erkennen läßt, scheint sie doch von großem Einfluß auf ihn gewesen zu sein. Viele ihrer Ratschläge hat der junge Pecci in seinem späteren Leben verwirklicht. So schreibt sie ihm einmal: „Verteidige immer die Religion. Erleuchte durch Deine Reden die Ungläubigen. Beschäme durch Dein Schweigen diejenigen, die über die Religion spotten. Mit Deiner Gelehrsamkeit wachse auch Deine Religion. Sei Christ ohne Furcht, ohne Aberglauben, ohne Fanatismus." Sie zürnt allen

Menschen, die eine Versöhnung der Wissenschaft mit der Religion für unmöglich halten.

Diese Mutter hat im Leben des jungen Pecci ein entscheidendes Ereignis herbeigeführt: seinen Eintritt in den geistlichen Stand. Es war ihr Herzenswunsch, daß einige ihrer Kinder Priester würden. Schon den kleinen Joachim sucht sie dazu zu überreden. Mit sieben Jahren war er nach Viterbo zu den Jesuiten in die Erziehung gekommen; mit Hilfe eines befreundeten Prälaten versucht die Mutter, ihren Sohn Joachim zu überrumpeln und ihm die Tonsur erteilen zu lassen. Aber der Knabe weigert sich aus einem gesunden kindlichen Instinkt heraus: er will nicht schon jetzt einen Talar tragen und von seinen Kameraden mit Hochwürden angeredet werden, er will noch Kind bleiben. Aber einige Jahre später gelingt es ihr doch, ihn zur Einwilligung in den Priesterberuf zu bewegen. Es ist 1824. Die Mutter des vierzehnjährigen Joachim ist am römischen Fieber erkrankt, sie reist nach Rom, um Heilung zu finden, wird aber dort so krank, daß ihr Ende herannaht. Schnell läßt sie sich noch Joachim aus Viterbo kommen und dem Zureden der sterbenden Mutter ist Joachim, der ein gutes Herz hat, nicht mehr gewachsen. Er beugt sich ihrem Wunsch, wenn auch mit Zaudern, läßt sich den Talar und den dreieckigen Hut bringen und empfängt die Tonsur.

Der berühmte Leo XIII. ist also nicht aus eigenem Antrieb Priester geworden. Die ganze Jugendzeit bis zu seiner Priesterweihe ist nirgends auch nur ein Wort zu finden, aus dem hervorgeht, daß er sich innerlich zum Priestertum berufen fühlte. Wohl wird er sich immer korrekt aufführen, nie wird ein Schatten auf sein Theologenkleid fallen, aber dies geht nicht so sehr aus Liebe zu seiner Berufung hervor, sondern aus seinem Wunsch, durch tadellose Aufführung seinen Vorgesetzten zu gefallen und deren Protektion zu erringen. Nie allerdings geht auch aus den Briefen hervor, daß ihm sein Stand in seiner Jugend irgendwelche Schwierigkeiten bereitet hätte. Nie hört man etwas von Zweifeln, von Kämpfen, von einem Ringen, wie es das Leben so vieler Heiliger erfüllt hat. Nie ist von einer Leidenschaft die Rede (mit Ausnahme der Jagd und dem Bergsteigen). Kaum schreibt er in seinen Briefen etwas über Religion. Als 1825 in Rom das Heilige Jahr alles Leben beherrscht, spricht Pecci nur über die illustren Gäste, die die Hauptstadt der Christenheit besuchen. Nie ist in seinen Briefen ein Wort über Askese zu lesen oder über die Gefahren, die dem Katholizismus von seiten der Mächte des 19. Jahrhunderts drohen. Nie spricht er auch davon, daß er Seelen retten oder alles zur größeren Ehre Gottes tun will, wie es ihm die Jesuiten, die durch 15 Jahre seine Lehrer sind, täglich vor Augen halten. Im Gegenteil, aus allen seinen Briefen (und er hat viele Briefe geschrieben, teils kühle und höfliche an seinen Vater, teils freundliche und herzliche an seine Brüder) tönt immer wieder nur ein Bekenntnis: daß er durch seinen Beruf eine Laufbahn einschlagen will, die ihm und besonders auch seiner Familie Ehre und immer wieder Ehre einbringen soll und sie — man hört den Deklassierten — erhöhen möge. Diese Liebe zu seiner Familie wird ihn

auch nicht verlassen, als er sich schon ganz gewandelt hat und ein anderer geworden ist, sie wird ihn bis in seine päpstlichen Jahre begleiten. So ist das erste Schriftstück, das er als Papst unterzeichnet, ein Brief an seine Brüder, in dem er ihnen seine Wahl anzeigt.

Die letzten Gymnasialjahre hatte Pecci am Römischen Kolleg in Rom verbracht, dann war er zu seinem Onkel, einem römischen Advokaten, gezogen und hatte begonnen, Theologie zu studieren. Seine geheime Sehnsucht ging danach, auf die Adeligenakademie zu kommen, aus der die künftigen Nuntien und die hohen Verwaltungsbeamten hervorgingen. Aber um dorthin zu gelangen, mußte man ein Adeliger sein und hohe Protektion besitzen. Mit viel Arbeit und viel Mühe bringt der junge Joachim Pecci einen Stammbaum zusammen, der nachweist, daß die Peccis von sienesischen Patriziern abstammen und somit eigentlich den römischen Adeligen gleichgestellt sind — ähnlich wie Goethe, der auch behauptete, als Frankfurter Patrizier den Adeligen nicht nachzustehen. Aber dann müssen noch die Adeligen Agnanis zustimmen und der Papst sich einverstanden erklären und dann erst sind die Peccis wirklich Adelige des Kirchenstaates. Um sich aber die Protektion hoher Gönner zu erringen, setzt er das einzige Vermögen ein, das er besitzt, seinen Verstand und seine Klugheit. Er ist kein Hocharistokrat, dem schon als Kind ein Bistum in die Wiege gelegt wird, er hat keinen Onkel, der Kardinal ist, er muß sich alle Verbindungen erst schaffen. Das kann er nur, indem er auffällt. Und auffallen kann man in Rom nur, wenn man als Sieger aus den theologischen Disputationen hervorgeht.

Der junge Pecci büffelt, um alle Disputationen bestehen zu können; er scheut kein Geld, um Kardinäle, Prälaten und Professoren einzuladen, er bleibt den heißen Sommer über in Rom, nur um zu studieren. Langsam steigt er höher. In Viterbo hat er sich eine Kenntnis der lateinischen Sprache angeeignet, die verblüffend ist. Latein wird seine eigentliche Muttersprache, das Italienische sinkt zu einem Dialekt herab. Hier in Rom nun stößt er auf ein Gebiet, das ihn für alle Disputationen besonders geeignet macht. Es ist die scholastische Theologie und besonders die Theologie des heiligen Thomas, die er sich ganz aneignet und deren scharfe und logische Deduktionen ihm besondere Hilfe leisten.

Endlich werden die Kardinäle auf ihn aufmerksam, und dank vieler Hilfe kommt er in die Adeligenakademie. Der Anfang einer glänzenden Karriere scheint erreicht.

Der zukünftige Prälat beginnt sofort, sich für den Beruf eines Nuntius „einzuschießen", wie die Artilleristen sagen würden. Seine Briefe, die er in Mengen an seine Verwandten schickt, haben schon seit langer Zeit sehr plastischen Berichten geglichen. Jetzt nehmen sie allmählich die Form von Gesandtschaftsberichten an. Der junge Pecci schreibt über alles: über die Fürstenbesuche in Rom; über die Cholera; über Pferderennen; über den römischen Karneval; über den Tod hoher Prälaten und Kardinäle und gar der Päpste; über die Aussichten der „Papabili"; über die Gerüchte, die aus dem

Konklave in die Außenwelt dringen; über die Feigheit päpstlicher Beamten; über die Franzosen in Ancona und die Österreicher — er nennt sie noch die „Tedeschi" — in Ferrara; über den Aufstand der Polen in Warschau und die Revolution in Paris; über die Operationen der englischen Flotte in Malta, kurz, über alles mögliche. In Wirklichkeit aber enthalten diese Berichte, so plastisch sie zu sein scheinen, doch nur Oberflächliches, es ist typisches Gesandten-Sammelsurium. Kein Wort findet sich darin von den großen Anliegen der Kirche, kein Wort von den nationalen Gedanken, die Italien entflammen, kein Wort von den sozialen Erfordernissen der Zeit, kein Wort über die schlechte päpstliche Verwaltung im Kirchenstaat. Es zeigt sich ein Beobachtungstalent, das noch ganz die Fülle mit der Tiefe verwechselt.

Die vielen Erfolge bei den Disputationen machen Gregor XVI., den damaligen Papst, auf den jungen Akademiker aufmerksam. Rasch wendet er ihm sein besonderes Wohlwollen zu. Gregor, ein müder Greis, zu alt, um in den verworrenen Verhältnissen des Kirchenstaates Ordnung schaffen zu wollen, hat seine Freude an diesem jungen Mann, der so fleißig und so gescheit ist, der sich so bescheiden und so formvollendet bewegt, der so konservativ und so antiliberal ist. Noch vor der Priesterweihe ernennt er ihn zum päpstlichen Hausprälaten. Der junge Pecci jubelt. Der Glanz der Familie ist erhöht und seine Laufbahn um ein gutes Stück weitergebracht. Aber schon bemüht er sich, weiter voranzukommen. Er will Koadjutor eines Kanonikus vom Lateran werden. Inzwischen naht die Zeit seiner Priesterweihe. Am letzten Tag des Jahres 1837 wird sie Joachim Pecci gespendet.

Und jetzt, knapp vor der Priesterweihe, erlebt Joachim Pecci sein Damaskus. Ohne eigenen Antrieb zum Theologen bestimmt, wollte er diese Laufbahn einschlagen, um der Familie und sich selbst Ruhm und Ehre zu erringen. Er hatte seinen größten und wertvollsten Besitz — seinen Fleiß und seinen Verstand — eingesetzt, um dieses Ziel zu erreichen. Mit unendlichem Fleiß hatte er seinen Verstand geschärft und im Denken geschult, zuerst mit Hilfe der lateinischen Sprache, dann mit Hilfe der scholastischen Theologie des Aquinaten. Während sich alles vergnügte oder der Erholung pflegte, war er ruhelos über den Büchern gesessen oder war mit wachen Augen durch die Welt gegangen. Jetzt arbeitete dieser Verstand von selbst weiter. Und jetzt machte dieser Verstand Joachim Pecci bereit, die Berufung Gottes zu empfangen.

Was der junge Kleriker in diesen Tagen erlebte, wissen wir nicht. Wir können es nur erahnen aus den Briefen, die erhalten sind. Aber dieses Damaskus muß gewaltig gewesen sein. Denn sein Verstand erkannte plötzlich, daß das Priestertum wohl etwas ganz anderem zu dienen habe als der eigenen Karriere und dem Ruhm der Familie. Fünfzehn Jahre hindurch waren Jesuiten seine Lehrer gewesen, fünfzehn Jahre hindurch war ihr Wahlspruch „Ad majorem gloriam Dei" ungehört an seinem Ohr vorbeigegangen. Jetzt erkennt er die ganze Größe solcher Berufung. Jetzt machte er sich diesen Wahlspruch ganz zu eigen und erkennt, daß das Priestertum dazu da

sei, „vor allem Gott zu dienen und die größere Ehre Gottes zu fördern". Jetzt nimmt er sich vor, „in Wahrheit Gott zu dienen und ein wahrer Priester zu sein, in dem Sinn, wie es der heilige Ignatius verstand". Ja, er hegt den heißen Wunsch, daß alle „seine Würden der priesterlichen Würde untergeordnet seien". Wenn man auch überall der Kirche, auch als päpstlicher Beamter, diene, so „zerstreut sich doch der Geist bei diesen weltlichen Obliegenheiten, und das trägt nicht wenig dazu bei, daß das Herz zerstreut und dem erhabenen Zweck des Priestertums abgewandt wird". Denn „diese Welt kann kein hinlängliches Glück bieten, um das Herz zu befriedigen", schreibt er an Kardinal Sala. Ja, sein eigentlicher Wunsch wäre, wie er weiter in dem gleichen Brief bemerkt, die Welt zu verlassen und sich ganz dem geistlichen und inneren Leben zu widmen. Als er die Priesterweihe empfängt, geht ein Schauer durch seinen Leib. Er empfindet Furcht und Schrecken, da er die Erhabenheit und Würde seines Amtes mit seiner Unwürdigkeit vergleicht. Er wünscht sich, Eifer und Liebesglut für Gott zu besitzen, wünscht nichts anderes mehr, als nur der Ehre Gottes zu leben.

* * *

Mit der Priesterweihe ist die Jugend des künftigen Papstes abgeschlossen. Dennoch muß ein kurzer Blick auf sein weiteres Leben geworfen werden. Der junge Priester Joachim Pecci ist ein lebendiges Beispiel für die Wahrheit des evangelischen Wortes, daß „der Geist zwar willig, das Fleisch aber schwach ist". Die Wirkung seines „Damaskus" hält nicht an. Zunächst noch, als er hört, daß er Delegat, also päpstlicher Gouverneur von Benevent werden soll, ist er sehr unglücklich. Er, der immer darauf bedacht war, jede Protektion in Anspruch zu nehmen, rührt keinen Finger, um dieses hohe Amt zu erlangen. Aber dann, als er es doch erhält, „zerstreut sich sein Geist bei diesen weltlichen Obliegenheiten". Entzückt schreibt er nach Hause, daß jetzt die Wachen vor ihm wie vor einem Fürsten ins Gewehr treten müßten. Als Gouverneur beweist er eine glückliche Hand, sein Stern, sein weltlicher Stern, steigt. Von Benevent kommt er nach Perugia, und dann folgt der große Sprung: Mit 33 Jahren wird er Titularbischof von Damiette und Nuntius in Brüssel. Sogleich läßt er sich malen und schickt sein Porträt nach Hause, damit es die „Ahnengalerie" ziere.

Aber die Nuntiatur, die zu den höchsten Hoffnungen Anlaß gab, wird sein Verhängnis. So mancher Lobredner hat die Tätigkeit des jungen Nuntius in Brüssel mit Erfolgen ausgeschmückt; die Berichte, die z. B. der österreichische Gesandte Graf Dietrichstein darüber nach Wien sendet, lauten jedoch anders. Seine Mission erlitt in Wirklichkeit vollständigen Schiffbruch, ja er mußte abberufen werden. Gregor XVI. versucht den jungen Prälaten zu trösten, versetzte ihn als Erzbischof nach Perugia, wo er schon als Delegat so viele Erfolge hatte, und versprach ihm das baldige Kardinalat. Als Joachim Pecci von Belgien über England heimreiste, erreichte ihn die Nachricht vom Tode Gregors XVI., seines großen Förderers. Die Nachricht muß ihn schwer

getroffen haben. Er, der schon als Theologe seinem Bruder geschrieben hatte, daß „Protektion in Rom eine der unerläßlichen Bedingungen einer Karriere" sei, hatte nun alle Protektionen verloren. Denn der neue Papst würde andere bevorzugen. Pecci würde Bischof von Perugia bleiben, wahrscheinlich ein Leben lang. Was war das schon, Erzbischof von Perugia, ein italienischer Bischof unter rund dreihundert anderen? Traurig wird er nach Italien gereist sein.

Aber in Wirklichkeit begann jetzt der Aufstieg Joachim Peccis, der Aufstieg zur Heiligkeit. Gott schickte ihn in die „Quarantäne", 32 Jahre lang, ein ganzes Menschenalter. Und diese Jahre wandelten Joachim Pecci endgültig. Wieder war es sein Verstand, der ihn die eigentlichen Erfordernisse seines neuen Lebens erkennen ließ: daß das Wesen des Bischofsamtes nicht darin bestehe, den Träger zu erhöhen, sondern Gott zu verkünden. Und daß es für die Ewigkeit nicht entscheidend sei, welche Karriere man gemacht, sondern daß man den Platz, auf den man berufen wurde, ganz ausgefüllt habe. „Jeder von uns muß versuchen", schreibt er, „ein schmiegsames Werkzeug in den Händen des Allmächtigen zu werden und bereit sein, sofort der Stimme des göttlichen Lammes zu folgen, an welche Stelle sie uns auch ruft."

In Perugia wird Joachim Pecci zu dem weisen, gütigen und tieffrommen Mann, als den ihn die Nachwelt kennt. Er, der einst Karriere machen und herrschen wollte, wird jetzt ein Diener aller. Er, der sich einst ein Imperium erobern wollte, will jetzt nur mehr die Herrschaft Gottes verbreiten. Er, dessen scharfes Auge einst blitzartig alles an der Oberfläche erkannt hatte, dringt jetzt in die Tiefe und erkennt die Nöte und Leiden der Menschen. Er, Joachim Pecci, der einst sein Reich erobern wollte, sucht jetzt nur mehr das Reich seines Herrn. Und jetzt wird ihm plötzlich alles dazugegeben. Langsam beginnt sein Ruhm zu steigen, von selbst und ohne die geringste Protektion. Diese kleine Gestalt strahlt ein seltsames Fluidum aus, das allen Ehrfurcht einflößt, sogar den laizistischen und freimaurerischen Beamten des neuen Italien. Innerhalb der kirchlichen Hierarchie macht er viel schneller Karriere, als er es sich je unter Zuhilfenahme der größten Protektion träumen ließ. Schon 1854 wird er Kardinal und gewinnt das Ohr und das Vertrauen des Papstes. Wenige nur wissen, daß der Initiator des „berüchtigten" so providentiellen Syllabus jener Kardinal Pecci war. Schließlich wird er Camerlengo. Und noch zu Lebzeiten Pius' IX. spricht man davon, daß er Papst werden könnte, eine Ansicht, die sich als wahr erweisen sollte.

* * *

Ein alter theologischer Grundsatz lautet: gratia supponit naturam. Die Wandlung, die Joachim Pecci vom ehrgeizigen „Arrivé" zum großen Papst erfuhr, bezeugt, wie sehr die Gnade den Menschen verwandelt und heiligt. Die Wandlung dieser Persönlichkeit ist aber auch ein Beweis dafür, wie sehr sich der Wille des Menschen dem Willen Gottes ergeben muß, damit seine Gnade ihn zu verwandeln vermag.

Der Mensch, Zielgestalt der Evolution

ADOLF HAAS SJ

1959 waren es hundert Jahre, seit Darwin sein epochemachendes Werk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" veröffentlichte. Erst zwölf Jahre später (1871) wagte es Darwin, seine Theorie auch auf den Menschen anzuwenden. Leider haben sich damals im Zeitalter der beginnenden Industrialisierung und eines ungezügelten Fortschrittsglaubens fast ausschließlich positivistische oder sogar materialistische Wissenschaftler die Idee einer Stammesentwicklung zu eigen gemacht. So wurde schließlich in der Haeckelschen Ära der Entwicklungsgedanke geradezu zu einem Monopol des materialistischen Monismus. Das Wort „Entwicklung" wurde zu einer Zauberformel, mit der man alle Welträtsel zu lösen hoffte. Ernst Haeckel schrieb damals im Vorwort zu seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (1886): „Entwicklung heißt von jetzt ab das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Rätsel lösen oder wenigstens auf den Weg ihrer Lösung gelangen können." Das größte aller Rätsel, dessen sich die Abstammungstheoretiker damals wie heute mit rein biologischen Mitteln zu bemächtigen glaubten, war der Mensch.

Der Umbruch des Denkens von der christlichen Weltanschauung eines persönlichen Schöpfers, der die Welt plant und erschafft, zur Weltanschauung des monistischen Evolutionismus wurde als die größte Geistestat der Geschichte gefeiert. G. J. Romanes schrieb damals: „Dann aber kam das Ende mit einer Plötzlichkeit, die nur von seiner Vollständigkeit übertroffen wurde. Die Brunnen dieser großen Tiefe brachen auf durch die Kraft eines einzelnen Mannes, und noch nie hat in der Geschichte des menschlichen Denkens ein Umschwung stattgefunden, der diesem an Größe vergleichbar ist".[1] So war geradezu eine weltanschauliche Bindung zwischen dem Entwicklungsgedanken und dem Positivismus und Materialismus entstanden. Es ist verständlich, daß beim Kampf gegen dieses illegale Ehebündnis „Entwicklungslehre-Materialismus" in übereilter Weise auch der eine Partner, nämlich der Entwicklungsgedanke in sich, bekämpft wurde. Das mußte aber sehr ungünstige Folgen haben, da ein richtiger Gedanke aus einer konstruktiven Diskussion ausgeschaltet wurde, was dazu geführt hat, daß man auch heute noch vielfach auf seiten der Biologie das Mißtrauen nicht ganz los wird, ob die Kirche wirklich den Entwicklungsgedanken grundsätzlich bejaht, was ja in der Tat der Fall ist. Anderseits empfindet man das moderne Bemühen christlicher Kreise um einen Einbau des Evolutionsgedankens in eine umfassende Gesamtschau als ein mühseliges Nachhinken, als einen Anachronismus, dem es kaum gelingen wird, die verhärteten Fronten auf neodarwinistischer Seite aufzusprengen. Am schärfsten hat diese Situation ein

[1] Zitiert nach *R. E. D. Clark*, Darwin und die Folgen, Wien-München 1954, 105.

moderner Ungläubiger, Gerhard Szczesny, in seinem Buch „Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen" zum Ausdruck gebracht: „Die moderne Theologie versucht sich in einer geradezu heroisch zu nennenden Anstrengung den Ergebnissen der neuesten und allerneuesten wissenschaftlichen Entdeckungen anzupassen. Atomlehre, Relativitätstheorie, Evolutionstheorie — alles wird der unter dieser Gewaltmaßnahme in allen Fugen ächzenden Dogmatik einverleibt. Dem schlichten Verständnis bleibt es dabei unerfindlich, warum die Entdecker all dieser kühnen Kombinationen nicht irgendwann einmal auf den naheliegenden Einfall kommen, zumindest versuchsweise ihre metaphysischen Vorurteile beiseitezulassen, um sich von den gegebenen (und ja auch von ihnen ausdrücklich als verbindlich anerkannten) Tatsachen her in die überwissenschaftlichen Zusammenhänge hineinzudenken. Man sollte meinen, daß ein Mensch, der die Entwicklungs- und Abstammungslehre prinzipiell für richtig hält, sich zunächst einmal daran macht, die Glaubwürdigkeit der Geschichte von Adam und Eva zu überprüfen, nicht aber — wie es geschieht — sich darauf versteift, diesen Bericht auf alle Fälle für wahr zu halten und nur eine Lösung anzuerkennen, der es gelingt, naturwissenschaftliche Theorie und theologisches Dogma unter einen Hut zu bringen. Für den vom christlichen Standpunkt aus ‚Ungläubigen' oder ‚Noch-nicht-Gläubigen' besteht jedenfalls kein Anlaß, sich an eine vor zwei- und mehrtausend Jahren aufgestellte Hypothese zu halten, wenn sie aller Erfahrung und Wahrscheinlichkeit widerspricht."[2]

Freilich, niemand der den Stand der Dinge wirklich kennt, kann leugnen — und das ist gerade das Aufregende für den Ungläubigen —, daß es seit langem zu einem echten Gespräch zwischen Naturwissenschaft und christlichem Denken gekommen ist. Heute ist die weltanschauliche Bindung zwischen dem Entwicklungsgedanken und dem monistischen Materialismus — wenn man einmal vom dialektischen Materialismus absieht — nach einer hundertjährigen leidvollen Geschichte weithin und grundsätzlich überwunden und damit ist auch die Bahn frei geworden für eine tiefere Durchdringung des Entwicklungsgedankens. Das beweist vor allem die Offenheit, mit der heute der Problemkreis „Schöpfung und Entwicklung" diskutiert wird[3].

[2] Paul List Verlag, München 1958, 168f.

[3] Vgl. z. B. *P. Overhage SJ*, Evolution der Organismen und christlicher Glaube, diese Zschr. 161 (1958) 278—291. Ferner die Veröffentlichungen des Instituts der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben, München 1957 (Heft 1), 1959 (Heft 2). Außerdem *Adolf Haas*, Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Band I, Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, Freiburg 1959, Herder, DM 36,—.

Der äußere Anlaß zur Veröffentlichung dieses Werkes ist das Darwin-Jubiläum 1959. Herausgeber und Mitarbeiter haben sich darum bemüht, Darwins und der Abstammungstheorien nicht nur zu *gedenken*, sondern auch diese Lehren in ihrem ganzen Ausmaß und in ihren Weiterbildungen zu *bedenken*.

Deshalb sucht der erste Band des obigen Werkes die Tatsachenfülle und die damit verbundenen Theorien vom heutigen Stand unseres Wissens aus möglichst umfassend darzustellen. *Franz Lotze* gibt im ersten Beitrag einen Überblick über die Geschichte des organischen Lebens. Der Verfasser, Direktor des paläontologischen Instituts der Universität Münster, hat seine Abhandlung mit einem eindrucksvollen Bildmaterial illustriert. Nach

Es ist auch nicht zu verkennen, daß ein Teil der modernen Entwicklungstheoretiker den Rahmen einer biologischen Theorie an vielen Punkten ihrer Werke verlassen und wieder auf Weltanschauung hin tendieren, freilich nicht mehr im Stil der kämpferischen Apologetik des alten Darwinismus. Bezeichnend ist etwa, wie B. Rensch in seinem für den Neodarwinismus fundamentalen Werk „Neuere Probleme der Abstammungslehre" von einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung spricht: „Es war überraschend und erfreulich, feststellen zu können, wie weitgehend nun heute — zum ersten Male im Verlaufe einer 150jährigen Forschungsperiode auf diesem für die gesamte Biologie und für die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung so entscheidenden Forschungszweige — die Auffassungen konform ge-

einer Diskussion über die lebensgeschichtlichen Dokumente, ihre Altersbestimmung und die geologische Zeitmessung und über die Ursprünge des Lebens, wird die Geschichte der Pflanzen und der Tiere von ihren ersten Anfängen an im Biogäikum an Hand der Funde geschildert. Von besonderer Bedeutung sind die beiden letzten Kapitel dieses Beitrags, in denen die allgemeinen Gesetzlichkeiten der Lebensgeschichte herausgearbeitet werden. Das heute viel erörterte Problem der Biogenesis (Entstehung des Lebens) behandelt *Johannes Haas* in einem eigenen Beitrag, in dem er einen umfassenden Einblick in die heutigen Theorien gibt. Der Verf. kommt zu dem Schluß, daß rein materielle Kräfte aus sich heraus zur Hervorbringung organischer Ordnungsgefüge unfähig sind (109). Vom gleichen Verf. werden auch die cytologischen Grundlagen der Evolution (Chromosomen-, Genom-, Genmutationen untersucht. Ein tieferes Verständnis der Evolution erfordert ja eine Einsicht in das Wesen und Wirken genetischer Systeme, deren Umwandlung und ihre Ursachen. Über das Verhältnis von Keimesgeschichte und Stammesgeschichte berichtet anschließend *P. Overhage*. Es geht hier im wesentlichen um die Geltung des „Biogenetischen Grundgesetzes". Im Mittelpunkt der Diskussion über Abstammungsfragen steht natürlich die Frage nach dem Werden des Menschen. P. Overhage hat in zwei Beiträgen, in denen er fast die gesamte wichtigere Literatur über diese Frage bearbeitet hat, zu diesem Problem in eindringlicher Weise Stellung genommen. Zuerst berichtet er über den fossilen Befund und zeigt die sich häufig widersprechenden Stammbaumhypothesen auf. Sodann stellt er einen Vergleich an zwischen dem Menschen und den heutigen großen Primaten und anschließend zwischen dem Menschen und den fossilen Primaten der Vorzeit. Auf diesem Hintergrund werden dann die fossilen Menschenformen des Eiszeitalters besprochen. Wir haben aus dem Tertiär kein Fossil, von dem man den menschlichen Formtypus einleuchtend, überzeugend und restlos ableiten könnte, d. h. es fehlt jegliches echte „connecting link" (238). In dem folgenden Beitrag führt Overhage an Hand einer umfassenden Literaturbearbeitung (vgl. die 13 Seiten Literaturverzeichnis zu den Beiträgen von Overhage) in das Problem der Anthropogenese ein, d. h. es werden die bedeutungsvolleren biologischen Hypothesen über den Ursprung des Menschen kritisch betrachtet. Zuerst werden die zur Erklärung herangezogenen ursächlichen Faktoren (Mutation, Selektion, Domestikation, Fetalisation, Orthogenese), sodann die Hypothesen über das Werden typisch menschlicher Merkmale (aufrechter Gang, Evolution des Gehirns, der Sprache, des Verhaltens) einer eingehenden Prüfung unterzogen. Die Fülle der dargestellten Lösungsversuche zeigt die außerordentliche Anstrengung, der man sich von biologischer Seite unterzogen hat, um das quälende Problem unseres Ursprungs aufzuhellen, offenbart aber auch „die Unzulänglichkeit aller versuchten ursächlichen Erklärungen" (371) und zeigt schließlich die Abgründigkeit dieses Ursprungsproblems. Der Mensch ist von Anfang an geistbegabt und kulturschöpferisch. Darum kann das Problem seiner Abstammung vollgültig nur angegangen werden, wenn man die Leib-Geisteinheit auch des Urmenschen ernst nimmt. *Karl J. Narr* hat diesen Sachverhalt in einem Beitrag über „Die Abstammungsfrage im Lichte der Kulturgeschichte" meisterhaft herausgearbeitet. Den Abschluß des ersten Bandes bilden „Naturphilosophische Betrachtungen zur Finalität und Abstammungslehre" von *Adolf* Haas. Mit diesem Beitrag möchte der Herausgeber überleiten zum zweiten Band, der hauptsächlich naturphilosophischen und theologischen Grenzfragen zur Abstammungslehre gewidmet sein wird. Mit der Teleologie ist eine der Kernfragen aller Abstammungslehren getroffen. Es ist ja das vornehmlichste Bestreben der meisten dieser Theorien über die Evolution der Organismen, durch rein zufallsmäßig wirkende Evolutionsfaktoren finale Tendenzen im stammesgeschichtlichen Werden grundsätzlich auszuschalten. Um die zahlreichen Mißverständnisse über die Teleologie einigermaßen auszuräumen, wurde zuerst

worden sind."[4] Es ist doch wohl auch weltanschaulich zu verstehen, wenn der führende amerikanische Paläontologe G. G. Simpson in seinem Buch „Auf den Spuren des Lebens"[5] eine „Ethik der Evolution" versucht, die infolge ihrer engen Ausgangsbasis entsprechend kümmerlich ausfällt. Es ist doch wohl letztlich eine weltanschauliche Aussage, wenn Simpson im Schlußwort des genannten Buches über den Menschen schreibt: „Der Mensch ist das Ergebnis eines nicht zweckbestimmten, materialistischen Prozesses, der ihn nicht beabsichtigt hat. Der Mensch war nicht geplant. Er ist ein Zustand der Materie, eine Form des Lebens, ein Angehöriger des Tierreichs und eine Art in der Ordnung der Primaten — dem ganzen Leben und tatsächlich der ganzen Materie mehr oder weniger verwandt. Es wäre jedoch eine grobe Mißdeutung, zu behaupten, er sei nur ein Zufallsprodukt oder nichts mehr als ein Tier. Unter den unzähligen Formen der Materie und des Lebens auf der Erde — und, soweit wir wissen, in der ganzen Welt — ist der Mensch einmalig. Er verkörpert zufällig die höchste jemals aufgetretene Organisationsform von Materie und Energie" (215). Dieser Text kann als beispielhaft für einen Großteil der Ansichten der modernen Forscher gelten. Dennoch muß man betonen, daß diese Äußerungen nicht im „kulturkämpferischen" Sinn mißverstanden werden dürfen, da den betreffenden Autoren ein ehrliches Ringen um den Sinn der gesamten Evolution nicht abgesprochen werden kann. Gerade Rensch hat das neuerdings wieder betont. In einer Ringvorlesung an der Universität Münster erklärt er ausdrücklich: „Die Abstammungslehre ist heute eine derart vielseitig gesicherte biologische Theorie, daß ein Zweifel daran nur bei Laien möglich ist, denen das entsprechende Tatsachenmaterial nicht vertraut ist. Andererseits ist es verständlich, daß diese Theorie lange Zeit mit besonderer Hartnäckigkeit bekämpft wurde, weil sie Vorstellungen zerstört, die durch Jahrtausende als gesichert galten, und weil sie einer allzu wörtlichen Auslegung religiöser Schöpfungsberichte widersprach. Wenn man aber eine Entwicklung mit dem Schöpfungsglauben für vereinbar hält, wie dies von modernen Theologen angenommen wird (vgl. die Rektoratsrede von H. Volk: Schöpfungsglaube und Entwicklung, Münster 1955) so kann die Abstammungslehre durchaus mit religiösen Auffassungen verbunden werden."[6]

Diese Synthese ist trotz beachtlicher Versuche (z. B. von Wasmann, Muckermann, Rüschkamp, Teilhard de Chardin, Kälin — um nur einige Namen zu nennen) noch immer eine unserer großen Aufgaben.

