N12<516369781 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

1960 k 380
8624

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

APRIL 1960

W. ADOLPH Der Christ in atheistischer Umwelt
R. PANIKKAR Brief aus Indien
G. GEBHARDT Der Rahmenplan
W. SEIBEL Historische Methode und Exegese
K. BUSSE Werkbüchereien
G. F. KLENK Die Historische Vernunft

166. BAND · 85. JAHRGANG 1959/60 · 7. HEFT

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

U-B
13 APR 1960
Gh 2449

INHALT

Walter Adolph	Der Christ in atheistischer Umwelt	1
Raimundo Panikkar	Der demokratische Mythus	3
Georg Gebhardt	Die Katholiken und der Rahmenplan	14
Wolfgang Seibel SJ	Historische Methode und Exegese	24
Kurt Busse	Problem und Probleme der Werkbücherei	36
G. Friedrich Klenk SJ	Das wirtschaftlich-technische Massenzeitalter und die reine Christologie	45
	ZEITBERICHT	57
	Frauen im Berufsleben — Schwierigkeiten in Lateinamerika	
	LITERATURBERICHT	
Hubert Becher SJ	Geistige Wandlungen im pädagogischen Schrifttum	61
	UMSCHAU	
Willibald Götze	10 Jahre Archiv-Produktion der Deutschen Grammophon Gesellschaft	68
Philipp Schmidt SJ	Edelsteinnamen	69
	BUCHBESPRECHUNGEN	
	Nachschlagewerke – Frömmigkeit – Kulturgeschichte – Philosophie	

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Prälat Walter Adolph, Berlin-Charlottenburg, Wundtstraße 48—50 — Dr. Raimundo Panikkar, Vishnubhawan, Benares, Indien — Dr. Georg Gebhardt, Frankfurt, Unterweg 10 — Dr. Kurt Busse, München 2, Prannerstraße 10, Siemensarchiv — Willibald Götze, München 13, Tengstraße 29 — Philipp Schmidt, Köln, Stolzestraße 1a — Alle übrigen: München 22, Veterinärstraße 5

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, München 22, Veterinärstraße 5 (Telefon 361812 und 334388). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner SJ, Franz Hillig SJ, Hubert Becher SJ, (München) / Aus „Umschau" oder „Zeitbericht" jedes Heftes kann ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. / Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. / Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 2,40 Mark; vierteljährlich 7,20 Mark, zuzüglich Zustellgebühr. Verbilligtes Studentenabonnement Heft 1,90 Mark. Verlag: Herder KG, 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

166. BAND

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 166. BANDES

Adolph, Walter, Der Christ in atheistischer Umwelt 1
Barthel, Ludwig Friedrich, Über Hymnen und Sequenzen 249
Becher, Hubert, Geistige Wandlungen im pädagogischen Schrifttum 61
Brunner, August, Kunst und Erziehung 346
Busse, Kurt, Problem und Probleme der Werkbücherei 36
Castillon, Raymond de, Südtirol 123
Denis, Leopold, Belgisch-Kongo am Vorabend der Unabhängigkeit 186
Doppler, Alfred, Zweimal „Begnadete Angst" 356
Duff, Edward, Kirche und Staat in den USA 440
Götze, Willibald, 10 Jahre Archiv-Produktion der Deutschen Grammophon Gesellschaft* 68
Gebhardt, Georg, Die Katholiken und der Rahmenplan 14
— Gustav Mahler 277
— Streichquartette* 225
Hillig, Franz, Der Kongreß 241
Hollenbach, Johannes Michael, Der Kulturauftrag christlicher Politik 401
— Macht und Ohnmacht des Vaters 209
— Die religiöse Situation der Jugend 108
Jäger, Erica, Das Oberammergauer Passionsspiel und sein Komponist Rochus Dedler 98
Jostock, Paul, Gibt es noch ein Arbeiterproletariat? 161
Klenk, G. Friedrich, Das wirtschaftlich-technische Massenzeitalter und die reine Christologie 45
— Der Mensch und die Leute* 390
— Europäische Selbstbesinnung 148
— Die zwei Gesichter Siziliens* 468
Kranz, Gisbert, Die stillbare Sehnsucht 286
Kuhn, Wolfgang, Westdeutsche Schulbiologiebücher 88
Morsey, Rudolf, Eine neue Quelle zur Geschichte des Reichskonkordatsabschlusses . 422
Mühll, Johanna von der, Gogol und seine Zeit 431
Neuhaus, Gerhard, Die These vom „absterbenden" Staat 332
Ostermann, Heinrich, Der Mann und die Eucharistie 81
Panikkar, Raimundo, Der demokratische Mythus 3
Pohl, Alfred, Babylonische Urkönige und biblische Erzväter 412
Prentke, Damian, Das musikalische Antlitz Brasiliens* 307
Reinhart, Rainer, Das Musikleben in Rotchina* 226
Reiter, Wilhelm, Deutsche Minderheiten in den kommunistischen Ländern Europas 366
Roth, Paul, Wem gehört der Luftraum? 202
Schade, Herbert, Eucharistia — Deutsche Eucharistische Kunst* 387
— Moderner Kirchenbau 261
Schmidt, Philipp, Edelsteinnamen* 69
Seibel, Wolfgang, Gegenwart Christi 321
— Historische Methode und Exegese 24
Semmelroth, Otto, Mißverstandene Eucharistie? 175
Simmel, Oskar, Die Stimme Hitlers* 144
— Der Eucharistische Weltkongreß 1960 in München* 467

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Walter Adolph, Der Christ in atheistischer Umwelt 1
• *Franz Hillig*, Der Kongreß 241
Heinrich Ostermann, Der Mann und die Eucharistie 81
Alfred Pohl, Babylonische Urkönige und biblische Erzväter 412
Wolfgang Seibel, Gegenwart Christi 321
— Historische Methode und Exegese 24
• *Otto Semmelroth*, Mißverstandene Eucharistie 175
• *Oskar Simmel*, Der Eucharistische Weltkongreß 1960 in München* . . . 467

II. GEISTESGESCHICHTE

G. Friedrich Klenk, Das wirtschaftlich-technische Massenzeitalter und die reine Christologie 45
— Der Mensch und die Leute* 390
— Europäische Selbstbesinnung 148
— Die zwei Gesichter Siziliens* 468

III. ZEITGESCHICHTE

Rudolf Morsey, Eine neue Quelle zur Geschichte des Reichskonkordatsabschlusses 422
Oskar Simmel, Die Stimme Hitlers* 144

IV. VÖLKERRECHT

Raymond de Castillon, Südtirol 123
Leopold Denis, Belgisch-Kongo am Vorabend der Unabhängigkeit 186
Edward Duff, Kirche und Staat in den USA 440
Johannes Michael Hollenbach, Der Kulturauftrag christlicher Politik . . . 401
Wilhelm Reiter, Deutsche Minderheiten in den kommunistischen Ländern Europas 366
Paul Roth, Wem gehört der Luftraum? 202

V. SOZIOLOGIE

Paul Jostock, Gibt es noch ein Arbeiterproletariat? 161
Gerhard Neuhaus, Die These vom „absterbenden" Staat 332
Raimundo Panikkar, Der demokratische Mythus 3

VI. PÄDAGOGIK

Hubert Becher, Geistige Wandlungen im pädagogischen Schrifttum . . . 61
August Brunner, Kunst und Erziehung 346
Kurt Busse, Problem und Probleme der Werkbücherei 36
Georg Gebhardt, Die Katholiken und der Rahmenplan 14
Johannes Michael Hollenbach, Macht und Ohnmacht des Vaters 209
— Die religiöse Situation der Jugend 108
Wolfgang Kuhn, Westdeutsche Schulbiologiebücher 88

VII. DICHTUNG

Ludwig Friedrich Barthel, Über Hymnen und Sequenzen 249
Alfred Doppler, Zweimal „Begnadete Angst“ 356
Gisbert Kranz, Die stillbare Sehnsucht 286
Johanna von der Mühll, Gogol und seine Zeit 431

VIII. MUSIK

Willibald Götze, 10 Jahre Archiv-Produktion der Deutschen Grammophon Gesellschaft* 68
— Gustav Mahler 277
— Streichquartette* 225
Erica Jäger, Das Oberammergauer Passionsspiel und sein Komponist Rochus Dedler 98
Damian Prentke, Das musikalische Antlitz Brasiliens* 307
Rainer Reinhart, Das Musikleben in Rotchina* 226

IX. BILDENDE KUNST

Herbert Schade, Moderner Kirchenbau 261
— Eucharistia – Deutsche Eucharistische Kunst* 387

X. ABERGLAUBE

Philipp Schmidt. Edelsteinnamen* 69

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Westeuropa: Ausländer an deutschen Hochschulen 143 – Der Bremer Plan 381 – Überflutung durch Bücher 460 – Bayerische Frömmigkeit 305 – Paritätsstreit oder Wettstreit der Liebe 137 – Die Gebiete östlich der Oder-Neiße 301 – Frauen im Berufsleben 57 – Alterskriminalität 304 – Frankreich, religiöses Leben 222 – Eine Pariser Pfarrei 140 – Das Wachstum von Paris 463 – Was lesen die kleinen Leute in Frankreich? 139 – Die FAO 142 – Die Freimaurerei im Italien der Gegenwart 461.

Sowjetunion: Die Universität der Freundschaft unter den Völkern 303 – Rußlands Goldreserven 224 – Das Kaspische Meer 463 – Kommunistische Frontorganisationen 138 – Die Entwicklung der Sowjetpädagogik 464.

Lateinamerika: Hisponoamerikanismus, Panamerikanismus, Interamerikanismus 386 – Das Schulwesen in Chile 386 – Schwierigkeiten in Lateinamerika 59 – Der Kommunismus in Südamerika 224.

Fernost: Feuerzeichen über Fernost 383 – Ein Besuch auf Quemoy 385 – Der Islam auf den Philippinen 463.

Afrika: Neu entstehende Schwierigkeiten in Afrika 383 – Die Lage der katholischen Kirche in Tunis 141.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographien 317, 477
Erzählungen 239, 320
Frömmigkeit 75, 234
Geschichte 156
Kulturgeschichte 76
Literatur 238, 479
Nachschlagewerke 73
Philosophie 80, 155, 313
Psychologie 475
Religionsgeschichte 235
Romane 160
Theologie 153, 233, 473
Die Welt 319

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Alt, Albrecht, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 237

Alvarez, Lili, In fremden Land 75

Anrich, Die Idee der deutschen Universität 62

Antweiler, Anton, Philosophie als Durchdringung und Grundlegung des Unterrichts 66

D'Arcy, M. C., The Sense of History 393

Arnold, Paul, Das Geheimnis Baudelaires 480

Asmussen, Hans und *Brandenburg, Albert,* Wege zur Einheit 473

Aufgabe und Gestaltung des Philosophie-Unterrichts 66

Bacht, Heinrich, Die Tage des Herrn, I. Teil: Winter 234
— II. Teil: Frühling 234

Bäumer, Gertrud, Wahrzeichen deutscher Geschichte 393

Baiser, Frolinde, Die Anfänge der Erwachsenenbildung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts 65

Balthasar, Hans Urs. v., Bernanos 356

Becker, Hellmut, Bildung zwischen Plan und Freiheit 65

Becker, Oskar, Größe und Grenze der mathematischen Denkweise 156

Ben-gavriêl, M. Y., Der Mann am Stadttor 240

Bernanos, Georges, Die begnadete Angst 358
— Das sanfte Erbarmen 361
— Tagebuch eines Landpfarrers 362

Bernsdorf, Wilhelm, Internationales Soziologen-Lexikon 74

Bierbaum, Max, Niels Stensen 317

Billicsich, Friedrich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes 155

Birkholz, Ulrich, Geschichte und Probleme der Werkbücherei 40

Blixen, Tania, Widerhall 240

Bochenski, I. M., Der sowjetrussische dialektische Materialismus 88

Bohlen, Adolf, Moderner Humanismus 66

Borst, Arno, Der Turmbau von Babel, Band I: Fundamente und Aufbau 76
— Band II: Ausbau, I. Teil 76
— Band II, II. Teil 76

Bouyer, Louis, Reformatorisches Christentum und die eine Kirche 233

Broszat, Martin, Der Nationalsozialismus 144

Bruckberger, Raymond L., Amerika — die Revolution des Jahrhunderts 320

Buchheim, Hans u.a., Der Führer ins Nichts 145

Bultmann, Rudolf, Glauben und Verstehen 473

Burckhardt, Carl J., Meine Danziger Mission 147

Busenbender, Wilfrid, Die Welt als Chanse des Glaubens 76

Carcopino, Jérôme, So lebten die Römer während der Kaiserzeit 78

Celovsky, Boris, Das Münchener Abkommen 1938 147

Cesbron, Gilbert, Albert Schweitzer 318

Chadwick, John, Linear B 77

Cor Jesu 153

Coreth, Anna, Pietas Austriaca 396

Corti. Egon Caesar Conte, Ludwig I. von Bayern 479

Dahrendorf, Ralf und *Heinz-Dietrich Ortlieb,* Der zweite Bildungsweg im sozialen und kulturellen Leben der Gegenwart 398

Dannenbauer, Heinrich, Die Entstehung Europas 394

Dawson, Christopher, Gestaltungskräfte der Weltgeschichte 159

Delekat, Friedrich, Theologie und Pädagogik 67

Derbolav, Josef, Das „Exemplarische" im Bildungsraum des Gymnasiums. 66

Dessauer, Maria, Herkun 400

Das östliche Deutschland 75

Dolch, Joseph, Lehrplan des Abendlandes, zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte 61

Dreier, Wilhelm, Das Familienprinzip 58

Duméry, Henry, Die Ungeteiltheit des Geistes 155

Ebeling, Gerhard, Das Wesen des christlichen Glaubens 474

Ehe und Familie 59

Ehrle, Clara Maria, Das Kleinkind wächst heran 63

Ellwein, Thomas, Was geschieht in der Volksschule? 398

Engel-Janosi, Friedrich, Österreich und der Vatikan 1846—1918 396

Erziehung und Leben 398

Federmann, Reinhard, Das Himmelreich der Lügner 160

Feltt, Carolus H., Das Land nannte Gott Erde 78

Fessard, Gaston, De L'Actualité Historique 148

Fischer, Hugo, Die Geburt der Hochkultur in Ägypten und Mesopotamien 236

Fischer Lexikon, Band 10: Soziologie 74

Fischer, Wolfgang, Der junge Mensch 63

Flitner, Andreas, Die Kirche vor den Aufgaben der Erziehung 67

Flitner, Wilhelm, Hochschulreife und Gymnasium 65

Francis, Mary, Das Recht, fröhlich zu sein 235

Frossard, André, Mönche und Jesuiten 76

George, André, Der Humanismus und die Krise 66

Die katholische Glaubenswelt, Wegweisung und Lehre 153

Giel, Klaus, Fichte und Fröbel 398

Görres, Albert, Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse 80

Gollub, Wilhelm, Tiberius 477

Graf, Heinz, Eucharistischer Weltkongreß 1960 241

Guardini, Romano und *Bollnow, Otto Friedrich,* Begegnung und Bildung 65

Gutachten des Instituts für Zeitgeschichte 147

Haacke, Rhaban, Eucharistie in der Glaubenslehre 241

Hahn, Friedrich, Die Evangelische Unterweisung 67

Hanselmann, Heinrich, Eltern-Lexikon 65

Hassinger, Erich, Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300—1600 156

Hausmann, Gottfried, Didaktik als Dramaturgie des Unterrichts 397

Heckel, Hans, Eine Grundordnung der deutschen Schule 65
— Schulrechtskunde 399

Heer, Friedrich, Alle Möglichkeit liegt bei uns 160
— Land im Strom der Zeit 395

Heimpel, Elisabeth, Das Jugendkollektiv A. S. Makarenkos 65

Heiter, Marian, Staat und Kirche im Problem der Bildung 67

Henderson, James L., Adolf Reichwein 147

Hengstenberg, Hans-Eduard, Sein und Ursprünglichkeit 80

Henz, Rudolf, Österreich 395

Herders Standard-Lexikon 74

Hermanns, Matthias, Die Familie der Amdo-Tibeter 79

Herzog, Edgar, Psyche und Tod 476

Hochmuth, Karl, Arm und reich und überhaupt ... 400

Höffner, Joseph, Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert 55

Hoffmann, Erika, Das Problem der Schulreife 63

Hofmann, Anton Christian und *Kersten, Dietrich,* Frauen zwischen Familie und Fabrik 58

Hollenbach, Joh. Michael, Der Mensch der Zukunft 118
— Christliche Tiefenerziehung 118

Howald, Ernst, Humanismus und Europäertum 66

Introduction à la Bible 154

Jacobs, P. und *Kinder-Viering,* Gegenwart Christi 321

Jensen, Ad. E., Altvölker Süd-Äthiopiens 237

Johnson, Uwe, Mutmaßungen über Jakob 399

Jones, Ernest, Das Leben und Werk von Siegmund Freud 475

De Jong, Louis, Die deutsche Fünfte Kolonne im zweiten Weltkrieg 147

Jung, Johanna, Briefe an junge Lehrer 65

Kalt, Gustav, Die Feier der heiligen Eucharistie 241

Kinder, Ernst, Der evangelische Glaube und die Kirche 474

Kirchen 267

Kirchhoff, Hermann, Kaufet die Zeit aus 154

Krebs, Albert, Tendenzen und Gestalten der NSDAP 146

Krenek, Ernst, Gedanken unterwegs 319

Kuss, Otto, Der Römerbrief 233

Le Fort, Gertrud von, Die letzte Begegnung 239
— Erzählungen und Novellen 358

Lewis, C. S., Das Gespräch mit Gott 287
— Perelandra 287
— Der Ritt nach Narnia 301

Lexikon für Theologie und Kirche 73

Lexikon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert 479

Lichtenstein, Ernst, Die Schule im Wandel der Gesellschaft 64

Linnenborn, Magdalene und *Petzelt, Alfred,* Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin 62

Linnertz, Heinz, Gibt es heute christliche Dichtung? 479

Litt, Theodor, Technisches Denken und menschliche Bildung 65
— Wissenschaft und Menschenbildung im Lichte des West-Ost-Gegensatzes 65

Loewenich, Walther v., Glaube, Kirche, Theologie 475

— Von Augustin zu Luther 475
Luther, Hans, Politiker ohne Partei 146
Lutz, Edmund Johannes, Das Schulspiel 65
Magiera, Kurtmartin, Tag und Nacht 400
Malamud, Bernard, Der Gehilfe 400
Maranon, Gregorio, Antonio Pérez 478
Marrou, Henri-Irinée, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum 61
Mayer, Rudolf und *Reuss, Joseph,* Die Qumranfunde und die Bibel 78
Meidinger-Geise, Inge, Perspektiven deutscher Dichtung. Erste Folge 1957 480
— Dritte Folge 1959 480
Melius, Ferdinand, Der Schriftsteller Heinrich Böll 480
Messerschmid, Felix, Die Weiterbildung des Lehrers 65
Meyer, Hans, Systematische Philosophie 155
Mode, Heinz, Das frühe Indien 235
Moreau, Rudolf von, Die Eucharistischen Weltkongresse 241
Von der Mühll, Theodora, Vorspiel zur Zeitenwende 158
Müller-Armack, Alfred, Religion und Wirtschaft 157
Müller-Lauter, Wolfgang, Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger 315
Nattermann, Johannes, Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart 398
Newmann, John Henry, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern 318
Oraison, Marc, Zwischen Angst und Illusion 477
Ortega y Gasset, José, Der Mensch und die Leute 390
Ott, Heinrich, Denken und Sein 316
Otto, Bertram, Sie leben anders 234
Padberg, Rudolf, Glaube und Erziehung 62
Pasternak, Boris, Über mich selbst 239
Paucke, Florian S. J., Zwettler-Codex 420 237
Peursen, C. A. van, Leib - Seele - Geist 80
Picht, Georg, Technik und Überlieferung 65
Plum, Werner, Algerische Dichtung der der Gegenwart 238
Pöppel, Karl Gerhard, Die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip 62
Poliakov, Léon und *Wulf, Josef,* Das Dritte Reich und die Juden. Das Dritte Reich und seine Diener. 2 Bände 147
Przywara, Erich, Mensch 313
Raffalt, Reinhard, Fantasia Romana 319
Rahner, Karl, Sendung und Gnade 234
Rattner, Josef, Große Pädagogen 62
Reble, Albert, Lehrerbildung in Deutschland 65
Regler, Gustav, Das Ohr des Malchus 147
Revermann, Klaus, Die stufenweise Durchbrechung des Verfassungssystems der Weimarer Republik in den Jahren 1930 bis 1933 147
Richter, Karl, Die trojanische Herde 139
Röhrs, Hermann, Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit 62
Runciman, Steven, Die Sizilianische Vesper 468
Sammlung pädagogischer Schriftsteller 61
Schaal, Helmut, Erziehung bei Kierkegaard 67
Schaper, Edzard, Die Geisterbahn 320
Schedl, Claus, Geschichte des Alten Testaments. Band 3: Das goldene Zeitalter Davids 236
Schelsky, Helmut, Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft 64
Scherer, Georg u. a., Gemeinde und Erwachsenenbildung 65
Schlesiens Vermächtnis 395
Schnabel, Franz, Das humanistische Bildungsgut im Wandel von Staat und Gesellschaft 66
Schnitzler, Theodor, Eucharistie in der Geschichte 241
Schule und Erziehung 63
Schulenberg, Wolfgang, Ansatz und Wirksamkeit der Erwachsenenbildung 65
Schultz, Jürgen, Frömmigkeit in einer weltlichen Welt 235
Schwarz, Richard, Wissenschaft und Bildung 62
Seidel, Ina, Michaela 239
Sieburg, Friedrich, Chateaubriand 318
Siewerth, Gustav, Metaphysik der Kindheit 66
— Wagnis und Bewahrung 66
Silber, Käte, Pestalozzi 63
Soziologie der Kirchengemeinde 141
Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes 159
Staatslexikon IV 74
Staiger, Emil, Goethe 1814—1832 238
Stat crux dum volvitur orbis 474
Stein, Erwin und *Joest, Dombois,* Elternrecht 67
Steinmann, Jean, Pascal 317
Stenius, Göran, Brot und Steine 399
Stoldt, Hans-Herbert, Die pädagogische Krise der Gegenwart 397
Thoma, Franz, Wo bleibt der akademische Nachwuchs der Katholiken? 137

Thun, Theophil, Die Religion des Kindes 67, 221

Tillich, Paul, Frühe Hauptwerke 473

Tomasi di Lampedusa, Giuseppe, Der Leopard 240

Toynbee, Arnold J., Kultur am Scheidewege 159

Tyler, Royall, Kaiser Karl V. 478

Unnik, Willem Cornelis van, Evangelien aus dem Nilsand 79

Vogel, Rudolf, Volksbildung im ausgehenden 19. Jahrhundert 65

Vollmer, Bernhard, Volksopposition im Polizeistaat 147

Pädagogische Wahrheiten und Halbwahrheiten kritisch beleuchtet 397

Walther, Heinrich, Pestalozzi im Alter 63

Wandruszka, Adam, Das Haus Habsburg 395

Weischedel, Wilhelm, Wirklichkeit und Wirklichkeiten 314

Weltkirchenlexikon 73

Wenzl, Alois, Theorie der Begabung 63

Wikenhauser, Alfred, Einleitung in das Neue Testament 154

Wodka, Josef, Kirche in Österreich 396

Wölber, Hans-Otto, Religion ohne Entscheidung 108

NAMENSVERZEICHNIS

A

Adam von St. Victor 252
Albertus Magnus 71
Albornoz, A. F. Carillo de 457
Alexander I. 464
Alexander II. 70, 465
Alter, Karl J. 451
Ambrosius 250
Anglicus, Bartolomaeus 69
Anjou, Karl v. 469
Arnulph von Loewen 253
Augustinus 250

B

Baader, Franz von 168
Bach, Johann Sebastian 68
Baltimore, Lord 443
Barth, Karl 27, 46
Baudouin, König der Belgier 196
Benn, Gottfried 250
Bergen, Diego von 430
Bernanos, Georges 356
Blonskij, Pawel Pedrowitsch 465
Bonaventura 255
Bubnow, S. A. 466
Bosco, Johannes 62
Brahms, Johannes 278
Brüning, Heinrich 424
Bultmann, Rudolf 25

C

Calvin, Jean 324
Carroll, John 449
Chateaubriand, François René (B) 318
Chruschtschow, Nikita 343
Churchill 127
Cipollone, Umberto 462
Condorcet, Antoine 464
Curie-Joliot, Frédéric 138
Cushing, Kardinal 450

D

Dedler, Rochus 98
Dempf, Alois 48
Dirks, Walter 14
Djilas, Milovan 345
Dostojewski, Fedor 431

E

Engels, Friedrich 332

F

Friedrich, Walter 138
Fuchs, Emil 50

G

Ghandi, Mahatma 4
Göring, Hermann 429
Goethe, Johann Wolfgang v. (B) 66, 238
Gogol, Nikolai Wassilowitsch 431
Gibbons, James 450
Gregor der Große 254
Gröber, Conrad 425
Grotewohl, Otto 2

H

Händel, Georg Friedrich 63
Haimon von St. Pierre-sur-Dives 262
Halle, Adam de la 69
Hansjakob, Heinrich 471
Hassell, Ulrich von 430
Heidegger, Martin 46, (B) 315, (B) 316
Hidden, William 70
Hitler, Adolf 144, 425

J

Jakob von Todi 253
Jungmann, Josef Andreas 247

K

Kaas, Ludwig 422
Kairow, I. A. 466
Käsemann, Ernst 25
Karlstadt, Andreas 323
Kasa-Vubu, Joseph 194
Katharina II. von Rußland 436
Kennedy, John F. 441
Kipling, Rudyard 11
Krupskaja, Nadeschda Konstantinowna 465
Kunz, G. F. 70

L

Laharpe, Frédéric 464
Le Corbusier 265
Le Fort, Gertrud von 356
Leiber, Robert 423
Lenin, Wladimir J. 336
Leo XIII. 56, 454
Leopold II. 186
Lewis, C. S. 286

Liszt, Franz 278
Loewenich, Walther von 327
Lumumba, Patrice 198
Lunatscharskij, Anatolij Wasilewitsch 465
Luther, Martin 24, 322

M

Machaut, Guillaume de 69
Madison, James 452
Mahler, Gustav 277
Makarenko, Anton Semjonowitsch 64, 466
Malraux, André 273
Marshall, Charles C. 446
Marx, Karl 51, 332
McNicholas, John T. 450
Mohl, Robert von 168
Moser, Karl 265

N

Nell-Breuning, Oswald von 171
Neurath, Konstantin von 430
Newman, John Henry (B) 318
Niemöller, Martin 132
Nikolaus I. 464
Nobili, Roberto de 8
Notker, der Stammler 250
Novotny, Anton 373

O

Ortega y Gasset 390

P

Papen, Franz v. 424
Pascal (B) 317
Perret, Auguste 265
Petrow, N. A. 466
Pestalozzi 62
Pius X. 245
Pius XI. 56, 454
Pius XII. 34, 208, 241, 423, 455
Pizzardo, Giuseppe 429
Plinius 69
Pribilla, Max 459
Prudentius Aurelius Clemens 251
Puschkin, Alexander 435

Q

Quadt, Eugen von 430

R

Rhabanus Maurus 254
Rousseau, Jean Jacques 62
Ryan, John A. 447

S

Sackij, Stanislaw Trofilowitsch 465
Schmid, Carlo 174
Schwarz, Rudolf 265
Sieburg, Friedrich 55
Sismondi, Jean 168
Smith, Alfred E. 441
Stalin, Josef 340
Stein, Lorenz von 168
Stensen, Niels (B) 317

T

Tardini, Kardinal 455
Theodulph von Orléans 255
Thomas von Aquin 253
Thomas von Celano 252
Tito, Josef 345
Tolstoi, Leo 439, 465
Turgenieff, Iwan 433

U

Ulbricht, Walter 1

V

Vagnozzi, Egidio 451
Vinoba, Acharya 4
Vogelsang, Karl von 171

W

Wagner, Richard 277
Walther von der Vogelweide 71
Wolters, Friedrich 256

Z

Zwingli, Ulrich 322

SACHVERZEICHNIS

A

Abendmahl im Protestantismus 321
Ägypten (B) 236
Afrika, Grenzziehungen 383
Algerien, Dichtung (B) 238
Alterskriminalität 304
Altes Testament (B) 236
Altrussentum 464
Angst als modernes Lebensgefühl 356
Anthropologie (B) 80
Arbeiter, Einkommen 162
und Proletariat 161
Arnoldshain, Abendmahlsthesen 326
Atheismus und Christentum 1
Ausgrabungen im Vorderen Orient 413

B

Banater Schwaben 367
Basler Konzil (B) 158
Belgien, Leistungen am Kongo 187
Belgisch-Kongo 186
Bildungspläne 401
Biologieschulbücher in Westdeutschland 88
Brasilien, Musik 307
Bremer Plan 381

C

Chile, Schulwesen 386
China, Industrialisierung 385
Musikleben 226
Christ und Atheismus 1

D

Dekabristenaufstand 464
Demokratie in Indien 3
Demokratischer Kulturbund Deutschlands 139
Deutscher Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen 16, 404
Drittes Reich 144

E

Edelsteine, Namen 69
Eigentumsbildung 173
Elternrecht 16
Enzyklika Immortale Dei 446
Erwachsenenbildung 404
Erziehung und Kunst 347
Stellung des Vaters 209
Erzväter Israels 420
Eschatologie (B) 154
Eucharistia, Ausstellung 387
Eucharistie 175, 241
und deutsche Kunst 387
und Mann 81
37. Eucharistischer Weltkongreß 1960 241, 467
Europa 148
Entstehen (B) 156, 394
Exegese 24

F

FAO 142
Familie als Hort der Kultur 409
First Amendment der Verfassung der USA 449
Frankreich, religiöses Leben 222
Lesefreudigkeit 139
Frauen im Berufsleben 57
Freiheit, demokratische 406
Freimaurerei in Italien 461
Frömmigkeit, bayerische 305
Frontorganisationen, kommunistische 138

G

Geheimbünde in Sizilien 471
Gemeinschaft und Eucharistie 182
Geschichte und Glaube 27
Gesellschaft 407
Gewissen, Bildung 216
Glaube und Geschichte 27
und Wissenschaft 33
Godesberger Programm der SPD 403
Gotteserkenntnis, natürliche 117

H

Heimat 411
Herz-Jesu (B) 153
Historische Vernunft 48
Historischer Jesus, Jesus des Glaubens 33
Historizismus 47
Hochschulen, Ausländer an deutschen 143
Hymnen 249

I

Indien (B) 235
Demokratie 3
Infiltration, kommunistische 403
Intimbereich der Person 408
Intoleranz in USA 443
Islam auf den Philippinen 463
Israel (B) 237
Italien, Freimaurerei 461

J

Jericho 415
Jugend, religiöse Situation 108
Jugoslawien, Staatstheorie 344

K

Kaspisches Meer 463
Katholiken und Rahmenplan 14
Kirche am Kongo 191
in der Sowjetzone 1
Stellung der Jugend 108
in Tunis 141
in USA 440
Kirchenbau, moderner 261
Klassengesellschaft 171
Klientelwesen 471
Kommunismus, Frontorganisationen 138
in Indien 7
Infiltration 403
in Südamerika 224
Ku-Klux-Klan 445
Kultur 408
Kulturpolitik 401
Kunst und Erziehung 346

L

Laicisme d'Etat 457
Laicité d'Etat 456

Lateinamerika 59, 386
Liturgie und Kirchenbau 267
Lohneinkommen deutscher Arbeiter 1957 162
Luftraum, Rechtslage 202

M

Mafia, italien. Geheimbund 471
Mann und Eucharistie 81
Massenzeitalter, wirtschaftlich-technisches 45
Mesopotamien (B) 236, 412
Meßopfer und Eucharistie 175
Methode, historische 24
Mezzogiorno 471
Minderheiten, deutsche im Osten 366
Monroedoktrin 386
München, Ausstellungen „Eucharistia" 387, „Bayerische Frömmigkeit" 305
Musik, Brasilien 307, Rotchina 226
Mykene, Schrift (B) 77

N

Neues Testament (B) 154

O

Oberammergauer Passionsspiel, Musik 98
Oder-Neiße-Linie 301
Ökumene (B) 73, (B) 233
Österreich (B) 395
Ordensleben (B) 234
Ostdeutschland (B) 75

P

Pädagogik 61, (B) 397
Panslawismus 438
Paris, Seelsorge 140
Wachstum 463
Parität, konfessionelle 137
Patriarchen 420
Philippinen, Islam 463
Pluralismus 404
Polen, deutsche Minderheiten 374
Politik 408
christliche 401
Präsidentschaftswahl 1960 in USA 440
Proletariat 161
Protestantismus, Abendmahlsgespräch 321
Psychoanalyse (B) 80

Q

Quemoy 385
Qumran (B) 78

R

Rahmenplan 14
Recht im Luftraum 202
Reichskonkordat 422
Religion und Jugend 108
und Wirtschaft (B) 157
Religionsfreiheit in USA 442
Rom (B) 319
Ronchamp 265
Ruanda-Urundi 191
Rumänien, deutsche Minderheiten nach 1945 366
Rußland um 1849 437
Goldreserven 224

S

Schlesien 301, (B) 395
Schrifttum, pädagogisches 61
Schulkollektiv 465
Schulwesen in Deutschland 401
Seelsorge in Paris 140
Selbstverwaltung, dörfliche indische 5
Sequenzen 249
Siebenbürger Sachsen 367
Sizilianische Vesper 469
Sizilien 468
Sowjetpädagogik 464
Sowjetunion, Auffassung über die Rechte im Luftraum 204
deutsche Minderheiten 375
Nationalitätenpolitik 375
ausländische Studenten 303
Sozialismus in Indien 5
Soziologie (B) 74
SPD, Godesberger Programm 403
Sprache, Ursprung (B) 76
Staat 407
Lehre von Marx 332
totalitärer 401
Staatszentralismus, italienischer 472
Statio Orbis 247
Süd-Äthiopien (B) 237
Südamerika, Kommunismus 224
Südtirol 123
Studenten, ausländische an deutschen Hochschulen 143
ausländische in der UdSSR 303
Streichquartette 225
Sumerer 416
Syllabus 448

T

Taschenbücher 460
Tibet (B) 79
Toleranz 19
religiöse 459
Tschechoslowakei, deutsche Minderheiten 371
Tunis, katholische Kirche 141

U

Ungarn, deutsche Minderheiten 369
Universität der Freundschaft 303
UNO und Rechtsproblem der Weltraumfahrt 206
USA (B) 320
Kirche und Staat 440
Präsidentschaftswahlen 1960 440
Verfassung 449

V

Vater, Autorität 209
Verfassung der USA 449
Vorderer Orient 412

W

Weltfriedensrat 138
Weltgewerkschaftsbund 139
Weltkongreß, Eucharistischer 241, 467
Weltraum, Rechtslage 202
Werkbücherei 36
Wirtschaft und Religion (B) 157
Wissenschaft und Glaube 119

Z

Zwettler Codex 420 (B) 237

Der Christ in atheistischer Umwelt

WALTER ADOLPH

Der antireligiöse Druck auf die Gläubigen in der Sowjetisch besetzten Zone hat sich innerhalb der letzten zweieinhalb Jahre erheblich verstärkt. Mit der harten Religionspolitik verfolgt das Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei zwei Tendenzen: die ideologische und die anthropologische.

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf Start und Ziel der gegenwärtigen ideologischen Offensive. Im November 1957 zogen die Vertreter der kommunistischen Parteien in Moskau die Bilanz über den „polnischen Oktober" und den ungarischen Volksaufstand. Sie kamen zu dem Ergebnis, daß die Religiosität breiter Schichten in beiden Völkern eine ernst zu nehmende Gefahr für die kommunistische Herrschaftsform darstellt. Die Folgerungen legten sich für die kommunistischen Führer von selbst nahe: einmal den Kampf gegen die Religionen zu verstärken und anderseits die sozialistische Revolution auf dem Gebiet der Ideologie zu Ende zu führen. Diese Grundziele mußten gemäß kommunistischer Tradition die kommunistischen Führer in den einzelnen Ländern den konkreten Umständen anpassen.

Auf der 34. Tagung des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Mitte November 1957 gab dann Walter Ulbricht den Startschuß zur ideologischen Revolution innerhalb der Sowjetisch besetzten Zone. Es wurde die Kampfparole ausgegeben: „Die Kirche ist der letzte organisierte Feind in der DDR." Wie nie zuvor versuchte jetzt das Zentralkomitee, für alle Lebensbereiche den dialektischen Materialismus als verbindliche Lebensnorm durchzusetzen.

Gleichzeitig mit der ideologischen Offensive versuchte das Zentralkomitee, eine kommunistische Anthropologie in Theorie und Praxis zu entwickeln. In Büchern, Broschüren und ungezählten Artikeln der Parteipresse wurde die Lehre vom „neuen Menschen", vom „sozialistischen Menschen", von der „neuen Moral", vom „neuen Leben" usw. verkündet. Damit ging parallel das Bemühen, im Alltag des sozialistischen Lebens den neuen Menschen zu bilden.

Bittere Erfahrungen stellten die Kommunisten vor die Notwendigkeit, die bisher stark vernachlässigte Anthropologie nach ihrem Parteimodell zu beleben. Wohl war es ihnen gelungen, die politische Macht in den Volksdemokratien bei dem jeweiligen Zentralkomitee zu konzentrieren. Auch die öko-

nomischen Verhältnisse waren weithin nach kommunistischem Muster umgewandelt worden. Aber die Menschen, abgesehen von der Minderheit überzeugter Parteianhänger, standen dem Kommunismus fremd oder sogar ablehnend gegenüber. Sie empfanden ihn als fremdartige, aufgezwungene Lebensform.

Weithin sichtbare Stationen auf dem Weg, die ideologische und anthropologische Revolution in der Sowjetisch besetzten Zone durchzusetzen, bildeten die Ansprache des Ministerpräsidenten Dr. Otto Grotewohl, am 23. März 1959, in der er die Deutsche Demokratische Republik als atheistischen Weltanschauungsstaat proklamierte, und die Verabschiedung des sozialistischen Schulgesetzes am 2. Dezember 1959.

Natürlich drangen die religionsfeindlichen Tendenzen des Zentralkomitees auch in das alltägliche Leben der Christen. Die Partei entwickelte eine Art Ersatzriten: die sozialistische Namensgebung, die sozialistische Jugendweihe, die sozialistische Trauung, die sozialistische Beerdigung. Antireligiöse und antikirchliche Literatur erschien in erdrückender Fülle. Auch im Berufsleben zeigte sich der weltanschauliche Druck, indem man in steigendem Maß die sogenannte Qualifikation des Arbeiters mit dem Bekenntnis zum sozialistischen Materialismus verband. Einen erfolgversprechenden weltanschaulichen Anknüpfungspunkt im Betrieb sahen die Kommunisten in den Verpflichtungen, die die Mitglieder einer sozialistischen Brigade zu unterschreiben hatten.

Dieser kurze Überblick, der mehr die allgemeine Atmosphäre schildern als eine eingehende Analyse der einzelnen Tendenzen bieten kann, dürfte hinreichend verständlich machen, in welch namenlose seelische Not die Gläubigen in der Sowjetisch besetzten Zone geraten waren. Die Bischöfe und Bischöflichen Kommissare der „DDR" hatten durch wiederholte Schritte bei der Regierung versucht, der Not zu steuern. Aber ihren Eingaben und Protesten blieb der Erfolg versagt. Die Not der Gläubigen dauerte fort.

In dieser Stunde richteten die Bischöfe und Bischöflichen Kommissare der „DDR" den Fastenhirtenbrief vom 21. Februar 1960 mit dem Titel „Christ in atheistischer Umwelt" an alle Gemeinden. Eingangs führen sie die Fragen an, die hauptsächlich das Gewissen der Gläubigen quälen. Um die Härte des Gewissensdrucks zu ahnen, dürfte es genügen, nur die folgenden zwei Fragen anzuführen:

„Könnt Ihr einen Beruf wählen, in dem Ihr nach den vorliegenden Erfahrungen nicht als Christen leben könnt?"

„Dürft Ihr Euch dazu hergeben, gegen andere Spitzeldienste zu leisten?"

Im zweiten Teil „Die Bewährung des Christen" geben sie in sechs Grundsätzen eine Art Vademecum für den Christen auf seinem harten Weg durch die atheistische Umwelt. Der letzte Teil „Sendung des Christen" beantwortet die eingangs gestellten Fragen: „Hat der Christ überhaupt noch eine Möglichkeit, in dieser Umwelt als Christ zu wirken? Findet er eine Aufgabe, die sein Leben innerlich erfüllt?"

„Aus der Not, in die Ihr gestellt seid, wird Euch — so hoffen wir zu Gott — eine beglückende Aufgabe erwachsen", schreiben die Bischöfe im letzten Teil des Hirtenbriefes. Die Zwischentitel lassen deutlich werden, wo die Bischöfe die Aufgabe der Christen sehen:

„Stellt Eure Sache auf den Herrn!"
„Stärkt die Familie!"
„Tut Gutes allen!"
„Heiligt Eure Arbeit!"

Der Fastenhirtenbrief 1960 wird als menschliches und religiöses Dokument in die Geschichte der Kirche Mitteldeutschlands eingehen. In klarer Sprache zeigt er die bittere geistige und geistliche Not unserer Mitmenschen unter der Diktatur des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei auf. Wir dürfen uns aber mit dieser Feststellung nicht begnügen. Diese Not muß unsere Gewissen aufrütteln und uns verpflichten, ihr in dem Maß des uns Möglichen abzuhelfen.

Der demokratische Mythus

RAIMUNDO PANIKKAR

Wahrscheinlich erkennt man hier in Indien besser als irgendwo sonst in der Welt die unleugbaren Vorteile und zur gleichen Zeit die unbestreitbaren Mängel dieses allgemeinen und intoleranten „Dogmas" der heutigen Gesellschaftsordnung: die Demokratie.

Die Demokratie entstand im Westen als eine praktische und großenteils auch gesunde, natürlich gewachsene Kraft. Sie war ein Gegenstoß gegen eine unzeitgemäße, dem Untergang geweihte paternalistische Regierungsform und Staatsgewalt. Ein Gegenstoß auch gegen die in ihr verankerte und aus ihr entwickelte soziale Gesellschaftsordnung, deren klassenmäßige, ja fast kastenmäßig aufgebauten Organe und Organismen ihren Aufgaben nicht mehr gewachsen waren. Die soziale Oberschicht, einst für hohe und höchste Dienste geschaffen und aus der organischen Entwicklung des Zusammenlebens hervorgegangen, hatte sich überlebt. Privilegien wollen ermöglichen, daß einzelne oder Gruppen von Geeigneten ungehindert und optimal ihren Pflichten nachkommen können. Wenn aber die Nutznießer solcher Vorrechte diese nur als Mittel zu persönlichen Vorteilen betrachten, dann hat die Institution als solche ihren Sinn verloren. Sobald die Spitze oder die höheren Organe einer hierarchisch abgestuften Gesellschaft den Dienst an der Gemeinschaft nicht mehr als Daseinszweck anerkennen, sondern ihn egoistisch ausnutzen, zerbrechen die Kastenschranken und Sonderstellungen von innen heraus. Sie haben ihren Sinn verloren.

Anderseits waren die theoretischen Fundamente, auf denen die antimonarchische, anti-bürgerliche, die anti-korporative und anti-autoritäre Reaktion fußte, sehr schwach, unzusammenhängend und zum großen Teil irrig. Sie waren es damals, und sind es noch heute. Aber war auch die Gedankenwelt europäischer Revolutionäre verworren und fraglich, so war doch ihre Haltung stark, und sie hatten in ihrem Kampf recht. So war die Geschichte mit ihnen. Daher rührt die Tragik des europäischen Schicksals.

Tatsächlich war und ist die Lage Indiens dieselbe, ja dort sieht es noch schlimmer aus als in den schlimmsten Zeiten Europas (ungleiche Verteilung des Reichtums, Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, ungerechtfertigte Privilegien, Kastenunterschiede usw.). Und doch ist sie auch wieder wesentlich von ihr verschieden. Die geistige Grundlage und der theoretische Bau der Gesellschaft sind völlig andere. Hätte Indien Zeit gehabt, seine „Revolution" zu organisieren, so hätte es sie in einer andern Form verwirklicht, ungefähr in der Art eines Ghandi oder eines Acharya Vinoba. Seine besten Männer waren aber in Europa geschult und hatten dort einen anderen Rhythmus und andere Möglichkeiten des Handelns und der sozialen Gestaltung kennengelernt, die die natürliche Entwicklung und die mehr passive Haltung der indischen Gesellschaft wahrscheinlich niemals entdeckt und vor allem wohl niemals hätte ins Werk setzen können.

Mit ihrer europäischen Bildung haben die führenden Politiker Indiens neben dem Guten auch das Schlechte aus dem Okzident mitgebracht. Die westliche Technik ist aber allenfalls imstande, Indien vom Hunger, von der sozialen Ungerechtigkeit, von Krankheiten und von einer politischen Regierungsform zu retten, die das Volk in einem Zustand der Unmündigkeit und der ungerechten Ausbeutung erhielt. (Wir beziehen uns hier nicht auf die britische „Verwaltung", sondern auf die sozialpolitische Lage, die die Engländer zu mildern suchten.) Gleichzeitig wurden aber mit jenen Techniken die mit ihnen verknüpften Theorien und Doktrinen eingeführt. Da aber die Kulturlage und die geistige Grundlage hier so völlig verschieden sind, entsteht ein Mißverhältnis zu diesen theoretischen Voraussetzungen. Wenn Indien es verstünde, diese umzuformen und sie Europa in eigener Gestalt zurückzugeben, könnte es mehr als seine Schuld abtragen und dem westlichen Menschen in seinem Kampf gegen Entwurzelung und Proletarisierung zu Hilfe kommen.

Man ist daran, in Indien die Lehre von der demokratischen Regierungsform einzuführen — wohlgemerkt die Lehre —, indem man überall die Gleichheit aller Menschen, die Abschaffung aller Privilegien der Religionen, Kasten, Klassen usw. verkündet. Doch gibt es wohl kein Volk in der weiten Welt, das so hartnäckig an seinem heiligen und rangmäßig abgestuften Leben festhält wie gerade das indische Volk. In der Tat herrschen hier in Indien alles andere als demokratische Grundsätze. In Indien gibt es keine atomisierte Gesellschaft. Ganz im Gegenteil! Hier herrscht ein leidenschaftlicher Kommunalismus. Von diesem Ausgangspunkt als gesunder Abwehr gegen die Mißbräuche der Kasten, Gruppen und Gemeinschaften hat man die sonderbarerweise „demokratisch" genannte Anstrengung des heutigen Staates zu verstehen.

Hierzulande „fühlt" und „ahnt" man, daß die Wahrheit nicht unbedingt Sache einer Mehrheit zu sein braucht, daß die soziale Rangordnung die persönliche Würde nicht beseitigt, aber auch, daß sie keine zu beseitigende Wucherung der Gesellschaft darstellt, sondern zur menschlichen Natur gehört. Man spürt hier, daß die Menschen nicht gleich sind wie materielle Größen. Man ist überzeugt, daß Gleichheit im Verkehr der Menschen so wenig Sinn hat wie bei antidemokratischen Überzeugungen. Die politisch führenden Minderheiten lassen sich jedoch weder von „Gefühlen" noch von „Ahnungen" leiten.

Der Panchayat, diese weise und vielhundertjährige ländliche Einrichtung — durchaus der mittelalterlichen Organisation der europäischen Völker verwandt —, nach der ein Dorf durch fünf seiner repräsentativsten Männer geleitet wird, regierte im Namen Gottes. Er forderte die der Obrigkeit geschuldete religiöse Ehrfurcht nur, wenn diese fünf vor den Menschen und vor Gott verantwortlichen Vertreter des Volkes ihre Beschlüsse einstimmig gefaßt und veröffentlicht hatten. Ein einfacher Mehrheitsbeschluß verpflichtete keinen Bürger im Gewissen und beanspruchte keine religiöse Autorität.

Ein anderes Beispiel: Vor kurzem fragte man einen Bauern des Staates Maisur (englisch Mysore), an dessen Spitze der alte Maharajá des ehemaligen Königreichs als Rajpramukh (und zur Zeit als „Governor") steht: „Wer regiert euch eigentlich?" Die spontane Antwort war: „Gott"! Einer meiner fortschrittlichen Freunde zerriß seine Gewänder, — und andere werden sich noch ihre Gewänder zerreißen (so stelle ich es mir wenigstens vor) — wegen dieser mittelalterlichen Auffassung des Gottesgnadentums und dieser Vergöttlichung des Herrschertums. Es liegt auf der Hand, daß es absolutistische Übertreibungen gegeben hat und daß die Monarchien im allgemeinen durch ihre Entartung — gestürzt worden sind. Aber es ist nicht weniger offenkundig, daß dieser ungebildete Bauer sehr nahe daran ist zu glauben, daß alle Autorität von Gott kommt, und daß die Organisation der Gesellschaft ebenfalls eine religiöse Weihe besitzt. Mehr noch: ich glaube, daß dieser Mann im Bewußtsein seiner persönlichen Würde nicht bereit ist zu gehorchen, wenn ein anderer Mensch ihm ein Gesetz gibt und sich dabei nur auf eine Mehrheit stützt.

Die sozialistische Ordnung

Sozialismus ist die Forderung der Mehrheitspartei des Kongresses und mit ihr der jetzigen Regierung. Indien beansprucht politische Unabhängigkeit, die nicht nur ökonomisch oder nationalistisch aufzufassen wäre. Die Nationen des Westens, so sagen sie zu Recht oder Unrecht, sind kapitalistisch gesinnt. Die sowjetischen Völker sind im Begriff, das kommunistische Experiment durchzuführen. Indien will einen Mittelweg beschreiten, für den sich — bezeichnenderweise — keine bessere Bezeichnung als jene des „sozialistischen Schemas" gefunden hat.

Vor allem ist es keine theoretische Lösung, sondern eine politisch-praktische, die die Volkswirtschaft zu regulieren sucht, eine gerechte Verteilung des Reichtums anstrebt, die Bildung verbreitert und die technischen, hygie-

nischen und andere Probleme angeht, und zwar auf Grund einer Planung von seiten der Regierung und durch gesetzliche Maßnahmen. Hier in Indien geschieht, was des öfteren auch schon in Europa geschehen ist, seitdem der christliche Geist aufgehört hat, die Bewegungen der Geschichte zu inspirieren: die anspornenden existenziellen Kräfte, wie Liebe zum Volk, Gerechtigkeitssinn, Aufgeschlossenheit für die erzieherischen und technischen Werte, sind ausgezeichnet, aber die dahinterstehende Doktrin gehört dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts an, ergänzt durch einige Reformideen des 20. Jahrhunderts. Das ergibt dann einen erheblichen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis.

Man denke etwa an den europäischen „Sozialismus", der entstand, um den Reichtum besser zu verteilen, der aber in Indien hauptsächlich als eine Wirtschaftsgüter produzierende Macht verstanden wird. Denn es gibt wenig zu verteilen, wenn die Nationalrente pro Kopf jährlich nur 254 Rupien — etwa 224,— DM — beträgt!

Das aufstrebende Indien erfährt heute am eigenen Leib genau das, was der zum vollen Bewußtsein seiner Persönlichkeit gelangende junge Mensch an sich selbst erlebt: allem Fortschritt aufgeschlossen, wünscht er sich zu entfalten und selbständig zu machen. Genau so geht es der jungen indischen Nation. Im Vollbesitz ihrer vitalen Stoßkraft und im Aufbruch ihres erwachten Selbstbewußtseins sieht sie entsetzt ihre Mängel und möchte um jeden Preis die Gebrechen ihres sozialen Körpers überwinden. Dabei vergißt sie jedoch gar zu leicht, daß diese nur Entartungen ihrer großen Tugenden sind.

Als Beispiel sei genannt: der Mangel an sozialem Gewissen und an Sorge um das Gemeinwohl. Die Teilnahmslosigkeit am öffentlichen Wohl ist offenkundig. Die Wurzel des Übels steckt in dem individualistischen Egoismus und in dem Mangel an werktätiger Liebe. Der Norden Indiens ist infolge der katastrophalen Überschwemmungen eben im Begriff, diesbezüglich schmerzliche Erfahrungen zu machen. Hier im Süden vernimmt man kaum etwas von diesen unheilvollen Ereignissen. Aber ist das umgekehrte Übel, das Europa und Amerika zur Genüge kennen, nicht viel größer: der Verlust eines eigenständigen persönlichen Lebens, den die völlige Demokratisierung aller Einrichtungen und die absolute Sozialisierung des Lebens mit sich bringt?

Bietet unser europäisches Leben nicht täglich Beispiele sogenannter „großer", in der Öffentlichkeit stehender Männer, die in Wirklichkeit „klein", um nicht zu sagen armselige Kreaturen sind? Wieviele Männer und Frauen unserer heutigen Zivilisation stürzen sich ins öffentliche Leben, um sowohl ihrem persönlichen Innenleben als auch dem Familienleben zu entfliehen, aus Angst, allein zu sein, aus Mangel an Eigenständigkeit und innerem Leben. Es ist Pflicht — so sagen sie, sich um das Leben der übrigen zu kümmern und die materielle Zivilisation aufzubauen. Gewiß, das muß man tun; aber nicht um einen so hohen Preis! Eine einfache Frau auf dem Land kann in ihrem bäuerlichen Familienleben und in ihrem persönlichen Umgang mit Gott ein erfüllteres Dasein leben als eine fortschrittliche Stimmrechtlerin oder Sozialreformerin. Natürlich gilt: das eine tun und das andere nicht lassen!

Ein weiteres Beispiel: die sogenannten „Kasten" in Indien. Gewiß sind sie mit der Zeit entartet und bilden heute ein Hindernis bei der Verwirklichung zahlreicher wichtiger Aufgaben. Dennoch darf man nicht vergessen, daß Indien nicht bloß seine Existenz, sondern vor allem sein Überleben eben dem Kastensystem verdankt. Denn ohne die Kasten hätten es die Mongolen, die Mohammedaner und insbesondere die Briten viel leichter gehabt. Anderseits kann man nicht leugnen, daß eine atomisierte, klassenlose Gesellschaft schlimmer ist als die monopolartige Regierungsform der Kasten. Lassen die Kasten auch kein nationales Leben zu, so sorgen sie doch dafür, daß das persönliche und korporative Leben nicht erstickt.

Umgekehrt scheint, soziologisch gesehen, ebenso jedes innere Leben ein Minimum an organisierter, zivilisierter, festverankerter Gesellschaft zu erfordern, in der das materielle Dasein gesichert ist. Von diesem Gesichtspunkt aus sind jedenfalls die Anstrengungen um eine Sozialisierung des Landes von seiten der besten Köpfe Indiens zu verstehen. Wie oft erschrecken die Leser in Europa, wenn sie hören, was hier in Indien gesagt wird! Sobald man jedoch solche Äußerungen in den indischen Rahmen stellt und die Verhältnisse überblickt, die die Staatsmänner zum Handeln veranlaßten, muß man anerkennen, daß das „sozialistische Muster", wie sie es verstehen, fast als Notwendigkeit erscheint.

Der Kommunismus

Im Urteil der europäischen Zeitschriften erscheint der Kommunismus als die große Gefahr Indiens. Das Problem ist sehr kompliziert und kann nicht auf Grund der historischen Voraussetzungen Europas gestellt werden. Man kann vielleicht reichlich vereinfachend so sagen: der Kommunismus ist eine wesentlich nachchristliche Erscheinung. Die große Anziehungskraft — und die große Gefahr — kommt nicht von dem her, was er an christlichem Erbgut verwirft, sondern von dem, was er — noch — an christlicher Substanz bewahrt hat.

Damit möchte ich von vornherein die unterschiedliche Sicht des Kommunismus in Asien klarstellen. Wenn das Christentum in seiner geschichtlichen Wirkung nicht fähig ist, diese im Umsturz und in Gärung befindliche Welt Indiens zu erleuchten, zu formen und zu bilden, wird Indien den Weg zu seiner Rettung früher oder später im Kommunismus suchen. Wo sonst soll Indien sie suchen?

Es sei mir gestattet, in diesem Zusammenhang ein sehr konkretes und schmerzliches Beispiel anzuführen — das, so hoffe ich, aufrüttelnd wirkt und mehr als einem Christen unserer Tage die Augen öffnen könnte.

In Indien herrscht, wie schon erwähnt, volkswirtschaftlich eine augenfällige soziale Ungerechtigkeit. Ihrem inneren Wesen nach findet sie eine Lösung nur in der katholisch-christlichen Soziallehre. Aber jene ihrem Wesen nach christliche Lösung läßt sich praktisch, soziologisch und historisch nur verwirklichen im Besten des hinduistischen Geistes. Der Hinduismus allein, und zwar der „katholische Wesenskern" des Hinduismus kann das Problem lösen. Die Hindus aber machen 85 % der ganzen Bevölkerung aus.

Können wir indes wirklich glauben, daß ein katholischer Priester in europäischer Tracht und europäischer Geisteshaltung bei dem mit einem dürftigen Lendentuch bekleideten indischen Landwirt Aufnahme findet, der ja eine Gerechtigkeit sucht, die ihm greifbar, im eigenen Gewand sozusagen und auf gleicher Ebene mit seiner ländlichen Existenz entgegentritt? Die äußere Anpassung allein tut es nicht. Wenn jene Gerechtigkeit wirklich, echt und lebensnah sein soll, kann sie nicht ohne Zusammenhang mit den lebendigen, religiösen Überlieferungen des Landes bleiben. Sie darf nicht die heilige Religion der Ahnen und des Landes einfach übersehen, oder sie sogar geringschätzig ablehnen. Sie muß aus eben diesen Wurzeln des indischen Lebens selbst herauswachsen und aus den unbewußten völkischen Tiefenschichten der ungebildeten — und dennoch weisen — Landbevölkerung Indiens selbst aufsteigen.

Vielleicht versteht man heute die ungeheure Verantwortung jener Verleumder eines Roberto de Nobili und seiner Gefährten. Sie haben es fast unmöglich gemacht, daß der Katholizismus in diesen Ländern als eine heimische Pflanze aufwuchs, sozusagen Vollendung und Frucht einer tausendjährigen Überlieferung, die in unseren Tagen noch von der Hoffnung an die Frohbotschaft des Advents lebt, im Glauben an Ihn, auf den auch die Berge und Täler und die Vögel hoffen und den die Flüsse besingen und preisen. All dies sind nicht bloß Worte. Eine Bewegung wie die des „Bhudan", eines Völkerapostels wie Vinoba Bhave, ist im heutigen soziologischen Klima des Christentums in Indien weder begreiflich noch realisierbar. Der Kommunismus ist eine geschichtliche Größe, die wenigstens in einem guten Teil der Welt noch angreift. Es hängt von der Lebenskraft und der inneren Stärke des Christentums der heutigen Christen ab, ob wir später sagen müssen: wegen der geschichtlichen und tatsächlichen Schwäche der Träger der christlichen Botschaft wandte sich Indien dem Kommunismus zu, um soziale Gerechtigkeit, Wohlstand, selbst menschliche Würde zu finden, die ihm im Christentum nicht begegneten.

Tatsächlich beginnt man so zu denken, betrachtet den Kommunismus als Vorläufer und unterstützt sein Vorgehen selbst da, wo man es nicht billigen kann und viele seiner theoretischen Voraussetzungen zurechtbiegen muß.

Keine echte Bewegung sozialer Gerechtigkeit darf am Rand der Frömmigkeit eines Volkes und unabhängig vom religiösen Problem durchgeführt werden. Die Frömmigkeit hier in Indien ist aber die hinduistische, abgesehen vom Islam, dessen Anhänger nur 10 % der Bevölkerung ausmachen. Wenn Indien bei Christus anlangen soll, muß sein Weg durch den Hinduismus hindurch führen, eben durch die geläuterte und vorläuferische Frömmigkeit der Hindus.

Zur gleichen Zeit öffnet sich jedoch vor unsern Augen das dritte und fürchterlichste Problem des Kommunismus. Werden uns die kommenden Geschlechter einer Mäanderlinie von mehreren Jahrhunderten und einer Verspätung von mehreren Geschlechtern bei dem Aufbau des Reiches Gottes auf Erden anklagen? Wird man später sagen müssen, daß der einzig mögliche Weg in der Geschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unseres Heils über den Kommunismus führen mußte? Wir wollen es nicht glauben.