---

versucht, durch eine Analyse des finalen Prozesses und eines zweckmäßigen Gebildes die Grundstrukturen jeglicher Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit zu klären. Auf Grund dieser naturphilosophischen Erkenntnisse wird dann erwiesen, welch große Bedeutung die Finalbetrachtung für die Abstammungstheorie hat. In einem letzten Kapitel wird versucht, finale Tendenzen im phylogenetischen Prozeß nachzuweisen. Es sei zum Schluß noch bemerkt, daß Verlag und Autoren keine Mühe gescheut haben, das Werk mit einem ausgezeichneten Bildmaterial auszustatten, das wesentlich mithelfen wird, die oft schwierigen biologischen Tatbestände zu verstehen.

[4] Stuttgart 1954, Vorwort zur 2. Auflage.

[5] Berlin 1957, amerikanische Ausgabe: „The meaning of evolution", 1951.

[6] Herausgegeben als Buch: „Vom Unbelebten zum Lebendigen", Stuttgart 1956, 205f.

Einheit, Geschichtlichkeit, Sinngebung des lebendigen Kosmos

Der Gedanke der Entwicklung des Kosmos, besonders die Idee eines stammesgeschichtlichen Zusammenhanges der lebendigen Schöpfung ist dem christlichen Altertum und dem Mittelalter — wenn wir etwa von Augustinus' Entwicklungslehre absehen[7] — mehr oder weniger fremd geblieben. Um so mehr ist heute der Zeitpunkt gekommen, einige grundsätzliche, positive Ergebnisse des Evolutionsgedankens herauszustellen.

Ein positiver Ertrag liegt sicherlich darin, daß wir heute den lebendigen (und in Zusammenahang mit ihm auch den nichtlebenden) Kosmos in vertiefter Weise als Einheit begreifen können. Und das nicht nur gleichsam von oben her, d. h. von seiner Geschöpflichkeit her, die auf eine Ursache, den Schöpfer, zurückgeht. Diese Einheit wurde ja schon immer im Denken der christlichen Philosophie und Theologie herausgestellt. Die neue Einsicht kommt gleichsam von unten und ergänzt jene von oben. In der stammesgeschichtlichen Forschung (Phylogenetik) fließen heute die meisten Einzeldisziplinen der Biologie und der ihr verwandten Nachbarwissenschaften zusammen. Mit Hilfe dieser Wissenschaften eröffnet sich heute ein nicht anders als großartig zu nennender Einblick in den gewaltigen Stufenbau der lebendigen Schöpfung und ihrer Entfaltung. Damit enthüllt sich aber zugleich auch die Einheit einer früher nie geahnten Mannigfaltigkeit. Die moderne botanische und zoologische Systematik versucht beides, Einheit und Mannigfaltigkeit, zum Ausdruck zu bringen in einer „Phylogenetischen Systematik", die freilich nicht nur im Praktischen, sondern auch im Theoretischen noch manche Unvollkommenheiten zeigt. Es ist aber kaum zu leugnen, daß gerade der Evolutionsgedanke der fruchtbare Anstoß zu dieser Einheitsschau war.

Ein weiterer positiver Ertrag des Entwicklungsgedankens scheint darin zu liegen, daß wir heute ein ganz neues Bewußtsein vom Werden des Kosmos und damit von seiner „Geschichtlichkeit" haben. Es ist deshalb nicht sinnlos von Stammes-Geschichte, von Natur-Geschichte zu sprechen. Freilich muß uns bewußt bleiben, daß der eigentliche Ort der Geschichte der Mensch ist; denn eigentliche Geschichte setzt die Freiheit und Verantwortung eines persönlichen Geistes voraus. Die untermenschliche Natur und ihr Geschehen vollzieht sich im Rahmen der Naturgesetzlichkeit und kann deshalb nur in analoger Weise Geschichte genannt werden. Aber gerade diese Geschichtlichkeit des Kosmos begreifen wir heute in einem durch den Entwicklungsgedanken bedingten vertieften Verständnis. Sosehr nämlich der Mensch durch seine Geistbegabung die organische Schöpfung überragt, so bleibt doch die andere Tatsache bestehen, daß er Glied dieser Schöpfung ist, und zwar in einem ganz auszeichnenden Sinn: als die sinngebende Spitze der Gesamtentwicklung, in der sich Stoff und Geist in einer bis ins Wesen hinab-

[7] Vgl. *A. Mitterer*, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1956.

reichenden Einheit begegnen. Damit wird die Entwicklung des lebendigen Kosmos grundsätzlich Entwicklung zum Menschen hin und — als Leitbild — vom Menschen her. Damit nimmt schließlich der sich entfaltende Kosmos in besonderer Weise an der Geschichtlichkeit des Menschen teil. Mit Karl Ernst v. Baer kann man den Sinn der Evolution darin sehen, daß sie „die Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff" darstellt.

Ein weiterer positiver Ertrag des Entwicklungsgedankens hängt eng mit dem bisher Dargelegten zusammen: die Erkenntnis, daß der Mensch Ziel und Sinn der Lebensentfaltung ist.

Der Mensch als Zielpunkt der organischen Entwicklung

Wir begreifen den Menschen heute viel konkreter, als das vielleicht früher möglich war, als Erfüllung und sinngebenden Abschluß der gesamten organischen Naturgeschichte. Der Mensch ist nämlich einerseits tatsächlich an der Spitze der Evolutionspyramide, anderseits ist er durch seine einmalige leib-geistige Ausstattung die sinngebende Gestalt des lebendigen Kosmos. Wir verstehen in neuer Weise, was schon J. Ranke 1886 im Vorwort zur ersten Auflage seines berühmten Werkes „Der Mensch" geschrieben hat: „Die Grundlage aller in diesem Buche enthaltenen Betrachtungen bildet der allgemein anerkannte Satz, daß in gesetzmäßiger, d. h. logischer Weise die gesamte animale Welt in körperlicher Beziehung zu einer idealen Einheit zusammengeschlossen ist, an deren Spitze der Mensch steht. In diesem Sinne ist das Tierreich der zergliederte Mensch und der Mensch das Paradigma des gesamten Tierreiches." Wie kommt die heutige Evolutionsforschung zu dieser zentralen Sicht des Menschen? War es nicht gerade die Aufgabe der seit Darwin auf den Menschen angewandten Abstammungslehre gewesen, den Menschen aus seiner bisherigen zentralen Stellung im abendländischen Weltbild zu entfernen und ihn in die allgemeine Entwicklung der Organismen gleichsam einzuebnen? Warum ist diese „Einebnung" trotz aller Bemühungen im Letzten nicht gelungen?

Die Ablehnung des Menschen als Ziel der Entwicklung setzt schon bei einem allgemeineren Problem ein, nämlich der Ablehnung jeglicher Zielstrebigkeit im Organischen überhaupt. Die Finalbetrachtung sei wissenschaftsfremd oder gar wissenschaftsfeindlich. Man beruft sich hierbei darauf, daß die Evolutionsfaktoren Mutation und Selektion ja nur zufällig wirkende Ursachen seien und keine finale Struktur erkennen ließen. Sosehr letzteres stimmt, so vergißt man doch immer wieder, daß sich Mutation und Selektion (als Einzel-Wirkursachen) in einem vorgegebenen, ganzheitlichen, lebendig-dynamischen „Organisationsfeld" ereignen, wodurch von vorneherein ein finaler Rahmen abgesteckt wird. Einfach ausgedrückt: Es ist immer eine Fliegenart, eine Froschart, eine Pflanzenart, die mutiert und ausgelesen wird; die Mutation ereignet sich nicht im luftleeren Raum. Diese immer notwendig vorauszusetzende Organisation auch noch als „ein Bündel

von Anpassungen" (J. Huxley) durch Mutation und Selektion erklären zu wollen, heißt die Begriffe völlig aushöhlen und sie tatsächlich in einen luftleeren Raum versetzen.

Um diese Frage einem besseren Verständnis zuzuführen, sei auf ein konkretes Problem kurz eingegangen: es handelt sich beim ganzen Entwicklungsgeschehen ja nicht nur um irgendwelche Veränderungen des Organismus, sondern um ein qualitatives Ordnungsgeschehen. In Wirklichkeit stellt der Organismus ja nicht eine Summe biologischer Zufälligkeiten dar, sondern eine spezifische Ganzheit. Die evolutiv bedeutsamen Veränderungen sind ganzheitlich-konstruktive Prozesse, die teils als umweltbezogene Spezialisationen, teils als Steigerung der Organisationshöhe (Elevation) in Erscheinung treten. Diese als Synorganisation bezeichneten Vorgänge hat neuerdings J. Kälin in einer sehr beachtenswerten Arbeit in den „Naturwissenschaften" (1959, Heft 1, 1—9) klar herausgestellt. Als Beispiel für ein qualitatives Ordnungsgeschehen greift Kälin eine der evolutiven Organanalysen, wie sie Woltereck z. B. am Weberschen Apparat durchgeführt hat, heraus und legt die Unwahrscheinlichkeit der zufälligen Entstehung eines solchen Ordnungssystems dar: „Dieses Organ der Cypriniden (karpfenartige Fische) besteht aus fünf Knöchelchen und vier zwischenliegenden Bandelementen. Der Apparat dient als hydrostatisches Organ der Übertragung von Druckschwankungen von der Schwimmblase auf das Gleichgewichtsorgan des Kopfes. Er besteht im wesentlichen aus einem Fenster im Basioccipitale (einem Knochen der Hinterhauptsgegend) und fünf Knöchelchen samt dazugehörigem Bändersystem. Die genannten Knöchelchen haben eine höchst spezifische Form und sind durch Umwandlung von drei Teilen verschiedener Wirbel sowie einer Rippe entstanden ... Nimmt man mit Woltereck an, daß alle neun Elemente durch Mutation je eines Genes (eines ‚Alleles') entstanden seien, wobei jedes Allel 10 verschiedene Mutationsmöglichkeiten besaß, von welchen je eine der betreffenden Eigenform im Weberschen Apparat entsprach, und setzt man voraus, daß alle Allele gleichzeitig mutieren, so ist die zufällige Entstehung des Weberschen Apparates einmal in 10^9 Fällen zu erwarten, d. h. einmal in einer Milliarde von Fällen. Aber wir haben dabei zwei Voraussetzungen gemacht: 1. Daß alle Gene gleichzeitig mutieren und 2. daß unter den 10 Möglichkeiten jedes Alleles die spezifische Eigenform des betreffenden Teiles enthalten sei. Die Annahme, daß diese Voraussetzungen wirklich erfüllt werden könnten, entbehrt jeder Grundlage; ganz besonders gilt das für den zweiten Punkt, der einem ‚qualitativen Zufall' sondergleichen entspräche. Nimmt man diesen Zufall trotzdem an, aber unter der Voraussetzung, daß die Gene unabhängig mutieren, und daß es sich nur um 5 Elemente handeln würde, daß ferner die Verwirklichung einer Mutation die Wahrscheinlichkeit einer folgenden verdoppele und daß es sich um Populationen von 100 Millionen Individuen handle, wobei jeden Tag eine neue Generation auftrete, dann ist nach Simpson die zufällige Entstehung des Weberschen Apparates einmal in 274 000 000 000 Jahren zu erwarten" (6). Da der Gesamtorganismus aber aus solchen Synorganisationen besteht, kann er unmöglich durch die Annahme einer extrem unwahrscheinlichen Häufung extrem unwahrscheinlicher Zufälle hinreichend erklärt werden. Kälin betont darum mit Recht: „Hier stößt die Evolutionsforschung auf jene Ganzheitsbezogenheit, die sie, ohne ihre reale Verknüpfung mit dem physisch wirkursächlichen Geschehen durch die eigene Methode erfassen zu können, doch in ihrer objektiven Gültigkeit anerkennen muß, wenn sie sich nicht selbst ihres letzten Sinnes berauben will" (a. a. O. 6).

Außerdem muß beachtet werden, daß die finale Sinnfrage gleichsam in einer anderen Ebene liegt als die Frage nach den wirkursächlichen Einzelfaktoren der Evolution. Es muß zugegeben werden, daß es bei phylogenetischen Einzelabläufen oft schwer, wenn nicht unmöglich sein mag, den Sinn und das Ziel dieses Einzelgeschehens aufzuweisen. Ein Vergleich mag das näher erläutern: Wenn man bei der Betrachtung eines Mosaiks von riesigen Ausmaßen ganz dicht an das Bild heranrückt, wird man nur einen ganz kleinen Ausschnitt mit verhältnismäßig wenigen Mosaiksteinchen erfassen können. Man wird dann den Sinn dieses winzigen Ausschnittes auch nicht be-

greifen können. Das wird erst möglich, wenn man das Mosaik in seiner Ganzheit von einem umfassenden Standpunkt aus betrachtet. Erst jetzt erscheint das dargestellte Bild, und auch das einzelne wird im Ganzen deutlich und deutbar. Finalbetrachtung ist deshalb immer notwendig Ganzheitsbetrachtung. Solange Evolutionsforscher den ganzheitlichen Gesichtspunkt ausschalten, wird ihnen notwendigerweise sowohl die Sinnfülle der gesamten Entwicklung wie auch der Einzelabläufe entgehen. Auch Kälin kommt in der oben erwähnten Untersuchung zu dem Schluß: „In den selbstdienlich-zielgerichteten Gestaltungsprozessen der Ontogenese wie in jenen der Stammesgeschichte enthüllt sich eine Seite der Naturwirklichkeit, der man nur mit dem Begriff des ‚Zweckhaften' gerecht werden kann" (9).

Wir können uns jetzt in der Frage nach dem Menschen als Zielgestalt der stammesgeschichtlichen Entwicklung wieder einen Schritt vorantasten. Das Bild vom Ablauf der organischen Entwicklung zeigt trotz seiner Lückenhaftigkeit und des vielfach konstruktiv-hypothetischen Charakters dennoch bestimmte Wesenszüge, die auch ein zukünftiger Zuwachs an neuem fossilem Material nicht mehr verändern wird. Zu diesen Wesenszügen rechnet die heutige Evolutionsforschung das Phänomen der stufenweise fortschreitenden Höherentwicklung, der Anagenese (nach Rensch), der Elevation (nach Franz), um nur einige Namen aus vielen zu nennen. Dieser biologische Aufstieg der Organismenwelt besteht in der zunehmenden Differenzierung und harmonischen Integration einerseits und in der wachsenden Umweltunabhängigkeit anderseits. Ich weiß, daß den genannten Kriterien keine volle Eindeutigkeit zukommt[8] und daß damit das Phänomen der Höherentwicklung in vielfältiger Weise falsch verstanden werden kann. Auf Grund des reichen Tatsachenmaterials aber kann an der ganz allgemein festgestellten Erscheinung des biologischen Aufstiegs heute nicht mehr ernstlich gezweifelt werden.

Nun ist dieser biologische Fortschritt nicht unbegrenzt. Viele Typen beenden ihre evolutive Ausgestaltung nicht durch Aussterben, sondern durch Eintritt in eine „stabile Phase"[9]. So gab es im Flugmechanismus der Vögel seit etwa 20 Millionen Jahren, bei den Insekten seit über 30 Millionen Jahren keinen Fortschritt. J. Huxley und einige andere führende Evolutionsforscher sind nun der außerordentlich bedeutungsvollen Meinung, daß im Lauf der Gesamtevolution bis zum Ende des Tertiärs[10] schließlich nur noch ein fortschrittlicher Weg offenblieb: der Weg, der zum Menschen führte.

Dieser Weg zum Menschen war am Ende des Tertiärs — also vor etwa einer Million Jahren — bereits eindeutig beschritten. Die Menschheitsent-

[8] Vgl die Zusammenfassung von *P. Overhage SJ*, Der biologische Aufstieg und seine Kriterien, in: Acta Biotheoretica 12, Pars II (1957) 81—114.

[9] Vgl. *G. Heberer*, Fortschritt und Richtung in der phylogenetischen Entwicklung, in: Studium generale 9 (1956) 131.

[10] Das Tertiär ist die erste Epoche der Erdneuzeit (Känozoikum oder Neozoikum) und umfaßt mehr oder weniger 60 Millionen Jahre. Die zweite Epoche der Erdneuzeit ist das Quartär, das die eigentliche Eiszeit (Diluvium) und die geologische Gegenwart (Alluvium) umfaßt, Gesamtdauer etwa eine Million Jahre.

faltung ist das letzte große Ereignis der Evolutionsgeschichte. In mehrfacher Hinsicht ist dieses Ereignis von einer geradezu erregenden Einmaligkeit: Wir stehen z. B. vor der erstaunlichen Tatsache, daß die menschliche Entwicklungsphase zu einer einzigen Art geführt hat und von dieser getragen wird, gegenüber mehr als einer Million heutiger Tierarten und einer Drittelmillion Pflanzenarten. Aber der zeitlichen Ausdehnung nach umfaßt die Evolutionsgeschichte des Menschen vielleicht kaum ein halbes Tausendstel der gesamten Lebensgeschichte. So steht der Mensch wirklich sowohl im Hinblick auf die raum-zeitliche Erstreckung seiner stammesgeschichtlichen Entwicklung, wie auch darin, daß sich seine Gestalt nur in einer einzigen Art ausspricht, an der gleichsam punktförmigen Spitze der Evolutionspyramide. Hier an dieser Evolutionsspitze scheint die genetische Entfaltung irgendwie zum vorläufigen Abschluß gekommen zu sein. Ein neuer bisher in der Stammesgeschichte völlig unbekannter und auch nicht als ihr Produkt anzusehender Faktor erzeugt eine Mannigfaltigkeit ganz neuer Art: Es ist der Geist im Menschen, der sich selbst erkennt und kultur- und geschichtsbildend in den kosmischen Prozeß eingreift. Infolge seiner substantiellen, leibgeistigen Einheit schafft der Mensch nicht mehr so sehr an der biologischen Vermannigfaltigung seiner Spezies, sondern an der Weiterentwicklung eines Kulturstromes, der dem Menschen immer wieder neue geistige Räume erschließt, der den Menschen auch in alle irdischen Räume geführt hat und in Zukunft vielleicht auch noch in kosmische Fernen führen wird.

Überblicken wir von dieser menschlichen Evolutionsspitze aus den gesamten Prozeß der Stammesgeschichte, so können wir ihren umfassenden Sinn nur darin sehen, daß sie auf einem viele Millionen Jahre umfassenden Entfaltungsweg die menschliche Gestalt gleichsam vorpräparierte. Ihr geheimer Sinn ist die Gestalt des Menschen. Sicherlich ist dieser Weg nicht geradlinig verlaufen. Es gab viele Umwege, Sackgassen, ja sogar Katastrophen auf diesem Weg. Auch ist von Anfang an das Endziel nicht schon sichtbar und in mancher evolutiven Sackgasse scheint das Endziel sogar verloren zu sein. Wenn aber das Wort Höherentwicklung einen faktischen und theoretischen Sinn haben soll — und den hat es, wie wir schon betonten — und wenn der Mensch die Spitze dieser Entwicklungspyramide einnimmt, dann ist er notwendigerweise auch der Sinn dieser gesamten Entwicklung, das ferne Ziel des langen Weges. Auch ist es nicht so, daß im ersten Uranfang des Lebens die menschliche Gestalt gleichsam potentiell schon eingepackt war und über verschiedene Entfaltungsstufen erst in der Endperiode vollgültig heraustrat. Es ist vielmehr eine langwierige, stufenweise Präparierung, wo das eine auf das andere aufbaute, bis die Endgestalt erreicht war. Auf einzelnen Stufen hat die Natur lange verweilt und den erreichten Mannigfaltigkeitsgrad in eigenständiger, nicht höherführender Weise ausgebaut. Aber unter den tausenderlei Wasserstrahlen, die die lebendige Fontäne der Entwicklung emporwarf, war immer wieder ein Strahl, der das Endziel ein Stück seiner Verwirklichung näherführte.

Darin aber sehen wir die einmalige und unwiederholbare Bedeutung dieser gesamten Evolutionsgeschichte, die in der menschlichen Gestalt gipfelt, daß Gott selbst dieser Spitze einen ewigen, göttlichen Sinn aufgeprägt hat, dadurch, daß er selbst Mensch wurde in Christus.

Albert Camus (1913—1960)

JOHANNES SOFER

In den Abendstunden des 4. Januar meldeten die europäischen Rundfunkstationen, daß der französische Schriftsteller und Nobelpreisträger (1957) *Albert Camus* bei einem Autounfall etwa 200 km südlich von Paris den Tod gefunden habe. In den nächsten Tagen erschienen viele Würdigungen in allen Kultursprachen, die diesem eigenartigen französischen Denker gerecht werden wollten.

Auch hier soll nun dieser Versuch gemacht werden, wobei wir uns auch auf weniger bekannte, teilweise noch nicht übertragene Aufsätze und Äußerungen stützen wollen, um so zu einer angemessenen Würdigung des Lebenswerkes dieser für die europäische Geisteshaltung der Gegenwart wichtigen Persönlichkeit zu gelangen[1].

[1] Bibliographische Übersichten: *Roger Quilliot,* La Mer et les Prisons, Essay sur Albert Camus, Paris 1956, Gallimard, 271—279; *Renate Bollinger,* Albert Camus. Eine Bibliographie der Literatur über ihn und sein Werk, Köln 1957, Greven (enthält über 500 Titel); *Philip Thody,* Albert Camus, A Study of his Work, London 1957, Hamish Hamilton, 153 bis 157. — Die in dieser Untersuchung zitierten Werke sind gesperrt gedruckt; Romane: L'Etranger, Paris 1942, Der Fremde, Düsseldorf 1957, K. Rauch; La Peste, 1947, Die Pest, Innsbruck 1948, Abendland-Verlag; La Chute, 1956, Der Fall, Hamburg 1957, Rowohlt; Novellen, Erzählungen, Skizzen: L'Envers et l'Endroit, verfaßt 1935—1936, ediert 1937. Noces 1938; d. Auswahl: Hochzeit des Lichts, Impressionen am Rande der Wüste, Zürich 1954, Verlag der Arche. Neuausgabe von L'Envers et l'Endroit mit wichtigem Vorwort, Paris 1958. — L' Eté, 1954 (Sammlung von Essais 1938—1953): d. Heimkehr nach Tipasa, Zürich 1957, Verlag der Arche. — L'Exil et le Royaume, 1957, d. Das Exil und das Reich, Hamburg 1958, Rowohlt. — Aus diesen Prosaschriften neue Auswahl: Literarische Essays, Hamburg 1958, Rowohlt. — Dramen: Caligula, geschrieben 1938, ediert 1944. — Le Malentendu, 1944, Das Mißverständnis; L'Etat de Siège, 1948, Belagerungszustand, Drama in drei Abteilungen, Wien-München-Basel 1955, K. Desch (hier zitiert). — Les Justes, 1950, Die Gerechten. Gesamtausgabe der Dramen: Albert Camus, Dramen, Hamburg 1959, Rowohlt. — Philosophische Werke: Le Mythe de Sisyphe, 1942, Der Mythos des Sisyphos, Ein Versuch über das Absurde, Düsseldorf 1950, K. Rauch; hier wird die Ausgabe in Rowohlts deutscher Enzyklopädie Bd. 90, Hamburg 1959, Rowohlt, zitiert, — L'Homme révolté, 1951, Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1953, Rowohlt. — Briefe: Lettres à un ami allemand, 1943—1945, Briefe an einen deutschen Freund, als Ganzes noch unübersetzt. — Reden: Discours de Suède, 1958 (Reden in Schweden); erschienen ist: Rede anläßlich der Entgegennahme des Nobelpreises am 10. Dezember 1957 in Stockholm, Hamburg 1958, Rowohlt. — Besonders wichtig für diese Untersuchung ist die noch unübersetzte Sammlung von Zeitungsartikeln, Diskussionsbeiträgen, Interviews, Briefen und sonstigen Gelegenheitsartikeln: Actuelles I (Chroniques 1944—1948) Paris 1950; Actuelles II (Chroniques 1948 bis 1953) Paris 1953; Actuelles III (Chroniques algeriénne 1939—1958) Paris 1958.

Zunächst einige Daten über sein Leben: Albert Camus wurde am 7. November 1913 in Mondovi in Algerien (Provinz Constantine) als Sohn eines Landarbeiters geboren. Sein Vater war elsässischer, seine Mutter spanischer Herkunft. Da sein Vater 1914 im Krieg fiel, hatte Camus eine harte Jugend. Schon frühzeitig mußte er sich selbst als Hilfsarbeiter, Verkäufer und Angestellter sein Brot verdienen. Trotzdem studierte er als Werkstudent und befaßte sich mit den Problemen der Beziehungen des Hellenismus und des Christentums, mit Plotin und dem heiligen Augustinus. Dann gründete er aus Liebe zum Theater eine Schauspielergruppe, war später als Journalist und freier Schriftsteller tätig; er bereiste Spanien, Italien und Mitteleuropa. Im zweiten Weltkrieg nahm er an der französischen Widerstandsbewegung regen Anteil und arbeitete als Redakteur an der Zeitung „Combat" mit. 1942 machten ihn zwei Werke, der Roman „Der Fremde" und die philosophische Abhandlung: „Der Mythos des Sisyphos" bekannt. Immer wieder nahm er zu den Tagesfragen, aber auch zu den Zeitproblemen Stellung. Danach wurden seine ersten Dramen aufgeführt, in denen er sich tapfer und kompromißlos gegen jede Art von Unterdrückung wendet. Ende 1946 unternahm er eine Vortragsreise in die USA, 1949 nach Südamerika. Am 10. Dezember 1957 wurde ihm in Stockholm der Nobelpreis für Literatur verliehen. Nun hat ein jähes Ende ihn seiner geliebten Welt entrissen.

Die Form

Camus' geistige Entwickwung führte ihn nicht nur in die antike Welt, wo ihm Heraklit, Platon und Plotin, aber auch Augustinus besonders vertraut sind und aus der er oft die große Bedeutung der griechischen sinnesfreudigen Welt hervorhebt. Er kennt auch moderne Denker wie Nietzsche und Scheler, Heidegger und Kafka. Eifrig befaßte er sich auch mit historischen Studien; die römische, französische und russische Geschichte waren ihm vertraut. Aus der russischen Literatur diente ihm mehrfach Dostojewski als Vorbild, dessen Roman „Dämonen" er unter dem Titel „Die Besessenen" dramatisiert hat. Camus hat seinen geistigen Werdegang in dem Artikel: „Revolte und Knechtschaft" (Actuelles, Juni 1952, II 85 ss.) dargestellt, worin er sich gegen den Vorwurf seiner angeblichen sehr subjektiven Darstellung verteidigt und auf die strenge Objektivität seiner ersten Werke, des Romans: „Der Fremde" und auf die chronikartige Beschreibung der Seuche in Oran, die „Pest", hinweist und eine Entwicklung zwischen beiden Werken in Richtung auf Solidarität und Anteilnahme feststellt. Bevor er den „Mensch in der Revolte" schrieb, machte er Studien über den ideologischen Sinn der Revolutionen (Actuelles 1952, II 95ss.). Überhaupt ist Camus ein äußerst kritischer Denker, der oft das gleiche Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelte und danach trachtete, seine Ansichten möglichst objektiv und leidenschaftslos zu entwickeln und auch dem Gegner, der andere weltanschauliche und politische Ideen verteidigt, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Eine kurze Vorschau auf seine weltanschauliche Position, von der noch später genauer zu sprechen sein wird. Camus ist ein gottferner Dichter und Denker unserer Zeit, und man muß ihn aus dieser Grundposition und aus

den Zeitereignissen würdigen und verstehen. Seine Haltung ist freilich nicht die des Angriffs gegen Gott, als vielmehr der Versuch, die Welt ohne Gott und nur aus dem Menschen heraus zu erklären. In seinen ersten Werken hat Camus zunächst Beziehungen zum Existentialismus von Jean-Paul Sartre, von dem er sich aber 1952 nach scharfen Polemiken distanzierte[2]. Seine Grundanschauungen lassen sich etwa so mit A. Espiau de la Maëstre zusammenfassen: „In seinen Romanen, Theaterstücken und Essays hat er eine Weltanschauung ausgearbeitet und veranschaulicht, den Absurdismus, der ein Hauptmoment der zeitgenössischen Existentialphilosophie darstellt. Demgemäß sei das menschliche Schicksal das Sichbewußtsein der Absurdität des Lebens und des Kosmos mit allen intellektuellen und ethischen Folgerungen, die diese Erkenntnis mit sich bringt."[3]

Die geistige Entwicklung zeigt einen Aufschwung: der Sohn des afrikanischen Bodens mit seinem sinnenhaften, lässigen und genießerischen Leben mußte selbst an sich und für sich arbeiten, er rang sich zu einer stärkeren Betonung des Geistigen, Kritischen und der Gemeinschaft durch — so schon in dem vieldiskutierten Roman „Die Pest". Damit ist auch der Gedanke der Revolte, der menschlichen Empörung gegen ein hartes, durch die Begrenztheit des Lebens bestimmtes Schicksal in einer als sinnlos angesehenen Welt verbunden, in der es keine Ausblicke auf ein Jenseits gibt. Aber die furchtbaren Schrecken des zweiten Weltkrieges und die Bedrohung durch die totalitären Systeme haben dann eine neue, humanitäre und humanistische Einstellung des Dichters und Zeitkritikers bewirkt: immer mehr trat er für die politische Freiheit und für die Sicherheit des Menschen gegenüber allen Bedrohungen auf. Er gewann die Erkenntnis, daß das Leben des einzelnen unverletzlich ist und daß es keine höhere Aufgabe gibt als dieses Leben zu bewahren und zu schützen. Er fragte nach der Zulässigkeit des politischen Mordes und der Todesstrafe überhaupt und traf sich darin mit Georges Bernanos, den er anerkennend erwähnt[4]. So wuchs in ihm der Gedanke an die

[2] Während zunächst die Beziehungen zwischen Jean-Paul Sartre, dem Haupt der französischen Existentialisten, und Albert Camus freundschaftlich waren — so hatte Sartre in seinem Buch: Situations (Paris 1947) eine „Explication de l'Etranger" (Erklärung der „Fremden", des ersten großen Romans Camus') gegeben —, ergab sich anläßlich des Erscheinens einer Kritik von Camus' „Der Mensch in der Revolte" durch F. Jeanson in der von Sartre geleiteten Zeitschrift „Les Temps Modernes (1952, Mai, 207 ss.) unter dem Titel „Albert Camus ou l'âme revoltée" (A. Camus oder die Seele in der Revolte) die Notwendigkeit einer ernsten Auseinandersetzung. Camus antwortete in der gleichen Zeitschrift (1952, Août, 317 ss. Lettre au directeur des „Temps modernes" (Brief an den Direktor der „Temps modernes"); im gleichen Heft erschien dann die Antwort von Sartre (Réponse, 334—353), beginnend mit den Worten: „Mon cher Camus, Notre amitié n'était pas facile, mais je la regretterai" („Mein lieber Camus, unsere Freundschaft war nicht leicht, aber ich werde sie vermissen") und schließlich die Stellungnahme von *F. Jeanson*, Pour tout vous dire (Um Ihnen alles zu sagen) 354—383. Die Streitfragen betrafen die Beurteilung des genannten Werks, die Stellungnahme von Camus zum Problem des Menschen in der Geschichte, zum Marxismus und seine Beurteilung politischer Gegebenheiten. Vgl. zu der ganzen Auseinandersetzung die Literatur bei *R. Bollinger* 28, besonders etwa die Übertragung des Artikels von A. Blanchet aus: *Etudes, November 1952*, in: *Dokumente, Offenburg 1953, IX 65—74* und Ch. Lewalter, *Merkur, VI, 1952, 1174 ff.*

[3] Vgl. *A. Espiau de la Maëstre*, Albert Camus und das Christentum, in: *Der große Entschluß*, 1958, November und Dezember (80 ff. bzw. 125 ff.).

[4] Besonders sind die Werke von *Georges Bernanos* (1888—1948), Les grands Cimetieres sous la lune 1938 (Die großen Friedhöfe unter dem Mond, München 1959) und Le Chemin de la Croix des Ames 1942—1945; 1948 (deutsche Auswahl: Gefährliche Wahrheiten, Augsburg-Basel 1944) und La France contre les Robots 1944 (Wider die Roboter, Köln und

wahre Gemeinschaft, an die Solidarität und die tätige Nächstenliebe, Gedanken, die freilich nicht religiös, sondern rein humanistisch unterbaut werden. Aus der „Pest", aber auch aus seinen zahlreichen Essays läßt sich diese Haltung und Gesinnung klar erweisen.