Trotz allem bleibt es jedoch eine unbestrittene Tatsache, daß das Christentum nicht nur eine bewundernswerte soziale Arbeit geleistet hat, sondern daß dem christlichen Samenkorn auch ein großer Teil der allgemeinen Unruhe zur Erlangung einer größeren sozialen Grechtigkeit zu verdanken ist. Es wurde im Flug gesät, es hat sowohl in Ghandi wie in Vinoba Fuß gefaßt und seinen Niederschlag selbst in der Verfassung der Nation gefunden. Doch hat es den Anschein, dieses christliche Samenkorn wurde von der Masse des Volkes verzehrt, ehe es diese Masse durchsäuert hatte.

Die politische Haltung der gegenwärtigen Regierung ist bekannt. Die junge oder besser gesagt jugendliche Republik Indien wünscht den historischen Ballast der letzten Jahrhunderte abzuwerfen, einen Ballast, dessen Schwerpunkt im Westen lag und dessen Entwicklung zu dem Dilemma Kapitalismus—Kommunismus geführt hat.

Sicher gibt es innerhalb des Kapitalismus noch viele Kräfte aus der christlichen Vergangenheit. Aber aus der Schau eines Landes, das kein christliches Mittelalter kannte, finden sich diese verborgenen christlichen Kräfte auch im Kommunismus. Indien hat es noch nicht erkannt, daß Christentum und Kommunismus sich völlig ausschließen. Ob ein mittlerer Weg eine Utopie, eine Gefahr, ein Kompromiß, eine Schwäche, oder im Gegenteil eine geniale Lösung ist, die auf der im letzten Sinn christlichen Linie liegt, — das ist ein Problem der politischen Klugheit, das ich nicht zu beurteilen wage.

In kultureller Hinsicht haben die Ideen von Karl Marx insbesondere auf die gebildeten und gläubigen Kreise starken Einfluß ausgeübt. Zahlreiche Befürworter des Kommunismus sind tief religiös. Sie finden sich sowohl unter den Hindus als auch unter den Christen und selbst bei den Katholiken. Diese unleugbare Tatsache vermag die angedeutete Problemstellung bloß zu bestätigen.

Der indische Weg

Eine Minderheit von Politikern und Denkern bemühen sich zur Zeit, einen Mittelweg zwischen dem individualistischen Kapitalismus und dem kommunistischen Totalitarismus zu finden: den „indischen Weg".

Was dabei vielleicht am meisten zur Hoffnung berechtigt, ist die Tatsache, daß diese harmonische Lösung sich nicht etwa als Frucht des Studiums und der Kritik der beiden extremen Haltungen ergeben hat, sondern als natürliche und augenfällige Lösung, die sich von der Natur der Probleme selbst und derjenigen des indischen Volkes her anbietet.

Die katholische Hierarchie gebraucht ebenfalls diese Sprache; in ihren offiziellen Dokumenten spricht sie davon, „einen Mittelweg zwischen der Reaktion und der Revolution in der Politik, zwischen Okzidentalismus und Primitivismus im sozialen Leben einzuschlagen" (Catholic Bishops' Conference of India [CBCI], Report 1955).

Die Volkswirtschaft bietet vielleicht das beste Beispiel. Ohne Zweifel steht Indien vor einem schwierigen volkswirtschaftlichen Problem, von dem der Lebensstandard, die Hygiene und andere materielle Werte abhängen. Obschon solche Werte nicht von so grundlegender Bedeutung sind, wie man

im Westen manchmal denkt, sind sie doch keineswegs zu verachten. Die einfache passive Haltung liberaler Art, den Dingen ihren Lauf zu lassen — irrtümlicherweise „natürlich" genannt —, ist nichts anderes als ein Verbrechen gegen die menschliche Natur. Anderseits kann sich das autoritäre und gewaltsame Eingreifen des Staates, der die Dörfer saniert, Industrien ansiedelt, die Geburten regelt, zu diesem oder jenem verpflichtet, leicht gegen die Würde der menschlichen Person verfehlen. Die Hygiene, die Kunst des Lesens und das Ausrotten von Sitten und Bräuchen, die wir als absurd beurteilen, können sehr wichtig sein. Aber was wiegen sie im Vergleich zur Vergewaltigung der menschlichen Person und dem Zwang, dem man die Familie unterwirft, um eine materielle Ordnung auf Kosten der geistigen Substanz zu schaffen?

Unter den zahllosen Schriften der letzten Jahre über die Menschenrechte habe ich noch keine einzige gesehen, die das, was man als „Recht auf die private Sphäre" bezeichnen könnte, gefordert hätte. Und doch geht es um das unantastbare Recht der Person, das man nicht unter dem Vorwand der Erziehung, der Hygiene oder des Lebensstandards antasten darf. Gewiß muß man erziehen und für die Hygiene sorgen. Allein, es gibt brutale, schädliche, totalitäre oder „staatliche" Formen des Vorangehens, und es gibt den Weg der Geduld, des Verständnisses, der Ehrfurcht, und vor allem der Achtung vor dem Ganzen der höheren Werte, mögen sie auch mit Schmutz, Aberglauben, Analphabetismus und ähnlichem verbunden sein. Einzig und allein das Seziermesser der Caritas ist imstande, sie herauszulösen, ohne größeren Schaden anzurichten.

Die Mehrheit der Politiker und der Volkswirtschaftler hier in Indien sind von der Überlegenheit der technischen und materiellen Zivilisation des Abendlandes überzeugt. Sie wünschen Schulen, Traktoren, Elektrizität, große Fabriken und dergleichen mehr. Versucht man jedoch, den Inder von den Gefahren einer derartigen materiellen Zivilisation für die Harmonie und das geistige Gleichgewicht des Menschen zu überzeugen, so glaubt er es nicht. Man hält die zeitgenössische europäische Kritik an der Herrschaft der Maschine und die Zivilisation des Betons, des Stahls, der Plastik, der Synthetik und des Cellophans für reichlich übertrieben. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß der Inder immer noch auf der andern Seite des Flusses zu Hause ist, und zwar auf der geistigen Seite. Ja, er hält es für unwahrscheinlich, daß das Volk seine Geistigkeit, seine tiefverwurzelten Überlieferungen, seine religiöse Substanz überhaupt je verlieren könnte. Den Beweis liefert die einfache Tatsache, daß die indischen Völker in Unkenntnis der Gefahren des Maschinenzeitalters, angesichts des tatsächlichen Umbaues der Volkswirtschaft Widerstand leisten und einen Weg vorziehen, der eine langsame Entwicklung in der Industrialisation und in der materiellen Sanierung verbürgt. Dies ist der geeignete, den besonderen Verhältnissen angepaßte Weg, verwurzelt in den tiefsten Schichten des indischen Volkes, d. h. in seiner echten Frömmigkeit.

Osten und Westen

Osten und Westen stehen gewissermaßen im Begriff, sich in einem inhaltsleeren Raum zu treffen. In dem Augenblick, in dem die menschliche Kultur zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit planetarische Ausmaße annimmt, müssen sich Okzident und Orient notwendigerweise begegnen, müssen austauschen und gemeinsam eine Synthese finden. Ich will hier keine philosophischen Spekulationen vorlegen, sondern nur einige auf der Hand liegenden Tatsachen anführen. Jener so oft zitierte Satz von Kipling, daß sich Orient und Okzident niemals begegnen werden —, ist abgesehen davon, daß derselbe Rudyard Kipling sich einige Verse danach widerspricht[1] —, von logischer Klarheit und Offenkundigkeit. Gesetzt den Fall sie träfen sich, so hörten Westen und Osten auf zu existieren und ständen auf dem Nullmeridian. Das könnte aber schwere Folgen nach sich ziehen.

Die ungeheure Arbeit der Synthese, die unsere Epoche zu vollziehen hat, kann weder eine einfache Übersetzung von einer Sprache in die andere noch eine Übernahme einer andern Kultur sein, sondern sie stellt nicht mehr und nicht minder einen kühnen, unmißverständlichen Abstieg zu der res significata (der Ur-Sache) dar, in der Sprache des Thomas von Aquin ausgedrückt, um hernach in neuem Gewand von neuem zu erscheinen.

Der grosse Augenblick Indiens

Der theologisch-historische Kairos Indiens beruht auf der Tatsache, daß es weder im Osten noch im Westen liegt, sondern eine Mittelstellung zwischen den beiden Welten des Abendlandes, der europäischen und der amerikanischen, dem alten Westen und dem äußersten Orient einnimmt. Das ist mehr als ein geographisches Symbol. Unter der Last einer glorreichen Vergangenheit, jedoch verträumt und mit Lumpen bedeckt, langt Indien am Kreuzweg der abendländischen Kultur in dem Augenblick an, da diese eben daran ist, sich in eine Welt-Kultur zu verwandeln. Es tritt auf ohne den Ballast der Irrtümer der okzidentalen Welt — denn die gibt es — und mit einer Erfahrung, die deren Auswirkungen nicht kennt.

Anders gesagt: Europa und womöglich auch Amerika haben sich in den Fortschritt und in die Technik verliebt. Es gelang ihnen, sich die beiden dienstbar zu machen; aber dabei haben sie ein gut Teil ihrer eigenen geistigen Substanz eingebüßt. Man hat beispielsweise in Europa eine großartige Industrie aufgebaut, aber zugleich die Völker in beschämendem Maß proletarisiert. Gewiß, man hat viel für die Erziehung getan, allein oft zum Nachteil einer persönlichen, religiösen Schulung usw. Wenn sich Indien ohne übertriebene Hast und ohne Heißhunger auf diese industrialisierte und „erzieherische" Bahn begäbe und wenn es aus den begangenen Irrtümern lernte, könnte es sich der technischen Leistungen des Westens bemächtigen, ohne den Preis an Substanz zu bezahlen, den Europa entrichtet hat. Noch mehr: die indischen Städte haben es nicht nötig, z. B. durch die Zwischen-

[1] "Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet . . ." "But there is neither East nor West, Border nor Breed nor Birth . . ."

phase der geräuschvollen Straßenbahnen und des nicht-automatischen Telephons hindurchzugehen. Das Grammophon und der stumme Film sind zwei leicht entbehrliche Zwischenstadien. Das mag als Sinnbild stehen für die anthropologischen und soziologischen Faktoren, wie Trust, Proletariat, städtische Menschenhäufung, Vernichtung der korporativen Kräfte und anderes mehr.

Hier in Indien besteht mit wenigen Ausnahmen noch die Möglichkeit, den Andrang zu den großen Städten, die Bildung von neuen samt dem Unglück der wildwuchernden Vorstädte zu vermeiden, Vorstädte, die wie eine Dornenkrone und ein Schrei nach der Gerechtigkeit die großen abendländischen Städte umgeben, auf die man so stolz ist. Noch immer kann Indien die Proletarisierung und die Vermassung verhindern, ohne die industriellen Möglichkeiten außer acht zu lassen.

Hier in Indien ist es immer noch möglich, die Entheiligung des städtischen Lebens zu vermeiden, ohne doch die Organisation der öffentlichen Ordnung oder Verwaltung zu gefährden. Die abendländischen Nationen bemühen sich, ihre Bürokratie abzubauen und ihre Verwaltungsmaschine zu vereinfachen. Die Interessen Indiens dagegen erstrecken sich auch auf die Gesellschaft als Ganzes. Hier kann man immer noch den bürokratischen Krebs verhüten, wenn man auf organisches Wachsen sieht und das hohe brahmanische Ideal eines tiefen geistigen Lebens nicht vergißt. Hier in Indien vermag noch immer eine Gesellschaft aufzusteigen, die sich nicht auf Konkurrenz und Produktion gründet, sondern auf dem vacare Deo (für Gott Zeit haben) und dem negotium. Aber man muß hinzufügen, daß diese günstige Gelegenheit mancherorts zu entschwinden droht. Es scheint, als ob Indien angstvoll nach einem Propheten rufe. Vox clamantis — in deserto ... multitudinis!, nach der Stimme des Rufenden in der Wüste der Masse.

Die indische Mitarbeit

Indien vermag zur universalen Kultur einen wichtigen Beitrag zu leisten, sofern es versteht, keine kurzsichtige nationalistische Haltung einzunehmen. Wenn es ihm gelingt, aus einer selbstlosen Sicht Nutzen zu ziehen, und es imstande ist — und dies ist nur in einer christlichen Temperatur möglich —, die unbestrittene indische Geistigkeit mit den fraglos großen europäischen Werten zu einer Synthese zu verschmelzen.

Zweifellos hat die moderne abendländische Gesellschaft den Menschen umgestaltet und die sozialen Bedingungen — durch Industrialismus, Sozialismus usw. — stark verändert. Es ist heute ein Ding der Unmöglichkeit, die alte Ordnung wieder einzuführen, eine Gesellschaft aufzubauen, die mehr oder weniger der mittelalterlichen christlichen Ordnung entspräche. Möglicherweise stand jene Gesellschaft in geistigem Sinn höher. Eine realistische Schau der heutigen Welt beweist uns jedoch, daß jene Verdichtungskerne nicht mehr bestehen, jene Kristallisationspunkte, die eine solche Struktur ermöglichen. Wurden doch diese Punkte, um die sich geschichtlich eine Zeitperiode kristallisiert, selbst bis in ihre letzten Teile aufgelöst. Die soziale Ordnung der künftigen Welt muß eine andere, von der vergangenen

Welt verschiedene sein. Dennoch hat sie menschlich, durch und durch menschlich zu sein.

Indien besitzt eine Bevölkerung von elementarer Kraft und außergewöhnlicher Vitalität. Die Lösung, die seine besten Männer auf politischem Gebiet suchen, nämlich als einen Mittelweg zwischen dem Kapitalismus und dem Kommunismus der Sowjets, besitzt eine expansive Gewalt erster Ordnung. Sie entspricht genau der schmerzlichen Krisis, die die Welt von heute auf dem Weg nach einer Lösung durchmacht, einer wirksamen und wahrhaftigen Krisis, die nicht etwa von Erwägungen der einfachen politischen Koexistenz, sondern des menschlichen Zusammenlebens diktiert ist.

Dies schwer zu lösende Problem ist jedoch nicht das Thema eines Briefes; daran muß eine intelligente und aktive Minderheit, die die „Zeichen der Zeit" erkennt, unverdrossen arbeiten. Die indische Haltung, die man etwa als die der Quer-Einsichten bezeichnen könnte, stellt ein wertvolles Korrektiv zur europäischen Denkweise dar. Man pflegt zu sagen — und es steckt ein Körnchen Wahrheit darin —, daß die typisch europäische Denkweise vorherrschend analytisch und rational, die indische Denkweise aber von Grund aus synthetisch und intuitiv ist. Ich wiederhole, daß dies nicht ganz zutrifft; denn innerhalb der Geschichte des europäischen Denkens begegnen uns nicht nur tiefe analytische Geister, sondern auch synthetische Denker erster Ordnung. Die indische Denkweise ist m. E. einer horizontalen Betrachtungsweise der Wirklichkeit zugeneigt, während die europäische die senkrechte vorzieht.

So analytisch sich auch ein europäischer Philosoph zeigen und in der Analyse der menschlichen Erkenntnis fortschreiten mag und darum folgerichtig von der Intelligenz als Fähigkeit, von der Vernunft, dem tätigen Verstand und der sinnlichen Erkenntnis usw. sprechen mag, niemals wird er in Abrede stellen, daß das, was erkennt, nicht meine Sinne sind noch meine Intelligenz, sondern mein Ich, meine Person, mein Sein in letzter Instanz, das sich meiner Sinne usw. bedient. Eine andere Analyse des menschlichen Seins wird uns zur Entdeckung des Willens und der verschiedenen Probleme führen, die seine Analyse mit sich bringt: wie die Liebe, den freien Willen, die Gefühle usw. Auch hier ruht die Einheit in dem Ich, das liebt, sich entschließt, fühlt usw. Mehr noch: es ist das eine und selbe Ich, das liebt und erkennt. Aber es liebt mit seinem Willen und versteht mit seiner Intelligenz.

Indische Denkweise wird sich damit nicht zufrieden geben. Wahrscheinlich wird sie nicht zu solch trockenen und klaren Schlußfolgerungen gelangen. Was vor allen anderen Dingen ihre Aufmerksamkeit fesselt, ist die Erkenntniskraft der Liebe, die befreiende Macht der Erkenntnis usw.

Ein gut Teil der europäischen Philosophie, ob sie es auch verschieden formuliert, anerkennt, daß jedes Wesen gut, wahr und eins ist, insofern es ein Sein ist, aber wenn sie von der Wahrheit spricht, so denkt sie an die Intelligenz und vielleicht auch an das Urteil. Wenn sie das Gute ins Auge faßt, so bezieht sie sich auf den Willen. Die indische Denkweise wird unterschiedslos von dem einen und dem andern reden, bei der Wahrheit den axiologischen Wert und beim Guten die intellektuelle Tatsache sehen. Sachlich gesprochen ist das richtig, formell aber heißt es, Sein und Wert verwechseln.

Doch mit einem einfachen Verdammungsurteil ist es nicht getan. Man muß diese Beweglichkeit, diese stete Verbindung mit dem höheren vereinheitlichenden Element verstehen, um unsere Abneigung gegen saubere Unterscheidungen und scharfe Begriffe zu verstehen. Die Denkweise des Inders ist ungenau, dafür entspricht sie der lebendigen Wirklichkeit: „Die Natur des Menschen ist die Glückseligkeit", „die Wahrheit ist Existenz", „die Liebe ist die einzige große Wahrheit": das sind Sätze, die überall in den Büchern und den Gesprächen der Inder begegnen.

Die Katholiken und der Rahmenplan

GEORG GEBHARDT

Vor etwa einem halben Jahr wurde der Rahmenplan der deutschen Öffentlichkeit unterbreitet[1]. Eine Diskussion größten Ausmaßes hat sich, den Wünschen des Deutschen Ausschusses entsprechend, entwickelt. Die verschiedensten Gremien, Institutionen und Verbände haben von mannigfachen Gesichtspunkten dazu ihren Beitrag geleistet. Gegenvorschläge bzw. umrißhafte Skizzierungen solcher wurden vorgelegt. Nur mehr der Fachmann vermag mittels Zettelkasten die Literatur zum Rahmenplan zu verfolgen und zu übersehen. Es gibt kaum noch Argumente dafür und dagegen, die ungesagt geblieben sind.

Auch katholische Verbände und Katholiken für ihre eigene Person haben kritisch geprüft und Stellung bezogen. Ihre Stellungnahmen gehen in teils wesentlichen, teils weniger bedeutsamen Fragen auseinander. So kann man mit gewissem Recht sagen, daß tatsächlich ein Problem „Der katholische Erzieher und der Rahmenplan" existiert. Im folgenden wird versucht, dazu nach seiner grundsätzlichen Seite hin etwas zu sagen, und zwar vor allem in Erwiderung auf einen Aufsatz von Walter Dirks, „Der Rahmenplan und die Katholiken", in: „Der katholische Erzieher" 12 (1959) 336—342.

Bildungsinhalte und Organisationsformen

Der Rahmenplan versteht sich (mit den bekannten Ausnahmen „Berufsbildung", „Hochschulbildung" und „Zweiter Bildungsweg") als Empfehlung für die künftige Organisation des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens. Der Ausschuß ist sich dabei der Tatsache bewußt, daß eine unlös-

[1] Vgl. diese Zschr. 164 (1959) 277—290, 370—382; 165 (1959/60) 384—389.

liche Verbindung zwischen Bildungsgehalten und Schulformen besteht. Zu Recht. Wenn man ein Organisationsschema für Bildungsformen beschreiben und neu schaffen will, steht man vor einer unumkehrbaren Folge von Fragen: Wer sind die zu Bildenden? Woraufhin soll gebildet werden? Wer sind die Bildner? Welches ist das Medium der Bildung? In welchen Formen soll das alles möglichst gut erreicht werden?

Der Rahmenplan will im wesentlichen Antwort auf die letzte Frage sein. „Das Gutachten beschränkt sich ... auf Vorschläge für die Organisation" (Empfehl. und Gutachten III, 1). Jedoch läßt die aufmerksame Lektüre schon in der Einleitung die Widerlegung dieser Behauptung finden, wenn von „einem für das ganze Volk verbindlichen Fundament der Bildung und Gesittung" (1), von einer geistigen Einheit unseres Volkes, von einem inneren Zusammenhang aller berechtigten Bildungsbedürfnisse unserer Zeit u. a. m. ausgegangen wird. Einige Zeilen weiter heißt es: „Zwar drücken sich dabei (d. h. bei der Darstellung der zu verändernden Schulformen) infolge der unlöslichen Verbindung von Bildungsinhalten und Schulformen auch schon Überzeugungen aus, die der Ausschuß von den Bildungsaufgaben der einzelnen Schultypen gewonnen hat; ausführlich sollen sie aber erst in künftigen Empfehlungen dargelegt werden" (1). Daraus dürfen wir schließen, daß der Ausschuß neben seinem Wissen um die geistige Einheit des Volkes und das Fundament der Bildung und Gesittung eine wenigstens umrißweise klare Vorstellung vom Wesen und der Aufgabe der Bildung heute hatte und sich davon leiten ließ.

Offensichtlich stimmen beide Behauptungen nicht zusammen. Einerseits will man sich auf Vorschläge für die Organisation beschränken, anderseits geht der Ausschuß von Überzeugungen aus, die er gewonnen hat (und deren Ganzes nach dem Studium des Rahmenplanes einigermaßen rekonstruierbar ist), die er voraussetzt und zugrundelegt, vorerst aber lediglich fragmentarisch preisgibt und deren ausführliche Darstellung er in Aussicht stellt.

Diese Widersprüchlichkeit und mangelnde Folgerichtigkeit zeigt sich als eine nie versiegende Quelle der Kritik. Wer das allgemeinbildende öffentliche Schulwesen eines ganzen Volkes neu ordnen will, ist gehalten, diesem Volk zu sagen, und zwar klar und deutlich, welches geistige Band das Ganze der Formen zusammenhält, m. a. W., was er von Bildung überhaupt und von Bildung in unserer Zeit hält. Das heißt: Die Frage nach den zu bildenden jungen Menschen, nach dem Woraufhin ihrer Bildung, nach dem Wie der Bildung sind vordringlich, mindestens gleichzeitig mit der Frage nach den Formen der Bildung gestellt. Sokrates, der seine Diskussionspartner danach fragt, was denn ein Schuh sei, weist die Antworten, daß es Schuhe aus Leder, aus Holz usw. gebe, mit Recht als unbefriedigend ab. Man vermutet wohl nicht mit Unrecht, daß der Ausschuß selbst um dieses Dilemma wußte, sich aber, mannigfachem Drängen nachgebend, dennoch zur Herausgabe des „Fragmentes" entschloß.

Wir fassen zusammen: Der scheinbar klare Fluß der Sprache und des Ge-

dankengangs des Rahmenplanes darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele Grundfragen — was denn das vorausgesetzte für das ganze Volk verbindliche Fundament der Bildung und Gesittung sei, worin die beschworene geistige Einheit bestehe, welches die unaufgebbaren geistigen Grundlagen, welches die Bildungsbedürfnisse der heutigen Gesellschaft seien, von welchem Menschenbild her die Bildungsbedürfnisse gesehen werden, ob etwa die religiöse Bildung Wurzel und Fundament der Bildung sei oder ein zunächst akonfessionell geordnetes Schulwesen nur eine „konfessionelle Modifizierung" erfahren müsse usw. — letztlich keine oder nur eine vage Beantwortung finden. Sie werden den Fragenden überlassen. Man versucht ein Schulwesen zu ordnen. Aber die geistigen Ordnungsprinzipien werden unbefriedigend und keineswegs deutlich ausgesprochen. Zugleich ist der Ordnungsvorschlag notwendig von geistigen Voraussetzungen und Leitsätzen getragen, die sehr vielen problematisch sind. Damit kehrt die Fragestellung zu ihrem Ausgangspunkt zurück, zur Frage, was denn Wesen und Aufgabe der Bildung heute sei. Niemand kann um der geistigen Redlichkeit willen den Ausschuß von der klar auszusprechenden Beantwortung dieser Frage entbinden, selbst auf die Gefahr hin, daß die gesuchte pädagogische Einigung dann entschwindet und der Plan auseinanderbricht.

Der Ausschuss und sein Auftrag

Walter Dirks geht in seinem genannten Aufsatz auf Einwände ein, die die Überzeugungen und den Glauben der katholischen Christen berühren (a. a. O. 336).

Er stellt eingangs fest, der Ausschuß sei berufen worden, um eine Einigung zu erarbeiten (336). Diese wird von Dirks im schlechteren Fall als ein anständiges „Kompromiß" verstanden, im besseren Fall als „eine Lösung, in der jeder Raum für die volle Entfaltung der eigenen Sache findet und diesen Raum dem Partner zugesteht" (336). Weiterhin muß diese Einigung allen verantwortlichen Trägern der Erziehung und Bildung und allen verantwortungsbewußten Gruppen zumutbar sein (337). Dieser Aussage über das Selbstverständnis des Ausschusses und seinen Auftrag schließt Dirks die Feststellung an, daß jede der legitimen partikulären Interessentengruppen wohl eine von ihrem Interessenblickpunkt „beste" Lösung, aber keinen für alle verbindlichen „Rahmen" vorschlagen kann. Letzteres sei Sache des Ausschusses.

Beide Behauptungen — die über den Auftrag des Ausschusses und die über die radikale Interessengebundenheit der einzelnen Gruppe — muß man auf das richtige Maß zurückführen. Sie sind heute ein Gemeinplatz geworden und vernebeln auf vielen Gebieten die Sachlage. Zudem kann eine Glorifizierung des Ausschusses nicht in seinem Interesse liegen.

Nach dem Berufungsschreiben an die Mitglieder (Empfehl. und Gutachten I, 5) ist der Ausschuß geschaffen worden, „um von einem lediglich auf das

Wohl der Gesamtheit gerichteten Standpunkt die Entwicklung des deutschen Erziehungs- und Bildungswesens zu beobachten und durch Rat und Empfehlung zu fördern". Minister Lehr ergänzte: „Die dem Ausschuß gegebene Vollmacht bezieht sich auf das gesamte Bildungswesen..." (ebd. 7). Der in sich unabhängige Ausschuß ist demnach ein von keiner Autorität als von der von ihm selbst erworbenen (ebd. 6ff.) gestütztes Beratungsorgan der staatlichen Stellen auf dem Gebiet der Kulturpolitik (10). Bundesminister Lehr fügt auch noch ausdrücklich hinzu, ganz im Sinn unserer Verfassung: „Aber auf der einen Seite wird durch die Tätigkeit des Ausschusses keiner der vielen im Erziehungswesen kraft ihres besonderen Auftrags beteiligten Stellen irgend etwas von ihren Verantwortlichkeiten abgenommen werden, weder den Eltern noch den Kirchen, den Berufsständen oder den staatlichen Verwaltungen; denn der Ausschuß kann keine Verantwortung tragen als diejenige, die sich in der Summe der in ihm vereinigten Erfahrungen, Kenntnisse und Einsichten, d. h. in dem Zusammenwirken der in ihm tätigen Persönlichkeiten ergibt" (8). Als solches Beratungsorgan des Staates für die gesamte Kulturpolitik vom Gemeinwohl her ist der Ausschuß nicht berufen worden, um eine Einigung zu erarbeiten. Weder dem Begriff noch der Sache nach vermögen wir diesen Auftrag in den uns zugängigen Dokumenten zu entdecken. Er kann bestenfalls Vorschläge für eine Einigung machen, wie andere auch. Diese scheinbar unwichtige Nuance scheint uns sehr bedeutsam.

Der Ausschuß als sozusagen frei beweglicher verlängerter Arm des Staates im Aufgabenfeld des Staates ist, mit Ausnahme staatlicher Stellen, von keinem der mitverantwortlichen Träger der Kulturpolitik bevollmächtigt worden, an ihrer Stelle Kompromisse zu schließen. Ausdrücklich auch werden die Unabhängigkeit der Ausschußmitglieder wie die Verpflichtung auf das eigene Gewissen immer wieder betont. Der Auftrag des Ausschusses scheint uns hiermit erheblich eingeschränkt. Der Ausschuß steht damit nicht an Stelle der verantwortlichen Träger der Kulturpolitik in unserer Gesellschaft, sondern in Konkurrenz mit diesen Trägern. Es sei denn, man lege die Alleinverantwortung für die Kulturpolitik in die Hände des Staates und der von ihm berufenen Organe. Dies aber liegt weder im Sinn unserer freiheitlich demokratischen Verfassung, noch dürfte sich der Ausschuß diese Auffassung ausdrücklich zu eigen machen. Was sollte auch sonst der Appell Minister Lehrs an die nach Berufung des Ausschusses nach wie vor gegebene Mitverantwortung der „pädagogischen und bildungspolitischen Gruppen" noch besagen?

Gemeinwohl und Interessenstandpunkt

Zum anderen scheint es uns nicht gerechtfertigt, im Fall des Ausschusses von „einer völlig anderen Lage" als bei den „pädagogischen und bildungspolitischen Gruppen" zu sprechen und unter diesen Gruppen, wie Dirks (336) es tut, noch dazu sehr verschiedenartige „Gruppen" in einem Atemzug zu

nennen. Es geht nicht an, schlechthin zu behaupten, daß nur der Ausschuß, nicht auch andere Institutionen ihr Sonderinteresse am Bildungswesen in Einklang mit dem recht verstandenen Gemeinwohl sehen und sehen können, grundsätzlich und auch tatsächlich. Der Entscheid darüber fällt jedesmal von der Sache her, und die gegenteilige Behauptung ist eine Unterstellung und bedürfte des Beweises. Es gibt keinen Grund, diesen Kreisen den Willen dazu abzusprechen, und es gibt keinen Grund, allein dem Ausschuß Einsicht in das, was dem Gemeinwohl frommt, zuzuerkennen. Man kann doch wohl mit Recht fragen, ob nicht z. B. das Gemeinwohl überhaupt eine grundsätzlich andere und zurückhaltendere Einstellung des Staates in Schulfragen fordern könne, als sie der Ausschuß für sich und den Staat ungeprüft voraussetzt, in einer offensichtlich sehr „konservativen", um nicht zu sagen etatistischen Weise? Das, was in anderen und älteren Demokratien vor sich ging und vor sich geht, deutet jedenfalls auf eine andere Auffassung vom Gemeinwohl und der von ihm geforderten Ordnung des Schulwesens.

Die Tatsache, Ausschußmitglied zu sein, garantiert als solche so wenig die Freiheit von Sonderinteressen und die Vertretung des Gemeinwohls, wie die Tatsache, einer Interessentengruppe anzugehören, die Orientierung der Eigeninteressen am Gemeinwohl ausschließt. Unseres Erachtens wäre bei Gegebenheit der sachlichen Voraussetzungen ein z. B. von den Elternverbänden ausgearbeiteter „Rahmenplan" von nicht geringerer Bedeutung als der des Ausschusses, wenn schon nach Artikel 6 GG Pflege und Erziehung der Kinder das natürliche Recht der Eltern und die ihnen zuvörderst obliegende Pflicht ist, der Staat aber „nur" über diese Betätigung wacht.

Schließlich ist zu fragen, ob die Summe der im Ausschuß vereinigten Erfahrungen, Kenntnisse und Einsichten überhaupt die adäquate Summe der von der Sache her geforderten Erfahrungen, Kenntnisse und Einsichten darstellt oder dargestellt hat. Wie soll man dann die vielen, vielen ablehnenden Stimmen verstehen? Als Ausdruck mangelnder Einsicht so vieler gegenüber einem zwanzigköpfigen Ausschuß? Als bösen Willen? Als gekränkte Eitelkeit? Als Unsachlichkeit? Als Mißverständnis? Man wird der Mehrzahl der ablehnenden Stimmen jedenfalls zubilligen dürfen und müssen, was der Ausschuß mit Recht für sich fordert: Lautere Absicht, Blick auf die Sache und das Gemeinwohl.

Es wäre vielleicht, ja sogar gewiß, besser gewesen, die Interessentengruppen als solche und zugleich als Sachverständige gebührend im Ausschuß vertreten sein zu lassen, statt ein wenig despektierlich ihr Interesse an der Sache als Interesse nur an der eigenen Sache zu charakterisieren. Wie, so muß man doch fragen, sollte sich der Ausschuß denn überhaupt anders orientieren als dadurch, daß er berechtigte und unberechtigte Interessen scheidet, nachdem er sich diese Interessen von den Vertretern der Interessen hat sagen lassen und in ständiger Zusammenarbeit mit ihnen geblieben ist? Dabei wäre freilich die in einer freiheitlichen Demokratie nicht zu umgehende, jetzt nur um so dringlicher werdende Frage zu stellen und zu beantworten gewesen,

wer diese wirklichen Interessentengruppen sind und wie es um die Zuständigkeiten und das Zusammenwirken dieser Gruppen bei der Neugestaltung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens bestellt ist. Dem Ausschuß wird diese Frage gar nicht zum Problem. Aber sie bleibt eine echte Frage. So werden wir es möglicherweise erleben müssen, daß der Ausschuß in künftigen Empfehlungen die Inhalte seines Rahmens unterbreitet, ohne daß die Kulturträger einer freiheitlichen Gesellschaft als solche in offizieller Form an ihrem Zustandekommen beteiligt waren. Heißt das nicht aus unbegründeter Voreingenommenheit und wegen möglicher Schwierigkeiten die Rechnung ohne den Wirt machen und das Pferd vom Schwanz her aufzäumen? Allerdings betrifft dieser Einwand weniger den berufenen Ausschuß als vielmehr die Instanzen, die ihn berufen haben.

Toleranz und „mittlere" anthropologische Tiefe

Nach diesen Bemerkungen zur Dignität des Ausschusses und seinem Auftrag, zur Frage Gemeinwohl und Interessenstandpunkt möchten wir uns kurz dem Fragenkomplex zuwenden, der auftaucht, wenn Dirks die Frage nach dem Rahmenplan und der „katholischen Wahrheit" stellt und von einer „mittleren Tiefe" der anthropologischen Begründung des Rahmenplanes spricht (337). Es ist nicht ganz einfach zu verstehen, was Dirks bei seinem konzilianten Stil des „Ja-Aber, Sowohl als Auch" genau meint. Wir glauben, seine Ausführungen nicht mißzuverstehen, wenn man sie als theoretische Begründung einer nichtchristlichen Simultanschule versteht. Sie sind uns überdies ein neuer Beweis dafür, daß Geist und Form der Schule nicht zu trennen sind.

Dirks argumentiert folgendermaßen: Es gibt keinen rein pragmatischen „wertfreien" Plan. Ein Plan muß an Leitbildern, Werten und Normen orientiert sein. In der heutigen Gesellschaft kann jedoch weder „das katholische Menschenbild" oder (!) das christliche diese Norm der Orientierung sein. Denn „in den Grundentscheidungen für oder gegen den lebendigen Gott der Offenbarung, für und gegen den Gekreuzigten und Auferstandenen, für und gegen seine Kirche bleiben wir ... geschieden" (337). Anderseits gilt für den gläubigen Katholiken (wir dürfen wohl erläutern für katholische Eltern, Kinder und Lehrer): „Es darf kein Jota dieser Wahrheit geopfert werden. Der Rahmenplan darf ihr nicht widersprechen, und er muß ihr im Leben und System der Schule Raum geben" (337).

Wo liegt der Ausweg aus diesem offensichtlichen Dilemma? Nach Dirks darin, daß der Rahmenplan in seiner anthropologischen Begründung (die also offensichtlich der Formulierung des Planes voranliegt) möglichst tief ansetzt, d. h. bei den Normen und Werten, in denen sich unsere Gesellschaft einig ist. Diese „größtmögliche Tiefe" läßt sich erst im Kampf (!) und Gespräch der Überzeugungen ermitteln. Welches diese gemeinsamen Normen sind, wird positiv nicht gesagt, sondern nur negativ angedeutet. Interessan-

terweise wird auch der Indifferentismus selbst als eine von den Verantwortlichen heute abgelehnte Leitvorstellung aufgeführt (337).

Dazu wird man zunächst einfachhin feststellen dürfen: Von einer religiösen oder christlichen, geschweige denn katholischen Begründung ist im Rahmenplan nichts zu finden. Was besagt dann der Ausdruck „mittlere Tiefe"? Dirks scheint folgendes Schema anzunehmen: Da gibt es einen gemeinsamen Stamm von Wahrheiten und Überzeugungen, der von der Gesamtheit der Verantwortlichen (wer sind diese?) anerkannt wird. Dieser Stamm verjüngt sich zunehmend und teilt sich in viele Äste, d. h. in die Differenziertheit und Pluralität weltanschaulicher und religiöser Überzeugungen. Die mittlere Tiefe ist jene Stelle, wo die Übereinstimmung zu Ende ist und die Differenzierung beginnt. Die Bestimmung dieser Stelle wird von Dirks nicht versucht, sondern bleibt dem zukünftigen Kampf und Gespräch der Überzeugungen überlassen. Dennoch ist dieser erst noch zu fixierende Punkt eine der Voraussetzungen des bereits der Öffentlichkeit unterbreiteten Planes.

Wir vermögen Dirks hierbei nicht zu folgen. Gerade hier scheint uns die Wurzel des nach Dirks heute von allen Verantwortlichen abgelehnten, nach unserer Meinung aber bei vielen die Verantwortung Ausübenden mit Händen zu greifenden Indifferentismus zu liegen. So meinen wir, daß hier kein echter, allen Gruppen der Gesellschaft Rechnung tragender Ausweg liegt.

Der Begriff der „mittleren Tiefe" scheint uns ein vager Begriff ohne Fundament in der Sache. Wo gibt es und welches ist die mittlere Tiefe in der Auffassung des Wesens und der Bestimmung des Menschen und damit auch der Bildung zwischen einem dezidierten Atheisten und Theisten, einem rein weltgläubigen und gottgläubigen Menschen, zwischen dem sich autonom glaubenden und handelnden Menschen und dem Menschen, dem die Offenbarung Gottes in Christus, die Lehre der Kirche und die Stimme eines gebildeten Gewissens Richtschnur sind? Und das nicht nur in einigen wenigen Fragen, sondern ebenso bis hinein in den Kern der Person als auch in die Formung der gesamten Umweltbezüge? Mit all den Konsequenzen für das Bildungswesen? Ist es in Wahrheit nicht so, daß eine nur dem Christen eigene Wahrheit und der Glaube an diese Wahrheit auch den Stamm der scheinbar allen gemeinsamen Überzeugungen zumindest spezifisch färbt und verändert, wenn nicht schließlich ihm überhaupt einen anderen Sinn gibt? Der Begriff der mittleren Tiefe ist eine Abstraktion. Hinter ihm steht eine formalistische und mechanistische Auffassung vom Menschen. Die Ganzheit der Person wird dabei verkannt. Die mögliche Parallelität (nicht Gleichheit) gemeinsamer Überzeugungen in manchen Hinsichten bei Menschen verschiedener Grundüberzeugungen darf uns darüber nicht hinwegtäuschen. So etwas wie eine mittlere Tiefe könnte man überhaupt erst finden, wenn man die eigenen Werte in ihrer spezifischen Art von ihrer Fülle und vollen Ausprägung her kennt und zu leben gelernt hat. Das gilt aber sicher nicht für den jungen sich erst entfaltenden Menschen. Dabei ist auch folgendes stets zu sehen: Es gibt ja auch in der Wirklichkeit von heute nicht nur Men-

schen, die, selbst keine Christen, den Christen wohlwollen, sondern auch, in der Freiheit ihrer personalen Entscheidung, Menschen, die das Heil anderswo und entgegengesetzt suchen. Wo wird beiden Parteien ihr Recht?

Nach Dirks darf in das Fundament des allen gemeinsamen Schul- und Bildungswesens nur jenes, wie wir meinen, problematische Minimum an gemeinsamen Überzeugungen eingehen. Nach ihm ist das ein noch nicht christliches, ein vorchristliches Menschenbild. Ein Mehr wäre eine Verletzung des Grundgesetzes wie „eine Verkennung des christlichen Glaubens, der sich selbst als Geheimnis der Freiheit und der Gnade versteht, aber auch ein Verstoß gegen die christliche Liebe" (337). Anderseits — wir wiederholen Dirks' eigene Worte — „darf kein Jota dieser katholischen Wahrheit geopfert werden. Der Rahmenplan darf ihr nicht widersprechen, und er muß ihr im Leben und System der Schule Raum geben" (337). Uns scheint, das heißt versuchen, die Quadratur des Kreises lösen zu wollen.

Sind die von Dirks gezogenen Konsequenzen, daß auf ein Mehr an Überzeugungen als jenes Minimum aus Gründen einer grundgesetzlich und vom Glauben her geforderten Toleranz verzichtet werden muß, berechtigt? Da diese Argumentation immer wiederkehrt, sei darauf noch näher eingegangen. Man sollte um der allseitigen Redlichkeit und der Wahrheit willen einigen Tatsachen voll ins Gesicht sehen:

Die von Dirks vertretene Auffassung der Toleranz ist die der negativen Toleranz. Aus Toleranz, so verstanden, müssen die Konfessionen und Überzeugungsgruppen der Gesellschaft bei der Ordnung des öffentlichen Bildungswesens sich damit begnügen, auf der Basis der mittleren Tiefe zu erziehen, erziehen zu lassen und erzogen zu werden. Die Forderung einer weltanschaulich oder religiös geschlossenen Gruppe nach Bildungsinstitutionen, die ganz vom Geiste dieser Gruppe durchformt sind, wäre Zeichen der Intoleranz. Ist das so? Man wird dieser Argumentation beipflichten müssen: Eine in vollem Sinne (z. B.) katholische Erziehung und Unterrichtung katholischer Kinder, die im öffentlichen Schulverband mit Nichtkatholiken zusammen sind, durch katholische Erzieher wäre (unter bestimmten Voraussetzungen) eine Verletzung des Grundgesetzes und der von ihm geforderten Achtung der religiösen Überzeugung Andersdenkender, wenn das Gemeinwohl in Wahrheit nur eine gemeinsame Erziehung erlauben würde. Aber das trifft keineswegs zu.

Das Grundgesetz legt niemand auf eine so zu verstehende negative Toleranz fest: Die Eltern können unter Berufung auf die grundgesetzlich garantierte volle Entfaltungsfreiheit der Person und ihr primäres Erziehungsrecht eine Erziehung aus dem Geist einer positiven Toleranz fordern, d. h. eine Erziehung katholischer (protestantischer, atheistischer) Kinder aus katholischem (protestantischem, atheistischem) Geist durch katholische (protestantische, atheistische) Erzieher. Uns scheint, daß katholische Eltern dazu verpflichtet sind und das Grundgesetz dieser ihrer inneren Verpflichtung auch den äußeren Verwirklichungsraum zugesteht. Wir meinen sogar: Es ist

eine für katholische Eltern, Kinder und Lehrer unzumutbare Form der Intoleranz und ein objektives Unrecht, sie daran zu hindern, die ganze Fülle ihrer Überzeugung und ihres Glaubens in die Erziehung und Bildung einfließen und fruchtbar werden zu lassen. Der Einwand, dies führe zu einer inneren Spaltung der Einheit, mythisiert den Scheinbegriff einer sowieso so nicht gegebenen, so nicht zu erstrebenden und so auch nicht notwendigen Einheit, verkennt die Tatsache der Gegebenheit verschiedener Überzeugungsgruppen und ihres Rechtes auf Eigenständigkeit, übertreibt mögliche, aber vermeidbare Fehlwege, verkennt die positive Begründung der Toleranz im christlichen Liebesgebot (wo wäre sie denn sonst begründet?) und macht die Toleranz schließlich überflüssig, weil mit dem Wegfall des einer Gruppe Eigentümlichen nichts mehr zu tolerieren ist. Diese Toleranz hebt sich selbst auf. Überdies bedeutet sie eine Verkennung der pluralistischen Gesellschaft.

Ähnliches gilt, wenn Dirks die geschilderte Form der negativen Toleranz als vom christlichen Glauben, „der sich selbst als Geheimnis der Freiheit und der Gnade versteht", und von der christlichen Liebe her gefordert erachtet. Gewiß, der christliche Glaube ist Entscheidung aus menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade. Wenn man den Glauben aber nicht aktualistisch auflösen will, ist das nicht alles. Er ist auch vollzogene Entscheidung und geschenkte Gnade, theologisch gesprochen eine übernatürliche Tugend, ein Habitus, der seine lebensformende Kraft im Ganzen des Lebens, im Herzen, im Wort, in der Tat, zu Hause und in der Öffentlichkeit gewinnen will und auch soll, ausgerechnet auf dem Feld der Erziehung und Bildung im öffentlichen Bildungswesen aber nur in amputierter Form existieren dürfte. Für den katholischen Christen ist die Frohbotschaft Gottes an den Menschen, an den Erzieher und den zu Erziehenden, die Mitte jeder Erziehung und Bildung, nicht nur in der Familie, sondern auch in der Schule als in ihrer verlängerten, vom Staat zu beaufsichtigenden, aber nicht geistig zu formenden Funktion. Wenn er darauf besteht, verletzt er, so meinen wir, nicht die christliche Liebe. Gleiches gesteht er jedem zu. Aber Glaube und Wahrheit stehen ihm über falsch verstandener Toleranz und uniformer Einheit.

Das immer wiederkehrende Motiv für die Parole „Trennt uns nicht nach Konfessionen" — wir glauben nicht, daß Dirks es teilt — ist, daß die Angehörigen einer pluralistischen Gesellschaft von klein auf lernen müssen, in der Schule miteinander auszukommen, „statt im Streite groß zu werden". Der Preis dafür muß der Verzicht auf die konfessionelle Besonderung (bis auf den Religionsunterricht) sein. Vertreten wird dieses Argument bezeichnenderweise zumeist von den Seiten, wo man einmal von konfessionellen Eigenarten wenig weiß und versteht, zum andern von Religion nicht viel, von Wahrheit nicht viel mehr hält. Religion, das ist eine Sache für das Herzenskämmerlein, das gesellschaftliche Leben ist eine andere Sache.

Die Folgen solchen Denkens und Handelns sind der „Friede" der „Gleichgültigkeit" und die fortschreitende Profanisierung und Säkularisierung immer weiterer Lebensbereiche, während es in Wahrheit heute darauf ankäme,

nicht das Bildungswesen zu entkonfessionalisieren, sondern im Gegenteil allen Überzeugungsgruppen ihren Eigenraum zu lassen, und im Geiste wahrer Freiheit und Gerechtigkeit „jedem das Seine" zu geben, anstatt es ihm vorzuenthalten, aber im Geist der Brüderlichkeit das gegenseitige Verstehen zu fördern. Keines von beiden ohne das andere, nur unter diesen Voraussetzungen scheint es uns möglich, Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit für eine möglichst große Zahl der Staatsbürger zu wahren. Gewiß, konfessioneller Streit ist von Übel (besonders wenn andere als die Konfessionen selber den „Streit" führen). Geschichtliche Schuld will getragen sein, aber das alles entbindet nicht vom brüderlichen Ringen um die Wahrheit. Es wäre um unser Leben besser bestellt, wenn mehr von diesem Geist unter uns lebendig wäre. Schließlich gehört unser aller Achtung doch nur dem, der sagt, wer und was er ist, und der ganz ist, was er sagt, frei und freimütig um die Überzeugung des anderen werbend, aber ebenso eifersüchtig dessen Freiheit wahrend. Es darf in einem demokratischen Staat weder dem Nichtchristen von seiten des Christen, noch dem Christen von seiten des Nichtchristen Unrecht geschehen. Dieses Unrecht scheint uns aber gegeben, wenn die „mittlere Tiefe" der anthropologischen Begründung oder das Minimum an gemeinsamen Leitbildern zum Fundament des Bildungswesens gemacht wird.

Die Konsequenz? Sie heißt nicht nur, daß im sogenannten Privatschulwesen (das in manchen Ländern unserer freiheitlichen Bundesrepublik und gerade in Ländern, wo die „Partei der Freiheit" nach jüngster Eigendefinition regiert, sowieso nur mühsam dahinvegetiert) Wünschen nach positiver Erfüllung des Erziehungswesens mit religiösem Geist Rechnung getragen werden kann. Sie heißt auch, daß solchen Wünschen der Eltern, die in dieser Frage als Staatsbürger ein Entscheidungsrecht vor dem Staat haben, auch quer durch alle Schulformen des öffentlichen Lebens hindurch im Rahmen des organisatorisch Möglichen Erfüllung wird, allen Eltern aller Überzeugungsgruppen. Und daß das geschieht unter Aufsicht des Staates, nicht durch den Staat, der kein christlicher, aber auch kein nichtchristlicher Staat, sondern eben Staat ist, d. h. Veranstaltung der Gesellschaft, der ihr in geordneter Weise frei zu leben, irdisches und ewiges Heil zu finden gestattet.

Es wäre an der Zeit, den wirklichen Zug der Zeit zu sehen, statt im Geiste perfektionierter Bildungsplanung ein Erziehungswesen von oben her auf dem Verordnungsweg zu uniformieren. Es wäre an der Zeit, sich umzusehen, was in den Nachbarländern vor sich geht, was in Holland inzwischen abgeschlossen, in England, in Belgien vor kurzem geschehen, in Frankreich in Angriff genommen wird. Gegenüber der zunehmenden Selbsteinschränkung des Staates und der weisen Beschränkung auf das ihm Zukommende dort, wirkt der Status der Dinge bei uns in einem negativen Sinn konservativ.

Eine weitere Konsequenz: Eine Reihe von Elternverbänden haben als ihre Meinung kundgegeben, daß man vor strukturellen Änderungen die Voraussetzungen der äußeren schulischen Arbeit verbessern möge: Abschaffung des Schichtunterrichts, Verkleinerung der Klassen, Vergrößerung der Zahl der

Lehrer, Stoffbeschränkung und was der hierhergehörigen Dinge mehr sind. Dann werde sich zeigen, ob strukturelle Änderungen überhaupt noch notwendig seien. Vorerst jedenfalls gebe es, trotz aller lauttönenden Behauptungen, keinen objektiven Grund, anzunehmen, daß das deutsche Schulwesen dem anderer Länder unterlegen sei.

Dem kann man nur zustimmen. Es ist merkwürdig: Bei uns verzehren eine nervöse Unruhe und hektische Betriebsamkeit die Geister und wollen uns glauben machen, daß ein neues Organisationsschema der Schule das Heil bringe. Dazu fehlt uns der Glaube. Mit noch so teuren Aufwendungen macht man es sich zu billig. Die Jugend verlangt mehr, nämlich die volle Zugewandtheit des Lehrers und Erziehers. Wer das Wesen des pädagogischen Aktes und der Bildung und Erziehung wirklich kennt und Bildung nicht mit Ausbildung verwechselt, weiß, daß es zu allererst auf das Verhältnis der Erzieherpersönlichkeit zum Zögling ankommt. Mit ihm steht und fällt das Geschehen, Erziehung genannt; alles andere ist sekundärer Art und von relativer Bedeutsamkeit. Gesinnungsreform — nicht Reform der Institutionen, darauf käme es heute an. Denn immer ist es der Geist, der lebendig macht, der Geist, der weht, wo er will.

Historische Methode und Exegese

WOLFGANG SEIBEL SJ

Die historisch-kritische Methode

Die Situation in der heutigen evangelischen Theologie ist entscheidend geprägt durch das Aufkommen der historisch-kritischen Methode. Man kann sogar sagen, daß die eigentlichen Impulse der Reformation erst dann zum Wirken kamen und freilich auch ihre schwerste Belastung erfuhren. Denn die Ungesichertheit des Glaubens, der sich nur auf das Wort und keineswegs auf historisch ausweisbare Tatbestände stützt, dieser Grundgedanke der Reformation war in der Zeit der protestantischen Orthodoxie des 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts verdeckt und fast vergessen worden. Zwar wahrte man sich die durch Luther erkämpfte Freiheit von der katholischen Kirche und ihrem Lehramt; indem man jedoch das Dogma der Verbalinspiration der Heiligen Schrift aufstellte und jedes ihrer Worte für inspiriert und daher für unfehlbar und unangreifbar hielt, hatte man sich unter die Herrschaft eines „papiernen Papstes" begeben und suchte in ihr die Sicherheit, die der Katholik im lebendigen Lehramt findet, das Schrift und Tradition in einem umfaßt.

Die historisch-kritische Methode, die sich seit ihrem Aufkommen im 18. Jahrhundert zunächst nur zögernd, dann aber so eindeutig durchsetzte, daß sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts „nahezu unbestritten in der Theologie zur Herrschaft gekommen" war[1], wandelte dieses Bild von Grund auf. Sie ist heute „grundsätzlich Allgemeingut geworden"[2]. Aber die durch sie aufgegebenen Fragen, die den Kern des christlichen Glaubens berühren, harren immer noch einer befriedigenden Antwort. Die Auseinandersetzung um die Theologie Rudolf Bultmanns ist eines der deutlichsten Symptome dieser Lage. E. Käsemann sagt mit Recht: „Jene theologische Krise, welche man durch Bultmanns Werk neu wahrnimmt, begleitet den Protestantismus seit über zwei Jahrhunderten."[3]

Denn die historisch-kritische Methode rückt die Heilige Schrift in eine Reihe mit jeder anderen menschlichen Urkunde und behandelt sie rein grammatisch-historisch als ein Stück Literatur der Religionsgeschichte. Damit scheint die Bibel ihre einzigartige Stellung zu verlieren. Sie wird ein Dokument der Vergangenheit, menschlich und fehlbar wie jede andere geschichtliche Quelle, und ist mit genau denselben Methoden zu behandeln, die im 19. Jahrhundert für die Geschichtswissenschaft entwickelt wurden. In dieser so relativierten Geschichte fiel alles der Kritik anheim, was sich in den sonst bekannten Ablauf des Geschehens nicht einordnen ließ. So kam man — historisch-kritisch und völlig unvoreingenommen, wie man meinte — zu Ergebnissen, die dem christlichen Dogma widersprachen und den Glauben aufzulösen schienen: Die Gottheit Christi, seine Wunder, seine Auferstehung, die Einheit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift schienen vor dieser konsequent historischen Betrachtungsweise nicht mehr bestehen zu können, und da auf diese Weise Jesus Christus grundsätzlich in einer Reihe stand mit den andern Gestalten der Religionsgeschichte, konnte er nicht mehr jene einmalige, weil göttliche Autorität besitzen, von der die Verkündigung der Kirche sprach[4].

Das theologische Problem

So entsteht ein scheinbar ausweglos Dilemma: Entweder steht die Heilige Schrift in einer Reihe mit anderen Dokumenten der Vergangenheit und ist darum schrankenlos der Kritik auszuliefern, wie es die historisch-kritische

[1] *G. Ebeling,* Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 47 (1950) 2. Dieser Aufsatz ist als ganzer (1—46) wichtig für das hier verhandelte Problem. Außerdem: *E. Dinkler,* Bibelautorität und Bibelkritik, Tübingen 1950.

[2] *E. Käsemann,* Neutestamentliche Fragen von heute, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 2. Das Zitat bezieht sich auch auf die katholische Bibelwissenschaft. Dazu vgl. vor allem: *M.-J. Lagrange,* La méthode historique, Paris ²1904. *J. Steinmann* und *M. Stenzel,* Die Bibel im Spiegel der Kritik, Aschaffenburg 1957. *R. Schnackenburg,* Der Weg der katholischen Exegese, in Bibl. Zschr., N. F. 2 (1958) 161—176.

[3] A.a.O. 11.

[4] Zu dieser Entwicklung vgl.: *W. Seibel,* Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 266—278, und: Der Jesus des Glaubens, ebd. 164 (1959) 26—33.

Methode fordert. Dann läßt sich aber das Dogma nicht mehr halten, und der Glaube muß sich einen von der Relativität alles Geschichtlichen unabhängigen Grund suchen. Oder man hält an der unvergleichlichen Einmaligkeit der Schrift fest und an der Gottheit Christi, den sie verkündet. Dann muß man jedoch auf die historische Kritik verzichten und eine eigene Methode suchen, die außerhalb dieses eng umgrenzten Bereiches keine Gültigkeit hat — was aber wiederum der wissenschaftlichen Redlichkeit des Historikers zu widersprechen scheint, der überzeugt ist, daß Christus und seine Kirche, da sie der Sichtbarkeit unserer Geschichte angehören, mit denselben Methoden betrachtet und erforscht werden müssen wie jede andere Erscheinung der Geschichte.

Mit anderen Worten: Wie kann die wissenschaftliche Erforschung der neutestamentlichen Texte — die Unvoreingenommenheit erfordert, kritischen Blick und nüchterne Objektivität — mit der Bereitschaft zum gläubigen Hören des Wortes Gottes verbunden werden, zu dem der besondere Charakter gerade dieser Texte aufruft? Ein irdisches Geschehen beansprucht, Gottes Offenbarung zu sein, ein Mensch wie jeder andere erscheint als Gottes Sohn, eine Sammlung geschichtlicher Texte soll Gottes Wort enthalten. Aber alles Geschichtliche scheint relativ zu sein, immer unabgeschlossen, einer in ihren Möglichkeiten begrenzten Vergangenheit angehörend. Gott aber ist absolut, ewig der Gleiche und stets gegenwärtig. Der Historiker muß seinem Gegenstand objektiv gegenüberstehen, stets kritisch, stets bereit, sein Bild der Geschichte zu ändern, falls dies die Quellen erfordern. Der Glaube aber ist absolute Entscheidung, Hingabe der ganzen Person. Er steht seinem Gegenstand nicht in kritischem Abstand gegenüber, sondern bejaht ihn in der liebenden Anteilnahme seines Herzens. Wie sind beide Haltungen zu vereinen? Trübt der Glaube nicht den Blick, da er doch das Gegenteil jener vom Historiker geforderten objektiven Nüchternheit zu sein scheint? Ist jener, der Jesus Christus als Sohn Gottes und Herrn seines Lebens bekennt, überhaupt noch zur wissenschaftlichen, historischen Betrachtung dieser Geschichte befähigt, da er doch durch die Brille des Glaubens auf das Geschehen blickt und nicht mit den scharfen Augen der Wissenschaft? Tritt der Glaubende nicht voreingenommen an diese Geschichte heran, da sie ihm ja immer die Wahrheit seines Glaubens bestätigen muß und niemals Elemente enthalten darf, die diesem seinem Glauben widersprechen?

Darum unsere Frage: Mit welcher Haltung muß der Christ an die Heilige Schrift herantreten? Gilt hier dieselbe Methode wie für jede Erscheinung der Vergangenheit, nämlich die historisch-kritische, oder muß er, sobald er in der Heiligen Schrift Gottes Wort sieht, anderen, höheren Gesetzen gehorchen als der Historiker, der sich mit profaner Geschichte beschäftigt? Welchen Wert, welche Bedeutung und welche Tragweite hat die historisch-kritische Methode bei der Erforschung des Neuen Testaments?

„Historie" und Glaube

Die protestantische Theologie beantwortet diese Frage mit einer klaren Unterscheidung des in der Bibel berichteten historischen Geschehens von der Offenbarung Gottes und ihrem Anspruch auf gehorsamen Glauben. Das Göttliche, so heißt es, nämlich alles, was sich in den normalen Ablauf des natürlichen Geschehens nicht einordnen läßt, sei mit den Mitteln des Historikers nicht feststellbar. Die Geschichtswissenschaft treffe immer nur auf ein menschliches Geschehen und eine menschliche Geschichte, die zwar den Anspruch erhebe, Gottes Offenbarung zu sein, aber als solche niemals historisch ausweisbar und feststellbar sei. Ob dieser Anspruch zu Recht bestehe, das könne der Historiker nicht entscheiden. Hier habe der Glaube das Wort. Die Offenbarung ereignete sich in einem Geschehen, „das als historisches Geschehen sich in nichts grundsätzlich unterscheidet von anderem historischen Geschehen, das darum als historisches Geschehen der historischen Betrachtung vollkommen offen liegt, als Offenbarung dagegen sich nur durch das bezeugende Wort dem Glauben erschließt"[5].

In dieser Haltung ist die von Kant behauptete Unerkennbarkeit des Geistigen — und des Göttlichen — unvermindert wirksam. Sie bringt indes auch ein Anliegen zur Sprache, das schon Luthers Theologie kennzeichnete: das Thema des unter der Hülle eines irdischen Geschehens, „unter dem Gegensatz" verborgenen Gottes, der sich nicht erkennen, sondern nur glauben läßt. Rudolf Bultmann bringt dieses Luthersche Thema sehr genau zum Ausdruck, wo er sagt: „Gottes Handeln ist verborgen für jedes andere Auge als das des Glaubens. Allgemein sichtbar und feststellbar ist nur das ‚natürliche' Geschehen. In ihm vollzieht sich Gottes verborgenes Handeln", das „nur gegen den Schein jeweils geglaubt werden kann."[6]

Damit ist zwischen dem „unweltlichen" Gott und dem sichtbaren Geschehen eine klare Trennungslinie gezogen. Da sie der Historiker mit seinen Methoden nicht zu überschreiten vermag, wird seine Forschung ein „profaner Dienst"[7] und unterscheidet sich als solche nicht von dem Vorgehen eines glaubenslosen Wissenschaftlers. Da sich indes der Glaube nur auf das unausweisbare Wort und nicht auf historisch erkennbare Tatsachen gründet, wird auch die radikalste Kritik am Neuen Testament vereinbar mit der gläubigen Entscheidung für den unsichtbaren Gott und sein verborgenes Handeln.