Camus' Sprache ist kristallklar, einfach und lebhaft; sie läßt bei aller Objektivität den Standpunkt des Verfassers klar erkennen. Selten wird seine Polemik ironisch und kaum jemals aggressiv. So wird er von manchen französischen Kritikern — die ja bekanntlich auf die sprachlichen Ausdrucksformen das größte Gewicht legen — bereits heute als ein Klassiker angesehen[5]. Er selbst erklärte, er habe in seinem „Mensch in der Revolte" bei vollem Wissen um die Mängel seine Erfahrungen und die vieler anderer niedergelegt und vier Jahre zur Formulierung gebraucht. Im übrigen glaube er, daß die Werke eines Schriftstellers nicht isoliert seien, sondern eine Einheit und Ganzheit bildeten (Actuelles 1952, II 63).

Der Mensch ohne Gott

„Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus — das ist sehr lange ein bequemer Weg. Eines Tages aber steht das ‚Warum' da, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an... Die einfache ‚Sorge' ist, wie Heidegger es ausdrückt, aller Dinge Anfang" (Mythos des Sisyphos 16). So entwickelt Camus den Gedanken, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens zentral ist. Und ebendort (9) lesen wir: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie." Die Antwort wird ganz konkret und scharf geformt: „Ja, der Mensch ist sein eigenes Ziel. Und er ist sein einziges Ziel. Wenn er etwas sein will, dann nur in diesem Leben" (Mythos 75). Freilich gewinnt man diese Erkenntnis nur in der Einsamkeit. Schon der junge Camus hatte geschrieben: „Will man die Welt verstehen, muß man sich manchmal von ihr abwenden; um den Menschen besser zu dienen, muß man sie zeitweise fernhalten" (Heimkehr nach Tipasa 9). Da nun das Leben, dieses einmalige diesseitige Leben, für ihn die einzige sichere Realität ist, so ist es zu bejahen und zu sichern, der Selbstmord wird zurückgewiesen. Es ist bezeichnend, daß in dem großartigen Gemälde „Pest" der Lebenswille bei fast allen Personen der Stadt wächst und sich zur Wehr setzt, bis er in einzelnen Fällen der Seuche erliegt. Früher — 1935/36 — hatte Camus geschrieben, daß die Berufung des vor dem Tode stehenden Menschen im Egoismus, in der Verzweiflung bestehe (L'Envers et l'Endroit 100, Literarische Essays 60). In der Auffassung über das persönliche Leben lassen sich deutlich Beziehungen zum Existentialismus von Sartre erkennen. Aber Camus ist über ihn hinausgewachsen.

Berlin 1949) zu nennen. Vgl. die Auswahl: *Georges Bernanos*, Ein Brevier, eingeleitet und ausgewählt von J. Sofer, Stifter-Bibliothek Salzburg-Klosterneuburg 1957, Bd. 38.

[5] Z. B. *R. de Luppé*, Albert Camus, Paris 1952 in der Série: Classiques du XX. Siècle, Vol. 1.

Wie wird nun dieses Leben am besten verbracht? In den Erstlingsschriften, aber auch im „Fremden" werden die Freuden der Sinnlichkeit erwähnt, ohne daß aber die Darstellung selbst als obszön anzusehen wäre. Aber diese Freuden, die auch etwa der Held in der Geschichte „Der Fall" genießt, füllen kein Leben aus. Zwar wird mehr als einmal die Frau nicht als menschliches Subjekt, sondern als Objekt der Triebbefriedigung gewertet, doch sowohl in der „Pest" als auch im „Fall" genügt dieses epikureische Leben nicht mehr. Der Mensch muß sich um den Mitmenschen kümmern, er muß Menschenliebe üben, sich sogar für die Gemeinschaft aufopfern wie der Arzt Dr. Rieux in der „Pest". Auch in den Aufsätzen, die in „Actuelles" zusammengefaßt wurden, werden diese Aufgaben betont, so etwa 1944 anläßlich der Befreiung von Paris: „Nichts ist den Menschen gegeben, und das Wenige, was sie erringen können, wird mit dem Tod Unschuldiger bezahlt. Aber die Größe des Menschen liegt nicht hier. Es steht in seiner Macht, stärker als seine Situation zu sein. Und wenn seine Situation ungerecht ist, hat er nur die Möglichkeit, sie zu überwinden, nämlich selbst gerecht zu sein" (Actuelles I 24). Aus dieser ethischen Haltung ist auch seine Stellung zum deutschen Problem, wie es sich während des zweiten Weltkrieges und unmittelbar nachher bot, zu verstehen.

Die Stellung zur Gottheit ganz allgemein für den Menschen, der gottfern lebt und von ihrer Existenz keine Notiz nimmt, mag das Abschlußkapitel des „Mythos des Sisyphos" beleuchten. Es ist jener Sisyphos, dem sein Schicksal gehört (98ff.), der uns „die größere Treue lehrt, die die Götter leugnet und die Steine wälzt. Auch er (Sisyphos) findet, daß alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jeder Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen" (101). Das persönliche Glück besteht zunächst im Streben eines jeden Menschen. Doch zeigt Camus in der „Pest", wie ein junger Mann, namens Rambert, zunächst auf Mittel und Wege sinnt, um aus der verseuchten Stadt, aus der es keine Ausreiseerlaubnis gibt, wegzukommen, um sein persönliches Glück bei seiner Verlobten zu finden, dann aber darauf verzichtet und lieber bei seinen Schicksalsgefährten bleibt, auch auf die Gefahr hin, selbst der Seuche zu erliegen. „Herr Doktor, ich gehe nicht weg und will bei Ihnen bleiben ... Man kann sich schämen, allein glücklich zu sein ... Nachdem ich alles gesehen habe, weiß ich, daß ich hierher gehöre, ob ich es will oder nicht. Diese Geschichte geht uns alle an" (199). So bleibt Rambert in dem Bewußtsein, daß die Erfüllung seiner Aufgabe in der Gemeinschaft seinem persönlichen Glück vorgehen müsse.

Gerechtigkeit und Empörung — Das Leid

Mit dem Problem der Gerechtigkeit, das Camus immer wieder heraushebt, ist wesentlich auch das Problem der Rechtfertigung der Empörung verbunden, der Revolte gegen eine als ungerecht angesehene Ordnung. Das von Camus in mehreren Artikeln (Lettres sur la Révolte, Actuelles II 39—124) und in Vorträgen erläuterte Werk „Der Mensch in der Revolte" ist eine Über-

sicht über die menschlichen Empörungen gegen den Zustand ihres Seins, eine umfassende historische und soziologische Studie, sehr wichtig zur Erkenntnis der Anschauungen von Camus, ob es sich nun um die Aufstände der römischen Sklaven, die französische oder russische Revolution oder um die Revolte in der Kunst handelt.

Die Revolten wollen das Übel in der Welt bekämpfen, soweit es bekämpfbar ist. Nun aber ergibt sich das Problem: was besser sei, leiden oder leiden lassen, töten oder getötet werden? Darf der Tyrann, der Unterdrücker menschlicher Freiheit, getötet werden, auch wenn bei dem Attentat unschuldige Menschen, vor allem Kinder, ums Leben kommen? Immer wieder versucht der Dichter Antwort zu geben, nicht nur im „Mensch in der Revolte", sondern auch in dem russischen Revolutionsdrama „Die Gerechten" (Revolution von 1905) und in seinen zeitkritischen Aufsätzen (Actuelles). Seine Antwort lautet: „Ohne Zweifel wollen die Terroristen zunächst einmal zerstören, um den Absolutismus unter dem Schock der Bombenwürfe ins Wanken zu bringen. Aber durch ihren Tod beabsichtigen sie mindestens, eine Gemeinschaft der Gerechtigkeit und der Liebe neu zu erschaffen, und so eine Mission aufzunehmen, die von der Kirche verraten worden war" (Mensch in der Revolte 170). Aber nach den dort und auch in dem zeitlich vorhergehenden Drama „Die Gerechten" und den Bemerkungen in „Actuelles" (II 23, 1950; II 72, 1952) darf der Revolutionär zwar in besonderen Fällen einen anderen töten, aber keinesfalls dürfen dadurch Unschuldige in Gefahr gebracht werden, ja der Mensch muß sogar bereit sein, sein eigenes Leben dafür zu opfern. In konsequenter Logik verzichten die Attentäter im Drama „Die Gerechten" auch auf die ihnen angebotene Möglichkeit einer Begnadigung.

Noch klarer ergeben sich die Motive der Stellungnahme von Camus aus seiner Auffassung über die Revolte und Revolution überhaupt. Erinnern wir daran, daß der Dichter selbst im zweiten Weltkrieg sich als Widerstandskämpfer betätigte, daß er sich also persönlich mit diesen Fragen auseinandersetzen mußte. So stellt er im „Mensch in der Revolte" die Frage: „Was ist der Mensch in der Revolte?" und antwortet: „Ein Mensch, der nein sagt. Aber wenn er ablehnt, verzichtet er doch nicht: es ist auch ein Mensch, der ja sagt, und zwar von seiner ersten Regung an" (18). Dann führt er aus: „In der Revolte überschreitet sich der Mensch zu den Anderen, und unter diesem Gesichtspunkt ist die Solidarität der Menschen eine metaphysische. Nur handelt es sich im Augenblick bloß um die Art Solidarität, die in Ketten entsteht" (22). Mit Scheler kommt Camus bei Untersuchung der Möglichkeiten von Revolten in verschiedenen Gesellschaften zu dem Ergebnis, „daß der Geist der Revolte nur schwer zum Ausdruck kommt in Gesellschaften, bei denen die Ungleichheiten sehr groß sind (Kastenherrschaft bei den Hindus), oder aber in solchen mit vollkommener Gleichheit (gewisse primitive Gesellschaften). Im Rahmen der Gesellschaft ist der Geist der Revolte nur bei denjenigen Gruppen möglich, wo eine theoretische Gleichheit große taktische Ungleichheiten verdeckt. Das Problem ist also nur im Innern unserer abendländischen Gesellschaft sinnvoll" (25). Von den historischen Ausführungen kommt er mehrfach auch auf die Metaphysik der Revolte zu spre-

chen; die Revolte ist ihm „eine Askese, wenn auch eine blinde. Wenn der Revolutionär dennoch lästert, dann in der Hoffnung auf den neuen Gott. Er wankt unter dem Stoß der ersten und tiefsten religiösen Regung, aber es handelt sich um eine enttäuschende religiöse Regung. Nicht die Revolte an sich ist edel, sondern was sie fordert, auch wenn das, was sie erreicht, noch unedel ist" (106). Aber er gibt auch offen zu: „Sooft die Revolte ihre hochherzigen Ursprünge vergißt und sich vom Ressentiment anstecken läßt, verleugnet sie Leben, bewegt sie sich auf die Zerstörung zu und bewirkt die Erhebung der grinsenden Horde jener kleinen Rebellen, der Sklavenkinder, die sich schließlich auf allen Märkten Europas zu jeder beliebigen Dienstleistung anbieten. Sie ist dann nicht mehr Revolte, auch nicht Revolution, sondern Rachsucht und Tyrannei" (309). Fügen wir noch hinzu, daß Camus aus dieser Sicht heraus sich auch in seinen letzten Lebensjahren immer wieder für Gerechtigkeit auch in der Behandlung der Algerier[6], die im Kampf gegen Frankreich stehen, eingesetzt hat, daß er seinen seit Jahrzehnten vertretenen Anschauungen auch im politischen Leben Ausdruck verliehen hat, so werden wir in diesen seinen Charakterzügen der Betonung der Gerechtigkeit und dem Eintreten gegen jede Ungerechtigkeit eine edle Haltung finden, wenn auch seine Anschauung über das Recht der Vernichtung des Tyrannen kontrovers bleibt.

Durch Ungerechtigkeiten werden die in der Welt vorhandenen Übel noch mehr vergrößert. Deshalb soll der Mensch eben nichts tun, um sie zu vermehren und zu vergrößern. Immer wieder beschäftigt sich Camus mit diesem Problem des Leids überhaupt und nimmt dabei auch zu den christlichen Antworten auf diese Fragen Stellung. Aus seiner atheistischen gottfernen Haltung heraus lehnt er (z. B. Actuelles I 216, 1948) die Erbsünde, die persönliche Sünde und die Gnade ab; prägnant stellt er ebendort das Christentum als pessimistisch in bezug auf den Menschen, als optimistisch in bezug auf das menschliche Schicksal seiner Gedankenwelt entgegen, in der es umgekehrt sei: er sei nämlich pessimistisch in bezug auf das Schicksal des Menschen, aber optimistisch in bezug auf den Menschen selbst. Wie wir noch zeigen werden, kommt Camus immer wieder auf religiöse Fragen zu sprechen, hier handelt es sich nun um das ihn besonders bewegende Problem des Leides und des Todes der unschuldigen Kinder. Ergreifend ist die Schilderung des Todes eines Knaben an der Pest. „Der wenigstens war unschuldig, das wissen Sie wohl!", sagt Dr. Rieux im Zwiegespräch mit dem Pater Paneloux (208). Dieser antwortet: „Es ist empörend, weil es unser Maß übersteigt. Aber vielleicht sollen wir lieben, was wir nicht begreifen können." Der Arzt läßt dies nicht gelten: „Nein, Pater. Ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe. Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, eine Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden ... Wir arbeiten miteinander für etwas, das uns jenseits von Lästerung und Gebet vereint. Das allein ist wichtig." Der Priester: „Ja, ja, auch Sie arbeiten für das Heil der Menschen." Arzt: „Das Heil der Menschen ist

[6] Besonders wichtig ist die Sammlung Actuelles III, 1958 Juni, eine Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1939—1958 mit dem Untertitel: Chronique algérienne, in denen sich Camus um das Verständnis Frankreichs für Algerien und seine besonderen Probleme und um Beilegung des Kampfes bemüht.

ein zu großes Wort für mich. Ich gehe nicht so weit. Mich geht ihre Gesundheit an, zu allererst ihre Gesundheit." Und etwas später fügt er hinzu: „Was ich hasse, ist der Tod und das Böse, das wissen Sie ja. Und ob Sie es wollen oder nicht, wir stehen zusammen, um beides zu bekämpfen ... Sehen Sie, jetzt kann Gott selber uns nicht scheiden."

Dieses hier auszugsweise wiedergegebene Gespräch zeigt, wie sehr Camus von der Tatsache des Leids erschüttert ist, vor allem vom Leid der unschuldigen Kinder. Nach seinen Anschauungen müssen Arzt und Priester — aber wie wir noch sehen werden, auch im allgemeinen Christen und Ungläubige — zusammenarbeiten, um das Leid zu vermindern und das Böse soweit als möglich zu bekämpfen. Ja, aus einer Bemerkung im „Mensch in der Revolte" ergibt sich, daß dieses Problem ihn vor allem hinderte, sich dem Christentum innerlich und ganz anzuschließen. Ganz scharf formuliert er dort (61) bei Besprechung von Iwan Karamasow von Dostojewski: „Iwan weist die tiefgehende Abhängigkeit zurück, die das Christentum zwischen dem Leid und der Wahrheit hergestellt hat ... Was bedeutet, daß auch wenn Gott existierte, auch wenn das Mysterium eine Wahrheit enthielte, auch wenn der Starez Sosima recht hätte, Iwan es nicht dulden würde, daß diese Wahrheit bezahlt wird mit dem Übel, dem Leid und dem einem Schuldlosen auferlegten Tode. Aber der Glaube setzt die Hinnahme des Mysteriums und des Übels voraus, die Resignation gegenüber der Ungerechtigkeit. Wen das Leid der Kinder daran hindert, zum Glauben zu gelangen, wird also nicht das unsterbliche Leben erhalten." Und ebendort (105) präzisiert er nochmals: „Nicht das Leid des Kindes ist an sich revoltierend, sondern die Tatsache, daß dieses Leid ungerechtfertigt ist."

Zusammenfassend kann festgestellt werden: aus seiner humanen und diesseitsbezogenen Auffassung der Gerechtigkeit, der Zulässigkeit der Empörung gegen Ungerechtigkeit, hat Camus das Problem des Leides der Unschuldigen weltanschaulich, so sehr er auch darum rang, nicht bewältigen können und auch nicht bewältigt.

Staat, Politik, Krieg

Ganz wesentlich ist für die Werke von Camus die Auffassung über Staat, Politik und Krieg und damit zusammenhängende Fragen. Erinnert sei zunächst an sein Drama aus der römischen Kaiserzeit „Caligula", die Darstellung einer schrankenlosen Diktatur im antiken Gewand und an das bereits mehrfach erwähnte russische Revolutionsdrama „Die Gerechten". So ergibt sich zunächst eine ganz scharfe, immer wieder ausgesprochene Ablehnung jeder Form von Diktatur. Besonders wichtig ist auch das Drama „Belagerungszustand": „Kein Mensch hat genügend Tugend, daß man ihm die absolute Macht überließe" (88). In diesem Drama werden praktisch zahlreiche Probleme der Diktatur behandelt, z. B. das Problem der Volksabstimmung, die natürlich im totalitären Staate als frei gilt, aber „eine negative Abstimmung ist keine freie Abstimmung. Denn das wäre eine rein sentimentale Abstimmung, die an die Leidenschaft gekettet ist" (63).

Aber auch in seinen Hauptwerken, besonders im „Mensch in der Revolte" und den zeitkritischen Aufsätzen und Stellungnahmen zu aktuellen Fragen

bis zu seinem Tod hat Camus sich immer wieder mit politischen, inner- und außenpolitischen Fragen befaßt. Wir verstehen, daß er, der selbst aus Algerien stammte, mehrmals gegen Rassenwahn und Unterdrückung nichteuropäischer Völker Stellung nimmt: „Es ist verblüffend, festzustellen, daß Grausamkeiten, die an die Exzesse erinnern können [gemeint sind die der totalitären Systeme] von den europäischen Nationen, die in Wirklichkeit dem gleichen irrationalen Vorurteil von rassischer Überlegenheit gehorchten, in den Kolonien (Indien 1857, Algerien 1945 usw.) begangen worden sind" (Mensch in der Revolte 189). Auch 1947 spricht er sich in Actuelles (I 129) gegen französische Kolonialmethoden aus, stellt zwar die Tatsache der Ungleichheit der Menschen fest, doch fügt hinzu: „aber ich weiß auch gut, was mich mit ihnen verbindet und daß es etwas in einem jeden von ihnen gibt, das ich nicht verachten kann, ohne mich selbst herabzusetzen." Seine vielen Essays und zeitgebundenen Aufsätze besonders in Actuelles I, II, III über die französische zeitbedingte Politik können hier übergangen werden, nicht aber seine Stellungnahme zum Problem des Krieges und der Atombombe.

Camus wendet sich oft gegen den Krieg, überhaupt, konkret gegen die Verheerungen und Unsummen von Leid, die der zweite Weltkrieg gebracht hat. Am 8. August 1945 schrieb er anläßlich des Abwurfs der Atombombe auf Hiroshima (Actuelles I 82): „Die mechanische Zivilisation ist soeben zu ihrem letzten Grad von Wildheit gelangt. Man wird wählen müssen, in einer mehr oder weniger nahen Zukunft zwischen dem kollektiven Selbstmord oder der intelligenten Verwertung der wissenschaftlichen Eroberungen." Wieder fühlt man sich u. a. an Bernanos' Verurteilung der modernsten technischen Waffen erinnert. Aber Camus urteilt nicht nur negativ, sondern setzt sich tatkräftig für die UNO ein und verteidigt ihre Notwendigkeit. Ebenso tritt er für die Demokratie und die internationale Bereinigung von Konflikten ein. So fordert er z. B. 1947 in einem in den USA gehaltenen Vortrag „Die Krise des Menschen" ausdrücklich, daß man „gegen Ungerechtigkeit, Sklaverei und Terror kämpfen" müsse, denn „die sind die drei Plagen, die dem Menschen Schweigen aufzwingen, jeden vom andern trennen und die Menschen verhindern, den einzigen Wert zu entdecken, der sie in dieser verzweifelten Welt retten kann: die große Brüderlichkeit der Menschen, die gegen das Fatum kämpfen. Jetzt und in Zukunft und am Ende einer langen Nacht wissen wir, was wir zu tun haben in dieser Welt der Krise."[7]

Ergänzend mag noch kurz über die wiederholten kritischen Äußerungen Camus' über die Todesstrafe gesprochen werden. Mit Arthur Koestler hat er diesem Problem eine längere Monographie gewidmet[8]. Schon in seinem Jugendwerk, der „Hochzeit des Lichts", befaßt sich der Dichter mit dem Problem des Todes, auf das er dann ausführlich immer wieder, so im Roman „Der Fremde" und im „Mythos des Sisyphos" zurückgekommen ist[9].

---

[7] Zitiert nach „Die Krise des Menschen" in: *Amerikanische Rundschau III* (1947) 12. Heft, 3—12, speziell 10 und 5.

[8] *Arthur Koestler-Albert Camus*, Réflexions sur la Peine capitale, Introduction et Étude de Jean-Bloch Michel, Paris 1957, Calmann-Lévy; der Beitrag von Camus 134—180.

[9] Z. B. S. 25: „Krankheit ist ein Heilmittel gegen den Tod, auf den sie uns vorbereitet ... Über den Tod und über die Farben können wir nicht reden ... Ich denke dann an die Blumen, an das Lächeln der Frauen, an Liebe und begreife, daß meine Todesangst nur die Kehrseite ist meiner Lebensgier. Ich beneide alle, die künftig leben werden und die

Die Menschen sollen nichts tun, um den Tod bei andern zu beschleunigen oder gar als politischen Mord oder als Todesstrafe selbst zu vollziehen. Die Vorbehalte, die Camus machte, wurden oben erwähnt. In der „Pest" erzählt ein Mann von seinem Vater, der als Staatsanwalt mit der Verhängung und dem Vollzug der Todesstrafe beschäftigt war. In der eben erwähnten Monographie würdigt Camus eingehend die Stellung des offiziellen Frankreichs und die einiger Denker, spricht sich aber entschieden gegen sie aus und schließt mit der Feststellung: „Weder im Herzen des Individuums, noch in den Sitten der Gesellschaft wird es einen dauerhaften Frieden geben, solange der Tod nicht außerhalb des Gesetzes gestellt ist" (180).

Camus ist seiner engeren und weiteren Heimat sehr verbunden, aber nicht blind gegen Schwächen seiner Landsleute. Ganz besonders spricht er sich gegen jede Art von Ungerechtigkeit und totalitäre Systeme, für die Einheit des Abendlandes und der Welt, für friedliche Lösungen internationaler Fragen aus. Seine Grundanschauungen, wie sie herausgearbeitet wurden, werden auch in dieser Hinsicht von ihm vertreten. Aber er erklärt auch mit gewisser Resignation (Mensch in der Revolte 23): „Man liebt die Menschheit im allgemeinen, um nicht die Menschenwesen im einzelnen lieben zu müssen" — ein Wort, das eben den diametralen Gegensatz zur christlichen Haltung dokumentiert. Seine Überzeugung ist freilich auch, daß nur durch einen Zusammenschluß und tätige Mitarbeit aller gutgesinnten europäischen Demokraten, mögen sie nun Christen oder ungläubig sein, und selbst andersdenkender Menschen, wofern sie nur die Ideale der Gerechtigkeit und Humanität allen Menschen gegenüber vertreten und in der Praxis des täglichen Lebens betätigen, das „Jahrhundert der Furcht"[10] überwunden werden könne.

Deutschland und Russland

In seiner schon erwähnten Rede in den USA nimmt Camus auch aus der Perspektive der ersten Nachkriegsjahre zum Problem Deutschland Stellung. Ausdrücklich wendet er sich gegen die Anschauungen von der Kollektivschuld eines Volkes: „Ich habe immer geglaubt, daß eine Nation für ihre Verräter ebenso verantwortlich ist wie für ihre Helden. Und ebenso ist eine Zivilisation, und besonders die des weißen Mannes, verantwortlich für ihre Perversion wie für ihre Ruhmestaten. Unter diesem Gesichtspunkt sind wir alle verantwortlich für den Hitlerismus und verpflichtet, den allgemeineren Ursachen dieser gräßlichen Krankheit nachzuforschen, die das Gesicht Europas zerfressen hat." Schon während seiner Tätigkeit in den Widerstandsgruppen hatte er „Briefe an einen deutschen Freund" geschrieben (Lettres

Wirklichkeit der Blumen und Frauen in Fleisch und Blut erleben werden ... Was kümmert mich die Ewigkeit!" (Literarische Essays 89 f.).

[10] Le Siècle de la Peur (Actuelles I 141 ss., November 1948): „Das 17. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Mathematik gewesen, das 18. das der Naturwissenschaften, das 19. das der Biologie. Unser 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Furcht. Man wird mir sagen, daß dies keine Wissenschaft ist. Aber hier hat die Wissenschaft einiges zu tun, da ihre letzten theoretischen Fortschritte sie dahingebracht haben, daß sie sich selbst verneint und dann bedrohen ihre praktischen Vervollkommnungen die ganze Erde mit Zerstörung. Ferner, wenn die Furcht an und für sich nicht als eine Wissenschaft betrachtet werden kann, so besteht doch kein Zweifel, daß sie indessen eine Technik ist."

à un ami allemand) und hier sich bemüht, die Eigenheiten des deutschen Wesens zu verstehen. Er bringt auch erschütternde Beispiele von deutschen Grausamkeiten während des Krieges. Trotzdem wird er nie ungerecht, erkennt er die Bedeutung des deutschen Geistes für das Abendland voll an. Hier erscheint schon — während des Krieges! — der Gedanke an ein einiges Europa. Nie ist Camus Chauvinist, im Gegenteil, er tadelt die Fehler seiner Landsleute und ist nicht blind für die Vorzüge anderer Völker. Ebenfalls 1944 stellt er fest, daß viele Widerstandskämpfer keine „Patriotes de profession" waren, daß also Patriotismus kein Beruf sei, vielmehr eine Art, sein Vaterland zu lieben, die darin bestehe, daß man nicht wolle, daß es sich ungerecht verhalte, und daß man ihm dies auch sage. Er spricht sich ausdrücklich gegen jedes schändliche Verhalten, Lüge und Tyrannei aus, gegen ein kompromißbereites Aufgeben der sittlichen Grundsätze, was alles Frankreich ebensoviel geschadet habe wie die Waffen der Feinde (Actuelles I 58f.). Immer wieder klingen diese Gedanken durch, Gedanken, die freilich seit 1945 nur wenig zur Kenntnis genommen worden sind.

Wie schon erwähnt, hat sich Camus eingehend mit der russischen Geschichte, den Revolten und Revolutionen, der Dichtung wie Dostojewski befaßt und diese schwierigen Probleme zu behandeln versucht. Es genügt hier statt langer Erörterungen, die eine eigene Arbeit erforderten, der Hinweis auf die eigenartige Stellungnahme des gottfernen Abendländers. Die Rolle Rußlands wird bestimmt als Instrument eines Messianismus ohne Gott und die Frage gestellt: „Was wiegen die Gerechtigkeit, das Leben einiger Generationen, der menschliche Schmerz neben diesem über alle Maßen steigenden Mystizismus?" Und er antwortet: „Nichts, um die Wahrheit zu sagen" (Actuelles I 195). Dieses Problem hat Camus geistig nicht bewältigt.

Gott, Religion, Christentum

In den bisherigen Ausführungen wurden bereits mehrmals Fragen erörtert, die die nunmehrigen Darlegungen vorbereiten, so die gottferne Grundhaltung des Denkers, sein Versuch, die Welt ohne Gott zu deuten, die Haltung zum Problem des Leids mit der feierlich bekannten Schwierigkeit, angesichts des Leides Unschuldiger zum Glauben zu gelangen, aber auch die Betonung der Tugenden der Gerechtigkeit und einer wenn auch nur humanistisch begründeten Nächstenliebe. Ebenso wurde die Grundhaltung von Camus gegenüber der christlichen nach seinen eigenen Worten betont. Camus befaßt sich immer wieder mit religiösen Fragen und Problemen. Neben glatten Ablehnungen gibt es auch andere anerkennende Stellen, die eine ernste Darstellung und Auseinandersetzung erfordern. Ausgangspunkte sind jedenfalls seine durch Augustinus und Plotin besonders vertieften Erkenntnisse, aber auch das immer wieder erwähnte Leid der Unschuldigen.

An die Spitze stellen wir einen Ausspruch aus dem Jahr 1944 anläßlich der Befreiung von Paris (Actuelles I 46): „Das Christentum ist in seinem Wesen (das ist seine paradoxe Größe) eine Lehre der Ungerechtigkeit. Es ist auf das Opfer des Unschuldigen und die Annahme dieses Opfers gegründet. Die Gerechtigkeit geht aber nicht ohne Empörung." Im späteren „Mensch in der Revolte" aber führt er dieses Thema vom leidenden Gottmenschen

noch weiter aus: „Christus ist gekommen, zwei Hauptprobleme, das des Übels und das des Todes, zu lösen, die gerade die Probleme der Revoltierenden sind. Seine Lösung bestand zunächst darin, beides auf sich zu nehmen. Der Gottmensch leidet auch, mit Geduld ... Die Nacht von Golgotha ist für die Geschichte der Menschen nur insofern von Wichtigkeit, als in dieser Finsternis die Gottheit sich ihrer traditionellen Privilegien ostentativ entledigte und die Todesangst einschließlich der Verzweiflung bis zum Ende durchlebte. So hat man sich das ‚Lama sabakthani' und den schrecklichen Zweifel Christi während der Agonie zu erklären. Die Agonie wäre leicht, wenn sie gestützt würde von der ewigen Hoffnung. Damit der Gott ein Mensch sei, muß er verzweifeln" (37). Camus, der so stark den Gedanken der Gerechtigkeit vertritt, meint ebendort: „Jede Religion kreist um die Begriffe von Schuldlosigkeit und Schuldhaftigkeit" (245). Gewiß wird man ergriffen die obige Stellungnahme des gottfernen Atheisten lesen. Es ist bezeichnend, daß gerade die Nacht von Golgotha von Camus betrachtet wurde. Aber was sagt Camus über das Christentum im allgemeinen, das er ausdrücklich in einem Interview 1948 (Actuelles I 226) als eine „totale Religion" bezeichnet? Er fügt dort hinzu, er werde die Kirche ernst nehmen, wenn ihre geistlichen Führer die Sprache von jedermann sprechen und selbst das gefährliche und armselige Leben, das das der größeren Menge von Christen ist, führen werden. Denn für Camus waren die Christen der ersten Jahrhunderte Revolutionäre, keineswegs gemäßigt. Auch heute, meint er, sollte sich die Kirche die Aufgabe setzen, sich nicht mit den konservativen Kräften verwechseln zu lassen (Actuelles I 69, 1944). In diesem Sinn begrüßt er mehrfach, daß auch die Päpste Diktaturen verurteilten und sich für die Demokratie aussprachen (so Actuelles I, 66, 1944; I 214, 1948), aber er fügt bedauernd hinzu, daß die Formulierung dieser Verurteilungen in der traditionellen Sprache der Enzykliken viel zu wenig klar gewesen sei; er hätte gewünscht, daß diese Verurteilung schon früher (vor 1944) in klaren Worten ausgesprochen worden wäre, so daß sie jedermann hätte verstehen können. In diesem Zusammenhang ist auch die mehrfache Invektive von Camus gegen das von Franco geführte Spanien zu verstehen, gegen die spanischen Bischöfe, die angeblich politische Exekutionen gesegnet hätten (Actuelles I 67, 1944; I 215, 1948). Besonders wichtig ist der Aufsatz: „Warum Spanien — Antwort an Gabriel Marcel" (Actuelles I 239, Dezember 1948), in dem Camus begründet, warum er sein Drama „Belagerungszustand" nach Spanien verlegt habe[11]. Beide Male, 1944 und 1948, nennt er anerkennend

[11] Die Handlung des „Belagerungszustands" spielt in Spanien, erhält dadurch zwar gewisse aktuelle politische Bezüge, anderseits aber ist das Drama, in dem auch die „Pest" als Person auftritt, in eine mythische und symbolische Sphäre getaucht. Ausdrücklich erklärt Camus (Nachwort 99): „Im Jahre 1941 faßte Barrault den Plan, ein Schauspiel aus dem Bereich der Pest herauszubringen ... Als er erfuhr, daß ich meinerseits die Veröffentlichung eines Romans vorbereitete, bot er mir an, die Dialoge für seinen Canevas (sein Szenengefüge) zu schreiben ... Wir kamen — ... überein, eine Art modernen Mythus zu schaffen ... Aber es muß 1. klargestellt werden, daß der „Belagerungszustand" ... in keiner Weise eine Adaptation meines Romans ist. 2. Es handelt sich hier nicht um ein Stück von traditioneller Struktur, sondern um ein Schauspiel mit der bewußten Absicht, alle Formen dramatischen Ausdrucks vom lyrischen Monolog über das stumme Spiel, den einfachen Dialog, die Farce und den Chor zu einem Kollektivtheater zu verbinden. 3. Wenn ich wahrheitsgemäß den gesamten Text geschrieben habe, so gehört doch der Name Bar-

Georges Bernanos, der ebenfalls gegen das Verhalten der spanischen Bischöfe Stellung genommen habe. Noch 1952 wendet er sich gegen Spaniens Aufnahme in die UNESCO (Actuelles II 135). Camus erkennt also kirchliche Autorität an, aber er hätte eine klare allgemein verständliche Verurteilung politischer Systeme und ebenso ein Fernbleiben des spanischen Episkopats vom Kampf Francos gewünscht.