Dieses Göttliche und Überweltliche wird verschieden interpretiert. Nach *Karl Barth* ist Gottes Offenbarung und sein Handeln zum Heil der Menschheit eine „unhistorische Geschichte", die eine „unhistorische Geschichtsschreibung" erfordere. Im Unterschied von der innerweltlichen, der pro-

[5] *G. Ebeling*, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen 1954, 60.

[6] Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos (= KM), hrsg. von H. W. Bartsch, II, Hamburg-Volksdorf 1952, 196—197. Zu Luthers Lehre vgl. *H. Bandt*, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin 1958.

[7] *E. Käsemann* a.a.O. 7. Ähnlich *R. Bultmann*, KM II 207—208.

fanen Geschichtswissenschaft zugänglichen „historischen Geschichte" entziehe sie sich den Mitteln des Historikers, werde gar von ihm als „Sage" oder „Legende" klassifiziert[8]. Es sei aber ein wirkliches Geschehen, ja die eigentliche, die entscheidende Geschichte, bestehend aus Ereignissen, „die viel sicherer wirklich in der Zeit geschehen sind als alles, was die ‚Historiker' als solche feststellen können"[9].

Rudolf Bultmann hingegen, der im Unterschied zu Karl Barth eindeutig in der lutherischen Tradition steht, verzichtet entschlossen auf jede Aussage über jene göttliche Geschichte. Er leugnet nicht deren Wirklichkeit; wohl aber spricht er dem Menschen die Möglichkeit ab, Gott und Gottes Handeln als solches zu erkennen. „Von Gott", so zitiert er seinen Lehrer Wilhelm Herrmann, „können wir nicht sagen, wie er an sich ist, sondern nur, was er an uns tut."[10] Andernfalls würde das Jenseits, würde Gott „zu einem diesseitig-weltlichen Phänomen objektiviert"[11]. Es gibt für Bultmann keine zwei verschiedenen „Bereiche" der Geschichte. Es ist immer ein und dasselbe irdische Phänomen — hier das neutestamentliche Kerygma als Ausdruck des Selbstverständnisses der Urgemeinde —, das aber auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden kann: als objektive, historische, vorfindliche Gegebenheit der Vergangenheit, der ich in unvoreingenommener Distanz gegenüberstehe, oder als Ruf in die Entscheidung, angesichts dessen ich mich neu verstehen soll. Im ersten Fall habe ich das wahre Wesen der Geschichte und des Glaubens verfehlt, da ich das Jenseitige wie ein Ding dieser Welt betrachte, über das ich in meinem Leistungsstreben verfügen und mit dem ich den Glauben sichern kann; im zweiten nur wird es für mich Wort Gottes, wird Geschichte und gegenwärtige Wirklichkeit. Theologie und Geschichtswissenschaft haben hier denselben Gegenstand und dasselbe Ziel: sie sollen dieses Kerygma als Ausdruck des Selbstverständnisses der Urgemeinde so erfassen, daß es für den Hörer zu einem Ruf wird, sich für den Vollzug seiner eigenen Existenz zu entscheiden[12]. Die „Historie" in ihrer vergangenen Objektivität kann ruhig der Kritik preisgegeben werden, da die wissenschaftliche Erforschung des Neuen Testaments den Glauben weder erschüttern noch positiv fördern kann[13]. Sie hat nur gleichsam das „Material" be-

[8] Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich ²1947, 84—89.

[9] ebd. III/2, Zollikon-Zürich 1948, 535.

[10] KM II 185. Vgl. ebd. 197: „*Was* er (d. h. Gott) jetzt tut — es ist ja mit dem feststellbaren Geschehen nicht direkt identisch —, das weiß ich vielleicht jetzt noch nicht und werde es vielleicht auch nie wissen. Aber ich muß fragen, was er mir damit sagen will."

[11] ebd. 184.

[12] Vgl.: Das Urchristentum, Zürich 1949, 8: Aufgabe des Historikers ist es, „die Phänomene der vergangenen Geschichte aus den Möglichkeiten menschlichen Existenzverständnisses zu interpretieren und damit diese zum Bewußtsein zu bringen als die Möglichkeiten auch gegenwärtigen Existenzverständnisses."

[13] Vgl.: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: Glauben und Verstehen, Tübingen 1933, 4: Die historische Kritik hat „radikal zur Freiheit und Wahrhaftigkeit zu erziehen, ... indem sie von einem jeden für wissenschaftliche Erkenntnis möglichen Geschichtsbild frei macht und zum Bewußtsein bringt, daß die Welt, die der Glaube erfassen will, mit der Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht faßbar wird." Ähnlich auch *E. Dinkler* a.a.O. 23: Die kritische Exegese „endet dort, wo gerade das eigentliche Fragen unseres Glaubens beginnt".

reitzustellen, angesichts dessen die Entscheidung des Glaubens, die einer anderen, einer jenseitigen Welt angehört, möglich wird.

So kann es für die neutestamentliche Exegese „nur *eine* Methode geben, die historische“[14], und „die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur“[15]. „Die arbeitende Erforschung des Neuen Testaments ist genau so profan wie die Erforschung irgendeiner historischen Quelle überhaupt.“[16] Theologisch wird sie nur dadurch, daß das Wort, das der Forscher auslegt, sich als Gottes Wort versteht und darum beansprucht, dem Hörer nicht nur von der Eigentlichkeit seines Seins zu künden, sondern sie ihm auch zu schenken, ein Anspruch, über dessen Recht oder Unrecht allein der Glaube in der jeweiligen Entscheidung befinden kann.

Die wahre Aufgabe der Geschichtswissenschaft

Zur Klärung des eben in Kürze skizzierten Problems muß zunächst die Methodik der Geschichtswissenschaft geprüft werden, bevor über ihre Anwendungsmöglichkeiten in der theologischen Exegese gesprochen werden kann[17]. Der Historiker hat die ihn vor allen anderen Wissenschaften auszeichnende Aufgabe, die vergangene Geschichte und ihre Gestalten in der Einmaligkeit ihres Seins zu erfassen. Nicht die Erkenntnis allgemeiner Gesetze ist sein Ziel, sondern das Verständnis der Geschichte, ihrer Epochen und der in ihr handelnden Personen in ihrer jeweiligen individuellen Besonderheit. Er wird stets den Gegenstand seiner Forschung von allen Seiten her zu erfassen suchen, um durch die Synthese vieler Einzelerkenntnisse das Unwiederholbare, Einmalige seines Wesens zu erfassen und verstehend zu beschreiben. Dadurch rückt er gleichsam das vergangene Geschehen in die Gegenwart. Er verleiht ihm neues Leben, da er dem Menschen seiner Zeit die Begegnung mit dem personalen Sein der Vergangenheit ermöglicht. Er zeigt ihm die reichen Möglichkeiten des Menschseins. Er erweitert seinen Blick und verhilft ihm zu einem vertieften Verständnis seiner selbst, da er ihm Haltungen zeigt, die er vielleicht noch nicht kannte und nun in seiner Entscheidung übernehmen oder ablehnen kann.

Notwendige Voraussetzung der historischen Methode ist die grundsätzliche Offenheit für alle Phänomene der Geschichte. Der Historiker darf nicht seine eigenen Auffassungen und Wertungen in die Vergangenheit hineinsehen, er darf nicht von vornherein einen Raum abstecken, in den sich alles fügen muß. Er würde sonst die Vergangenheit der Gegenwart angleichen, und fände immer nur sich selbst wieder. Er nähme seine besondere Welt für

---

[14] Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: Glauben und Verstehen I 115.

[15] Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952, 231.

[16] Die Bedeutung der „dialekt. Theol.“ 133.

[17] Vgl. zum Folgenden: *A. Brunner*, Erkenntnistheorie, Köln 1948, 89—113, 262—287.

die Welt überhaupt, und das vergangene Geschehen in seinem wahren Sein bliebe ihm verborgen.

Eine solche Offenheit ist nichts anderes als Anerkennung des Vergangenen in seiner einmaligen Eigenart. Der Historiker muß den, der ihm in den geschichtlichen Zeugnissen entgegentritt, als Person anerkennen, als geistige Mitte, die frei handelt und sich ihre Welt gestaltet: daß der Mensch, mit dem er sich beschäftigt, etwas meint, daß er denkt, daß er einen geistigen Mittelpunkt bildet, der bei allen fremden Einflüssen letztlich er selber, Person ist, und sich seine Welt frei gestaltet. Seine Forschung muß getragen sein von der Achtung für die Andersartigkeit der geistigen Welt, der er begegnet. Wer sich selbst und die Ansichten seiner eigenen Zeit als Maßstab alles Geschehens nimmt — die Aufklärung ist dieser Gefahr weithin erlegen —, verschließt sich den Blick für die Erkenntnis der Geschichte. Nur dem, der selbstlos seine Ansichten und seine Weltanschauung zurückstellt und die Personhaftigkeit der vergangenen Menschen anerkennt, öffnet sich der Weg zum Verständnis des vergangenen Seins, was eigentliches Ziel aller Geschichtsschreibung ist.

Selbstverständlich haben auf dem Weg zu diesem Ziel die reich ententwickelten Methoden der modernen Geschichtswissenschaft ihre unersetzliche Bedeutung. Man wird darum mit aller Sorgfalt die einzelnen geschichtlichen Dokumente auf ihren Zeugniswert und auf ihre Echtheit untersuchen, wird ihre gegenseitige Abhängigkeit erforschen, die Gesetze der fremden Sprache aufdecken und alle Überreste der Vergangenheit — Schriften, Monumente, Kulturdinge — sammeln, ordnen und sichten. Aber in allen diesen Gegebenheiten findet der Historiker die Personen der Vergangenheit wieder, die sich darin aussprachen, und erfaßt in der Zusammenschau der einzelnen Elemente deren geistige Welt. Seine Erkenntnis bleibt nicht auf die Feststellung der Gegenstände der äußeren sinnenhaften Erfahrung beschränkt — nur dann ließe sich von „vorfindlichen", gegenständlichen und verfügbaren Objekten sprechen —, sie vernimmt stets das an ihnen aufscheinende geistige Sein, über das man nicht „verfügen" kann, das aber wohl im Hören auf den andern vernehmbar und erkennbar wird.

Darum bleibt auch jede wissenschaftliche Geschichtsschreibung und jede Biographie im Vorfeld stehen, solange sie sich in gleichsam protokollarischer Genauigkeit mit der Aufzählung der äußeren Tatsachen einer Epoche oder eines Lebens begnügt. Es gehört zur vornehmsten Aufgabe des Historikers, die eigentlichen Absichten der in jener vergangenen Epoche wirkenden Menschen aufzudecken, die verborgenen Triebkräfte, die hinter allem stehen, das Ziel, das ihr Handeln leitet, den Glauben, der sie trägt, die geistige Welt, die alles zur Einheit verbindet.

Die als Voraussetzung solcher Erkenntnis geforderte Anerkennung des fremden Personseins bezieht sich indes nicht auf deren Weltanschauung. Eine Anerkennung des andern als einmalige und von mir verschiedene Person ist durchaus vereinbar mit einer ablehnenden Haltung gegenüber dem

Inhalt seines Denkens und Meinens und gegenüber den Haltungen und Prinzipien seines Lebens. Doch steht auch in einem solchen Fall dem Historiker der Weg zur Erkenntnis des personalen Seins offen, wenn er nur in Achtung und Ehrfurcht dem andern gegenübertritt und nicht seine Meinung in die Vergangenheit hineinträgt, sondern nur dessen Stimme zu vernehmen und dessen geistiges Antlitz zu sehen versucht.

Die Wissenschaft vor dem Neuen Testament

Die Heilige Schrift stellt nun den Historiker vor ein Phänomen, das die Grenzen alles ihm bisher Bekannten übersteigt. Er trifft auf eine Person, die nach der Aussage der Texte ein göttliches Sein besitzt und diese göttliche Würde in Wundern, in Weissagungen und schließlich in der Auferstehung von den Toten offenbarte. Er begegnet einem Menschen, der in der Niedrigkeit eines irdischen Lebens einen absoluten Hoheitsanspruch erhebt wie keiner vor ihm und keiner nach ihm.

Indes hat der Historiker auch hier dieselbe Pflicht zur sachlichen Prüfung wie vor jedem anderen Dokument der Geschichte. Die Mittel und die Methoden, mit denen er das personale Sein der menschlichen Geschichte zu erkennen sucht, gelten uneingeschränkt auch vor dem Neuen Testament. Zwar erkennt der Historiker, wenn er sachgemäß vorgeht, daß er hier vor einem göttlichen Geheimnis steht. Aber wie die Geistigkeit jeder Person in bestimmten Grenzen erkennbar ist, so wird auch hier das Geheimnis Gottes und seiner Offenbarung sichtbar, die ja in nichts anderem besteht als in dem einmaligen Wesen Jesu Christi. Der Anspruch des Neuen Testaments bedeutet nicht, daß das hier kund werdende Geheimnis unerkennbar bleiben müßte. Wie die Worte und Taten einer Person deren personales Sein offenbaren, so daß man nie nur äußere Gegebenheiten erkennt, sondern die in ihnen sich aussprechende Person, so leuchtet das Geheimnis Jesu Christi in seinem Leben auf. Freilich ist die geheimnisvolle Geistigkeit einer Person nie gegenständlich faßbar und kann nie als ganze erschöpfend ausgesagt werden. Sie wird aber immer miterkannt als der tragende und sinngebende Grund, als der ungegenständliche Ursprung, der alles lenkt — solange man sich nicht durch eine Entscheidung, die vor der sachlichen wissenschaftlichen Forschung liegt, den Weg zu diesem innersten Geheimnis versperrt.

Auch vor dem Neuen Testament muß der Forscher jene grundsätzliche Offenheit besitzen, die zu den Voraussetzungen seiner Methode gehört. Die Tatsache, daß ihm solche Ereignisse, wie sie das Neue Testament schildert, im normalen Verlauf der Geschichte nicht begegnen und daher mit innerweltlichen Kategorien nicht mehr erklärbar sind, gibt ihm nicht das Recht, von vornherein schon deren Möglichkeiten abzulehnen oder sie in einen unerkennbaren Raum zu schieben. Gewiß muß er den Befund der Texte sachlich und kritisch prüfen und darf nichts leichtgläubig hinnehmen. Wenn er aber den Bereich des Möglichen willkürlich einschränkt, überschreitet er die

Grenze der historischen Wissenschaft, die nicht den Bereich des Möglichen zu beurteilen, sondern das wirklich Geschehene zu erforschen und zu beschreiben hat, auch dort, wo es einer vielleicht fremden und ungewohnten Welt angehört.

Die historische Methode und der Glaube

Da aber das Neue Testament den Anspruch erhebt, von einer göttlichen Person zu künden, muß sich die von der historischen Methodik geforderte Offenheit in dem Maß, als der Historiker die Wahrheit dieses Anspruchs erkennt, in den Glauben an Jesus Christus wandeln. Denn wo Gott selber vor ihn tritt, der absoluter Herr ist und letzte Entscheidung fordert, kann er nicht mehr neutral bleiben und darf nicht in abwartender und nüchterner Distanz verharren. Ja, hier wäre Neutralität, wie sie jeder rein menschlichen Gestalt gegenüber möglich, ja notwendig ist, bereits Ablehnung. Gerade das sachlich erforschte Neue Testament stellt ihn vor die Entscheidung, ob er sich dieser Forderung beugen oder sie ablehnen wolle.

Darum *muß* die in jeder historischen Forschung erforderte Offenheit vor Jesus Christus zum Glauben werden, wenn anders seine Person in ihrem wahren Sein erkannt werden soll. Wer sich diesem Anspruch verschließt und den Glauben verweigert, versperrt sich in derselben Weise den Weg zur Erkenntnis Jesu Christi, wie er sich durch die mangelnde Offenheit der Möglichkeit begibt, andere, menschliche Personen der Geschichte zu erkennen. Diese Offenheit und jener Glaube sind Voraussetzungen der personalen Erkenntnis und wachsen mit ihr, da sie nie zwingend und einlinig voranschreitet wie die Erkenntnis des materiellen Seins, sondern in Freiheit geschieht und Ergebnis einer personalen Entscheidung ist, die den Blick hinwendet zum andern, ihn anerkennt als personales Sein, um erst in dieser grundsätzlichen Offenheit den in den Blick zu bekommen, den sie nun mit allen Methoden historischer Kritik untersuchen muß.

In diesem *einen* Fall, wo es um Jesus Christus geht, hat daher der Forscher das Ziel jeder geschichtlichen Methode — Verstehen des personalen Seins und Ermöglichung der Begegnung mit ihm — nur erreicht, wenn er sich zum Glauben führen läßt. Aber der Weg zu diesem Glauben ist wiederum die sachlich angewandte historisch-kritische Methode selbst und sein Grund das durch sie sichtbar werdende Wesen Jesu Christi. Hat er aber Jesus Christus in seinem wahren Sein erkannt, kann er gar nicht anders als bekennend von ihm sprechen, und dieses bekennende Zeugnis ist nicht etwa ein „Überbau" des Historischen, sondern die einzig sachliche, die einzig objektive „historische" Berichterstattung, Forderung der recht verstandenen wissenschaftlichen Methode selbst[18].

[18] Das gilt auch für die Geschichtsschreibung der Evangelisten. Die häufig anzutreffende Alternative: entweder Geschichtsschreibung, oder Glaubenszeugnis, verkennt diesen Sachverhalt.

Einheit von Glaube und Wissenschaft

Glaube und Geschichtswissenschaft haben also dasselbe Ziel: die Erkenntnis des personalen Seins. Auf dem Weg zu diesem Ziel erfüllen sie aber eine je verschiedene Funktion: die Offenheit und Bereitschaft zur Anerkennung ist unerläßliche Voraussetzung und notwendiges Element der Forschung, da sie erst den Blick öffnet, der die Wirklichkeit sehen läßt; sie wächst in dem Maß, als das Erkennen Sicherheit gewinnt, und entfaltet sich schließlich zum vollen Glauben. Die Wissenschaft hingegen erforscht die einzelnen Elemente, in denen uns das Zeugnis von Jesus Christus überliefert ist. Weit entfernt davon, die Wirklichkeit zu verfälschen, ist der Glaube die allein sachgemäße Haltung, wenn der Mensch Christus begegnet. Er steht nicht erst am Ende der wissenschaftlichen Forschung, sondern begleitet sie von Anfang an als jene Offenheit, die jedem geschichtlichen Phänomen der Vergangenheit gegenüber erfordert ist. Er erreicht dort seine Fülle, wo er zur letzten Gewißheit gelangt, daß Jesus Christus in Wahrheit Gottes Sohn ist.

Glaube und Geschichtswissenschaft bilden auch darin eine Einheit, daß der Glaube sich auf die historisch-kritisch erkannte Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit Jesu Christi gründet. Es ist nicht so, als ob man historisch-kritisch bloß zu einer nur mehr oder weniger wahrscheinlichen Erkenntnis kommen könnte, die dann ihre Sicherheit erst durch den von ihr unabhängigen Glauben gewänne. Der Glaube kann niemals eine fehlende Erkenntnis durch eine grundlose Entscheidung ersetzen. Wenn dies der Fall wäre, wenn die historisch-kritische Forschung — sachlich und unvoreingenommen — zum Ergebnis käme, daß das Zeugnis des Neuen Testaments nicht mit letzter Sicherheit als wahr zu erweisen sei, daß in den wesentlichen Dingen, in der Erkenntnis der Gottheit Jesu und der entscheidenden Ereignisse seines irdischen Lebens eine grundlegende Ungewißheit zurückbliebe oder daß gar Jesus selber den Anspruch nicht erhoben hätte, den die Kirche des Neuen Testaments ihm zuschreibt, dann hätte niemand das Recht, an ihn zu glauben. In diesem Fall stürzte der Glaube zusammen, da eine solche Entscheidung nur dort in Verantwortlichkeit gefällt werden kann, wo absolute Sicherheit besteht.

Der Katholik ist überzeugt, diese Sicherheit zu besitzen. Er weiß, daß der Glaube ein Wagnis ist, weil er das Letzte von ihm verlangt, die Hingabe seiner ganzen Person und seines ganzen Lebens. Er weiß aber zugleich, daß dieses Wagnis begleitet ist von einer klaren Gewißheit, die nicht nur Ergebnis einer grundlosen Entscheidung, sondern einer glaubenden und liebenden, aber durchaus sachlichen Erkenntnis ist, zu der ihn auch die historisch-kritische Forschung führt. Wenn er das Neue Testament als das Wort Gottes bekennt, wenn er an das unfehlbare Lehramt der Kirche glaubt und sich auch in der Erforschung der Heiligen Schrift dem von ihr verkündeten Dogma unterwirft, dann ist das weder ein Köhlerglaube noch ein blindes Fürwahrhalten. Er glaubt nur deswegen an das Lehramt der Kirche, weil er Jesus

Christus als Sohn Gottes erkannt hat, als Herrn der Welt und seines Lebens, und weil er kraft derselben Erkenntnis weiß, daß Jesus Christus diese Kirche stiftete und ihr seinen Geist der Wahrheit verheißen hat. Darum ist der katholische Exeget nicht in sachfremden Vorentscheidungen befangen. Seine Einordnung in das Dogma der Kirche ist ein Ergebnis der gläubigen und sachlichen Exegese des Neuen Testamentes selbst, und die Anerkennung der Heiligen Schrift als Wort Gottes entspringt nicht einer grundlosen Entscheidung, sondern der Einsicht, daß hier das eine Wort Gottes, Jesus Christus, sich offenbart und ihm durch die Kirche von dieser Offenbarung kündet.

Darum kann es keinen sachlich begründeten Widerspruch zwischen den Ergebnissen der neutestamentlichen Exegese und dem unfehlbaren Dogma der Kirche geben. Gewiß mögen in den Bereichen, die nicht durch ein eindeutig formuliertes Dogma geklärt sind, manche Schwierigkeiten entstehen, und der Christ weiß, daß menschliche Schwäche und Fehlerhaftigkeit auch dort Konflikte hervorrufen können, wo man sie mit größerer Geduld, größerer Liebe und größerem Vertrauen auf den Geist Gottes, der die Kirche führt, vermeiden könnte. Aber in den grundsätzlichen und wesentlichen Fragen herrscht Einheit, nicht eine erzwungene oder durch Knechtung der Gewissen erschlichene, sondern eine Einheit, die in der nicht zwingenden, aber sicheren Erkenntnis und dem aus ihr hervorgehenden Glauben gründet, daß die unfehlbare Verkündigung der Kirche von demselben Geist geleitet ist, der schon in den Verfassern des Neuen Testaments wirksam war.

Es gibt darum nur eine Methode zur Erforschung der Heiligen Schrift, und man mag sie mit Fug und Recht „historisch-kritisch" nennen, wenn man nur die mit diesem Begriff häufig verbundenen sachfremden Elemente — daß es nur eine Wirklichkeit gebe, jene, die in Raum und Zeit verläuft und mit den Naturgesetzen erklärt werden kann — ausscheidet. Es ist dieselbe Methode, die auch für die Erforschung jedes anderen geschichtlichen Dokumentes gilt. Rudolf Bultmann ist vollkommen im Recht, wenn er dies mit solchem Nachdruck betont. Dem katholischen Exegeten ist dies von der großen Bibelenzyklika Pius' XII. „Divino afflante spiritu" vom 20. 10. 1943 geradezu zur Pflicht gemacht. Pius XII. weist dort auf die Wichtigkeit der Kenntnis der alten Sprachen hin, der Textkritik, der Erforschung des Literalsinns und nennt dies alles „Hilfsmittel, die man auch bei der Erklärung profaner Schriften heranzuziehen pflegt, damit der Gedanke des Schriftstellers lichtvoll hervortrete"[19].

Aber diese Methode erreicht auch das Göttliche an Jesus Christus, da sie ja von Anfang an von Offenheit, Anerkennung des andern und damit von beginnendem Glauben begleitet sein muß, und die Erkenntnis des tiefsten Seins Jesu Christi ist ihr eigentliches Ziel. Was den gläubigen Exegeten des Neuen Testaments von dem Erforscher profaner Geschichte unterscheidet, ist nicht die Methode des Vorgehens und seiner wissenschaftlichen Erkennt-

[19] Enchiridion biblicum 550; Denzinger 2293.

nis und nicht das Ziel, das er anstrebt. Es ist allein das Ergebnis der Forschung: die unvergleichliche Einmaligkeit der Person, die hier vor sein Auge tritt und Glauben fordert.

Gottmenschliche Geschichte

Es handelt sich um eine einzige Geschichte, die viele Dimensionen umfaßt und sich von der geistigen Mitte Jesu Christi bis in die äußeren Einzelheiten seines Lebens entfaltet. Das vornehmste Ziel des Historikers ist es, dieses Tiefste, Innerste, das göttliche Geheimnis Jesu Christi zu erkennen. Die Barthsche Formulierung einer „unhistorischen Geschichte" hat ihre Berechtigung, wenn damit gesagt sein soll, daß dieses Göttliche nie gegenständlich faßbar ist wie die Dinge der untermenschlichen Welt. Sie ist aber irreführend, weil sie nicht zum Ausdruck bringt, daß es dennoch erkannt werden kann als die sinngebende Mitte, die in allen Taten seines Lebens aufscheint, und zwar erkannt werden kann auf dem Weg sachlicher wissenschaftlicher Forschung.

Die Behauptung, die Göttlichkeit Jesu Christi und seine wunderbaren Taten seien dem historischen Erkennen unzugänglich, widerspricht schon dem Zeugnis des Neuen Testaments. Denn dort fordert Jesus Glauben im Hinblick auf seine „Werke", die von ihm „zeugen", weil in ihnen das göttliche Geheimnis seiner Person aufleuchtet und er in ihnen seine Herrlichkeit offenbart (Jo 5, 36; 10, 38; 14, 11; 9, 3; 2, 11). Diese Wunder, die in der Auferstehung Jesu gipfeln, sind genau so gut oder so schlecht bezeugt wie alle anderen Tatsachen seines Lebens: durch die Verkündigung der Zeugen, die alles mit eigenen Augen sahen und mit eigenen Ohren hörten (Lk 1, 1—4; Jo 19, 35; 1 Jo 1, 1—3). Aus diesem Zeugnis, das in derselben Weise die Erscheinungen des Auferstandenen umfaßt und seinen Verkehr mit den Jüngern wie die vorösterliche Zeit seines Lebens — „von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, an dem er von uns hinweg emporgehoben wurde" (Apg 1, 21—22)[20] — nur einen Teil als „historisch" anzusehen, dieses Verfahren hat keinen Halt in den Quellen selbst, sondern entspringt anderen, sachfremden Voraussetzungen.

Solche Voraussetzungen sind überall dort wirksam, wo die Bibelkritik zu Ergebnissen kam, die dem Glaubensverständnis der Kirche widersprechen. Sie sind aber weltanschaulicher, nicht historischer Art, mehr philosophischen als theologischen Ursprungs, und besitzen für den keine Beweiskraft, der diese Anschauungen nicht teilt, da sie in der Wirklichkeit keinen Grund haben. Hier liegen die Probleme, um die die protestantische Theologie ringt und an denen sich ihre Zukunft entscheidet. Wenn das Geheimnis einer Person und demzufolge auch das Geheimnis Gottes unerkennbar ist; wenn Gottes Offenbarung in dieser Welt und im Leben Jesu nicht sichtbar und greif-

[20] Ähnlich Apg. 10, 38—41. Vgl. dazu *J. R. Geiselmann*, Jesus der Christus, Stuttgart 1951, 53.

bar werden kann, sondern sich nur in der „absconditas sub contrario" ereignet, verborgen und verhüllt in einem rein weltlichen Geschehen; wenn der Glaube in einen leeren Raum gestellt ist und sich gegen allen Augenschein in einem heroischen „Dennoch" auf die grundlose Wortverkündigung der Kirche hin entscheiden muß; wenn es im christlichen Glauben nicht zuerst um die gläubige Erkenntnis der Person Jesu Christi und um die gehorsame Nachfolge geht, in die er ruft, sondern nur um die Existenz des jeweiligen Menschen und sein Selbstverständnis; wenn Gottes Offenbarung nicht in einem einmaligen, geschichtlichen Ereignis Wirklichkeit wurde, sondern sich nur im jeweiligen Augenblick des Gläubigwerdens ereignet, dann wird es schwer sein, den Glauben an Jesus Christus vor der Auflösung in ein rein philosophisches Existenzverständnis zu bewahren. Jesus Christus aber ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments Gott und Mensch in einer Person. Darum hält der Katholik unerschüttert fest an der grundsätzlichen Einheit von historischer Forschung und christlichem Glauben, die ja nichts anderes ist als die konsequente Durchführung jenes christologischen Prinzips für das Gebiet des Erkennens.

Problem und Probleme der Werkbücherei

KURT BUSSE

Karl Abraham hat im Februarheft 1959 der *Stimmen der Zeit* die Widersprüchlichkeit der Erziehungsarbeit im Betrieb durch den Betrieb einprägsam herausgearbeitet[1]. Er muß sie gemäß der Stellung und Verantwortung leisten, die er im Ganzen unserer sozialen Welt hat, und er darf sie nicht leisten, weil sie, streng genommen, außerhalb der ihm eigenen Sphäre des Tuns und Verantwortens liegt. Dies Bewußtsein der antinomischen Verfassung unserer Welt durchzieht heute alle ernsteren Diskussionen ihrer Phänomene von der Freiheit bis zum Kriminalroman. Was wir auch tun und besorgen, ist doppelgesichtig. Jeder rühmenden Aussage steht eine anklagende gegenüber, und dem ernsthaften, um Erkenntnis bemühten Zuhörer der Streitgespräche wird immer aufs neue bedeutet, daß die Phänomene nicht für sich und an sich wertvoll sind: was wir jeweils daraus machen, sei alles.

Der Betrieb steht da mit seinen Aufgaben, Rechten und Pflichten mitten in dieser Welt und muß sich einen Weg suchen. Sehr eindrucksvoll erfährt er das bei seinen Versuchen, durch betriebseigene Büchereien seiner Belegschaft die weite Welt des Buches zu erschließen. Der Betrieb trifft dabei auf

[1] Diese Zschr. 163 (1958/59) 335.

ein zwiefaches Problem. Einmal auf das des Rechtes überhaupt, in seinem Bereich über das betrieblich Notwendige hinaus kulturelle Arbeit irgendwelcher Art zu leisten, zweitens auf das besondere des Verwaltens und Ausleihens von Büchern, gestellt durch die enormen Art- und Wertunterschiede, die Bücher nun einmal haben.

Das erste Problem hat Abraham schon behandelt. Er sagt mit Recht, dem Betrieb, so wie er in unserer Zeit ist, fallen Erziehungsaufgaben zu, einfach weil sie ihm niemand abnimmt und niemand abnehmen kann. Sie sind unwidersprochen für bestimmte Gruppen seiner Jugendlichen. Sie sind unwidersprochen auch für seine erwachsene Belegschaft, sofern es sich um fachliche Informationen und auch berufliche Erziehung handelt. Aber wer zieht genau die Grenze von den Jugendlichen zu den Erwachsenen, die Grenze von betrieblicher zu allgemeiner Informierung, die Grenze auch von Arbeitssphäre und Freizeitsphäre? Gerade die letztgenannte Grenze zu ziehen scheint ziemlich leicht zu sein, aber gerade sie zeigt in der Praxis die merkwürdigsten Verschränkungen. Wohnung, Leibespflege, Sorge für die Kinder, für das Alter, für Urlaub, Pflege von Liebhabereien, geselligen Veranstaltungen, Lektüre — das scheint alles zur Privatsphäre, zur Freizeit des Berufstätigen zu gehören und das alles ist heute ganz durchwirkt von Forderung, Hilfe, Teilnahme des Betriebes. Es mag sein, daß sich die Dinge künftig ändern, daß die ausgereifte Industriegesellschaft wieder säuberlicher zwischen Betriebs- und Privatleben trennt, heute ist die Verzahnung noch stark, und eine dieser vom Betrieb in die Privatsphäre übergreifenden Institutionen des Betriebes ist die Werkbücherei. Unbestritten sind alle diese Verzahnungen nicht, und so wird auch bezweifelt, ob die Werkbücherei eigentlich erwünscht sei. Aber es sind von seiten der Werkbücherei selbst, wie auch neuerdings mit großer Entschiedenheit, Sachkenntnis und Wohlwollen von seiten der Unternehmer[2] so viele Gründe zugunsten der Werkbücherei vorgebracht worden, daß es fast verwunderlich scheint, warum sie in der Praxis so geringe Fortschritte macht, warum es noch ein weiter Weg ist, bis eine gepflegte Werkbücherei in den Betrieben eine Selbstverständlichkeit ist und bis die Betriebsleitungen auch bereit sind, für ihre unabdingbaren Kosten aufzukommen.

Deshalb ist es auch heute noch angebracht, wenn nicht gar nötig, die für die Werkbücherei sprechenden Gründe vorzutragen, selbst auf die Gefahr einer Wiederholung manches schon Gesagten in der Hoffnung, den alten Wahrheiten durch neue Beleuchtung und Betonung neue Überzeugungskraft zu gewinnen.

Drei Einwände sind es vor allem, die Planung und Einrichtung einer Werkbücherei hemmen. Da ist einmal die allgemeine Scheu, die Sozialarbeit des Betriebes über die klassischen Gebiete der Alters- und Gesundheitsfürsorge

[2] *H. Scherf*, Vorstandsmitglied der Degussa, Warum steckt der Betrieb Geld in die Werkbücherei? in: Sonderdienst der Arbeitsgemeinschaft für soziale Betriebsgestaltung, Heidelberg, Februar 1959.

auszudehnen, zweitens die Meinung, daß gerade die Pflege des Buches seit alters in der öffentlichen Hand liegt und dort gut aufgehoben sei. Und da ist drittens das Wissen, zumindest das Gefühl, die Einrichtung einer Bücherei bringe besondere Verantwortungen mit sich, die zu übernehmen der Betrieb sich scheut.

Der Scheu, die Sozialarbeit zu erweitern, wo manche Zeichen auf ihre künftige Einschränkung deuten, kann nur durch den Hinweis auf die besondere Art gerade dieser sozialen Einrichtung begegnet werden. Die Werkbücherei darf anführen, daß sie einen großen Kreis der gesunden, aktiven Belegschaft erreicht; daß sie tief hinein in die Familie greift; daß sie, da sie Anregung für Gemüt und Geist gibt, als wohltuend empfunden wird und dadurch Betrieb und Mitarbeiter in einer menschlich freien Weise verknüpft.

Alle drei Hinweise sind wichtig und müssen von der Werkbücherei ihrerseits mit Klarheit erfaßt, mit Nachdruck durchgesetzt werden. Die Zahl der Leser im Verhältnis zur Belegschaft ist von größter Bedeutung. Eine sachlich vorzügliche Werkbücherei, die es nicht versteht, die Hälfte der Belegschaft zu Lesern zu gewinnen, verfehlt die eine Aufgabe, die sie hat, die Menschen des Betriebes als gemeinsame Leser ihrer Bücherei kameradschaftlich miteinander zu verbinden. Nur wenn in einem Büro, in einer Werkstatt die Mehrzahl der Mitarbeiter, zumindest ein bedeutender Teil, Leser ist, kann sich über das Buch, das jedem leicht zugänglich ist, diese Atmosphäre der Teilnahme am gemeinsamen geistigen Besitz bilden, die eines der stärksten Aktiva der Werkbücherei ist.

Von hier aus begegnet sie auch am besten dem Einwand, daß Bücherleihen seit je Sache der öffentlichen Hand sei. Kaum eine öffentliche Bücherei dringt in Deutschland so tief in die Bevölkerung ihres Bezirkes wie eine gute Werkbücherei in die Belegschaft ihres Betriebes. Das liegt nicht an der Qualität der einen oder anderen Büchereiform, liegt auch nicht am Mangel an Qualität des Buchbestandes der Werkbüchereien, wie oft behauptet wurde — es liegt an der anderen Lage und an den anderen Werbe- und Wirkungsmöglichkeiten der Werkbücherei.

Auch diese ihre Vorteile muß die Werkbücherei ins Feld führen. Sie muß sich Gedanken machen, wie sie dem Leser den Weg zum Buch erleichtert, wie sie ihm den Besuch der Bücherei zur Freude macht, wie sie seinen Wünschen soweit wie möglich entgegen kommt.

Beim Vergleich der öffentlichen mit der Werkbücherei darf auch, abgesehen von ihren Breitenwirkungen, nicht übersehen werden, daß die Zusammensetzung ihrer Leserschaften charakteristisch verschieden ist. Der Anteil der Jugendlichen und der Alten ist in der Volksbücherei verhältnismäßig hoch, in der Werkbücherei niedrig. Die mittleren aktiven Jahrgänge sind in der Werkbücherei stark, in den öffentlichen Büchereien schwach vertreten. In Hinsicht der sozialen Schichtung ist der Unterschied nicht bedeutend, wenigstens nicht bei öffentlichen im Vergleich zu Werkbüchereien größerer Betriebe. Immerhin geben die Schüler der höheren Schulen, Studenten wie

Mitglieder der freien und vieler akademischen Berufe, Ärzte, Rechtsanwälte, Lehrer, Beamte, Architekten, der Leserschaft öffentlicher Büchereien Farben, die der Werkbücherei fehlen.

Die Erwägung liegt nahe, ob nicht die öffentliche Bücherei einmal solche Fortschritte machen wird im Erfassen der gesamten Bevölkerung, daß die Arbeit der Werkbüchereien unnötig wird, ja als Pflügen und Säen auf dem gleichen Feld wirtschaftlich fragwürdig und pädagogisch unratsam.

Entwicklung und Ergebnisse der public library in England unterstützen diesen Einwand. Die neuesten Zahlen, die für England und Wales ohne Schottland vorliegen, besagen, daß dort bei 44 Millionen Einwohnern 13 Millionen ständige Leser der public libraries sind, die im letzten Ermittlungsjahr 1957/58 400 Millionen Bücher entliehen. Das sind umgerechnet auf Einwohnerzahlen bei der Werkbücherei ziemlich die gleichen Erfolgszahlen, die eine gute Werkbücherei in ihrer Belegschaft erzielt. In England fehlt damit der Werkbücherei, wie es ja auch bis auf geringe Ausnahmen in der Tat ist, der Boden zur Entfaltung. Bis aber in Deutschland die öffentliche Bücherei dasselbe leistet wie die public library in England und auch in USA, wird noch manches Wasser Rhein und Themse hinunter fließen. Solche Entwicklungen verlangen nicht nur Zeit, sie verlangen große Mittel, lebendige Tradition und eine besondere Einstellung der Bevölkerung zur Tätigkeit der öffentlichen Hand und, auf der andern Seite, zur Tätigkeit der Betriebe.

Die Zeit, bis auch in Deutschland die public library ihr Gegenstück findet, ist jedenfalls lang genug, um die Einrichtung von Werkbüchereien zu rechtfertigen, ja in gewisser Hinsicht dringlich zu machen; denn die englischen Zahlen zeigen unwiderleglich, daß die latente Bereitschaft zum Lesen in der industriellen Welt von heute da ist, trotz allen technischen Ersatzes des Buches als Quelle von Information, Unterhaltung und Sinnerfüllung des Lebens, und daß sie aktiviert werden kann.

Der gewichtigste Einwand gegen eine Werkbücherei wird immer sein, daß für sie die kulturelle Verantwortung zu groß sei. Würde sie mit dem gebotenen Ernst übernommen, so bedeute das einen beträchtlichen, ja einen bedenklichen Kostenaufwand. Gewiß ist der Aufwand für eine lebendige Werkbücherei nicht klein. Aber sind nicht Mittel wesentlich eine Funktion des Interesses? Wenn eine Werkbücherei pro Kopf der Belegschaft 6 DM im Jahre, selbst 10 DM kostet, ist das viel? Ist das mehr oder ist das weniger als der Betriebsausflug pro Kopf kostet oder irgendein Verbandsbeitrag? Die Unkosten einer Werkbücherei gliedern sich in drei Hauptbeträge, den für Raum und Zubehör, den für die Bücher, den für die Leitung. Die Erfahrung zeigt, daß zwar keineswegs der größte, aber der für den Betrieb schwierigste Posten, der letzte ist. Es gibt jedoch keine die Aufwendungen lohnende Werkbücherei ohne eine dafür begabte und fachlich geschulte Leitung, und es ist unbillig zu erwarten, daß solche Leitung ohne entsprechenden Lohn zu haben sei.

Natürlich gilt der Satz, daß jede Institution soviel wert ist wie die Menschen, die sie handhaben, in gewissen Grenzen überall, er gilt aber dort mehr, wo die Institutionen noch nicht wie beim Staat oder den Gemeinden durch beamtete Tradition, Dienstordnungen, Arbeitspläne gesichert sind, sondern wo ein persönliches Werk ohne gesicherte Zielsetzung, ohne Leistungsmaßstäbe und ohne den festen Boden handwerklichen Könnens und Tuns geschaffen werden soll. In dieser Lage befindet sich in vielen, ja wohl in den meisten Fällen der Leiter oder die Leiterin einer Werkbücherei samt ihrem Stab. Nur in den wenigsten Fällen werden sie aus dem Beruf des gelernten Bibliothekars genommen, in der Regel wählt der Betrieb den Leiter seiner Werkbücherei aus seinen eigenen Reihen, wählt einen Mann oder eine Frau, die er für diese Aufgabe als geeignet ansieht, weil der Betreffende Interesse für soziale Arbeit hat oder bekundet und weil er sich nachweislich für Bücher interessiert. Da ein Maß für den Erfolg einer Werkbücherei der Betriebsleitung unbekannt ist, wirken sich Fehlbesetzung wie der Glücksfall der richtigen Wahl langhin aus, ohne daß aus den Tatsachen des Erfolgs oder Mißerfolgs wirkliche Erkenntnis gewonnen wird. Auch eine erfolgreiche Besetzung der Leitung gibt keinerlei Gewähr, daß der Nachfolger über die notwendigen Eigenschaften verfügt, einfach weil den Personalstellen der Betriebe die Einsicht in die besonderen Erfordernisse einer Werkbüchereileitung fehlt.

In seiner kürzlich erschienenen Untersuchung der Probleme der Werkbücherei betont auch Ulrich Birkholz die große, entscheidende Abhängigkeit der Büchereigestaltung von einem dafür wirklich qualifizierten Büchereileiter[3]. Sie sei eine Tatsache, ja eine Grunderkenntnis, die wie ein roter Faden durch seine Untersuchung laufe. „Nur wenige Betriebsleitungen haben diesen Zusammenhang voll erkannt und aus ihrer Einsicht die Konsequenz gezogen. Ganz allgemein ist erkennbar, wie nur jene Werkbüchereien mit fachlich vorgebildeter oder hauptamtlicher Verwaltung zu sach- und sinngemäßer Entfaltung kommen“ (175). Birkholz' Urteil wiegt, weil hinter ihm eine umfassende und eingehende Erkundung der tatsächlichen, im einzelnen sehr unterschiedlichen Verhältnisse steht.

Die Feststellung, daß nur der hauptamtliche qualifizierte Büchereileiter Erfolg und Kontinuität der Werkbüchereiarbeit gewährleistet, löst das praktische Problem des Findens und Gewinnens solcher Leiter keineswegs.

Es wäre einfach, den Betrieben zu raten, fachlich geschulte Bibliothekare für ihre Werkbüchereien zu gewinnen, wenn gute fachliche Ausbildung eine Gewähr für die Erfüllung der besonderen Aufgabe der Leitung einer Werkbücherei böte. Das ist aber nach den vorliegenden Erfahrungen keineswegs mit Sicherheit der Fall, weil die jungen Bibliotheksschüler für einen anderen Dienst und eine andere Gemeinschaft erzogen werden, als sie der industrielle Betrieb bietet. Der Bibliothekar wird erzogen zum Erzieher. Sein pädagogi-

[3] *Ulrich Birkholz*, Geschichte und Probleme der Werkbücherei, Stuttgart 1958, Wegra-Verlagsgesellschaft.

sches Werkzeug ist das Buch, das gute, zumindest das nützliche Buch. Diese Einstellung ist in der Traditionslinie der deutschen Bildung so selbstverständlich und mit so viel sozialem Prestige ausgestattet, daß sie schwer zu erschüttern ist, auch wenn die Einsicht Raum gewinnt, daß sie an den Tatsachen der gesellschaftlichen Entwicklung korrigiert werden muß. Der Betrieb — und da kommen wir auf unserem Weg wieder zu dem Punkt, den Abrahams Aufsatz anmerkte — der Betrieb hat seiner Belegschaft gegenüber keine selbstverständliche pädagogische Befugnis. Er hat sie im Rahmen betriebswichtiger Information — er hat sie nicht darüber hinaus. Er hat aber ein heimliches Recht der Erziehung, zumindest der Beeinflussung und Anregung auch auf dem weiteren Felde der literarischen und überhaupt künstlerischen Kultur. Dies Recht hat er nicht als Vorgesetzter in diesem Bereich, wie es dem Pfarrer, dem Professor, dem Kritiker, dem Lehrer, auch dem Journalisten und auch dem öffentlichen Bibliothekar zusteht, sondern er hat es als älterer Kollege sozusagen, kameradschaftlich, im Meinungsaustausch unter seinesgleichen. Wird in der Werkbücherei, die ja ein Glied des Betriebes ist und stets als solches empfunden wird, dagegen verstoßen, ist die Wirkung auf die Leser sofort zu spüren. Die Werkbücherei darf sich viel weniger beamtetes Besserwissen erlauben als der beamtete Bibliothekar, der für seine Leser Beamter bleibt, auch wenn er sich bemüht, nicht zu zeigen, daß er einer ist, sondern, wenn nicht Kollege, so doch Mitbürger seiner Leser. Die hohe Empfindlichkeit des Menschen unserer Tage gegen spürbare Bevormundung hat auch die öffentlichen Büchereien immer mehr dahin geführt, die Schalter zu öffnen, ja ganz fallen zu lassen, damit sich die Leser ihre Bücher selbst aus den Regalen holen. Mit dieser Freihandausgabe beginnt ein neues Kapitel der Volksbüchereien, eines das, da die Werkbüchereien den Gedanken auch mit großem Eifer und Verständnis aufgriffen, den Unterschied zwischen beiden Büchereiformen sehr ausgleichen wird. Die Schwierigkeit für einen gelernten Bibliothekar, sich als Kollege in einen Betrieb einzufühlen und einzuordnen, bleibt. Sie ist größer, als sie für einen jungen, eindrucksfähigen Menschen scheint, weil ein Betrieb ein besonderes Gebilde ist, anders als eine Behörde. Und die Volksbüchereien sind eben ein Stück Behörde, auch wenn sie es nicht immer wahrhaben, nicht immer sein wollen.

Die andere, auch heute noch andere Einstellung des Werkbüchereileiters zu seinen Lesern wirkt sich natürlich auch in der Einstellung zu den Büchern aus. Für ihn sind der Leser und seine Wünsche das vornehmste Anliegen, die Pflege des wertvollen Buches steht dahinter zurück. Das klingt, wieder aus der deutschen Bildungstradition gesehen, recht schlimm, und es klang vor fünfzig Jahren noch viel schlimmer als heute, wo wir mit dem Urteil über Werte — vergleiche die Thesen zu Beginn dieser Notizen — sehr viel zurückhaltender geworden sind. Das zeigt sich auch in der Praxis der Volksbüchereien, die heute viel weitherziger sind, als sie damals waren, sich, wenn man so will, dem Standort der Werkbücherei näherten.

Die größere Toleranz den Bildungswerten der Bücher gegenüber läßt aber die schwierige Frage durchaus bestehen, wo denn die Grenze des Nachgebens oder Nachlaufens hinter den Wünschen einer Leserschaft liege, die vage, launisch, gedankenlos, triebhaft das Buch zu Zwecken nutzt, die auch vom Betrieb nicht gebilligt, nicht unterstützt werden können. Ja, wo ist die Grenze und wer zieht sie? Wir halten wieder bei der Antinomie der betrieblichen Erziehungsarbeit. Der Betrieb darf einerseits mit seinen Büchern nicht erziehen wollen, weil er sonst für seine Bücherei keinen festen Stand im Betrieb findet, anderseits muß er mit seinen Büchern erziehen wollen, weil sonst die Bücherei für ihn keinen Sinn hat, der die Kosten lohnt.

Einige Erwägungen und auch Erfahrungen mögen dies Dilemma ein wenig auflockern. Einmal ist es ein Faktum, daß der Mensch ein natürliches Bedürfnis hat nach Führung. Er will beides, er will frei sein und für sich entscheiden, und er will gezeigt bekommen, was ihn fördert, ihm Freude macht, ihm hilft, die Welt ein wenig besser zu verstehen. Eine weitere Erfahrung ist, daß die Leser, mit denen eine Werkbücherei in erster Linie zu rechnen hat, zum Buch ein natürliches, ein unverbildetes Verhältnis haben. Diese Leser haben weder einen Hang zum literarisch schlechten noch zum literarisch vorzüglichen Buch, sondern sie wollen ein Buch, das sie interessiert, das sie nicht langweilt und auch nicht sehr anstrengt. Wir geschulte Leser, ge- oder verbildete Leser, werten Bücher als geistige Schöpfungen, als Werke, die gelangen oder mißlangen. Das tun die literarisch ungeschulten, die noch naturnahen Leser nicht. Ihnen schmecken die Bücher oder schmecken nicht. Die Qualität des Buches als objektiver Wert ist ihnen unwichtig, sie wissen gar nicht, was das ist außer der Behauptung des Fachmannes, es sei so. Aber sie wissen, was ihnen gefällt, und wenn sie noch die innere Sicherheit des natürlichen Menschen haben, dann scheuen sie sich nicht, das zu sagen, ohne den geringsten Anspruch, daß der andere ihren eigenen Geschmack teile. Weil aber dieser andere weiß, daß dies kollegiale Urteil ein solches des Schmeckens und nicht des Wertens ist, hat es eine sehr suggestive Kraft, was jeder Bibliothekar erfährt, der seine Leser in Konkurrenz mit anderen Lesern berät. Deren Urteil gilt prima vista immer mehr als seines. Ist aber zwischen Leser und Bibliothekar einmal das Vertrauensverhältnis auf der Grundlage der Kollegialität gegründet, dann ist der Leser auch zu führen. Und dies Führen in dem jedem zugemessenen Raum ist eine Hauptaufgabe der Werkbücherei. Der eigentliche Feind des Büchereileiters, der Wurm im Apfel des Buches, ist nicht das schlechte Buch, sondern das süchtige Lesen. Trägheit der Phantasie — und des Herzens — machen den süchtigen Leser, der sich auf ein ganz bestimmtes Genre festgebissen hat und nun den Kreis des ihn Interessierenden immer enger zieht und in den immer engeren Grenzen die Sensationen, die Sentimente immer tiefer jagt. Dieser Süchtigkeit wird ein Leser einer ihn menschlich warmherzig und behutsam betreuenden Bücherei schwer verfallen. Wir haben dafür unter Lehrlingen, denen eine gute Werkbücherei zur Verfügung stand, gültige Zeugnisse.

Die Grenzen des pädagogischen Wirkens der Werkbücherei sind durch ihre Stellung im Betrieb und die geistige Aufgeschlossenheit der Leser gezogen. Die Begabungen der Menschen sind vielfältig, und wozu der Mensch keine Begabung hat, darin wird er kaum etwas Rechtes leisten. Lesen ist aber auch eine Sache der Begabung. Das gilt nicht nur für bestimmte Sachgebiete, es gilt für das Lesen überhaupt: Die Zahl der Menschen, die keine Bücher lesen, einfach weil ihnen das Lesen von Büchern keine Freude macht, sie anstrengt oder langweilt, ist nicht klein. Erfahrung zeigt, daß die Zahl der Nichtleser sofort und steil ansteigt, wenn auch nur etwas größere Schwierigkeiten bei der Entleihung der Bücher zu überwinden waren. Bücher lesen ist für sehr viele Menschen kein elementares Bedürfnis, sondern ein angegewöhntes, anerzogenes Bedürfnis, eines, das ständig neu gesät werden muß, damit der Acker nicht verödet oder verwildert.

Die Schwierigkeit des Lesens überhaupt wird oft verkannt, weil die Menschen, die über Bücher und Lesen nachdenken und schreiben, sie nicht haben. Die Erinnerung an die ersten Schuljahre verblaßt bei ihnen, lesen ist für sie schon lang eine Gewohnheit, eine Selbstverständlichkeit geworden, und die Schwierigkeit des Lesens hat sich ganz verschoben in den Lesestoff und wird nicht mehr im Vorgang des Lesens selbst empfunden. Bilder besehen ist viel leichter als lesen, da sich der Bildstoff dem Betrachter unmittelbar darbietet und durch eine Unterschrift oder kurze Erläuterung vollends dem Verständnis erschließt. Bilder sehen ist, zumal die Mehrzahl der Menschen optisch veranlagt ist, eine elementare Form der Weltaneignung und damit auch ein ganz elementares Bedürfnis des Menschen, der viel eher begreift, was er sieht, als was er hörend in Vorstellung umsetzen muß. Die Lust der Menschen an den Illustrierten entspringt diesem seinem elementaren Bedürfnis nach Bildstoff. Lesen ist dagegen ein sehr umständlicher Vorgang des Umsetzens von Chiffern (Buchstaben) in Worte, von Worten in Vorstellungen, von Sätzen in Sinnzusammenhänge, in Handlungsabläufe, in Personen und Schicksale. Diese steten Umsetzungen von der Welt, die der Autor darbietet, zu der Welt, die der Leser in sich wieder aufbaut, sind schwer durchzuführen. Sie erfordern Übung und noch einmal Übung, erfordern Anspannung der geistigen Kräfte, Phantasie und Kombinationsgabe und beanspruchen Zeit und innere Absetzung von der jeweiligen Umwelt. Bilder kann man flüchtig und stückhaft sehen, ein Buch muß man lesen, d. h. langsam Stück für Stück in sich aufnehmen und aus der Eigentätigkeit seines Vorstellungs- und Gefühlsvermögens neu schaffen. Wie schwer diese Übung ist, geht allein schon aus dem süchtigen Lesen hervor, das aus der Ureigenschaft des Menschen, seinem Beharrungswillen, seiner Trägheit Nutzen zieht. Die ausgezeichnete Studie von Gerhard Wurzbacher u. a.[4] über die Lebensform der jungen Arbeiterin hebt hervor, daß sie, wenn sie müde und ausgelaugt von Art und Umwelt ihrer Arbeit nach Haus kommt, sogar Gang-

[4] *G. Wurzbacher, W. Jaide, Renate Wald, H. v. Reccum, Marlies Cremer,* Die junge Arbeiterin. Beiträge zur Sozialkunde und Jugendarbeit. München 1959, Juventa Verlag.

hofer als schwere Lektüre empfindet. Das müssen wir beherzigen, wenn wir von Büchern sprechen und nicht an das Lesen denken, das sie lebendig macht oder tot beiseite liegen läßt.

Haben wir dies Problem des Lebens einmal gründlich durchdacht, dann finden wir die letztlich entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Nutzen einer Werkbücherei für den Betrieb, Antwort auf seine Frage, warum er die Kosten und Mühe ihrer Einrichtung übernehmen soll. Gewiß, es gibt gute und schlechte Bücher, nützliche und schädliche, für den Betrieb im engeren Sinn erwünschte und für ihn gleichgültige, aber vor dem speziellen Nutzen steht der allgemeine, den Buch und Lesen haben, der begründet ist in der einzigartigen Form der Mitteilung von Vorstellungs- und Gefühlsgehalten, die dem Buch und nur ihm eignet. Bei der Diskussion über den Nutzen von Büchern und Büchereien wird selten gebührend gewürdigt, daß Bücher zuerst einmal Lehrmittel des Lesehandwerks sind und sein müssen, weil Lesen ein Handwerk ist, das gelernt sein will, bevor Kunst und Wissenschaft darauf gegründet werden können. Ein Handwerk lernt sich nur durch Vormachen, Unterweisen, Üben, Korrigieren und wieder Üben. Bei einem freiwillig geübten Handwerk ist die Freude am Üben entscheidend, die Freude, die entsteht beim Gefühl wachsenden Könnens und infolge der Anregung der Phantasie durch immer neue Gegenstände des Übens. Beides vermittelt dem Lehrling des Lesens am ehesten, ja eigentlich nur eine gute Bücherei, gut durch verständnisvolle Leitung und gut durch reichen Übungsstoff, d. h. Bücher, die sie anzubieten hat. Ist einmal ein gewisses Können, eine handwerkliche Sicherheit und Raschheit des Lesens erreicht, dann erst entsteht eine wirkliche Chance der Bildung durch das Buch, organischen Ausbaues, kritischer Sichtung, persönlicher Aneignung der aufgenommenen Buchinhalte. Hilfsstellung durch den Bibliothekar wäre auch bei dieser Phase des Umgangs mit Büchern möglich. Sie wird in der Regel seine Fähigkeit und auch seine Zuständigkeit überschreiten. Man wird auf dieser Stufe den Leser mit gutem Gewissen sich selbst, d. h. den geistig formenden Kräften, überlassen können, die der reife Leser in der Literatur selbst findet.

Sprechen wir den Nutzen einer Werkbücherei für ihren Betrieb noch einmal kurz aus: Die Werkbücherei macht große Teile der Belegschaft zu Lesern. Sie öffnet ihnen das Reich des im Buch verwahrten geistigen Besitzes weit über die Grenzen des praktisch Betriebsnützlichen hinaus. Sie weckt das Bedürfnis nach dem Fürsichsein, nach Stille und Besinnung. Sie gibt der Phantasie der Leser Anregung und Nahrung und gibt seinen inneren Kräften des Vorstellens und Empfindens längeren Atem und stärkeren Rhythmus. Daß dieser mögliche Nutzen auch verwirklicht wird, dazu ist freilich, und darüber muß sich der Betrieb, der den Entschluß faßt, eine eigene Bücherei einzurichten, ganz klar sein, ein ziemlich hartes Stück Arbeit zu leisten; Arbeit, die Mühe, Hingabe, Geduld und Kosten macht und erfordert.

Das wirtschaftlich-technische Massenzeitalter und die reine Christologie[1]

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Wie stand der Mensch in mythischer Vorzeit, die noch im frühen Griechentum zu spüren ist, der Welt gegenüber? Diese Welt war für ihn voller Schönheit und voller Schrecken, und er war in sie eingesponnen mit tausend Fäden. Berge und Wälder und Flüsse und Seen, die brausenden Wasser in den Schluchten, der rauschende Wind in den Wipfeln, die Wetterwolke zu seinen Häupten — all das war ihm belebt von geheimnisvollen Mächten und Gewalten, die in einer späteren Phase, die bisweilen die mythologische (im Unterschied zur eigentlich mythischen) genannt wird, aufgelöst und verpersönlicht wurden. Es entstand dann eine Vielzahl von Göttern und Halbgöttern, Dämonen und Genien, die auf Bergen oder in Höhlen, in Hainen, Quellen, Flüssen und Meeren ihren Kult heischten.

Vergleichen wir damit die entzauberte Welt eines heutigen Naturwissenschaftlers oder Technikers, so sehen wir, daß er den ganzen Gehalt jener alten farbenfrohen und klangreichen, aber auch übermächtigen, düsteren und bedrängenden Wirklichkeit in ein paar chemisch-physikalische Formeln eingefangen hat oder gar in einer einzigen im Griff zu haben glaubt. Was haben wir mit diesem Fortschritt gewonnen? Ja, dieser unsere Umwelt zusammenraffende Griff des mathematisch abstrakten Denkens scheint noch mehr auszulöschen als nur das mythische Zwielicht der Vorzeit und den von ihm magisch erhellten Weltraum.