Im Zusammenhang damit steht die Zeichnung der Priester überhaupt. Der Gefängnispfarrer im „Fremden" steht dem Nihilisten Meursault anfangs persönlich freundlich gegenüber, aber mit dessen Religion absolut ablehnenden Haltung wird er nicht fertig, und so erscheint sein Bild matt. Gerechter und eindrucksvoller ist die Gestalt von Pater Paneloux im Roman „Die Pest" dargestellt. Nach Ausbruch der Seuche deutet er in der einer Gebetswoche folgenden Predigt die Pest als eine Art Geißel Gottes für die Sünden der Stadt: „Meine Brüder, ihr habt es verdient" (92). Am Ende der Predigt fügt der Dichter hinzu: „Er hoffte, gegen jede Hoffnung, daß trotz dem Entsetzen dieser Tage und den Schreien der Sterbenden unsere Mitbürger das einzige Wort an den Himmel richten würden, das christlich und deshalb ein Wort der Liebe sei. Gott werde das übrige tun" (97). Später aber beim Tod des unschuldigen Kindes verliert Pater Paneloux die Fassung und hält eine zweite, wenig besuchte und weniger überzeugende Predigt. Zwar will er erklären, daß es „Dinge gebe, die man im Angesicht Gottes erklären könne, und andere, die unerklärlich blieben" (213). Aber: „Und es gab in der Wahrheit nichts Wichtigeres auf Erden als das Leid eines Kindes und das Grauen, das dies Leiden mit sich bringt, und die Gründe, die man dafür finden muß" (213). Die weitere Predigt wird verworren, und ein alter Priester findet, „diese Predigt verrate mehr Beunruhigung als Stärke, und in Paneloux' Alter habe ein Priester nicht das Recht, unruhig zu sein" (219). Im Drama „Belagerungszustand" erscheint ebenfalls ein Pfarrer, der ausdrücklich bekennt: „Ich für meinen Teil klage mich an, daß ich es oft an Nächstenliebe habe fehlen lassen" (29).

Nicht nur Priester werden von Camus kritisiert, auch pharisäische Laien, solche, die vorgeben, zu glauben, daß das Christentum eine leichte Sache sei und die vom Christen im Namen eines äußerlich gesehenen Christentums mehr verlangen, als sie von sich selbst fordern (Actuelles I 211, 1948). In diesem längeren Aufsatz „Der Ungläubige und die Christen" wünscht er, die Christen mögen ihre „vaines querelles" aufgeben, besonders den Pessimismus; er wendet sich gegen Gabriel Marcel, der gleichzeitig Demokrat sein und die Indizierung von Sartre verlangen möchte. Ironisch meint er, daß Marcel nur durch Verteidigung der provisorischen Werte in der Lage sei, die ewigen Werte wie das Ehrgefühl und die göttliche Wahrheit im Menschen verteidigen zu können[12]. Wieder erscheinen die Gedanken vom Elend

raults neben den meinen." Jean-Louis Barrault ist ein bekannter Theaterregisseur und Direktor (geb. 1910), der u. a. auch Claudels „Seidenen Schuh" inszeniert hat.

[12] Gabriel Marcel, geb. 1889, gilt als Vertreter des christlichen Existentialismus in Frankreich. In einer Besprechung der französischen Uraufführung des „Belagerungszustands" wunderte er sich in den Nouvelles littéraires 1948, Nr. 1106 vom 11. November 1948, daß Camus sein Drama nach Spanien und nicht etwa in ein östliches Land verlegt habe. Aber bereits 1943 hatte *G. Marcel* in seinem Essay „Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde" (Die Verweigerung des Heiles und die Gefährdung des absurden

des leidenden Menschen und die christlich vorausgesetzte Erbsündlichkeit. Ausdrücklich vertritt Camus die Notwendigkeit des Dialogs, der Zusammenarbeit von Gläubigen und Ungläubigen. Er teile mit den Christen den Abscheu vor dem Übel, aber er teile mit ihnen nicht die Hoffnung und werde den Kampf gegen ein Universum fortsetzen, in dem Kinder leiden und sterben (213). Folgerichtig wird auch im „Mensch in der Revolte" (193) die christliche Geschichtsauffassung dargelegt. „Es ist eine christliche Denkweise, die Geschichte der Menschheit als durchaus einmalig zu betrachten. Die Christen haben als erste das menschliche Leben und die Folge der Ereignisse als eine Geschichte betrachtet, die von einem Beginn nach einem Ende verläuft und in deren Verlauf der Mensch sein Heil gewinnt oder sich seine Züchtigung verdient." Nach diesen Zeugnissen sei kurz das religiöse Problem aus dem letzten Roman „Der Fall" dargestellt. Der sein Leben berichtende Held bezeichnet sich selbst als einen Bußrichter (Juge-pénitent), und, obgleich weder sein sittliches Verhalten noch seine Weltanschauung christlich sind, so erreicht er dadurch, daß sich durch die Bekenntnisse seiner Schuld auch bei den Zuhörern die Erkenntnis der eigenen Fehler ergibt. Obgleich der Sprecher selbst Religion ausdrücklich ablehnt, spricht er immer wieder von ihr: „Es gibt bekanntlich Leute, deren Religion als Hauptgebot verlangt, alle Schulden zu vergeben; sie vergeben sie auch tatsächlich, aber sie vergessen sie nie" (54). Und sarkastisch-ironisch erklärt er: „Ich sage Ihnen, die Religionen gehen von dem Augenblick an fehl, da sie Moral predigen und Gebote schleudern. Es ist kein Gott vonnöten, um Schuldhaftigkeit zu schaffen oder um zu strafen. Unsere von uns selbst wacker unterstützten Mitmenschen besorgen das zur Genüge" (117).

Die Grundhaltung Camus' zu Gott, Religion, Christentum ist immer gleich geblieben, er lehnt das Christentum ab, bekennt sich als Atheist. Und doch — im reiferen Alter erkennt er stärker auch die transzendentalen Werte, sieht freilich auf das äußere Verhalten der Christen, der Priester und der Laien, wünscht eine Mitarbeit von Gläubigen und Ungläubigen, um die Übel der Welt zu vermindern. Am Leid der unschuldigen Kinder scheitert er ganz besonders. In seinem Streben nach Gerechtigkeit und sittlicher Haltung erreicht er eine gewisse Höhe. Vielleicht mag als Abschluß dieses Abschnittes das kurze, aber inhaltsreiche Gespräch aus der „Pest" gebracht werden. Tarrou, einer der wirklichen Helden, erklärt schlicht: „Eigentlich möchte ich gerne wissen, wie man ein Heiliger wird." Dr. Rieux: „Aber Sie glauben ja nicht an Gott." Tarrou: „Eben. Kann man ohne Gott ein Heiliger sein, das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne" (245). Das Gespräch wird unterbrochen, der Arzt erklärt noch: „Ich fühle mich mit den Besiegten enger verbunden als mit den Heiligen. Ich glaube, daß ich am Heldentum und an der Heiligkeit keinen Geschmack finde. Was mich interessiert ist, ein Mensch zu sein."

Menschen), erschienen in Homo Viator, Paris 1944, 257—293 (deutsch Bastion-Verlag, Düsseldorf 1949, 295—298), scharfe Kritik an Camus geübt. (Z. B. S. 290: „Vielleicht hat es noch nie einen so radikalen Nihilismus gegeben, wie er bei Camus zum Ausdruck kam.")

Sinn des Lebens, die Kunst

Mit diesem Bekenntnis formuliert Camus seine eigene Weltanschauung, eine diesseits gerichtete Haltung, freilich, wie herausgearbeitet wurde, mit sittlicher Haltung und Eintreten für die Gerechtigkeit und dem ständigen Bemühen, das Leid und alle Übel so weit als möglich zu vermindern. Der Arzt Dr. Rieux erklärt in der „Pest": „Ich weiß nicht, was sie [die Ehrlichkeit] im allgemeinen ist. Aber in meinem Fall weiß ich, daß sie darin besteht, daß ich meinen Beruf [als Arzt] ausübe" (159). Camus selbst erklärte 1948: „Meine Rolle besteht nicht darin, die Welt noch den Menschen umzuformen, dazu habe ich weder genug Tugenden noch genug Licht, wohl aber vielleicht darin, den Werten zu dienen, ohne die eine sogar umgeformte Welt nicht wert ist, gelebt zu werden" (Actuelles I 206). Und etwa zehn Jahre später, anläßlich der in Stockholm erfolgten Verleihung des Nobelpreises, erklärte er feierlich: „Die Aufgabe des Schriftstellers läßt sich nicht von schwierigen Pflichten trennen. Seiner Bestimmung gemäß kann er sich heute nicht in den Dienst derer stellen, die Geschichte machen: er steht im Dienste derer, die sie erleiden. Andernfalls sieht er sich allein und seiner Kunst beraubt. Alle Armeen der Tyrannei mit ihren Millionen von Menschen werden ihn der Einsamkeit nicht entreißen, sogar und vor allem, wenn er einwilligt, sich ihrem Schritt anzupassen. Aber das Schweigen eines unbekannten, am anderen Ende der Welt der Demütigung preisgegebenen Gefangenen genügt, um den Schriftsteller aus dem Exil zu erlösen, jedesmal zumindest, da es ihm gelingt, über den ihm gewährten Vorrechten der Freiheit dieses Schweigen nicht zu vergessen und es aufzunehmen, um ihm durch die Mittel der Kunst Widerhall zu verleihen.

Keiner von uns ist groß genug für eine solche Sendung ... Der Schriftsteller ... nimmt den doppelten Auftrag auf sich, der die Größe seines Berufes ausmacht: den Dienst an der Wahrheit und den Dienst an der Freiheit." Nach einem Rückblick auf die Drangsale der Gegenwart [Zweiter Weltkrieg, Atomzeitalter] erklärte dann Camus: „Jede Generation sieht zweifellos ihre Aufgabe darin, die Welt neu zu erbauen. Meine Generation jedoch weiß, daß sie sie nicht neu erbauen wird ... Aber vielleicht fällt ihr eine noch größere Aufgabe zu. Sie besteht darin, den Zerfall der Welt zu verhindern ... Dieser Generation, wo immer sie sich befindet..., gebührt Gruß und Zuspruch..." Und zurückkommend auf die zwei Forderungen nach dem Dienst an der Wahrheit und an der Freiheit erklärt er: „Die Wahrheit ist geheimnisvoll, ungreifbar und muß stets neu erobert werden. Die Freiheit ist gefährlich, ihr zu leben ist ebenso hart wie berauschend. Diesen beiden Zielen müssen wir entgegengehen, mühselig, doch entschlossen, unseres zeitweiligen Schwachwerdens auf einem so weiten Weg im vorhinein gewiß. Welcher Schriftsteller könnte es da wagen, sich mit gutem Gewissen zum Tugendprediger aufzuwerfen? Was aber mich selbst betrifft, so muß ich erneut festhalten, daß ich das alles nicht bin. Ich habe nie vermocht, auf das Licht zu verzichten, das Glück des Seins, das freie Leben, in dem ich aufgewachsen bin. Aber obwohl manche unter meinen Irrtümern und Fehlern sich aus diesem Sehnen erklären, hat es mir doch unzweifelhaft geholfen, meinen Beruf besser zu erfassen, und hilft mir noch

heute, blindlings bei all den schweigenden, über die Welt verstreuten Menschen zu stehen, die das ihnen bereitete Leben nur in der Erinnerung oder der Wiederkehr flüchtiger, freier Augenblicke des Glücks ertragen." So sprach Camus in seiner Rede 1957 anläßlich der Verleihung des Nobelpreises und faßte förmlich die Grundgedanken seines Schaffens und Lebens zusammen, die er öfter früher geäußert hatte. Hatte er früher etwa im „Mythos des Sisyphos" über „das absurde Kunstwerk" und im „Mensch in der Revolte" über „Revolte und Kunst"[13] geschrieben und zunächst das Kunstwerk dem Denken gegenübergestellt: „Das absurde Kunstwerk verdeutlicht den Verzicht des Denkens auf sein Ansehen: seine Resignation, mehr sein zu wollen als die Einsicht, die die Erscheinungen in das Werk umsetzt und das, was keine Vernunft hat, mit Bildern zudeckt. Wenn die Welt klar wäre, gäbe es keine Kunst..." „Der Ausdruck beginnt, wo das Denken aufhört ... Denken heißt vor allem: eine Welt erschaffen wollen (oder die eigene abgrenzen, was auf dasselbe hinauskommt" (Mythos 83) und im „Mensch in der Revolte" erklärt „Die Kunst wenigstens lehrt uns, daß der Mensch nicht in der Geschichte aufgeht und daß er einen Seinsgrund auch in der Ordnung der Natur findet" (281)[14], so gelangte er nun 1957 zu einer klaren Erkenntnis seines eigenen Wesens und seiner Aufgaben als Schriftsteller und Künstler vor allem im Dienste seiner Mitmenschen. Auch im 1958 erschienenen neuen Vorwort zu „L'Envers et L'Endroit" erklärte er schlicht und einfach: „Es muß in der Tat alles versucht werden, um diese Menschen der doppelten Erniedrigung durch das Elend und durch die Häßlichkeit zu entreißen." So erweitert sich das Bild des Denkers, des Menschen, der durch die ihm geschenkte Gabe des schriftstellerischen Wortes wirkte. Hatte Camus noch 1944 in den „Lettres à un ami allemand" (78) im zweiten Weltkrieg bekannt: „Ich glaube allerdings fest daran, daß die Welt keinen transzendentalen Sinn besitzt. Ich weiß sehr wohl, daß etwas in der Welt einen Sinn hat, und zwar der Mensch selbst, weil er das einzige Wesen ist, das eben nach einer Ordnung verlangt. Diese Welt besitzt zumindest die Wahrheit des Menschen, und unsere Aufgabe besteht darin, ihm seine Rechtfertigung gegen das Schicksal zu geben" — also die Diesseitigkeit der als absurd angesehenen Welt im Streben des Menschen nach Ordnung gesehen und hatte er dann 1948 (Actuelles I 206) bekannt: „Meine Rolle besteht nicht darin, die Welt noch den Menschen umzuformen, dazu habe ich weder genug Tugenden noch genug Licht, wohl aber vielleicht darin, den Werten zu dienen, ohne die eine sogar umgeformte Welt nicht wert ist, gelebt zu werden", so hat er nun vor allem die Aufgabe vor Augen, Wahrheit und Freiheit — wie er sie betrachtet — zu vertreten und den leidenden Menschen helfend zu dienen. Und hier — in seiner Stellung als edler Heide könnte man sagen —

[13] Vergleichsweise mag auf die Untersuchung von *André Malraux*, La Psychologie de l'art, Paris 1947 (Psychologie der Kunst, Hamburg 1957, Rowohlt) verwiesen werden.

[14] Schon in seiner „Heimkehr nach Tipasa" erklärt Camus, daß sich kein Künstler in seinen Werken abbilde, „und wenn es auch vorkommt, daß er sich in Szene setzt, dann nur ganz ausnahmsweise so, wie er wirklich ist. Die Werke eines Menschen widerspiegeln oft die Geschichte seiner Sehnsüchte oder seiner Versuchungen, doch fast nie seine Geschichte, vor allem auch dann nicht, wenn sie autobiographisch zu sein behaupten" (90 f.). „Kein Mensch hat es gewagt, sich so darzustellen, wie er wirklich ist." Und 1958 betont er (L'Envers et l'Endroit 13), daß Gefahren für den Künstler das „Ressentiment und die Sattheit" seien (Literarische Essays 9).

hier erreichte er die für ihn, den diesseitigen, aber ethisch orientierten Dichter und Menschen, der sich selbst keineswegs hervorhebt, sondern seine Fehler und Schwächen ehrlich bekennt, mögliche höchste Stufe. Unter diesen Aspekten ist Camus dann noch wohl zu werten als ein Denker, der den Absurdismus, wie er noch im „Mythos des Sisyphos" erschien, überwunden hat und positive Werte in tätiger Hilfe für die leidenden und im Elend befindlichen Mitmenschen sah, der seinen Landsleuten in Algerien als Franzose helfen wollte, der leidenschaftlich gegen die Ungerechtigkeiten auf beiden Seiten protestierte (vor allem auch in Actuelles III mit dem Untertitel: Algerische Chronik 1939—1958, das erst nach Machtergreifung de Gaulles erschien, nachdem es in Teilen früher erschienen war). Vielleicht ist dies sein Ideal — der Heilige ohne Gott — gewesen. Und doch läßt Camus in seinem letzten erzählenden Werk, dem „Fall", den Bußrichter sprechen: „Ach, mein Lieber, für den Einsamen, der keinen Gott und keinen Meister kennt, ist die Last der Tage fürchterlich. Man muß sich daher einen Meister suchen; denn Gott ist nicht mehr Mode ... Achtzig Prozent unserer Schriftsteller würden den Namen Gottes schreiben und preisen, wenn sie ihre Bücher bloß anonym veröffentlichen könnten" (140)[15].

Abschluss

Es ist nicht leicht, eine so vielseitige Persönlichkeit wie Albert Camus nun vollkommen gerecht zu würdigen. Seine weltanschauliche Haltung ist durchaus diesseitig orientiert, atheistisch, er lehnt für sich jeden Bezug auf eine transzendentale Weltanschauung ab. Aber er ist über den Existentialismus und den zunächst vertretenen Absurdismus hinausgewachsen zu einer ehrlichen Haltung und zu einem leidenschaftlichen Streben, das Leben seiner Mitmenschen zu achten, zu helfen, wo immer es ihm möglich war, und keinem noch so schwierigen Problem aus dem Wege zu gehen[16]. Im persönlichen Einsatz für die Freiheit seines Vaterlandes und in seinen theoretischen Erklärungen tritt er immer wieder für die Demokratie und internationale Einigungsbestrebungen ein, scharf wendet er sich gegen jede Art von Lüge und Heuchelei. Er erkennt hellsichtig die Schwächen unserer Zeit und

[15] Zur Interpretation dieser (und ähnlicher Stellen) vgl. *Günter Blöcker,* Die neuen Wirklichkeiten, Berlin 1957, Argon Verlag, 274: „Glaubenssehnsucht äußert sich hier — vorerst noch — in Gestalt der Blasphemie. Doch das Spiel mit christlichen Symbolen legt die Vermutung nahe, daß es nicht beim Spiel bleiben wird, daß sich hier möglicherweise eine Wendung ankündigt, von welcher Camus, der den ‚Gefesselten Prometheus' des Äschylus übersetzt und den heroischen Stoizismus des Sisyphus als Parole ausgab, noch nichts ahnen ließ." Nun — diesen Weg ist Camus nicht mehr gegangen.

[16] Vielleicht mag hier das Urteil eines französischen Kritikers gebracht werden, *Pierre de Boisdeffre,* Métamorphose de la Littérature, II, De Proust à Sartre im Essay „Albert Camus ou l'expérience tragique", Paris 1952, 271—327. Zitat (304) nach *G. Blöcker* (275 Anm. 15): „Die ‚Pest' ist die Allegorie unserer Zeit ... sie ist die deutsche Okkupation und die Welt der Konzentrationslager, die Atombombe und die Aussicht auf den dritten Weltkrieg, sie ist auch das Zeitalter der Unmenschlichkeit, des Gottesstaates, der Maschinenherrschaft, der verantwortungslosen Bürokratie. Die Anonymität der ‚Pest' zeigt uns ihren ganzen Sinn: die Figuren sind Menschen, ihre Gesichter sind unsere Gesichter, denen wir täglich begegnen, sie sind die Masse der zum Tode Verurteilten." Wenn sich dies freilich zunächst auf die „Pest" bezieht, so gilt dies auch für das ganze Werk des Dichters. Vgl. auch die neueste Untersuchung: *Alfred Noyer-Weidner,* Das Formproblem der Pest von Camus *(German. roman. Monatsschrift XXXIX [1958] 261—285),* das wieder die schon oben festgestellte klassische Form dieses Werkes bestätigt.

ist weit vom blinden Fortschrittsglauben entfernt. Als Schriftsteller betont er besonders die Aufgabe des Schriftstellers, zu schreien und für die Gerechtigkeit und Freiheit sich einzusetzen[17]. Dem Christentum will er wenigstens teilweise gerecht werden, die Tatsache des Leides besonders der Unschuldigen hat er nie bewältigen können. Darin, in seiner, wenn auch diesseitig orientierten, altruistischen und gerechten Haltung, einer wirklich den Menschen wertenden und ihm helfenden Humanität liegt seine Bedeutung in unserer Zeit. Camus weiß, daß es nur zwei Grundhaltungen geben kann: „Zwischen dem Himmel und einer zum Spott herausfordernden Treue wählen, sich selbst der Ewigkeit vorziehen oder sich in Gott versenken — in dieser Tragödie unseres Jahrhunderts müssen wir uns behaupten“ (Mythos des Sisyphos 71). Nach diesen Idealen lebte und wirkte Albert Camus, strebte er, sein Bestes zu leisten, war nicht blind für seine ehrlich erkannten Schwächen, und so ist er trotz aller individuellen persönlichen Festlegungen und Eigenheiten doch ein Künder der Zeit, ein Deuter eines Weges für die Menschen, die nichts von Gott wissen wollen, zu einem edlen, tätigen und wirklich humanen Menschentum. Aber auch diese Menschen, die bewußt ganz im Diesseits leben und nichts von Gott wissen wollen, kann die Unruhe im Herzen erfassen, die nach den Worten des heiligen Augustinus — mit dem sich ja der ebenfalls auf afrikanischem Boden geborene Camus in seinen Studien befaßt hatte — dann doch zu Gott führen kann. In diesem Sinne können also auch Christen diesem gottfernen Menschen, dessen Bedeutung noch keineswegs erkannt ist, einen ehrenvollen Platz in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts zuerkennen.

Die Kunde vom „Tode Gottes“

GEORG SIEGMUND

Plutarch[1] berichtet eine eigenartige Sage vom Tod des „großen Pan“. Der ägyptische Steuermann Thamous soll auf der Fahrt nach Italien bei den Paxosinseln (südlich von Korfu) dreimal von einer Stimme den Auftrag erhalten haben, bei Palodes (in Epirus) zu verkünden, der große Pan sei tot. Als er dort bei Windstille den Auftrag ausführte, habe man ein Wehklagen wie von vielen Stimmen gehört. Der beunruhigende Vorfall sei dem Kaiser Tiberius, der damals regierte, gemeldet worden.

[17] In dem mehrfach genannten Artikel: Warum Spanien? (Anm. 11) stellt der Dichter abschließend fest (Actuelles I 249, November 1948): „Die Welt, in der ich lebe, widerstrebt mir, aber ich fühle mich solidarisch mit den Menschen, die dort leiden . . . Es scheint mir, daß es einen anderen Ehrgeiz gibt, der der aller Schriftsteller sein müßte: *bezeugen* und *schreien*, jedesmal wenn es möglich ist, im Maße unseres Talentes, für diejenigen, die unterjocht sind wie wir.“ Und das hat der Dichter in seinen letzten Jahren immer wieder für Bedrückte und Verfolgte getan!

[1] *Plutarch*, de defectu oraculorum cap. 17.

Wiederholt wurde diese Sage im Lauf der Jahrhunderte aufgegriffen, um mit einer bestimmten Sinnerfüllung die eigene Zeit zu deuten. Eusebius[2] gab ihr eine christliche Erklärung; später wechselte die Deutung. In einem neuen Sinn schien sie das entscheidende Thema des weltanschaulichen Ringens im neunzehnten Jahrhundert anzugeben. Es taucht bei Hegel auf; Heine verweist ausdrücklich auf Plutarch. Schließlich glaubte sich Nietzsche[3] vom Schicksal berufen, Verkünder des „größten neueren Ereignisses — daß ‚Gott tot ist' ", zu werden. Mochte Nietzsche auch in den Augen der Zeitgenossen mit seiner Verkündigung als „toller Mensch" erscheinen, so bewies ihm diese Tatsache nur, daß seine Zeitgenossen noch nicht begriffen hatten, was geschehen war, ja, was sie selbst getan hatten. Denn: „Gott ist tot! Gott bleibt tot!"[4] Bis in die Gegenwart hinein — erinnert sei nur an Martin Heidegger[5] — wird der Versuch einer Neuinterpretation der Kunde vom „Tode Gottes" unternommen.

Nietzsche sieht den „Tod Gottes" als ein Faktum an, das längst eingetreten ist. Nur fehlte es bislang an Mut, sich diese Tatsache einzugestehen. Doch: Gott ist unglaubwürdig geworden; nach der Möglichkeit seiner Existenz wird nicht mehr gefragt. Solches Fragen scheint für Nietzsche endgültig vorüber. Ausdrücklich spricht er nicht nur von einem Sterben Gottes, sondern von einem Mord, der erfolgt sei. In der Tat deutet er damit eine geistesgeschichtliche Entwicklung an, deren Stadien sich im einzelnen zurückverfolgen lassen. Wir wollen hier nur einige wenige Hinweise auf die Entstehung der Kunde vom „Tode Gottes" und ihr Echo geben.

Kants Kritik an den Gottesbeweisen machte auf seine Zeit und die Zeit nach ihm einen wahrhaft niederschmetternden Eindruck. Vielen schien nach dieser Kritik, die zu überholen man sich nicht vermaß, der Gottesglaube endgültig erledigt. Kants neue Begründung des Glaubens an Gott auf ein moralisches Postulat schien in den Augen der späteren Philosophen fast immer nur ein billiger Trost zu sein, den man nicht ernst nahm. Für Schopenhauer hat Kant durch seine Kritik der „spekulativen Theologie" den „Todesstoß"[6] versetzt. Doch habe er, um den Eindruck hiervon zu mildern, ein „Besänftigungsmittel"[7] hinzugefügt. Freilich besäßen die meisten Philosophen seiner Zeit gegenüber ihren Geldgebern, den Behörden, nicht den Mut, sich zu dem Geschehenen zu bekennen. Statt dessen — meint er grimmig — ergingen sie sich in zweideutigen Reden, um dem Willen der Regierungen zu willfahren, „aus den philosophischen Hörsälen gute Christen und fleißige Kirchgänger hervorgehen"[8] zu lassen. Wenn sich die Katheder-

[2] *Eusebius*, Praeparatio evangelica V, 17, MPG 21: 354.
[3] Nietzsches Werke, Leipzig 1923, Kröner, V, 271.
[4] Ebd. 163.
[5] *Martin Heidegger*, Holzwege, Frankfurt 1950, „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot' " 193—247.
[6] Schopenhauers sämtliche Werke hrsg. v. M. Frischeisen-Köhler, Berlin (o. J.), Fragmente zur Geschichte der Philosophie, VI, 113.
[7] Ebd. 113.
[8] Ebd. 143.

philosophen, die Schopenhauer mit grimmigem Ressentiment haßte, dem geforderten Christentum anpassen, dann immer nur gegen ihre eigentliche Überzeugung. So war ihm Fichte „im Grunde ein bloßer Sophist, kein wirklicher Philosoph"; nach seinem ersten Versuch, die Lehren der Landesreligion außer acht zu lassen, habe die erhaltene Strafe bei ihm angeschlagen, so daß er nach einer späteren Anstellung in Berlin „das absolute Ich sich ganz gehorsamst in den lieben Gott verwandeln"[9] ließ.

In schärfster Weise wandte sich Schopenhauer gegen den „Philosophieprofessor Hegel", dem er vorwirft, zur Verdeckung seiner wahren Absicht den Ausdruck „absolute Religion"[10] erfunden zu haben. Insbesondere scheint Schopenhauer der Pantheismus seiner Zeit ein bloßes Verdeckungsmanöver der Philosophieprofessoren zu sein. Selbst davor haben manche noch Furcht. „Ergötzlich ist es zu sehn, wie die Philosophieprofessoren mit dem Pantheismus, als mit einer verbotenen Frucht liebäugeln und nicht das Herz haben, zuzugreifen." Gegen den Pantheismus wendet Schopenhauer ein, daß er eigentlich nichts besagt; er identifiziert Welt mit Gott und bereichert die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt. Tatsächlich hat der Pantheismus nur Sinn, wenn ihm ein Theismus vorausgegangen ist. „Denn nur sofern man von einem Gotte ausgeht, also ihn schon vorweg hat und mit ihm vertraut ist, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identifizieren, eigentlich um ihn auf eine anständige Weise zu beseitigen. Man ist nämlich nicht unbefangen von der Welt, als dem zu Erklärenden ausgegangen, sondern von Gott als dem Gegebenen: nachdem man aber bald mit diesem nicht mehr wußte wohin, da hat die Welt seine Rolle übernehmen sollen. Dies ist die Rolle des Pantheismus." Im Grunde ist er nur eine „maskierte Negation"[11].

Für Schopenhauer ist jedenfalls das vom kosmologischen Beweis erwiesene Absolutum durch Kant „ganz schön aufgehoben worden", so daß er ihn noch „als toten Leichnam überkommen habe". Ja, Schopenhauer versteigt sich dazu zu sagen: „Zieht mir der Gestank des Kadavers in die Nase, so werde ich unwillig."[12]

Als weiterer Beleg dafür, daß Kants Kritik an den bisherigen Gottesbeweisen weiten Kreisen als „Hinrichtung Gottes" galt, sei Heinrich Heine genannt, persönlich Schüler von Hegel und später Junghegelianer; er erklärt den Franzosen die Bedeutung der „Kritik der reinen Vernunft" mit folgenden Worten: „Mit diesem Buche beginnt eine geistige Revolution in Deutschland, die mit der materiellen Revolution in Frankreich die sonderbarsten Analogien bietet ... wie hier das Königtum, der Schlußstein der alten sozialen Ordnung, so stürzt dort der Deismus (gemeint der Glaube an Gott. Der Verf.), der Schlußstein des geistigen alten Regimes". Die politischen Führer sind nach Heine nichts als „Handlanger der Gedankenmänner". So war nach ihm Robespierre die blutige Hand, die vollstreckte, was

[9] Ebd. 143. [10] Ebd. 144. [11] Ebd. VII, 96 ff.
[12] *A. Schopenhauer*, Von ihm. Über ihn. Hrsg. Ernst Otto Lindner, Berlin 1863, 553.

der Philosoph Rousseau erdacht hatte. Etwas ähnliches vollzieht sich, sagt Heine, gegenwärtig in Deutschland. Kant sei ein „Scharfrichter“, der mit dem „Schwerte“ seiner „Kritik der reinen Vernunft“ den Glauben an Gott in Deutschland „hingerichtet“ habe. Die Franzosen vermochten bloß einen König zu töten; noch ließ Robespierre ein „höchstes Wesen“ bestehen. Bevor er in feierlichem Sonntagsrock von diesem höchsten Wesen sprach, wischte er sich den weißen Schaum vom Mund und das Blut von den Händen ab. Ihn übertreffe „an Terrorismus“ weit Immanuel Kant, „dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken“. Da wir nach Kants Kritik von Gott nichts wissen können, sei also Gott „nichts anderes als eine Erdichtung“. Über die Kritik der Gottesbeweise könne man das Dantesche Wort setzen: „Laßt alle Hoffnung zurück!“ Neben der „Kritik der reinen Vernunft“ mit ihrer fundamentalen Zerstörung des Gottesgedankens spielen — erklärt Heine — die weiteren Werke Kants keine Rolle. Wenn Kant in der praktischen Vernunft „den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet“ habe, mit dem „Zauberstäbchen“ eines moralischen Postulates wieder zu beleben unternehme, so sei das nicht ernst zu nehmen, sondern lediglich als ein Zugeständnis an Leute zu werten, die für den neuen Gedanken noch nicht reif seien. „Der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blut.“ „Der Deismus ist seitdem im Bereich der spekulativen Vernunft erblichen. Diese betrübende Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat — wir aber haben längst Trauer angelegt. De profundis!“[13]

Es erübrigt sich hier, im einzelnen nachzuweisen, daß Kant sicherlich anders gedacht hat. Selbst im höchsten Alter hat ihn die Frage nach der Existenz Gottes nicht losgelassen. In den Auslassungen seines „Opus Posthumum“ über Gott ist eine rückläufige Tendenz unverkennbar. Mochte er auch seine eigenen kritischen Barrikaden nicht mehr zu überspringen in der Lage sein, so blieb er doch im eigentlichen Sinn gottgläubig und hielt den Gottesglauben für die unerläßlich moralische Grundlage des menschlichen Lebens.