Die in der Technokratie gipfelnde reine Erfahrung „durch das selbst erdachte und selbst gemachte Experiment" ist gleichbedeutend mit dem Verlust der objektiven Welt. Sie wird einfach ausgeklammert. „Die Fülle der Erscheinungen und Ideen, die als Götter und Dämonen, Geist und Natur, Reich und Geschichte, kurzum als Welt dem alten Adam immer wieder zum Schicksal wurde, ist zu Heisenbergs absolut weltloser Weltformel zusammengeschrumpft."[2] Diese Weltsicht wird schwindelerregend, wenn man sie neben den Weltverzicht Christi stellt und sagt: „Im Wort: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt' ist die Welt ebenso ausgeklammert wie in Heisenbergs weltloser Formel."[3] Man mag dann auf wichtige Unterschiede zwi-

[1] Die für diesen Aufsatz hauptsächlich in Frage kommende Literatur sei gleich angegeben. *Heinrich Gremmels*, An der milvischen Brücke. Europäische Gesinnung und politische Bildung. Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. *Emil Fuchs*, Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus, 1. Teil, Leipzig 1956, Köhler und Amelang. *Alois Dempf*, Kritik der Historischen Vernunft, München 1957, Oldenbourg. *Reinhold Niebuhr*, Christlicher Realismus und politische Probleme, Stuttgart 1956, Evang. Verlagswerk.

[2] *Gremmels* a.a.O. 104, 105. Vgl. dazu in dieser Zschr. Bd. 165, 81: Unvermeidlicher Untergang?

[3] ebd. 105.

schen beiden hinweisen — etwas sehr Wesentliches bleibt gemeinsam: „das vernichtende Urteil" nicht nur über die mythische Welt, sondern auch über jede metaphysische Weltbegründung. Darüber braucht man sich nicht zu wundern, da ja „Mythos und Metaphysik dieselbe Welt betreffen und Mythos nur die frühe, Metaphysik die späte Form der Weltauslegung ist"[4]. Durch die technokratische Entmythisierung der Welt scheint im Atomzeitalter jenes Urteil vollstreckt zu werden, „das, auf Golgatha bereits gefällt, von den konstantinischen Cäsaren für eineinhalb Jahrtausende aufgeschoben, aber nicht aufgehoben" war[5].

So erschreckend dieses Bild der beginnenden Zukunft für den Menschen, der bisher in seinen alten mythischen bzw. metaphysischen Bezügen zu Gott und Welt beheimatet gewesen war, auch sein mag, es scheint auch sein Gutes zu haben. Denn es zwingt ihn dazu, dem Daseinsentwurf des technischen Verstandes aus dem bloßen Glauben heraus zu begegnen, und es befähigt ihn zu dieser Begegnung, da beide, der Christ und der Technokrat, im Weltverlust einig sind. „Des modernen Daseins unaufhörliche Bewegung schwingt in der Enge des Nichts."[6] Der absoluten Weltlosigkeit der atomaren Technologie entspricht am ehesten eine Christologie von der völlig unmythischen und weltlosen Struktur Karl Barths. Sie verspricht, „die moderne Form zu entwickeln", „in der Christus Cäsars Tod überlebt"[7]. Der reine Glaube und der nicht nur unmythische, sondern auch metaphysisch entwurzelte, daher vom Nichts umdrohte, ganz auf die Freiheit seines Könnens gestellte technisierte Mensch sollen nach dieser Auffassung einander begegnen. Ins irdische Nichts ragt nur an einem Punkte das Absolute herein: in Christus! Eine Vision, die ungeheuer ist!

Welche Haltung liegt ihr zugrunde? Sicher wirkt hier die reformatorische Lehre vom Sündenfall und der durch ihn von Grund aus verdorbenen Natur nach. Die Welt liegt im argen, der Mensch ist böse, sein Verstand verdunkelt. Es konnte nicht ausbleiben, daß dieser Theologie eine Geringschätzung des Natürlichen im allgemeinen und des Humanen im besonderen entsprangen; die grundsätzliche (nicht immer tatsächliche) Mißachtung der Philosophie ist ein Beispiel dafür. Das reformatorische Gottesbild ist nur das sinngemäße Gegenstück dazu und begründet die Heilslehre von oben her.

Aber mit dem Hinweis auf das religiöse und geistige Geschehen des 16. Jahrhunderts dürften noch keineswegs die Ursachen aufgehellt sein, die zu einer gewissen Erneuerung der Theologie und Anthropologie jener Zeit geführt haben. Der breite und tiefe Widerhall, den die dialektische Theologie gefunden hat, ist nur dadurch erklärlich, daß die Gesamtsituation unseres Geisteslebens ihr günstig ist. Und in der Tat sehen wir die reformatorische Theorie vom Sündenfall des Menschen auf dem Boden einer säkularisierten Weltweisheit heute erneuert, nämlich in der Existenz- und Existentialphilosophie. So weist Martin Heidegger darauf hin, daß seit Sokrates der

[4] ebd. [5] ebd. [6] ebd. 108. [7] ebd. 105.

Mensch aufgehört habe, demütig das Sein hinzunehmen, es vielmehr gewalttätig in den Griff seines subjektiven Intellektes bekommen wolle. Dieser Gewalttätigkeit gegenüber verbirgt sich das Sein, und Gott wird fremd auf Erden. Alle Seinslehre und natürliche Theologie ging seitdem auf Irrpfaden. In einem etwas anderen Denksystem behauptet das nämliche Karl Jaspers. Das Höchste, was der ganz zu sich selbst gekommene, der geistig mündige Mensch, überhaupt durch denkende Erhellung seiner Eigenart und seiner Situation gewinnen kann, ist das Sein im Zweifel.

Es ist nicht zufällig, sondern sehr verständlich, daß diese philosophischen Richtungen von vielen religiös erweckten Protestanten wie eine Art Präambel des Glaubens gewertet werden: im Versagen des Menschen, im Scheitern der menschlichen Bemühungen, das Dasein zu begründen und Gottes inne zu werden, scheint ihnen Raum geschaffen zu werden für den Einbruch der Gnade des Glaubens. Dem gefallenen Menschen bleibt in seiner entgötterten und entgotteten Welt nur ein einziger schmaler Saum zwischen Abgründen übrig: Christus, die Wahrheit, das Leben und der Weg, auf dem wir aus der Wirrnis der Zeit gerettet werden. „Gott ist weder in der Natur noch in der Geschichte, sondern begegnet allein im Anspruch und Zuspruch seines Wortes, in der Verkündigung seines Evangeliums, also in Christo."[8]

Indessen wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man die Existenz- bzw. Existentialphilosophie nur als einen Teil einer viel breiteren, tieferen und von weiterher kommenden Strömung betrachtet, als Teil nämlich jenes Prozesses, in dem seit geraumer Zeit die objektiven, festumrissenen Seinskategorien des abendländischen Denkens aufgeweicht und aufgelöst werden. Wenn manche die Existenz- bzw. Existentialphilosophie als Versuche betrachten, diesen Prozeß zu überwinden, so muß man füglich zweifeln, ob dieser Versuch gelungen ist, ja, überhaupt gelingen konnte. Jenem Auflösungsprozeß hat man den Namen Historismus gegeben. Dieses Begriffswort umfaßt viele Denkrichtungen, die von Hegel bis Dilthey reichen und bis in die Gegenwart mächtig sind. Wie fast jede Geistesbewegung, so hat auch der Historismus nicht nur eine negative Seite, u. a. hat er das Verdienst an der Wirklichkeit stärker den Aspekt des Werdens gesehen zu haben als früher (Historismus als Metaphysik) oder (als allgemeine Geistesrichtung des 19. Jahrhunderts) die Macht der zeitlichen Bedingungen im menschlichen Dasein oder den Eigencharakter und die Eigenberechtigung des Geschichtlichen neben den Naturwissenschaften besser als früher erkannt zu haben. Was wir unter dem Namen Historismus jedoch vor allem im Auge haben, ist der genannte Auflösungsprozeß, den man auch die Relativierung aller Gegebenheiten nennen könnte.

Der Historismus in diesem Sinn kann sich auf eine unleugbare Tatsache berufen; der Mensch steht in der Zeit, und das dieser Tatsache angemessene Denken scheint am besten als Historische Vernunft gekennzeichnet zu sein.

[8] ebd. 47.

Ihre Aufgabe ist, dem einzelnen und noch mehr dem Menschengeschlecht in den wechselnden Lagen und Verhältnissen seiner Geschichte zu helfen. Das ist nicht nur in einem grob pragmatischen Sinn zu verstehen, sondern auch in einem feineren kulturgeschichtlichen. Die Historische Vernunft entdeckt nicht nur des Menschen Werkzeuge, sondern bestimmt auch seine Weltbilder, seine Glaubensgehalte und Sittengesetze.

Wir dürfen es ruhig zugestehen, daß es im Menschen eine Geisteskraft gibt, die man Historische Vernunft nennen kann. Aber ihr Begriff kann auf Abwege und in die bereits genannte überspitzte Situation führen, wo jeder Daseinsgrund im natürlichen Bereich schwankt und nur noch im übernatürlichen Glauben gewonnen wird (reine Christologie). Um das zu verhüten, muß er kritisch untersucht und sein Geltungsbereich abgesteckt werden. Diese Arbeit leistet in einem ganz neuen Ansatz Alois Dempf in seinem Werk „Kritik der Historischen Vernunft". Sie ist zugleich eine Kritik des Historismus.

Man kann das Begriffswort „Historische Vernunft" in einem weiteren und einem engeren Sinn nehmen. Im weiteren Sinn besagt es dann einfach die Fähigkeit des Menschengeistes, sich in jeder Zeitlage die ihm gemäßen Geisteswelten, Weltbilder und Gesetze zu schaffen oder zu entwerfen, wobei davon abgesehen wird, wieviel an diesen Entwürfen und Schöpfungen der Zeit verhaftet ist und wieviel die Zeit übersteigt, d. h. eine Gegenwärtigsetzung ewiger Wahrheiten und Werte ist. So genommen überspannt die Historische Vernunft die ganze Reihe der Weltalter seit dem Anfang der Geschichte. Wenn man rückwärts rechnet, so kann man nach Dempf diese Welt- oder Zeitalter wie folgt aufzählen: Neuzeit; weltkirchliche Ära seit Christus; philosophisches Weltalter seit etwa 500 vor Christus (Achsenzeit der Weltgeschichte 1. Teil)[9]; alte Hochkulturen oder Herrenhochkulturen. Was vor diesen liegt, ist Vorgeschichte[10].

Nimmt man die Historische Vernunft im engeren Sinn, so unterstreicht man ihre Eigenart, von der Zeitlage auszugehen und symbolisierend und bilderschaffend Zeit und Welt zu deuten. Und eben in dieser betonten Eigenart ist sie der Reinen theoretischen Vernunft und der Reinen praktischen Vernunft entgegengesetzt. Insofern jedoch die theoretische und die praktische Vernunft, weil sie Fähigkeiten des geschichtlichen Wesens Mensch sind, stets in einem geschichtlichen Gewand auftreten (vgl. die Unterschiede zwischen der griechischen Philosophie und der Scholastik), werden sie von der Historischen Vernunft übergriffen.

Fassen wir die Historische Vernunft, insofern sie der Theoretischen und Praktischen entgegengesetzt ist, ins Auge, so entdecken wir zwei Epochen, die ihr besonders zugeordnet sind. Es sind dies das Zeitalter der Herren-Hochkulturen (wo das Denken in Symbolen und Bildern und die Machtent-

[9] Zum Begriff „Achsenzeit der Weltgeschichte" siehe *Karl Jaspers*, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Piper-Verlag München.

[10] *Dempf* a. a. O. 22.

scheidung aus den Verhältnissen der Zeit heraus vorherrschen) und die Neuzeit. Die erstere ist das Weltalter der Historischen Vernunft per excellentiam, die zweite, die Neuzeit wird ihr deswegen besonders zugerechnet, weil auch in ihr die Neigung, die großen Sinnfragen des Lebens in vermenschlichter Weise zu lösen, besonders deutlich wird. Diese Neigung erklomm im 19. Jahrhundert, das sich stolz das geschichtsbewußte nennt, im Historismus einen Höhepunkt.

Wie die Historische Vernunft in allen Weltaltern wirkt, so ist umgekehrt die Reine theoretische Vernunft und die Reine praktische Vernunft in jeder Epoche gegenwärtig, bald mehr, bald weniger verhüllt durch die Schleier des Zeitbedingten. Sie entsprechen der Wesens- und Wertordnung und drücken sich aus in Seinslehre und Wertlehre. Wie die Historische, so haben auch die Theoretische und die Praktische Vernunft Weltalter, in denen ihre Eigenart besonders aufleuchtet und die ihnen deswegen besonders zugeordnet sind. Am meisten entspricht ihnen das dritte oder philosophische Zeitalter und in ihr wohl am reinsten die Weltweisheit Hellas'.

Kritische Denker hat es fast in allen Geschichtsabschnitten gegeben, und sie wußten oder ahnten wenigstens, daß das Denken, Erkennen und Schaffen des Menschen verschiedene Aspekte habe, daß sich sowohl in seinem Erkennen als auch in den Zielen seines Strebens Zeitbedingtes und Zeitüberlegenes, Ewiges und Vergängliches vermische, oder, um mit Dempf zu reden, daß Historische und Reine (theoretische und praktische) Vernunft sich ineinander verschlingen. Und sie unterschieden oder suchten wenigstens zu unterscheiden, was in den Schatzkammern der Überlieferung wertbeständig und was dem Verfall ausgesetzt war.

Daß diese kritische Unterscheidung in jenen taufrischen Morgenstunden der geschichtlichen Zeit, die man Herren-Hochkulturen nennt, noch nicht sehr rege war, versteht man leicht. Weniger verständlich ist, daß in der reifen Spätkultur des 19. Jahrhunderts sich ähnliches zeigt, nur mit anderen Vorzeichen. In jener Frühzeit war man naiv bereit, die zeitbedingten sozialen Zustände, die Bräuche und Lebensgewohnheiten zu ewigen, unabänderlichen Gesetzen und Wahrheiten zu überhöhen; der Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts dagegen unterwirft alles dem Wandel der Geschichte. Man erspürte „die Macht der zeitlichen und gesellschaftlichen Bedingungen" und versenkte deswegen alle Dinge in den ruhelos rauschenden Strom des Werdens: alle Institutionen, Erkenntnisse und Werte, — erlebte den Triumph der alles relativierenden Historischen Vernunft und vergaß darüber die Reine Vernunft und den ihr zugeordneten Kosmos.

Die Folgen konnten nicht ausbleiben. Die Wirklichkeit des Menschen wurde arm, weil das Auge, mit dem er in die Ewigkeit geschaut hatte, erblindet war. Wo das Vertrauen auf das Licht der Theoretischen Vernunft erstirbt und das Verlangen nach bleibenden Gütern enttäuscht wird, braucht man Ersatz. Er wird, da das Meta-Physische versunken ist, im Physischen gesucht. So hat der Historismus mit dazu beigetragen, daß der moderne

Mensch dem seit Descartes und dem Beginn der Neuzeit vordringenden organisatorischen und technischen Verstand verfiel — ohne inneres Gegengewicht. Geschichte wird zur Macht- und Wirtschaftsgeschichte, die Naturwissenschaften werden zur Technologie.

Hat das technische Zeitalter, sich selbst überschlagend, den Menschen von der Welt befreit? Gewiß sind die kompakten Massen des Stoffes hinter den dürren Formeln der Physiker und Chemiker wie in Nichts verschwunden — aber das bleibt doch weitgehend Gedankenspiel der Gelehrten in den Studierzimmern und Laboratorien. Im Raum des konkreten Lebens sehen wir dagegen das furchtbare Ringen der sozialen Klassen, der Völker und Staaten um den Besitz dessen, was an unserer Welt mit Händen zu greifen ist.

Aber nehmen wir einmal an, die Technokratie schaffe in der Tat jene geistige Situation, die in der — sehr lesenswerten — Schrift Heinrich Gremmels gezeichnet wird, — wird sich dann erfüllen, was er meint: daß der radikal entbundene Mensch des Atomzeitalters nicht nur *von* allem frei ist, sondern auch frei ist *zum* Hören auf das, was in schärfstem Gegensatz zu seiner Auflösung steht? Wird er auf neue Wirklichkeiten und nicht vielmehr auf das Nichts zugehen? Wird er auf den Prediger in der Wüste hören, der ihm von der Freiheit eines Christenmenschen redet — einer Freiheit, die doch bedeutet, Gefangener Christi zu sein?

Es ist in jedem Fall eine höchst bemerkenswerte Erscheinung, daß sich echte Christusgläubigkeit mit metaphysischer Skepsis bzw. philosophischem Historismus zu einem Weltbild verbinden kann und dann versucht, für eine bedrückende Zeitlage die erlösenden Worte zu finden. Die Ethik des Leipziger Professors der evangelischen Theologie und der Sozialethik Emil Fuchs bietet ein gutes Beispiel dafür[11].

---

[11] Der Sozialismus östlicher Prägung oder Kommunismus ist nicht nur eine Ersatzreligion, er verfügt auch über eine eigene Atheologie und Scholastik und eine neue Begründung des sittlichen Handelns. Das zwingt vor allem die christliche Ethik dazu, sich einem Gespräch zu stellen.

Dieses Gespräch kann natürlich freier und unbeschwerter von der sicheren Stellung des Westens aus aufgenommen werden als in den Satellitenländern jenseits des Eisernen Vorhangs. Dafür aber brennt uns im Westen die Not der Auseinandersetzung nicht so heiß auf den Fingern wie unseren christlichen Brüdern drüben. Drüben wird die marxistisch-bolschewistische Gesetzestafel den einzelnen in hartem Gewissenszwang aufgenötigt. Es wird oft fast zur Lebensfrage, wie weit man den unerbittlichen Ansprüchen des materialistisch-kollektivistischen Imperativs nachgeben dürfe und wo zu widerstehen sei. Aus einer solchen Not ist wohl das Buch Emil Fuchs' entstanden: Christliche und marxistische Ethik. Fuchs ist evangelischer Theologe und Sozialethiker, Professor zu Leipzig. Seine Ideen streifen einen religiösen Sozialismus. Seine Auseinandersetzung mit der amtlichen Partei- und Staatsethik der Sowjetzone zeigt indes, wie schwierig es ist, von seinen anthropologischen und theologischen Grundsätzen aus den gequälten christlichen Gewissen der Zone einen festen Halt zu geben und den Einbruch einer glaubensfeindlichen Moral einzudämmen. Dazu noch die äußere Zwangslage: das Werk ist gedacht „für die vielen, die in der Umwälzung der Zeit tief — oft fast verzweifelt ringen um einen eigenen festen Standpunkt" (Vorwort S. 7) — es mußte, um gedruckt zu werden und so in die Hände dieser Ringenden gelangen zu können, die sowjetzonale Zulassung haben. Wäre diese zu erreichen gewesen, wenn der Autor hart gesprochen hätte? Darauf muß man hinweisen, wenn man dieses Buch zur Hand nimmt und vom Westen aus etwas dazu sagen will. Was zu sagen ist, muß zwar von dem wissenschaftlichen Gehalt des Buches her bestimmt sein, sollte aber nicht ohne den Hintergrund der Situation gewertet werden.

Fuchs könnte sich beim Ansatz der in seinem Buch „Christliche und marxistische Ethik" entwickelten Ideen weitgehend auf Dempf berufen. Denn auch dieser gibt zu, daß die Historische Vernunft dazu neigt, die großen Sinn- und Seinsfragen des Lebens in vermenschlichter Weise zu lösen und so gewaltsam verkürzte Weltbilder und Wertnormen zu schaffen. Wir haben gesehen, daß sich die Neigung dazu in allen Weltaltern zeigt, und daß zwei davon, das der Herren-Hochkultur und das der Neuzeit (Höhepunkt im 19. Jahrhundert) ihr besonders verfielen. Für die alten Hochkulturen weist Dempf u. a. auf Ägypten hin. Die wechselnde politische Struktur des Landes und die wechselnde politische Repräsentation des Volkstums findet ihren Ausdruck in der symbolischen Hülle des Gottesbildes. Der regiozentrische Herrschaftsbereich der Könige und Priester spiegelt sich wieder im religiösen Weltbild[12]. Und dem verkürzten mythisch-religiösen Weltbild schließt sich die vermenschlichte und verzeitlichte Auffassung von Ethik und Naturrecht an; das heißt es wird etwas in die überzeitliche Wesens- und Wertordnung hinein überhöht, was in vieler Hinsicht nur zufällige Konstellation der Geschichte ist. Zeitbedingte gesellschaftliche Anschauungen werden absolut gesetzt.

Diese unleugbare Tendenz der Historischen Vernunft erhebt nun Fuchs zum alleinigen Prinzip, nach dem die Geschichte der sittlichen Wertlehre zu deuten und zu werten sei. Ein Beispiel: In Athen begründete zunächst der religiöse Familienkult der Aristokraten die herrschende Ethik. Es war eben die Ethik einer Agrararistokratie. Aber dann wurde Athen zu einer Handwerker- und Handelsstadt. Die Kaufleute und Werkleute forderten neue Rechte, Volk zog von außen zu. Die bisherige agrararistokratische Überlieferung geriet in Zweifel. Scharfsinniges Denken suchte neue Wege. Eine neue Ethik wurde begründet. Philosophie sollte die Religion der Agrararistokraten in der Grundlegung des Ethos ersetzen (der Verf. sagt Ethos, wo besser Ethik stehen müßte). Ein anderes Beispiel bietet das antike Rom. Seine Aristokratie eroberte die Welt; das bewirkte eine wirtschaftlich-soziale Revolution. Die Folge war, daß Stoa und Epikur die mythische Religion der Aristokraten ersetzten und den Menschen eine neue religiös-sittliche Lebensgrundlage vermittelten[13].

Nun enthalten diese Gedankengänge ganz gewiß einen wahren Sinn, insofern nämlich Ereignisse der Geschichte, Umwälzungen im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben dem Menschen die Aufgabe stellen, seine Glaubensinhalte und Lebensregeln neu durchzudenken, kritisch zu werten und, was daran Bestand hat, der neuen Situation anzupassen. Aber daß Fuchs mehr in sie hineinlegt, geht aus dem Zusammenhang hervor und besonders aus seinem Hinweis auf Marx: „Wir sehen an diesen Beispielen, wie sehr Karl Marx recht hatte..."[14] Das Hauptgesetz dessen, worin Marx „recht hatte", ist: „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich

[12] *Dempf* a.a.O. 288. [13] *Fuchs* a.a.O. 25. [14] ebd. 27.

der ganze ungeheure Überbau langsam oder rascher um" (vgl. dazu Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1947, 13/14; Fuchs 27). Dieser Überbau ist nach Marx die gesamte Kulturwelt in ihren juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Aspekten, zusammengefaßt, in ihrer — Ideologie.

Wenn nun Marx nach der Meinung von Fuchs recht hat, so bezieht sich das natürlich nur auf den formalen Satz des Historismus, daß jede Wahrheit und jedes Gesetz nur ein Spiegel der Zeitverhältnisse, also relativ zu einer bestimmten Epoche ist. Träger der Entwicklung ist für ihn grundsätzlich der Geist. Die materialistische Geschichtsphilosophie des Marxismus wird also abgelehnt, allerdings wie uns scheint, der Faktor von Wirtschaft und sozialen Verhältnissen im gesamtgeschichtlichen Geschehen überbewertet. Der historische Materialismus, so urteilt Fuchs, sieht die Abhängigkeit der Menschen von den materiellen Grundbedingungen des Lebens. In dieser Erkenntnis besitzt er die entscheidende Wahrheit. Lenin kämpft mit Recht gegen jede Art von Religion oder Ideologie, die diese Wahrheit verhüllen wollen.

Ehrfurcht vor der wahren und wirklichen Daseinssituation des Menschen zu haben, ist eine berechtigte Forderung. Und berechtigt ist es, jene zu schelten, die diese Ehrfurcht vermissen lassen. Wer sind sie? Es gehören dazu nach Fuchs ungefähr alle Philosophen seit Sokrates, weil sie alle die Bedeutung des begrifflichen Denkens überschätzen. Nicht nur Kant und Hegel, nicht nur Platon und Descartes, auch die Scholastik lebten in dem falschen Wahn, „daß die Spekulation des Denkens Wirklichkeit schaue"[15].

Es liegt auf der Hand, daß bei einer solchen Einschätzung der Philosophie eine rationale Grundlegung der Ethik nicht mehr in Frage kommt und ein Gegengewicht zum zeitbedingten Walten der Historischen Vernunft im Bereich der natürlichen Möglichkeiten in Frage gestellt ist.

Es ist gewiß wahr, daß die materiellen Verhältnisse und die von ihnen bedingte gesellschaftliche Schichtung, oder besser gesagt, die Vielgestalt der zeit- und ortsbedingten Lebensumstände in unserem Dasein eine ganz große Rolle spielen und daß jede Zeit diese Probleme auf neue Weise lösen muß. Das heißt, um mit Dempf zu reden, daß die Historische Vernunft eine lebensnotwendige Aufgabe hat. Sie ist es, die von der Zeitlage aus in immer neuen schöpferischen Impulsen die hier und jetzt geforderten Gesetze schafft und die neuen Weltbilder entwirft. Aber bei diesem Werk muß doch auch das Ewige im Menschen zu seinem Recht kommen und überhaupt das die Geschichte Übersteigende der ganzen Daseinsordnung. Wir vermissen bei Fuchs das Gegenstück zum Satz vom allgemeinen Walten der Historischen Vernunft: die Kritik an ihr in einem positiven Sinn, wie sie von Dempf geboten wird. Allerdings fehlt für eine solche Kritik dem Leipziger Gelehrten der metaphysisch-anthropologische Unterbau. Nur ein paar Ansätze finden

[15] ebd. 127.

sich dafür. So sagt er z. B.: „Da der Mensch Träger des Ethos ist, haben wir auch die zu berücksichtigen, die etwas vom Wesen des Menschen aussagen: Anthropologie, Psychologie, Biologie. Ebenso müssen Erkenntnisse des philosophischen Denkens berücksichtigt werden."[16] Da und dort klingt so etwas wie ein von Gott der Menschennatur eingeschriebenes Gesetz auf. Ganz eindeutig scheint es gegen Ende des Buches ausgesprochen zu werden: Der Mensch entscheidet „in persönlicher Verantwortung", und für den Christen geht der Anruf zum Guten nicht nur von der Situation aus, sondern ist zugleich ein Ruf des persönlichen Gottes. „Dieser Ruf geht durch alles Menschsein von der Schöpfung her, und er ist dem Menschen mitgegeben als das ewige Wort, durch das Gott ihn und die Welt schuf."[17]

Vielversprechende Ansätze! Aber sie werden im Aufbau und in der Gesamtanlage der Fuchsschen Ethik und im Gespräch mit den Marxisten nicht weiter verfolgt, nicht ausgewertet und fruchtbar gemacht, sonst hätten sie den Verfasser geradewegs zum Begriff einer natürlichen, mit dem Wesen des Menschen gegebenen und in der Schöpfung Wirklichkeit gewordenen, von den einzelnen Geschichtsepochen unabhängigen sittlichen Ordnung geführt. Statt dessen bekämpft der Autor jene gewaltigen philosophischen Leistungen, in denen die Theoretische Vernunft das uns eingeschriebene ewige Gottesgesetz reflex sichtbar gemacht hat. An philosophischer Skepsis übertrifft er bei weitem Marx und Lenin und deren Schüler; denn diese verwerfen zwar die Ethiken und Seinslehren der Vorzeit, sind aber von der Erkenntnisfähigkeit unserer Vernunft so sehr überzeugt, daß sie an deren Stelle die äußerst rationalistische Philosophie des Materialismus gesetzt haben.

Aber auch den neuartigen (allerdings sehr fragwürdigen) Weg zu einer philosophischen Grundlegung des zeitüberlegenen Wertkosmos, den Max Scheler und andere Wertphilosophen beschritten haben, den Weg des emotionalen Wertfühlens, schlägt er nicht ein, obschon manche Vernunftskeptiker in ihm einen Ausweg aus der Sackgasse begrüßt haben. Er verzichtet auf eine Grundlegung seiner Sittenlehre im natürlichen Bereich.

Das feine Zusammenspiel von Historischer, Theoretischer und Praktischer Vernunft entgeht ihm vollends, und es entgehen ihm die diesen Seelenfähigkeiten jeweils entsprechenden Gegenstandswelten (Seinslehre; ontologische Begründung der Wertlehre — bzw. Erarbeitung der ethischen Normen). Es entgeht ihm die wunderbare Dialektik der Historischen Vernunft (im weiteren Sinn), die sich im Weltalter „der selbstbewußten philosophischen Vernunft"[18] sozusagen aufhebt und umschlägt in die Theoretische Vernunft. Die griechische Weltweisheit und der griechische Logos bilden den glanzvollen Mittelpunkt jener großen Epoche. Ohne in ihren Randgebieten der Macht des Historischen ganz zu entrinnen, hat sie den Unterbau zur abendländischen philosophia perennis gelegt und sich zu Wahrheiten aufgeschwun-

[16] ebd. 15. [17] ebd. 163. [18] *Dempf* a.a.O. 7.

gen, zu Wahrheiten über den Menschen, die Welt und Gott, die nie veralten werden.

Bei Fuchs hingegen scheint das Absolute erst dort aufzuleuchten, wo mit Christus Jesus ein neuer Äon in diese Weltzeit einbricht. Im Raum der Offenbarung allein soll sie verankert werden, jene christliche Ethik, von der aus er dem Anspruch eines marxistisch-bolschewistischen Staates und dem Druck einer einheitssozialistisch aufgezogenen Gesellschaftsordnung begegnen könne.

Das Evangelium Christi ist kein Opium fürs elende Volk, keine bloße ideologische Zutat, kein bloßes Hilfs- und Trostmittel in der Bedrängnis ausweggloser sozialer Not. Die Botschaft Jesu will die Massen nicht betäuben; sie ist nicht von der herrschenden Klasse entworfen, sei es als Versuch einer abstrakten Gerechtigkeit, sei es als Stauwehr, um die Dynamik der Geschichte, den Fluß des Werdens zu stoppen und seine Wasser auf die Mühlen der Ausbeuter zu leiten und die gegenwärtige Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur zu verewigen. Nein, das ist Jesu Lehre nicht.

Der christliche Glaube ist weder materialistisch noch idealistisch, sondern übersteigt beide. Wenn auch der Erlöser „kein Sozialreformer, sondern ein Ruf zur Buße und die Verheißung dessen, was wir sein sollen", ist, so steht er doch auch „in der Gesellschaft unserer Zeit". In der gegenwärtigen Menschheitskatastrophe vollzieht sich das Gericht Gottes nach dem Maßstab, den Christus im Gleichnis vom Endgericht anlegt (Mt 25): was ihr getan oder nicht getan habt dem geringsten meiner Brüder, das habt ihr mir getan oder nicht getan[19]. Im Gebot der Brüderlichkeit begegnen sich Christus und Karl Marx.

Dieses Gebot ist nach Fuchs in der Geschichte des Christentums lange vernachlässigt worden, besonders seit der „konstantinischen Wende". „Es ist beschämend, daß nicht Christen, sondern Karl Marx und Friedrich Engels die ersten waren, die ... zeigten, wie die Welt aussieht, wenn sie mit den Augen des Unterdrückten gesehen wird."[20]

Es wäre zur Geschichte des sozialen Versagens der Christen, wie der Autor sie darstellt, vieles zu sagen. Er konstruiert sie äußerst einseitig; wir gestehen indessen zu, daß noch genug des Beschämenden bleibt. Aber daß Marx und Engels die ersten gewesen seien, welche die Welt mit den Augen des Unterdrückten schauten, seinem Leid Ausdruck gaben und gegen die Unterdrücker leidenschaftlich Protest erhoben, — das ist irrig. Wir wollen vom franziskanischen Protest gegen die Auswüchse des europäischen Frühkapitalismus schweigen und uns auf die Anfänge des modernen Industriekapitalismus in Deutschland beschränken. Im vierten Band seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert"[21] liefert Franz Schnabel den Gegenbeweis zu Fuchs' Behauptung. Wichtig dafür sind vor allem das Kapitel über

[19] *Fuchs* a.a.O. 131.
[20] ebd. 183.
[21] 2. Aufl. Freiburg 1951, Herder.

„den sozialen Katholizismus“[22] und die Abschnitte über die evangelische Liebestätigkeit und die evangelisch-sozialen Vereine[23]. Aber kehren wir zu den Prinzipien der Fuchsschen Ethik, die im wesentlichen Sozialethik ist, zurück.

Ganz gewiß enthält das Evangelium Jesu auch die Grundsätze einer sehr erhabenen Gemeinschaftslehre. Aber als er seine übernatürliche Heilslehre verkündigte, wollte er damit keineswegs die Schöpfungsordnung Gottes beseitigen, seine Verkündigung setzte diese vielmehr voraus. Das in die Natur hineingesprochene Wort des Vaters sollte durch das menschgewordene wesensgleiche Wort Gottes nicht seiner Geltung beraubt, sondern nur emporgehoben werden in die alles überspannende Ordnung der Erlösung. Das Wort der Schöpfung und die Verkündigung des ewigen Wortes, nämlich Jesu Christi, ergänzen einander in bezug auf das, was Gottes Wille mit den Menschen ist. Beide Worte müssen berücksichtigt, aufgenommen, erfaßt, untersucht und erklärt werden. Nur so können wir es wagen, vor die Welt zu treten und ihr zu sagen, was Gottes Gebot in der Not ihrer Zeit von ihnen verlangt. Vom Evangelium her allein ist es äußerst schwierig, konkrete soziale Fragen zu entscheiden. Das Gebot der Bruderliebe ist zu allgemein. Worin besteht die wahre Brüderlichkeit in der ganz konkreten Frage des Privateigentums in einem heutigen westeuropäischen Industriestaat oder in der Frage, inwieweit der Arbeiter die Leitung seiner Fabrik mitbestimmen soll? Es besteht die größte Gefahr, daß der Christ hier ratlos vor seinen Widersachern steht und entweder den Schwierigkeiten erliegt, die doch gemeistert werden sollen, oder aber die Führung an Nichtchristen abtreten muß, z. B. an die Bolschewiken, die sehr klare Grundsätze und bis ins einzelne gehende Pläne haben. Die Marxisten lehren zwar, daß es falsch sei, allgemeine und immer gültige Moralgesetze aufzustellen — das eben nennen sie künstliche Ideologien, meist geschaffen, um eine herrschende Klasse an der Macht zu erhalten —, in Wirklichkeit sind es sehr handfeste Dogmen, die den kommunistischen Führern und Funktionären die Stoßkraft und Wucht ihres Handelns verleihen. Sie haben ein ganz bestimmtes pseudoreligiöses Weltbild, eine begrifflich scharf ausgearbeitete materialistische Metaphysik und eine Reihe fester Lebens- und Aktionsnormen. Das Gebot der Brüderlichkeit spielt in ihrem Vorgehen eine sehr nebensächliche Rolle. Den Typ des marxistisch-ideologischen Volksbeglückers hat Friedrich Sieburg in seinem Buch „Robespierre“ schon vorweggenommen[24]. Es geht ihm wahrhaftig um das Volk, und er ist fanatisch entschlossen, es aus seinem Elend zu erretten und zu erhöhen, so hoch, daß selbst Gott ihm weichen muß. Aber das Volk, das er meint, ist nicht das Volk, wie es ist, sondern wie es nach seiner Ansicht sein sollte: das rechte Volk. Und wie es sein sollte, das weiß er; nur er,

[22] ebd. 202ff. Wie wenig diese Behauptung stimmt, zeigt auch *Joseph Höffner*, Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert, Paderborn o. J. (1954).
[23] ebd. 404ff. und 418ff.
[24] Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt.

nicht das Volk. Es ist nur der Rohstoff zur Verlebendigung seiner Wahrheit. Es muß zum Guten gezwungen werden; wenn es nicht anders geht, durch Kerker, Erschießungen, Zwangsarbeitslager, Gehirnwäsche und einen lückenlosen Terror. Da ist ferner die „Diktatur des Proletariats" als Kriegserklärung gegen jeden Nichtproletarier. Das ist die furchtbarste Verkürzung des Welt- und Lebensbildes, die jemals in der Geschichte stattgefunden hat. So z. B. entspringt fast alles Böse der Einrichtung des privaten Besitzes an Produktionsmitteln. Dies dient zum Vorwand wahlloser Enteignung. Oder (Marx): „Der Mensch ist die Zukunft des Menschen". Was zählt, ist das Kommende. Um dieses Kommenden willen liquidierten diejenigen, die sich Marxens Schüler nennen, Hunderttausende und Millionen.

Nicht nur, daß für Fuchs keine Aussicht besteht, auf der gemeinsamen Grundlage der Brüderlichkeit mit den östlichen Marxisten ins Gespräch zu kommen — für keinerlei christliche Ethik, sei sie nun evangelisch oder katholisch, besteht eine solche Aussicht —, er kann auch seinen Lesern und Schülern für den Gewissensbereich keine überzeugende konkrete Weisung geben.

Ist es mit der christlichen Ethik so schlimm bestellt? Zum Glück nicht, zum mindesten dort nicht, wo man die Gottesordnung in ihrer ganzen Tiefe und Breite zur Grundlage nimmt. Zwar wenden namhafte Autoren ein, daß auch die christliche Naturrechtslehre, wie sie vorliegt, zu gekünstelt bzw. zu abstrakt sei, um daraus hier und jetzt anwendbare Richtlinien abzuleiten[25], aber die Verkündigungen des katholischen Lehramtes, wie sie vor allem in den sozialen Rundschreiben Leos XIII. (Rerum novarum) und Pius. XI. (Quadragesimo anno) niedergelegt sind, und die zahlreichen sozialethischen und soziologischen Veröffentlichungen und Tagungen der letzten Jahrzehnte sagen doch etwas anderes.

Wie schon gesagt, war es nicht Ziel der Offenbarung in Christus, den Bereich des Menschlich-Natürlichen auszulöschen. Daher wurde auch weder die in der Natur des Menschen gründende Sittlichkeit im allgemeinen, noch das Naturrecht im besonderen aufgehoben. Um einen sozialethischen Standort zu gewinnen, von dem aus das Christentum wirksam in die Fragen der Zeit eingreifen kann, ist es notwendig, den Blick auf das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht wieder frei zu machen. Das ist möglich, wenn wir den Menschen und die Weltordnung in ihrer Ganzheit nehmen, vor allem den Menschen in seiner polaren Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, Sein und Werden. Das Absolute tritt uns nicht erst in der Übernatur entgegen; es ist bereits in der Natur greifbar. Dem Historismus gebührt zwar das Verdienst, „die Macht der zeitlichen und gesellschaftlichen Bedingungen" neu sichtbar gemacht zu haben; aber jetzt ist es notwendig aufzuzeigen, wie die

[25] *Reinhold Niebuhr*, Christlicher Realismus und politische Probleme, bes. 126 ff. und 140 ff. *Karl-Ernst Jeismann* macht diesen Einwand in Bezug auf die Frage des Präventivkrieges in: Das Problem des Präventiv-Krieges, München 1957, 22. *Friedrich Meinecke*, Die Idee der Staatsräson, München 1957, 22.

Reine Vernunft trotzdem die historischen Schranken übersteigt. Auch für das 20. Jahrhundert gilt: es gibt bereits im natürlich-geschichtlichen Bereich „bleibende Normen des Gemeinschaftslebens, ein ewiges Gesetz der bleibenden Menschennatur und den dazu gehörenden Gewissensglauben, die natürliche Religion und Sittlichkeit und das natürliche Recht“[26].

Es gibt das Naturrecht und das natürliche Sittengesetz — das will auch besagen, daß sie für uns erkennbar sind, weil eben Erkennen, Leben und Handeln im Sein gründen. „Verstandesgesetzlichkeit und Wesensgesetzlichkeit sind lebensgesetzlich verbunden.“[27] Auf der andern Seite genügt es nicht, nur den „Ewigen Menschen“ und das zeitlos gültige Naturgesetz vor Augen zu haben. Um der Wirklichkeit gerecht zu werden, muß ich den konkret existierenden, in dieser Umwelt und Situation lebenden Menschen ins Auge zu fassen. Aus beidem zusammen, aus der Theoria, der Schau des Ewigen und dem Erlebnis der zeitlichen Bedrängnis, dem Blick auf die erfahrungsmäßigen Gegebenheiten, des Subjektes, seiner Umwelt und seines historischen Ortes, wächst dann das wirkliche Gebot der Stunde, der hier und jetzt verbindliche Spruch des Gewissens.

Die Freiheit, aus dem beengenden Käfig zeitbedingter geschichtlicher Überlieferungen herauszutreten und dem, was heute not tut, unbefangen zu begegnen, muß dem Menschen gesichert sein. Sie wird jedoch keineswegs dadurch gesichert, daß man ihn aller metaphysischen Formen und Bindungen ledig spricht und als reines ens historicum, als nur geschichtliches Wesen sieht. Diese Freiheit kommt ihm auch nicht erst durch das christliche Weltverhältnis zu, wenn sie auch durch dieses erstmalig voll entfaltet wurde; sie kommt schon dem Menschen als Menschen zu, kraft der Zeitüberlegenheit seiner Natur als imago Dei, als Abbild Gottes. Es ist allerdings eine gebundene Freiheit, gebunden nämlich durch sein Ziel, durch das von diesem Ziel her bestimmte Gesetz und das wegen dieses Zieles verkündete Evangelium. Eine andere Freiheit wäre nihilistisch.

ZEITBERICHT

Frauen im Berufsleben — Schwierigkeiten in Lateinamerika

Frauen im Berufsleben

Über ein Drittel aller in der Bundesrepublik Erwerbstätigen sind Frauen. Bei der letzten Volkszählung 1950 waren von 22000075 Erwerbstätigen 7000948 Frauen; das sind 36 %. Man darf annehmen, daß ihre Zahl im Zug der wachsenden Industrialisierung noch gestiegen ist. So steht in der Metallindustrie einem Zugang von 35 % Männern ein solcher von 87 % Frauen gegenüber.

[26] *Dempf* a.a.O. 16.
[27] ebd. 36.

An erster Stelle in der Reihe der erwerbstätigen Frauen stehen die mithelfenden Familienangehörigen, die Ehefrauen der selbständigen Berufe, der Bauern, Handwerker, Geschäftsleute, Gastwirte. Das war wohl immer schon so. Das industrielle Zeitalter hat darin keine wesentliche Neuerung gebracht. Die Tätigkeit dieser Frauen ist zwar nicht selten sehr anstrengend – vor allem die der Bäuerinnen –, aber sie geschieht doch noch innerhalb des Hauses und unterbricht nur in Ausnahmefällen, die heute allerdings wohl häufiger vorkommen mögen als früher, den Kontakt zur Familie.

Sehr viel schwerere Probleme ergeben sich aus der außerhäuslichen Arbeit der Frau, vor allem der verheirateten Frau. Wilhelm Dreier hat in einer ausgezeichneten Arbeit, *Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft, Münster 1960, Aschendorff,* darauf hingewiesen. Er zeigt, wie die moderne, auf dem Individualismus ruhende Wirtschaftsordnung zur Desintegration und Auflösung der Familie führt. Die Gesellschaft hat den Vorrang vor der Familie. Der einzelne ist nicht mehr Glied der Familie. Diese ist, soweit ihre Glieder nicht selbst am Marktgeschehen teilnehmen, ein Marktpassivum. Nicht mehr die Familie bestimmt den Markt, sondern der Markt die Familie. Das Leistungslohnprinzip, das nur die geleistete Arbeit entlohnt, nimmt nicht die geringste Rücksicht auf die Familie. Die Frau ist in den meisten Fällen gezwungen, einem Erwerb nachzugehen, um das soziale Absinken der Familie zu verhindern. Meist ist dieser Vorgang mit einem Schwinden der Kinderzahl verbunden. Ein weiterer Umstand trägt mit dazu bei, die Familie aufzulösen. Viele Sorgefunktionen, die ehemals der Familie eigen waren, sind auf die Gesellschaft übergegangen. Aber diese hat das Problem nach rein individualistischen Prinzipien gelöst. Es wird zwar für den einzelnen gesorgt, aber es wird nicht überlegt, wie die Familiengemeinschaft wieder diese Sorge übernehmen könnte.

Eine Umfrage, die Anton Christian Hofmann und Dietrich Kersten *(Frauen zwischen Familie und Fabrik, München 1959, J. Pfeiffer)* an 4500 Frauen richteten, von denen ungefähr 1000 antworteten, zeigt, daß jede vierte Frau ihren Doppelberuf ohne Neigung ausübt. „Die Auswirkungen dieser inneren Teilnahmslosigkeit müßten demnach in jeder vierten Familie zu spüren sein, denn es ist unwahrscheinlich, daß die Hausarbeit am Abend einen stimmungsmäßigen Umschwung hervorzaubern könnte. Wie bedrückend muß für diese Frauen der Gedanke an den nächsten Morgen sein, wenn sie acht und mehr Stunden ohne Freude und Lust in der Fabrik stehen müssen. Vielleicht gleicht das die Familie am Abend behutsam aus. Ob aber eine Frau dann noch aufnahmefähig, ob für sie wirkliche Entspannung noch möglich ist, möchten wir doch bezweifeln. Oftmals fällt sie in dumpfe Gleichgültigkeit, und bei den verfeinerten Empfindungen ihres Wesens sind gesundheitliche Störungen im allgemeinen unausbleiblich." (59) Wie der Arbeitstag einer solchen Frau aussieht, zeigt die Aufstellung einer jungen Fabrikarbeiterin, die zugleich Mutter eines Kleinkindes ist:

Morgentoilette und Herrichten des Frühstücks	½ Stunde
Täglicher Arbeitsweg zweimal je 1½ Stunden	3 Stunden
Arbeitszeit in der Fabrik	8 Stunden
Mittagspause	½ Stunde
Einkauf am Abend	1 Stunde
Kochen, Abendessen, Abspülen, Aufräumen	2 Stunden
Beschäftigung mit dem Kind	1 Stunde
Näharbeiten, Waschen, Flicken	1 Stunde
Sa.	17 Stunden
Schlaf:	7 Stunden

Bereits diese kleine Aufstellung verrät die gesundheitliche Belastung der erwerbstätigen Frau. Für sie ist schon der scheinbar unwichtige Weg zur Arbeitsstätte körperlich anstrengend, weil sie dabei nach der Hetze im Haushalt und einer oft ungenügenden Nachtruhe in das Gedränge der großstädtischen Verkehrsmittel oder in die dumpfe Luft von Überlandomnibussen und von Eisenbahnen gerät. Ärztliche Untersuchungen zeigen, daß Frauen, die täglich zweimal in den Stoßzeiten öffentliche Verkehrsmittel benutzen müssen, häufig an Wirbelsäulenverkrümmungen leiden. Schuld daran ist die unphysiologische, durch das Gedränge bedingte Körperhaltung, bei der der Körper auch auf die Gefahr einer einseitigen Belastung hin eine bequeme Haltung sucht, um so die Verschiebung des Gleichgewichts abzuändern. Zu den Strapazen des täglichen Weges zum Arbeitsplatz gesellt sich der Ärger über lange Wartezeiten, über Verspätungen und unerwartete Witterungsumschläge. So wird die Stimmung zahlreicher Frauen schon vor dem Betreten des Arbeitsraumes ungünstig beeinflußt. Sie ist jedoch für ihren Arbeitswillen und demnach auch für die Arbeitsleistung entscheidend." (64)

Man kann die hochindustrialisierte Gesellschaftsordnung, die die Mitarbeit der Frau geradezu erfordert, gewiß nicht mehr in eine vorindustrielle verwandeln. Aber man muß doch mit allen Kräften versuchen, die Erwerbstätigkeit der verheirateten Frau zunächst von der Familie her zu sehen und daraufhin einzuordnen. *(Vgl. auch Ehe und Familie, hrsg. von Julius Dorneich, Heft VII u. VIII des Wörterbuchs der Politik, Freiburg 1959, Herder.)*

Schwierigkeiten in Lateinamerika

Nach landläufiger Meinung ist Lateinamerika (Mexiko, Mittelamerika und der Süden des Erdteils) gekennzeichnet durch große Armut, obwohl es ein reiches Land ist, durch die Ungerechtigkeiten des sozialen Lebens (hervorgerufen durch eine allzu schnelle Entwicklung), durch stete Revolutionen und Staatsstreiche (in Ländern, in denen es eigentlich keine großen politischen Probleme gibt) und durch eine äußerlich gewordene Religion mit vielen abergläubischen Elementen. Man erklärt das oft leichthin aus der Trägheit der Bewohner, der Unwissenheit und mangelnden Entschlußkraft des breiten Volkes, das sich von grausamen und selbstsüchtigen Herren beherrschen läßt, voller Unruhe und Unstetigkeit, als Folge der Rassenmischung der Ureinwohner und der südeuropäischen Einwanderer. Zweifellos ist an diesen Vorwürfen manches richtig, aber im ganzen ist ein solches Urteil doch allzu oberflächlich.

Die Bevölkerung Lateinamerikas steigt jährlich um 2,3 %, während in Nordamerika ein Anstieg von 1,5, in Afrika und Asien von 1 %, in Europa von 0,9 % gezählt wird. Columbien hat sogar 3,8 %, Venezuela 4,7 % jährlicher Bevölkerungszunahme. Zwar ist die Sterblichkeitsziffer hoch, aber das Jahreswachstum von 4 Millionen bedeutet doch für die Staaten eine ungeheuere Aufgabe. Alle 2 Jahre müßte sozusagen hier ein ganzes Belgien mit all seinen Einrichtungen neu geschaffen werden.

Der Reichtum des Kontinents wird weit überschätzt. Kohle und Eisen fehlen fast vollständig. 1955 wurden 505000 Tonnen Kohlen gefördert (in Deutschland fast 11 Millionen). Im gleichen Jahr wurden 1212600 Tonnen Eisenerz erzeugt (in den USA 8880000 Tonnen). Außer Uruguay, dem Nordosten Argentiniens, dem Süden Brasiliens und dem Osten Paraguays (also dem Tal des Rio de la Plata) sind die Böden im allgemeinen sehr arm. Dazu kommen große Wüsten und umfangreiche Hochgebirge. Andere Gebiete leiden an Trockenheit. Die tropischen Gegenden unterliegen, wenn die Urwälder abgeholzt werden, den außerordentlich

hohen Schäden der Erosion. In Chile z. B. mit einer Oberfläche von 74,17 Millionen ha sind nur 1,2 Millionen ha dank künstlicher Bewässerung eigentlich landwirtschaftlich nutzbar. So wurden im Jahr 1953 (wenn man die Aus- und Einfuhr der Jahre 1934–38 mit 100 ansetzt) 89,6 Lebensmittel aus-, und 192,9 eingeführt. Allerdings sind bei weitem noch nicht alle Möglichkeiten einer besseren Bewirtschaftung ausgenützt; aber es bedarf äußerster Anstrengung, die bislang noch nicht gegeben war. So gehört Lateinamerika wesentlich zu den unterentwickelten Ländern.

Völkisch gesehen ist in jenen Gegenden, in denen die Eroberer auf eine hohe Kultur trafen – wie in Mexiko und in den Anden – eine Mischbevölkerung entstanden. Im tiefen Süden, Uruguay, Argentinien, Chile, Südbrasilien sind die Weißen vorherrschend. Südamerika zählt 8,52 %, Mittelamerika19,03 % Ureinwohner. Eine eigentliche Rassenfrage gibt es nicht. Aufs Ganze gesehen gleichen die Lebensansprüche der Einwohner denen der europäischen Länder, besonders was die Kultur der Städte, der städtischen Lebenshaltung und der Wohnansprüche angeht. Das erklärt auch das Bild, das die großen Städte dem Besucher auf den ersten Blick bieten.

Allerdings zeigt sich die Unterentwicklung auch auf diesem Gebiet: Man rechnet für Lateinamerika mit einem Mangel an 25 Millionen zufriedenstellender Wohnungen für 126 Millionen, also für etwa 80 % der Gesamtbevölkerung. In Chile fehlen 500000 Wohnungen für 2800000 Menschen, also für 40 % der Bevölkerung. Obwohl hier schon 1906 die Gesetzgebung tätig wurde (die USA erließen erst 1934 das erste Wohnbaugesetz), geschah bis dahin fast gar nichts, einmal weil die sich schnell folgenden Regierungen immer neue Wege einschlugen, dann weil die Gesetze, die den Staat zum Wohnbau verpflichteten, nicht durchgeführt wurden. Von 1906–1943 wurden jährlich nur rund 640 Häuser gebaut. Es müßten auch die Banken, Versicherungen und die private Hand durch geeignete Mittel (Steuererleichterungen usw.) veranlaßt werden, der Not zu Hilfe zu kommen. In ganz Lateinamerika wurden zwischen 1946 und 1951 jährlich etwa 166000 Neuwohnungen geschaffen, während durch die jährliche Zunahme um 2,4 Millionen allein ein Fehlbedarf von jährlich 475140 entsteht. Welche physische, psychologische und moralische Not für die einzelnen, die Familien, die ganze soziale Lage des Volkes daraus entsteht, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Die Verdienstverhältnisse in Lateinamerika sind nicht leicht genau statistisch zu erfassen. Man hat für 1950 als mittleres Einkommen 211,45 Dollars (für Frankreich 657, für USA 1862) berechnet. Dabei gibt es ungeheure Unterschiede, die von 423 (Venezuela), 338 (Cuba), 219 (Brasilien), 170 (Mexiko) bis 55 (Ecuador) gehen. Dazu kommen die Unterschiede für die verschiedenen Schichten der Bevölkerung. In Chile leben 62 % der Bevölkerung von 24 % des Nationaleinkommens, in Columbien verfügen 2,6 % der Bevölkerung über 30 % des Einkommens.

Das Ausmaß der Not beleuchtet etwa auch die Einzeltatsache, daß in la Paz, der Hauptstadt von Bolivien, 60 % der Neugeborenen unter 2700 Gramm wiegen (normal 3–3500 g). Mit der Armut und den schlechten hygienischen Verhältnissen hängt die Kindersterblichkeit zusammen. Von 1000 Kindern sterben in den USA 26,6, in Mexiko 80,5, Argentinien 61,9, Columbien 102,7, Costa Rica 101,2, Bolivien 101,7, Ecuador 115,2, Chile 123,8.

Auf die politischen Verhältnisse und die ewigen Unruhen fällt, um die Übersicht abzuschließen, etwas Licht, wenn wir die Zahl der Analphabeten nennen. Man zählte 1950 an 67000000 Einwohner über 15 Jahre, die nicht lesen und schreiben konnten. Es sind in Argentinien 13,3 %, in Chile 28,2 %, Columbien 44,2 %, Brasilien 51,4 %, Mexiko 51,6 %, Bolivien 68,9 %. Ein übergroßer Teil

der Staatsbürger ist nicht in der Lage, Dinge des staatlichen Lebens zu beurteilen und wird darum so leicht Opfer einzelner Ehrgeizlinge oder egoistischer politischer Gruppen, die um die Macht ringen. *(Mensaje 1957–59.)*

Geistige Wandlungen im pädagogischen Schrifttum

Literaturbericht

Die Unruhe auf dem Gebiet von Bildung und Erziehung, verursacht durch die Zerstörung alter und das Fehlen neuer Leitbilder, durch den Kampf der Weltanschauungen, durch die fast täglichen Bestätigungen der Lebensnot der Jugendlichen, prägt sich auch im Schrifttum aus. Nicht nur die Menge der Erscheinungen, auch ihre Vielseitigkeit scheint heute größer zu sein als früher. Wichtig und trostvoll ist es dabei, daß sich hier im allgemeinen, besonders aber im christlichen und katholischen Bereich wichtige Wandlungen ankündigen.

1. Zunächst ist die Besinnung festzustellen, die durch den Rückgriff auf die Quellen, auf die Pädagogik der Vergangenheit, erreicht werden soll. Ähnlich wie nach 1888, als unter der katholischen Erzieherschaft das Selbstvertrauen auf die Erziehungsweisheit der Vorzeit lebendig wurde, die Bibliothek der katholischen Pädagogik (bei Herder) erschien, werden heute, weniger für das gelehrte und wissenschaftliche Studium als für den praktischen Gebrauch Quellen zur Geschichte der Pädagogik herausgegeben[1]. Das pädagogische Gedankengut des Mittelalters, pädagogische Schriften Luthers, Franckes, J. Gotthelfs, Herbarts, J. v. Felbigers, Diesterwegs, Fénelons, Overbergs u. a. werden vorgelegt, die Verfasser und ihre Schriften kurz gewürdigt, die Stellung in der Geschichte der Pädagogik dargelegt und die sich mit den Verfassern beschäftigende Literatur angegeben.

Zwei große geschichtliche Darstellungen treten neben das heute noch unentbehrliche Werk von Friedrich Paulsen über die Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutschland. Es ist zuerst die Geschichte der Erziehung im Altertum von Henri-Iréneé Marrou[2], ein wahrhaft klassisches Werk, das die Überzeugung der Antike „das erste unter den menschlichen Dingen sei die Erziehung", wie schon der Vorsokratiker Antiphon sagte, durch die Tatsachen beweist. Joseph Dolch hat noch ein umfangreicheres Werk vorgelegt, das den „Lehrplan des Abendlandes, zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte" umfaßt[3]. Er hält sich streng an sein Thema und verzeichnet — mit ausgiebigen Hinweisen auf die reiche Literatur — die konkreten Formen der Lehrpläne. Das hat allerdings den Nachteil, daß die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und die besonderen Bildungsziele der einzelnen Abschnitte des so weiten Zeitraumes zurücktreten. So wird man zu den besonderen Darstellungen der großen Epochen zurückgreifen müssen. Wenn auch das 19. Jahrhundert, d. h. unsere unmittelbare Vergangenheit verhältnismäßig kurz behandelt wird, so bietet die große Übersicht über die Gesamtentwicklung doch reiche Möglichkeiten des Vergleichs und lehrt Zeitgebundenes vom Wesentlichen unterscheiden. Man wird diese beiden Bücher zu den notwendigen Hilfsmitteln pädagogischer Bildung rechnen dürfen.

Auch in geschichtlichen Darstellungen macht sich eine Verlagerung der Schwerpunkte der pädagogischen Wissenschaft bemerkbar, von der noch ausführlicher die Rede sein wird. Die mit naturwissenschaftlichen Methoden arbeitende Psychologie, die Sammlung von Erfahrungen einzelner Erzieher treten zurück und machen einer philosophischen

---

[1] Sammlung pädagogischer Schriftsteller, hrsg. von Th. Rütt, Paderborn 1954ff., Schöningh.

[2] Hrsg. von Richard Harder (647 S.) Freiburg 1957, Alber. DM 46,—.

[3] Lehrplan des Abendlandes (391 S.) Ratingen 1959, Henn. DM 38,50.

Besinnung auf das Wesen des Menschen Platz, aus dem die Möglichkeiten und Gesetzmäßigkeiten des Bildens, des Lehrens und Lernens abgeleitet werden. Auch wenn, wie bei dem Buch von Linnenborn, die Strenge der Gedankenführung fehlt, ergibt sich aus solchen Betrachtungen vor allem, daß das erzieherische Bemühen in der religiösen Mitte wurzelt. Aus ihr heraus umgreift sie dann den Kosmos der Welt, des Geistes und der dinglichen Gegebenheiten. Dabei kommt es nicht so sehr auf die Menge, die Quantität des Wissens an, sondern auf die Teilhabe an der einen Wahrheit. Das ist die eigentliche Konzentration[4].

Die Universität ist nicht nur ein Kosmos (geschweige denn eine Anhäufung) von Wissenschaften, sondern Bildungsstätte. Der idealistische Schwung des beginnenden 19. Jahrhunderts, das die heutige deutsche Universität schuf, wird uns vergegenwärtigt in den großen Denkschriften von Schelling, Fichte, Schleiermacher, Steffens und W. von Humboldt. So wichtig es ist, ihrer Ziele zu gedenken, so kann es anderseits nicht bezweifelt werden, daß ihre Anschauungen nicht genügen, um der Auflösung ihres und unseres Weltbildes entgegenzuwirken. Sie können erst recht kein neues Weltbild schaffen. Richard Schwarz unternimmt es, die innere Not der Universität und ihres Wissenschaftsbetriebes in ihren Wurzeln zu ergründen und den Weg für eine Neubesinnung freizumachen. Es wird niemand in der Lage sein, in diese geistige Auseinandersetzung fruchtbar einzugreifen, der sich nicht mit seinen Untersuchungen und Ausführungen vertraut gemacht hat. Obwohl er die Universität in den Mittelpunkt seiner Erörterungen gestellt hat, gilt doch das meiste auch für die Vorhalle der Universität, die Höhere Schule[5].