Auch Heine gewann von Hegel den Eindruck, sein System des dialektischen Pantheismus sei im Grund feiges Ausweichen vor dem „Entweder-Oder“ einer Glaubensentscheidung für oder wider Gott, oder noch mehr eine verschleierte Absage an Gott. Bleiben in Hegels System die altehrwürdigen Begriffe des christlichen Glaubens bestehen, so sind sie doch leere Worthülsen geworden, denen eine völlig andere Bedeutung unterschoben wird. Seine Überwindung der Religion als einer unreifen Vorform geistigen Lebens durch ihre Erhebung zur „philosophischen Existenz“ bedeutet in der Tat eine entscheidende Umwertung. Nach einem überraschenden und sehr aufschlußreichen Wort Hegels selbst stellt sie „den Tod Gottes in einem spekulativen Karfreitag“ dar. Das historisch-empirische „Gefühl“, daß Gott

[13] Heines Werke hrsg. v. Friedemann (u. a.), Berlin (o. J.), IX, 234—247.

selbst tot sei, ein unendlicher Schmerz, „worauf die Religion der neuen Zeit beruht", müsse als ein „Moment" der „höchsten Idee" begriffen werden, nämlich als ein Moment der absoluten Freiheit[14]! In der Hegelschen Kritik der Religion als einer Geisteshaltung des Gefühles und der Vorstellung, die durch den Begriff überwunden werden soll, ist also die bezeichnende Idee eines „spekulativen Karfreitags" enthalten; das heißt: Gott im alten Sinn als der persönliche Oberherr der Welt „stirbt". Der unendliche Schmerz über diesen „Tod Gottes" muß hingenommen werden, damit die neue „Religion" erstehen kann, die Religion der absoluten Freiheit!

Mochte die ganze Tragweite der Hegelschen Lehre vom spekulativen Tode Gottes vielen Hörern bei der außergewöhnlichen Schwierigkeit seines formalen Denkvollzuges und der Beibehaltung der — wenn auch umgedeuteten — christlichen Grundbegriffe verborgen bleiben, seine eingeweihten Jünger verstanden wohl die eigentliche Intention und zögerten nicht, damit restlos ernst zu machen. Es stellt eine aufschlußreiche immanente Kritik an der versuchten dialektischen Aufhebung und Versöhnung der Widersprüche im System Hegels dar, daß viele seiner eigenen Schüler — genannt seien hier nur Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach und Heinrich Heine — in dieser dialektischen Aufhebung einen untragbaren Widerspruch, ja eine Unehrlichkeit und Heuchelei sahen und zu einer radikalen Entscheidung drängten.

Bislang ist der eigentümlichen Wirkung Hegels auf den jungen Heinrich Heine kaum Beachtung geschenkt worden. In seiner Berliner Studienzeit stieß Heine auf Hegel, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand. Von seinem Bildungsgang her besaß Heine einen lebendigen persönlichen Gottesglauben, der von der Bibel geprägt war. Eine „frühere ursprüngliche Religiosität, wonach Gott immer der Anfang und das Ende aller seiner Gedanken" (IX 245) war, hinderte Heine daran, sich einfach durch die Tiefsinnigkeit und Großartigkeit der Gedankenführung des bewunderten Meisters blenden zu lassen. Vielmehr gewann er die Auffassung, daß die betonte Schwierigkeit der Hegelschen Diktion etwas verschleiere, was Hegel nicht wage der Öffentlichkeit preiszugeben. So sah sich Heine innerlich genötigt, den Meister persönlich nach seinem letzten Geheimnis zu befragen. Nach dem Urteil Friedrich Engels'[15] war Heine der erste, der erkannte, daß sich in den philosophischen Systemen von Kant bis Hegel Züge widerspiegeln, die die Entwicklung Deutschlands zur bürgerlichen Revolution hin zum Ausdruck bringen. Auf Grund der persönlichen Bekanntschaft mit Hegel wurde er nach dem Urteil von Lukacs auch der erste, „der zwischen Hegels exoterischer Verkündigung der Religion als absolutem Geist und seinem Atheismus als esoterischer Lehre einen scharfen Trennungsstrich zog"[16]. Daß

[14] Hegels Werke (1845) I², 153; vgl. XII, 235 u. Phänomenologie ed. Lasson 483; vgl. hierzu: *Karl Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart ³1953, 356.

[15] *Karl Marx* und *Friedrich Engels*, Ausgewählte Schriften, Berlin 1958, II, 335.

[16] *Georg Lukacs*, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin 1954, 530.

„Hegels Stellung zur Religion immer eine sehr zwiespältige und zweideutige“ (Lukacs) war, hat nach Heine seinen Grund lediglich in einer äußerlichen Anpassung an die damaligen politischen Verhältnisse in Deutschland; Hegel mußte mit seiner exoterischen Lehre die Menge über seine wahren Absichten täuschen. Heine will hinter dem Maestro gestanden haben, als dieser die Musik des Atheismus in sehr undeutlichen und verschnörkelten Zeichen komponierte, „damit nicht jeder sie entziffre — ich sah manchmal, wie er sich ängstlich umschaute, aus Furcht, man verstände ihn ... Als ich einst unmutig war über das Wort: ‚Alles, was ist, ist vernünftig‘, lächelte er sonderbar und bemerkte, es könnte auch heißen: ‚Alles, was vernünftig ist, muß sein‘ ... So verstand ich auch erst spät, warum er in der ‚Philosophie der Geschichte‘ behauptet hatte: das Christentum sei schon deshalb ein Fortschritt, weil es einen Gott lehre, der gestorben, während die heidnischen Götter von keinem Tode etwas wüßten. Welch ein Fortschritt ist es also, wenn der Gott gar nicht existiert hat!“[17]

Ähnlich wie Heine glaubte auch Bruno Bauer hinter der zweideutigen Maske seines Systems Hegel als den „Atheisten und Antichristen“ entlarven zu sollen. Er tat es in seiner geistreich zusammengestellten Chrestomathie Hegelscher Aussprüche, die den Titel trägt „Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.“

Als Mann der Freiheit im Kreis der Jung-Hegelianer glaubte sich Heine nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, die Hegelsche Zweideutigkeit abzustreifen, um den „Tod Gottes“ klar und laut zu verkünden. So nahm er eigentlich das voraus, was Nietzsche nach ihm noch einmal tat.

Bei Heine kehrt die Idee vom Sterben und Tode Gottes in vielfältiger Weise wieder. Der lebhaften Phantasie des Dichters vermischen sich Bilder von der Götterdämmerung heidnischer Gottheiten mit Bildern vom Tode des christlichen Gottes. Hier seien nur einige Belege angeführt. In seiner Schrift über „Ludwig Börne“ spricht Heine von einem eindrucksvollen Erlebnis. Zu einer Zeit, da wehmütige Zweifelsucht seine Seele quälte, beschlichen ihn wunderliche Ahnungen: Etwas Außerordentliches geschehe in der Welt. „Ich wandelte einsam am Strand in der Abenddämmerung. Ringsum herrschte feierliche Stille. Der hochgewölbte Himmel glich der Kuppel einer gotischen Kirche. Wie unzählige Lampen hingen darin die Sterne; aber sie brannten düster und zitternd. Wie eine Wasserorgel rauschten die Meereswellen; stürmische Choräle, schmerzlich verzweiflungsvoll, jedoch mitunter auch triumphierend. Über mir ein luftiger Zug von weißen Wolkenbildern, die wie Mönche aussahen, alle gebeugten Hauptes und kummervollen Blickes dahinziehend, eine traurige Prozession ... Es sah fast aus als ob sie einer Leiche folgten ... Wer wird begraben? Wer ist gestorben? sprach ich zu mir selber. Ist der große Pan tot?“ Dabei erinnert er an die von Plutarch berichtete Schiffersage vom Tode des großen Pan. In seinem eigenen

[17] Heines Werke, Ausgabe Elster IV, 148f.

Erlebnis schien sich die Antwort auf die Verkündigung vom Tode des großen Pan zu wiederholen: Es erfolgten „die sonderbarsten Klagetöne, ein Gemisch von Seufzen und Geschrei der Verwunderung, und wie von vielen zugleich erhoben" (H XIV, 50—54).

Ähnlich endet ein Gedicht „Götterdämmerung" überschrieben:

„Und gellend dröhnt ein Schrei durchs ganze Weltall
Die Säulen brechen, Erd' und Himmel stürzen
Zusammen, und es herrscht die alte Nacht" (H I 192).

Heine überwindet Hemmungen von Pietät und Ehrfurcht, die von seiner Jugendreligiosität nachwirken, und läßt sich dazu fortreißen, das Bild vom „Sterben Gottes" in blasphemisch frivoler Weise auszumalen. Im zweiten Buch seiner Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" schreibt Heine über die „Katastrophe des Deismus": „Ein eigentümliches Grauen, eine geheimnisvolle Pietät erlaubt uns heute nicht, weiter zu schreiben. Unsere Brust ist voll von entsetzlichem Mitleid — es ist der alte Jehowa selbst, der sich zum Tode bereitet. Wir haben ihn so gut gekannt, von seiner Wiege an in Ägypten ... wir sahen, wie er sich ... vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglücker, ein Philanthrop — es konnte ihm alles nichts helfen. — Hört ihr das Glöckchen klingen? Kniet nieder — man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte" (H XI 234f).

Heine ist sich zugleich bewußt, was alles mit Gott fällt: „Es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltsamkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen — das röchelt, das stöhnt" (H IX 246f) —, Worte, wie sie später Nietzsche ganz ähnlich aussprechen wird.

Auch die Vision von „Übermenschen", von „Selbstgöttern", denen das Thema „Gott" völlig in Vergessenheit versunken ist, nahm Heine vor Nietzsche voraus. In einer Niederschrift vom Karfreitag 1847 heißt es: „Wer sind jene Götter? Ich weiß nicht, wie sie heißen, jedoch die großen Dichter und Weisen aller Jahrhunderte haben sie längst verkündigt. Sie sind jetzt noch geheimnisvoll verhüllt; aber in ahnenden Träumen wage ich es zuweilen, ihren Schleier zu lüften, und alsdann erblicke ich ... Ich kann es nicht aussprechen, denn bei diesem Anblick durchzuckt mich immer ein stolzer Schreck und er lähmt meine Zunge. Auch! ich bin ja noch ein Kind der Vergangenheit, ich bin noch nicht geheilt von jener knechtischen Demut, jener knirschenden Selbstverachtung, woran das Menschengeschlecht seit anderthalb Jahrtausend siechte, und die wir mit der abergläubischen Muttermilch eingesogen ... Ich darf nicht aussagen, was ich geschaut ... Aber unsere gesünderen Nachkommen werden in freudigster Ruhe ihre Göttlichkeit betrachten, bekennen und behaupten. Sie werden die Krankheit ihrer Väter kaum begreifen können. Es wird ihnen wie ein Märchen klingen, wenn sie hören, daß weiland die Menschen sich alle Genüsse dieser Erde versag-

ten ... ich brauche wohl nicht sagen wem zu Gefallen!“ (H IX 194). Diese zu „Selbstgöttern“ gewordenen Übermenschen der Zukunft werden vom toten Gott nichts mehr wissen. Wenn in ihrer Götterversammlung die schönen Enkel von einem Greis hören werden, „daß es einmal ein Zeitalter gab, in welchem ein Toter als Gott angebetet“ (H IX 195) wurde, dann werden die Wangen der Frauen erbleichen und die Blumenkränze auf den Häuptern erbeben. Die Männer werden sich auf ihren Altären neuen Weihrauch streuen, um die unheimlich düsteren Erinnerungen zu verscheuchen[18].

Wer die Auslassungen Heines über den Tod Gottes und die kommenden Übermenschen mit dem vergleicht, was Friedrich Nietzsche später über das gleiche Thema sagt, wird nicht nur überraschende Parallelen, sondern sogar wörtliche Anklänge feststellen. Bedarf nach Heine die Kunde vom Tod Gottes noch einige Jahrhunderte, bis sie sich wird allgemein verbreitet haben, so schreibt Nietzsche wenige Jahrzehnte später, das größte neuere Ereignis, daß „Gott tot ist“, beginne eben seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Freilich wüßten die meisten noch gar nicht, was sich eigentlich begeben habe und welche Folge von Abbruch und Zerstörung bevorstünde, nachdem das bisherige Fundament des menschlichen Lebens zusammengebrochen sei (N V 271f). Schon Heine hatte gewußt, daß mit dem „Deismus“ der Schlußstein des alten geistigen Regimes stürzt (N IX 234); so konnte Nietzsche leicht Prophet kommender Verheerungen werden.

War für Heine die Vernichtung des Gottesglaubens durch Kant ein Geheimnis, das jeder wußte, das man aber nicht laut auf dem Markt ausschreien durfte (N IX 258), so fühlte sich Nietzsche berufen, jener „tolle Mensch“ zu werden, der auf den Markt läuft und die Kunde vom Tod Gottes ausschreit: Gott ist tot! Gott bleibt tot! (N V 163). Wenn weiterhin bei Nietzsche vom Verwesungsgeruch Gottes die Rede ist, der schon den Mördern in die Nase steigt, dann werden wir auffällig an jene schon genannte Bemerkung Schopenhauers erinnert, der meint, unwillig werden zu sollen, wenn ihm der Gestank des Kadavers in die Nase steigt.

Mehr noch als Heine lebt Nietzsche in einer Zeit, in welcher der Atheismus vieler gebildeter Kreise ein offenes Geheimnis war, ohne daß man den Mut fand, sich den geschehenen Wandel einzugestehen. In dieser Sicht beurteilt Nietzsche Hegel ganz ähnlich wie Heine. In der Entwicklung zum Atheismus hin bedeutet Hegel für Nietzsche eine „letzte Verzögerung des ehrlichen Atheismus“. Noch einmal hatte Hegel das verlorene Christentum in einer Umdeutung durch die Philosophie des absoluten Geistes zu retten versucht. Aber diese „zweideutige Einheit von Theologie und Philosophie, von Religion und Atheismus, von Christentum und Heidentum auf dem Gipfel der Metaphysik“ (Löwith) schien Nietzsche ein vergeblicher Versuch, den Siegeszug des Atheismus aufzuhalten. Hegel war der Verzögerer par excellence, jener Deutsche, der den Sieg des Atheismus am längsten und ge-

[18] In seiner Todeskrankheit kehrt Heine wieder zum Gottesglauben seiner Jugend zurück. S. diese Zeitschr. 162 (1958) 98 f.

fährlichsten verzögert hat, während Schopenhauer „als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist war, den wir Deutschen gehabt haben“ (N V 301f). Ihm galt die Ungöttlichkeit des Daseins als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutierbares. „Der Atheismus war Das, was mich zu Schopenhauer führte“ (N XV 70), bekennt Nietzsche.

Wie Heine kennt Nietzsche die Konsequenzen des Glaubensverlustes für das Seelenleben des einzelnen. Heißt es bei Heine, nach dem „Tode Gottes“ gibt es keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung, keine Unsterblichkeit der Seele mehr (H IX 246f), so wird Nietzsche sagen, daß es nunmehr keine Vernunft mehr in dem gibt, was geschieht, keine Liebe in dem, was dem Menschen zustößt; dem menschlichen Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat (N V 216f).

Schließlich muß noch einer überraschenden Übereinstimmung zwischen Heine und Nietzsche gedacht werden. Bekanntlich ist Heine in seinen letzten Lebensjahren mit aller Klarheit von der „Gottlosigkeit“ seines früheren Lebens abgerückt. Offen gestand er seinen Irrtum ein; er gab zu, daß der „Deismus“ nicht tot sei, sondern sein lebendigstes Leben lebe und daß ihn am allerwenigsten die neueste deutsche Philosophie getötet habe. „Diese spinnwebige Berliner Dialektik kann keinen Hund aus dem Ofenloch lokken, sie kann keine Katze töten, wieviel weniger einen Gott“ (H IX 165). Seinen früheren Gesinnungsgenossen, den Junghegelianern, „diesen gottlosen Selbstgöttern“ gibt er eine Deutung des modernen Unglaubens durch einen Bibelbericht. Gleich im Anfang der Bibel steht „die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug. Dieser Blaustrumpf ohne Füße zeigt sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Sein und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gott werde durch die Erkenntnis, oder was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelange“ (H IX 165).

Ob nicht Nietzsche auch von daher beeinflußt ist, wenn er gelegentlich gestand, ein Kranker geworden zu sein, der an Schlangengift krank sei, da er sich ins Paradies der alten Schlange geschlichen und ihrer verführerischen Stimme erlegen sei?

„Was locktest du dich
ins Paradies der alten Schlange?
Was schlichst du dich ein
in dich — in dich? ...
Ein Kranker nun,
der an Schlangengift krank ist“ (N VIII 451).

Bezeichnenderweise rückt die „Altersweisheit“ (Ettlinger) vieler Denker des vorigen Jahrhunderts von der Position der Jugend ab, doch vielfach ohne den Mut, den erfolgten Wandel auch anderen einzugestehen. Zu diesen

Denkern zählte Heine bereits Fichte. Sein Idealismus sei die Himmelsleiter gewesen, auf der Fichte in den Himmel eingedrungen und mit kecker Hand nach dem leer gewordenen Throne Gottes getastet habe (H IX 266). Doch in den Befreiungskriegen bot sich Fichte als Feldprediger für die Kämpfenden an und versicherte, seinen Predigten die Bibel zugrunde legen zu wollen.

Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes“ bedeutete einen Aufruf zu ehrlichem Eingeständnis eines Atheismus, der für viele längst Tatsache geworden war. Leider, müssen wir sagen, haben seine Jünger weithin nicht mehr den Mut zu gleicher Radikalität und Ehrlichkeit aufgebracht. Während der Jahre des „Dritten Reiches“ hielt Martin Heidegger Vorlesungen über Nietzsches Wort „Gott ist tot“, die er in seinem Buche „Holzwege“ (1950) veröffentlicht hat. Nietzsches Wort vom Tode Gottes nennt nach Heidegger „das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte“ (196). Heidegger weiß, daß schon Hegel das Wort gesprochen hatte, Gott sei tot. Im Nihilismus sieht Heidegger die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes. An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes habe sich die Autorität der Vernunft gesetzt. „Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zur Auszeichnung des menschlichen Tuns“ (203). „Das Selbstbewußtsein, worin das neuzeitliche Menschtum sein Wesen hat, vollzieht damit den letzten Schritt. Es will sich selbst als den Vollstrecker des unbedingten Willens zur Macht“ (231). Der „Übermensch sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die Erdherrschaft zu übernehmen, ohne freilich den Rang Gottes erreichen zu können. Und doch kommt es bei Heidegger zu keiner klaren Absage an Gott, weil Gott für ihn überhaupt nicht die Frage ist, an welcher der Mensch sich in einer ganz persönlichen Entscheidung für oder wider zu entscheiden hat, sondern weil er den Nihilismus ein Schicksal nennt, das durchstanden werden muß, mit der Möglichkeit, daß sich am Ende des Weges das Tor zum Heiligen noch einmal auftut.

Etwas ähnliches ist von Karl Jaspers zu sagen, der von Nietzsche stark beeindruckt ist. Von ihm sagt der befreundete protestantische Theologe P. Ricoeur, seine Philosophie sei ein „unvollständiger Atheismus, der aus einem schwankenden Kompromiß zwischen Kierkegaard und Nietzsche stammt“[19]. Ist es möglich, was Jaspers versucht, in einer Philosophie die Fronten zwischen Gläubigen und Ungläubigen offen zu halten? Läßt sich der Entscheidung zwischen Gott und Gottlosigkeit ausweichen? Ricoeur geht sogar so weit, zu sagen, daß bei Jaspers die vanité philosophique oder die Hybris trotz aller gegenteiliger Beteuerungen und trotz aller Mahnung zum Maßhalten irgendwie Auferstehung feiere. Mag Gott auch nicht als „Transzendenz“ geleugnet sein, so wird er doch ebensowenig wirklich anerkannt. Vielmehr wird um der Freiheit des Menschen willen gefordert, daß Gott seine Transzendenz nicht überschreite.

---

19 *P. Ricoeur* in: K. Jaspers, Hrsg. Paul Arthur Schilpp, Stuttgart 1957.

ZEITBERICHT

Der Damm von Assuan — Die amerikanischen Präsidentschaftswahlen — Soziale Hilfskassen in Mexiko — Protestanten in Südamerika — Einwanderung landwirtschaftlicher Arbeiter nach Frankreich

Der Damm von Assuan

Der neue Nilstaudamm wird Ägypten bedeutende Vorteile bringen. Mehr als eine Million Hektar bebaubares Land wird gewonnen werden, und die Kraftwerke werden jährlich 10–12 Millionen Kilowattstunden Strom liefern, das Zehnfache dessen, was Ägypten augenblicklich verbraucht. Der neue See hat ein Fassungsvermögen von 130 000 Millionen Kubikmeter; davon verdunsten allerdings in dem heißen Klima jährlich etwa 10 000 Millionen Kubikmeter. Für die Archäologen hingegen bringt dieser See schwere Sorgen. Schon der erste Assuan-Damm begrub viele Denkmäler des alten Ägypten für neun Monate im Jahr unter dem Wasser, darunter die Insel Philä mit ihren Tempeln und Säulenhallen. Nach Fertigstellung des neuen Dammes müßten sie für immer unter den Fluten verschwinden. Der neue See wird aber weiter südlich noch andere bedeutende Denkmäler überschwemmen, darunter den riesigen Felstempel Ramses' II. in Abu Simbel und den Tempel seiner Gemahlin Nefertari. Außerdem ist die archäologische Erkundung dieser Gegenden noch nicht weit gediehen. Man hat gute Gründe anzunehmen, daß noch wichtige Denkmäler aus der Vorgeschichte, aus dem alten Ägypten und aus den ersten christlichen Zeiten unter dem Sand begraben liegen. Werden sie bis zur Vollendung des Dammes, also in vier bis fünf Jahren, nicht ausgegraben, so sind sie für immer verloren. Die Regierungen von Ägypten und Sudan haben sich darum an die UNESCO um Hilfe gewandt. Mit Flugzeugen soll eine erste archäologische Bestandsaufnahme des bedrohten Gebietes gemacht werden. Was an Ort und Stelle durch Dämme und Betonmauern vor dem Wasser geschützt werden kann, so Philä und Abu Simbel, soll am alten Platz stehen bleiben. Andere Gebäude will man an sichere Stellen verlegen. Das übrige soll mit allen Hilfsmitteln der heutigen Ausgrabungskunst vermessen und im Lichtbild festgehalten werden. Zu diesen riesigen Vorhaben werden zuerst viele Fachleute aus allen Ländern benötigt. Den Bedarf an Geld schätzt man auf 30 Millionen Dollar. Um diese Hilfe zu erhalten, wurden den Ausgräbern günstige Bedingungen gestellt. Sie dürfen bis zur Hälfte die ausgegrabenen Gegenstände behalten. Es besteht ferner die Möglichkeit, daß einzelne kleinere Gebäude zum Abtransport und Wiederaufbau im eigenen Land überlassen werden. So will man in letzter Stunde noch retten, was sonst unwiederbringlich verloren gehen müßte. *(The UNESCO Courier, Februar 1960.)*

Die amerikanischen Präsidentschaftswahlen

Je näher die Präsidentschaftswahlen in den USA rücken, um so mehr erhitzen sich die Gemüter über die Frage, ob der künftige Präsident der USA auch ein Katholik sein könne. Am 25. Januar 1960 veröffentlichte der *Monday Morning* das Ergebnis einer Umfrage, die an 10 947 Geistliche der United Presbyterian Church gerichtet worden war. Nur 57 von denen, die auf die Frage antworteten, hielten die

Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession für unwichtig. 397 waren der Ansicht, daß ein protestantischer Geistlicher auf keinen Fall einen Katholiken zum Präsidenten wählen könne, 301 hatten eine andere Ansicht und 25 waren unentschieden. Immerhin waren 469 bereit, einen katholischen Präsidentschaftskandidaten zu unterstützen, wenn er die Zusicherung gebe, weder theoretisch noch praktisch etwas gegen die in der Verfassung verankerte Trennung von Kirche und Staat zu unternehmen. 445 waren auch dazu nicht bereit und 77 waren unentschieden. Bei dieser Umfrage ist bemerkenswert, daß die Presbyterianer im allgemeinen als großzügig angesehen werden.

Soziale Hilfskassen in Mexiko

Um der Not der armen Bevölkerung in Mexiko zu Hilfe zu kommen, ist in Mexiko vor acht Jahren eine soziale Hilfskasse gegründet worden für Sparguthaben und zur Kreditgewährung. Sie steht unter der Leitung von Priestern und Laien. Heute bestehen schon 240 Kassen mit einer Einlage von über 10 Millionen Pesos. Über 20 Millionen Pesos wurden als Kredite gewährt. Außerdem übernehmen es die Hilfskassen, soziale Wohnbauten aufzuführen. Drei Kassen, die von Mexiko, Guadalajara und Leon, verfügen zu diesem Zweck über ein Kapital von über 32 Millionen Pesos. In Mexiko hat man ein Baugelände von 3 Millionen Quadratmeter erworben, auf dem Wohnungen für Arbeiter errichtet werden sollen, die ihr Haus auch sofort oder im Lauf der Zeit als Eigentum erwerben können. *(Ecclesia, Madrid 1959)*

Protestanten in Südamerika

Statistische Untersuchungen über die Zahl der Protestanten in den einzelnen Ländern Südamerikas ergeben ein ungemein schnelles Wachstum. Drei Zählungen, 1916, 1949, 1957 stehen zur Verfügung. Die Zahl der Anhänger belief sich jeweils auf 169 839, 3 172 867 und 4 594 415, die der Kultgemeinden auf 2675, 16 520, 25 891, die der ausländischen Missionäre auf 1707, 3820, 6360 und die der einheimischen Helfer auf 2176, 7160, 14 299. Man begreift, daß diese Entwicklung die katholische Welt sehr berührt und daß die vielen einzelnen Bemühungen um eine bessere Seelsorge der Katholiken durch die Vereinigung und das Sekretariat der südamerikanischen Bischöfe stärker zusammengefaßt und einheitlicher gelenkt werden sollen. *(Ecclesia, Madrid 1959.)*

Einwanderung landwirtschaftlicher Arbeiter nach Frankreich

Von 1946 bis 1958 kamen 505 000 landwirtschaftliche Arbeiter nach Frankreich. Während 368 000 jeweils nur für den Sommer sich verdingten, blieben 137 000 für immer im Land; sie fingen als Saisonarbeiter an, blieben nach einiger Zeit für immer, pachteten schließlich einen Hof nach der typisch französischen Weise, und vielen gelang es auch, selbst einen Hof zu erwerben.

Es handelt sich überwiegend um Italiener (36,6%), Spanier (27,2%) und Belgier (17,3%). Alle anderen Nationen stellen wesentlich weniger Anteil, den geringsten die Deutschen (0,7%).

Die bevorzugten Einwanderungsgebiete sind für die Italiener von jeher der an Italien grenzende Teil des Landes gewesen, die Alpes Maritimes und Var, seit 1914 aber auch der Südwesten. Die Spanier haben sich vor allem im Languedoc niedergelassen, die Belgier vor allem im Norden und Nordosten. Nach dem Krieg kamen auch Banatdeutsche ins Land, die den Departements Drôme und Vaucluse und in den Landes siedelten. *(Migration News, Januar/Februar 1960.)*

Die Malerei des Futurismus

Zu den erregendsten Erfahrungen der Moderne gehört das neue Erlebnis der Zeit, das die Errungenschaften der Technik dem Menschen gebracht haben. Die Entwicklung vom Pferdewagen zur Eisenbahn und von der Eisenbahn über Auto und Flugzeug zur Rakete brachten eine solche Steigerung der Geschwindigkeit mit sich, daß dieses neue Erlebnis auch die nicht technischen Bereiche der Dichtung und bildenden Kunst revolutionierte. Radio, Film und Fernsehen zeigen diese Revolution am sinnfälligsten. In der Malerei war es besonders der Futurismus – eine von italienischen Künstlern getragene Bewegung –, der in Theorie und Praxis die neuen Verhältnisse zu bewältigen suchte. Es war die „bellezza della velocità", die „Schönheit der Geschwindigkeit", die die Manifeste der Futuristen priesen[1]. Bei aller Anerkennung der kunstgeschichtlichen Bedeutung läßt sich die Problematik dieser Bewegung nicht übersehen: Die Manifeste und Werke der Futuristen bieten geradezu ein Musterbeispiel dafür, wie sehr in der modernen Malerei richtige mit falschen Ideen verknüpft sind, überragende Anregungen mit albernem Gewäsch sich verbinden und große Werke neben unreifen Versuchen stehen. Diese Vereinigung von zerstörerischen Auffassungen mit solchem von schöpferischer Kraft offenbart – wie in vielen revolutionären Bewegungen – einen Zwiespalt, der eine uneingeschränkte Zustimmung ebenso unmöglich macht wie eine pauschale Ablehnung.

Seine künstlerischen Voraussetzungen findet der Futurismus im Impressionismus und Kubismus. Die Verbindungslinien zu diesen Kunstströmungen sollen deshalb zunächst gezeigt werden. Sein vordringlichstes Anliegen – die Darstellung der Geschwindigkeit und technischen Schönheit – ist epochemachend. Diesem Anliegen entspricht der Bruch mit der Tradition, besonders mit der Tradition der Antike. Schließlich charakterisiert die Portraitmalerei - die Auffassung von der Person – am klarsten den Geist dieser Künstler.

Voraussetzungen

Nach Inhalt und Form denken die Futuristen in der Kunst Überlegungen weiter, die schon die Impressionisten angestellt hatten. Es ist das Bemühen um die moderne Welt, um Caféhaus und Segelboot, um Lokomotive und Tanz, das sie mit den Impressionisten vereint. Der Bahnhof Saint-Lazare, den Monet darstellte, und das Bild der Pariser Weltausstellung, das Manet malte, sprechen davon. Einen besonderen Eindruck der modernen Welt vermittelt Pissarros Boulevard Montmarte bei Nacht. Das Flimmern der elektrischen Lichter in der Straße und die Faszination der Großstadt haben in dieser Darstellung Gestalt angenommen. Großstadt, Massen, Eisenbahn, natürliches und künstliches Licht, und alles mit einem besonderen Bezug zur Bewegung, – diese Elemente bildeten die Welt des Impressionismus. Der Futurismus hat sie von den Impressionisten übernommen und noch extremer das Neue, Bewegte und Erregte gesucht. Dazu benutzte man im Futurismus die Farbzer-

[1] Die 50. Wiederkehr der Veröffentlichungen des ersten Manifestes im Jahre 1959 veranlaßte eine Ausstellung, die zunächst in Rom und Winterthur gezeigt wurde und die schließlich bis zum 14. Februar 1960 in München zu sehen war. In Rom wurde die Ausstellung von der Ente Premi Roma veranstaltet und stand unter dem Patronat des Präsidenten der Republik, Giovanni Gronchi, während Ministerpräsident Antonio Segni Vorsitzender des Ehrenkomitees war. Die Teilnahme dieser Persönlichkeiten an der Ausstellung unterstrich die Bedeutung des Unternehmens. In München betreute H. K. Röthel von der Städt. Galerie in vorbildlicher Weise die Schau und den Katalog. Allerdings vermißt man im Abbildungsteil eine Wiedergabe der futuristischen Graphik.

legung eines Seurat und eines Signac, den Divisionismus der Pointillisten.

Die künstlerische Bewegung, die jedoch unmittelbar mit dem Futurismus verwandt scheint, ist der Kubismus. Der Kubist gliedert zunächst seine Eindrücke in Flächen und geometrisiert das Bild, bringt aber schließlich doch die Möglichkeit des Simultanen, der Gleichzeitigkeit verschiedener Abläufe in die Darstellung. Picassos „Mädchen von Avignon", Delaunays „fenêtres simultanées", Chagalls „Ich und das Dorf" und Legers „Akte im Walde" gehören in den Umkreis dieser Malweise. Vor allem aber beendet der Kubismus die alte Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt. Ich und die Welt durchdringen einander oder gehen ineinander über. Deutlich wird das Durchdringen von Gestalt und Umwelt beispielsweise in Chagalls Werk „Ich und das Dorf". Das Vorgestellte und das Gesehene werden zu einem Teppich verwoben. Die melkende Magd erscheint im Kopf der Kuh und im Grund dazwischen sehen wir einen roten Halbmond. Dieses Werk Chagalls stammt aus dem Jahre 1911. Das erste Manifest der Futuristen veröffentlichte der Literat Filippo Tommaso Marinetti (1876–1944) jedoch schon am 20. Februar 1909 im Pariser Figaro. Das Bild scheint also mit unter dem Einfluß der futuristischen Theorien entstanden und zeigt, wie Kubismus und Futurismus sich gegenseitig gesteigert haben.