Erziehung und Bildung müssen sachgerecht sein. Wichtiger jedoch ist die Begegnung mit den Personen. So wird alle Pädagogik immer auch das Vorbildliche großer Erzieher vor Augen führen, die sich gegenseitig ergänzen, da sie, in ihrer Individualität wie in ihrer Gebundenheit an die geistigen Strömungen unserer Zeit, nur unvollkommene Ausprägungen des Menschen darstellen. Die pädagogische Forschung wird sich darum immer wieder mühen, diese Gestalten der Erziehungsweisheit und -kunst zu vergegenwärtigen. Von den großen Humanisten und Erziehern des 16. Jahrhunderts wie Erasmus und Vives geht die Reihe dieser einflußreichen Pädagogen bis in unsere Tage, da etwa der große Österreicher Aichhorn besonders über die Erziehungsmöglichkeiten bei verwahrlosten Kindern nachdachte und für sie arbeitete. Freilich stellt man dabei fest, daß der Geist des Idealismus noch heute wirksam ist, der von der natürlichen Gutheit des Menschen überzeugt war. Ein ganz großer Erzieher des 19. Jahrhunderts war z. B. Don Bosco, aber man sucht seinen Namen vergebens in der herkömmlichen Ahnenreihe der Meister der Pädagogik[6]. Dagegen wird ein Rousseau, der an die Sensibilität des Herzens anknüpfte, übermäßig gefeiert. Pestalozzi erfährt eine gerechtere d. h. einschränkende Würdigung, da er wohl von grenzenloser Hingabefähigkeit, aber in seinem Wesen unausgeglichen und maßlos war, durch und durch unsystematisch, obwohl er sich nach einem System sehnte. Er machte sich um einen philosophischen Unterbau seiner Anschauungen keine Sorgen. Seine Bedeutung und seine Grenzen werden in der Gegenwart sichtbarer, da man allmählich seine noch ungedruckten Schriften und Entwürfe kennenlernt und auch seine Beziehungen zu den Mitarbeitern gerechter sehen lernt[7].

---

[4] *Magdalena Linnenborn*, Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin (304 S.) Freiburg 1956, Lambertus-Verlag. DM 16,40. — *Karl Gerhard Pöppel*, Die docta ignoratia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip. Eine pädagogische Untersuchung über den Begriff des Wissens und Nichtwissens (119 S.) Freiburg 1956, Lambertus-Verlag. DM 8,40.

[5] *Ernst Anrich*, Die Idee der deutschen Universität (XVI u. 386 S.) Darmstadt 1956, Gentner. DM 14,80. — *Richard Schwarz*, Wissenschaft und Bildung (336 S.) Freiburg 1957, Alber. DM 19,50.

[6] Vgl. die kurzen Ausführungen in *R. Padberg*, Glaube und Erziehung, Paderborn 1959, Bonifatiusdruckerei 61—64.

[7] *Joseph Rattner*, Große Pädagogen (169 S.) München 1956, Reinhard. DM 10,50. — *Hermann Röhrs*, Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit (246 S.) Heidelberg

2. In den letzten Jahrzehnten wucherten fast jene pädagogischen Darstellungen, die die modernen naturwissenschaftlich-psychologischen Methoden, von der Assoziationspsychologie bis zu der Psychoanalyse Freuds, seiner Nachfolger und Umbildner, zur Grundlage der Erziehungs- und Bildungsarbeit machten. Diese Flut ist weithin abgelaufen. Natürlich fehlt es nicht an neuen Arbeiten psychologischer Art. Die Entwicklung des Kleinkindes, die Vorgänge der Reifezeit, der Zustand der Kinder im Kindergarten und in dem Augenblick des Schulbeginns u. ä. werden untersucht. Aber die Aufmerksamkeit der Pädagogen ist weniger auf den naturgesetzlichen Ablauf des Trieblebens gerichtet, als auf die geistige Kraft, die das Instinkthafte bändigt und die Freiheit der Entscheidung hat. Man sucht auch eine Übersicht über die verschiedenen psychologischen Richtungen zu gewinnen, läßt sie als Bestandteile einer gerechten und allseitigen Beurteilung gelten, stellt alle Phänomene des kindlichen Lebens zusammen und fragt nach den Bedingungen eines geordneten Denkens und Empfindens. Das Ganze der geistigen Persönlichkeit kommt so zu seinem Recht, wie bei Wenzl. Insbesondere untersucht man auch den Anfang und das Wachstum der religiösen Welt im Kind, das hier in der Hauptsache von seiner Umgebung, dem Elternhaus, der Schule und der Kirche beeinflußt wird, aber auch seine unscheinbare und dennoch wichtige Eigenständigkeit hat[8].

3. Wenn die Übertreibungen und die pädagogischen Irrtümer einer naturwissenschaftlich gegründeten Psychologie heute nicht mehr eigentlich bedrohen, so ist an ihre Stelle doch eine andere Einseitigkeit getreten, die im Augenblick viele zu verwirren scheint. Es ist die soziologische Betrachtungsweise[9]. Selbst in den Hochzeiten des liberalen Individualismus hat man zwar nie vergessen, daß der Mensch in natürlichen Gemeinschaften lebt und zum Teil für sie gebildet und erzogen werden muß. Das Neue der Gegenwart ist, daß man diese Betrachtungsweise als Grundanliegen sieht, der sich alle übrigen Gesichtspunkte unterzuordnen haben. Es mag sein, daß die Schule mit der ihr eigenen Traditionskraft von der Umschichtung der modernen Industriewelt zu wenig Kenntnis nahm. Umgekehrt stehen bei den heutigen Soziologen die äußeren Verhältnisse, die Einebnung der Klassen und Schichten, die Zusammenballung der Menschenmassen, der Ruf nach stärkerer Zentralisierung auch der Bildungsbestrebungen zur Bereitstellung des erforderlichen Nachwuchses für die verschiedenen Funktionen der Arbeits- und Berufswelt so im Vordergrund, daß man die noch weithin vorhandene und sich auch wieder neu bildenden inneren Lebenskreise übersieht. Neben Lichtenstein, der unter dieser Rücksicht allgemeine Betrachtungen anstellt, sind vor allem die Aufsätze und Bücher von Helmut Schelsky, die sich gern auf statistische Erhebungen stützen, bekannt geworden und wirken auch in das Planen der neuen Schule hinein, wie etwa der Rahmenplan des deutschen Ausschusses für Bildung und Erziehung zeigt[10].

Bestürzend wirken diese Erkenntnisse vor allem in den Vertretern des pädagogischen Idealismus, wenn sie sich wie Th. Litt mit dem technischen Denken oder mit dem politischen West-Ost-Gegensatz beschäftigen. Das Ideal der individualistischen Humanität mit ihrem Streben nach innerlicher Selbstvollendung erweist sich da als Herausfallen aus der

---

1957, Quelle u. Meyer. DM 14,50. — *Käte Silber,* Pestalozzi, der Mensch und sein Werk (255 S.) Heidelberg 1957, Quelle u. Meyer. DM 14,50. — *Heinrich Walther,* Pestalozzi im Alter. Krisen, Klärung und Vollendung. (195 S.) Ratingen 1958, Henn. DM 12,40.

[8] *Clara Maria Ehrle,* Das Kleinkind wächst heran. Ein Beitrag zum Verstehen und Erziehen des Kindes (154 S.) Freiburg 1957, Herder. DM 6,80. — *Erika Hoffmann,* Das Problem der Schulreife (32 S.) Würzburg 1956, Werkbund-Verlag. DM 1,80. — *Wolfgang Fischer,* Der junge Mensch. Ein Beitrag zur pädagogischen Psychologie der Reifezeit (177 S.) Freiburg 1958, Lambertus-Verlag. DM 11,80. — *Alois Wenzl,* Theorie der Begabung. Entwurf einer Intelligenzkunde. 2. Aufl. (151 S.) Heidelberg 1957, Quelle u. Meyer. DM 9,80.

[9] Daß sie gerade in Berlin gepflegt wird, ist begreiflich. Vgl. Schule und Erziehung. Ihre Probleme und ihr Auftrag in der industriellen Gesellschaft, hrsg. von O. W. Haseloff und H. Stachowiak (232 S.) Berlin 1960, G. Lüttke. DM 15,60. Kirche und Religion, gewiß doch auch soziologische Größen, werden durchweg als Fremdkörper abgelehnt.

[10] Vgl. diese Zschr. Bd. 164 (1959) 277, 370; 165 (1959/60) 384; 166 (1960) 14.

Wirklichkeit des Lebens. Das technische Zweckdenken erscheint durch seinen Erfolg auch als ein Selbstwert. „Nur im Einvernehmen mit der industriellen Wirklichkeit können wir ‚Mensch' werden!" So wenig man an dem Ernst solcher Erwägungen zweifeln kann, so wenig überzeugend kann ein Bemühen sein, das aus den Gegensätzen Idealismus und Kollektivismus eine Einheit fügen möchte.

Andere Untersuchungen wollen mehr durch eine praktische Neuordnung der Schuleinrichtungen die Bildungskrise der Gegenwart überwinden und die Mitte zwischen Plan und Freiheit in der Bildungsarbeit finden. Wieder andere versuchen eine Hilfe in der Lehre von der persönlichen Begegnung, um einer Beherrschung durch Objekte vorzubeugen.

Nach allgemeiner Beobachtung scheint das Elternhaus mehr und mehr als geschlossene Bildungs- und Erziehungsstätte an Kraft und Einfluß zu verlieren. Dies dürfte so allgemein nicht gelten, man kann vielleicht sogar bei einem großen Teil junger Eltern von einem mächtig erwachten Verantwortungsgefühl sprechen. Freilich fühlen sie sich oft den durch die Menge der Einflüsse unserer so eng zusammengewachsenen und durch die Stadt, zumal die Großstadt, geformten Massengesellschaft nicht gewachsen. Ein sehr erfahrener Pädagoge, der Schweizer Hanselmann, hat deshalb ein „Elternlexikon" geschrieben. Aus christlichem Geist und in tiefer Liebe zur Jugend bietet er in ihm Rat und Hilfe für alle Erziehungsnöte. Da er die Einzelfragen immer in größere Zusammenhänge rückt, vertieft er auch das pädagogische Wissen und die pädagogische Einzelmaßnahme für den Einzelfall in Schule und Haus. Hinter ihm steht eine große und umfassende Erziehungsweisheit.

Reizvoll ist es auch, an dem Beispiel des großen russischen Pädagogen Makarenko zu sehen, wie er im „Jugendkollektiv" unter der kommunistischen Terminologie doch die alte Erziehungsweisheit der Fröbel, Pestalozzi, Don Bosco verkündet und anwendet.

Die vermehrte Last, die der Lehrer der heutigen Schule zu tragen hat, ruft nach Weiterbildung des Lehrers. Nach einer verhältnismäßig kurzen theoretischen Ausbildung können die außerordentlichen Ansprüche, die sein Beruf stellt, leicht zur Verarmung und Verhärtung führen. Man wird deswegen Männer und Frauen wie Felix Messerschmid und Johanna Jung dankbar sein, wenn sie eine Hilfe für junge Lehrer bieten. Auch eine leider sehr wortreiche und in der Sache wenig ergiebige Arbeit von Albert Rehle ist sehr nützlich durch eine vorzügliche Literaturübersicht.

Als ein besonders gutes Mittel, den jungen Menschen zu Selbständigkeit und Eigenbetätigung zu führen, erweist sich auch das Schulspiel, wie es Lutz in einem mit reichem Nachweis von Übungen und Spielen höherer und einfacherer Art vorlegt. Das Spiel ist zugleich ein vorzügliches Mittel zur Gemeinschaftsbildung.

Eine Folge der soziologischen Umformung der gegenwärtigen Gesellschaft ist auch das immer größer werdende Bedürfnis nach vertiefender Erwachsenenbildung. Die Arbeitszeitverkürzung stellt die Frage nach nützlicher Auswertung der Freizeit. Nach den Anfängen der Erwachsenenbildung, die im Gefolge der Aufklärung im 19. Jahrhundert einsetzte, hat sich heute eine erstaunliche Fülle von Einrichtungen gebildet. Das erhellt daraus, daß es, wie Becker mitteilt, heute in der Bundesrepublik 1047 Abendvolkshochschulen, 22 Heimvolkshochschulen mit etwa 4000 Außenstellen gibt, in denen im Jahr 1955 47743 Arbeitsgemeinschaften und Kurse gehalten wurden, die von 1280648 Hörern besucht wurden. Daneben erfaßten Einzelveranstaltungen etwa 5 Millionen Teilnehmer. Auch hier muß neben den staatlichen und kommunalen Bemühungen die freie Tätigkeit verstärkt werden[11].

4. Die wichtigste Wandlung, die wir im pädagogischen Schrifttum zu erkennen glauben, ist die Hinwendung zur Philosophie. Früher war es einigermaßen befremdlich fest-

[11] *Ernst Lichtenstein,* Die Schule im Wandel der Gesellschaft (59 S.) Ratingen 1957, Henn. DM 2,40. — *Helmut Schelsky,* Schule und Erziehung in der menschlichen Gesellschaft (82 S.) Würzburg 1957, Werkbund-Verlag. DM 3,60. — *Theodor Litt,* Technisches

zustellen, wie Pädagogik als Systematik nach einem Aufbau ihrer Prinzipien suchte. Häufig erschienen die Ausführungen als mehr oder weniger geglückte Versuche, die Erfahrungstatsachen zusammenzustellen. Heute ist wohl der geistige Ort gefunden, an dem die Pädagogik in dem philosophischen Feld wurzelt. Nach den Bemühungen von Petzelt, Hengstenberg, Schwarz u. a. ist vor allem Gustav Siewerth diese Wendung zu verdanken. Es gilt, die Wirklichkeit zu erfassen und die verschiedenen Wirklichkeiten sachgerecht miteinander zu verbinden. In manchmal etwas lyrischer Darstellungsweise erkennt er den pädagogischen Vorgang als die Begegnung von Personen, deren innere Beziehung vor allem durch die Liebe gegründet, belebt und vollendet wird. Siewerths Meinung, Liebe sei ontologisch das erste in der Ordnung des Seins, kann bestritten werden, nicht aber, daß sie alles durchdringt und erst die menschliche Wirklichkeit im Zusammensein des rationalen und des thymischen Menschen schafft. Daß diese Wesensschau der pädagogisch wichtigen Seins- und Wertbestände konkret immer perspektivisch wahrgenommen wird, ist eine Erkenntnis, die die rechte Mitte zwischen einem starren Dogmatismus und dem alles zum Zerfließen bringenden Relativismus einnimmt. Allerdings neigt der moderne Personalismus dazu, gegen die Sachgerechtigkeit der Weltdinge zu fehlen. Stehen sie auch unterhalb des Menschen, so ist es doch seine Aufgabe, über das Herrschaftswissen hinaus, dem es nur auf die „brauchbare Richtigkeit" (Schwarz) ankommt, sich an ihnen zu bewähren und in dieser Bewährung Mensch zu werden. Letztlich ist der Mensch hier auch im Dienst des Geistes, da er Gott als Herrn der Dinge anerkennt. Das ist gemeint, wenn man von der Humanisierung der Naturwissenschaften spricht. Denn in diesem Menschen gewinnt auch die Natur eine neue, höhere Existenz. Die philosophische Grundlegung der Pädagogik betrachtet auch die Familie in ihrer vollen Wirklichkeit. Ebenfalls wird so der Staat, die vollkommene menschliche Gemeinschaft, von der Gefahr befreit, nur Machtkörper und Summe von Funktionen und Funktionären zu sein. Damit kann auch die Gefahr der wuchernden positiven Soziologie gebannt werden. Wer den Lehr- und Lernvorgang philosophisch zu betrachten unternimmt, erkennt in dem „exemplarischen Lernen", einem Wort, das zum Schlagwort zu werden droht, den Weg, zur Erkenntnis der Wesenheiten vorzudringen, an denen der Mensch wachsen und sich entfalten, „bilden" muß. Das philosophische Studium, das man heute auch für die Höhere

---

Denken und menschliche Bildung (96 S.) Heidelberg 1957, Quelle u. Meyer. DM 7,—; Wissenschaft und Menschenbildung im Lichte des West-Ost-Gegensatzes (191 S.) Heidelberg 1958, Quelle u. Meyer. DM 12,—. — *Wilhelm Flitner,* Hochschulreife und Gymnasium. Vom Sinn wissenschaftlicher Studien und von der Aufgabe der gymnasialen Oberstufe (102 S.) Heidelberg 1959, Quelle u. Meyer. DM 6,—. — *Georg Picht,* Technik und Überlieferung. Die Überlieferung der Technik, die Autonomie der Vernunft und die Freiheit des Menschen (26 S.) Hamburg 1959, Furche. DM 1,80. — *Helmut Becker,* Bildung zwischen Plan und Freiheit (75 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 3,80. — *Ernst Heckel,* Eine Grundordnung der höheren Schule (78 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 3,80. — *Romano Guardini* und *Otto Friedrich Bollnow,* Begegnung und Bildung (54 S.) Würzburg 1956, Werkbund. DM 2,20. — *Heinrich Hanselmann,* Elternlexikon. Erste Hilfe in Erziehungssorgen und Schulnöten. Wörterbuch vom Seelenleben des Kindes und des jugendlichen Menschen (467 S.) Zürich 1956, Rotapfel. DM 20,50. — *Elisabeth Heimpel,* Das Jugendkollektiv H. S. Makarenkos (80 S.) Würzburg 1956, Werkbund. DM 3,60. — *Felix Messerschmid,* Die Weiterbildung des Lehrers (31 S.) Würzburg 1956, Werkbund. DM 1,80. — *Johanna Jung,* Briefe an junge Lehrer (91 S.) Ratingen 1958, Henn. DM 4,20. — *Albert Rehle,* Lehrerbildung in Deutschland (332 S.) Ratingen 1958, Henn. DM 10,80. — *Edmund Johannes Lutz,* Das Schulspiel. Die Praxis des darstellenden Spiels in den Volks- und Höheren Schulen auf entwicklungspsychologischer und pädagogischer Grundlage (271 S.) München 1957, Don Bosco Verlag. DM 13,80. — *Georg Scherer, Albrecht Birkel, Franz Pöggeler,* Gemeinde und Erwachsenenbildung (104 S.) Ratingen 1958, Henn. DM 4,20. — *Frolinde Balser,* Die Anfänge der Erwachsenenbildung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eine kultursoziologische Deutung (375 S. mit Zeittafel) Stuttgart 1959, Klett. DM 28,—. — *Martin Rudolf Vogel,* Volksbildung im ausgehenden 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Theorie und Institutionengeschichte (147 S.) Stuttgart 1959, Klett. DM 12,50. — *Wolfgang Schulenberg,* Ansatz und Wirksamkeit der Erwachsenenbildung (211 S.) Stuttgart 1957, Enke. DM 19,50.

Schule fordert, sei es als Unterrichtsprinzip, sei es als eigenes Fach, ist in seinem Weg durchaus noch umstritten. Wer die „pluralistische Welt" der Gegenwart ins Auge faßt, wer sich davor fürchtet, jemand in seinen Anschauungen zu nahezutreten, wird dazu neigen, ohne Wahl philosophische Texte vorzulegen oder aber sich mit reinen Denkübungen zufriedenzugeben. Das wird aber zur Sünde gegen die Wahrheit, die doch nur eine sein kann. Wie verworren hier die Begriffe sind, mag ein Satz aus dem an Einzelgedanken reichen Buch von Helmut Stoffer beweisen: „Wo Angehörige einer festgefügten Weltanschauungs-Gemeinschaft von einem Lehrer aus ihrem Bereich mit *einer* Philosophie, die mit der gemeinsamen Weltanschauung nahe verbunden ist, bekanntgemacht werden, ist ein echtes Philosophieren nahezu unmöglich" (16). Man wird hoffen dürfen, daß die Unterbauung der praktischen Pädagogik durch die Metaphysik sich weiter entwickelt[12].

5. Mit der Wiederentdeckung der Philosophie im Bereich der Pädagogik ist auch die Auseinandersetzung über den Humanismus wieder lebendiger geworden. Zum Unterschied der Philosophie, die die Wahrheit in allgemeiner Form aussagt, wird der Humanist die konkrete Form wählen, nach dem Wort Goethes: „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig-augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen." Obwohl in geschichtlicher Schau die Sophisten und Isokrates keine absoluten Werte anerkannten und den Menschen, wie heute, nur in der Verbindung mit der jeweiligen Gesellschaft sahen, ist doch durch Sokrates und Plato, durch das klassische Römertum, den christlichen Humanismus der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, ja auch den Neuhumanismus dieses Bildungsideal mit der Verbindlichkeit rationaler Aussagen und der Existenz objektiver Werte zu einer überzeitlichen und überräumlichen Größe geworden. Es wird von Schnabel, Howald, Schwarz u. a. zur Rettung des Geistes empfohlen. Auffällig ist dabei, daß der irrationale, der tragische Humanismus, den Weinstock, Nebel u. a. vertreten, stark bekämpft wird. Bachofen und seine Nachfolger werden etwa von Howald als romantische Spätasianer abgetan, die dekadente Kulturschößlinge für primitiv hielten. Sie dürften aber mit ihren Anschauungen nicht durchdringen. Ob der Humanismus wieder eine wirkliche Kraft gewinnt, steht noch nicht fest. Auch der Versuch Bohlens, ihm dadurch Leben einzuhauchen, daß man an die Stelle der Antike die neuen Sprachen als gleichwertig anerkennt und ihn dadurch zeitgemäß machen kann, scheint uns verfehlt zu sein[13].

6. Der neuen Hinwendung zur Philosophie entspricht endlich eine starke Verlebendigung des theologischen Denkens zur Vertiefung der Pädagogik. Der Kampf gegen das Christentum in Vergangenheit und Gegenwart und die Vielfalt religiöser, areligiöser und antireligiöser Grundanschauungen rufen den Theologen auf den Plan. Die lebendige Theologie ihrerseits greift auch in die ihr benachbarten Gebiete, ja in alle Gebiete des Menschlichen aus.

Für den Katholiken ergibt sich hier keine Schwierigkeit. Die Offenbarung und die Gnadengemeinschaft der Kirche steht nicht im Gegensatz zur Natur, ergänzt, heilt und erhöht sie, die aus der Hand desselben Schöpfergottes stammt. Die Gemeinschaft der Kir-

---

[12] *Anton Antweiler,* Philosophie als Durchdringung und Grundlegung des Unterrichts (72 S.) Frankfurt 1958, Diesterweg. — *Gustav Siewerth,* Metaphysik des Kindes (135 S.) Einsiedeln 1957, Johannes Verlag. DM 13,50; Wagnis und Bewahrung. Zur metaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrags (403 S.) Düsseldorf 1958, Schwann. DM 36,—. — *Josef Derbolav,* Das „Exemplarische" im Bildungsraum des Gymnasiums. Versuch einer pädagogischen Ortsbestimmung des exemplarischen Lernens (88 S.) Düsseldorf 1957, Schwann. DM 6,80. — *Helmut Stoffer,* Aufgabe und Gestaltung des Philosophieunterrichtes. Handreichungen für den Philosophielehrer (262 S.) Frankfurt 1959, Diesterweg. DM 16,—.

[13] *Franz Schnabel,* Das humanistische Bildungsgut im Wandel von Staat und Gesellschaft (91 S.) München 1956, Bayerische Akademie der Wissenschaften. DM 6,—. — *Ernst Howald,* Humanismus und Europäertum (256 S.) Zürich 1957, Artemis. DM 17,80. — *Adolf Bohlen,* Moderner Humanismus (219 S.) Heidelberg 1957, Quelle u. Meyer. DM 12,50. — *André George,* Der Humanismus und die Krise der Welt von heute (40 S.) Köln 1959, Westdeutscher Verlag. DM 2,70.

che, die sich aus mündigen Gliedern zusammensetzt, ergreift den einzelnen, zumal den werdenden Menschen in seinem Ich und in seiner sozialen Natur. Gott gab ihr schließlich den Auftrag der Erziehung, kraft dessen das Lehramt der Kirche, vertreten durch Eltern, Lehrer und Priester, tätig wird und der heranwachsende Christ wie der zur Fortbildung berufene Erwachsene zum Hören und zum Gehorsam verpflichtet ist. Dies ist schon in der Hl. Schrift grundgelegt.

Ganz anders liegt es in der protestantischen Welt mit ihrer grundsätzlichen Unterscheidung von Weltlichem (Erziehung) und Geistlichem (Glaubensverkündigung). Dies gilt zwar, wie die Feststellungen Theophil Thuns beweisen, weniger von der Praxis der Erziehung. Um so schärfer tritt der Gegensatz in der protestantischen Theorie auf, die letztlich auf die Überzeugung von der grundsätzlichen Verderbtheit des Menschen zurückgeht. Schon in der frühen Reformation wird diese Spannung deutlich. Luther, der den Offenbarungsglauben „res", das natürliche Wissen und den Humanismus „verba" nennt, formulierte: Res et verba Philippus (Melanchthon), verba sine re Erasmus, res sine verbis Lutherus, nec res nec verba Carolostadius (Karlstadt)[14]. Für Melanchthon gilt der Ausspruch in der Tat; bei der Verurteilung des Erasmus liegt eine Entstellung vor, wird aber doch ein gewisser Zug seines Bildungsdenkens richtig erfaßt; bei Luther selbst wird man auch andere, der humanistischen Erziehung günstige Aussprüche zitieren können; bei Karlstadt macht sich Luthers Abneigung gegen die Schwarmgeister geltend. Bei Kierkegaard mit seinem extremen existentialistischen Individualismus ist die pädagogische Möglichkeit allein auf das „Aufmerksam-machen" beschränkt. Die Abkehr des Bösen und die Aufnahme des Glaubens sind dann allein in die Macht der menschlichen Freiheit gestellt. Die Aneignung des Religiösen ist allein das Werk der individuellen Innerlichkeit. Den Triebmaterialismus lehnt Kierkegaard jedoch völlig ab (Siewerth hat in seiner Metaphysik der Kindheit die Begegnung des Kindes mit dem Bösen phänomenologisch ausgezeichnet dargestellt). Auch in der Gegenwart wird von der protestantischen Theologie diese reformatorische Grundhaltung mit aller Schärfe herausgestellt. Der protestantische Lehrer ist kein „Vollzugsbeamter einer Weltanschauung". Das Christliche muß entpädagogisiert, das Pädagogische entkonfessionalisiert werden. Man wendet sich gegen Humanismus und gegen den deutschen Idealismus, gegen jede Versuchung zur Metaphysik und gegen die „böse analogia entis". Da die Welt nicht sakralisiert werden kann, muß auch eine konfessionell gebundene Schule abgelehnt werden. Da Gott in seiner Gnadenwahl allein den Menschen zum Glauben beruft, fehlt dem protestantischen Lehrer die Vollmacht. Er kann nicht „zum Glauben", sondern nur „im Glauben" erziehen. Seine pädagogische Haltung ist also die der „negativen Erziehung" Rousseaus, und des Aufmerksammachens und Wachsenlassens Kierkegaards. Darum kann es auch kein Elternrecht im Sinn des katholischen Naturrechts geben. Ihr Anspruch leitet sich ganz allein aus dem positiven göttlichen Wort und Gebot ab.

So erscheint der Gegensatz der katholischen und evangelischen Pädagogik heute stärker als je, wenigstens in der Theorie[15].

Hubert Becher SJ

---

[14] *Friedrich Hahn,* Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts S. 101 (136 S.) Heidelberg 1957, Quelle u. Meyer. DM 9,50.

[15] *Rudolf Padberg,* Glaube und Erziehung. Ein konfessionskundlicher Beitrag zur Beziehung zwischen Theologie und Pädagogik (94 S.) Paderborn 1959, Bonifatiusdruckerei. DM 4,80. — *Theophil Thun,* Die Religion des Kindes. Eine Untersuchung nach Klassengesprächen mit katholischen und evangelischen Kindern der Grundschule (276 S.) Stuttgart 1959, Klett. DM 16,10. Sehr gute Literaturangaben! — *Helmut Schaal,* Erziehung bei Kierkegaard. Das „Aufmerksammachen auf das Religiöse" als pädagogische Kategorie (128 S.) Heidelberg 1958, Quelle u. Meyer. DM 9,80. — *Andreas Flitner,* Die Kirche vor den Aufgaben der Erziehung (23 S.) Heidelberg 1958, Quelle u. Meyer. DM 1,40. — *Friedrich Delekat,* Theologie und Pädagogik (65 S.) München 1956, Kaiser. DM 3,45. — *Erwin Stein, Wilfried Joest, Hans Dombois,* Elternrecht. Studium zu seiner rechtsphilosophischen und evangelisch-theologischen Grundlegung (100 S.) Heidelberg 1958, Quelle u. Meyer. DM 3,80. — *Marian Heiter,* Staat und Kirche im Problem der Bildung (121 S.) Freiburg 1956, Lambertus-Verlag. DM 8,70.

10 Jahre Archiv-Produktion der Deutschen Grammophon Gesellschaft

Ein Jahrzehnt ist eine kleine Spanne in unserer sich selbst davoneilenden Zeit. Trotzdem sollten Freunde der Musik sich vergegenwärtigen, welche Summe an forschender, künstlerischer und technischer Arbeit in den letzten 10 Jahren geleistet worden ist, um vergessene Schätze abendländischer Musik wieder ins Bewußtsein der Gegenwart zu rufen.

Es ist kein Geheimnis, daß das „Repertoire" unseres Musiklebens auf einer verhältnismäßig geringen Anzahl von Werken beruht, die zum Besitz auch weiterer Kreise gezählt werden können. Klassik und Romantik, also 2. Hälfte des 18. und des 19. Jahrhundert, dazu ein Teil der Werke Bachs, Händels und einiger alter Italiener sind bekannt, aber schon in der Vorklassik beginnen die Vorstellungen lückenhaft zu werden, und lange Zeit blieben auch gutgemeinte Bemühungen um die Barockmusik auf kleine Kreise beschränkt.

Wie vieler Voraussetzungen aber bedarf es auch, um ein Notenbild aus der Vergangenheit klanglich zu realisieren! Die Musikforschung hat in den letzten 5 Jahrzehnten über Ursprünge und Entwicklung der abendländischen Musik sehr bedeutungsvolle Erkenntnisse gesammelt. Sie vermochten das Verständnis zu vertiefen, aber noch war der Schritt zum Erlebnis zu tun, das allein durch Vergegenwärtigung des „Klangraumes" zu gewinnen ist. Doch wie sollten sich dem Musikfreund die Klangwelten etwa der Schule von Notre Dame oder der alten Niederländer erschließen?

Als 1950 J. S. Bachs Todestag zum 200. Male wiederkehrte und aus diesem Anlaß eine Reihe von Bach-Platten aus dem vokalen und instrumentalen Schaffen des Thomas-Kantors erschienen, ahnte wohl niemand, wie weit sich die „Archiv - Produktion" der Deutschen Grammophon Gesellschaft verzweigen würde. Die Fülle des Stoffes verlangte nach übersichtlicher Gliederung. Sie wurde nach folgenden Forschungsbereichen vorgenommen:

1. Gregorianik
2. Das zentrale Mittelalter (1100–1350)
3. Frührenaissance (1350–1500)
4. Hochrenaissance (16. Jh.)
5. Das italienische Secento (17. Jh.)
6. Deutsche Barockmusik (17. Jh.)
7. Westeuropa zwischen Barock und Rokoko (1650–1750)
8. Das italienische Settecento (18. Jh.)
9. Das Schaffen J. S. Bachs (1685 bis 1750)
10. Werke von G. F. Händel (1685 bis 1759)
11. Die deutsche Vorklassik (1700 bis 1760)
12. Mannheim und Wien (1760–1800)

Diese Forschungsbereiche sind in Serien unterteilt, die jeweils die wichtigsten Werkgruppen bzw. -typen herausgreifen. Die Deutsche Grammophon Gesellschaft betont in ihrem Gesamtkatalog (1960), daß „diese Aufteilung natürlich vorläufig weder auf Vollständigkeit noch auf Allgemeinverbindlichkeit Anspruch erhebe", aber es ist auch für den Laien wenigstens ein Überblick über eine Fülle unvergänglicher Schöpfungen zu gewinnen, zu denen er Zugang finden kann. Jedem Musikfreund sei die Anforderung des Gesamtkataloges der „Archiv-Produktion" bei seinem Schallplattenhändler wärmstens empfohlen.

Um ein Beispiel herauszugreifen: der 2. Forschungsbereich, das zentrale Mittelalter, umfaßt vier Serien, nämlich

A) Troubadoure, Trouvères und Minnesänger

B) Musik der Spielleute
C) Frühe Mehrstimmigkeit bis 1300
D) Ars nova in Frankreich

„Le jeu de Robin et Marion" des Adam de la Halle (um 1220–1287) steht neben 17 Tänzen aus dem 13. und 14. Jahrhundert, Werke des Leoninus und Perotinus aus der Schule von Notre Dame neben Chansons und Motetten aus dem 13. Jahrhundert, „La Messe de Notre Dame" des Guillaume de Machaut (um 1300–1377) neben 10 weltlichen Werken (Balladen, Rondos u. a.). Die oft seltsam herben, reinen Klänge dieser Musik entspringen schöpferischen Kräften, die über Jahrhunderte hinweg noch in die Gegenwart hineinwirken. Welche Maßstäbe sind da zu gewinnen!

Dank und Anerkennung gebührt den Künstlern, die sich in oft jahrelangem Studium in diese Musik eingelebt haben, um sie nach ihren Gesetzen wiederzugeben. Parallel zur Musikforschung hat sich ein Kreis von Künstlern gebildet, die als Spezialisten in der Beherrschung alter Instrumente, durch Kenntnis der Sing- und Spielmanieren stilistisch einwandfreie Wiedergaben verbürgen. Mehrfach ist Aufnahmen der „Archiv-Produktion" der „Grand Prix du Disque" zuerkannt worden. Wahrhaft beglückend aber ist, daß die Technik, die sonst unser Leben in so mannigfacher Weise bedroht, hier in den Dienst der Bereicherung jedes einzelnen Menschen gestellt ist. Es liegt nur an ihm, zu suchen – finden wird er gewiß!

Willibald Götze

Edelsteinnamen

Die wissenschaftliche Edelsteinkunde beginnt erst im 17. Jahrhundert. Als größtes Hindernis stand ihrer Entwicklung der Wust der mit ihr verbundenen astrologischen, alchimistischen und andern mystizistischen Spekulationen entgegen. Die Edelsteinkunde wie überhaupt die Mineralogie war immer mehr in eine Sammlung von Wundergeschichten ausgeartet. Bei keinem Autor waren brauchbare Angaben über die naturgegebenen Eigenschaften der Mineralien zu finden. Selbst bei einem geistig für Mathematik und Geometrie so hochbegabten Volk der Antike wie den Griechen findet sich bei keinem Autor irgendeine Beachtung der auffälligsten Form der Mineralien, der Kristallform. Zwar haben die arabischen Steinbücher des 11. – 13. Jahrhunderts wesentlich dazu beigetragen, die mineralogischen Forschungen rege zu halten und zu fördern, am meisten wohl der von Ibn Sina (Avicenna 980–1037) herausgegebene „Kanon der Medizin", der bis in das 19. Jahrhundert für die Edelsteinforschung trotz seiner alchimistischen und magischen Ideen maßgebend blieb. Doch waren sie alle noch zu sehr in dem Gestrüpp der Alchimie befangen.

Ein anderes Hemmnis für die Entwicklung einer einwandfreien Edelsteinkunde waren die vielfach exotisch klingenden Namen, die die alchimistischen und astrologischen Ideen der dürftigen Edelsteinkunde ins Märchenhafte steigerten. Die meisten der gebräuchlichen Namen der Edelsteine waren orientalischen Ursprungs. Schon Plinius hatte Indien und Persien als die Hauptfundorte der meisten Edelsteine bezeichnet. Er war es auch, der in seinem Steinbuch, dem 37. Kapitel seiner großangelegten, aber kritiklosen „Historia naturalis" unter dem Namen Gemmen alle Edelsteine seiner Zeit anführt. Als hoher Beamter der Provinzialverwaltung des römischen Reiches war er viel gereist und kannte so aus eigener Anschauung Farbe, Fundort und Form vieler edlen Steine. Wenn die heutige Edelsteinkunde die Namen seiner Steine nicht mehr identifizieren kann, so liegt der Grund darin, daß er mit „gemmae" alle möglichen Produkte der Mineralogie bezeichnete, denen er dynamische Eigenschaften und wunderliche Kräfte beilegte. Durch das ganze Mittelalter bis in die Neuzeit hinein blieb seine Nomenklatur zum größten Teil maßgebend. Ein Beispiel dafür ist der erste Enzyklopädist des Mittelalters, Bartolomaeus Anglicus, der in seinem Werk „De proprietatibus rerum" (16. Buch), das in zahlreichen Überset-

zungen und Handschriften erhalten ist, über Gemmen handelt und 114 Namen dafür aufzeichnet, die er, wie er sagt, in authentischen Büchern von Heiligen und Philosophen gefunden hat (1240 bis 1250)[1].

Während heute, etwa seit dem 18. Jahrhundert, die Edelsteine vielfach nach einer historischen Persönlichkeit genannt werden, – so der rosafarbene Kunzit mit einem Stich ins Bläulichviolette, ein Lithiumtonerde-Silikat, nach dem amerikanischen Edelsteinforscher G. F. Kunz, oder der grünlich schimmernde Hiddenit aus derselben Gruppe nach dem Entdecker William Hidden, der den Stein 1880 in Nord-Carolina entdeckte, oder der Alexandrit, der russische Nationalstein, nach Zar Alexander II. benannt –, kamen in der Antike in erster Linie Farbe und Glanz zur Bezeichnung der Namen in Betracht. Eine wissenschaftliche Edelsteinkunde war im ganzen Altertum aber nicht bekannt, da sich gewöhnlich Handwerker und Sklaven mit der Bearbeitung der Steine befaßten. Damit war freilich immer mehr der magischen Deutung der Steine Tür und Tor geöffnet, wie etwa die ganz willkürliche und phantastische, durch nichts berechtigte Zuteilung zu den einzelnen Monaten, wie sie heute noch die Astrologen und Esoteriker betreiben, oder die Zueignung zu den 12 Stämmen Israels und zu den Aposteln mit ihrer verschiedenartigen Symbolisierung. Dadurch „war für lange Zeit die gesunde Entwicklung der Mineralogie aufs schwerste gefährdet ... ja fast für 2000 Jahre hinderte dieser Unfug jede eingehendere unvoreingenommene, rein naturwissenschaftliche Behandlung mineralogischer Fragen."[2]

Auch im Mittelalter wurden die Edelsteine nicht nach den heute geltenden Grundsätzen chemischer Zusammensetzung, nach spezifischem Gewicht, Härte usw. betrachtet, sondern die Farbe gab dem Stein seine ausschlaggebende Bedeutung, seinen Wert und seinen Namen. So wurden alle roten Steine wie Rubin, Granat, Karneol, Almandin und andere als Karfunkel, Kohlenbrennstein, Anthrax bezeichnet, alle grünen wie Malachit, Türkis, Heliotrop, Chrysopras als Smaragde. Diese Zusammenfassung ganz verschiedener Steinsorten mit gleicher Farbe ist zum Verständnis der mittelalterlichen Steinbücher (Lapidarien), etwa von Marbod von Rennes, der hl. Hildegard von Bingen, Arnolds des Sachsen, Alberts des Großen und anderer Autoren, von großer Wichtigkeit.

Von dieser im Altertum und bis ins Mittelalter gebräuchlichen Namengebung her versteht man es, wie z. B. der mineralisch unbedeutende Jaspis in der Geheimen Offenbarung bei der Beschreibung des himmlischen Jerusalems als erster aller Steine angeführt wird. (Et fundamentum muri civitatis omni lapide pretioso ornata – fundamentum primum: Jaspis (Apoc. 21, 19). Kurz vorher (21, 11) wird die Herrlichkeit Gottes mit einem Jaspis verglichen: „Sein (Gottes) Licht war ähnlich einem wertvollen Steine, dem edlen Jaspis, einem Kristall." Danach galt dieser als Stein der Herrlichkeit Gottes. In Wirklichkeit wird es sich wohl um einen Diamanten, einen weißen Saphir oder um einen Bergkristall gehandelt haben. Gerade der Bergkristall wurde wegen seiner hellen Farbe und seines Glanzes zumeist für einen Diamanten angesehen. Aus der hohen neutestamentlichen Wertschätzung des Jaspis wird weiter verständlich, daß man im Mittelalter einen Jaspis, Opal-Jasp genannt, den Herzog Ernst von Schwaben nach einer späteren Legende von seinen abenteuerlichen Fahrten aus dem Orient mitgebracht haben soll, an der Stirnplatte der alten deutschen Kaiserkrone angebracht hat[3].

[1] Der genaue Titel lautet: De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri xviii, Francofurti MDCI.

[2] *H. Tertsch,* Das Geheimnis der Kristallwelt, Wien 1947, 21.

[3] Der Waise, im Histor. Jahrbuch 39, 1918/19, 433—486 von *Franz Kampers.* Weitere Literatur über den „Waisen" bei *Percy Ernst Schramm,* Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, Stuttgart 1956, 807.

Noch in einer Urkunde vom Jahre 1350 wurde dieser Opal-Jasp als der „Waise" bezeichnet, und Albertus Magnus sagt von ihm in seinem Steinbuch, „daß er nirgendwo anders mehr gesehen und deshalb orphanus, der ‚Waise', genannt werde, der selbst in die Nacht hinein sein Licht erstrahlen lasse ..." (Opera omnia, Paris 1890 V, 43). Walther von der Vogelweide feiert ihn in seinem Spruch auf die Krönung Philipps von Schwaben, als angesichts der Doppelwahl von 1198 Unklarheit war, wem der Thron gebühre, mit den Worten:

„Wen nun nach anderen Herrn verlangt,
der schaue, wem der Waise überm
Scheitel prangt:
der mag ein Leitstern sein den Fürsten
allen." (189, 2–4)

Heute ist der einst so geheimnisvolle Opal-Jasp seit dem 14. Jahrhundert aus der Krone verschwunden und durch einen herzförmigen indischen Saphir[4] ersetzt worden, der, nach seinem Schliff zu urteilen, ein sehr hohes Alter haben muß.

Gerade beim Jaspis mit seinen vielen Farbvarietäten wird auch der bunte Kranz von Sagen und Legenden von magischen und heilenden Kräften verständlich, der diesen Stein umgibt. Schon die Tatsache, daß sich nur sein Name als Schmuck des Siegfriedschwertes Balmung als einziger für den grasgrünen Jaspis im Nibelungenlied findet, obwohl die höfische Dichtung um das Jahr 1200 schon viele Namen der Edelsteine aus der französischen Troubadourliteratur kannte, gab dem mineralisch unbedeutenden Stein einen eigenen Reiz:

„Der vermessne Hagen legte über die
Schenkel hin
eine lichte Waffe, aus deren Knopfe
schien
mit hellem Glanze ein Jaspis, grüner
noch als Gras.
Wohl erkannte Kriemhild, daß Siegfried
einst sie besaß."[5]

Das Mittelalter mit seiner Lust an Wundergläubigkeit und seiner sprudelnden Phantasie hatte einen besonderen Sinn für Edelsteine. Deshalb war auch die Legende vom „Waisen" in weiteste Kreise gedrungen und durch das ganze Mittelalter lebendig geblieben. Der mittelalterliche Mensch kannte aus den vielen Steinbüchern die meisten Edelsteine viel besser als die Menschen unserer Tage. Trotz der hohen Wertschätzung der Edelsteine und der Sehnsucht nach diesen kostbarsten Gebilden der Erdentiefe ist es geradezu auffallend, wie wenig heute Gebildete und Ungebildete diese Steine kennen. Ohne Übertreibung kann man behaupten, daß auch Gebildete kaum ein Dutzend ihrer Namen aufzählen können, noch weniger aber die Steine nach ihrer mineralogischen Seite hin kennen. Am meisten wird noch der Amethyst wegen seiner eigenartigen Farbe gekannt, die nur dieser Stein besitzt und die vom Hellviolett ins Rosaviolett, ins Dunkellila und Purpurviolett hinspielt. Der Opal mit seinen Regenbogenfarben, der Türkis, der Modestein der Biedermeierzeit, mit seiner himmelblauen bis grünblauen Farbe, der Lapislazuli mit seiner Ultramarinfarbe und den goldglänzenden Schwefelkieskristallen, der goldgelbe Topas und der goldgrüne Chrysolith. Wer aber kennt beispielsweise den russischen Nationalstein Alexandrit oder den Almandin, eine Granatart, der aus Ceylon kommt und fast die Schönheit des Rubins erreicht? Oder den Pyrop, eine böhmische Granatart mit blutroter Farbe, den lauchgrünen Prasem, den Heliodor, einen moselweinfarbigen Beryll usw.?

Wie schon erwähnt, wurden in der Antike die Edelsteine nach ihrem Aussehen benannt. Das macht es sehr schwer, in Inschriften und schriftlichen

[4] Wie mir der Leiter der Wiener Schatzkammer, Dr. H. Fillitz, mitteilte, handelt es sich um einen Ceylon-Saphir.

[5] Das Nibelungenlied. Übertragen von Karl Simrock, Berlin 1933, 320.

Quellen diese Edelsteine zu identifizieren. So ist über die im Ephod des Hohenpriesters eingelassenen Steine (Ex. 28, 17ff.) und die neun Edelsteine bei Beschreibung des paradiesischen Schöpfungsmenschen bei Ezechiel 28 bisher noch keine Einigung erzielt worden.

Sicherlich haben die exotischen Namen, die sich in den ältesten Schriftwerken der Antike finden, die Kenntnis der Edelsteine bedeutend erschwert. Es ist geradezu auffallend, daß unsere wertvollsten Edelsteine fremde Namen aus einer östlichen Sprache tragen. So stammt der Name für den blauen Korund aus dem Sanskrit, wo er Kuruwida heißt, ebenso der Name für seine Abarten, den Ceylon-, Kaschmir- und den taubenblutroten Birmasaphir „Saniprija", Stein des Planeten Saturn. Im Hebräischen[6] heißt er Sappir; er wird sehr oft im Alten Testament erwähnt. Theophrast und Plinius meinen wahrscheinlich den gleichen Stein, bezeichnen ihn aber als Lapislazuli. Er war in der ganzen Antike als „Stein des Himmels" sehr verbreitet und beliebt. Kuruwida ist der Genusname für die blauen und roten Korunde, mineralisch ein Aluminiumoxyd, kristallisierte Tonerde. Der Name eines der wertvollsten Edelsteine, des Smaragds mit seinem berauschenden grünen Schimmer, der nach Bartolomaeus Anglicus „würdig ist, eine königliche Hand zu schmücken", hieß im Sanskrit marakata, der „Glänzende", im Persischen summurud, bei Theophrast, dem Schüler des Aristoteles, Zabargad. Im alten Testament wird er burèketh genannt. Zu den Hebräern kam der kostbare Stein aus Äthiopien und Ägypten. Am meisten war in der Antike in ganz Vorderasien, besonders in Mesopotamien, der Lapislazuli, der Lasurstein beliebt, dessen Name vom Persischen lasward kommt. Er wurde meist vom Biknigebirge in Medien bezogen. Nach den El-Amarnatafeln galt er als wichtigstes Tauschmittel gegen ägyptisches Gold. Immer wieder wird dieser „Blaustein aus Babel" in sumerischen, akkadischen und ägyptischen Hymnen an die Götter gepriesen. Im Kunstgewerbe spielte er bei Sumerern, Babyloniern, Assyriern, Ägyptern und Etruskern die erste Rolle. Was die archäologischen Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte in der Königsmetropole in Ur in Chaldäa als Schmuckstücke der frühsumerischen Kunst (um 3200 v. Chr.) dem Schoß der Erde entrissen haben, weist eine technische Ausführung und eine Feinheit des Kunstgeschmacks auf, voll Sinn, Harmonie, klarer und sicherer Zeichnung, die den Erzeugnissen moderner Juweliere nicht nachsteht. Immer ist es von den Edelsteinen der Lapislazuli, der am meisten Verwendung in den erstaunlichsten kunstgewerblichen Arbeiten findet.

Die dargelegte kurze Übersicht über Namen der Edelsteine bei den Kulturvölkern der Antike beweist eine große Vertrautheit mit deren Namen. Das gilt besonders für das jüdische Volk mit seiner augenfälligen Freude am funkelnden Gestein. Obschon Palästina selbst keine Edelsteine besaß, sondern sie meist durch die Phönizier einführte, läßt der reiche Gebrauch der kostbaren Steine zu Siegeln und Siegelringen, zu Schmuck in Ohrringen, Nasenringen, Stirn- und Armbändern (Is 23, 18; Hl 5, 10ff.; Job 28, 15–20) und die in den Büchern des Alten Testamentes immer wiederkehrende allegorische und sprichwörtliche Verwendung zu Bezeichnung kostbarsten Besitzes auf eine hohe allgemeine Kenntnis von Steinen schließen. Die Aufnahme der Edelsteinsymbolik in die kirchliche Gedankenwelt, die sinnvolle Weihe der Steine am Dreikönigsfest, die ganze christliche Kunst, besonders die Goldschmiedekunst mit ihren technischen Wundern bei Herstellung von kirchlichen Gefäßen, von Reliquiarien, Kelchen usw., die ohne Gemmen kaum vorstellbar sind, können dazu beitragen, eine allgemeine Kenntnis dieser strahlenden und farbensprühenden Kristalle zu vermitteln.

Philipp Schmidt SJ

[6] *C. L. Wolley*, Vor 5000 Jahren. Die Ausgrabungen von Ur und die Geschichte der Sumerer, Stuttgart 1929, 30ff.

BESPRECHUNGEN

Nachschlagewerke

Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. 4. Band. (11 S. und 1352 Sp.) Freiburg 1960, Herder. Ln. DM 77,—.

Die neue Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche erscheint in erfreulich regelmäßiger Folge. Der nun vorliegende vierte Band umfaßt die Stichworte von „Faith and Order" bis „Hannibaldis" und enthält wiederum eine Reihe wichtiger Artikel, so etwa Fegfeuer, Firmung, Freiheit, Fundamentaltheologie, Gemeindetheologie, Gerechtigkeit Gottes, Letztes Gericht, Gesetz und Evangelium, Glaube, Gnade, Gott, Frankreich, Frühchristliche Kirche, Gnostizismus. Die beigegebenen Karten skizzieren die kirchengeschichtliche Entwicklung Frankreichs. Die Themen der Bildtafeln sind: Geburt Christi, Jüngstes Gericht, Liturgische Gewänder, Goldschmiedekunst, Götterdarstellungen.

Die Anlage dieses Bandes bewegt sich in dem Rahmen, der für diese Auflage des repräsentativen Nachschlagewerkes charakteristisch ist. Es wurde also großes Gewicht auf die bibeltheologischen und spekulativen Themen gelegt, die im allgemeinen breiter entfaltet sind als in der ersten Auflage. Wie bei allen Gemeinschaftswerken dieser Art — die Zahl der Mitarbeiter des 4. Bandes erreicht fast 800 — sind die einzelnen Artikel von unterschiedlicher Qualität. Man wird stets auf Themen treffen, die man eingehender behandelt sehen möchte oder auf solche, die zu breit ausgeführt sind. So kommt etwa die reiche und vielgestaltige Geschichte des Begriffs der „Gottebenbildlichkeit" oder das heute viel diskutierte Problem einer vorchristlichen Gnosis und ihrer Herkunft kaum zur Sprache. Daß aber solche Fälle Ausnahme bleiben, ist das Verdienst der Herausgeber und ihres Redaktionsstabes. Jeder Benutzer des Lexikons wird ihnen für die Fülle des Materials, das hier zusammengetragen wurde, dankbar sein. W. Seibel SJ

Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages hrsg. von Franklin H. Littell und Hans Hermann Walz. (1756 Sp.) Stuttgart 1960, Kreuz-Verlag. Ln. DM 58,—.

Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages erschien bereits vor einigen Jahren das „Evangelische Soziallexikon". Es sollte dokumentieren, daß der Blick auf die sozialen Probleme der Gegenwart zu den großen Aufgaben des Kirchentages gehört. Nicht minder wichtig ist die Frage nach der Einheit der Christenheit und nach dem Verhältnis der evangelischen Christen Deutschlands zu den Kirchen und Konfessionen der Ökumene. Hier will das „Weltkirchenlexikon" ein handliches und doch ausreichendes Nachschlagewerk sein, das über alle Lebensäußerungen der Kirchen berichtet und von vielen Seiten her ein Gesamtbild des ökumenischen Lebens zeichnet.

Die 1200 Stichworte umfassen alle Themen, die für die gesamte Christenheit oder für die einzelnen Konfessionen Bedeutung besitzen. So finden sich neben den großen Wahrheiten des christlichen Glaubens (Jesus Christus, Hl. Geist, Abendmahl, Kirche usw.) die einzelnen Konfessionen — gleich, ob sie dem Weltkirchenrat angehören oder nicht —, die Epochen und Persönlichkeiten der Kirchengeschichte und, nicht zuletzt, die gesamte Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die beigegebenen Bildtafeln enthalten Anschauungsmaterial zur Geschichte der Ökumene und zu ihrer heutigen Tätigkeit. Sie werden durch einige Kunsttafeln ergänzt, die in ausgewählten Werken ein Beispiel der räumlichen und zeitlichen Vielfalt der christlichen Kunst geben wollen. Alle Tafeln sind im Anhang kommentiert; ein ausführliches Register, das neben den Stichworten des Haupttextes noch etwa 3000 weitere Namen und Begriffe verzeichnet, gestattet schnelle und leichte Benutzung und gibt auch über jene Themen Auskunft, denen kein eigenes Stichwort zugedacht wurde.

Die etwa 425 Autoren stammen aus allen Konfessionen und Ländern der Ökumene. Auf diese Weise sprengt das Lexikon die Grenzen des deutschen Sprachraums und gibt dem Leser die Möglichkeit, nicht nur in der Themenstellung, sondern auch in der Arbeitsweise der Verfasser die ganze Breite der Ökumene kennenzulernen. Schon aus diesem Grund spiegelt das Werk den heutigen Stand des ökumenischen Gesprächs wieder, und zwar, wie eine Reihe von Stichproben zeigt, sehr sachlich und mit einer bemerkenswerten Vollständigkeit. Die Autoren breiten nicht so sehr ihre eigenen Ansichten aus, sondern suchen dem Leser jene Informationen zu geben, die man in einem solchen Werk sucht.

Die Artikel über Themen der katholischen Kirche wurden in den meisten Fällen katholischen Autoren anvertraut, ein schönes Zeichen ökumenischer Weite und ein Beweis für den Geist der Achtung und der Loyalität, von dem das Lexikon getragen ist. Auch dort, wo evangelische Theologen katholische Fragen behandeln, erreichen sie ein hohes Maß an Objektivität, das durch gelegentliche Verzeichnungen (wie etwa in dem Artikel „römischer Katholizismus") kaum gestört wird.

Man kann darum das Werk allen empfehlen, die sich über das ökumenische Geschehen unserer Tage unterrichten wollen. Sie werden stets sorgfältige und genaue Auskunft finden. W. Seibel SJ

Staatslexikon. IV. Band: Hauriou-Konsum. (1248 Sp.) Freiburg 1960 Herder. DM 76,—.

Der 4. Band der 6. Auflage des von der Görresgesellschaft herausgegebenen Staatslexikons zeigt, verglichen mit Band II und III der 5. Auflage, deutlich, daß wir ins Zeitalter der industriellen und soziologischen Forschung eingetreten sind. Das macht den Band im allgemeinen zwar nüchterner, aber in manchen Fragen, vor allem auch grundsätzlicherer Art wird man die 5. Auflage nicht entbehren können.

Der Wert eines solchen Lexikons eröffnet sich weniger einer Rezension als vielmehr dem Gebrauch. Immerhin lassen sich doch auch bei einer Durchsicht zur Rezension einige Dinge bemerken, auf die wir aufmerksam machen möchten.

Es fiel uns auf, daß — wir greifen heraus, ohne Anspruch auf Vollzähligkeit zu erheben — durcheinander SBZ (439, 695, 1030), Mitteldeutschland (175) und DDR (122, 715) gebraucht werden. Hier wäre zweifellos eine einheitliche Terminologie, gerade in Hinsicht auf den Gebrauch im Ausland, vorzuziehen. Unter dem Stichwort „Höhere Schulen" wird ganz allgemein über Schulen dieser Art gehandelt, das „Humanistische Gymnasium" erscheint unter dem Stichwort „Humanismus". Ob da nicht ein Verweis notwendig gewesen wäre? Ebenso vermissen wir z. B. einen Verweis bei dem Stichwort „Kirche und Staat" auf das Stichwort „Katholische Kirche", wo weitaus das Beste über das grundsätzliche Verhältnis der beiden Partner zu finden ist. Auch bei dem Stichwort „Internationale Organisationen" wäre ein Verweis auf das Stichwort „Katholische Organisationen" angebracht gewesen.

Auf Grund dieser Feststellungen möchten wir vorschlagen, dem Gesamtlexikon einen Indexband beizufügen, der den Wert des Nachschlagewerks wesentlich erhöhen könnte. O. Simmel SJ

Herders Standard Lexikon. Farbig. 1. Band: A bis Generation (1472 Sp.) Freiburg 1959, Herder. Sbskr. DM 49,50.

Das auf 3 Bände berechnete Lexikon zeichnet sich dadurch vor den bisherigen Ausgaben ähnlicher Werke aus, daß es farbige Bilder in Offsetdruck bringt, rund die Hälfte aller Bilder, etwa 500 an der Zahl. Das ist zweifellos ein Vorzug. Auch die Schwarz-Weiß-Bilder sind klar und sauber. Der Satz ist trotz seiner Kleinheit hervorragend klar.

Das ermöglicht, daß verhältnismäßig viele Stichworte auf den 1472 Spalten behandelt sind. Sie geben knappe, aber zuverlässige Auskunft, vor allem auch in den praktischen Fragen des Lebens. So dürfte sich das Lexikon als recht nützlich erweisen. Vielleicht wäre es gut gewesen, bei noch lebenden oder in unsere Gegenwart hineinragenden Persönlichkeiten genauere Lebensdaten anzugeben. Ab und zu wüßte man gerne Tag und Monat ihrer Geburt oder ihres Todes. O. Simmel SJ

Das Fischer-Lexikon. Soziologie. Hrsg. Prof. Dr. René König. (364 S.) Frankfurt 1958, Fischer Bücherei. DM 3,30.

Den Schlüssel zu diesem die Soziologie behandelnden Lexikon-Band liefern die Beiträge „Geschichts- und Sozialphilosophie" und „Person". Die Absicht geht dahin, „Soziologie und Philosophie zunächst einmal säuberlichst voneinander getrennt" zu halten (89), was jedoch keineswegs ausschließen soll, „daß sie später wieder zusammengeführt werden könnten" (ebd.). Das dürfte durchaus ehrlich gemeint sein, aber auch hier zeigt sich, daß eben keine Wissenschaft ohne philosophische Prämissen betrieben werden kann, am allerwenigsten eine Wissenschaft, die es mit dem Menschen zu tun hat. So unterlegt denn auch diese Soziologie eine bestimmte Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?" und bejaht damit stillschweigend, daß diese Frage nicht nur sinnvoll gestellt, sondern auch beantwortet werden kann. Auch die Gleichsetzung von „sozial" mit „zwischenmenschlich" (wenigstens, wenn letzteres im Sinn von interindividuell verstanden wird) dürfte eine unbewußte sozialphilosophische Aussage — in diesem Fall allerdings negativen Inhalts — in sich schließen. Für den mit gehöriger Kritik gewappneten Leser ein durchaus nützliches Buch; der Herausgeber, der selbst die meisten Beiträge beigesteuert hat, und seine Mitarbeiter sind Meister in der Kunst, auch schwierige Dinge in gedrängter Kürze durchsichtig und übersichtlich darzubieten. Daß in vielen Stücken nicht die herrschende Meinung, sondern die persönliche Ansicht des Verf.s vorgelegt wird, kommt — jedenfalls für den aufmerksamen Leser — deutlich genug zum Ausdruck.

O. v. Nell-Breuning SJ

Internationales Soziologenlexikon. Hrsg. Wilhelm Bernsdorf. (662 S.) Stuttgart 1959, Ferdinand Enke. DM 49,—.

Dieses Lexikon ist als Ergänzung zum Wörterbuch der Soziologie gedacht, das im gleichen Verlag erschienen ist. Es sind nicht nur Soziologen im engeren Begriff aufgenommen, sondern auch Leute, die in der Geschichte dieser Wissenschaft eine bedeu-

tende Rolle spielen. Allerdings meint der Hrsg., die Soziologie beginne erst mit den großen bürgerlichen Revolutionen und je weiter man zurückgehe, um so mehr erweise sich Soziologie nur als philosophische Theorie der Gesellschaft. Es wäre aber u. E. doch die Frage zu stellen, ob die heute übliche rein pragmatische Soziologie nicht in sich selbst ein Widerspruch ist, ob sie nicht immer schon ganz bestimmte philosophische Deutungen der menschlichen Existenz und damit auch der Gesellschaft voraussetzt, ja voraussetzen muß. Die Meinung des Hrsg.s bringt es mit sich, daß z. B. zwar Hobbes in der Liste der Namen erscheint, nicht jedoch Campanella, um nur ein Beispiel zu nennen. Im übrigen jedoch erweist sich das Lexikon als zuverlässige Auskunft über viele Soziologen, ihre Herkunft, geistige Richtung und ihr Schaffen.

O. Simmel SJ

Das östliche Deutschland. Ein Handbuch. (1014 S.) Würzburg 1959, Holzner-Verlag. DM 48,—.

Das vom Göttinger Arbeitskreis herausgegebene Handbuch behandelt die mit der Austreibung der Deutschen und der polnisch-russischen Besetzung sich ergebenden Probleme der Gebiete östlich der Oder-Neiße-Linie.

In einem ersten Teil werden die völkerrechtlichen Fragen erörtert, teilweise in Auseinandersetzung mit polnischen Völkerrechtlern. Es wird behandelt: das Annexionsverbot des modernen Völkerrechts, das Selbstbestimmungsrecht der Völker und schließlich die Massenvertreibungen. Diesen Teil darf man wohl als den wertvollsten betrachten, weil er nach allen Seiten die Rechtslage klärt. Mit Gefühlen, Emotionen, nationalen Affekten ist hier nichts gewonnen: Je eindeutiger der im Recht verankerte deutsche Anspruch herausgestellt wird, um so besser und um so sachlicher wird man dieses schwierige politische Problem lösen können. Freilich zeigt sich gerade auch hier, wie wenig das positive Völkerrecht allein fähig ist, überall klare Antworten zu geben. Ohne den Rückgriff auf das Naturrecht geht es nicht. Aber die naturrechtliche Forderung ist um so deutlicher.

Im zweiten Teil wird die Geschichte des deutsch-slawischen Verhältnisses, vor allem die Beziehung zwischen Deutschland und Polen dargestellt. Hier wird man doch manches anders sehen müssen. Wir halten es schon z. B. für eine unglückliche Problemstellung, wenn da ein Kapitel heißt: Preußisches Staatsbewußtsein und polnischer Nationalismus, worin vor allem Bismarcks Polenpolitik behandelt wird. Wenn in diesem Kapitel die katholische Geistlichkeit „fanatisch polnisch" genannt wird (337), so halten wir das für unrichtig, auch wenn im einzelnen in der Hitze des Kampfes manche Übertreibungen vorgekommen sein mochten. Wenn man schon Rechtsforderungen erhebt, und überdies noch sehr gut begründete, wie dies im ersten Teil geschehen ist, dann sollte man ruhig zugeben, daß der polnische Klerus ein gutes Recht für sein Volk vertrat, wenn er sich gegen die Simultanschulen wandte, die ihm der preußische Oberpräsident aufzwingen wollte. So kann und darf man die Dinge nicht beurteilen, wenn dieses schwere Problem friedlich zwischen den beiden Völkern gelöst werden soll, was doch zu wünschen ist.

Ein dritter Teil behandelt die wirtschaftlichen Fragen, vor allem auch die wirtschaftliche Stellung der Vertriebenen in der Bundesrepublik.

Schließlich ist noch ein eigener Teil den Deutschen in Böhmen und Mähren gewidmet und der sudetendeutschen Frage.

9 Karten, eine davon als Faltkarte, und 9 graphische Darstellungen geben ein anschauliches Bild der polnisch besetzten Gebiete sowie der wirtschaftlichen Verhältnisse.

Stalin wußte sehr wohl, welchen Keil er zwischen die Deutschen und Polen treiben würde, als er in Teheran 1943 zum erstenmal von der Odergrenze für Polen sprach. Und man staunt, mit welchem Leichtsinn und welcher Verantwortungslosigkeit Churchill und Roosevelt das Problem aufgriffen. Aber aus Unrecht, ganz gleich wer es begeht, ist noch nie Frieden entstanden.

Das Buch zeigt erschütternd, mit wieviel Torheit, Engstirnigkeit und Brutalität auf beiden Seiten zwei Völker gegeneinander gehetzt wurden, die zu dem einen Europa gehören, das ohne sie nicht sein Antlitz trüge.

O. Simmel SJ

Frömmigkeit

Alvarez, Lili: In fremdem Land. Wege zur Laienspiritualität. (279 S.) Colmar-Freiburg 1958, Alsatia. Ln. DM 17,40.

Die Verfasserin ist eine vor dem letzten Krieg in der Welt bekannte Sportgröße, die Spanien im Tennis und beim Skilauf als Weltmeisterin vertreten hat. Heute tritt sie mit einem Buch hervor, das sich mit Fragen der Laienspiritualität befaßt. Es scheut vor heißen Eisen nicht zurück.

Am Beispiel des im Kriege gefallenen Franzosen Guy de Larigaudie entwickelt Frau Alvarez ihre Theorie einer Laienspiritualität, die zunächst die grundlegenden Unterschiede zur Ordenspiritualität fest-

stellt. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist ihre persönliche Erfahrung vor allem des spanischen Katholizismus, obwohl sie auch auf Deutschland, Italien und Frankreich zu sprechen kommt.

In ihrem Buch sucht die Verf. zu zeigen, daß der Laie nicht einfach die Spiritualität der Orden für sich übernehmen kann, da der Orden grundsätzlich sich von der Welt abgesondert habe, der Laie aber gerade in der Welt bleiben und nicht trotz der Welt, sondern mit ihr und durch sie Gott finden müsse. Frau Alvarez sieht eigentlich in ihrer Gegenüberstellung von Orden und Laien nur die streng beschaulichen Orden; daß es auch gemischte und tätige Orden gibt, erwähnt sie nicht. Leidenschaftlich betont sie, daß die weltlichen Institute den Orden zuzuzählen sind, und nicht den Laien. Dies wird wohl deshalb so betont, weil in Spanien einzelne weltliche Institute einen Einfluß auf das öffentliche Leben ausüben, der an sich eben Aufgabe der Laien wäre.

Das auf jeder Seite fesselnde Buch steckt voll von Einseitigkeiten. Darin liegt seine Stärke und Schwäche. Die Stärke liegt in dem reichen Erfahrungsmaterial, die Schwäche in der theologischen fragwürdigen Deutung der richtig gesehenen Symptome. Die Kritiker des Buches werden dadurch verleitet, es sich zu einfach zu machen und das Buch mit dem Hinweis auf die besonderen spanischen Verhältnisse abzutun. Es ist wahr, mit manchen Kapiteln werden Türen eingerannt, die bei uns in Deutschland längst offen stehen. Aber andere Fragen sind bei uns genau so brennend wie in Spanien. Das Buch ist aus einer großen Liebe zur Kirche geschrieben. Wir deutschen Katholiken sollten für diese wertvollen Anregungen dankbar sein und uns in dem dort gegebenen Gewissensspiegel ernsthaft betrachten, die Priester vielleicht noch mehr als die Laien. A. Hüpgens SJ

Busenbender, Wilfrid O.F.M.: Die Welt als Chance des Glaubens. (194 S.) Frankfurt/M. 1959, Josef Knecht. Pappband DM 7,80.

Dieses Buch geht der Frage der christlichen Weltbewältigung nach. Es wendet sich gegen die Auffassung, als sei der Glaube nur eine Art Immunisierung vor der „bösen Welt". Das wäre ein auch für den Glauben gefährliches Mißverständnis. Die Welt wird in dem Buch zwar auch als Versuchung gesehen, aber als eine Versuchung, die nicht nur gefährlich ist, sondern die der Glaube sieghaft besteht. Dabei wird diese Versuchung aufgefaßt wie eine physiologische Entzündung, „die als eine Auseinandersetzung des Eigenen mit dem Fremden betrachtet wird, sodaß es zur Angleichung, Verschmelzung und Aneignung kommen kann, aber auch zur Trennung und Ausscheidung." Der Glaube wird, wenn er die Welt als Chance ansieht, wachsen und reifen und so erst imstande sein, die von der Welt gestellten Aufgaben zu lösen. Dazu will das Buch den Christen ermutigen, „denn der Christ hat nicht nur die immer gültigen Prinzipien zu verkünden und zu empfehlen, sondern im Vertrauen auf Gott eine konkrete Zukunft zu wagen. Auch als Christ hat er nicht nur zu leiden, sondern zu handeln, ohne daß ihm die Richtigkeit und innerweltliche Zukunftsmächtigkeit seines konkreten Handelns material und konkret schon durch die Richtigkeit seiner Prinzipien garantiert ist." (K. Rahner, Schriften zur Theologie II, 267.) Straffe Gedankenführung und klare Sprache machen die Lektüre zu einem Genuß.

A. Hüpgens SJ

Frossard, André: Mönche und Jesuiten. Von heiteren Menschen. (Taschenbuch Bd. 60.) Aus dem Französischen übers. von Hilde Herrmann. (126 S. mit Zeichnungen vom Verf.) Freiburg 1959, Herder. Br. DM 2,20.

Frossard hat sich bei seinen übermütigen Plaudereien zum Ziel gesetzt, die weitverbreiteten irrigen Anschauungen über die Orden richtigzustellen. Was er erreicht, ist weit mehr als eine geist- und humorvolle Apologie des Ordensstandes. Der Leser wird vor diesen Mönchen Hochachtung empfinden müssen und ihre Lebensart begreifen, weil er das Ideal begreift, das dahintersteht. Auch die Darstellungen der feinen Nuancen der Spiritualität, von der jede Ordensgemeinschaft im besonderen geprägt wird, ist erstaunlich gut gelungen.

Der französische Titel „Le Sel de la Terre — Das Salz der Erde" deutet die ernste Überzeugung an, die hinter dem Übermut steht. Das Büchlein will die explosive, weltbewegende Kraft zeigen, die in den Orden lebendig ist und als Salzkraft der ganzen Welt zugute kommt. Gelegentlich sind dem sonst gut informierten Verf. kleine Irrtümer unterlaufen; so werden z. B. bei der Wahl des Jesuitengenerals dem Papst nicht drei Kandidaten vorgeschlagen. Doch derartige Kleinigkeiten wie auch der vielleicht zu große Optimismus der Darstellung tun dem Wert des ansprechenden Büchleins keinen Eintrag.

W. Rupp SJ

Kulturgeschichte

Borst, Arno: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. I. II. 1. 2. (952 S.) Stuttgart 1957 bis 1959. Hiersemann. DM 126,—.

Mit alexandrinischer Gelehrsamkeit stellt

Borst die Meinungen über die Einheit und Vielfalt der Sprachen und Völker, ihres Ursprungs und ihrer Abhängigkeiten dar. Ausgehend von den Fundamenten, den Naturvölkern, dem alten Ägypten, dem fernen Osten, Indien, dem alten Orient und dem frühen Hellas, untersucht er den Aufbau der Lehren von Israel angefangen bis zum Islam, — sowie den Ausbau im europäischen Mittelalter. Ein III. Band soll den Abbruch von der Renaissance bis heute darstellen. Borst befragt Historiker, Juristen, Dichter, Prediger, Theologen und die Kunstdenkmäler. Ist Gott der Urheber der Sprache oder ist sie Menschenwerk? Haben die Sprachen einen gemeinsamen Ursprung oder haben sie sich kraft der menschlichen Natur gebildet? Ist die Vielfalt Strafe oder Beweis menschlicher Schöpferkraft. Sind die Sprachen die Ursache der Völker oder schufen sich diese ihre eigene Sprache oder liegt keine wesentliche Abhängigkeit vor? Borst begnügt sich nicht, Mitteilungen und Nachrichten zu geben. Die jeweiligen Antworten sucht er in die seelische Lage des Volkes, der Zeit, der Persönlichkeit einzubetten, also Geistesgeschichte zu schreiben. Freilich wird das Werk weithin eine Sammlung verschiedenster, sich widersprechender Auffassungen, die mehr der Willkür zu entstammen scheinen. Aber wer wie Borst das Ganze überschaut, wird deswegen doch nicht zu verächtlicher Abwertung einzelner Meinungen kommen (vgl. S. 844). Daß er auch den Anfängen der Sprachphilosophie seine Aufmerksamkeit widmet und hier den großen Theologen des Mittelalters von Anselm, Abälard und Hildegard angefangen über den Höhepunkt Thomas von Aquin bis zu Olivi und Ockham gerecht zu werden sucht, ist selbstverständlich. Allerdings haben diese Denker doch mehr und Tieferes über das Verhältnis von Ding, Erkenntnis und Wort geäußert, als es in der Übersicht Borsts sichtbar wird.

Den wesentlichen Anfang machte das Volk Israel in der Erkenntnis der Einheit und Vielfalt der Sprachen und Völker. Die Geschichte vom Turmbau von Babel (der später auch einmal als tour Abel erscheint 838f.), steht hier im Mittelpunkt. Borst betrachtet die Erzählung sowie die Völkerkataloge der Bibel als rein geschichtliche Nachrichten. Die Frage, inwiefern hier auch Uroffenbarung und ihre Überlieferung, Offenbarung und Inspiration vorliegen, geht er nicht nach. Das ist wohl ein Mangel. Zum mindesten hätte die Frage gestellt werden müssen, ob es sich bei den in der Hl. Schrift und im Glauben Israels vorhandenen Überzeugungen um eine „Leistung" Israels oder um eine Belehrung des Volkes gehandelt hat. Daß der Verf. mit den Naturvölkern beginnt, mit Alt-Ägypten fortfährt und dann zuerst den fernen Osten behandelt, wird man hinnehmen. Da aber sowohl aus der reinen Geschichte wie aus der Religionsgeschichte Israels hervorgeht, daß das Zweistromland die ersten und wichtigsten Nachrichten bietet, wäre es zu prüfen, ob der Verf. nicht besser getan hätte, die Genesis an den Anfang seines Werkes zu stellen und von dort aus die verschiedenen Völker und Erdlandschaften, die in „Fundamente" behandelt werden, zu untersuchen.

Im Anschluß an die Bibel werden 70, dann 72 Sprachen und Völker gezählt. Es ist eine symbolische Zahl, die zuerst in Ägypten auftaucht und dann nicht mehr vergessen wird, wenn auch ihr symbolischer Gehalt zeitweise verschwindet. Im Christentum wird dem Turmbau von Babel das Pfingstwunder entgegengestellt. Je länger man den Forschungen Borsts folgt, desto mehr erkennt man, wie selbst bei einer solchen Einzelmeinung und Einzelfrage wie der nach dem Ursprung und der genaueren Bestimmung der 72 Völker und Sprachen der Geist der jeweiligen Zeit und der Charakter der einzelnen Völker eine maßgebende Rolle spielen. Der Deutsche etwa erscheint als der Historiker, die romanischen Völker mehr als die rationalen Denker.

Es ist natürlich unmöglich den ganzen Reichtum an wesenhaften Erkenntnissen auch nur anzudeuten, ganz zu schweigen von der talmudischen Häufung von Einzeltatsachen. Gerade durch die Verbindung dieser Mitteilungen mit den menschlich-denkerisch-religiösen Grundlagen wird das Werk ein Hilfsbuch sein, das man bei jeder Beschäftigung mit der Geschichte des Altertums und des Mittelalters mit Nutzen heranzieht. Den Schlußband kündet der Verf. mit den Worten an: „Man ist gewohnt, die Neuzeit als Emanzipation vom Mittelalter zu sehen; das ist sie auch, aber nicht allein. So wird die Antwort auf unsere Frage viel komplizierter und etwas anders ausfallen, als man gemeinhin denkt."

H. Becher SJ

Chadwick, John: Linear-B. Die Entzifferung der mykenischen Schrift. (188 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. Ln. DM 14,50.

Die Entzifferung der Texte in Linear-B durch Michael Ventris ist eine geniale Tat. Die ersten Texte wurden von Evans um die Jahrhundertwende bei seinen Ausgrabungen des Palastes von Knossos auf Kreta zusammen mit einer andern bis jetzt nicht entzifferten Schrift, Linear-A genannt, gefunden. In den letzten Jahren ergaben Funde an mykenischen Stätten in Griechenland weitere Texte in der gleichen Schrift. Alles war hier unbekannt, was als Ausgangspunkt für die Entzifferung hätte dienen können, der Wert der einzelnen Zeichen und die Sprache, für deren Aufzeichnung

sie dienten; auch gab es keinen zweisprachigen Text, wie einst ein solcher die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen ermöglicht hatte. Dazu kam, daß es eine unbestrittene und allgemeine Überzeugung war, daß es sich nicht um Griechisch handeln könne. Ventris untersuchte und ordnete auf Grund von Vorarbeiten anderer, vor allem von A. Kober und E. L. Bennett, die Zeichen. Daß es eine Silbenschrift sein mußte, hatte man bereits festgestellt. Er dachte an verschiedene Sprachen, vor allem Etruskisch. Schließlich ergaben Gruppen von Zeichen, die sich nur durch die letzten unterscheiden, die Idee, daß es sich um verschiedene Deklinationsfälle des gleichen Wortes handeln müsse und zwar um Namen von kretischen und mykenischen Städten. Und als man schließlich auf Listen verschiedene Gefäße abgebildet fand und es mit den erschlossenen Zeichen versuchte, da ergab sich, daß es sich um ein sehr altes Griechisch handeln mußte, das aber in einer dafür wenig geeigneten Schrift geschrieben war; so z. B. ti-ri-po für klassisch tripous (Dreifuß), ti-ri-po-de für tripode. Damit ist ein Griechisch gefunden worden, das etwa 700 Jahre vor den homerischen Epen und etwa 1000 Jahre vor dem klassischen Griechisch liegt. Die kretisch-mykenische Kultur, die man bis jetzt nur durch archäologische Überreste kannte, gewinnt an Farbe und Gestalt. Allerdings handelt es sich bis jetzt fast ausschließlich um Listen von Mannschaften, Handwerkern und Gebrauchsgegenständen; längere Texte literarischer Natur fehlen. Als Schreibmaterial dienten Tontäfelchen. Man vermutet, daß sie nicht gebrannt wurden und darum rasch zerfielen; nur wo bei der Zerstörung die Feuersbrunst sie härtete, blieben sie erhalten. Der Entzifferer Ventris ist sehr bald nachher im Alter von 24 Jahren einem Autounfall zum Opfer gefallen. Chadwick war sehr früh sein Mitarbeiter geworden und hat darum die Geschichte der Entzifferung miterlebt und sie nachher weitergeführt, so daß wir hier ein Zeugnis aus erster Hand besitzen. A. Brunner SJ

Feltt, Carolus H.: Das Land nannte Gott Erde. Auf alten Spuren im Orient. (260 Seiten) Hamburg 1959, Christian Wegner. Ln. DM 14,80.

Das Buch berichtet von einer Reise des Verf. von Port Said in Ägypten durch die Sinaihalbinsel in das Ostjordanland, von da zu den Stätten des Heiligen Landes, weiter nach Damaskus, Palmyra und Baalbeek; sie schließt ab im Lande der alten Phönizier am Libanon. Doch gibt der Verf. nicht nur seine Erlebnisse und Eindrücke wieder, sondern er erzählt jeweils auch die ganze Geschichte, die sich mit den einzelnen Gegenden und Ortschaften verknüpft, von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage. Und es sind ja vielfache Geschicke über diesen Teil der Erde hinweggegangen, der für die Menschheit wichtiger geworden ist als irgendein anderer. Das Buch verlangt eine langsame, besinnliche Lesung, um all das aufzunehmen, was an den einzelnen Stellen über diese bewegte Geschichte gesagt wird. I. Bleibe

Carcopino, Jérôme: So lebten die Römer während des Kaiserreiches. (351 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

Der Gymnasialunterricht gibt kaum Aufschluß über das Leben der Römer im Alltag; und er kann es auch nicht. Trotzdem mag dieses Leben nicht wenige, die Cicero und Cäsar gelesen haben und Vergil und Horaz, interessieren. In dem vorliegenden Buch, das bereits unter dem Titel „Das Alltagsleben im Alten Rom" in deutscher Sprache erschienen war, aber vergriffen ist, stellt der bekannte französische Historiker alles zusammen, was die literarischen und archäologischen Dokumente darüber aussagen. Zuerst kommt eine Beschreibung der Stadt Rom, ihres Glanzes, aber auch ihres Elendes in Wohn- und Verkehrsverhältnissen. Dann werden die sittlichen Verhältnisse dargestellt, die Gesellschaft und ihre Kasten, Ehe und Familienleben, Erziehung, Kultur und Religion. Ein letzter Teil zeigt den Römer in seinen täglichen Beschäftigungen und Erholungen. Das Buch ist spannend, und die deutsche Übersetzung gut. I. Bleibe

Mayer, Rudolf / Reuss, Joseph: Die Qumranfunde und die Bibel. (168 S.) Regensburg 1959, Pustet. Ln. DM 10,—.

An den Funden beim Toten Meer werden weitere Kreise der Gebildeten vor allem an der Frage interessiert sein, was diese für unser Wissen des Alten und des Neuen Testamentes bedeuten und ob zwischen der Qumrangemeinde und dem entstehenden Christentum Beziehungen bestanden. In der ersten Freude der Entdeckung hat man allerlei in die neuen Texte hineingelesen, was sich nachher als unhaltbar herausstellte. Anderseits hat sich hier eine neue und reichhaltige Quelle für die Kenntnis des Spätjudentums von ca. 200 v. Chr. bis 68 n. Chr. erschlossen. Die beiden Verf. zeigen, daß die Frömmigkeit der Qumranleute in sehr vielen Punkten als eine Weiterentwicklung des Alten Testamentes verstanden werden kann, einiges hingegen ist daraus nicht zu erklären. Auch mit den Büchern des Neuen Testamentes ergeben sich im einzelnen zahlreiche Übereinstimmungen. Doch bleiben Unterschiede im Wesentlichen, so die politische Messiashoffnung, die Erwartung zweier Messiasse, die Vorberei-

tung auf den Endkrieg zur Unterwerfung der Bösen, die man zu hassen verpflichtet ist, die genaue und buchstäbliche Beobachtung des mosaischen Gesetzes. So bringt das Buch eine für weitere Kreise verständliche Darstellung dessen, was die Forschung bis heute ergeben hat. Ein reiches Literaturverzeichnis schließt sich der verdienstvollen Arbeit an. A. Brunner SJ

Unnik, Willem Cornelius van: Evangelien aus dem Nilsand. Mit Beiträgen von Johannes B. Bauer und Walter C. Till. (223 S.) Frankfurt/M. 1960, H. Scheffler. Ln. DM 16,80.

Gleich nach Kriegsende wurde in Nag' Hammadi in Ägypten eine ganze gnostische Bibliothek in koptischer Sprache entdeckt (vgl. diese Zschr. Bd.. 146 [1950] 390 bis 393). Es waren 13 Bände mit etwa 1000 Seiten, von den etwa 800 gut erhalten sind. Von den darin enthaltenen Schriften waren 44 bis jetzt gar nicht oder nur dem Namen nach bekannt. Über der Herausgabe waltete allerdings ein Unstern: bis heute ist nur einer der Bände, der Codex Jung, der Allgemeinheit zugänglich geworden. Über die Schwierigkeiten, die sich der Veröffentlichung in den Weg stellten, berichtet Till in seinem Beitrag. Über den Inhalt der Schriften des Codex Jung und ihre Zugehörigkeit zur Gnosis berichtet der Hauptteil von van Unnik. Es handelt sich um das Thomas-Evangelium, das aus Aussprüchen des Herrn besteht, das Evangelium der Wahrheit, das Apokryphon des Johannes und das Apokryphon des Jakobus. Ähnlich ist auch der Inhalt der andern Codices. Es geht um Offenbarungen, die Christus geheim einem seiner Jünger gemacht haben soll und die nur an Eingeweihte weitergegeben werden dürfen. In welchem Verhältnis diese angeblichen Worte des Herrn zu den echten Evangelien stehen, welche Wahrscheinlichkeit besteht, daß einzelne echte Herrenworte sind, die nicht in den Evangelien aufgenommen wurden — es waren schon bisher einige solche bekannt —, untersucht J. B. Bauer in seinem Beitrag „Echte Jesus-Worte?". Im Anhang wird eine Übersetzung der drei ersten Schriften beigegeben. — Diese Funde sind vielleicht von nicht geringerer Bedeutung als die Schriftrollen vom Toten Meer. War doch der Gnostizismus der gefährlichste Gegner der jungen Kirche, dies um so mehr, als er sich der christlichen Lehre bemächtigte und sie zu seinen Zwecken umbog, wie die leichten, aber bezeichnenden Veränderungen beweisen, mit denen Texte aus den echten Evangelien zitiert werden. Von dieser bedeutenden Bewegung der ersten christlichen Jahrhunderte besaß man bis jetzt fast keine Originalschriften; man war auf Berichte und Zitate der Kirchenväter angewiesen, die die Gnosis bekämpft haben. Erst in neuerer Zeit kamen einige gnostische Schriften zum Vorschein. Hier fand man nun gleich eine ganze Bibliothek, die offenbar einer ihrer Anhänger sich gesammelt hatte. Die Texte waren ursprünglich in Griechisch abgefaßt, liegen aber hier in koptischer Übersetzung vor. Wenn der ganze Fund einmal veröffentlicht ist, besitzt man eine reiche Quelle für die Geschichte der Gnosis; aber auch für die Geschichte der Überlieferung des Neuen Testamentes und für die Kenntnis der ägyptischen Kirchengeschichte vom 2.—4. Jahrhundert kann man wichtige Aufschlüsse erwarten.

A. Brunner SJ

Hermanns, Matthias: Die Familie der Amdo-Tibeter. (404 S., 48 Abb.) Freiburg-München 1959, Karl Alber. Leinen DM 24,—.

Tibet galt in Fachkreisen immer noch als eine Hochburg des Mutterrechts und der Polyandrie. Diese Ansicht wird man ändern müssen. Der Verf. hat mehrere Jahre unter den Amdo-Tibetern im Osten von Tibet zugebracht. Da er die Einheimischen auch ärztlich betreute, konnte er viele Einzelheiten sammeln, die auch einem Forschungsreisenden leicht verborgen bleiben. Nach seinen Feststellungen ist bei den Amdo die Einehe durchgehend vorherrschend. Eine zweite Frau kann der Mann nur nehmen, wenn die erste ihm keine Kinder schenkt; er macht aber nicht immer davon Gebrauch, sondern adoptiert eher ein fremdes Kind. Polyandrie konnte Hermanns in keinem Fall feststellen. Die Verfassung der Nomadenfamilie ist durchaus vaterrechtlich; auch die Tibeter, die zum Ackerbau und zur Seßhaftigkeit übergegangen sind, behalten diese Verfassung bei. Seine Erkundungen über die andern Teile Tibets ergaben, daß auch da die Einehe vorherrschend ist. Vielweiberei ist nur bei den reichen Feudalherren einiger Gegenden zu finden. Polyandrie hingegen kommt nur als Bruderpolyandrie (die Frau des ältesten Bruders ist zugleich die Frau aller Brüder) vor, und zwar in den armen Gegenden, mit dem Zweck, das ohnehin karge Besitztum beisammenzuhalten. Eine Beschreibung des Familienlebens umfaßt den ganzen Lebenskreis, Hochzeit, Geburt, Erziehung, Beschäftigung, Tod und Jenseitsglauben. Alles das kennt der Verf. aus eigener Anschauung. Längere Aufenthalte in China und Südindien ergaben günstige Vergleichsmöglichkeiten, besonders für die Stellung der Frau. Die Gesänge und andere Texte hat der Verf. selbst aufgezeichnet oder aus tibetanischen Quellen übersetzt. Für die Kenntnis des tibetanischen Lebens ist das Buch eine erstklassige Quelle.

I. Bleibe

Philosophie

Hengstenberg, Hans-Eduard: Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. (XXIV u. 168 S.) München-Salzburg 1958, Anton Pustet. Ln. DM 10,80.

Für das beste Verständnis der Schöpfung der Welt durch Gott ist die Art menschlicher Hervorbringung heranzuziehen. Dieses untersucht daher der Verf. zuerst. Er kommt dabei zu folgenden Unterscheidungen: die Kausalrelation, die lediglich etwas Zufälliges von außen aufzwingt; die Begründungsrelation, wo zwei oder mehrere Komponenten nicht durch Wirkung aufeinander, sondern durch ihre Verbindung ein Neues darstellen, wie Leib und Seele; die Mitteilungsrelation, die Sinnerhebung ist, wie wenn der Lehrer seinen Schülern Wissen vermittelt, ein Wissen, das er aber nicht verursacht hat. Diese Mitteilungsrelation entspricht der göttlichen Schöpfung, wie im zweiten Teil ausgeführt wird. Es ist keine Frage, daß diese Art von Ursächlichkeit als geistigste manche Seiten der göttlichen Schöpfung besser darstellt als die schließlich in sich doch unverständlich bleibende rein physische Wirkursächlichkeit. Es ist ein Verdienst des Werks, dies hervorgehoben zu haben, wenn vielleicht die neue Terminologie auch schwerlich übernommen werden wird. Es wäre aber zu bedenken, ob für ein analoges Verständnis der Schöpfung nicht alle Arten von Ursächlichkeit heranzuziehen sind, da sie ja in ihrem positiven Moment eminenter in ihr enthalten und darum ein endliches Abbild von ihr sind. A. Brunner SJ

Peursen, C. A. van: Leib, Seele, Geist. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie. (192 S.) Gütersloh 1959, Gütersloher Verlagshaus. Ln. DM 14,80.

Die Frage nach dem Verhältnis von Leib, Seele und Geist ist zugleich die Frage nach dem Wesen des Menschen. Es ist das Sonderbare, das den Menschen auszeichnet, daß er sich selbst zur Frage werden kann. Das vorliegende Buch behandelt zuerst die verschiedenen Ansichten über dieses Verhältnis: Descartes mit seinem scharfen Dualismus, wenigstens in der philosophischen Theorie, den Materialismus von Feuerbach, Plato und den Spiritualismus, ferner das primitive und das archaische griechische Selbstverständnis, den Menschen nach der Bibel, die Anthropologie des Aristoteles und endlich den Existentialismus. Es zeigt sich, daß alle diese Philosophen etwas Richtiges gesehen haben, das man bewahren muß. Die Darstellung ist klar und bleibt nicht bei den großen Linien stehen, so besonders bei Descartes und Plato. In der zusammenfassenden Darstellung seiner eigenen Auffassung betont der Verf., daß der Leib als ganzer und in allem durchseelt ist und den Geist darstellt. Der Mensch kann ferner nicht im Natürlichen aufgehen. Betont wird auch die Ungegenständlichkeit des Geistes. Der Mensch ist die Einheit von Geist und Leib. Der Geist erweist sich als Gerichtetsein; vielleicht wäre es besser zu sagen: Sich-Richten. Das Buch beleuchtet in klarer Darstellung die Frage von allen Seiten und sucht überall das Wahre aufzunehmen. Vielleicht ist die Widerständigkeit und das Dunkel des Leibes zu wenig betont. Es ist wohl auch nicht richtig, daß das Unbewußte nur das ist, was die andern sehen, man selbst aber nicht. Hier und an anderen Stellen zeigt der Verf. eine zu große Angst vor der Anwendung des Begriffs Substanz, die er offenbar ganz cartesianisch versteht.

A. Brunner SJ

Görres, Albert: Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse. (303 S.) München 1958, Kösel. DM 19,80.

In dem Wirrwarr der Stellungnahmen für und gegen die Psychoanalyse Freuds bietet Görres eine meisterlich abgewogene positive Kritik der psychoanalytischen Methode Freuds. Überzeugend zeigt er, daß man die bedeutsamen Erfahrungen und praktischen Entdeckungen des Begründers der Psychoanalyse von seiner weltanschaulichen Theorie trennen kann, ja eigentlich trennen muß, um ihren bleibenden Wahrheitsgehalt in eine umfassendere Sicht einzuordnen. Wer Klarheit über die verschiedenen Begriffe der Psychoanalyse sucht — so z. B. über das Wesen der Neurose und ihre Teilelemente, über Verdrängung, Konversion, Projektion, Sublimierung usw. —, der findet nicht nur eine exakte Darstellung in Anlehnung an Freuds Schriften, sondern auch eine kritische Klärung, wie sie bei Freud aus seiner weltanschaulichen Sicht nicht immer möglich war. Es gibt eben nicht nur eine neurotische „Verdrängung" und „Übertragung", sondern auch eine gesunde. Ähnlich ist es mit anderen Befunden der Psychoanalyse. Man möchte wünschen, daß der Versuch des Verf., der als vorbildlich bezeichnet werden kann, dazu beiträgt, in der propagandistischen Stellungnahme zur Psychoanalyse nicht nur Vorurteile gegen die Methode zu überwinden, sondern — was vielleicht noch wichtiger wäre — bei den Theoretikern und praktischen Psychoanalytikern jene Zurückhaltung in Theorie und Praxis anzubahnen, die allein geeignet ist, begründete Vorurteile aus dem Weg zu räumen. J. M. Hollenbach SJ

Der Mann und die Eucharistie

HEINRICH OSTERMANN SJ

Das Jahr des Eucharistischen Kongresses stellt die Eucharistie in den Mittelpunkt des religiösen Lebens. Ihre Lebenswerte für die verschiedenen Menschengruppen und Lebensstufen treten mehr ans Licht. Sicher hat Christus die heilige Eucharistie für alle Menschen eingesetzt. Das schließt aber nicht aus, daß sich ihre Wirklichkeit dem Mann anders als der Frau, dem Jugendlichen anders als dem Erwachsenen erschließt. Wie steht der heutige Mann zur Eucharistie? Der Mann sieht zunächst mehr auf den Gehalt des Sakramentes als auf das sakramentale Zeichen. Die Frau hängt mehr an den sichtbaren Erscheinungsformen des Religiösen, der Mann mehr an den geistigen Gehalten. Entscheidend für die männliche Frömmigkeit ist, daß das sakramentale Zeichen die gemeinte Sache sichtbar macht, daß es wirklich für die Sache transparent ist und sie nicht verschleiert.

Man kann nicht sagen, daß die heutige Form der Meßfeier dem Mann dieses Verständnis leicht macht. Ein jüngerer Mann, der kurz vor der Konversion stand, schilderte sein erstes Messeerlebnis ungefähr mit folgenden Worten: „Aus dem Bericht über die Feier des ersten heiligen Meßopfers im Abendmahlssaal war mir der Charakter der heiligen Messe als Opfermahl unmittelbar einleuchtend. Bei meinem ersten Meßbesuch glaubte ich von dieser Wirklichkeit nichts wiederzufinden. Der Priester betrat mit einer Bekleidung den Altar, die vielleicht in römisch-byzantinischer Zeit üblich war, er machte Gesten, die uns unbekannt sind, er brauchte eine Sprache, die keiner versteht, und Texte, die zum großen Teil eines ernsthaften Kommentars bedürfen. Ich hatte nicht das Erlebnis, einer Opfermahlfeier beizuwohnen. Der evangelische Bericht enthüllt das Wesen der eucharistischen Feier, das Opfer und Mahl. Die heutige Meßfeier scheint sie mehr zu verhüllen."

Wenn der heutige Mann eines wenig mystischen, technischen Zeitalters schon fragt, warum man Gott in einer Kirche, bei einer Feier unter dem Schleier der Zeichen finden müsse, wo er doch überall gegenwärtig und deshalb überall findbar sei, so gilt das erst recht, wenn die sakramentalen Zeichen durch geschichtliche Überlagerungen den Zugang zu den im Sakrament bezeichneten Dingen noch mehr als notwendig verhüllen. Die Frage ist: wie könnten die Ursymbole Brot, Wein, Mahl in ihrer sakramentalen Bedeutung sichtbar gemacht werden?

Der heutige Mann sieht mehr auf die Erfüllung des in sich sinnvollen als auf die äußere Erfüllung eines Kirchengebotes. Vor allem der jüngere Mann, mag er auch grundsätzlich kirchentreu sein, nimmt das Kirchengebot, das

unter schwerer Sünde den sonntäglichen Besuch der heiligen Messe von ihm fordert, nicht mehr ernst. Einmal ist er nicht besonders autoritätsgläubig. Er erkennt nicht mehr so vorbehaltslos die Autorität der Kirche in disziplinären Fragen an. Vor allem aber will er nicht auf Grund eines Gebotes etwas tun, wozu er sich innerlich nicht verpflichtet fühlt. In einer mehr patriarchalisch-autoritären Zeit fühlten sich viele durch die kirchliche oder familiäre Autorität verpflichtet, auch dann sonntags zur Kirche zu gehen, wenn sie innerlich keine Beziehung mehr zum Meßopfer hatten. Diese hergebrachten Bindungen sind heute zum großen Teil fortgefallen. Die jüngere Generation betrachtet es als einen Akt innerer Unehrlichkeit, äußerlich die Messe zu besuchen, wenn sie sich innerlich nicht mehr verpflichtet fühlt.

Hieraus ergibt sich die bedeutsame Forderung, die Menschen weniger vom äußeren Gebot als vom Wesen des Meßopfers her zur Teilnahme an diesem Opfer zu verpflichten. Es gilt zu zeigen, daß die heilige Messe nicht irgendeine kirchliche Feier ist, die man besuchen oder nicht besuchen kann, sondern daß hier das Geheimnis unserer Erlösung gefeiert wird, das auch unsere persönliche Erlösung in sich schließt, daß es also um unsere ganz persönliche Sache geht. Entscheidend ist es, dem Mann in einer sachlichen Weise das Wesen des Meßopfers und der Kommunion in einer ihm gemäßen Form zu erschließen.

Der Mann will innerlich vor dem Geheimnis der Messe bestehen können. Wenn er sein Leben nicht mit der heiligen Messe und der Kommunion in Übereinstimmung bringen kann, und sei dies auch nur vermeintlich, hält er sich lieber von beidem fern. Er will nicht lügen. Er will sich nicht einfach etwas schenken lassen, ohne selbst Verantwortung zu tragen. Er will vor Gott kein Theater spielen. Ein großer Teil der Männerwelt meidet Messe und Kommunion, weil er mit den Forderungen der Ehe- und Sexualmoral nicht fertig wird und weil er deshalb Meßbuch und Kommunionempfang für eine ständige Lüge hält. Es ist nicht nur Lauheit und religiöse Gleichgültigkeit, was viele von der Eucharistie fernhält, sondern es sind vielfach ernste sittliche Bedenken.

Wenn der Mann auf anderen Gebieten seine immer wiederkehrenden Schwächen hat, die er immer wieder beichten muß, wenn z. B. sein Glaube schwach war, wenn er lieblos gegenüber seinen Familienangehörigen war, wenn er im Geschäft übervorteilt hat, so hält ihn das alles nicht vom Kommunionempfang zurück, auch wenn er sich immer wieder dieser Dinge anklagen muß. Das alles betrachtet er irgendwie als harmlose oder selbstverständliche Schwäche. Daß er aber mit seinen Eheproblemen nicht von heute auf morgen fertig wird, daß die Leidenschaft ihn übermannt, hält man für unentschuldbar.

Zunächst liegt hier eine einseitige Betonung der Sexualmoral vor. Ferner steht die falsche Auffassung im Hintergrund, die Eucharistie müsse automatisch wirken, öftere Kommunionen brächten eine mechanische Summierung von Gnaden, die mühelos über alle Schwierigkeiten hinwegführten.

Darum muß man vor allem zwei entgegengesetzte Fehlauffassungen überwinden. Einmal eine Überschätzung des Sakramentes, als ob es aus sich heraus unsere Leidenschaften überwinden könne und daß deshalb das Sakrament wirkungslos sei, wenn es nicht zu einer raschen Überwindung komme. Oder die andere Auffassung, daß man aus eigener Kraft die Leidenschaft überwinden müsse, um dann des Sakramentes als zusätzlicher Belohnung würdig zu werden.

Beide Auffassungen sind grundfalsch. Das Sakrament wirkt nicht ohne uns, und wir vermögen nicht aus eigener Kraft die Sünde zu meiden. Man muß den allzu Stolzen, die alles aus eigener Kraft leisten wollen, sagen, daß die göttliche Kraft in der menschlichen Schwachheit zur Vollendung kommt. Den Verzagten muß man sagen, daß sie nicht aufhören dürfen, sich in aller Demut immer wieder dem sich im Sakrament opfernden Christus zu stellen, daß christliches Leben auch viel Geduld mit sich selbst fordert, daß Gott uns manche Schwächen auf längere Zeit zu unserer Verdemütigung läßt, daß manche äußeren Tatsünden vielleicht schon längst keine in voller Bewußtheit und voller Freiheit vollzogene Handlungen mehr sind.

Bei allen drei Schwierigkeiten geht es eigentlich darum, dem Mann in einer ihm gemäßen Weise die für sein Leben bedeutsamen Werte der heiligen Eucharistie zu zeigen und ihn durch eine klare Sicht vor falschen Hoffnungen und damit vor Enttäuschungen zu bewahren. Da aber der Mann in seinen verschiedenen Lebensphasen wiederum für verschiedene religiöse Werte besonders ansprechbar ist, gilt es, auf diese verschiedenen Entwicklungsphasen Rücksicht zu nehmen.

Die Eucharistie und der Mann im Aufbruch

Der Mann zwischen 20 bis zu 40 Jahren nimmt meist nur selten am kirchlichen Leben teil. Brautschau, Brautzeit, Begründung der Ehe und Familie, Ausbildung, Prüfung, Eroberung eines Berufes und Bewährung in ihm nehmen ihn weitgehend in Anspruch. Im Vollbesitz seiner Kraft baut der Mann optimistisch auf die eigene Leistung und ist noch nicht vom Leben desillusioniert. Der Begriff der Gnade, das Bewußtsein, Bettler vor Gott zu sein und alles von seiner Freigebigkeit zu erwarten, spielt in seinem Leben noch keine große Rolle. Er lebt noch aus einem gewissen Überschwang und aus innerweltlicher Hoffnung, aus dem Genuß der Liebe, der Macht und des Erfolges. Opfer erkennt er noch nicht als solches an, es gehört noch zur selbstverständlichen Lebensleistung. Das Scheitern ist ihm noch nicht vertraut.

Er wird deshalb auch nicht immer zur Eucharistie als Opfer und zur Teilnahme am Opfer Christi das rechte innere Verhältnis haben. Er wird nicht immer die Notwendigkeit einer geistlichen Speise einsehen, da der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit teilweise von Hunger nach Geltung, Liebe und Macht erstickt werden. Zwar lebt er nicht mehr in der Phase des jugendlichen Idealismus, sondern in einem harten, kämpferischen Realismus, dem die

innerweltliche Wirklichkeit nähersteht als die Welt Gottes. Dies und eine starke zeitliche Inanspruchnahme durch den Beruf sind wohl die Gründe, daß er sich dem kirchlichen Leben fernhält.

Der Mann in dieser Lebensphase soll hier nicht etwa entschuldigt werden, wenn er selten zu den Sakramenten geht und nur unregelmäßig die Sonntagsmesse besucht. Man müßte ihm aber frühzeitig jene Sicht der Eucharistie geben, die seiner Lebenssituation entspricht. Man müßte ihm klarmachen, daß das Opfer Christi nicht nur eine passive Seite des Erduldens und Sterbenmüssens aufweist, für die der jüngere Mann schon rein naturhaft weniger Verständnis hat. Man müßte ihm zeigen, daß Christus starb, weil er selbst es wollte, daß er unsertwegen freiwillig in seinen Tod ging und daß er darin eine großartige Tat und einen Heroismus sondergleichen offenbarte. Man müßte ihn darauf aufmerksam machen, daß das Opfer Christi nicht im Tode endete, sondern eine weltumwandelnde schöpferische Macht in sich barg. Man müßte einem Mann in der schöpferischen Phase seines Lebens auch zeigen, inwieweit seine männliche Hingabe an Frau, Kinder, Gemeinschaft, Beruf, zur heilsbedeutenden schöpferischen Macht wird, wenn er sie mit der Selbsthingabe Christi verbindet. Er muß erfahren, welche Kräfte der schöpferischen Persönlichkeitsentfaltung in diesem Opfer und Opfermahl liegen. Denn das ist ja die Frage jeglicher Liebe: ob sie täglich um das eigene Ich kreist und damit das Leben einengt und abschnürt und selbst egoistisch, tyrannisch und unfruchtbar wird, oder ob sie das eigene Ich losläßt, so daß sich der Mensch an die ihm anvertrauten Menschen und an Gott verliert, um sich so zu gewinnen. Am Opfertod Christi, der geheimnisvoll im Meßopfer erneuert wird, erfährt der Mann, wie sich Christus durch seine selbstlose Liebe wiedergewonnen und die ihm Anvertrauten mit in seine Herrlichkeit hineingenommen hat. Die Frucht des freiwilligen Opfertodes Christi ist ja Auferstehung und Verklärung. Der Mann dieser Lebensphase muß erfahren, daß sich in der Kommunion diese schöpferische göttliche Liebeskraft in ihm entfaltet. Als Schöpfer neuer Liebesgemeinschaft in Ehe und Familie soll er in der Kommunion die Fülle des Lebens und der Liebe empfangen, den Herrn, der sich für uns geopfert und durch seinen Opfertod der Welt die neue Liebeseinheit zwischen Gott und Mensch geschenkt hat. Die Kommunion ist das Brot der Einheit, von dem Paulus sagt, „weil ein Brot, sind ein Leib wir viele“ (1 Kor 10, 17).

Die Eucharistie und der Mann im Scheitern

Mehr oder weniger schnell wird der Mann, auch derjenige, der sich von der Eucharistie entfernt hat, erfahren, daß das Leben mehr ist als stetes Wachsen und Entfalten, als ständiger Gewinn an Macht, Liebe und Geltung. Für die meisten kommt die Stunde, wo das menschliche Leben, wenn es rein innerweltlich begründet ist, fragwürdig wird, wo die Lebenskraft versiegt und Krankheit ihren Einzug hält, wo die Karriere zu Ende ist und die beruf-

liche Tätigkeit in ein mehr oder weniger großes Einerlei gerät, wo man gar beruflich Schiffbruch erleidet, wo die Ehe nicht erfüllt, was man erträumt hat, und die Partner einander mehr oder weniger ertragen müssen, wenn sie sich nicht gegenseitig langweilen oder sogar zu hassen beginnen, wo die Kinder die auf sie gesetzten Hoffnungen nicht rechtfertigen oder doch auf jeden Fall eines Tages das Elternhaus verlassen und eine verzehrende Einsamkeit zurücklassen, oder wo der Ehepartner stirbt und man verlassen dasitzt. Wer nur auf die innerweltliche Karte gesetzt hat, sieht sich der Öde, der Langeweile oder selbst der Verzweiflung gegenüber. Jetzt kann dem Mann die Erkenntnis aufgehen, daß letztlich alles Gnade ist. In diesem Zeitabschnitt sehen viele Männer die Eucharistie neu. Im Meßopfer begegnet der Mann dem gescheiterten Christus, der aber das Scheitern überwindet. Christus kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Als Prophet galt er nichts in seiner Heimat. Seine Jünger verstanden ihn nicht. Er wollte der Welt die Freiheit der Kinder Gottes bringen, aber die Welt nahm ihn gefangen. Er wollte Gottes Königsherrschaft aufrichten, aber man setzte ihm die Dornenkrone auf. Er wollte das Leben in Fülle bringen, und man mordete ihn. Er wollte die ewige Liebe schenken, und man durchbohrte sein Herz. Aber eben dieser Christus ist der Sieger über Sünde, Tod und Hölle in dem Tiefpunkt seines Lebens. Kreuz und Meßopfer sind stetes Gedächtnis seines Sieges. In jedem Meßopfer begehen wir Tod und Auferstehung Christi. In jeder Kommunion empfangen wir den Opferleib, aber auch den verklärten Leib des Herrn. So kann das Meßopfer die große Lebensschule des in seinen Hoffnungen getäuschten, am Leben gescheiterten Menschen sein. Hier kann der Mensch aus den vom Leben aufgezwungenen Opfern, Leiden und Enttäuschungen ein freiwilliges Opfer machen. Indem er sein Lebensopfer mit dem Opfer Christi verbindet, gewinnt er die Kraft, sich selbst zu ertragen. Hier lernt er die größte Lebenskunst, aus dem allen Menschen aufgelegten Lebensopfer des Todes eine freiwillige Selbsthingabe zu machen und die eigentliche Lebensleistung zu vollbringen, sich selbst Gott ganz zurückzuschenken.

Von hier aus bietet sich auch die Möglichkeit, mit einem der wichtigsten Seelsorgsprobleme unserer Zeit, dem Problem der Überalterung, des langen Siechtums fertig zu werden. Der vereinsamte alte Mann, zu früh oft invalid, oft von der Familie im Stich gelassen, bedarf des Meßopfers, um nicht zu verbittern. Mit dem gekreuzigten Christus vermag er die letzte Lebens- und Todeseinsamkeit zu ertragen.

Der Mann in seiner Teilnahme am heiligen Messopfer

Der Mann will die Messe bewußt mitvollziehen, er möchte nicht rein passiv seine Sonntagspflicht erfüllen. Vor allem der jüngere Mann fühlt sich nicht zur äußeren Teilnahme verpflichtet, wenn er nicht innerlich mitbeteiligt ist. Bei einer Rundfrage unter kirchentreuen Männern einer Großstadt

stellte sich heraus, daß 40% entweder nur oder doch oft eine stille heilige Messe wünschten. Der Mann will in der heiligen Messe Stille und Möglichkeit zur Sammlung. Die Gestaltung der Meßopferfeier darf die persönliche religiöse Entfaltung und innere Anteilnahme des einzelnen als eines tragenden, selbstbewußten Gliedes der Gemeinschaft nicht erdrücken. Die Sakramente kommen nur insofern zur Entfaltung, als sie bewußt und frei in Glaube und Liebe innerlich mitvollzogen werden.

Bei dieser Rundfrage wurde auch der Wunsch nach einer größeren Mannigfaltigkeit der Meßgestaltung geäußert. Die Gestalt der heutigen Liturgie enthüllt ihre Geheimnisse nicht so leicht allen Teilnehmern des Gottesdienstes. Es genügt nicht, daß man jedem Christen, ob jung oder alt, begabt oder unbegabt, das römische Meßbuch in die Hand drückt und eine gut eingeübte Gemeinschaftsmesse feiert, die den einzelnen vom Anfang bis zum Ende mit Stehen, Sitzen, Knien, Singen und Beten beschäftigt. Nach dem Motto: „man muß die Leute beschäftigen", ist dann freilich die Meßgestaltung vollkommen. Aber es bleibt doch die Frage offen, ob diese Beschäftigungstherapie wirklich zum gläubigen Mitvollzug des Opfertodes Christi führt. Wer versteht schon ohne größere Vorbereitung die Episteln der Sonntagsmessen oder die Kurzformeln der Orationen? Man darf sich in der Gestaltung der Meßfeier nicht an einem ästhetisch-intellektuellen Typ orientieren, sondern muß der großen Masse und ihrer differenzierten Aufnahmefähigkeit gerecht werden. Sonst darf man sich nicht darüber wundern, wenn sich gewisse Kreise gelangweilt fühlen und fernbleiben. Es gibt viele Möglichkeiten, diesem berechtigten Wunsch entgegenzukommen. In der strengeren Form der sogenannten liturgischen Messe könnte man die Wünsche derer erfüllen, die dafür die nötigen geistigen Voraussetzungen aufbringen. Die stille heilige Messe auch am Sonntag entspräche einem kontemplativeren Typ. Eine gute Meß- oder Kommunionandacht, die die wesentlichen Geheimnisse in einer allgemeinverständlichen Form ausdrückt, spricht zweifellos auch heute noch einen schlichteren Menschen an. Eine Singmesse, deren Lieder auf die einzelnen Teile der Messe Bezug nehmen, würde jene erfreuen, die zu einer stillen Betrachtung weniger fähig sind und ihrem Herzen laut Luft machen müssen.

Der Mann und die heilige Kommunion

Ein großer Teil der Männerwelt geht nur verhältnismäßig selten zur Kommunion. Sie halten sich nicht für würdig. Abgesehen vom Fall der wirklichen Unwürdigkeit, liegt dieser Meinung doch eine falsche Vorstellung vom Sakrament überhaupt zugrunde. Da der Mann mehr auf das Wesen als auf die Erscheinung gerichtet ist, gilt es, ihm eine sachliche Vorstellung der Kommunion zu geben. Wir empfangen darin das Fleisch und Blut Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines. Fleisch und Blut Christi aber meinen Christus selbst, den leibhaftigen Christus. In der heiligen Kommu-

nion empfängt der Mensch Christus. Fleisch und Blut Christi sind also Träger und Mittler der Person Christi selbst. Die heilige Kommunion ist die Gemeinschaft mit dem Gottmenschen Jesus Christus unter dem sichtbaren Zeichen des Essens seines Fleisches und Blutes. Die Vereinigung mit Christus läßt uns am Leben Gottes teilnehmen und vermehrt die heiligmachende Gnade. In der Kommunion empfangen wir den Herrn, der sich am Kreuz für uns geopfert hat. Darum befähigt sie den Mann, die alltägliche Lebenslast mit dem Opfer Christi zu vereinen und damit innerlich fertig zu werden. Natürlich gilt das alles nur unter der Voraussetzung, daß die heilige Kommunion persönlich mitvollzogen und gelebt wird. So macht die Kommunion fähig, immer mehr sich zu sterben, in den Versuchungen des Lebens nicht zu unterliegen und sich vor der schweren Sünde zu bewahren. Die heilige Kommunion ist aber auch Vereinigung mit dem verklärten Christus. Sie gibt uns die Gnade, in Hoffnung auf die Herrlichkeit zu leben und die irdische Verzweiflung zu überwinden.

Sie ist aber auch Vereinigung mit Christus als dem Haupt der Kirche, der durch seinen Opfertod die vielen erlöst und zu einem Leibe geeint hat. Der Mann kann hier die soziale, die einheitsstiftende Kraft der Kommunion erfahren. Alle empfangen die gleiche Speise. Die heilige Kommunion ist das Band der Einheit in der Familie. Der Tisch des Herrn vereint alle ohne Unterschied der Person, des Ranges und Standes. Sie hebt die Unterschiede von Klassen und Rassen auf und ist immer wieder Hilfe zum Bau einer neuen Welt. Freilich muß diese Einheit gelebt werden. Sie verwirklicht sich nicht ohne uns.

Letztes Ziel der heiligen Kommunion ist die Verwirklichung des Endziels, jener endgültigen letzten Kommunion Gottes mit der Menschheit, mit der alle Geschichte sich erfüllt.

Man sollte glauben, daß eine realistische Betrachtung der heiligen Kommunion dem Mann viele Möglichkeiten zur Bereicherung seines persönlichen und sozialen Lebens geben kann.

Freilich will der Mann nicht reines Geschenk, ohne dem Geschenk zu entsprechen. Er will persönlich in seinem Leben verwirklichen, was sich in ihm objektiv unter dem Schleier des Sakramentes vollzogen hat. Er wünscht, auch nach dem Empfang der heiligen Kommunion innerlich zu sich zu kommen und sich des Geheimnisses und seiner Folgen für das tägliche Leben bewußt zu werden. Er möchte seine Zukunft unter dem Zeichen der sakramentalen Wirklichkeit betend vorausplanen. Wir nennen das Danksagung. Bei der Rundfrage über das Gebetsleben geben fast alle an, daß sie eine persönliche Danksagung nach dem Empfang der heiligen Kommunion machen. Sie klagen aber darüber, daß die heutige Meßgestaltung ihnen keine Zeit dazu lasse. Wir müssen ihnen Zeit geben, das Geheimnis der heutigen Kommunion in ihrem kommenden Leben zu verwirklichen, damit ihr Leben Ausdruck der empfangenen Gnade werde.

Westdeutsche Schulbiologiebücher

Wegbereiter des Materialismus?

WOLFGANG KUHN

Innerhalb der antireligiösen Erziehung in den kommunistisch regierten Ländern des Ostens nimmt der Naturkundeunterricht eine Sonderstellung ein. Seine vordringlichste und wichtigste Aufgabe ist, wie Jessipow und Gontscharow in ihrem Lehrbuch der Pädagogik[1] ausführen, den Schülern „mit aller Gründlichkeit" die Unvereinbarkeit von Religion und Wissenschaft vor Augen zu stellen. „Durch ihren materialistischen, wissenschaftlichen Inhalt erzieht die Naturkunde die Kinder in atheistischem Geist", heißt es in dem Kapitel über den Inhalt der Bildung in der Elementarschule.

Derartige Phrasen sind uns keineswegs neu. Ähnliche Formulierungen gebrauchten bereits Häckel, den Lenin außerordentlich schätzte[2], und seine Anhänger vor mehr als einem halben Jahrhundert. Es wäre jedoch ein schwerwiegender Irrtum zu glauben, die daraus erwachsenden Gefahren seien im Westen längst gebannt und alle Befürchtungen, die Beschäftigung mit der Biologie könne dem Materialismus Vorschub leisten, durch den Fortschritt der Wissenschaft gegenstandslos geworden. Selbst wenn das der Fall wäre, bestünde die Forderung nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der marxistischen Biologie im Rahmen der Lehrerbildung, die der Arbeitskreis Biologie auf dem 4. Pädagogischen Hochschultag Anfang Oktober in Tübingen stellte, zu Recht. Zu keiner Zeit schien dieses Anliegen dringlicher, seine Vernachlässigung dagegen unverantwortlicher zu sein als gerade heute. Muß man doch auch die naturwissenschaftlichen Thesen des weltanschaulichen Widerparts kennen, gegen dessen unheilvolle Propaganda der Sozialkunde-, Geschichts- und Religionsunterricht meist allein ins Feld ziehen. Nirgendwo anders läßt sich die Verwundbarkeit des Diamat und seine Unzulänglichkeit klarer und unzweideutiger aufzeigen, als gerade im Bereich der Naturwissenschaften, zumal die angebliche „Dialektik der Natur" die Basis des gesamten „geistigen Überbaues" darstellt.

In seltsamem Widerspruch zu dieser für die Ausbildung der zukünftigen Lehrer außerordentlich ernst zu nehmenden Mahnung des Tübinger Hochschultages steht die Tatsache, daß die materialistischen Gefahren in unseren westdeutschen Volksschulbiologiebüchern keinerlei Beachtung finden. Anscheinend sind sich die Verfasser dessen, was sie hier durch harmlos klingende Beispiele und Vergleiche heraufbeschwören, durchaus nicht bewußt. Wenn die gegenwärtig in der Bundesrepublik dem Volksschullehrer angebo-

[1] *B. P. Jessipow* und *N. K. Gontscharow*, Pädagogik, Berlin 1954, Volk-und-Wissen-Verlag.

[2] Vgl. *I. M. Bochenski*, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, München 1956, Lehnen-Verlag.

tenen Biologiebücher tatsächlich ein Maßstab für das geistige Niveau sind, auf dem sich dieser Unterricht bewegt, so ist es wahrlich ernst, sehr ernst um die Zukunft bestellt! Man muß in Anbetracht der drohenden Katastrophe materialistischer Durchsetzung einmal den Mut zu schonungsloser Kritik aufbringen und offen bekennen, daß die Mehrzahl unserer Volksschulbiologiebücher um mindestens fünfzig Jahre hinter der Entwicklung der Wissenschaft zurückgeblieben ist. Nicht was die Aktualität des „Stoffes" betrifft. Vielmehr zeigt die Interpretation dieses wissenschaftlichen Tatsachenmaterials, gerade in der Menschenkunde, vielfach noch die gleiche Primitivität, mit der Baglivi im 17. Jahrhundert den Menschen als einen „Werkzeugkasten" beschrieb und die 1748 ihren Niederschlag im „L'homme machine" des französischen Arztes Lamettrie fand. Mit anderen Worten: hier wird, im Gegensatz zu den Erkenntnissen moderner Biologie, noch immer mechanistischer oder, wie ihn die Verfechter des Diamat, der diesen primitiven Mechanismus längst überwunden hat, verächtlich nennen, biologischer Vulgärmaterialismus gepredigt.