Die Schönheit der Technik und Geschwindigkeit

Bei aller Gegensätzlichkeit der Nationen und Theorien wird man also Gemeinsamkeiten zwischen Kubisten und Futuristen finden. Gerade in der zentralen Aufgabe – in der Bewältigung der technischen Errungenschaften – gibt es viele Beziehungen zwischen diesen beiden Gruppen von Künstlern. Schließlich wäre auch die Verwandtschaft zum „Blauen Reiter" in Deutschland und seinen Bemühungen zu erwähnen. Feiningers „Radfahrer" aus dem Jahr 1912 könnte man geradezu als ein futuristisches Werk ansprechen. Die Verwandtschaft der Thematik und der Malweise zeigt, wie sehr die Fragen der Technik diese Künstlergeneration bedrängten.

Jedoch scheinen diese Thesen und Themenstellungen der Futuristen von besonderer Eigenart und Radikalität. Ihre Theorien haben vor allem in den Manifesten (von 1909–1913) Gestalt angenommen: „Wir werden die großen Massen, bewegt durch die Arbeit, das Vergnügen, die Empörung, preisen; die vielfarbigen und vielstimmigen Brandungen der Revolutionen in den modernen Hauptstädten; die nächtliche Vibration der Lager und Bauplätze unter ihren gleißenden, elektrischen Monden; die gefräßigen Bahnhöfe voll rauchender Schlangen; die mit Rauchfäden an die Wolken gehängten Fabriken; die gymnastisch hüpfenden Brücken über der teuflischen Messerschmiede der sonnenflimmernden Flüsse; die abenteuerlichen Dampfer, die den Horizont wittern; die breitbrüstigen Lokomotiven, die auf den Schienen stampfen wie riesige, gezügelte Stahlrosse, gehalten mit langen Röhren, und den gleitenden Flug der Aeroplane, deren Schraube knattert wie eine im Winde wehende Flagge und die Beifall klatscht wie eine begeisterte Menge."[2]

In einfacher Weise sieht man in der Darstellung „Auto und Lärm" (1912) von Balla das Wollen der Futuristen verwirklicht. Das Auto ist in flächige Teile zerlegt, die von übergreifenden geometrischen Strukturen, die das ganze Bild durchziehen, in eine rhythmische Einheit gebracht werden. Tatsächlich veranschaulicht das Geschiebe der Flächen eine Dynamik, die nicht unähnlich den Eindrücken ist, die der Beobachter aus dem fahrenden Wagen heraus empfängt. „Blaue Tänzerin" und „Dynamische Hieroglyphe des Balles im Tabarin" heißen Bildtitel Severinis, die

[2] *F. T. Marinetti*, Manifest des Futurismus, Le Figaro, 20. Februar 1909. Vgl. Katalog These 11.

in ähnlicher Weise versuchen, aus den unaufhörlich wechselnden Eindrücken tanzender Menschen ein gleichzeitig erfaßbares Ganzes zu machen, das ebenso die Rhythmik farbiger Flächen dominieren läßt.

Bedeutsam scheint dabei, daß außerkünstlerische Kräfte die Malerei der Futuristen anregen. Diese außerkünstlerischen Kräfte entstammen weder dem religiösen noch aristokratischen Bereich. Es sind technische und moderne soziale Mächte, die wirken.

Unter den künstlerischen Motiven wird die Antike als Maßstab und Vorbild ebenso abgelehnt wie das Archaische: „Ein Rennwagen ist schöner als die Nike von Samothrake."[3] „Wir kämpfen gegen den oberflächlichen und elementaren Archaismus, der von der eintönigen Farbgebung ausgeht und der, indem er das Lineare der Ägypter imitiert, die Malweise auf eine kraftlose Synthese zurückführt, die kindisch und grotesk ist."[4] Der letzte Satz ist deutlich gegen die französischen Synthetisten und „Nabis" (= Propheten) gerichtet, die in der Nachfolge von Paul Gauguin eigene Theorien entwickelten und deren Gedanken in der christlichen Kunst der Beuroner Schule eine deutsche Ausprägung erfahren haben.

Schließlich möchten die Futuristen – um alle Brücken zum Alten abzubrechen – auch die Museen vernichten: „Wir wollen die Museen und die Bibliotheken zerstören, den Moralismus, den Feminismus und alle opportunistischen und nutzbringenden Feigheiten bekämpfen."[5] In diesem Satz bekennt man sich weiterhin zu einer forcierten Männlichkeit. Der „Feminismus" wird abgelehnt: „Wir kämpfen gegen das Nackte in der Malerei, das ebenso ekelhaft und langweilig ist wie der Ehebruch in der Literatur."[6] Solche Forderungen sind aus der Zeit vor dem ersten Krieg verständlich, in der ein bürgerliches Moralisieren und ein literarischer Naturalismus gegeneinander standen. „Ein typischer Fehler der Franzosen ist die Tendenz zum Weiblichen, Sanften und Zarten und ihre Neigung zum Statischen. Wir lieben das moderne Leben, das wesentlich dynamisch, tönend und lärmend ist, nicht feierlich, majestätisch, ernst und hieratisch."[7] Diese Ablehnung des Weiblichen – mag sie auch aus der Zeit heraus verständlich sein – wirkt ungesund und verkrampft. Eine einseitige Betonung des Technischen und Männlichen bedeutet noch keine Lösung moderner Probleme. Man kann solche Aussprüche allenfalls als rhetorische Übertreibungen hinnehmen. Wenn aber Marinetti in seiner neunten These fordert: „Wir wollen den Krieg preisen – diese einzige Hygiene der Welt – den Militarismus, den Patriotismus, die zerstörende Geste des Anarchisten, die schönen Gedanken, die töten, und die Verachtung des Weibes", so ist das ein barer Wahnsinn[8]. Dieser Satz beweist, wie wenig konkrete Vorstellungen man sich von einem modernen Krieg vor der ersten großen Katastrophe gemeinhin machte. Man tut den Künstlern und ihren Anliegen keinen Dienst, wenn man solche Sätze mit Schweigen übergeht oder sie als Affektäußerungen der Künstlernatur bagatellisiert. Die Anerkennung von Unzurechnungsfähigkeit entschuldigt zwar, aber sie liquidiert auch. Jeder Beruf findet am Ende sein besonderes Alibi, und schließlich wird dem Politiker die Verantwortung für den Gang der Geschichte zugeschoben. Aber auch der Politiker kann eine allgemeine Geistigkeit allein nicht bewältigen.

Uns haben jedenfalls die Erfahrungen zweier Kriege gelehrt die Ungeheuerlichkeit solcher Sätze zu begreifen. Jedoch beweist die These auch, daß die Ideen der Folgezeit, für die man gelegentlich den deutschen Nationalcharakter allein verantwortlich machen wollte,

[3] *Walter Hess*, Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei, Hamburg 1956, 71.

[4] „Technisches Manifest der futuristischen Malerei", 11. April 1910. Vgl. Katalog.

[5] *Marinetti* a.a.O. Katalog These 10.

[6] „Technisches Manifest ..." a.a.O. Vgl. Katalog.

[7] *Hess* a.a.O. 73.

[8] *Marinetti* a.a.O. Vgl. Katalog These 9.

sich auch bei andern Völkern feststellen lassen.

In diesem Zusammenhang soll ein Bild von Carlo Carrà Erwähnung finden – die Beerdigung des Anarchisten Galli (1911) –, das zum künstlerischen Ausdruck der militanten Gedanken des Futurismus geworden ist. Dabei darf man eines nicht übersehen: man kann ein Schlachtenbild preisen und die unberechtigte Propagierung eines Krieges ablehnen. Selbst die Darstellung eines Lasters ist noch keine Aufforderung zu Unmoral. Das Moralische und das Künstlerische sind zwar nicht unabhängig voneinander, wir sehen in beiden jedoch verschiedene Dimensionen des menschlichen Geistes, die man nicht einfachhin identifizieren kann.

Das Begräbnis des Anarchisten Galli wirkt nun tatsächlich wie ein Schlachtenbild, ein Kampf aller gegen alle. Vor allem erinnern seine Strukturen an das Spiel der Lanzen, das man auf dem antiken Gemälde der Alexanderschlacht ebenso beobachten kann wie auf dem Bild der Übergabe von Breda eines Velasquez. Im langgestreckten Quadrat wird nur ein Halbkreis von hellen gelben und blauen Tönen ausgespart, der eine rote Sonnenscheibe aufleuchten läßt. Den unteren Teil des Bildes füllen die schwarzblauen und violetten Figuren, die durchzuckt von roten Lichtern gegeneinander stehen. Schwarze Fahnen, Stangen, Lanzen und Stecken ragen in den Himmel. In der Mitte liegt quer ein rotes Gebilde, das man als Sarg ansprechen möchte, der in einem Zug mitgeführt wird. Die Bewegung, das Licht, die Farbe, alle Elemente des Bildes veranschaulichen den Widerstreit der Dinge und Menschen, ohne daß das Werk künstlerisch auseinanderfällt. Man kann sogar die Lyrik der späteren Arbeiten Carràs (die man zur „Pittura Metafisica", dem italienischen Surrealismus, rechnet) durchempfinden. Ohne daß unmittelbare Beziehungen sichtbar werden, stellt das Werk eine Vorstufe zu Picassos Guernica – einem sehr bedeutenden Schlachtenbild der Moderne – dar.

Diese Darstellung des Begräbnisses des Anarchisten Galli wäre ähnlich wie Picassos Guernicabild aus den Mitteln des Kubismus allein erklärbar, wenn es nicht eine Wiederholung der Umrißlinien einzelner Figuren brächte, die zusammen mit der Bewegung der Gestalten die Dynamik des Eindrucks verstärkten und so einen Hinweis auf die neue „bellezza della velocità" gäbe, die unsere Aufmerksamkeit beansprucht. Auch hier sind Theorien und Werke voneinander zu scheiden.

Die Theorien bringen die Manifeste: „Wie die Literatur bisher die nachdenkliche Unbeweglichkeit, die Ekstase, den Schlummer gepriesen hat, so wollen wir die aggressive Bewegung, die fiebrige Schlaflosigkeit, den gymnastischen Schritt, den gefahrvollen Sprung, die Ohrfeige und den Faustschlag preisen ... Wir erklären, daß der Glanz der Welt sich um eine neue Schönheit bereichert hat: um die Schönheit der Schnelligkeit. Ein Rennauto, dessen Aufbau geziert ist mit großen Rohren ähnlich Schlangen mit explosivem Atem, ein heulendes Auto, das auf Kartätschen zu laufen scheint, ist schöner als die Siegesgöttin von Samothrake.'[9] „Wir erklären, daß man alle abgenutzten Gegenstände über Bord werfen soll, um unser sprudelndes Leben aus Stahl, Stolz, Fieber und Schnelligkeit auszudrücken."[10] „Zeit und Raum sind gestern gestorben. Wir leben schon im Absoluten, denn wir haben schon die ewige, allgegenwärtige Schnelligkeit geschaffen.'[11]

Zunächst darf man auch bei diesen Thesen die Affektseite und die Rhetorik nicht übersehen. Manches ist so, wie es formuliert wird, nicht zu halten. So vermag die Geschwindigkeit das Absolute nicht zu geben. Jedoch ist es anregend zu sehen, in welcher Weise die Futuristen Zeit oder Bewegung – das Nacheinander der Vorgänge – sichtbar machen. Während die Kubisten – so Duchamp – die Bewegungszustände mit der Gestalt

[9] *Marinetti* a.a.O. These 4.
[10] „Technisches Manifest ..." a.a.O.
[11] *Marinetti* a.a.O. These 8.

wiederholen, belassen die Futuristen den Kern der Figur und setzen neue Umrisse an die innere Gestalt[12]. Die Malweise wird an den Tänzerinnen Severinis besonders deutlich. Im Grunde sehen wir im Bilde der „Blauen Tänzerin" nur eine Figur, um die sich Arme, Beine und Gewandstücke – ähnlich wie im Motiv des tanzenden Shiva in der indischen Kunst – gruppieren. Das, was künstlerisch eine solche Zerstückung der Gestalt erträglich macht, ist die Einheit der Farb- und Formenkomposition. Ein rhythmisches Gefüge ist vor den Teilen. Insofern kann man sogar von einem Absoluten auf künstlerischem Gebiet sprechen. Das Allgemeine ist nämlich in diesen Bildern vor dem einzelnen, der Rhythmus vor dem Bewegten, einem absoluten Farbklang hat sich alles einzufügen. In Boccionis „La città che sale" (Stadt in Bewegung) wird dieser Rhythmus nahezu Selbstzweck des Bildes. Die Gegenstände – Gerüste, Schornsteine, Rauch und Maschinen – sind eher zu ahnen als zu erkennen, so daß man den Eindruck eines abstrakten Bildes empfängt. Vergleicht man impressionistische Bilder ähnlicher Thematik mit den Darstellungen, so fehlt den Futuristen vor allem das Atmosphärische. Die reinen Kontrastfarben der Impressionisten werden dagegen beibehalten. Sie sind jedoch nicht mehr am Gegenstand orientiert. So sind die Baugerüste in dem Stadtbild Boccionis rot. Bewegung und Rhythmus dominieren. Der Laie wird deshalb Bilder wie das eben erwähnte oder Boccionis „Elastizität" oder Carràs „Rüttelnde Droschke" für abstrakte Malereien halten, obwohl immer noch Hinweise auf Gegenstände gegeben werden.

Das Menschenbild

Diese Erkenntnis der Vorherrschaft unpersönlicher, anonymer Kräfte – besonders der Energie – vor jeder Selbständigkeit von Ding und Mensch, offenbart die Situation des technischen Menschen. Ein Bild, das dafür beispielhaft ist und geradezu für die Epoche stehen kann, ist die „Materie" Boccionis. Die Auffassungen der Materie haben sich bekanntlich seit der Zeit des Aristoteles über Thomas von Aquin bis in unsere Tage hinein gewandelt. Immer aber ist ihre Definition für eine Philosophie und Epoche aufschlußreich.

Wie gestaltet nun Boccioni dieses Thema, das für unser technisches Zeitalter so charakteristisch ist?

Man erkennt im Bild zunächst eine gewaltige, sitzende Figur, die ihre Hände über den Knien verschränkt hält. Aufgelöst in geometrische Formen und durchzuckt von lichten Linien wirkt sie wie die Mitte eines Bündels von Blitzen und sich unaufhörlich entladenen Energien. Hände und Unterarme erscheinen jedoch vor diesem Grund vergleichsweise naturalistisch und übergroß – wie schraubstockartige Organe eines Roboters. Im Kolorit herrschen die Erdfarben, grün und braun vor. Worte wie Elektrizität, Energie, Atomzerfall, Maschine, Roboter und Magna Mater lassen sich davor assozieren. Eine Mythisierung des Technischen ist erschreckend und faszinierend zugleich Bild geworden. Mit diesem Werk fügt der Futurismus zur „bellezza della velocità" jene „terribilità" seiner Formenwelt hinzu, die auch die alte italienische Malerei gekannt hat. Technik und Mythos sind eins.

In diesen Motiven bahnt sich eine tiefgreifende Umformung des Menschenbildes an, die auch in kubistischen Bildern zu beobachten ist: die Zerlegung und Auflösung der menschlichen Persönlichkeit. In dem Porträt Carràs von F. T. Marinetti und in der Zeichnung Severinis, von demselben futuristischen Theoretiker, wird die menschliche Gestalt nicht nur in die verschiedenen Aspekte auseinandergelegt, die eine Bewegung der Figur zur Ursache hat, die Umwelt und ihre Gegenstände, übergreifende Linien, ja selbst Manuskriptblätter treten in die Gestalt mit ein. Der Mensch ist nicht mehr nur er selbst – Subjekt – von seiner Umwelt –

[12] *Guy Habasque,* Kubismus. Genève 1959, 132.

dem Objekt – getrennt und geschieden, sondern er muß mit seiner gegenständlichen, gedanklichen und kosmischen Umgebung zugleich begriffen werden.

„Das Pflaster der Straße, naß vom Regen, unter dem Glanz der elektrischen Lampen höhlt sich unermeßlich bis zum Mittelpunkt der Erde. Wer kann noch an die Undurchsichtigkeit der Körper glauben? Warum wollen wir in unseren Schöpfungen die verdoppelte Fähigkeit unserer Sicht vergessen, welche den Röntgenstrahlen entsprechende Ergebnisse erzielen kann?“[13] Kokoschkas Porträt des Dr. Forel aus dem Jahre 1910 und Picassos Genfer Harlekin von 1923 sind Werke, die wie von innen durchstrahlt erscheinen und zeigen, daß die Ideen der Futuristen nicht isoliert in der Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts stehen.

„Alle Gegenstände streben durch ihre Kraftlinien ins Grenzenlose, was Boccioni physische Transzendenz nennt. Es sind diese Kraftlinien, die wir zeichnen müssen. Wir werden die Natur interpretieren, indem wir auf der Leinwand die Gegenstände als die Anfänge oder die Verlängerungen von Rhythmen geben, welche diese Gegenstände selbst in unserem Empfindungsvermögen erregt haben ... Es gibt also bei uns nicht nur Variation, sondern absolut entgegengesetzte Rhythmen, die wir gleichwohl zu einer neuen Harmonie führen. Wir gelangen so zu dem, was wir die Malerei der Seelenzustände nennen.“[14] Boccionis „Die Gemütszustände – Die Weggehenden“ ist hier Beispiel. Verschwimmend wie hinter farbigen Regenschleiern vibrieren Gestalten im Grund. Mit wenigen Strichen wird Stimmung und Abschied als überwältigende Erfahrung gegeben, ohne daß der Maler in diesem Falle, den von den Futuristen an anderer Stelle geforderten spitzen Winkel – ein Erbe des Kubismus – in Anspruch zu nehmen braucht.

„Die Simultaneität der Seelenzustände im Kunstwerk: das ist das berauschende Ziel unserer Kunst. Erklären wir uns durch Beispiele. Wenn wir eine Person auf einem Balkon malen, gesehen vom Innenraum aus, dann beschränken wir die Szene nicht auf das, was das Fensterrechteck zu sehen erlaubt, sondern wir bemühen uns, das Ganze der sichtbaren Empfindungen zu geben, welche die Person auf dem Balkon erfahren hat: das besonnte Gewimmel der Straße, die doppelte Reihe der Häuser, die sich zu ihrer rechten und linken Seite hinziehen, Blumenbalkons usw. Das ist die Simultaneität der Umgebung und hat Verschiebung und Zergliederung der Gegenstände, Zerstreuung und Verschmelzung der Details zur Folge. Um den Betrachter im Zentrum des Bildes leben zu lassen, muß das Bild die Synthese sein von dem, woran man sich erinnert, und dem, was man sieht.“[15]

Sicher ist ein solches Menschenbild nicht eine Halluzination oder krankhafte Erfindung der Futuristen, sondern es bietet eine Wesensbeschreibung, die den Menschen überhaupt und besonders den modernen Menschen charakterisiert. Viele unserer Zeitgenossen – man mag es beklagen oder benutzen – sind nur noch Funktion der Zeitungen und Illustrierten, die sie lesen, des Funks und des Klatsches, den sie hören, und der Filme und Fernsehprogramme, die sie in sich aufnehmen. Jenes geistige Zentrum, das man Person nennt, und das Erkennen und Wollen, Urteil und Entscheidung in sich beschließt, löst sich bei vielen auf. Damit erhält das Objektive und Absolute, das Über- und Untermenschliche, die öffentliche Meinung und die Gesamtsituation eine ausschlaggebende Bedeutung. Es ist nicht von ungefähr, daß in der Zeichnung Severinis dem Porträtierten Blätter mit futuristischen Parolen mit eingeblendet sind und daß es bei den Futuristen ähnlich wie bei den Kubisten Collagen gibt, die wirkliche Zeitung ins Bild setzen. Der Mensch ist nicht mehr nur er selbst, sondern in besonderer Weise das Produkt seiner Umwelt.

[13] *Hess* a.a.O. 72.
[14] *Hess* a.a.O. 73.
[15] *Hess* a.a.O. 72.

Man mag also von einer inhaltlichen oder formalen Untersuchung, von der Darstellung der Person in den Porträts oder der Maschinen und Energien, von Raum oder Zeit ausgehen, immer finden sich im Futurismus die Ansätze zu einem Allgemeinen oder Absoluten. Ein farbiger oder formaler Rhythmus herrscht vor und damit eine Gestaltungsweise, die schließlich in der abstrakten Malerei globalen Charakter erhält.

Durch den frühen Tod Boccionis im Jahr 1916 und den Übergang Carràs zur „Pittura metafisica" (zum italienischen Surrealismus eines Chirico) hat der Futurismus sehr bald schwere Verluste erlitten. Seine Anregungen wurden von anderen – besonders Kubisten und Abstrakten – weitergetragen. In der „Aeropittura", die schließlich unter faschistischen Vorzeichen stand, erlebte der Futurismus eine manieristische Spätphase. Vieles mag in den Bildern der Futuristen nur Experiment sein. Manches steht im Zeichen des Aufruhrs. Einiges wird man als geschichtlich bedingten Übergang aufzufassen haben. Die Bedeutung der Werke für die Moderne aber läßt sich nicht übersehen. Die italienische Kunstgeschichte hat die Problematik des Futurismus und namentlich die Schwierigkeit der Urteilsfindung dieser Bewegung gegenüber bestätigt. Das gemeinsame und zusammenfassende Urteil von Giulio Carlo Argan und Nello Ponente mag deshalb diese Betrachtung einer hervorragenden italienischen Bewegung innerhalb der modernen Malerei abschließen: „Schon 1910 versuchten die Futuristen erstmals den engen Kreis des künstlerischen Provinzialismus in Italien zu durchbrechen. Ihr Programm war mutig, aber verworren und widerspruchsvoll. Sie wollten das Ende der Romantik und waren doch selbst verspätete Romantiker. Sie lehnten sich unmittelbar an die Kubisten an, denen sie anderseits vorwarfen, sich ausschließlich für das formale Problem zu interessieren und auf stärkere emotionale Inhalte zu verzichten. Sie sprachen von Internationalismus und schwärmten doch von dem Triumph und der Vorherrschaft des ‚italienischen Genius'. Sie predigten die Revolution und blieben doch traditionell gebunden. Sie verkündeten das Ende der bürgerlichen Kultur und feierten den Anbruch des Maschinenzeitalters; sie waren gleichzeitig Demagogen und Aristokraten."[16]

Herbert Schade SJ

Erinnerungen und Tagebücher

Wie die Briefe gehören auch Erinnerungen und Tagebücher zu den literarischen Formen; sie sind einander verwandt als unmittelbare Äußerungen der Person des Schreibers. Ihr Bekenntnischarakter (vgl. diese Zschr. 163 [1958] 148–125) verlangt eine besondere Behutsamkeit von seiten des Herausgebers, sei es des Verfassers selbst oder der Verwalter seines Nachlasses, die sich wohl überlegen müssen, ob sie diese persönlichen Zeugnisse veröffentlichen dürfen, wie auch von seiten des Lesers, der an sie mit größerer Zurückhaltung und Ehrfurcht herangehen muß als an Gedichte oder ein Drama oder einen Roman. Darüber hinaus sind sie aber auch Schöpfungen des menschlichen Geistes, der, von der eigenen Person als Glied der Menschenwelt und Träger der jeweiligen Zeit ausgehend, etwas vom Leben und Ringen der Menschen aussagt. Wenn wir Dichtung im weiteren Sinn als Gestaltung eines geistigen Gehaltes auffassen, dann gehören auch Erinnerungen und Tagebücher dazu. Ihr Rang bestimmt sich demnach, ob es dem Verfasser gelungen ist, ein Kunstwerk zu schaffen. So wollen sie sowohl als Zeugnis der Zeit wie als Geschichtsquelle wie als Dichtungen gewürdigt werden. Trotz dieser Gemeinsamkeit unterscheiden sie sich wesentlich, ohne daß geleugnet werden könnte, daß es fließende Übergänge gibt.

In den *Erinnerungen* sucht sich der

[16] *Giulio Carlo Argan* und *Nello Ponente*, Italien, in: Neue Kunst nach 1945, Malerei, Köln 1958, 87.

Schreiber zuerst Rechenschaft von seinem eigenen Leben zu geben; er berichtet von seinen Schicksalen, den Einflüssen, die er erfuhr, den Wirkungen, die seine Tätigkeit ausübte, den Menschen, der Zeit, den Ereignissen, an denen er zuschauend, leidend, handelnd teilnahm. Über sie alle könnte man die „Urworte orphisch" Goethes als Motto setzen. Aber diese Aufzeichnung erfolgt wohl immer mit Rücksicht auf einen zukünftigen Leser. Manche Erinnerungen sind als eine Art geistigen Testaments nur für einen Kreis von Menschen bestimmt, z. B. für die Mitglieder und Nachkommen der Familie. Meist aber richten sie sich an alle. Sie sollen erfreuen, belehren und noch nachwirken, wenn der Verfasser schon längst gestorben ist. Darum tritt zum Bekenntnischarakter noch der objektive, über den Schreiber hinausgehende Wert. Der Verfasser ist sozusagen nur der Vermittler von allgemein gültigen Einsichten und Erfahrungen, die den Reichtum der Weisheit und der geistigen Leistung der Menschen mehren. In den Erinnerungen verbindet sich also Persönlich-Einmaliges und Allgemeingültiges, jeweils in verschiedener Mischung.

Die Erinnerungen können ein ganzes Leben, einen Abschnitt, einen bestimmten Teil der Tätigkeit umfassen. Vor allem ist es die Jugendzeit, die sich der altgewordene Mensch besonders gern vor Augen führt. Seit den unverwelklichen „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" Wilhelms von Kügelgen zeigen solche Werke einen ausgesprochen dichterischen Rang. In der Rückschau verklärt sich die Vergangenheit, und selbst wo es an bitteren Erlebnissen nicht fehlte, werden sie in Licht und Liebe getaucht, wo immer ein Mensch auf seinem Lebensweg innerlich frei wurde. Darum konnte Adolf Bach seinen Jugendberichten den Titel „In süßen Freuden ging die Zeit"[1] geben. Die Heimat an der Lahn, ihre Geschichte, die Blutströme der Ahnenreihe, die großen und kleinen Begegnungen in Elternhaus und Schule, auf den Spielplätzen und auf den Wanderungen: ob sie nun vorübergehend lähmten, erschütterten, bedrohten, schließlich förderten sie alle, wirkten bildend, ließen in den Geist der Zeit hineinwachsen und befähigten zugleich im Dienst an der Wahrheit, auf diesen Geist einzuwirken und wirklich Mittelpunkt einer neuen Welt zu werden, die, so klein sie vor dem Weltgeschehen zu sein scheint, doch ihre eigene Fruchtbarkeit und Fülle hat. Das Hintergründige und das Verborgene spenden oft mehr Segen, als die am Tag liegenden äußeren Geschehnisse, von denen „man" spricht. Von solchen Erinnerungen geht viel Trost aus, mögen sich die Zeiten auch noch so gewandelt haben.

Einen ganz anderen und dennoch verwandten Charakter haben die Erinnerungen eines ganzen Lebens, wenn es wirklich Lebens- und nicht nur Leistungserinnerungen sind. Als Beispiel mögen die Aufzeichnungen des Literarhistorikers Oskar Walzel (1864–1943) dienen, die sein Kollege und Freund Carl Enders mustergültig herausgegeben hat[2]. Für die Echtheit dieser Selbstdarstellung spricht zuerst, daß unser verehrter Lehrer in ihnen, im Stil sowohl wie im Gehalt, vor uns steht, wie er auf dem Katheder oder im persönlichen Umgang erschien in seinen Mängeln, aber auch in seinen außergewöhnlichen Vorzügen. Er war ein Mensch und ein Gelehrter, der alles ehrfürchtig, gewissenhaft und ernst nahm. Damit geriet er in Gefahr, den Rahmen zu weit zu spannen. Es gelang ihm auch nicht immer, zu einer eigentlichen Überzeugungskraft zu kommen, eine besondere Form und Parole zu finden, eine „Schule" zu gründen. Aber darin war er ein wahrer Ausdruck seiner Zeit. Es vollzog sich in ihm selbst die Wandlung des Geistes vom Materialismus und Impressionismus zu einer neuen Allseitigkeit, Universalität, ja Katholizität. Sein

[1] *Adolf Bach*, In süßen Freuden ging die Zeit. Ein Buch von Jugend und Heimat. (341 S.) Heidelberg 1958, Quelle u. Meyer.

[2] *Oskar Walzel*, Wachstum und Wandel. Lebenserinnerungen, hrsg. von Carl Enders. (364 S.) Berlin 1956, E. Schmidt.

privates Erleben und Ringen, soweit es andere angeht, erscheint zuerst meist nur in unscheinbaren Andeutungen. Das Hauptgewicht liegt auf dem wissenschaftlichen Streben und Forschen inmitten der verschiedenen Richtungen und ihren Vertretern. Sie stehen um ihn. Niemanden verschreibt er sich, aber allem und jedem sucht er gerecht zu werden, sogar mit einer gewissen Skrupulosität, doch ja nichts auszulassen. „Wissenschaft war mir und ist mir auch heute noch Prüfen und Ablehnen oder auch Weitertreiben der Arbeiten anderer. Nicht aber kann ich Wissenschaft nennen, wenn einer bewußt oder unbewußt den Anschein weckt, was er sage, sei noch von keinem gesagt worden, während er auf vielen, vielen Seiten doch oft genug nur vorbringt, was vor ihm schon geboten worden war. Nennt doch mancher überhaupt keinen seiner Vorgänger. Bequem ist ja, sich um bestehende Forschung gar nicht zu kümmern. Wissenschaft kann ich es auch nicht nennen, Vorgänger nur dann anzuführen, wenn man ihnen etwas auszuwischen hat" (153). Dennoch ist Walzels Einordnung in die wissenschaftliche Tradition wertvoller als eine künstliche Periodisierung der Geistes- bzw. Ideengeschichte, die sich etwa eines Zwei- oder Dreischnittschemas bedient. Zum Abschluß gibt der Gelehrte Rechenschaft von seiner inneren Entwicklung, die ihn auf einsamem Weg von der Einsamkeit in das Ganze der kirchlichen Gemeinschaft führt. Es wird wenige Darstellungen einer Konversion oder eines Heimfindens geben, die so schmucklos, so aufrichtig, so tiefgründig ihren Lebens- und Glaubensweg darstellen, ohne einen einzigen Zug von Selbstentblößung. Für die Erkenntnis der Geistesgeschichte von 1870 bis 1940 ist dieses Buch des geborenen Wieners und Professors der neueren Literaturgeschichte in Bern, Dresden und Bonn unerläßlich.

Erinnerungen sind nicht immer nur Rückblick auf ein abgeschlossenes Leben; sie können auch eine geistige Sammlung alles dessen sein, was die Vergangenheit für den Menschen in seiner Gegenwart bedeutet, damit er mit diesem Gut in die Zukunft schreitet, die ihm noch offen steht. Das ist der Sinn des „Geleitbriefes" von Boris Pasternak[3]. Der Dichter, dessen Doktor Schiwago (Vgl. diese Zschr. 163 [1959] 241 bis 252) nur zum geringeren Teil eine Widerlegung des Bolschewismus, in der Hauptsache eine innere Überwindung und Weiterführung des echten Rußlands sein soll, erzählt hier, wie er allmählich geistig erwachte, sich entfaltete, durch Menschen und Dinge geformt wurde: „Die Tradition ist zu uns allen gekommen, uns allen hat sie ein Gesicht versprochen, und uns allen gegenüber hat sie ihr Versprechen auf verschiedene Weise erfüllt. Wir alle sind nur in dem Maße Menschen geworden, in dem wir die Menschen liebten oder Gelegenheit hatten, sie zu lieben. Die Tradition, die sich unter dem Decknamen Milieu verbirgt, hat sich nie mit dem aus vielen Teilen zusammengesetzten Bild begnügt, das man von ihr erfand, sondern sie hat stets eine ihrer entscheidenden Ausnahmen zu uns geschickt. Warum sind denn die meisten mit einem leidigen Durchschnittsgesicht davongegangen? Sie haben das Gesichtslose dem Gesicht vorgezogen, aus Furcht vor den Opfern, die die Tradition von der Kindheit verlangt. Selbstlos und rückhaltlos zu lieben, mit einer Kraft, die im Quadrat zur Entfernung steht, ist die Aufgabe unserer Herzen, solange wir Kinder sind" (15f). Es gilt aber auch, wie die weiteren Erkenntnisse und Bekenntnisse zeigen, die Versuchung zu überwinden, in ein Traumreich der Phantasie, wie die Welt sein könnte, in eine falsche Romantik zu entweichen. Pasternak, den auch Deutschland, besonders die Marburger Schule eines H. Cohen und eines P. Natorp mit Plato 1912 und später 1922 bildeten, entzog sich seiner Heimat nicht. Mutig durchschritt er die Zeit, in der Schutt abgetragen wurde. Nicht alle hatten

[3] *Boris Pasternak*, Geleitbrief. Entwurf zu einem Selbstbildnis. (184 S.) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch.

diese Kraft. Einige verübten Selbstmord, viele gaben sich dem Augenblick, der äußeren Macht hin. „Dichtung, wie ich sie auffasse, verläuft in der Geschichte und in Zusammenarbeit mit dem wirklichen Leben" (148). Wenn Pasternak nicht in die Emigration auswich, war es keine falsche sentimentale Liebe zum „Mütterchen Rußland", sondern die Tiefe der Verantwortung, die der einzelne gegenüber dem Ganzen verspürte. Wir wissen nicht, ob die äußere Macht dem Dichter den äußeren Untergang bereitet; aber auch dann wird sein Leben und seine Wirkung die eines ganz Großen sein, der die Zeit übersteht. Auch diese Erinnerungen deuten die Gegenwart und dienen der Mit- und Nachwelt, sich ihrer Aufgabe bewußt zu werden.

Tagebücher unterscheiden sich wesenhaft von den Erinnerungsbüchern dadurch, daß sie an sich nur für die Verfasser selbst geschrieben werden. Sie verzeichnen die Erlebnisse des Tages in ihrer Unmittelbarkeit, versuchen die Tagesgedanken ins Wort zu fassen, das wegen der Eile oder wegen der Unfertigkeit oft nur ein halbes Wort ist. Je nach der Veranlagung werden solche Tagebücher mehr die äußeren Erlebnisse oder die inneren Erfahrungen enthalten. Je wahrhafter diese niedergelegt werden, je persönlicher sie also sind, desto weniger gehören sie an die Öffentlichkeit. Sie herauszugeben wäre taktlos. Anderseits begegnet uns auch der Fall, daß es der Tagebuchschreiber gegen Ende des Lebens doch für nützlich hält, sie der Mitwelt als Rechtfertigung und zu ihrer Förderung zugänglich zu machen. Es geschieht dann zuweilen mit der Auflage, erst nach Ablauf einer Reihe von Jahren das Tagebuch zu veröffentlichen[4].

Bei der Niederschrift äußerer Erlebnisse ist eine solche Rücksicht nicht notwendig. Zuerst wurden wohl Reisetagebücher veröffentlicht, die geistigeren und besinnlicheren Vorgänger der Fotosammlungen unserer Zeitgenossen[5]. Auch manche Kriegstagebücher haben ähnlichen Charakter[6].

Indessen ist es seit einigen Jahrzehnten Sitte geworden, Tagebücher als eine eigene literarische und dichterische Form zu veröffentlichen. Das begann in Frankreich mit den Goncourts, Léon Bloy, Julien Green, Montherlant, Gide u. a. In Deutschland haben Ernst Jünger und Theodor Haecker[7] das Tagebuch literaturfähig gemacht. Die moderne Hast, die Vielfalt der Eindrücke und Strebungen, die größere Nähe, in der die Menschen miteinander leben, die Oberflächlichkeit, die Belangloses und Bedeutendes mischt, die Neugier, auch „in die Werkstatt des Geistes" hineinzusehen und die schwindende Scheu, sogar der Wunsch, in das Innere hineinsehen zu lassen, alles dies trägt dazu bei, das Tagebuch der Welt mitzuteilen. Da das Gefühl für eine vollendete Form zu verkümmern scheint, sieht man leicht über das Vorläufige und Halbe des Ausdrucks hinweg. Wichtiger erscheint es, das spontane, unverhüllte, unmittelbare und rückhaltlose Bekenntnis des Dichters zu vernehmen. Man will nicht Abgewogenheit, sondern unumwundene, sogar radikale Äußerung. Mitunter hat man sogar den Eindruck, als freue sich der Verfasser, sich ohne Hülle zu zeigen oder verspreche sich davon sogar handgreiflichen Gewinn.

Man wird dem, der sein eigenes Tagebuch veröffentlicht, nicht vorschreiben dürfen, was er seinen Mitmenschen

---

[4] *Franz Xaver Kraus*, Tagebücher. Hrsg. v. Dr. Hubert Schiel. (XX u. 820 S.) Köln 1957, J. P. Bachem.

[5] *Gerhard Loose*, Ernst Jünger, Gestalt und Werk. (380 S.) Frankfurt 1957, V. Klostermann, 178—195. Das Buch analysiert gründlich die Gedanken und die Sprachform der Werke Jüngers, die zwischen 1920 und 1953 erschienen und fügt kritische Einzelbemerkungen hinzu. Jünger als freischwebender Abenteurer zu bezeichnen, ist wohl eine unzulässige Vereinfachung.

[6] *Jochen Klepper*, Überwindung. Tagebücher und Aufzeichnungen aus dem Kriege. (292 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt.

[7] *Theodor Haecker*, Tag- und Nachtbücher. München 1959, Kösel.

preisgibt. Vielleicht ist es gerade sein Anliegen, das Halbfertige, das nur aus dem Augenblick Stammende, das Ohnmächtige, Verkrampfte, das warenhaushafte Nebeneinander als den eigentlichen Ausdruck der Gegenwart zu zeigen und die Leser auf den inneren Zerfall der Welt, in der sie leben, aufmerksam zu machen. Ein solches Tagebuch ist dann ein Mittel, an der Zersetzung einer Scheinwelt beizutragen, was Max Frisch als Aufgabe des heutigen Dichters bezeichnete[8]. Aber das wird eine – fragwürdige – Ausnahme sein.

Im allgemeinen werden die bei Lebzeiten des Verfassers veröffentlichten Tagebücher sorgfältig bearbeitet worden sein. Das braucht keine geistige Umformung zu bedeuten, wie dies schon bei den Untersuchungen über das Verhältnis der ursprünglichen Niederschriften und der späteren Überarbeitung bei Goethe festgestellt wurde[9]. Die Veränderungen können so weit gehen, daß die eigentlichen Aufzeichnungen nur mehr den Rohstoff darstellen[10]. Auch Ernst Jünger, für den das Tagebuch eine eigentliche dichterische Form darstellt, bereitet den Druck sorgfältig vor, wie ganz offenbar seine „Jahre der Okkupation" zeigen, in denen für die Zeit vom 2. 5. 1946 bis 1. 1. 1947 alle Aufzeichnungen fehlen[11].

„Die Abschrift von Tagebüchern ist insofern wichtig, als sie den Rohstoff der ersten, flüchtigen Fassung zu formen und zu beschneiden hat. Ich unterhielt mich im vorigen Jahr (1944) darüber mit Láutaud, der die Ansicht vertrat, daß die Ursprünglichkeit der Niederschrift genau zu wahren sei. Man müsse stilistische Mängel in Kauf nehmen. Das kann für mich schon deshalb nicht gelten, weil ich vieles notiere mit der ausdrücklichen Absicht gelegentlicher Ausführung. Bei anderen Stellen reicht die Stimmung oder auch einfach die Zeit nicht zu, um ihnen die erstrebte Klarheit zu verleihen. So kann sehr wohl die Abschrift dem, was ich damals erlebte oder einsah, gerechter, getreuer sein. Auch ist es mir unmöglich, eine Flüchtigkeit auf sich beruhen zu lassen – es sei denn, daß sie mir bei der Durchsicht gefällt wie ein Unkraut im Garten, das ich nicht ausjäte. Das Original behält demgegenüber den Wert des Skizzenbuches."[12]

Es ist begreiflich, daß in den letzten Jahrzehnten so viele Tagebücher geschrieben und veröffentlicht wurden. Sie waren „im totalen Staat das letzte mögliche Gespräch", wie Ernst Jünger sagte[13]. Wir begegnen hier edlen Geistern, die ihre Sorgen aufzeichnen, Selbstprüfungen vornehmen[14] und sich durch ihre Gewissenserforschungen in sich selbst und für andere stärken. So erweist sich etwa Friedrich Georg Jünger als ein kontemplativer Mensch, der sozusagen als Träumer durch das Berlin der Jahre vor dem Krieg ging und versuchte, ohne Beruf geistig zu leben. Gerade an den Unscheinbaren und Flüchtigen erlebte er mehr das Wesen der Dinge als an dem Harten und Wuchtigen, die diese Jahre kennzeichneten (3, 178 u. a.). Für seinen Bruder Ernst oder für Albrecht Goes sind die Jahre nach 1945 Gelegenheit für die Abrechnung mit der Vergangenheit und den geistigen Wegen, die sie damals beschritten, sowohl für den neuen Mut, der in so enttäuschenden und beschämenden Zeiten notwendig war. So zeigen diese Tagebücher ein Wachstum des inneren Geistes und wirken glaubhafter und überzeugender als manche Dichtung, die sich in der Form herkömmlicher Darstellung darbietet.

Hubert Becher SJ

[8] *Max Frisch,* Tagebuch 1946—1949. (468 S.) Frankfurt 1958, Suhrkamp, 2, 21, 69, 168ff, 277, 348ff, 420 u.a. vgl. Rede bei der Verleihung des Bücherpreises in Darmstadt 1958.

[9] *Peter Meinhold,* Deutsche Klassik und Christentum. Freiburg 1958, Alber, 45f; 105.

[10] *Friedrich Georg Jünger,* Spiegel der Jahre. Erinnerungen. (275 S.) München 1958, Hanser.

[11] *Ernst Jünger,* Jahre der Okkupation. (310 S.) Stuttgart 1958, Klett.

[12] *Ernst Jünger* a.a.O. 118.

[13] *Loose* a.a.O. 178.

[14] *Albrecht Goes,* Ruf und Echo. Aufzeichnungen 1951—1955. (219 S.) Frankfurt 1956, S. Fischer.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit. (X, 371 S.) Hrsg. v. Balthasar Fischer u. Johannes Wagner. Freiburg 1959, Herder. Ln. DM 26,50.

Unter den vielen in den letzten Jahren erschienenen Festschriften nehmen die Josef Andreas Jungmann, dem Altmeister der deutschen Liturgiewissenschaft gewidmeten einen besonderen Platz ein, da sie sich jeweils auf ein bestimmtes Thema festlegen und nur solche Beiträge enthalten, die sich im Umkreis dieser einen Frage bewegen. Vor 10 Jahren war es „Die Messe in der Glaubensverkündigung" (Freiburg ^{2}1953), nun, zu seinem 70. Geburtstag, sind es „Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit". Nachdem fast ein Jahrzehnt vergangen ist, seit Papst Pius XII. die Feier der Osternacht in ihrer ursprünglichen Form wiederherstellte, bot sich dieses Thema wie von selbst an.

Die 36 Aufsätze sind auf fünf Gruppen verteilt: Ostertheologie, Osterfrömmigkeit der Frühzeit, Österliche Texte der Liturgie, Osterbrauchtum, Osterfrömmigkeit heute. Das Gewicht liegt eindeutig auf den liturgischen und den pastoralen Themen, so daß ein umfangreiches Handbuch für alle Fragen des Osterfestes und der Karwoche entstanden ist. Es enthält nicht nur wichtige liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse. Es gibt vor allem der Seelsorge reiche Anregung. Besondere Anerkennung verdienen die ausführlichen und sorgfältigen gearbeiteten Register. Sie ermöglichen die Benutzung des reichen Materials, das in diesem Band niedergelegt ist. Die Bibliographie enhält alle seit 1953 erschienenen Veröffentlichungen J. A. Jungmanns. W. Seibel SJ

Schnackenburg, Rudolf: Gottes Herrschaft und Reich. (XVI, 255 S.) Freiburg 1959, Herder. Ln. DM 21,50.

Die Verkündigung Jesu ist in entscheidender Weise geprägt vom Gedanken der Königsherrschaft Gottes. Es ist ein Verdienst des Verfassers, daß er es unternimmt, in einer umfassenden Monographie die Entwicklung dieses Begriffs vom Alten Testament bis hinein ins Urchristentum zu verfolgen. Die vielen Schwierigkeiten, die dieses Thema bietet, sind bekannt. Schnakkenburg umgeht keine, und da er alle exegetischen Mittel beherrscht, ist sein Werk in gleicher Weise unentbehrlich für die Wissenschaft wie für die Verkündigung.

In der Mitte der Predigt Jesu steht die Botschaft von der zukünftigen („eschatologischen") Königsherrschaft Gottes. Sie ist kein irdisch-nationales Reich, was der damaligen landläufigen Erwartung entsprochen hätte, sondern hat religiösen, übernatürlichen Charakter und umfaßt nicht nur das jüdische Volk, sondern die gesamte Menschheit (49—76). In Jesu Heilswirken ist sie „vorläufig" und „verborgen" da in einer Art „dynamischer" Anwesenheit (87), die zur Entscheidung ruft (77—109). Erst mit der endzeitlichen Wiederkehr Jesu Christi, des in die Herrlichkeit Gottes erhöhten Menschensohnes, kommt ihre Vollendung, und zwar zu einer Stunde, die niemand weiß (110—148). Die Glaubenden, die auf diese Vollendung von Gottes Herschaft warten, sammelt Jesus in seiner Kirche. Sie ist die „Gemeinde der Reich-Gottes-Anwärter" (160), „die für das kommende Reich berufene Heilsgemeinde" (177), in der die kommende Gottesherrschaft schon anwesend ist (149—180).

Die Urkirche verkündet nicht mehr so sehr die Gottesherrschaft, sondern Jesus Christus als den zur Rechten Gottes erhöhten Herrn, der den Glaubenden Anteil gibt an seinem Reich. Seine Erhöhung in Auferstehung und Himmelfahrt ist der Beginn einer neuen heilsgeschichtlichen Epoche, der bis zur Parusie währenden „Zwischenzeit", in der die Kirche lebt (181—198). Die Herrschaft Christi greift über die Kirche hinaus, da ihm nicht nur alle Menschen, sondern auch die Geistermächte unterworfen sind. Sie „verdichtet" sich aber in der Kirche als in dem Ort, von dem aus Christus den Kosmos erfaßt und dem vollendeten Reich Gottes entgegenführt (199 ff.).

Die Fragen, die bleiben, sind theologischer Art. Sie betreffen u. a. den formenden Anteil der Urkirche an der Überlieferung der Basileia-Verkündigung Jesu, und vor allem die Beziehung der von Jesus proklamierten Gottesherrschaft zu seiner eigenen Person. Denn die „auf den ersten Blick erstaunliche Wende" (181) von der Predigt Jesu zur Christusbotschaft der Urkirche weist sicher auf den unlösbaren Zusammenhang, ja auf die Einheit der Gottesherrschaft mit der Person Jesu hin, die Origenes treffend als „autobasileia" bezeichnet. Jesus bringt keine von seiner eigenen Person unabhängige Gabe, und die Gottesherrschaft, die er verkündet, ist im Grund er selbst und sein Kommen. Schon seine Gleichnisse und Wunder sprechen nur von dem Geheimnis seiner Person, sind verhülltes „christologisches Selbstzeugnis", und die Verkündigung der Urkirche ist die Enthüllung dessen, was in Jesu Leben schon anwesend war. Hier läßt der Exeget Fragen offen, die reiche Anregung bieten für die dogmatische Theologie. W. Seibel SJ

Peterson, Erik: Frühkirche, Judentum und Gnosis. (VIII, 371 S.) Rom, Freiburg, Wien 1959, Herder. Ln. DM 38,—.
Nur wenige besitzen eine solch umfassende Kenntnis der altchristlichen Literaturgeschichte und ihrer religionsgeschichtlichen Umwelt wie Erik Peterson. Das beweist jeder der 23 Aufsätze, die in diesem Band gesammelt sind. Sie stammen aus den Jahren 1947 bis 1958, wurden aber für die erneute Veröffentlichung teilweise erheblich überarbeitet.

Ihr gemeinsames Thema ist durch den Titel des Buches umschrieben. Sie zeigen die Urkirche zwischen Judentum und Gnosis, wie sie trotz vielfältiger Verflechtung dennoch ihren eigenen Weg geht. Fast jeder dieser Aufsätze ist ein Musterbeispiel für Petersons wissenschaftliche Methode: An Hand einer genauen, fast skrupulösen Untersuchung scheinbar unbedeutender Einzelheiten gewinnt er wichtige Erkenntnisse für die frühchristliche Dogmengeschichte. Petersons Arbeiten scheinen sich oft in nebensächlichen Detailfragen zu verlieren. In Wahrheit aber sind sie eine geradezu spannende Lektüre. Sie vereinen eine seltene Wissenschaftlichkeit mit dem intuitiven Blick für die großen Zusammenhänge und für die geistige Welt, die alle Erscheinungen des frühen Christentums verbindet. Die Fragestellung des Bandes betreffen die Geschichte der Taufe, der Eucharistie, des Kultes, der Konkupiszenzlehre und der christlichen Askese. Die Ergebnisse eröffnen zuweilen ganz neue Perspektiven und sind darum aller Beachtung wert.

W. Seibel SJ

Theologie heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks, hrsg. v. Leonhard Reinisch. (X, 210 S.) München 1959, C. H. Beck. Ln. DM 7,80.
Die Vorträge dieses Buches wurden im Sonderprogramm des Bayerischen Rundfunks Ende 1958 gehalten und fanden offenbar solchen Anklang, daß sie nunmehr im Druck vorgelegt werden. Sie sollen, wie der Herausgeber im Vorwort schreibt, ein „Beitrag zum ökumenischen Gespräch" sein, und ihr Ziel ist, „die Kenntnis der strittigen Fragen zwischen evangelischer und katholischer Theologie zu erweitern und das Interesse an der Gedankenarbeit der Theologen zu wecken" (VII). Aus diesen strittigen Fragen wählte man fünf Themengruppen aus, die von je einem evangelischen und katholischen Theologen dargestellt und in kritischer Auseinandersetzung mit dem Verständnis der anderen Konfession entwickelt werden. Es sind: Glaube (E. Wolf und H. Fries), Hl. Schrift und Entmythologisierung (G. Bornkamm und J. R. Geiselmann), Natur und Gnade (K. G. Steck und K. Rahner), Einheit der Kirche und Wiedervereinigung der Konfessionen (R. Stählin und M. Schmaus). Die vier übrigen Vorträge betreffen nicht so sehr das Gespräch zwischen den Konfessionen, sondern behandeln solche theologische Fragen, die in den letzten Jahren, ja Jahrzehnten lebendig wurden und heute oft besprochen werden.

Die Lektüre, die der Leser hier zur Hand nimmt, fordert geistige Mitarbeit. Wer aber diese kleine Mühe nicht scheut, wird reiche Belehrung finden. Das Buch ist ein knappes Kompendium, das rasch und sicher Auskunft gibt über jene Fragen, die kennzeichnend sind für das theologische Gespräch unserer Tage. W. Seibel SJ

Hernegger, Rudolf: Volkskirche oder Kirche der Gläubigen? (608 S.) Nürnberg o. J., Glock und Lutz. DM 19,80.
Das vorliegende Buch ist der erste Band einer auf drei Bände berechneten christlichen Ideologienkritik, die sich „Ideologie und Glaube" betitelt.

Es geht dem Verf. in diesem Buch um ein Problem, das vielleicht innerhalb des deutschen Katholizismus weniger gespürt und empfunden wird als im französischen Katholizismus, aber auch im deutschen Protestantismus. Die heutige Gemeindeseelsorge steht ganz unter dem Leitbild der sogenannten „Volkskirche". Es geht ihr mehr um die Zahl und damit um die Namenchristen. Darunter leidet die brüderliche Gemeinschaft, als die die Kirche im Neuen Testament erscheint. So wartet man voll Spannung auf das, was der Verf. zu sagen hat.

In sechs umfangreichen Kapiteln geht der Verf. an sein Vorhaben heran. Sie führen alle von den verschiedensten Seiten an das Zentrum der heutigen fundamentaltheologischen und dogmatischen Fragen über die Kirche. Es werden der Reihe nach folgende Probleme behandelt: 1. Die Versuchbarkeit der Kirche, worin der Verf. zeigt, daß zur konkreten Kirche auch ihre Versuchbarkeit, mehr noch ihre Schuld und Sünde gehört. Damit meint der Verf. weniger die Sünde der einzelnen Christen, als vielmehr das Abkommen des Amtes von seinen eigentlichen Aufgaben. So werden in diesem Kapitel vor allem die Funktionen des Amtes, besonders des Lehramtes in seinem Verhältnis zur Überlieferung behandelt. 2. Die Pilgerkirche und die „Alte Welt". Hierin geht es vor allem um die Stellung der Kirche in der Welt — in erster Linie um ihr Verhältnis zum Staat. 3. Die heilsgeschichtliche Gestalt der Pilgerkirche, worin der Kampf der Welt gegen die Kirche — aber auch umgekehrt: der Kampf der Kirche gegen die Welt dargestellt wird. Hier nähert sich der Verf. seinem eigentlichen Thema, der Volkskirche. Die Welt ist in die Kirche eingedrungen. 4. Das hierarchische und Gemeinschafts-Element in der Kirche. Hier geht es vor allem um das Aufkommen des monarchi-

schen Episkopats und die Stellung des Papsttums, von dem heute ein „Demokratisierungsprozeß" ausgehen müßte. 5. Die Unterscheidung des Glaubens von der naturhaften Religiosität. Denn mehr und mehr greift in der Volkskirche — allerdings nicht erst seit heute, sondern schon seit dem Hellenisierungsprozeß der alten Kirche — eine naturhafte Religiosität um sich, die nur mit christlichen Vorzeichen versehen ist. Zum Schluß untersucht der Verf. dann die je neue Verleiblichung der Kirche in der Geschichte. Das Buch behandelt so ungefähr alle Fragen, die heute aktuell sind. Es zeugt von großer Belesenheit und Aufgeschlossenheit für die Nöte der Zeit und der Kirche.

Das Buch will, wie man heute so gerne sagt, ein Diskussionsbeitrag sein. Wir halten diesen in der vorliegenden Form für verfehlt. An zwei Stellen wird betont, daß das Buch „als Manuskript gedruckt" ist (vgl. Kurt Runge, Urheber- und Verlagsrecht, Bonn 1948, 74) — gleichwohl ist das Buch im öffentlichen Buchhandel zu erhalten, wie aus einem Prospekt des Verlags hervorgeht. Verf. und Verlag glaubten, auf diese Weise die kirchliche Zensur und Druckerlaubnis nicht zu benötigen. Das ist ein Irrtum (vgl. Kirchliches Gesetzbuch can. 1385 § 1, 2° und einschlägige Kommentare zu diesem Canon).

Abgesehen von diesem Formfehler enthält das Buch nichts, was nicht anderswo wahrer, überlegter und richtiger schon gesagt worden wäre. Neben manchen richtigen und anregenden Gedanken enthält es eine Reihe unausgegorener, wenig durchdachter, unkluger, falscher Ansichten. Wir greifen einige heraus: Der Verf. schreibt über die Hl. Schrift: „Die Schrift ist der Niederschlag der lebendigen apostolischen Verkündigung und deckt sich inhaltlich mit derselben" (29). Das kann vor allem in seinem ersten Teil richtig verstanden werden. Der zweite Teil muß jedoch sehr sorgfältig geprüft werden. Daß der Verf. dies nicht getan hat, zeigen die folgenden Sätze, aus denen hervorgeht, daß der Verf. offenbar der Meinung ist, es gebe nur eine Quelle für das kirchliche Lehramt. Dieser Satz steht im Widerspruch zur kirchlichen Lehre, und zwar auch dann, wenn man die Ansicht Geiselmanns über das Verhältnis von Schrift und Tradition vertritt. So wundert es einen nicht, wenn der Verf. der Meinung ist, daß die Schrift der Maßstab für das kirchliche Lehramt sei, und daß dieses fehle und schuldig werde, wenn es sich nicht an diesen Maßstab halte. Auch das ist ungenau und teilweise falsch gesagt. Selbstverständlich kann das Lehramt nichts lehren, was gegen die Schrift wäre, und insofern ist die Hl. Schrift Maßstab für das Lehramt, aber die Schrift ist der Kirche zur autoritativen Interpretation gegeben, und diese Interpretation geschieht anders, als es der Verf. darstellt. Ungenau und falsch ist auch, was der Verf. über das Verhältnis von Kirche und Staat zu sagen weiß. Aus den vielen zwielichtigen Behauptungen sei nur eine erwähnt: „Es überschreitet die Kompetenz der Kirche, in die innerweltliche Gestaltung der profanen Welt einzugreifen. Darin werden heute zwar alle theoretisch zustimmen, aber man bedient sich allzu leicht der Theorie und des Schlagwortes von den ‚Grenzgebieten' zwischen Kirche und profaner Welt, um eine theoretische Grundlage zu schaffen für jede Einmischung, wenn man eine solche aus machtpolitischen Überlegungen für geboten hält. Die geschichtliche Erfahrung zeigt uns, daß die Kirche mit diesem dehnbaren Begriff von den Grenzgebieten praktisch immer und überall dort eingriff, wo es ihr zweckmäßig erschien. Sie könnte mit Hilfe dieses Begriffes alle Sachgebiete der profanen Welt und des Staates, die ja nicht wertindifferent sind, jederzeit unter ihre Botmäßigkeit stellen" (144). Sehen wir einmal von den geschichtlichen Tatsachen ab, die in jedem einzelnen Fall erst zu prüfen wären, so ist der letzte Satz in seiner Allgemeinheit schlechthin falsch. Über das Bischofsamt sagt der Verf.: „An keiner Stelle des Neuen Testamentes ist der monarchische Episkopat als Form der Gemeindeführung anerkannt" (331). Wie es trotzdem unmittelbar nach der apostolischen Zeit, ja in diese bereits hineinreichend, zur Ausbildung dieses monarchischen Episkopats kommt erklärt der Verf. aus Gründen geschichtlicher Art, die vor allem im syrischen und kleinasiatischen Raum vorhanden waren (336).

Es ist bedauerlich, daß der Verf. und der Verlag durch die Art und Weise der Veröffentlichung und Darstellung einem schwierigen Problem gerade auch der deutschen Kirche einen ernsthaften Schaden zugefügt haben.

O. Simmel SJ

Antike und Abendland

Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens. Bd. 1—8. Hamburg 1945—1959, Marion von Schröder. Insges. DM 193,—.

Die bisher erschienenen Bände dieser Reihe, von denen 1—3 von Bruno Snell, die folgenden in Verbindung mit Ulrich Fleischer herausgegeben wurden, gewinnen eine immer größere Mannigfaltigkeit und Tiefe. Neben Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen finden wir Arbeiten zu antiker bildender Kunst und Literatur, Aufsätze über antike Persönlichkeiten (Staatsmänner und Dichter) und Landschaften, Darstellung über die Entfaltung und Umgestaltung antiker Ideen und Vorbilder (z. B.

Alexander den Großen) im Verlauf des Altertums usw. Zuweilen beschränken sich die Aufsätze auf die Feststellung der ursprünglichen Sachverhalte, meist aber wird ihr Fortwirken bis zur Neuzeit durchgeführt. Wir hören von den Bildern, die sich moderne Dichter (z. B. G. Hauptmann, Rilke) von antiken Erscheinungen machen. Oder es wird das Nachleben der Antike vom Mittelalter bis zur Gegenwart dargestellt. Man kann zusammenfassend sagen, daß die Herausgeber uns das Exemplarische der Antike vor Augen führen wollen. Dabei ist es bemerkenswert, daß sich die Untersuchungen nicht auf die harmonische Blütezeit des klassischen Altertums, wie es etwa bei Winckelmann, Goethe, Humboldt usw. gesehen wird, beschränken, sondern immer tiefer auch das „Vorhumanistische", das Archaische, das Chthonische und Zerrissene des griechisch-römischen Altertums ins Auge fassen. An die Stelle des Wunschbildes tritt die geschichtliche Wirklichkeit. Auf streng wissenschaftlicher Forschung und der unmittelbaren Kenntnis der alten Quellen aufbauend wollen die Verf. auch in der Form ihrer Darbietung die geistigen Schätze der Vergangenheit für unsere Gegenwart fruchtbar machen. So wird diese Sammlung von Aufsätzen zu einer gewichtigen Fundgrube für jeden, der sich mit der Antike und ihrem bildenden Einfluß bis zur Gegenwart beschäftigt. H. Becher SJ

Nebel, Gerhard: Homer. (353 S.) Stuttgart 1959, Klett. DM 22,50.

Die gehaltliche Betrachtung der griechischen Antike, wie sie in „Weltangst und Götterzorn", „Das Ereignis des Schönen" und „Die Not der Götter" begonnen wurde, wird hier fortgeführt. Nebel unterscheidet den Dichter der Ilias, die den heroischen Mythos darstellt, vom Deuterohomer der Odyssee, die ins Bürgerliche abgleitet und in der der Mythos verfällt. Nicht in einer hierarchischen Ordnung, sondern im Nebeneinander werden die verschiedenen Begriffe, Wesenheiten, Aspekte der homerischen Welt dargeboten und zuweilen vom (evangelischen) Christentum unterschieden. Dies entspreche dem Proteus Homer, der die Götter nur als unsterbliche und kolossalische Menschen ansehen kann, die der Moira, dem Schicksal unterliegen. Homer will durch den Indikativ des vorgelebten heroischen Daseins erziehen. Auch die Beziehung zur Welt ist belangvoll. Sie ist eine Welt der „Dinge", nicht der Objekte, bei denen nur die Brauchbarkeit zählt. Die Dichtungen Ilias und Odyssee und ihr Gehalt werden durch den Blick auf Hesiod, die Tragiker und Aristophanes noch stärker in ihrem Eigenwert verdeutlicht. Das auch sprachlich erregende Buch, das sich allerdings nicht gerade durch Ausgewogenheit empfiehlt, führt den Leser in die komplexe Welt ein, vermag aber keine Systematik zu geben. Manches ist sicher zu einseitig gesehen. So ist die Odyssee zu sehr herabgesetzt und stiefmütterlich behandelt. Immer aber regen die einzelnen Abschnitte an. Der Hauptgewinn ist wohl der, daß Nebel das Heroische der homerischen Welt ernst nimmt und das allzu glatte Bild, das sich Winckelmann und seine Schüler von der Antike machten, durch eine breitere Schau vertieft und damit zeigt, wie sehr der Grieche in der Trauer lebte, aus der uns erst das Christentum befreite.

H. Becher SJ

Lesky, Albin: Geschichte der griechischen Literatur. (827 S.) Bern 1958, Francke. DM 59,50.

Es fehlte bisher, nach Geffckens unvollendetem Versuch, eine griechische Literaturgeschichte zwischen dem kurzen Abriß von W. Kranz und der vielbändigen, noch nicht bis zu Ende geführten Geschichte von W. Schmid und seinen Fortsetzern. Hier liegt sie vor. Lesky behandelt die Archaik und die Klassik am ausführlichsten, die Spätzeit wird kürzer abgehandelt. Die griechisch-christliche Literatur bleibt ausgeschlossen, nicht dagegen das jüdisch-griechische Schrifttum. Neben der Literatur im engeren Sinn sind auch Rhetorik, Philosophie und die Wissenschaft in den Kreis der Darstellung einbezogen. Die großen Leistungen erfahren eine auszeichnende Würdigung, die übrigen Schriftsteller und Werke werden nur erwähnt und kurz charakterisiert; die Quellen- und Textgeschichte, der Inhalt der vorzüglichsten Werke, die Geschichte der dichterischen Formen und Gattungen, der Persönlichkeiten, die Stoffgeschichte usw. werden berücksichtigt. Das schon lang Bekannte wird ergänzt durch neue und neueste Papyrusfunde. Lesky vergißt dabei nicht, alles in die geistige Entwicklung Griechenlands einzuordnen. Mehr als früher wird auch der Einfluß des Orients auf Hellas einbezogen.

Die Darstellung ist ruhig, nüchtern wissenschaftlich, ohne zu popularisieren. Bei so vielen strittigen Fragen hält L. durchweg die Mitte ein und ist allen extremen Hypothesen abhold. Eigens verwahrt er sich gegen die Neigung, Lob und Tadel zu reichlich zu spenden: „Unsere Zeit hat in ihrer peinlichen Angst vor Begeisterung am unrechten Orte jeglichen Enthusiasmus als unfein geächtet" (239). Doch hängt dies vielleicht auch mit einer Begrenzung seiner darstellerischen Begabung zusammen: Gesamtwürdigungen eines Autors und die Nachzeichnung seiner geistigen Persönlichkeit wird man kaum finden. Dennoch leidet darunter die Lesbarkeit des Werkes nicht. Es ist ein sicherer Führer durch die griechische Literatur von Mykene und dem My-

thos angefangen bis zu Plotin und seinen Schülern. Die Angaben über die besten und neuesten Ausgaben der Werke und eine sparsame, aber gewissenhafte Auswahl der Fachliteratur mit besonderer Berücksichtigung jener Arbeiten, die durch ihre Literaturverzeichnisse weiterführen, finden sich am Ende jedes Abschnittes. Diese Literaturgeschichte ist ein sicherer Führer, ein Handbuch, wie es sich der Fachmann, der Studierende, der Lehrer nur wünschen können.