Was verstehen wir nun unter mechanistischer oder, wie man mit gleichem Recht sagen könnte, materialistischer Biologie, und inwiefern vertreten unsere Schulbiologiebücher noch immer deren längst überlebten Standpunkt? Die beste Definition verdanken wir Hans Driesch[3]: „Daß die Elemente eines beweglichen Kraftbegabten im Raum in jeweils bestimmter Lage da sind, und daß sich auf Grund dieser Lage aus dem Kräftespiel der Elemente allein alles in Rede stehende Geschehen verstehen lasse, das ist das logische Schema alles ‚Mechanismus' — und nur das." Wie die besondere Art ihrer Konstruktion die Arbeitsleistung einer vom Menschen geschaffenen Maschine bedingt, wie das einwandfreie Funktionieren nur von der richtigen Anordnung, dem aufeinander Abgestimmtsein der verschiedenen Zahnräder, Kolben und Hebel abhängt, so sollen gleichermaßen die Lebenserscheinungen des Organismus rein kausal durch die „Konstruktion" der Organe und die Wirkung der bekannten chemisch-physikalischen Gesetze ihre erschöpfende Erklärung finden. Worauf — klugerweise! — gar nicht eingegangen wird, ist die Frage, wie denn diese „lebendige Maschine" Organismus zustande kommt. Wie kann überhaupt aus rein mechanischen Ursachen eine „Anordnung der Teile" möglich sein, die am rechten Ort zur rechten Zeit eine sinnvolle Reaktion bedingt? Um diese Frage ist sehr lange und sehr heftig gestritten worden. Seit einigen Jahren wissen wir jedoch sicher, daß es eine irgendwelcher technischen Maschinerie vergleichbare Struktur im Organismus nicht gibt. Maschine und Organismus sind nicht nur schwer und mit Vorbehalt, sondern letzten Endes überhaupt nicht vergleichbar. Ein größerer Gegensatz ist in der Tat kaum denkbar!

Dennoch bringen die konservativen Schulbiologiebücher noch immer die alten, für die weltanschauliche Bildung so überaus gefährlichen mechanisti-

[3] *H. Driesch,* Die Maschine und der Organismus, Leipzig 1935.

schen Bilder und Vergleiche. Wir lesen z. B. „Wie die Steinkohle in einer Dampfmaschine in Wärme, Arbeit und Verbrennungsprodukte verwandelt wird, so verwandeln sich die von den Muskeln aufgenommenen Nährstoffe in Wärme, Arbeit und Abfallprodukte."[4] Dieser Vergleich mit der Verbrennungsmaschine entspricht genau dem logischen Schema des Mechanismus, wie es Driesch formulierte. Beliebt ist auch der Vergleich des „verbrennenden" Organismus mit dem Benzinmotor: „Ein Benzinmotor kann nur arbeiten, wenn ihm dauernd Treibstoff zugeleitet wird. Geradeso (!Verf.) brauchen unsere Muskeln zu ihrer Arbeit Nährstoffe. In der Darmwand nimmt das Blut die Nährstoffe auf und führt sie den Muskeln zu. Es schwemmt auch die Abfallstoffe wieder weg."[5] Es gibt sogar Autoren, die den Vergleich bis in die Einzelheiten ziehen: „Wir arbeiten. Ziehe einen ungefähren Vergleich zwischen einem Benzinmotor und den Muskeln; Betriebsstoff? — Betriebsstoffleitung? — Stromquelle, Zündleitung, Zündkerze? Auspuffleitung?"[6] Baglivi hätte seine helle Freude an diesem vollkommenen Maschinenbild des Menschen! Das alles ist so herrlich einfach und leicht verständlich, so überaus anschaulich! Wo aber gab es jemals einen pädagogischen Grundsatz, der etwa lautet: „Stopfe das Kind voll mit totem Stoffwissen, trichtere ihm ein, was es nur behalten kann. Hauptsache, es weiß viel Einzelheiten, auch wenn die Bilder und Erklärungen, die du als Lehrer benutzt, sachlich völlig falsch sind"?

Inwiefern ist nun dieses mechanistische Bild der „Verbrennungsvorgänge" im menschlichen Körper, ist der Vergleich einzelner Organe mit Maschinenteilen falsch? Es soll einmal ganz abgesehen werden von dem grundsätzlichen Unterschied zwischen der Kohle- oder Benzinverbrennung in einer Wärmekraftmaschine und dem sinnvoll gesteuerten, durch die komplizierten Cytochromsysteme in winzige energetische Teilschrittchen gegliederten Abbau der Nahrungsstoffe in einer Muskelzelle. Gehen wir tiefer und greifen den Mechanismus an seiner Wurzel an. Dabei stoßen wir wiederum auf die bereits verneinte Frage: gibt es überhaupt im Organismus „Elemente", die „in jeweils bestimmter Lage" da sind und aus deren Anordnung und Kräftespiel alles Geschehen erklärt werden könnte? Gibt es so etwas wie eine „organische Maschinerie", die durch „Betriebsstoffwechsel" in Gang gehalten wird wie etwa der Motor durch Verbrennen von Benzin? Wie steht die moderne Biologie zu einem derartigen Vergleich? Wie bereits gesagt: wir wissen heute, daß es im Bereich des Organismischen keinerlei dauerhafte „Struktur" gibt, die sich mit dem technischen Gefüge einer Maschine vergleichen ließe. Im Gegenteil, es wird immer deutlicher, daß der Organismus kein statisches, sondern ein durch und durch dynamisches Gebilde — oder sollte man stattdessen besser und richtiger sagen: Geschehen — ist! Portmann betont zu Recht, daß die eigentliche biologische Deutung erst auf der

[4] Tierkunde, Offenburg 1948, Lehrmittelverlag.
[5] Pflanze, Tier, Mensch, I. 5. und 6. Schuljahr, Stuttgart 1955. Klett-Verlag.
[6] Natur und Geschichte (Realienbuch) 4. Teil, 8. Schuljahr, Freiburg 1953, Herder.

Physiologie, die in unseren Schulbüchern mit „Biologie" gleichgesetzt wird, aufbaut. „Das Denken um den Organismus", sagt er, „geschieht in der Tat nicht mehr im Maschinenvergleich."[7] Er hat sich überlebt, seit es z.B. gelungen ist, in die Moleküle eines Speisefettes das radioaktive Kohlenstoffatom C^{14} einzubauen und dieses „markierte Fett" auf seinem Weg durch den lebendigen Organismus zu verfolgen. Es geschah keineswegs, was man nach der mechanistischen Vorstellung hätte erwarten müssen. Statt es sofort als „Betriebsstoff" zur Energiegewinnung zu „verbrennen", baute der Körper das markierte Fett in sein Bindegewebe ein, während er gleichzeitig dafür an anderer Stelle eine entsprechende Menge Fett abbaute und verdaute. Demnach existiert also tatsächlich kein statisches Gerüst — man könnte ebenso gut sagen: keine Maschinerie —, dessen Substanz während des ganzen Lebens erhalten und die gleiche bleibt und aus dessen Struktur die Lebensfunktionen erklärbar wären. Für die Eiweiße gilt nämlich das gleiche wie für die Fette. Innerhalb von achtzig Tagen wird das gesamte Körpereiweiß eines Menschen etwa auf die Hälfte abgebaut und ebenso schnell neu synthetisiert. Ständig wird im lebendigen Organismus eingeschmolzen und wieder neu aufgebaut, wobei — unfaßliches Wunder — die Gestalt erhalten bleibt! Selbst in den scheinbar stabilsten „Strukturen" unseres Leibes, den Knochen und Zähnen, findet dieser fortwährende Umbau und Austausch statt. Auch unser Bild von der lebenden Zelle erfuhr in den letzten Jahren eine entscheidende Wandlung. Die „Strukturen" dieses „Elementarbausteins" des Organismus, die uns das Mikroskop erkennen läßt, sind ebenfalls ständigem Wechsel unterworfen. Nicht nur die Makromoleküle selbst, sogar ihre Bestandteile werden ununterbrochen ausgetauscht. Nirgendwo anders hat sich Heraklits Ausspruch „alles fließt" so bewahrheitet. Es besteht kein Zweifel: die bislang vermutete statische Struktur der Zelle war ein Trugschluß. Ihre biochemischen Prozesse und ihre „Struktur" oder „Maschinerie" sind identisch. So gelangen wir heute zur Definition der Zelle als in ständigem Umsatz befindlichem Stoff (Rein). Sie befindet sich in dem eigentümlichen Zustand eines „Fließgleichgewichts" — und behält dennoch ihren Individualcharakter bei. Es gelingt nicht mehr, „Betriebsstoffwechsel" und „Baustoffwechsel" voneinander zu unterscheiden. Es existiert eben kein statisches „Gerüst", an dem sich Betriebsstoffwechsel vollzieht. „Das neugewonnene Bild vom Fließgleichgewicht lebender Zellen", sagt Butenandt, „enthält nichts Statisches mehr und lehrt uns, daß der Vergleich eines lebenden Organismus mit einer Maschine nicht einmal im materiellen, somatischen Bereich gültig ist."[8]

Unsere Schulbücher aber verharren noch immer bei der darstellenden Analyse und „beschreiben" die Organe des Körpers wie Maschinenteile, die

---

[7] *A. Portmann*, Um ein neues Bild vom Organismus. *Karl-Jaspers-Festschrift*, München 1953.

[8] *A. Butenandt*, Was bedeutet Leben unter dem Gesichtspunkt der biologischen Chemie? in: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, Stuttgart 1955, Kröner-Verlag.

auf Grund ihrer Lage und speziellen Zuordnung bestimmte Teilfunktionen erfüllen. So wird z. B. der Verdauungstraktus des Schweines ohne jegliche Besinnung auf das eigentlich Biologische wie eine Maschine „beschrieben": „Durch die Speiseröhre gelangt die Nahrung in den Magen, dessen Innenwand mehrere Verdauungssäfte aus Drüsen ausscheidet. Der Magen gibt den Speisebrei in den Dünndarm. In seinem ersten Abschnitt fließt aus der Gallenblase die grüne, sehr bittere Gallenflüssigkeit hinzu. Sie stammt aus der größten Drüse, der rotbraunen Leber. Im gleichen Dünndarmabschnitt mündet auch der Ausgang der Bauchspeicheldrüse. Sie liefert den Bauchspeichel, der verschiedene Verdauungssäfte enthält. Der Dünndarm verläuft in vielen Schlingen und endet im Blinddarm, einer sackartigen Ausstülpung des nun folgenden Dickdarms. Am Blinddarm hängt der Wurmfortsatz..." usf.[9] Hunderte ähnlicher Beispiele ließen sich anfügen! Zu welchem Zerrbild der lebendige Organismus durch diese nur zergliedernde und beschreibende Arbeitsweise herabgewürdigt wird, die jede Frage nach der Planmäßigkeit und dem Sinn (Troll, s. u.), dem biologischen Endzweck (Russell) der Organisation geradezu ängstlich vermeidet, zeigt u. a. folgende Anleitung (nur zum Teil zitiert) zur Herstellung eines Skelettmodells von Mensch und Hund: „Die Rippen deutest du mit starkem Draht an. Knie-, Ellenbogen- und Fußgelenke markierst du mit Heftpflaster oder Gipswülsten. Den Stecken, an dem alles andere befestigt ist (das ist die Wirbelsäule! Verf.), streichst du bei jedem Modell mit roter Ölfarbe an oder umklebst ihn mit rotem Papier. Was für eine stolze Sache, wenn die beiden Jammergestalten fertig sind! Dabei hat noch jeder gelacht — aber gelernt hat er auch etwas."[10] Leider läßt es der Verfasser bei dieser Andeutung bewenden und äußert sich nicht klar und deutlich darüber, was man bei dieser Arbeit lernen kann. Allenfalls Basteln, Biologie und biologisch denken jedoch bestimmt nicht! Dazu gehört die Erkenntnis, daß, wie Budde sagt[11], auch Einzelorganismen Ganzheiten sind und daß es zu den Aufgaben der Einzelbehandlung gehört, „über eine Zergliederung hinaus zu zeigen, daß die einzelnen Organe oder Teile im Dienste des Gesamtorganismus stehen, seine Entwicklung und Erhaltung bedingen und daß sie in Beziehung zur Umwelt stehen, Gestalt oder Lebensform des Organismus also dem Lebensraum, dem Standort angepaßt ist". Wird dieses Anliegen vernachlässigt, wird nur „Naturbeschreibung" getrieben wie in den genannten Beispielen, so haben wir es mit reinstem biologischen Materialismus zu tun!

Um auf das oben Gesagte zurückzukommen: wie unsinnig jeder Maschinenvergleich ist, wird deutlich, wenn wir einmal den umgekehrten Weg beschreiten und die Maschine — bleiben wir gerade beim Benzinmotor — mit einem sich selbst erhaltenden und regenerierenden Organismus vergleichen. Nach den neuen Erkenntnissen müßte, um überhaupt sinnvoll vergleichen

[9] Grundriß der Biologie, Frankfurt 1958, Diesterweg.
[10] Natur und Geschichte 4. s. o. Anm. 6.
[11] Standardwerk des Volksschullehrers, Bochum o. J., F. Kamp.

zu können, von dem Motor verlangt werden, daß er nicht nur einfach sein Benzin als „Betriebsstoff" verbrennt und dadurch die zur Arbeitsleistung erforderliche Energie gewinnt. Etwas Vergleichbares gibt es, wie gesagt, im Organismus ja überhaupt nicht. Der Motor müßte vielmehr in der Lage sein, aus den Atomen des zugeführten Kraftstoffs etwa einen neuen Kolben zu bilden, während die Bestandteile des alten Kolbens im Schmieröl oder einem Getriebezahnrad aufgingen. Statt des Benzins würde vielleicht ein Teil des Zylinders zur Energiegewinnung abgebaut, während er sich gleichzeitig wieder aus den Atomen und Molekülen des Öls zu einem massiven Zylinderblock ergänzt. Alle diese Vorgänge müßten sich mit unglaublicher Präzision und Geschwindigkeit abspielen; denn unser Motor soll ja unterdessen ruhig weiterlaufen — ohne auch nur eine einzige Fehlzündung! Die den Vergleich noch erschwerenden wesentlichen Unterschiede im Werden des Organismus und der Maschine — hier aktive Selbstdifferenzierung, dort Zusammenbau durch einen außerhalb stehenden Konstrukteur — sollen einmal gar nicht berücksichtigt werden.

Eines steht fest: werden die Organismen lediglich wie einwandfrei funktionierende Maschinen beschrieben, so ist — wie unser Beispiel der Verdauung zeigt, auch ohne den ausgeführten Maschinenvergleich — dieser Unterricht rein mechanistisch, leitet er an zu vulgärmaterialistisch-biologischem Denken. Damit aber geht er am Hauptziel des biologischen Unterrichts vorbei: der Erziehung zur Ehrfurcht vor Schöpfer und Geschöpf. Wo bietet ein derartiger Unterricht noch Gelegenheit zur Verwunderung, zum stillen Erstaunen, von dem Goethe[12] sagt, es sei das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, und das Ortega y Gasset[13] den eigensten Sport und Luxus des geistigen Menschen nennt? Gut durchkonstruierte, störungsfrei arbeitende Maschinen sind dem Menschen unserer Zeit von Jugend auf vertraut. Welches Kind wundert sich heute noch über ein Auto, ja einen Fernsehapparat? Wenn nun der Lehrer seinem Schüler Organe beschreibt und nur so „erklärt", wie ihm auch ein Automechaniker die Lage des Kolbens im Motorzylinder zeigen und daraus seine Arbeitsweise verständlich machen würde, wo sollte er da einen Wesensunterschied erkennen können? Er wird, auch ohne den bis ins einzelne durchgeführten Maschinenvergleich, nach einem solchen Unterricht ohne Bedenken die Lebensäußerungen eines Organismus mit der Arbeitsweise einer Maschine gleichsetzen. Für das „überwältigende Bild von Ordnung, Planmäßigkeit, von Harmonie und Sinn"[14] in der lebendigen Natur öffnet ihm dieser Unterricht weder Auge noch Herz!

Wie sehr den Lehrbuchverfassern der Blick für das eigentlich Biologische durch das reine Beschreiben und Analysieren verloren gegangen ist, zeigt das folgende Beispiel besonders drastisch: „Nur fehlendes Eiweiß kann als Baustoff durch die anderen Stoffe nicht ausgeglichen werden ... Wird also

[12] *Eckermann*, Gespräche (18. Februar 1829).
[13] *Ortega y Gasset*, Der Aufstand der Massen, Hamburg 1956.
[14] *W. Troll*, Über die Grundlagen des Naturverständnisses, Mainz 1950.

einem menschlichen Körper längere Zeit kein Eiweiß zugeführt, so fängt er an, seine eigenen Eiweißstoffe für die Lebenserhaltung zu gebrauchen. Es sind zuerst die Muskeln, die darunter leiden müssen, denn in ihren aus magerem Fleisch bestehenden Muskelfasern befindet sich Eiweiß. Zuletzt wird auch der Herzmuskel angegriffen. Hieraus ist leicht zu erkennen, welche wichtige Aufgabe die Hausfrau bei der Zusammensetzung der von ihr auf den Tisch gebrachten Speisen zu erfüllen hat."[15] Man sollte es nicht für möglich halten, daß diese selten zweckmäßige Schonung des Herzens bis zuletzt, diese in ihrer Sinnhaftigkeit auch jedem Schulkind sofort verständliche Reaktion des Organismus als einer „organisierten" Ganzheit mit den dürren Worten reiner Beschreibung abgetan wird! Gerade die biologische Regulation ist ja einer der charakteristischen Wesenszüge, die jeden Vergleich des Lebewesens mit einer Maschine unmöglich machen. Hier wäre Gelegenheit gewesen, darauf hinzuweisen. Aber die einzige Folgerung, die aus diesem biologisch so überaus interessanten Verhalten des Körpers gezogen wird, betrifft — den Küchenzettel! Selten nur findet man einen Ansatz zu echter biologischer Arbeit: „Du siehst — die Verdauung ist ein wunderbares, überaus zweckmäßiges Zusammenspiel geheimnisvoller Kräfte. Dabei vollzieht sich dieses Wunderwerk tagtäglich, ohne daß wir etwas davon merken."[16] Abgesehen von solchen spärlichen Ausnahmen stößt man bei einer Durchsicht unserer Schulbiologiebücher immer wieder auf typisch mechanistische Vergleiche. Nicht einmal vor Maschinenzeichnungen schrecken die Verfasser zurück. In Hunzikers Buch „Wir entdecken unsern Körper" Bd. 4 veranschaulicht eine große Zeichnung, wie ein Zentrifugalnerv vom Rückenmark zum Muskel läuft. Der Muskel wird nicht nur als „Motor" bezeichnet, weil er Bewegungen ausführt, sondern in der Zeichnung sogar als kleiner Elektromotor dargestellt. Nicht einmal die Kontaktbürsten sind vergessen![17] Im ersten Band vergleicht Hunziker das Hüftgelenk mit dem Kugellager eines Rades. Es wäre — zur Erleichterung des Verständnisses — nichts dagegen einzuwenden, wenn Verfasser nun auch die wesentlichen Unterschiede herausstellen würde, was er allerdings unterläßt. Daß diese Gelenkkapsel nämlich die Absonderung der „Schmiere" je nach Beanspruchung selbst reguliert, daß sie sich fortlaufend regeneriert, daß der gesamte Gelenkkopf nach einer Verletzung (z. B. Schenkelhalsbruch) seine innere Knochenstruktur (Spongiosa) selbständig wandelt, so daß sie auch jetzt noch, unter völlig veränderten Bedingungen, allen mechanischen Belastungen standhält — kurz, daß dieses Gelenk durchaus keine „Maschine" ist — davon wird kein Wort gesagt! In seiner Menschenkunde macht sich sogar Vogel, dessen Pflanzen- und Tierkunde zum besten gehören, was dem Lehrer heute zur Stundenvorbereitung geboten wird, dieses entscheidenden Versäum-

[15] Der junge Naturfreund. 3. Unser Körper. Hamburg 1953, Salle-Verlag.
[16] Der Mensch, Stuttgart 1954, Mundus-Verlag.
[17] *R. Hunziker,* Wir entdecken unsern Körper, 4. und 1., Zürich 1956, Plüß AG.

nisses schuldig. So beschreibt er etwa das Herz als „Pumpwerk“[18]. In einem anderen Volksschulbiologiebuch lesen wir „Das Blut ist dauernd in Bewegung. Das Herz ist die Pumpe“[19]. Die Adern werden als „Röhren oder Gefäße für die Leitung des Blutes“ bezeichnet. Es ist auch hier durchaus nichts dagegen einzuwenden, wenn man die Tätigkeit des Herzens mit der einer Pumpe vergleicht. Ein anderes ist es jedoch, wenn im Hinblick auf den Blutkreislauf behauptet wird: „Das Herz ist die Pumpe.“ Gerade hier liegt der Kardinalfehler, dem man immer wieder begegnet. Denn wenn das Herz eine Pumpe „ist“, so wird mit dieser Beschreibung zugleich eine stillschweigende Erklärung abgegeben, wie und warum „es funktioniert“. Letzten Endes sagt diese Behauptung nichts anderes aus, als daß diese Pumpe, „weil sie so gebaut ist“, ihre Funktion mit Notwendigkeit erfüllen muß. Damit aber wird nichts anderes vertreten als das logische Schema des mechanischen Materialismus in der Biologie. Wie verhält es sich nun tatsächlich? Unser Herz leistet als Organ, was keine Maschine je zustande brächte. Es kann sich aktiv veränderten Funktionsbedingungen anpassen, so daß die Gesamtleistungsfähigkeit des Körpers aufrecht erhalten bleibt. Wenn z. B. als Folge einer Endocarditis (Entzündung der Herzinnenhaut) die Segelklappen narbig verwachsen und die Kammern von den Vorkammern nicht mehr völlig abschließen können, strömt bei jedem Herzschlag ein Teil des Blutes wieder zurück. Zwar kann das Herz diese „Fehlerquelle“ selbst nicht beseitigen, aber es vergrößert sich so weit, daß trotz des Rückflusses bei jeder Kontraktion der linken Kammer wieder die ursprüngliche Blutmenge in die Aorta gepreßt wird. Welche von Menschen gebaute Pumpe leistet auch nur annähernd Ähnliches? Was müßte ein Motor vollbringen, der dem Organ ernsthaft zu vergleichen wäre? Nehmen wir an, der eine Zylinder eines Zweizylindermotors fiele aus. Nun müßte der intakte Zylinder in der Lage sein, das starre Metallgefüge zu lockern, Atome aus dem Molekulargerüst des Brennstoffes einzubauen und dadurch seinen Hubraum zu vergrößern. Selbstverständlich müßte auch der Kolben korrelativ wachsen und das gesamte Getriebe entsprechend umgestellt werden. Wohlgemerkt: während der Motor ohne Stockung weiterläuft! Am Ende dieses Umwandlungsprozesses müßte der eine intakte Zylinder das gleiche leisten können, wie vorher die beiden Zylinder zusammen.

Alexis Carrel sagt von unserem Herz-Kreislaufsystem: „Man darf sich diesen Apparat nicht als ein Röhrensystem vorstellen, das von einer Pumpe gespeist wird; er hat überhaupt keine Ähnlichkeit mit einer von Menschenhand gebauten Maschine...“[20] Damit sind wir bereits bei dem zweiten irreführenden Vergleich: das Blutgefäßsystem besteht aus Röhren, in denen das Blut strömt. Wer dächte nicht gleich an die anscheinend ebenso gebaute Wasserleitung? Während jedoch Wasserleitungsröhren ihren Inhalt herme-

[18] Biologieunterricht, 3., Zweibrücken 1958.
[19] Leben ringsum, Biologie 1954, Diesterweg-Verlag.
[20] *A. Carrel*, Der Mensch, Das unbekannte Wesen, München 1955, Paul List Verlag.

tisch gegen das „Außen" abschließen und ein streng in sich geschlossenes System darstellen, befindet sich der Inhalt unserer Adern im ständigen stofflichen Austausch mit dem gesamten Organismus. Gerade den völligen Abschluß, der, wie man wohl sagen kann, das Wesen eines jeden technischen Röhrensystems ausmacht, vermissen wir hier. Die durchlässigen Wände der Kapillaren gestatten ein fortwährendes Zu- und Wegströmen von Blut- und Gewebeflüssigkeit. Gewebeflüssigkeit dringt z. B. immer dann in das Kreislaufsystem ein, wenn der Blutdruck — vielleicht infolge einer Verletzung — bedrohlich absinkt. Je nachdem, wie es die Aufrechterhaltung eines bestimmten optimalen Blutdruckes erfordert, können sich die Adern auch verengen oder erweitern. Es arbeitet hier ein außerordentlich kompliziertes Reizsende- und Reizempfangssystem mit den Blutgefäßen und dem Herzen zusammen. Das Herz selbst erhöht — je nach Bedarf — seine Schlagfrequenz oder vermindert sie. Auch die Darmschleimhaut greift regulierend in den Gesamtprozeß ein, indem sie beschleunigt Wasser an das Blut abgibt, sobald dessen Druck erheblich sinkt. Unser Kreislaufsystem ist eben gerade *kein* Röhrensystem; denn es wird im Gegensatz zu einem solchen durch seine Offenheit charakterisiert. Keineswegs ist es etwas Abgeschlossenes und durchaus nicht — auch das ein uralter Fehler, der seit dem 17. Jahrhundert immer wieder begangen wird — isoliert als ein „Werkzeug" des Organismus zu betrachten. Das Kreislaufsystem kann, wie jedes andere Organ unseres Körpers ebenfalls, immer nur in seiner Zuordnung zum Gesamtorganismus und in seiner Abhängigkeit vom Bedürfnis des Ganzen her richtig gesehen werden. Kaum ein anderes Beispiel dürfte so geeignet sein, den entscheidenden Fehler der analytischen Arbeitsweise aufzuzeigen, die sich immer nur darum bemüht, das „Einzelne", das es in diesem Sinne im Organismus überhaupt nicht gibt, zu isolieren, um es besser beschreiben zu können. Nein, nicht einmal zu beschreiben ist unser Blutgefäßsystem auf diese Weise, geschweige denn in seiner erstaunlichen Arbeitsleistung zu begreifen. „Wo aber ist in unseren Schulbiologiebüchern die Rede von Planmäßigkeit, von Harmonie oder gar Sinn in der Natur? Verharren sie nicht noch immer bei der Analyse, untersuchen sie nicht in der Tat genauestens den einzelnen Baustein, ohne das Gebäude selbst zu beachten, dem dieser Stein doch nur dient, durch das er überhaupt erst eine Bedeutung erhält? Die Folge ist ein wahres Ertrinken in Einzelheiten und Nebensächlichkeiten, denen der klärende Zusammenhang, das einigende Band fehlt."[21] Von der Mehrzahl unserer Schulbiologiebücher gilt eben leider nicht, was Thienemann von der modernen Biologie sagt: daß nämlich die Hervorhebung der ganzheitlichen Züge im Naturgeschehen, die bewußte Betonung der Synthese im Gegensatz zur bisher einseitig überbetonten Analyse beginnt, eine immer größere Rolle zu spielen[22].

Wir sahen: jeglicher Maschinenvergleich ist allein schon durch die Er-

[21] *W. Kuhn,* Biologie in der Volksschule, Frankfurt 1959, Atlantik-Verlag.
[22] *A. Thienemann,* Leben und Umwelt, Hamburg 1956.

kenntnis ad absurdum geführt, daß es keine „Struktur" des Organismus im mechanistischen Sinn gibt, an der oder durch die sich Stoff- oder Energiewechsel vollzieht. Wenn sich, entgegen aller Erfahrung und neuer Einsicht in die Gefüge des Lebendigen die mechanistischen Bilder noch immer in unseren Biologiebüchern behaupten, so findet das nach Bergson hauptsächlich darin eine Begründung, daß sich unser Verstand durch das natürliche Unvermögen auszeichnet, das Leben zu begreifen. Nicolai Hartmann würde sagen: wir besitzen eben kein Organ für das Organische. „Unser Geist", meint Carrel, „so sehr verliebt in die einfache Schönheit mathematischer Formeln, schaut mit Verwirrung die verblüffende Masse von Zellen, Sekreten, Bewußtseinsäußerungen, die zusammen den Menschen ausmachen. Auch auf ihn, auf dieses Gemengsel, möchten wir gern die Begriffe anwenden, die sich im Reich der Physik, der Chemie, der Mechanik ... so gut bewährt haben ...!" (s. o.). Allein, so fährt er dann fort, dieser Versuch geht nicht gut aus, denn der Mensch läßt sich nun einmal weder auf ein chemisch-physikalisches System zurückführen — und das ist eine grundsätzlich für jeden Organismus gültige Aussage — noch auf ein einziges geistiges Prinzip.

Wenn dennoch in unseren Schulbiologiebüchern der Organismus stillschweigend so betrachtet wird, daß die Schüler den Eindruck erhalten müssen, er wäre tatsächlich rein mechanistisch zu begreifen, so machen sich die Verfasser nicht nur einer wissenschaftlichen Unwahrhaftigkeit schuldig. Die Gefahr, die durch solche mechanistischen Bilder heraufbeschworen wird, liegt u. a. darin, daß sie jedem unkritischen Menschen zu leicht eingehen und ihn gerade deshalb von ihrer scheinbaren Richtigkeit überzeugen. Damit aber ist der beste Nährboden für die Unheilsaat des weltanschaulichen Materialismus geschaffen. Was nützt uns der Kampf gegen den Diamat, wenn uns gleichzeitig der so viel primitivere mechanische oder Vulgärmaterialismus, den wir längst überwunden zu haben glauben, aus den eigenen Reihen, wenn auch unbewußt, in den Rücken fällt? Statt den Jugendlichen gegen die wachsende Gefahr des Materialismus bereits in der Schule genügend zu wappnen, liefert ihn der nach modernen Schulbiologiebüchern erteilte Unterricht durch seine einseitige mechanistische Betrachtungsweise erst recht dieser Gefahr aus. Wie sollen sich die Heranwachsenden später einmal in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Dialektischen Materialismus behaupten können, wenn es uns nicht einmal gelingt, sie vor der Gefahr des mechanischen Materialismus zu bewahren? Ja, wenn wir selbst — ohne es zu merken — zu Handlangern dieses biologischen Materialismus werden? Fragen wir einmal allen Ernstes unser Gewissen, ob wir diese Verantwortung als Erzieher der kommenden Generation zu tragen vermögen!

Das Oberammergauer Passionsspiel und sein Komponist Rochus Dedler

ERICA JÄGER

Die Passionsspiele stellen eine unter den dramatischen Aufführungen des Mittelalters besonders häufig vertretene Art der „geistlichen Spiele" dar. Diese geistlichen Dramen stammen aus der frühen Zeit der christlichen Kirche und waren dramatisch-musikalische Darstellungen verschiedener, der Bibel entnommener Vorgänge. Der beliebteste Gegenstand blieb seines erschütternden Inhalts wegen die Passion, das Leiden Christi und seine Auferstehung. — Die Aufführungen der geistlichen Spiele, durch die die Hochfeste des Kirchenjahres gefeiert wurden, fanden anfangs nur innerhalb der Kirche statt; bald jedoch wurden sie vor die Kirche oder auf einen großen Platz der Stadt oder des Ortes verlegt. Priester und Chorknaben trugen in Wechselreden und Gesängen, in Verbindung mit dem Gottesdienst, die biblisch-liturgischen Texte vor. Allmählich wurden Text und Darstellung zu einem regelrechten Spiel vom Leiden und Sterben des Herrn erweitert, und das Volk wurde als Darsteller meist in die Szene hereingenommen, bis schließlich das Ganze in die Hände der Laien überging. — Die musikalische Ausstattung der Passion wurzelte im gregorianischen Choral, der für die Karwoche den Vortrag der Passion nach den Evangelien vorschrieb. Früh begann man auch bereits den erzählenden Text und die Reden Christi, der Jünger, der Hohenpriester, durch verschiedene Sänger vortragen zu lassen. Als Filippo Neri um 1575 seine geistlichen Aufführungen, die Oratorien, ins Leben rief, begründete er damit eine Art geistlicher Oper; denn die Stücke waren im „stilo rappresentativo" durchkomponiert und wurden im Kostüm gespielt. Dagegen führte Carissimi den Erzähler wieder ein, unter Verzicht auf die dramatische Darstellung. Von da ab sind zwei getrennte Formen zu unterscheiden: das allegorisierende Oratorium und das biblische Oratorium. Von diesem stellt die Passion eine besondere Gattung dar.

Vom 15. Jahrhundert an wurden in den Städten im Einvernehmen mit dem Seelsorgeklerus die kirchlichen Bruderschaften und städtischen Verbände Träger der Spiele. Die Aufregungen der Kirchenreformation brachte in den Städten die öffentlichen Aufführungen der Mysterienspiele in Verfall, bis die Jesuiten sie in ihren Schulen wieder neu aufrichteten und für ihre Verbreitung sorgten. Die alten Spiele in ihrer Einfalt und Frömmigkeit aber haben sich von den Städten in die Landgemeinden, besonders in die stillen Täler des Hochgebirges, geflüchtet. In den katholisch gebliebenen Teilen Deutschlands, namentlich in den bayerischen, Tiroler- und Salzburger Alpen lebten sie fort, teils in der vollen mittelalterlichen Naivität, teils in Umarbeitungen. Diese Spiele fanden bei den Gebirglern sowohl Kunstsinn

als andächtigen Eifer, und sie wurden an Sonn- und Feiertagen aufgeführt z. T. bis in das 19. Jahrhundert herein.

Altbayern war um die Mitte des 16. Jahrhunderts mit solchen Schauspielern förmlich überschwemmt, und es gab bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts kaum eine Stadt in Bayern und nur wenige Klöster und Dörfer, in denen nicht während der Fastenzeit die Aufführung eines Passionsspiels oder an irgendeinem Festtag im Lauf des Jahres eine theatralische Darstellung eines anderen aus der Hl. Schrift gegriffenen Gegenstandes stattgefunden hätte. Diese Spiele arteten im Lauf der Zeit so aus, daß sich schließlich die bischöflichen Behörden gezwungen sahen, Einschränkungen und Verbote zu erlassen. Das Jahr 1762 brachte ein allgemeines Verbot, das 3 Wochen später wieder aufgehoben wurde für Orte, die ihr Passionsspiel schon seit „urdenklichen Zeiten" pflegten. Darunter fiel auch Oberammergau. 1763 erfolgte eine Einschränkung der Spiele, derzufolge sie früh am Tag stattfinden müssen, „damit das Bauern- und anderes zulaufendes Volk noch vor der Nacht wieder nach Hause seyn, folglich Exzesse und Unordnungen leichter verhütet werden können". Nach einem erneuten Aufführungsverbot 1770 („das größte Geheimnis unserer hl. Religion gehört einmal nicht auf die Schaubühne!") erlangte Oberammergau 1780 ein förmliches Privileg, sein Spiel alle zehn Jahre, dem Gelübde getreu, ungehindert zu wiederholen.

Unter Karl Theodor und König Max Josef I. wurden in Bayern alle Passionsaufführungen untersagt, und nur Oberammergau erfreute sich einer Ausnahme! Der altbayerische Brauch blieb allein in diesem Gebirgsdorf bis heute rein erhalten, ja wurde mit der Zeit Anlaß zu internationalen Pilgerfahrten.

Auch das Oberammergauer Passionsspiel ist, gleich den übrigen Schauspielen, zuerst innerhalb der Kirche aufgeführt worden. Erst als die Besucherzahl immer mehr anstieg, wurde es auf den Friedhof verlegt. 1830 erstand das Theater auf der „Passionswiese". Im 20. Jahrhundert erwies sich ein Neubau als dringend notwendig; doch wurde die Anlage der früheren Bühne berücksichtigt. Der Charakter der Freilichtbühne blieb gewahrt. —

Die Passion wurde 1634, auf Grund eines Gelübdes (Pest!) „fortan die Passionstragedie alle 10 Jahre zu halten", zum erstenmal aufgeführt. Dem Spieljahr 1674 folgte 1680, und seitdem ist es mit wenigen Ausnahmen bei den Zehnerjahren geblieben. Das ursprüngliche Gedicht, dessen sich die Oberammergauer bedienten und von dem eine alte Handschrift von 1662 erhalten ist, betitelt „von dem Leyden und Sterben auch Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi Spilweiß im Reimen gebracht", erweist sich als Verschmelzung eines geistlichen Schauspiels aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts des Augsburger Benediktinerreichstifts St. Ulrich und Afra (Verfasser unbekannt) und eines Passionsspiels des Augsburger Schneiders und Meistersingers Sebastian Wild (1566 in Augsburg bei Matthäus Frank in Druck erschienen) aus dem 16. Jahrhundert, das selbst wieder die deutsche Nach-

dichtung eines in Augsburg aufgeführten Passionsspiels in lateinischer Sprache ist[1]. Eine große Anzahl Verse ging daraus wörtlich in den Ammergauer Text über. An diesem alten Text wurden bereits 1680 vom Weilheimer Pfarrer Johann Aelbl kleine Änderungen vorgenommen. Ein weiterer Text mit der Aufschrift „die alte Ammergauer Passion" befindet sich in der Staatsbibliothek in München. Dieser Text wurde auch bei einer Passionsvorstellung benutzt, die am 15. Juli 1784 in Kohlgrub bei Oberammergau stattfand. Er weicht nur ganz wenig von dem Aelblschen ab.

Die Patres des benachbarten Klosters Ettal haben der Gemeinde Oberammergau immer wieder geholfen, deren Aufführungen in zeitgemäßem Sinn zu gestalten und zu erneuern. Von 1750 an hat der Text in P. Ferdinand Rosner (1709—1778) seinen Bearbeiter gefunden[2]. Dem Zeitgeschmack entsprechend sparte Rosner nicht mit allegorischen Figuren. Der allmählich stark verzopfte Text wurde vollends den rhetorischen opernhaften und schwülstigen allegorischen Jesuitenspielen der damaligen Zeit angepaßt. Eine berechtigte Reaktion forderte die Rückführung des Passionstextes auf größere Einfachheit. Wieder übernahm ein Ettaler Konventuale diese Aufgabe für die Aufführungsjahre 1780—1800: P. Magnus Knipfelberger (1747 bis 1825), ein Schüler Rosners. Seine Neubearbeitung war es, die im Gegensatz zu vielen anderen vorgelegten Spieltexten der übrigen Orte von dem Kurfürstlichen „Bücherzensur-Collegium" in München anerkannt und zur Aufführung zugelassen wurde.

Nach einigen Jahren war aber auch dieser Text von der Zeit überholt und konnte dem Urteil des beginnenden 19. Jahrhunderts nicht mehr standhalten. Da vereinigten sich 1810 zwei befreundete Männer, um das Spiel neu erstehen zu lassen, P. Dr. phil. Ottmar Weiß (1769—1843)[3] und der Schullehrer zu Oberammergau, Rochus Dedler. Jener, ein Schüler Knipfelbergers, übernahm die zeitgemäße Textbearbeitung, während sich Dedler die Komposition des musikalischen Teiles angelegen sein ließ. Weiß vereinfachte den Text und näherte ihn wieder mehr der ersten Fassung, wobei er jedoch die Handlung und Szenenfolge (Leidensgeschichte, lebende Bilder und betrachtende Chöre) Rosners ziemlich beibehielt. Die Einteilung des Ganzen besteht darin, daß jeder Handlung der Leidens- und Todesgeschichte Jesu eine auf sie gleichsam prophetisch hinweisende typische Darstellung aus dem Alten Testament vorausgeht. Der aus der griechischen Tragödie entlehnte Chor gibt bei jeder Szenenveränderung teils durch Gesänge mit Musikbegleitung, teils durch Rezitationen eine Übersicht des Geschehenen und eine Einführung in das Nächstfolgende. — Ein letztes

[1] *August Hartmann* hat diese beiden Texte in seinem Buch: Das Oberammergauer Passionsspiel, Leipzig 1880, abgedruckt; vgl. auch: Das Passionsspiel und seine Geschichte (*Dr. F. X. Bogenrieder*, Passionsspiele Oberammergau Mai-September 1950).

[2] Über Rosner siehe: *Georg Maurus Gandershofer* in seinen Beiträgen zur bayerischen Literaturgeschichte, in: v. Besnards Literaturzeitung für die kath. Geistlichkeit, Jg. 1833, 1. Band.

[3] Biographie in: Floßmanns und Heißlers deutschem Schulboten, Jg. 1844.

Mal wurde der Oberammergauer Passionstext von geistlichem Rat J. A. Daisenberger (1799—1883) den Bedürfnissen der Zeit angepaßt zwischen 1850 und 1860. Von größter Pietät gegen seine Vorgänger beseelt, ging er an die Durcharbeitung des Prosatextes und behielt, soweit es möglich war, den Text von Weiß bei, verbesserte ihn jedoch im Ausdruck, in Umstellungen, Kürzungen oder Erweiterungen. Sein besonderer Beitrag ist der Prolog zu Beginn der „Vorstellung".

In dieser Form wurde das Passionsspiel zum ersten Mal 1860 aufgeführt, und es ist bis heute mit ganz wenigen Kürzungen dabei geblieben. —

Der Text des Oberammergauer Passionsspiels hat schon oft zur Kritik herausgefordert, doch muß man bei solcher Kritik stets bedenken, daß es sich nicht um ein Kunstdrama, sondern um ein aus einfachsten Anfängen entstandenes Volksdrama und Laienspiel handelt. Gerade in der schlichten Form, dargestellt von Dorfbewohnern, liegt die tiefe Wirkung des Dramas begründet. Von einer Passionsmusik kann erst seit 1811 gesprochen werden. Wenn auch die Musik nicht gänzlich fehlte, so räumte P. O. Weiß der Musik in seinem Text erstmalig einen bedeutenden Platz ein. Mit ihm wurden Musik und Gesang teils für die Verse zu den „lebenden Bildern", teils als Zwischenaktseinlage während der szenischen Verwandlungsarbeiten Bedingung. Der Lehrer, Chorregent und Organist zu Oberammergau, Rochus Dedler, dessen Lebensweg in Einfachheit und Bürgerlichkeit verlief, schuf sich durch die Verbindung mit Weiß, in der Absicht, das altbayerische Passionsspiel zeitgemäß umzugestalten, einen bleibenden Namen. Dedler schuf eine völlig neue Passionsmusik, die heute noch für die Aufführung maßgebend ist. Diese Musik hat sicher viel dazu beigetragen, den Passionsspielen seit 1811 ihre große Beliebtheit zu verschaffen.

Rochus Dedler, Sohn eines Gastwirts und Metzgers, wurde am 15. Januar 1779 im „Weißen Lamm" zu Oberammergau geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er in der Schule zu Oberammergau. Da damit auch jener in den Anfangsgründen der Musik verbunden war, „so fanden lernbegierige, fromme und ausgezeichnete, aber bedürftige Knaben, in den benachbarten Klöstern Ettal und Rottenbuch bald menschenfreundliche Aufnahme, in welchen sie ungestört und mit geringen und unbedeutenden Kosten sich in allen Zweigen der Wissenschaft und in den Kenntnissen der Musik soweit befähigen konnten, daß sie ihre Ausbildung in den Städten zu vollenden und ihren Unterhalt ohne Kummer und Sorge zu gewinnen im Stande waren"[4]. Auch Rochus finden wir schon in jungen Jahren unter den Chorknaben des Klosters Rottenbuch. Leider enthalten die historischen Quellen nur sehr geringe Angaben über die Musikpflege in Rottenbuch gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Daß dort eifrig Musik gepflegt wurde, ergab sich schon aus der Verpflichtung des Chorherrnstifts zum feierlichen Gottesdienst. Aus einem

[4] Bericht eines Zeitgenossen (v. 10. 3. 1824) in: *Schullehrer Witwen- und Waisenfreund* I, 66—70; II, 138/139. Hrsg. Lehrerverein des Isarkreises.

„liturgischen Calendarium" des 18. Jahrhunderts läßt sich erkennen, daß an den meisten Tagen des Jahres das Konventamt mehrstimmig gesungen wurde, nur selten „choraliter". Beim mehrstimmigen Kirchengesang waren die Chorknaben beteiligt, deren Zahl meist 8—10 betrug. Die Leitung der ganzen Kirchenmusik hatte im 18. Jahrhundert immer ein Chorherr als „Director Chori". Neben der Kirchenmusik wurde im Stift Rottenbuch aber auch Konzertmusik gepflegt, und bei feierlichen Gelegenheiten trug das „Hausorchester" den Gästen seine Künste vor. Nach kurzer Vorbereitungszeit kam Rochus Dedler aus dem musizierfreudigen Kloster in das „Seminarium" nach München.

Bei diesem Seminar handelt es sich um die „Domus Gregoriana", (das spätere Albertinum) für arme Knaben, das Herzog Albrecht V. 1574 auf Anregung der Jesuiten gegründet hatte. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 mußten die Augustinerchorherren dieses Seminars mitsamt dem Lyzeum übernehmen, so daß in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts auch Rottenbucher Chorherren, neben solchen aus Polling, Weyarn usw. dort als Lehrer wirkten (1781—1794). Einer Reorganisation des bayerischen Studienwesens gemäß übernahmen von 1794—1804 die Benediktiner die Leitung des Seminars. Sein Zweck war neben der wissenschaftlichen Ausbildung der musikalische Unterricht und die Pflege der Kirchenmusik. Den Schülern oblag die besondere Aufgabe, bei den Gottesdiensten in der St.-Michaels-Hofkirche zu singen und zu musizieren. Dafür hatten die meisten kostenlose Unterkunft und Verpflegung. P. Beda Stubenvoll schreibt: „Diese auf Anregung der Jesuiten durch Fürsten gegründeten Seminarien hatten eine dreifache Bestimmung: Sie waren Armeninstitute für Studierende, Pflanzschulen des geistlichen Standes, Anstalten zur Beförderung und sicheren Erreichung der Zweige jener Studierenden, unter denen die Bildung zur Musik vorzüglich berücksichtigt wurde."[5] Das Seminar wurde häufig auch „Seminarium musicale" genannt, und sein Ruf war weit über die Grenzen Bayerns hinausgedrungen. Auch der Gelegenheiten des weltlichen Musizierens gab es mehr als genug. Reichhaltig war der Musikapparat und zahlreich die für diesen Kunstzweig aufgestellten Lehrkräfte, — die besten Musiker Münchens, meist Mitglieder der kurfürstlichen Hofkapelle.

Rochus Dedler zeichnete sich dort durch seinen Fleiß, sein lobenswertes Betragen und durch seine Musiktalente aus. Schon als Achtzehnjähriger gelangen ihm einige Kompositionen, die zur Aufführung kamen. Nach Vollendung seiner philosophischen Studien kehrte er im Jahr 1800 in sein verehrtes und geliebtes Stift Rottenbuch zurück, mit dem Entschluß, als Novize einzutreten. Doch vereitelten die düster heraufziehenden Wolken der Säkularisation diesen Plan, und Dedler wurde einstweilen als Kammerschreiber des Propstes verwendet. 1802 nahm Dedler den verwaisten, ehrenvollen Schullehrerposten zu Oberammergau, nebst dem Organisten- und Kantor-

[5] Geschichte des kgl. Erziehungs-Instituts für Studierende in München, München 1874.

dienst in den Klöstern Ettal und Rottenbuch an. In diesem Jahr schloß er auch den Bund der Ehe, der neun Kinder entsprossen. Seine Lehrbefähigung sicherte ihm reichen Erfolg in der Schule. In seinem Wirken als Chorregent, das in ihm einen Meister des Orgelspiels erkennen läßt, konnte er eine segensreiche Tätigkeit entfalten. J. A. Daisenberger schreibt über ihn: „Wie unermüdlich er in seinem Berufe wirkte, welch ausgezeichnete Lehrgabe er besaß, wie er väterliche Liebe mit väterlicher Strenge verband, wie es eine Lust war ihn zu hören, von ihm zu lernen, dessen gedenken noch seine Schüler mit innigstem Danke und erzählen ihren Kindern von dem guten Lehrer Dedler. Wie er die Kirchenmusik förderte, sowohl durch eigene Kompositionen als auch durch den Unterricht, den er jungen Leuten erteilte, was er für die Passionsvorstellung leistete, davon sind noch redende Beweise vorhanden."[6]

Fast zwanzig Jahre dauerte Dedlers segensreiches Wirken in seinem Heimatort. In diese Zeit fällt eine große Anzahl edler, von glühender Andacht erfüllter Kirchenkompositionen. Diese vielen, teils gedruckten, teils geschriebenen Messen, Requiems, Vesperpsalmen, Litaneien, die schönen Chöre und Gesänge für das Passionsspiel sind Zeugen seines musikalischen Könnens. Jede freie Stunde wurde entweder zur Komposition oder zur Einübung der Musikstücke verwendet. Daß die größtenteils aus seiner Schule erwachsene Generation sowohl im Kirchengesang als auch in der Instrumentalmusik ausgezeichnete Fortschritte gemacht hat, zeugt von der unermüdlichen Tätigkeit Dedlers, dem Eifer und der Liebe zur Musik.

Das Leben des beliebten Volksschullehrers mit der Seele voll schöner Melodien, des bescheidenen Mannes in der gedrückten Stellung, wie sie damals die Schullehrer noch hatten, blieb nicht ohne Sorge und Mühe. Widrige Schicksale und Katastrophen sind ihm nicht erspart geblieben. Ständige Kriege und Kriegsauswirkungen verdüsterten seine Lebensjahre; von seinen Kindern starben ihm zwei noch ganz jung. Dazu kam der große Dorfbrand 1817, der auch auf das Schulhaus übergriff. Trotz allem ermüdete Dedler nicht im Schaffen und Wirken, bis er am 15. Oktober 1822, erst 44 Jahre alt, einer Lungenkrankheit erlag. Er starb in Oberföhring bei München, wohin er sich hatte bringen lassen, um im Haus seines Bruders Seraph, des Pfarrers, im milderen Klima Genesung zu erwarten. Mit Dedler war ein hochstehender Charakter, ein gottergebener, idealgesinnter Meister dahingeschieden. Sein Grab befindet sich in Oberföhring. Im Friedhof zu Oberammergau ward dem verdienten Schulmeister und Komponisten 1852 von seinen Schülern und Freunden „in Liebe und Dankbarkeit" ein Denkmal errichtet. Darüberhinaus setzte ihm die Gemeinde Oberammergau 1949 an der Kirche zu Oberföhring ein Gedächtniskreuz.

Neben der großen Anzahl seiner Kirchenkompositionen, von denen heute noch verschiedene an bestimmten Festtagen in der Oberammergauer Pfarr-

[6] Geschichte des Dorfes Oberammergau, München 1858.

kirche zu Gehör gebracht werden, blieb die Passionsmusik sein größtes und bekanntestes Werk. Die erste Komposition stammt aus dem Jahr 1811. 1815 mußte Dedler sie dem mehrfach abgeänderten Text und der Neudichtung anpassen. Am Dreifaltigkeitssonntag 1814 hat er begonnen und ist, mit seinen Kindern Gott um die Kraft für die Ausführung seines Werkes bittend, an sein Vorhaben gegangen. Diese Bearbeitung wurde drei Jahre später bei dem großen Dorfbrand, dem auch das Schulhaus mit Hab und Gut des Lehrers zum Opfer fiel, vernichtet. Rochus Dedler schrieb zum dritten Mal die Musik für das Jahr 1820 — sie sollte *die* Passionsmusik bleiben für die folgenden Zeiten. Da Dedler früh starb, konnte er seine Arbeit nicht mehr verbessern.

Die Passionsmusik war ein ständiges Streitobjekt — gelobt und getadelt! All die Kritik hat jedoch dem Andenken Dedlers und seinem Gedächtnis in Oberammergau keinen Eintrag getan. Die vorgebrachten kritischen Einwände sind zum größten Teil auf die im Lauf der Zeit durchgeführten Bearbeitungen zurückzuführen; denn seit Dedlers Tod hat jeder Dirigent nach bestem Dafürhalten Eingriffe in die Partitur vorgenommen, um die Passionsmusik im Sinn Dedlers zu „verbessern" und zu „reinigen". Jedoch zeigten die Versuche, wenngleich sie der besten Absicht entsprangen, kein glückliches Gelingen; sie waren stets von einem vorübergehenden Zeitgeschmack beeinflußt, zudem fehlte es den „Bearbeitern" an fachgemäßer musikalischer Bildung, so daß sie keinerlei Verbesserung bringen konnten. Eugen Papst schreibt: „Man brachte Kürzungen an, wodurch die Form oft wesentlich litt, man paßte sich in der Instrumentation dem jeweiligen Zeitgeschmack an, ließ sich durch Besorgnisse um die akustischen Verhältnisse im großen Haus dazu verleiten, Verdoppelungen und Verkürzungen vorzunehmen und im Hinblick auf die vielleicht nicht immer ausreichenden Ausführungsmittel Zugeständnisse zu machen in Form von Vereinfachung und Erleichterung. Das mußte die Gesamtstruktur natürlich beträchtlich verändern ... Bezüglich der Instrumentierung hatte es die Wagner-Ära den Bearbeitern besonders angetan. Den zartesten Stellen der Dedler-Musik wurde gepanzertes Blech aufgepfropft und schweres Blech begleitete durchwegs die Chorsätze."[7] So verstärkte z. B. 1869 der Militär-Musikmeister Hünn die Instrumentierung des Bläserchores und nahm auch sonst Änderungen vor. 1890 wurde von Max Zenger (1869 Musikdirektor der Münchener Oper) eine neue Nummer zwischen Kreuzigung und Grablegung eingeschaltet, die jedoch, im Bachstil gehalten, sich nicht gut in die Dedlersche Musik einfügte und sich infolgedessen auch nicht durchgesetzt hat. F. Feldigl (Hauptlehrer in Oberammergau, Dirigent von 1900) bemühte sich 1900, den Grundcharakter der Dedler-Musik wiederherzustellen, die Musik neu zu bearbeiten, von dem Gedanken ausgehend, Dedler nur durch Dedler zu verbessern, wo der Zusam-

[7] Die Passionsmusik, in: *Passionsspiele Oberammergau, Mai-September 1950* (amtlicher Führer).

menhang zwischen dem geänderten Text mit der Musik nicht mehr gegeben war. Er stellte aus dem Schatz Dedlerscher Kirchenmusik eine eigene Grabmusik zusammen. Sein Nachfolger, Lehrer Wittmann, nahm im Bund mit Ferdinand Rutz eine völlig neue Instrumentierung vor. Michael Zeno Diemer, ein geborener Oberammergauer, bekannt als Marine- und Alpenmaler, ein großer Verehrer Dedlers, hat die Musik für das Jahr 1930 durchgearbetet. 1949 wurde vom Oberammergauer Passionsspielkomitee die zeitgemäße Bearbeitung der Passionsmusik Generalmusikdirektor Eugen Papst anvertraut und damit in beste Hände gelegt. Von ihm wurden die verschiedenen Schichten von Überarbeitungen beseitigt, einige Fehler Dedlers verbessert und manche Stellen ganz im Sinn des Komponisten abgeändert, doch stets durchdrungen von dem Bewußtsein, daß die Komposition Musik für ein Laienspiel bleiben muß.

Jede Kritik muß sich vergegenwärtigen, daß Dedlers Musik dörflichen, volkstümlichen Charakter haben mußte und nur aus dem Geist, aus dem sie entstanden ist, verstanden werden kann. Es wäre falsch, hier einen akademischen Maßstab anzulegen. Dedlers Musik gehört „zur Passion" wie etwas natürlich Gewachsenes und ist aus der Liebe und dem sicheren Empfinden für das Passionsspiel geschrieben — allein in der Absicht, dem heiligen Spiel zu dienen. Sie ist das Kunsterzeugnis eines Epigonen der Klassik, die Schöpfung eines mit der Heimat eng verbundenen, frommen und hochbegabten Musikers und hat sich durch den Reichtum an klaren und innig empfundenen Melodien als Volksmusik bis heute, trotz aller Einwände, erhalten. Es ist nicht zu leugnen, daß die Passionsmusik manche Auswüchse des Zopfstils enthält und daß die Motive nicht immer dem ernsten Inhalt entsprechen; schuld daran ist weniger der Komponist als vielmehr der damalige Zeitgeist mit seiner ausgesprochenen Lebensbejahung, der das Verständnis für religiösen Ernst und kirchliche Würde weitgehend vermissen ließ und dem z. T. auch Mozart und Haydn unterlagen. Aber die Musik will und soll aus der Zeit, in der sie entstanden ist, betrachtet und beurteilt werden!

Die Musik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist nach dem Übergang des älteren polyphonen Stils in den neueren homophonen durch den Ausbau der Homophonie gekennzeichnet. E. T. A. Hoffmann schildert die allgemeinen kirchenmusikalischen Verhältnisse der glaubensarmen Zeit um 1800, indem er ausdrückt, daß die neuere Zeit arm an Werken für die Kirche blieb[8]. Die Ursache dieser Armut wird von vielen in der Vernachlässigung des Kontrapunktstudiums gesehen, das durchwegs nötig ist, wie er betont, um im Kirchenstil zu schreiben. Den Komponisten aber war es nur darum zu tun, zu glänzen, zu imponieren, „dem augenblicklichen Zeitgeschmack zu frönen und statt ein gründlicher, tiefer, ein beliebter Componist zu werden". Hoffmann fährt fort: „Der wahre Fleiß der Alten, der die Gediegenheit ihrer Werke begründete, verschwand und, statt der kräftigen, lebendi-

[8] AMZ, 1814, 16. Jg. Nr. 35.

gen Gestalten, die sonst der Zauber der Künstler hervorrief, wurde nur glänzender Staat gewebt, dessen Flimmer der toten Puppe den Schein des Lebens verleihen sollte. Die tiefere Ursache dieses Leichtsinns in der Kunst lag in der Tendenz der Zeit überhaupt." Namentlich der Süden Deutschlands war stark von der italienischen Kunst beeinflußt. Daß Oberammergau, die Wirkungsstätte unseres Komponisten, an einer Paßstraße nach dem Süden gelegen, durch das nachbarliche Verhältnis zu Italien, größtenteils unter dem Einfluß der italienischen Kunst stand (Kantabilität!), steht außer Zweifel. Hier war eine natürliche Begabung und Empfänglichkeit für den sinnlichen Reiz der Melodie vorhanden. Ferner die Hinneigung zum Instrumentalen, zu der die Anpassungsfähigkeit für etwaige Fremdeinflüsse, wie sie hier gegeben sind, hinzutreten. Das Neue mußte nur in landesüblicher Aufmachung erscheinen, um begeistert aufgenommen zu werden. Auch die Kirchenmusik übernimmt, wenn auch in gewissen Abständen und stilistischer Einschmelzung, sämtliche Neuerungen der weltlichen Musik. Das gehört nun einmal zu den musikgeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten. Die meisten Kirchenkomponisten dieser Zeit suchten in der Steigerung des symphonischen Ausdrucks ihrer besonderen Aufgabe zu entsprechen. Wenn auch manche kunstfertige Gestaltung aus ihren Kompositionen spricht, einer echten liturgischen Einstellung standen sie, wie auch selbst die großen Klassiker, im Ausdruck fern. Das trifft auch auf Dedler zu. Selbstverständlich läßt sich seine schöpferische Begabung nicht mit Mozart und Haydn, unter deren Bann er steht, vergleichen. Zudem muß berücksichtigt werden, daß ihm eine höhere musikalische Ausbildung versagt war und er die Hauptkraft zeitlebens auf die Schule verlegen mußte; auch, daß er auf die dilettantische Interpretation einfacher Leute angewiesen war.

Die Passionsmusik besteht aus einer großen Anzahl Arien, Duette, Wechselgesängen, Rezitativen und Chören. Dem Chorführer (Baß) oblag früher die anstrengende Aufgabe, auch die Sprechprologe vorzutragen. Seit 1900 ist der Prolog eine eigene Rolle, und der Chorführer hat nur mehr die Rezitative zu singen. Bei den Spielen in den Jahren 1811, 1815 und 1820 sang Dedler selbst den Prolog mit einem „angenehmen, und kräftig durchdringenden Baß".

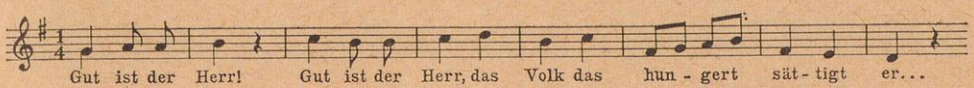
Die ganze Komposition ist in der Hauptsache homophon aufgebaut. Manchmal wirken die Kompositionen etwas sehr breit ausgesponnen, so daß der Chorgesang, trotz vieler prächtiger Stellen, nicht immer den überwältigenden Eindruck macht, den man erwarten könnte. Jedoch scheint es, daß die durch die Chorgesänge ausgefüllte Zeit nötig war, um die Vorbereitungen für den nächsten Aufzug zu treffen und, daß nur aus diesem Grund die Wiederholungen der an sich kurzen Gesangstücke stattfanden. Dedlers gründliche harmonische Bildung zeigt sich stets im Chorsatz. Das Natürliche und Volksverbundene sind ein Hauptmerkmal seiner Musik. Auffallend in seinen Kompositionen sind häufige Sequenzbildungen, seine überaus große Terzenfreudigkeit und die Anwendung verminderter Septimakkorde. Als eine recht

wirksame Stelle in der Passionsmusik Dedlers sei der Wechselgesang: „Flieht, flieht Wanderer" hervorgehoben. Es ist ein Wechselgesang von Chor und Volk, ähnlich dem, zu dem sich der Trauergesang des griechischen Chores bei dramatischer Steigerung erhob. Zu den schönsten Stellen zählt der Einzugschor, der Unisonosatz „Heil Dir". F. Feldigl schreibt darüber: „Er ver-

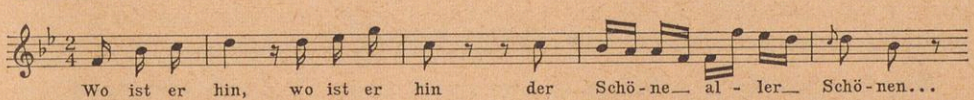


dient es allein, Dedlers Namen bleibend zu machen, denn er ist bereits ein populär gewordener Palmsonntagshymnus."[9] Ferner verdient der Abendmahlschor, ein Werk voll schlichter Größe, „Gut ist der Herr" und das „Brautlied" besonderer Hervorhebung.