H. Becher SJ

Schwarz, Georg Theodor: Philosophisches Lexikon zur griechischen Literatur. (109 S.) München 1956, Lehnen. DM 2,80.

Ein vorzüglicher Band der Sammlung Dalp, der die Quellen zu den wichtigsten philosophischen, in der Hauptsache zu den ethischen und humanistischen Begriffen erschließt. Das Verzeichnis nennt nicht die Stellen, die nur das betreffende Wort erwähnen, sondern beschränkt sich mit Recht auf jene, in denen über den betreffenden Begriff eine wirkliche Aussage gemacht wird. Leider zieht der Verf. nur die Autoren vor Aristoteles und der späteren Zeit heran.

H. Becher SJ

Sancti Ambrosii Opera. Pars VII. Recensuit Otto Faller SJ. (XVIII, 125*, 443 S.) Vindobonae 1955, Hoelder-Pichler-Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 73). Br. DM 50,—.

Die seit 1919 unterbrochene Edition der Werke des Ambrosius findet mit diesem Band ihre langerwartete Fortführung. Er enthält die Katechesen „Explanatio Symboli", „De Sacramentis" und „De Mysteriis", die zwei Bücher „De Paenitentia" sowie die drei Grabreden „De Excessu Fratris", „De Obitu Valentiniani" und „De Obitu Theodosii". Die im Wiener Corpus noch ausstehenden Werke sollen drei weitere Bände füllen. Da der Herausgeber P. Otto Faller, der sich seit fast dreißig Jahren mit dieser Edition beschäftigt, den größten Teil der Vorarbeiten bereits geleistet hat, darf man mit guten Gründen auf einen schnellen Abschluß hoffen.

Die editionstechnischen Qualitäten können selbstverständlich nur von den wenigen Fachgelehrten beurteilt werden. Sie äußerten sich bereits in einer Reihe ausführlicher Rezensionen, die zur Genüge beweisen, daß dem Herausgeber ein mustergültiges Werk gelang, das die maßgebende und wohl nicht mehr überbietbare Ausgabe der hier vereinigten sieben Schriften bleiben wird.

Diese Schriften geben uns ein überaus anschauliches Bild vom kirchlichen Leben im Mailand des 4. Jahrhunderts. Wir lernen den Kanon der mailändischen Messe kennen, auch den Text des von Ambrosius gebrauchten Glaubensbekenntnisses, die sich beide nur geringfügig von der heutigen Form unterscheiden. Wir erfahren eine Menge wichtiger Einzelheiten über die Feier der Taufe und der Eucharistie, über die Praxis des Taufunterrichts und der Kirchenbuße. Wir können sogar die Entstehungsgeschichte eines ambrosianischen Werkes verfolgen, da eine der hier veröffentlichten Schriften — ein einmaliger Fall in der patristischen Literatur — in zwei verschiedenen Stadien ihres Entstehens überliefert ist; denn wie der Herausgeber überzeugend nachwies, ist „De Mysteriis" nichts anderes als die von Ambrosius durchgesehene und überarbeitete, allein zur Veröffentlichung bestimmte Fassung einer unter dem Titel „De Sacramentis" uns erhaltenen stenographischen Mitschrift der in der Osterwoche an die Neugetauften gehaltenen Predigten. So geschah es bei allen Schriften des Ambrosius: Aus der Mitschrift des mündlichen Vortrags entsteht in der Studierstube das geschliffene Latein der in die Öffentlichkeit gegebenen Werke.

Ambrosius vermochte auch als Bischof seine Vergangenheit, die Vergangenheit eines gebildeten und klugen römischen Staatsbeamten nicht zu verleugnen. Die beiden Grabreden auf seine kaiserlichen Freunde Valentinian und Theodosius beweisen, daß er die Kunst der Behandlung politischer Fragen nicht verlernt hatte. Er war eben beides in einem: Bischof und Mann des öffentlichen Lebens, zu exponiert in seiner Stellung, zu sehr von der Macht der Verhältnisse in die Rolle eines Beraters der Kaiser und eines Vermittlers in heiklen Situationen gedrängt, als daß er sich dieser Aufgabe hätte versagen können. Damit weist er bereits in das langsam beginnende Mittelalter. Was jedoch später oft allzusehr auseinanderstrebte, bei ihm war es vom Maß des Religiösen gebändigt und umschlossen. Wer diesen Band aufmerksam liest, die Predigten zu Beginn, die Grabreden am Schluß, dem wird deutlich, daß ihn nicht politische Ambitionen leiteten, sondern die Sorge um die Verkündigung des Wortes Gottes. Hier, in Predigt und Gottesdienst, lag Mitte und Ziel seines Wirkens.

W. Seibel SJ

Van der Meer-Mohrmann: Bildatlas der frühchristlichen Welt. (216 S. mit 614 Fotografien und 42 sechsfarbigen Karten. Format 26 × 35 cm) Deutsche Ausgabe von H. Kraft. Gütersloh 1959, Verlagshaus Gerd Mohn. Ln. DM 48,—.

Dieses Werk stellt eine außerordentliche Leistung dar: Es vereinigt höchste wissenschaftliche Qualität mit Anschaulichkeit und gibt in der Klarheit der Texte und Auswahl der Bilder die Möglichkeit eine Welt von einmaliger künstlerischer und religiöser Bedeutung geistig zu erfassen, nämlich die Welt des frühen Christentums.

Formal und inhaltlich gliedert sich das Werk in je drei Teile. Die formalen Gebiete umfassen ein Kartenwerk, eine Textsammlung und einen Abbildungsteil; die drei Abschnitte des Inhalts legen die historische Gliederung in die Kirche der Märtyrer (30 bis 313) und die Reichskirche (313—600) zugrunde und fügen einen Abschnitt über die altchristliche Literatur bei.

Das Kartenwerk bietet eine besondere Bereicherung unseres Wissens um die ersten christlichen Jahrhunderte. In 42 farbig getönten Karten werden die Länder des frühchristlichen Erdkreises, Geschichte, Denkmäler, Gemeinden, Städte und Personen erfaßt. Einige Unterschriften mögen einen Einblick in das Kartenwerk vermitteln: „Die ältesten Gemeinden" (des 1. Jahrhunderts), „Die Verbreitung des Christentums um das Jahr 300", „Gemeindegründungen vor der diokletianischen Verfolgung", „Die christlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts" u. s. f., „Frühchristliche Denkmäler 300—600", „Die Diözese Africa", „Die Gedächtniskirchen der Märtyrer und die heiligen Stätten", „Egerias Pilgerfahrt zu den hl. Stätten", „Das Mönchtum 300—700", „Konstantinopel 300 bis 600", „Das Leben Augustins", „Die Kirche im Westen im 6. Jahrhundert". Diese wenigen Kartentitel zeigen, welche Fülle von Einsichten und geographischen Materials in dem Buch erschlossen wird.

Danach folgt die Textsammlung, die den Bildern zugeordnet ist. Die Verfasser selbst erläutern nur in knappen Einführungen Bild und Geschichte. Die eigentlichen Erläuterungen bieten die Texte zeitgenössischer Schriftsteller selbst. Dabei werden Dichter und Historiker, Christen und Heiden, in gleicher Weise herangezogen. Die Geschichtlichkeit der Gestalt Christi wird deutlich und die tiefe Verflochtenheit der Kirche mit der politischen und geistigen Welt des Römerreiches sichtbar. Die Fülle und Prägnanz der Texte verleiht dem Werk Dichte. 614 Fotos von großer Qualität illustrieren die frühchristliche Welt. Architekturen, Plastiken, Mosaiken und Miniaturen, Münzen und Grabplatten, Schriften und Sarkophage, der ganze bildnerische Kosmos der Zeit wird vor uns ausgebreitet. Dabei finden sich in dem Buch Abbildungen, die bis jetzt unveröffentlicht sind. (Als Ergänzung sei mitgeteilt: Zu dem Christus in der Quadriga des Sonnengottes [Abb. 74, S. 47] gibt es im Utrechtpsalter folio 37 verso eine Parallele aus der karolingischen Zeit.)

Der Inhalt des Werkes ist historisch geordnet: Im ersten Teil wird die Kirche der Märtyrer (30—313) beschrieben. Wir finden dort zunächst alle wichtigen Texte und Denkmäler profaner Herkunft, die das erste Mal Christus und die Kirche erwähnen. Die Differenzierung des Christentums unter den verschiedenen Völkern des Römerreichs bringt die Schilderung des 2. Jahrhunderts. Im 3. Jahrhundert werden Heidentum, Judentum und Philosophie in ihren Beziehungen zum kirchlichen Leben besonders berücksichtigt.

Im zweiten Teil betrachten wir die Reichskirche (313—600). Die Kaiser und ihre Regierungszeit werden charakterisiert. Dazu erhalten wir Einblicke in die Vorgänge der äußeren Gebiete des Reiches. Weiterhin wird das kirchliche Leben thematisch erfaßt: Hl. Schrift, Taufe, Eucharistie, Basilika, Klerus, Jenseits und Mönchtum heißen einige dieser Themen, die in Text und Bild besonders behandelt werden.

Der dritte Teil führt uns in die altchristliche Literatur und in die Welt der Kirchenväter ein. Begriffe und Unterscheidungen, geographisch gegliederte Beschreibungen der Schulen und Wertungen ermöglichen eine grundlegende Orientierung im patristischen Schrifttum.

Ein geographisches Register und ein Personen- und Sachregister vollenden das Werk.

Es ist selbstverständlich, daß theologische, kunsthistorische und archäologische Institute — Forscher und Studenten — dieses Werk besitzen. In gleicher Weise aber sollten unsere Mittelschulen und Religionslehrer das Buch anschaffen. Katholiken und Protestanten, Christen und Nichtchristen werden aus diesem Buch schöpfen. Selbst für unsere Familien, für Freunde der Kunst und für religiöse Menschen wird es eine bleibende Quelle der Bereicherung bilden.

Die Verfasser — Forscher von internationalem Rang — haben nicht nur ein außerordentliches Lehrbuch geschaffen, sie haben der niederländischen Wissenschaft und sich selbst ein Denkmal gesetzt. Professor Kraft ist zu danken, daß er das Werk für den deutschen Sprachraum erschlossen hat. Daß es sich bei dem Buch um eine verlegerische Leistung handelt, braucht nicht eigens betont zu werden. H. Schade SJ

Kunst

Badt, Kurt: Die Kunst Cézannes. (304 S. mit 45 Abb. auf Tafeln) München 1956, Prestel-Verlag. Ln. DM 22,—.

Das Buch gehört zu den bedeutendsten Arbeiten aus der Geschichte der modernen Malerei. Der Verf. beginnt mit einer ausführlichen Analyse der Wasserfarbentechnik des Malers. Darauf interpretiert er die „Kartenspieler" Cézannes, erläutert seinen Symbolismus und das Problem der Realisation, um schließlich des Künstlers historische Stellung zu umreißen.

Die Themenkreise gruppieren sich konzentrisch um eine wesentliche Frage: „Wie

weit reicht die Kunst Cézannes ins Innere der Welt?" Mit dieser Fragestellung verabschiedet B. jene bis jetzt vorwiegend üblichen formalen und inhaltlichen Untersuchungen und versteht das Kunstwerk als verbindliche geistige Aussage. Er sieht den weltanschaulichen Grund der Bilder, der zur Entscheidung zwingt. Damit wird es in Zukunft kaum noch möglich sein, die Werke aller Zeiten und Kulturen allein unter dem — eingestanden oder uneingestanden — sehr vagen Begriff Kunst nebeneinanderzustellen. Es wird von B. eine geistige Ordnung in den Bildern gezeigt, die bis ins Religiöse reicht. Das Buch leitet also das Ende einer rein ästhetischen Kunstbetrachtung ein, ein Vorgang, den man auch in den Werken anderer moderner Kunsthistoriker beobachten kann.

Die Untersuchungen Badts sind dabei nicht konfessionell bestimmt. Der Verf. anerkennt zwar durchaus Cézannes Katholizismus, benutzt aber die Bilder nicht zu einer Begründung theologischer Lehrmeinungen. Er stellt eine Frage, die vor allen konfessionellen oder persönlichen Anliegen steht, nämlich die Frage nach dem philosophischen Inhalt der Bilder, nach ihrem Wahrheitsgehalt (Cézanne hat ja theologische Motive in seiner Malerei bewußt vermieden). So schlägt B.s Fragestellung Brükken zur alten Bildtheorie. Denn der Mensch, ob christlich oder vorchristlich, ob Jude oder Mohammedaner, Buddhist oder Konfuzianer, Protestant oder Katholik hat von je her den weltanschaulichen Charakter der Bilder anerkannt. Im Grunde haben beispielsweise die Calviner und Bilderstürmer des 16. Jahrhunderts, die aus religiösen Gründen die Heiligenstatuen zertrümmerten, die Bilder ernster genommen als unsere ästhetische Gegenwart, für die Ikone und Negerfetisch in manchem Bilderbuch gleichwertig sind. Badt entdeckt in einem ebenso persönlichen wie sachlichen Einsatz diese metaphysischen Bezirke im Werk Cézannes wieder und unterscheidet von daher Wesen und Qualität der Bildwelt anderer Künstler.

Es ist nicht zu verwundern, daß der Verf. bei diesem Vorgehen einige Elemente zu sehr betont. Seine Schau ist dunkel und tragisch. Unmittelbar kommt die Vorliebe für die dunklen Seiten unserer Existenz in seinen Untersuchungen über die Funktion der Schattenbahnen in den Bildern Cézannes zum Ausdruck. Dabei wird die Bedeutung des Lichtes im Werk des Malers nahezu übersehen. „Alle Bilder Cézannes aber offenbaren den geheimnisvollen Bezug der Dinge zum Licht und enthüllen Licht als ein Seinskonstitutivum des Dinglichen, als Analogon von Geist, als Metapher von Wahrheit" (L. Dittmann in Wallraf-Richartz-Jahrbuch Band XXI). Man kann jedoch zur Rechtfertigung des Verf. sagen, wir erkennen das Licht vor allem am Schatten.

Die tragische Sicht wird weiterhin in der großartigen Betrachtung des Verf. über die Einsamkeit deutlich. Die Untersuchungen über die Funktion der blauen Farbe und der Ferne in den Bildern ist sehr bedeutend. Jedoch wäre es nicht nebensächlich zu beobachten, wo Cézanne den Farbakzent rot-gelb gebraucht.

Die hervorragendste Untersuchung ikonographischer Art bietet Badts Analyse der „Kartenspieler". Der Verf. zieht zum Vergleich mit den „Kartenspielern" eine frühe Skizze Cézannes heran, die das Motiv des Ugolino aus der Göttlichen Komödie benutzt. Diese Skizze macht die Auseinandersetzung des Malers mit seinem Vater sichtbar. Formale und inhaltliche Beziehungen zwischen der Skizze und den späten Bildern lassen sich nicht unmittelbar überzeugend nachweisen. Der Vergleich scheint aber insoweit berechtigt, als das spätere Werk des Künstlers tatsächlich den Vaterkomplex überwunden hat. Sicher scheint — und hier kann man B. nur bestätigen —, daß die Bilder des Künstlers vielmehr mit dem Schicksal Cézannes verbunden sind, als es rein formale Untersuchungen wahrscheinlich machen. Die Entrüstung B.s über den Vorwurf der „reinen Malerei", den man gegen Cézanne erhoben hat, (er geht auf Maurice Denis zurück), besteht deshalb zu Recht. Cézanne besaß Religion und suchte in seinen Bildern Bedeutung oder besser Lebensdeutung und Wahrheit. B. geht dem Symbolismus und der Metaphysik im Werk des Malers mit großer philosophischer Kraft nach. Allerdings scheint an der metaphysischen Welt Cézannes — nennen wir sie schlicht und traditionell Gott — das Personale weniger erfaßt. Vielleicht aber besitzen gerade die Kartenspieler jene uralte metaphysische Struktur menschlicher Geistigkeit, die seit alter Zeit als Bild Gottes galt.

Die Kartenspieler sind zunächst Bauern oder Arbeiter, die in einer Wirtschaft rauchen und Karten spielen: Der eine spielt aus, der andere überlegt und der dritte gibt zurück oder „sticht". In diesem Hin und Her des Spiels aber wird eine klassische Struktur sichtbar. In der Philosophie ist sie dem Gesetz der Dialektik verwandt, das in den Begriffen These-Antithese-Synthese seinen Ausdruck findet. Im personalen Bereich lassen sich im Verhältnis von Ich zum Du oder in den Bezügen von Mann und Frau und Kind vergleichbare Kategorien finden. In der Theologie werden diese Beziehungen in der Trinitätslehre Bild des Geheimnisses der Gottheit. Vater, Sohn und Geist bezeichnen dabei die göttlichen Personen der Offenbarung. Unter dem Bild der

drei Engel, die Abraham im Heime Mambre besuchten, ging diese Struktur in die Kunstgeschichte ein. Als Beispiel sei an das Mosaik in S. Vitale erinnert oder an die Ikone des Rublew. Auch die Emmausszene besitzt formale nud inhaltliche Bezüge dieser Art. In dieser Struktur scheint das Wesen und die Klassik der Kartenspieler Cézannes zu liegen.

Doch mit diesen Hinweisen wird der enge Rahmen einer Rezension durchbrochen. Es bleibt uns nur, dem Verfasser und dem Verlag für dieses außerordentliche Buch zu danken. H. Schade SJ

Rewald, John: Geschichte des Impressionismus. Leben, Werke und Wirkung der Künstler einer bedeutenden Epoche. Aus der französischen, vom Autor durchgesehenen Ausgabe übersetzt von Romana Segantini (472 S. mit 45 Abb.) Zürich-Stuttgart 1957, Rascher-Verlag. DM 34,40.

Dieses Buch kann man die „Annalen des Impressionismus" nennen. Der Verf. bietet keine Belletristik und keine Problemgeschichte, sondern bemüht sich mit unerbittlicher Sachlichkeit die Vorgänge festzuhalten, die mit der Pariser Weltausstellung von 1855 eine künstlerische Bewegung zur Entfaltung brachten, die unsere moderne Geistigkeit in besonderer Weise bestimmt hat, nämlich den Impressionismus.

Der Impressionismus gilt gemeinhin als die Kunst des Nur-Sichtbaren. Man sieht in ihm den Optimismus der Gründerzeit und den Ausdruck eines materialistischen Lebensglaubens. Die Bewegungen der Massen auf den impressionistischen Bildern regten den Vergleich mit demokratischen Auffassungen in der Politik an. Jedoch haben diese Zuordnungen nur in einem vorläufigen Bereich Geltung. Der Impressionismus ist in seinen großen Werken Kunst und vermittelt als Kunst geistige Werte. Geistige Werte aber besitzen eine tiefe Verwandtschaft zur Metaphysik, zu einer Welt, die über alles Sichtbare hinausgreift. Die mit dem Ende des 19. Jahrhunderts sich überstürzenden Revolutionen in der Schaffensweise der Künstler, die bis zu einer abstrakten und strukturellen Malerei geführt haben, lassen die Werke der Impressionisten im Bewußtsein der Gegenwart zurücktreten. Tatsächlich ist einer der größten Vertreter der Bewegung — Claude Monet — erst 1926 gestorben. Dieses Datum und die weiterwirkenden Errungenschaften der Impressionisten — vor allem der Gebrauch der unvermischten Farben — zeigen, wie sehr die Gegenwart ihrer Geistigkeit verpflichtet ist.

In seinem Werk, das wohl das umfassendste über dieses Thema sein dürfte, macht sich Rewald die Prinzipien des Historikers Fustel de Coulanges zu eigen, der gesagt hat: „Geschichte ist nicht Kunst, sondern reine Wissenschaft. Sie besteht nicht in reizvollem Erzählen oder kunstsinnigem Diskutieren, sondern wie jede Wissenschaft darin, Tatsachen festzustellen, sie zu untersuchen, zu vergleichen und ihren Zusammenhang zu zeigen. Das einzigartige Talent des Historikers beruht auf seinem Geschick, aus Dokumenten alles herauszuholen, was sie enthalten und nichts hinzuzufügen, was sie nicht enthalten. Der beste Historiker ist derjenige, der sich am gewissenhaftesten an die Texte hält, sie mit größter Genauigkeit deutet und nur in ihrem Sinne denkt und schreibt" (S. 5). Auf Grund dieser Prinzipien gelingt es R. in seinem grundlegenden Buch nicht nur die Künstlerpersönlichkeiten zu charakterisieren, sondern auch das Zustandekommen der Ausstellungen, die Entstehung der großen Werke, die Reaktion des Publikums an Hand von zuverlässigen Dokumenten zu erhellen. Die erschütternden Schicksale dieser Maler und die Struktur der zeitgenössischen Gesellschaft werden sichtbar. Trotz der wissenschaftlichen Nüchternheit und Genauigkeit des Verfassers wirkt das Buch auf den Leser wie ein spannender Roman, der das Ringen um ein neues Bild der Welt zum Inhalt hat. Ein kurzer Abschnitt des Buches mag die Redlichkeit und Tragik dieser Maler zeigen: „Aber trotz aller Not und allen Kummers hörte Monet nie auf zu arbeiten. Als er am nächsten Morgen seine Frau Camille betrachtete, stellte er fest, daß sein Blick ungeachtet des großen Schmerzes vor allem von den Farben des Todes auf dem jungen Antlitz gefesselt war. Noch bevor er den Entschluß gefaßt hatte, ein letztes Bild von ihr zu malen, war ihm die blaue, gelbe und graue Tonalität ihres Gesichtes aufgefallen. Voller Entsetzen war er sich der Tyrannei seines visuellen Wahrnehmungsvermögens bewußt und verglich sein Los mit dem eines Tieres, das dazu verurteilt ist, endlos eine Mühle zu drehen" (S. 228).

Das Zitat zeigt es unmittelbar, wie sehr es R. gelungen ist, selbst die Geistigkeit und innere Notwendigkeit impressionistischen Gestaltens sichtbar zu machen, und wie die Beschreibung der Ereignisse alle Urteile über die impressionistische Malweise als Ausdruck von Optimismus und reiner Sichtbarkeit in ihre Grenzen verweist. So geben die Dokumente und Rewalds wissenschaftliche Beschreibung nicht nur ein plastisches Bild der Epoche, sondern eine grundlegende Kritik an der voraufgegangenen Literatur über den Impressionismus. Verfasser und Verlag ist zu danken, daß dieses Werk nun auch dem deutschen Sprachraum zugänglich ist. H. Schade SJ

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Herrmann, Josef, Geistliches Lesebuch. II. Teil. Im Anschluß an die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. (296 S.) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Ln. DM 12,—.

Hervieux, Jacques, Was nicht im Evangelium steht. (Der Christ in der Welt, VI. Reihe, Bd. 14) (158 S.) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Kt. DM 3,80.

Hofmannsthal, Hugo v., Aufzeichnungen. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. (384 S.) Frankfurt/M. 1959, S. Fischer Verlag. Ln. DM 22,50.

Hopfenbeck, Gabriel OFM, Beichtseelsorge. (762 S.) Werl 1959, Dietrich-Coelde-Verlag. Plastik-Einband DM 19,80.

Hoornaert, Rodolphe, Lobet den Herrn. Betrachtungen. (204 S.) Regensburg 1959, Friedrich Pustet. Ln. DM 5,50.

Kennan, George F., Amerika und die Sowjetmacht. Der Sieg der Revolution. (518 S.) Stuttgart 1959, Steingrüben Verlag. Ln. DM 30,—.

Kerouyc, Jack, Unterwegs. On the Road. Roman. (302 S.) Hamburg 1959, Rowohlt Verlag. Kt. DM 12,80.

Kiesselbach, Dorothee — Sattelmair, Richard, Angelus in Bayern. (122 S.) München 1959, Don Bosco Verlag. Kartoniert DM 8,50.

Kranz, Gisbert, Politische Heilige und katholische Reformatoren. 2. Folge, 14 Lebensbilder. (439 S.) Augsburg 1959, Winfried-Werk. Ln. DM 19,80.

Kraus, Karl, Worte in Versen. (Werke, Bd. 7) (540 S.) München 1959, Kösel-Verlag. Ln. DM 28,—.

Kuss, Otto, Der Römerbrief. 2. Lief. (Röm. 6, 11 bis 8, 19) Regensburg 1959, Friedrich Pustet. Br. DM 13,50.

Der Laie. Rechte und Pflichten. Vier Beiträge zu einem aktuellen Thema. Hrsg. von Karl Rudolf. (129 S.) Wien 1959, Herder. Br. DM 5,40.

Lattin, Harriet, Vom Hirtenjungen zum Papst. (149 S.) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Kt. DM 5,80.

Lefébure, Nadine, Wo das Meer entspringt. Roman. (253 S.) Zürich u. Stuttgart 1959, Rascher Verlag. Ln. DM 14,60.

Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes. 27. Lieferung. (S. 641—718) Kassel, Johannes Stauda-Verlag.

Lekeux, Martial, Voie raccourcie de l'amour divin. (263 S.) Paris 1959, P. Lethielleux. Br. fr. 870.

Lemoine, F.-M., und *Novel, C.,* Christus unser Erlöser. Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung. (104 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Kt. DM 4,80.

Lercaro, Giacomo, Wege zum betrachtenden Gebet. (384 S.) Basel, Freiburg, Wien 1959, Herder. Ln. DM 22,—.

Literatur-Verzeichnis der Politischen Wissenschaften 1959. Hrsg. von der Hochschule f. Politische Wissenschaften München. (303 S.) München 1959, Isar-Verlag.

Maertens, Thierry, Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. (115 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Kt. DM 4,80..

Malik, Rudolf, Führer durchs Taschenbuch. Überblick und Kritik. (173 S.) München 1959, J. Pfeiffer. Kt. DM 4,50.

Malmberg, Felix, Über den Gottmenschen. (Quaestiones disputatae, Bd. 9) (122 S.) Basel, Freiburg, Wien 1959, Herder. Br. DM 7,20.

Maritain, Jacques et Raissa. Liturgie et Contemplation. (99 S.) Bruges 1959, Desclée de Brouwer. Br. 48 FB.

Mayer, Rudolf / Reuss, Josef, Die Qumranfunde und die Bibel. (168 S.) Regensburg 1959, Friedrich Pustet. Ln. DM 10,—.

Medizin III. Hrsg. v. Fritz Hartmann, Johannes Linzbach, Rudolf Nissen, Hans Schaefer. (Fischer-Lexikon, Bd. 18) (355 S.) Frankfurt/M. 1959, Fischer Bücherei. Kt. DM 3,30.

Meisner, Helmut, Ehe mit einem Katholiken. Gedanken für Menschen, die nicht dem katholischen Glauben angehören. (89 S.) Recklinghausen 1959, Paulus Verlag. Kt. DM 2,90.

Meurers, Joseph, Wissenschaft im Kollektiv. Ein neuer Versuch zum Verständnis des dialektischen Materialismus. (231 S.) München 1959, Anton Pustet. Ln. DM 13,80.

Meyer, Hans, Systematische Philosophie. Bd. 3. Sittlichkeit, Recht und Staat. (462 S.) Paderborn 1960, Schöningh. Ln. DM 28,—.

Misch, Georg, Geschichte der Autobiographie. Bd. 3, 1. Hälfte. (727 S.) Frankfurt/M. 1959, G. Schulte-Bulmke. Kt. DM 64,—.

Moltke, Helmuth v., Briefe 1825—1891. Eine Auswahl, hrsg. v. Eberhard Kessel. (414 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 15,80.

Mommsen, Wilhelm, Bismarck. Ein politisches Lebensbild. (259 S.) München 1959, F. Bruckmann. Ln. DM 16,80.

Mommsen, Wolfgang J., Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920. (XV, 442 S.) Tübingen 1959, J. C. B. Mohr. Ln. DM 47,—.

Müller, Theodor, Die Bildwerke in Holz, Ton und Stein von der Mitte des XV. bis gegen Mitte des XVI. Jahrhunderts. (319 S.) München 1959, F. Bruckmann. Ln. DM 68,—.

Müller-Armack, Alfred, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. (605 S.) Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. Leinen DM 39,—.

Neuhäusler, Engelbert, Der heilige Weg. Biblische Betrachtungen über den Passionsbericht der Evangelien. (132 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Ln. DM 7,80.

Neunreither, Karlheinz, Der Bundesrat zwischen Politik und Verwaltung. Studien zur Politik, Bd. 2. (199 S.) Heidelberg 1959, Quelle & Meyer. Kt. DM 19,80.

Newman, John Henry, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern. (460 S.) Stuttgart 1959, Schwabenverlag. Ln. DM 23,80.

Ody, Hermann Joseph, Victor Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum. (200 S.) Saarbrücken o. J., West-Ost-Verlag.

Ostmann von der Leye, Wilderich, Vom Wesen der Strafe. Studien zur Rechtsethik. (Schriften zur Kulturanthropologie, Bd. 2) (164 S.) Bonn 1959, Athenäum-Verlag. Kt. DM 19,80.

Pauels, Hubert, Im Ringen um das christliche Ordnungsbild. (80 S.) Trier 1959, Paulinus-Verlag. Kt. DM 3,90.

Peters, Karl / Lang-Hinrichsen, Dietrich, Grundfragen der Strafrechtsreform. (140 S.) Paderborn o. J., Bonifatius-Druckerei. Kt. DM 3,80.

Predigten, Briefe, Leben des hl. Pfarrers von Ars, Jean-Baptiste-Marie Vianney. (315 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Ln. DM 18,—.

Philippe, M.-D., Gott allein. Anbetung und Opfer. (130 S.) (Der Christ in der Welt, V. Reihe, Bd. 1) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Kt. DM 3,80.

Raffalt, Reinhard, Fantasia Romana. Leben mit Rom. (392 S.) München 1959, Prestel-Verlag. Ln. DM 16,50.

Richter, Hans Peter, Der heilige Martin. (111 S.) Mainz 1959, Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 6,80.

Rilke, Rainer Maria, — Junghanns, Inga, Briefwechsel. (291 S.) Wiesbaden 1959, Insel-Verlag. Ln. DM 18,—.

Rougemont, Denis de, Das Wagnis Abendland. (197 S.) München o. J., Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 14,80.

Schaffner, Otto, Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas. (327 S.) Würzburg 1959, Augustinus-Verlag. Kt. DM 18,—.

Scharbert, Josef, Einführung in die Heilige Schrift. (149 S.) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Kt. DM 3,80.

Schaumann, Ruth, Die Haarsträhne. Roman. (159 S.) Speyer 1959, Pilger-Verlag. Ln. DM 8,90.

Schedl, Claus, Geschichte des Alten Testaments. Bd. 3: Das goldene Zeitalter Davids. (497 S.) Innsbruck, Wien, München 1959, Tyrolia-Verlag. DM 25,—.

Schlette, Heinz Robert, Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion. (Quaestiones disputatae, Bd. 8) (76 S.) Basel, Freiburg, Wien 1959, Herder. Br. DM 5,20.

Schmidtbonn, Wilhelm, Der dreieckige Marktplatz. Roman. (280 S.) Bonn 1959, Ludwig Leopold. Ln. DM 13,80.

Schmieden, Hugo, Recht und Staat in den Verlautbarungen der katholischen Kirche seit 1878. (Schriften zur Rechtslehre und Politik, Bd. 19) (163 S.) Bonn 1959, H. Bouvier u. Co. Kt. DM 17,50.

Schneider, Friedrich, Europäische Erziehung. Die Europa-Idee und die theoretische und praktische Pädagogik. (266 S.) Basel, Freiburg, Wien 1959, Herder. Ln. DM 15,80.

Schoeps, Hans-Joachim, Was ist und was will die Geistesgeschichte. Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung. (133 S.) Göttingen 1959, Musterschmidt-Verlag. Ln. DM 9,90.

Schoof, Wilhelm, Wilhelm Grimm. Aus seinem Leben. (377 S.) Bonn 1960, Ferd. Dümmler. Ln. DM 16,80.

Schubart, Arthur, Pfarrergeschichten. (136 Seiten) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Ln. DM 7,80.

Schubert-Soldern, Rainer, Materie und Leben als Raum- und Zeitgestalt. (364 S.) München 1959, Anton Pustet. Leinen DM 16,80.

Schütze, Günter, Der schmutzige Krieg. Frankreichs Kolonialpolitik in Indochina. (92 S.) München u. Wien 1959, Oldenbourg. Br. DM 3,20.

Schule und Erziehung. Ihre Probleme und ihr Auftrag in der industriellen Gesellschaft. (Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung, Bd. VII) (232 S.) Berlin 1960, Georg Lüttke. Ln. DM 15,60.

1959 K 4831

19. 12. 1961
29. JAN. 1965
9. 3. 66
28. MRZ. 1966
8. AUG. 1966
25. 2. 67
15. März 1968
17. JULI 1968
7. MAI 1969
29. AUG. 1976
11. OKT. 1977
8. AUG. 1980
1. SEP. 1980

8.55