Abendmahlchor



Brautlied



Der Text des „Brautlieds", die Sehnsucht der vereinsamten Braut nach dem Bräutigam, ist dem Salomonischen Hohenlied entnommen. Diese Arie schrieb Dedler seltsamerweise für Tenor (seit 1850 dem Sopran überlassen). Sie ist in echt klassischem Arienstil geschrieben. Das Spiel schließt mit dem brausenden Siegeslied des Chores „Halleluja", das in der heutigen Fassung gekürzt wiedergegeben wird.

Obwohl die Passionsmusik in ihrem volkstümlichen Charakter manchmal zu wenig ernst erscheinen mag, wirkt sie doch erhebend und ergreifend auf den Zuhörer. Es läßt sich nicht bestreiten, daß Dedler großes musikalisches Talent besaß, daß er mehr war als ein einfacher Dorforganist, wenn auch dem Reichtum an formschönen melodischen Einfällen durch den Mangel an höherer, fachgemäßer musikalischer Ausbildung und seinem frühen Tod die völlige künstlerische Auswertung versagt blieb. Trotz allem: Dedler verdient vollauf Beachtung! Die Gemeinde Oberammergau läßt nicht an ihrer Passionsmusik, wenigstens nicht an ihren Grundlagen, rütteln und bewahrt die Musik Dedlers als ein Heiligtum.

Der Umstand, daß Dedler an einer Stelle wirkte, die als weltberühmte Pflegestätte des Oberammergauer Passionsspiels weit über andere Orte hinausragt, hebt seine Persönlichkeit in den Vordergrund. Sein Geist lebt fort in seiner Passionsmusik und in seinen überaus zahlreichen Kirchenkompositionen.

[9] Die Oberammergauer Passionsmusik, München 1900.

Die religiöse Situation der Jugend

Zur Befragung der Jugend zwischen 15—24

JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH SJ

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit[1] um eine Erhebung, die von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend Deutschlands in Verbindung mit dem Emnid-Institut und mit Unterstützung des Familienministeriums durchgeführt wurde. Die Auswertung nahm Hans-Otto Wölber als evangelischer Theologe vor. Auch für den katholischen Seelsorger und Erzieher sind die Ergebnisse beherzigenswert. Allerdings wird er in nicht unbedeutenden Punkten zu anderen Schlußfolgerungen kommen.

Befragt wurden im ganzen 2000 Jugendliche im Alter von 15—24 Jahren; davon männliche 1021; weibliche 979; auf Konfessionen verteilt: evangelisch 1179, katholisch 713, andere 108. Die 100 Fragen erstrecken sich auf Beruf, Schule und grundsätzliche Lebensfragen.

Ergebnisse der Befragung

Wir bringen die Ergebnisse in den ersten neun Titeln entsprechend der Reihenfolge, wie Wölber sie selbst vorlegt. Die restlichen Titel fassen wir dann zusammen.

Formkritik der Kirche

Für den evangelischen Bereich unterscheidet Wölber eine Volkskirche von der sogenannten Kerngemeinde. Die Volkskirche unterwirft sich Taufe und Konfirmation, finanziert die Kirche nach einem vorgeschriebenen Verfahren, feiert die kirchlichen Feste, soweit sie dem Bedürfnis nach Erhöhung des individuellen Lebensplanes entgegenkommen: so z. B. das Weihnachtsfest als Familienfest, die Taufe als Fest der Geburt eines neuen Menschen, das Erwachsenwerden bei der Konfirmation, die Hochzeit in Verbindung mit der kirchlichen Trauung und das Gedächtnis der Toten.

Dieser Volkskirche steht die Kerngemeinde gegenüber: sie ist die Minderheitenkirche, hat feste Verhaltensnormen, einen Verwaltungsapparat für alle, den sie aber für sich selbst beschlagnahmt, und eine geschichtlich bedingte normative Ideologie. Ihre Grenze ist wenig fließend, und sie betrachtet die übrigen, also die Angehörigen der Volkskirche, als „Fernstehende" und „Randsiedler".

Diese Zweiteilung spiegelt sich in der Jugendbefragung wider und dürfte auch für die katholische Kirche in der Bundesrepublik zutreffen. Das Neuartige an dieser Situation sieht Wölber darin, daß sich die Menschen nicht von der Kirche eigentlich lossagen, sondern innerhalb ihrer Institution Pro-

[1] *Hans-Otto Wölber*, Religion ohne Entscheidung — Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959.

test erheben gegen die Institution selbst. Was bewegt diese große Anzahl der „Randchristen" eigentlich, die Beziehung zur Kirche nicht aufzugeben?

Überindividuelle Bedingtheit des religiösen Bewußtseins

Von den Befragten haben 93% am Religionsunterricht teilgenommen, sind konfirmiert worden bzw. zur Erstkommunion gegangen und beabsichtigen, ihre Kinder zu taufen. Der kirchlichen Trauung stimmt man nicht mehr in ähnlicher Weise zu, aber nur 8% halten sie für überflüssig. Also gut 90% der befragten Jugendlichen lehnen die Kirche nicht grundsätzlich ab.

Wieweit ist aber dieses Zugehörigkeitsbewußtsein noch vom christlichen Glaubenswissen selbst bestimmt? Bei Fragen, in denen eine persönliche Entscheidung in die Beantwortung mit einfließt, ergibt sich bereits eine Einschränkung der bisherigen Zustimmung. Beispiele: Hätten Sie während der Schulzeit aus eigenem Interesse am Religionsunterricht teilgenommen? Oder: Würden Sie eigene Kinder sicher bzw. vermutlich taufen lassen? Oder: Hätten Sie etwas dagegen, wenn ich Sie fragen würde, ob Sie an Gott glauben? Oder: Wer besucht überhaupt den Gottesdienst? Die prozentual zusammengefaßte positiv im kirchlichen Sinne zu verstehende Antwort bewegt sich um 83%. Die Herausforderung der freien Entscheidung macht also dem Jugendlichen die Problematik seiner Zugehörigkeit zur Kirche irgendwie sichtbar.

Eine erhebliche Einschränkung der Zustimmung tritt ein, wenn Weltanschauungsfragen gestellt werden: Ist die Bibel Gottes Wort? Muß man glauben, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist? Glauben Sie an einen persönlichen Gott, den himmlischen Vater? Ist neben der standesamtlichen Eheschließung eine religiöse Trauung notwendig? Stimmt man der Erlösung durch Jesus Christus stark zu? Die allgemeine Zustimmung zu Religion, Erlösung und Kirche bewegt sich nunmehr zwischen 76—79%, während sich bei einer ausgeprägteren dogmatischen Frage die Zustimmung bereits reduziert auf den Spielraum von 51—76%. Dabei ist u. a. folgendes bemerkenswert: Man kann eher glauben, daß in der Bibel Gott zu uns spricht, als daß es überhaupt einen persönlichen Gott oder den himmlischen Vater gibt, der zu uns spräche.

Zwei Ursachen führen zur Einschränkung der Zustimmung: die Forderung einer Entscheidung und die Dogmatisierung im Sinn einer rationalen Überzeugung. Beispiele: Glauben Sie, daß der Verlauf Ihres Lebens von einer göttlichen Führung oder von Naturgesetzmäßigkeit usw. bestimmt ist? 47% stimmen zu, 23% sagen, daß der Lebensweg vom Menschen autonom gelenkt werde. Frage: Warum meinen Sie, daß die Trauung ein religiöser Akt sein muß? Antwort: 40% geben eine religiöse Begründung dafür. Frage: Wie ist Ihre Überzeugung: führen mehrere Religionen zu Gott oder nur das Christentum? Antwort: 39% der Befragten sagen, daß nur das Christentum zu Gott führe. Frage: Erfüllt nach Ihrer Ansicht die Kirche ihre Aufgabe unbedingt und im ganzen? Antwort: 49% sind positiv.

Werden die Fragen nun eingeschränkt auf eine überzeugungsmäßige Antwort im dogmatischen Sinn: z. B.: Ist die Ehe ein Sakrament oder eine Glau-

bensgemeinschaft?, so bejahen das nur noch 6%; 4% sagen, daß die Taufe von Gott eingesetzt sei und die Erlösung von Erbsünde bedeute; 4% halten es beim Weihnachtsfest als unverzichtbar, daß man an die Geburt Jesu Christi für uns Menschen glaube. Von den rund 90%, die sich irgendwie zur Kirche rechnen, leben also bewußt aus dem Glauben — im Sinn des dogmatisch gebildeten Seelsorgers — 3—6%.

Wölber kommt mit Recht zu der Folgerung, daß diese breite Skala der Zustimmung am allerwenigsten von persönlichen Überzeugungen getragen sein kann. Die Gewißheit der Zustimmung zu Glaube, Religion und Kirche nimmt in dem Maß ab, als diese Einrichtungen nicht mehr an der allgemeinen sozialen Geborgenheit teilhaben, sondern die persönliche Stellungnahme zu ihnen der eigenen persönlichen Entscheidung überantwortet ist. Aus dieser Ungewißheitsrelation — wie Wölber sie nennt — geht hervor, daß der einzelne die religiöse Frage nicht für sich persönlich schlüssig durchdenkt. Er übernimmt nicht das Lehrgebäude der Kirche, weiß sich aber irgendwie doch ihrem Einfluß verpflichtet, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben. Wölber sieht darin einen revolutionären Einwand gegen die evangelisch-theologische Theorie, daß der Glaube unbedingt auf eigene und umfassende Gewissensentscheidung gestellt sein müsse. Bei einer Stichprobe in evangelischen Jugendgruppen stellt sich heraus, daß auch diese in bezug auf die thematische Stellungnahme zu den einzelnen Glaubensfragen keine wesentlich andere Haltung bekunden, daß also die evangelische Jugendgruppe keineswegs die religiöse Frage aufarbeitet, sondern ihre Arbeit im wesentlichen als vertiefte Freizeitgestaltung sieht. Ist es bei den katholischen Pfarrgruppen anders?

Die überindividuelle Struktur des religiösen Bewußtseins zeigt sich nach Wölber auch darin, daß die Sakramente sozial umgedeutet sind: Nicht die sakramentale Gegenwart Gottes steht im Vordergrund, sondern das Bewußtsein von Eingliederungsakten in eine Gemeinschaft, innerhalb deren man sein Sozialprestige sicherstellen möchte. Jedoch ist hier der Unterschied zwischen evangelischen und katholischen Jugendlichen bedeutsam: von den befragten Evangelischen denken bei dem Stichwort „Abendmahl" 3% an die Gegenwart Gottes, während 69% der katholischen Jugendlichen diese Aussage machen. Hingegen denken 28% der Evangelischen an eine äußere soziale Eingliederungshandlung, während nur 11% der Katholiken das soziale Element betonen. Dieser Prozentsatz beschränkt sich in beiden Konfessionen auf jene, die am Konfirmandenunterricht bzw. Erstkommunionunterricht teilgenommen hatten.

Verdrängung persönlicher Frömmigkeit

Bei der allgemeinen Befragung glauben 87% an ein höheres Wesen oder einen persönlichen Gott. Werden sie aufgefordert, ihre persönliche Gottbeziehung näher zu bestimmen, so haben weniger als ein Zehntel eine persönliche Gottesvorstellung oder -bindung. Als religiöser Mangel wird nicht mangelnde Frömmigkeit, sondern mangelndes religiöses Wissen angesehen. Einerseits erwarten zwei Drittel von der Religion lebenformende Kraft, wenn sie sich im allgemeinen darüber äußern; wenn sie ausdrücklich danach

gefragt werden, so antwortet die Hälfte dieser zwei Drittel: Religion müsse mit der Wahrheit übereinstimmen, verständlich sein, Zweifel beseitigen und wirklichkeitsnah sein. Ein Großteil stellt auch ethische Forderungen. Das Motiv zur Teilnahme am Religionsunterricht ist bei jenen, die — wie sie meinen — auch ohne Schulzwang an diesem Unterricht teilgenommen hätten, auf folgende Prozente verteilt: die Hälfte sucht sachliche Information, ein Fünftel nimmt aus religiöser Überzeugung teil. Religiöse Probleme werden wie Sachprobleme lebhaft diskutiert. Aber religiöse Not wird kaum erfahren, und es besteht kaum das Gefühl einer religiösen Intimsphäre. An ihre Stelle ist allgemeine Unsicherheit im Religiösen getreten. Das personale Element der Gottbeziehung scheint fast völlig verlorengegangen. Religion ist vorwiegend „Eventual-Ideologie".

Kirche ohne Entscheidung

Obwohl also die meisten Religion, Bibel und Kirche bejahen, verzichten sie auf folgerichtige Durcharbeit, auf klares Bekenntnis und offenes Zeugnis. 50% bezeichnen religiöse Fragen als „interessant". Das irgendwie inkonsequente Festhalten an der Kirche ist der Ausdruck für die Verehrung eines „Göttlich-Unbekannten" — so meint wenigstens Wölber. Die „Freiheit", sich nicht auf eine folgerichtige Überzeugung im religiösen Sektor festlegen zu müssen, ist tabuiert — so Wölber. Er bezeichnet diese Haltung zur Kirche und zur Religion deshalb als Ausdruck für eine „Kirche bzw. Religion ohne Entscheidung". Religion werde betrachtet wie Geschichte oder Gesellschaft: allerdings mit einem Akzent „Rückversicherung" — es könnte ja sein, daß sie doch noch einmal im Leben wichtig wäre. Zusammenfassend kommt Wölber zu dem Schluß: „Religion ohne Entscheidung bedeutet im Grunde also Religion ohne Gemeinschaft." Jedenfalls dürfte die religiöse Gemeinschaftsbindung nicht im intellektuellen Bereich liegen. Bei den Katholiken zeigt sich eine größere Bereitwilligkeit, sich der Autorität zu unterwerfen und geringeres Bedürfnis nach Reflexion über die Glaubensproblematik.

Religion als Zwang

Der Religionsunterricht wird als Zwang empfunden, als Schule; das um so mehr, wenn die gesamte öffentliche Meinung der Religion keine wertbetonte Geltung verschafft. Während die anderen Schulfächer — wenigstens wegen ihres Bezuges zum praktischen Leben — von der Öffentlichkeit geschätzt werden, hat der Jugendliche diesen Eindruck nicht bei der Religion. Die übrigen Fächer muß man über sich ergehen lassen, weil man sie später im Leben braucht. So schätzt die Öffentlichkeit aber nicht Kirche und Religion. Infolgedessen registriert die Jugend Religion als Fach im Sinn überflüssigen Zwanges.

Religiöse Lebensnähe

Als lebensnah gilt Religion nicht an erster Stelle dann, wenn sie Zeitprobleme vom Glauben her behandelt, sondern wenn die religiöse Wahrheit im einzelnen Menschen konkret aufleuchtet und er u. U. um die Lösung ringt.

Wahrheit und Kirche werden infolgedessen an den sie repräsentierenden Personen (Pfarrer, Religionslehrer) gemessen. Der Jugendliche nimmt Anstoß am Versagen der Repräsentanten der Religion, sieht darin aber auch eine Entpflichtung für sich selbst. Wo findet nun der Jugendliche de facto die meiste Hilfe für innere Nöte? Ganz eindeutig in der Familie; an erster Stelle bei der Mutter; beim Vater fast nur in Verbindung mit der Mutter. Was man ganz ausdrücklich von der Religion erwartet, ist ihre Äußerung in mitmenschlicher Begegnung.

Religiosität wird also gemessen am mitmenschlichen Verhalten, am Ethos. Zwei Drittel der Befragten verlangen vom religiösen Menschen Befolgung der Gebote, anständige und saubere Lebensführung, Güte, Gerechtigkeit, Vorbildlichkeit, Toleranz, christlichen Lebenswandel. Infolge dieser ethischen Normierung begegnen die Jugendlichen dem religiösen Menschen kritisch. Je weniger dieser den ethischen Forderungen entspricht, um so leichter sind sie über Religion und Kirche überhaupt enttäuscht. Zwei Fünftel der Befragten haben in ihrem Bekanntenkreis religiöse Menschen kennengelernt, die nicht unbedingt identisch sind mit den kirchentreuen.

Der Gottesdienst als personales Werterlebnis

Während für den evangelischen Teil die Predigt eindeutig im Mittelpunkt steht, sind es für die Katholiken der Gottesdienst und die Sakramente. Ein bemerkenswerter Unterschied tritt auf bei der Frage nach der Regelmäßigkeit des Gottesdienstbesuches. Die Teilnahme wird durch drei verschiedene Fragen ermittelt.

Nach allgemeiner Befragung, wer regelmäßig am Gottesdienst teilnehme (einmal im Monat oder öfter), antworten Evangelische: 30%; seltener (hohe Feiertage) 50%; — Katholische regelmäßig: 68%; seltener 24%. Die zweite Frage bezog sich auf den tatsächlichen Gottesdienstbesuch am letzten Sonntag: bei Evangelischen reduziert sich der Prozentsatz von 30 auf 19%; bei Katholischen von 68 auf 60%. Die dritte Frage sollte Antwort geben über alles, was man an dem gleichen letzten Sonntag im Lauf des Vormittags oder Nachmittags getan habe: 14% Evangelische geben u. a. auch Gottesdienstbesuch an, jedoch 46% der Katholiken.

Die Regelmäßigkeit des Gottesdienstbesuches bei den Evangelischen ist fast ausschließlich bedingt durch persönlichen Kontakt mit dem Pfarrer. Wölber stellt fest, daß dem häufigen Kirchenbesuch größere Berufstreue und Berufszufriedenheit entspricht; daß die regelmäßigen Kirchenbesucher sich zu 92% an politischer Wahl zu beteiligen beabsichtigen, während die Nichtkirchgänger nur zu 80% dieses Vorhaben äußern.

Intakter Lebenshintergrund und Kontakt

Die Befragung zeigt, daß die religiöse Einstellung bedingt ist durch das individuelle Verhältnis zu Ordnung, Intaktheit des Lebens, Geborgenheit und Nähe. Je stärker die religiöse Gemeinschaft den Charakter familiärer Bindung hat, um so größer ist ihre religiös vertiefende Wirkung.

Unter Intaktheit wird offensichtlich nicht einfach die Bewältigung des

Lebens verstanden, sondern ein Leben, das auf Autorität eingestellt ist. Wölber vermutet mit Recht, daß sich hier die geistige Sehnsucht nach Unbezweifelbarem in der Jugend bekundet. Weiter zeigt sich: Die Institution — insofern sie in der Kirche realisiert ist — läßt sich nicht mit soziologischen Maßstäben der heutigen Soziologie messen, weil diese nicht damit rechnet, daß es der Geist ist, der die Institution auf Autorität begründet und darum auch vom Geist her eine Erneuerung der Institution möglich ist. Der soziologische Institutionsbegriff beschränkt die Aufgabe der Vergesellschaftung fast ausschließlich darauf, durch Gewohnheitsbildung und Festlegung sozialer Lebensformen den einzelnen von der Notwendigkeit zu „entlasten", sich stets neu entscheiden zu müssen (Schelsky, Gehlen).

Signale des religiösen Bewußtseins

Woher wird das religiöse Urteil und Verhalten der Befragten angeregt? Zunächst von einem Religionsunterricht, der als „Nebenunterricht" eine selbständige innere Religiosität nicht fördert. Da sich dieser Unterricht mit dem Jugendalterprotest verbindet, überwiegen kritische Erlebnisse, während positive mehr gefühlsbedingt sind (Weihnacht, Konfirmation, Hochzeit, Beerdigung). Entscheidend sind die personalen Erlebnisse, die der einzelne Jugendliche im mitmenschlichen Verhalten mit religiösen Mittlerpersonen hat.

Aus ihrem Wesen erhebt die Religion normativen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Die Intensivierung der Religiosität unterliegt — wie die Befragung bestätigt — zwei psychologischen Bedingungen: 1. Religiöses Tun führt zu gefestigter religiöser Überzeugung, also zur Reflexion. Umgekehrt: Verhaltensschwache Religiosität fördert unverbindliches religiöses „Meinen". 2. Die Gemeinschaft des religiösen Tuns intensiviert die Religiosität des einzelnen. Der religiös Isolierte verringert sein religiöses Verhalten und infolgedessen auch die Reflexion. Die Gemeinschaft fordert in sich das Verhalten heraus. Die Gewißheit der religiösen Überzeugung wird erlangt durch das Tun der religiösen Wahrheit.

Zusammenfassung der übrigen Ergebnisse

Bisher folgten wir den Titeln der Untersuchung. Hier seien nun noch einige bemerkenswerte Einzelheiten und vor allem die Motive der positiven Einstellung zu Kirche und Religion hervorgehoben.

Bei schweren Erlebnissen erwarten religiöse Hilfe weniger als 10%. Ausgesprochene Gegnerschaft zu Glaube und Kirche zeigt sich in geringerem Prozentsatz: 5% lassen Kinder nicht taufen; 8% lehnen die Kirche ab; 6% wollen keine Konfirmation oder Erstkommunion; 7% bekunden keine traditionelle Gottesvorstellung; 7% lehnen den Erlösertod Christi ab; 8% motivieren auf verschiedene Weise die Ablehnung des Kirchgangs.

Welche Motive sind es nun, die die Mehrheit der Jugendlichen bewegen, positiv zu Religion und Kirche zu stehen? Rund 46% begründen diese positive Einstellung mit Sitte und Tradition. Rund 22% geben religiöse Motive an.

Wölber bezeichnet als rein soziales Motiv die Rücksicht auf die Kindergeneration. Dieses Motiv tritt außerordentlich stark in den Vordergrund. Wölber schreibt dazu: „Die Kinder sind das soziale Motiv religiöser Bindung. Würde die Kirche die in der Lebensgeschichte gerade der Kinder verankerten Bindungen fallen lassen, würde sie eine Freikirche mit Erwachsenenaufnahme werden, so würde sie vermutlich, wie der Entwurf einer religiösen Landkarte und die Selbstinterpretation der Befragten gezeigt hat, etwa die Hälfte ihrer jetzigen Mitglieder verlieren" (117). Im übrigen sind bei der sozialen Motivierung vor allem die Angst, etwas zu versäumen, von Bedeutung, und letztlich die Ungewißheit über das eigene Leben in der Zukunft. Bedenkt man aber, daß Rücksichtnahme auf die Kinder ja auf die Ermöglichung des Christentums und einer christlichen Entscheidung hinausläuft, so kann man dieses Motiv wohl auch nicht als rein sozial bezeichnen. Auch für das Motiv der Angst und der Ungewißheit über die Zukunft wird man den religiösen Zusammenhang nicht ganz ausschalten können.

Ergänzend nun noch folgendes: Im allgemeinen wird festgestellt, daß die weiblichen und katholischen Befragten eine stärkere Bereitschaft bekunden, der Autorität zu folgen. Mit Recht betont Wölber, daß es seelsorglich falsch und auch wenig erfolgversprechend ist, wenn sich eine systemgläubige Glaubensverkündigung vorwiegend von der Autoritäts- und Glaubensbereitschaft der Glieder bestimmen läßt. Auch die Schwierigkeiten der Zustimmung zum Glauben müßten in der Seelsorge besser gekannt und ausgiebiger auch berücksichtigt werden.

Da durch die Industrialisierung der Lebenswelt das Leben nicht mehr von der kirchlichen Mentalität im ganzen geprägt ist, ist der Gläubige darauf angewiesen, sich mit den kirchlichen Veranstaltungen in seiner Freizeit zu befassen. Diese Entwicklung hat dazu geführt, daß die Kirche in ihrer seelsorglichen Betreuung zur Freizeit- und Veranstaltungskirche geworden ist. Der Hirt der Gemeinde ist Veranstaltungspfarrer. Nur diejenigen Gemeindemitglieder, die schon von sich aus eine aktive Freizeitgestaltung bevorzugen, gehören auch zu denen, die sich an dem kirchlichen Veranstaltungsleben vorwiegend beteiligen. Da das religiöse Leben sehr stark von der mitmenschlichen intimen Begegnung bedingt ist, so wird jene Familie am günstigsten auf die religiöse Mentalität des Jugendlichen wirken, die in ihrer ganzen Art zu aktiver und gemeinsamer Freizeitgestaltung geneigt ist.

So können wir nun zusammenfassen: Der überwiegende Teil der befragten Jugendlichen bejaht Religion, aber nicht im Sinn einer speziellen religiösen Idee, sondern: Religion als Gesellschaftsphänomen, weil er an die gesellschaftlichen Verhältnisse glaubt. Damit verbindet sich Undeutlichkeit und Unsicherheit im religiösen Leben: man hat keine religiöse Überzeugung, sondern eine „Meinung" über religiöse Fragen. Erst wenn die Gesellschaft selbst wieder zur traditionell verstandenen Offenbarungs- und Überzeugungsreligion zurückfände, käme es zu einer Neubelebung aus echter Religiosität. Da hier nur auf die bedeutungsvolle Arbeit Wölbers aufmerksam gemacht werden sollte, so muß für die genauere Differenzierung und Kenntnis, vor allem der konfessionellen Unterschiede, auf die Arbeit selbst verwiesen werden.

Deutung der Ergebnisse

Wölber hat als evangelischer Theologe die Befragungsergebnisse gedeutet. Dabei kommt er zu Forderungen, die in vieler Hinsicht auch für den katholischen Erzieher und Seelsorger gelten dürften. Das Ergebnis selbst zeigt, wie wenig das religiöse Bewußtsein dieser Jugend von den innertheologischen Streitfragen zwischen den Konfessionen bestimmt wird. Der katholische Erzieher und praktische Seelsorger wird dabei allerdings auf Tatsachen verwiesen, die die höchste Aktualität haben sollten, obwohl man sie weithin zu einer angeblich überholten Apologetik rechnet.

„Religion ohne Entscheidung"?

Evangelische wie katholische Jugend bekundet zu 90% ohne rational durchgearbeitete Glaubensüberzeugung dennoch eine positive Einstellung zu Religion und Kirche. Sie zeigt in merkwürdigem Widerspruch zu dieser Tatsache ein in die Augen springendes Interesse an Information über Glaube und Kirche. Das Bedürfnis nach Reflexion über die Glaubenswahrheiten ist bei der evangelischen Jugend stärker als bei der katholischen. Diese und andere Feststellungen müssen wir nun aber auf dem Hintergrund der heutigen Gesellschaft sehen. Das alles wird ja von der Jugend geäußert, obwohl sie in einer Gesellschaft lebt, die die Entscheidungslosigkeit gegenüber Gott, Religion und Kirche als Fortschritt wertet und wie eine Art Dogma in Rundfunk, Presse usw. propagiert.

Ist es nicht erstaunlich, daß diese Jugend in einer Atmosphäre individualistischer und unverbindlicher Toleranz wieder überindividuelle Bindungen im Religiösen erwartet? Und ist das starke Informationsbedürfnis über Religion, Christentum und Kirche nicht eine Bankrotterklärung der neuzeitlichen Wissenschaftspropaganda, die das ganze Gebiet von Glaube und Religion in den irrationalen Bereich abzudrängen sucht, während sie für alle übrigen weniger wichtigen Lebensgebiete in ihrem Wissenschaftsglauben sichere und gefestigte Beweise fordert? Müßte man nicht schon aus diesen allgemeinen Feststellungen zu dem Schluß kommen, daß diese Jugend gerade gegen die allgemeine Tendenz der öffentlichen Meinung gemeinsame religiöse Bindungen erwartet? Kann man das starke informatorische Bedürfnis über religiöse Probleme nicht auch dahingehend verstehen, daß die Jugend mit einem gesunden Gespür eine wissenschaftlich stichhaltige Glaubensbegründung sucht — und zwar trotz der agnostizistischen Wissenschaftspropaganda. Der naturwissenschaftsgläubige moderne Mensch kann und darf für Religion und Kirche ebenso gesicherte Sachkenntnisse erwarten wie für jedes nichtreligiöse Gebiet. Auch dann bleibt noch viel Raum für das Geheimnis des Glaubens.

Das Problem der Entscheidungslosigkeit

Wölber sagt wörtlich: „Religion ohne Entscheidung bedeutet im Grunde also Religion ohne Gemeinschaft." Diese Kennzeichnung ist vom Standpunkt der protestantischen Religionsauffassung verständlich. Sie unterschei-

det sich in zwei wichtigen Voraussetzungen von der katholischen Religionsauffassung: 1. Der Katholik findet sich und seine Entscheidung in der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche gesichert und von dieser getragen. 2. Er anerkennt eine natürliche Ansprechbarkeit für die innere Gemeinschaft mit Gott in der natürlichen Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes.

In der von Wölber selbst gekennzeichneten Glaubensauffassung der protestantischen Theologie sollte der Glaube unbedingt auf eigene und umfassende Gewissensentscheidung gestellt sein. Der Katholik dagegen wächst in vieler Hinsicht von Kindheit an in eine festgefügte, bereits vorentschiedene Glaubenswirklichkeit hinein. Das ist für den Katholiken keine Entscheidungslosigkeit, sondern eine größere Vergewisserung durch den Glauben an die Leitung des Heiligen Geistes im unfehlbaren Lehramt der Kirche. Wölber betont selbst, daß es neben der Entscheidungslosigkeit eine „geborgene Entscheidung" (59) als „religiöse Selbstverständlichkeit" gibt. Wenn er darum beim Katholiken eine ähnliche Autoritätsbereitschaft wie bei der weiblichen Jugend (auch bei der protestantischen) feststellt, so trifft er sicher den entscheidenden Grund, wenn er meint, daß die katholische Kirche eben das Leben ihrer Gläubigen mehr „ordne", während es die evangelische mehr der Freiheit anheimstelle (84).

Wenn Wölber z. B. der stärkere Besuch des Sonntagsgottesdienstes bei den katholischen Jugendlichen auffällt, so ist der Grund mit Händen zu greifen: für die Katholiken ist der regelmäßige — regelmäßig heißt: an allen kirchlich gebotenen Sonn- und Feiertagen, also dürfte der Zweifel Wölbers an der Aussage nicht ganz berechtigt sein — Gottesdienstbesuch zweifellos eine Folge der schweren Verpflichtung. Das schuldhafte Versäumnis des Gottesdienstes an kirchlich gebotenen Sonn- und Feiertagen gilt für den Katholiken entsprechend dem Kirchengebot als ein so schweres Versäumnis, daß er dadurch sein ewiges Heil in Frage stellt. Nun wird man daraus nicht ohne weiteres den hohen Prozentsatz von 46% der katholischen Jugendlichen erklären können, die tatsächlich am Gottesdienst teilgenommen haben bei der letzten Frage über diesen Punkt, aber in der allgemeinen Befragung noch weit über diesen Prozentsatz hinaus lagen, nämlich bei 68%. Normalerweise sollte eine so hohe Beteiligung bei einer so schweren Verpflichtung nicht wundernehmen. Aber wir wissen aus der allgemeinen katholischen Statistik, daß der Durchschnittsbesuch des Sonntagsgottesdienstes jedenfalls in unseren Städten sich auf 25—30% der Gläubigen beschränkt. Der Einwand Wölbers, daß die Katholiken unter Gottesdienst vielleicht auch einfach den Besuch einer Kirche zum privaten Gebet verstehen, ist völlig unhaltbar, weil der Begriff „regelmäßiger Gottesdienst" ein fester Pflichtbegriff im Moralkatalog des Katholiken ist. Wenn die Ergebnisse zuverlässig errechnet sind, dann bleibt uns nichts anderes übrig als festzustellen: Die Jugend ist besser als ihr Ruf und in diesem Punkt geradezu beispielhaft für die Erwachsenen.

Die Autoritätsbereitschaft des katholischen Jugendlichen zeigt sich ja nicht nur in diesem Fall. Sie ist ebenso auffallend in dem geringeren Bedürfnis nach geistiger Verarbeitung der Glaubenswahrheiten. Der entscheidende Grund für die größere Autoritätsbereitschaft liegt beim Katholiken

wohl letztlich darin, daß für ihn die überindividuelle Bedingtheit des religiösen Bewußtseins in der sichtbaren Kirche und ihrem unfehlbaren Lehramt, in der festen Ordnung des sakramentalen Lebens und in der grundsätzlichen Widerspruchslosigkeit der Glaubensverkündigung unbedingt garantiert ist.

Wenn es trotzdem innerhalb der katholischen Jugend einen großen Prozentsatz gibt, der in der Praxis des Lebens ohne Entscheidung dahinlebt, so ist der Grund dafür also nicht das Fehlen der Gemeinschaft. Neben der Entscheidungslosigkeit und der sogenannten geborgenen Entscheidung gibt es ja auch noch eine sehr menschliche Entscheidungsträgheit. Die geistige Trägheit, die es in jedem Menschenleben — und zweifellos auch im Christenleben — gibt, kommt bei der Deutung Wölbers doch wohl etwas zu kurz. Auch die Entscheidungsträgen denken nicht daran, sich von der Kirche loszusagen. Viele von ihnen werden in Krisen, in Gefahrenzeiten — vielleicht erst auf dem Sterbebett — zur Entscheidung aufgeschreckt. Auch diese Kategorie gehört in das Gesamtbild der Skala der Zustimmung, die sich zwischen 90% und 6% bewegt.

Die überindividuelle Bedingtheit des katholischen religiösen Bewußtseins dürfte allerdings mehr als beim Protestanten die Gefahr der Entscheidungsträgheit mit sich bringen. Es gibt gewiß in der katholischen Kirche mehr „Mitläufer" als in der evangelischen. Eines der Hauptanliegen der modernen katholischen Seelsorge ist es ja darum auch, diese Geistes- und Entscheidungsträgheit überwinden zu helfen.

Personale Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis

Von geradezu tiefenpsychologischer Bedeutung ist der zweite Unterschied zwischen protestantischer und katholischer Religionsauffassung. Das religiöse Bewußtsein ist zunächst bei einem Katholiken wie bei einem Protestanten — um ein Wort Wölbers zu gebrauchen — „Ausdruck für den gemeinten Grundbezug menschlichen Verhaltens" (30) in bezug auf den einen Gott der Schöpfung und der Offenbarung. Diese „auf dem Boden anthropologischer Aussagen" (30) bleibende Feststellung Wölbers wird dann durch seine theologische Position dahingehend eingeschränkt, daß er mit dieser seiner Feststellung nicht die protestantische Auffassung in Frage stellen möchte, „daß die Beziehung des Menschen zu Gott nur von Gott selbst durch Offenbarung gestiftet werden kann" (30).

Für die katholische Theologie jedoch steht es außer Zweifel, daß es auch ohne Offenbarung und vor jeder Offenbarung bereits eine von Gott gestiftete Beziehung auf Gott hin gibt. Denn der Mensch als Ganzes ist diese Beziehung auf Gott, weil er als Ganzes eine religiöse Existenz ist und ein Werk des Schöpfers bleibt. Als dieses ist er von Natur aus auf die religiöse Wirklichkeit nicht nur willentlich und vorrational ausgerichtet, sondern auch im Vollzug der Erschließung seines denkenden Geistes. Dieser selbst fragt ja nach dem Ursprung seiner personalen Existenz und sucht eine sinngebende Antwort für das Ungenügen seiner endlichen Person.

Diese entscheidende katholische Position spielt für das religiöse Bewußtsein des Katholiken mindestens die gleiche Rolle wie das Bewußtsein der

sichtbaren Gemeinschaft. Ja, vielleicht eine noch größere! Denn die von Wölber gemeinte Entscheidungslosigkeit hat beim Katholiken nicht selten hier ihre tiefsten Wurzeln. Das Bewußtsein der Existenz Gottes kann bei ihm ebenso in Frage gestellt werden wie bei einem Nichtkatholiken, wenn die Wissenschaftspropaganda immer wieder behauptet, daß es keine schlüssige natürliche Gotteserkenntnis gebe. So wird die merkwürdige Auffassung der Jugend verständlich, daß man an den Wahrheitsgehalt der Bibel leichter glauben könne als an die Existenz Gottes. Damit hängt es auch zusammen, daß an die Stelle einer überzeugenden Glaubensvergewisserung die Verehrung eines „Göttlich Unbekannten" tritt.

Gibt es denn einen wissenschaftlich ernstzunehmenden Beweis für das Dasein Gottes? — Zweifellos — jedoch erst dann, wenn man die in den fünf Wegen des heiligen Thomas vorgezeichnete Gotteserkenntnis auf ihre personale Bedeutung zurückführt. Verfasser hat wiederholt gezeigt, daß das dort vorausgesetzte Kausalitätsverständnis auf die Erfahrung der personalen Kausalität zurückzuführen ist. Verursachen heißt: etwas aus freier, vorausschauender Planung verwirklichen. Das zweite, was in den traditionellen Gottesbeweisen gefordert wird, ist der Weg über die Erfahrung der kontingenten Wirklichkeit. Die Kontingenz der materiellen Welt wird uns aber erst offenkundig auf dem Hintergrund der bereits vorauserfahrenen eigenen personalen Kontingenz, d. h. des eigenen Ungenügens. Wir als persönliche freie Wesen erfahren in der Betätigung unserer Freiheit im Umgang mit der Welt zugleich unser eigenes Ungenügen. Wir sind nicht einmal Herr über unsere eigenen Entschlüsse, geschweige denn über unser Sein und über unsern Ursprung. Diese personale Selbsterfahrung liegt der allgemeinen Kontingenzerfahrung zugrunde. So war es dann in den traditionellen Gottesbeweisen möglich, von dieser personalen Erfahrung abzusehen und nur von einer endlichen materiellen Welt auf das Dasein eines persönlichen Urhebers zu schließen. Der Schluß von einer unpersönlichen materiellen endlichen Welt auf das Dasein ihres persönlichen Urhebers ist aber tatsächlich nicht zwingend, solange die personale Bedeutung der Prämissen ausgeklammert bleibt. Nur die Erfahrung einer personalen endlichen Wirkung fordert gemäß dem personalen Kausalitätsprinzip einen entsprechenden personalen Urheber.

Wer allerdings sein eigenes Ungenügen nicht eingestehen will, für den könnte diese Verdrängung zur Folge haben, daß er die innerlich verbindlichen Folgerungen nicht mehr mit vollzieht: er lebt so, „als ob" es keinen Gott gäbe. Das um so leichter, wenn die Wissenschaftspropaganda sein Gewissen „beruhigt". Die Jugend zeigt in dieser Befragung, daß sie die falsche Beruhigung ablehnt: sie will überzeugende Beweise für die religiöse Wahrheit und deren Verbindlichkeit[2].

---

[2] Auf die *personale* Bedeutung der Gottesbeweise hat Verf. hingewiesen in: Sein und Gewissen. Baden-Baden 1954, 282ff., 326ff. Der Mensch als Entwurf. Frankfurt 1957/58, 222ff., 256f. Der Mensch der Zukunft, Frankfurt 1959, 73ff., 393ff. Christliche Tiefenerziehung, Frankfurt 1960, 53ff.

Unsicherheit als Folge der Wissenschaftspropaganda

Daß die sogenannte innere Unsicherheit und Entscheidungslosigkeit der Jugend nicht Ausdruck ihrer religiösen Haltung, sondern ein Produkt der agnostizistischen Wissenschaftspropaganda in bezug auf die Existenz Gottes ist, mögen folgende Zusammenhänge erhärten: Von allen Befragten glauben 87% an einen persönlichen Gott. Werden sie näher danach befragt, wie diese persönliche Beziehung zu Gott für sie konkret aussieht, welche Gottesvorstellung sie damit irgendwie verbinden, so haben weniger als ein Zehntel noch eine klare Vorstellung. Und ein weiteres: zwei Drittel der Befragten erwarten von der Religion lebensformende Kraft, also Hinweise zur Lebensführung, die ja Entscheidungsbereitschaft voraussetzt. Von diesen zwei Dritteln sagt die Hälfte, daß Religion mit der Wahrheit übereinstimmen, verständlich sein müsse. Weiter sollte sie Zweifel beseitigen und schließlich auch realistisch sein. Das bedeutet aber: Religion muß die Überzeugung verbindlich ansprechen. Die Jugend drückt das auf ihre Weise aus: man muß auch über Religion Sachkenntnis haben und zunächst mangelndes religiöses Wissen beseitigen. Ist das — wie Wölber meint — Verdrängung persönlicher Frömmigkeit? Persönliche Frömmigkeit in bezug auf ein Wesen, an dessen Existenz ich ernsthaft zweifeln kann und dessen Existenz sogar wissenschaftlicht nicht erweisbar sein soll, ist für den modernen Menschen ein Unding. Wenn die natürliche Gotteserkenntnis so fraglich ist, wie die allgemeine Wissenschaftspropaganda behauptet, dann ist die wirksamste innere Kraft des Geistes, sich im Gewissen für Gott zu entscheiden und zu ihm zu beten, lahmgelegt, verdrängt. Übrig bleibt eben die innere Unsicherheit und geistige Unverbindlichkeit eines „Unbekannten", der sich mit dieser Welt durch geheimnisvolle Offenbarungsworte zwar in Verbindung gesetzt haben soll, dessen Existenz aber in einem sehr merkwürdigen irrationalen Dunkel bleibt.

Das Ergebnis dieser Jugendbefragung ist also nicht Ausdruck einer Religion ohne Entscheidung im Sinn der Jugendlichen, sondern ein unmißverständlicher Vorwurf gegen die gesamte öffentliche Meinung, die glaubt, der Jugend eine Religion ohne innere Verbindlichkeit als haltbar und als überzeugungskräftig vorsetzen zu dürfen. Eine Religion ohne innere Klärung und überzeugende Verbindlichkeit muß schließlich zu einer Religion ohne Entscheidung ausarten. Religionspädagogisch gesehen ist das die einzig sinnvolle Antwort auf die in der Befragung geäußerte widerspruchsvolle Haltung, daß man nämlich an den Wahrheitsgehalt der christlichen Offenbarung eher glauben könne als an das Dasein eines persönlichen Gottes. Gottes Ernsthaftigkeit besteht ja schließlich zunächst einmal in seiner Existenz.

Erwartung zwischenpersonaler Religiosität

Die Jugend erwartet weiter, daß sich das Zeugnis für die Religion und ihre Wahrheit im Leben ihrer Repräsentanten und deren mitmenschlichem Verhalten, in intimer familienhafter Bindung kundgibt. Das alles deutet auf den gleichen Sachverhalt: Religion muß nicht nur zur Entscheidung und sittlichen Lebensführung anleiten, sondern auch zur echten mitmensch-

lichen Begegnung hinführen, ja schließlich zur persönlichen Begegnung mit Gott.

Wölber zieht aus diesen Feststellungen den Schluß, man sollte den Religionsunterricht in Richtung auf eine freie Jugendgruppe reformieren. Wie bewertet denn aber die Jugend selbst diesen Unterricht? Die Mehrheit der Jugendlichen empfindet zunächst Religion im gleichen Sinn als Zwang wie die Schule, allerdings — wie wir sahen — als überflüssigen Zwang. Denn die öffentliche Meinung wertet das „Religionsfach" nicht im Sinn einer Lebensnotwendigkeit. Erstaunlich ist dabei aber die Tatsache, daß trotzdem 83% der Befragten freiwillig am Religionsunterricht teilgenommen hätten, auch wenn sie schulisch nicht dazu gezwungen worden wären.

Der Verzicht auf einen Zwang zum Erlernen des religiösen Wissens unterstriche noch die Unverbindlichkeit des religiösen Meinens in der Öffentlichkeit über Religion und Kirche. Die Reform des Religionsunterrichts kann also kaum in einer wesentlichen Stiländerung liegen. Vielmehr wird es Sache des einzelnen Religionslehrers sein, das religiöse Wissen als persönlich verpflichtend und als verbindlich vorzutragen und die genaue Kenntnis der religiösen Wahrheit zu fordern — nicht auf Grund der Einordnung in die Schuldisziplin, sondern aus der inneren Verpflichtung Gott gegenüber und in Hinblick auf das ewige Heil jedes einzelnen, das allein unbedingt notwendig ist.

Aufgaben der religiösen Erziehung

Hier rühren wir an einen entscheidenden Punkt in der gesamten religiösen Erziehung und Unterweisung. Wenn sich 90% der Jugendlichen irgendwie positiv zu Kirche und Religion bekennen und nur 3—6% bewußt aus dem Glauben leben — d. h. theologisch richtige Antworten für ihr religiöses Verhalten zu geben wissen —, so ergibt sich daraus ein Zweifaches:

Umdenken auf personale Glaubensverkündigung

Es zeigt sich eine erschreckende Unkenntnis in oft einfachsten religiösen Zusammenhängen und Begründungen. Demgegenüber steht die überraschende Aussage, daß 79% aller Befragten Religion für notwendig halten, daß 83% der Befragten, die tatsächlich am Religionsunterricht teilnahmen, auch ohne Schulzwang daran teilgenommen hätten. Von diesen gibt die Hälfte als Motiv die große Bedeutung des „Sachgebietes" Religion an, während nur ein Fünftel aus persönlicher religiöser Überzeugung das gleiche getan hätte. Das heißt aber: Dem starken Sachinteresse entspricht keine aus dem Wesen der Religion hervorgehende innere Verbindlichkeit, die die Person und ihr Gewissen anspricht. Die Einflüsse der öffentlichen Meinung sind auch hier unverkennbar. Aber sie reichen nicht aus, um diese Problematik zu erklären.

Nichts gibt uns das Recht, diese Kluft zwischen Sachinteresse und persönlicher Unverbindlichkeit auf das Schuldkonto dieser Jugend zu schreiben. Allerdings auch nicht nur auf das Konto der öffentlichen Meinung! Hat dieses Ergebnis nicht auch uns Erziehern und Seelsorgern etwas zu sagen, und zwar besonders in bezug auf unsere bisherige Methode und Vorstellungswelt, die wir bei der Glaubensverkündigung zugrundelegten? Wölber bringt

ausführlich in seinen bedeutsamen Schlußkapiteln die Forderung einer mehr anthropologischen Unterbauung und soziologischen Vertiefung der Glaubensverkündigung. Was Wölber dort sagt, wird auch in der katholischen Glaubensverkündigung voll und ganz unterschrieben werden können. Wahrscheinlich wird diesem wesentlichen Mangel bei der Glaubensverkündigung aber erst dann abgeholfen werden, wenn die Philosophie und Theologie aus einem von der Tradition geprägten allzu sachhaften Verständnis der Glaubenswirklichkeit herausfinden in eine strukturell neu durchdachte personale Sicht der Glaubenswirklichkeit.

Dazu gehört grundlegend die wirklichkeitsentsprechende Weiterentwicklung des Transzendenzbegriffes. Denn dieser ist für das gesamte religiöse Bewußtsein entscheidend. Der heilige Paulus sagt, daß wir in Gott leben, uns in Ihm bewegen und in Ihm sind. Unsere traditionelle Jenseitsvorstellung entspricht aber nicht dieser Wahrheit; denn da wird das Jenseits als ein räumlich von uns getrennter, übersinnlicher, unsichtbarer, übernatürlicher Bereich zum Unterschied vom sinnenhaft erfahrbaren, sichtbaren Diesseits vorgestellt. Der Agnostizismus Kants hat diese Jenseitsvorstellung vollends zum unlösbaren Problem gestempelt. Wenn Gott der einzelnen Person nicht fern ist und im Personbewußtsein der Mensch sich selbst übersteigt, sich selbst also transzendiert, so bedeutet das für die religiöse Transzendenz, daß im menschlichen Selbstbewußtsein von innen her der Bereich der übersinnlichen Transzendenz bereits erschlossen ist und daß die Begegnung mit Gott in innerer gegenseitiger Erkenntnis und gegenseitiger Liebe vor sich geht. Die personale Gotteserkenntnis läßt daran keinen Zweifel; und die Erfahrung des Gewissens ist im natürlichen Bereich ein unzweideutiges Phänomen der zwischenpersonalen Begegnung des Geschöpfes mit Gott aus der eigenen Persontiefe.

So wird an einem Zentralbegriff unseres christlichen Glaubens — am Transzendenzbegriff — sichtbar, daß der christliche Glaube seine innere Verbindlichkeit für uns Menschen nicht nur von der abstrakten Wahrheit nimmt, sondern auch vom Vorstellungsmodell, in dem die Wahrheit dem Menschen als Person nahegebracht wird. Wenn Gott und der Bereich seines Wohnens für uns als das „ganz Andere" dargestellt wird, das für unser menschliches Denken und für unsere menschliche Vorstellungswelt nicht verstehbar oder auch nur vergleichsweise vorstellbar ist, dann ist eben Gott für den Menschen nicht nahe, dann ist er in einem Bereich, zu dem das Gefühlsleben und auch die natürliche Vorstellungswelt des Menschen keinen Zugang findet. Wenn ich aber zeigen kann, daß die ursprüngliche Form der Transzendenz zunächst das Übersteigen seiner selbst zum Selbstbewußtsein ist; und wenn ich weiterhin zeigen kann, daß der selbstbewußte Mensch zu gegenseitigem Verstehen und gegenseitiger Liebe hin transzendieren möchte, dann ist damit ein Zweifaches für die Glaubensvorstellung gegeben: gegenseitiges Verstehen und gegenseitige Liebe ist etwas Menschliches und Göttliches zugleich. Der Vater zeugt seinen Sohn als Wort in Person, und beide hauchen in gegenseitiger Liebe die Person des Heiligen Geistes. Schon von Natur aus begegnen wir als Menschen in unserer natürlichen Gotteserkenntnis Gott in unserem Personinnern und erfahren in der Gewissensregung zugleich das

Geliebtsein durch Gott. Die Wirklichkeit der christlichen Offenbarung knüpft ja an diese innere Begegnung des Menschen mit Gott an, nur daß eben Gott aus seiner geheimnisvollen Tiefe in die Tiefe des Menschen hinein neues Licht, übernatürliche Wirklichkeit, göttliches Gnadenleben, also eine tiefere Dimension hineinschaffen muß, um nun selbst unmittelbar in seinem Geschöpf und Kind wohnen zu können. Wie das menschgewordene Wort Gottes aus der Tiefe eines menschlichen Bewußtsein zu uns spricht, so wird ja in der Taufe von Gott her die Tür geöffnet, die der Mensch von sich aus nie hätte finden und öffnen können — nämlich die Tür vom Innern Gottes in das Innere unseres Personseins. In der Gnade sind nicht nur mehr wir in Gott, sondern Gott ermöglicht es auch, in die Tiefe unseres Ich hinein, in die Tiefe unserer Seele einzutreten und nun darin Wohnung zu nehmen.

Religiöses Tun in Gemeinschaft

Für die Verwirklichung des Glaubens im Alltag stellt Wölber zwei Bedingungen heraus: die überindividuelle Bedingtheit des religiösen Bewußtseins und das Übergewicht des religiösen Tuns gegenüber der reinen Wissensvermittlung. Handelt es sich hier um rein psychologische Zusammenhänge? Hat nicht Christus etwas ähnliches gesagt: „Wenn ihr meine Worte tut, werdet ihr die Wahrheit erkennen. Und die Wahrheit wird euch frei machen." Das Tun der Wahrheit ist Ausdruck der Demut vor Gott. Diese — und nicht das Wissen allein! — ist Bedingung dafür, daß Gott die Gnade des Glaubens innerlich vertieft und das Bedürfnis nach innerer Reflexion durch sein Gnadenlicht anregt. Wenn für den Jugendlichen — wie die Befragung eindeutig gezeigt hat — die Religion und das Christentum dann lebensnah und realistisch sind, wenn sie sich bewähren in der zwischenmenschlichen Begegnung, dann sollte die religiöse Unterweisung diesen Tatbestand als einen Hinweis sehen, sich nicht mit allzuviel theoretischen und noch höchst problematischen Grenzfragen innerhalb der Glaubensunterweisung zu befassen; vor allem dann nicht, wenn sie der Fachtheologie selbst noch problematisch sind. Was aber systematisch in die Glaubensunterweisung eingebaut werden müßte, wäre eine anthropologisch-theologische Begründung des christlichen Tuns, vor allem des zwischenpersonalen Verhaltens des christlichen Menschen, der sich ja gerade in der Betätigung gegenseitiger Liebe bewähren soll.

Für die Seelsorge am Jugendlichen käme es also vor allem darauf an, daß dieser in einer religiös geschlossenen Gesinnungsgruppe mehr zum Tun der religiösen Wahrheit als zur Diskussion über religiöse Probleme angeleitet wird. Dazu wäre an erster Stelle die Familie berufen. Denn sie wird ja in dieser Befragung von allen erzieherischen Institutionen noch am günstigsten beurteilt. In ihr findet der Jugendliche nach seinen eigenen Aussagen die meiste Hilfe in inneren Schwierigkeiten. Muß es die Seelsorger nicht bedenklich stimmen, daß der Jugendliche diese Hilfe nicht beim Seelsorger sucht? Die Bürokratisierung und der Veranstaltungseifer unseres Seelsorgsbetriebes wird ja zweifellos auch aus diesem Grund von der Jugend kritisiert, wenn sie vom Seelsorger mehr mitmenschliche Begegnung und persönliches Interesse erwartet.

Viele andere wertvollste Anregungen Wölbers müssen hier unerwähnt bleiben. Nur einige Schlußgedanken seien noch als Ergebnis für Erzieher und Seelsorger angefügt. Die Spanne zwischen 90% mehr oder weniger positiver Einstellung und den 3—6%, die eine bewußte religiöse Überzeugung kundgeben, verbietet es, wie auch Wölber übrigens folgert, den Grad des Überzeugungswissens als Norm zur Beurteilung des religiösen Lebens zugrunde zu legen. Was die Jugend mit ihrer positiven Einstellung zu Religion und Kirche dem Seelsorger selbst kundgibt, ist ein Anruf zur Gewissenserforschung der Seelsorger selbst. Die weitverzweigte Skala einer grundsätzlich positiven Erwartung sollte uns die Augen öffnen über die wahre Situation unserer Seelsorge. Der Jugendliche bekundet eine vom Seelsorger nicht vermutete Ansprechbarkeit für das Religiöse, wenn auch nur als Sachgebiet. Aber die organisierte Seelsorge in Theorie und Praxis hat es bisher nicht verstanden, diesen Erwartungen so gerecht zu werden, daß daraus auch die persönliche Verbindlichkeit nahegelegt wird. Mit anderen Worten: Der Seelsorge und der religiösen Erziehung ist es bisher nicht gelungen, die auf der öffentlichen Meinung lastende geistesgeschichtliche Hypothek eines unverbindlichen Liberalismus und religiösen Agnostizismus abzutragen. Für die heutige Jugend gibt es vor allem deswegen eine „Religion ohne Entscheidung", weil ihr die heutige Welt — einschließlich der Seelsorger — die Ermutigung zur Entscheidung nicht überzeugend nahelegt. Wollte man diese Folgerung aus der Befragung nicht ziehen, so wäre es für die weitere Seelsorge verhängnisvoll.

Südtirol

Ein Gespräch

RAYMOND DE CASTILLON SJ

Franzose: Es ist doch erfreulich, daß wir hier zusammengekommen sind. Da gehören wir den verschiedensten Nationen an und haben doch alle nur den einen Wunsch, am friedlichen Aufbau des einen Europas mitzuarbeiten. Ich darf Ihnen vielleicht für heute ein Thema vorschlagen, das wir einmal in aller Ruhe und Sachlichkeit besprechen sollten: das Verhältnis der Südtiroler zu Italien. Wir wissen alle, daß eine gewisse Eile not tut, um einen gerechten und menschlichen Weg zu finden, die Situation in Südtirol zu entgiften und zu entspannen.

Italiener: Was Sie Südtirol nennen, ist eine italienische Provinz. Ihre Bewohner sind italienische Bürger. Die deutsche Mehrheit ist nicht unterdrückt. Die Unzufriedenheit wird nur von einer Handvoll großdeutscher Fanatiker geschürt. Je mehr Italien zugestand, um so maßloser stiegen

ihre Forderungen. Unsere Regierung müßte eine entschiedenere Politik treiben, um diesen Leuten zu zeigen, daß es in ihrem eigensten Interesse liegt, wenn sie sich ruhig verhalten.

FRANZOSE: Sehen Sie, jetzt haben Sie genau das Problem genannt, um das es geht.

SÜDTIROLER: Seit 1918 haben immer andere Völker über uns bestimmt, ohne unsere Ansichten und unsere Proteste zu hören, als ob wir kein Volk wären, das auch Rechte hat. Nicht einmal die sogenannten demokratischen und christlichen Regierungen haben sich darum gekümmert.

Ursprünglich wohnten in dem Gebiet des künftigen Tirol Illyrer und Kelten. Unter Augustus wurde das Land von den Römern besetzt. Im 6. und 7. Jahrhundert wurde es von den Bayern besiedelt. Im 13. Jahrhundert schufen die Grafen von Tirol das Land Tirol, in dem sie die Grafschaften nördlich und südlich des Brenner einten. Dieses Land gehörte zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. 1363 übergab die letzte Erbin von Tirol, Margarete Maultasch, die Grafschaft als Lehen ihrem Vetter Rudolf von Habsburg. Voraussetzung für diese Übergabe war das Einverständnis der Stände, des Klerus, des Adels, der Bürger und der Bauern. Seither gehörte Tirol ohne Unterbrechung — mit Ausnahme der kurzen napoleonischen Zeit von 1805 bis 1814 — ungeteilt zu Österreich, und es erfreute sich großer „Freiheiten".

Nach dem ersten Weltkrieg wurde die Donau-Monarchie zerstückelt. Der Friedensvertrag von Saint-Germain (10. September 1919) errichtete nicht nur neue selbständige Staaten, Ungarn und die Tschechoslowakei, sondern schlug auch große Gebiete der Monarchie auf Grund des Selbstbestimmungsrechts an Polen, Rumänien und Jugoslawien. Darüber hinaus zerstückelte er Tirol: Der südlich des Brenner gelegene Teil kam an Italien. Diese Annexion kann sich nicht einmal auf das sogenannte, heute längst überholte, „Recht der Eroberung" berufen: kein einziger italienischer Soldat hat je während des Weltkrieges einen Fuß auf Tiroler Boden gesetzt. Diese Annexion, die gegen das Selbstbestimmungsrecht der Völker durchgesetzt wurde, ist nun eine ständige Quelle von Zwistigkeiten und Haß.

ITALIENER: Die neue Grenze folgt dem Kamm der Alpen und der Wasserscheide und sie gibt Italien jene natürliche Grenze, auf die es ein Recht hat.

AMERIKANER: Die Zerstückelung Tirols, durch die eine nicht unbeträchtliche, in einem geschlossenen Siedlungsraum wohnende Gruppe von Nichtitalienern unter die italienische Hoheit kam, verstieß eindeutig gegen den neunten der vierzehn Punkte Wilsons (8. Januar 1918): „Eine Berichtigung der Grenzen Italiens sollte gemäß den klar erkennbaren Nationalitätenlinien bewirkt werden." Außerdem verstieß er gegen den 10. Punkt, worin der Präsident der Vereinigten Staaten forderte, daß den Völkern Österreich-Ungarns „die freieste Möglichkeit autonomer Entwicklung ge-

währt werden soll". Hätte man damals die Bevölkerung der heutigen Provinz Bozen abstimmen lassen, so hätte sich zweifellos die überwältigende Mehrheit für das Bleiben bei Österreich entschieden. Dies war auch der Grund, warum man eine solche Abstimmung nicht durchgeführt hat.

ITALIENER: Es waren strategische Gründe, die für die neue Grenzziehung ausschlaggebend waren. Die neue Grenze auf dem Alpenkamm gab Italien die nötige Sicherheit und schuf die Möglichkeit, daß es nicht ständig eine große Armee unter Waffen halten mußte.

ÖSTERREICHER: Der strategische Gesichtspunkt fällt heute völlig weg, seit sich Österreich, ähnlich wie die Schweiz, durch den Staatsvertrag vom 26. Oktober 1955 feierlich zur Neutralität verpflichtet hat. Damit ist es in ein ganz neues Verhältnis zu seinen Nachbarn eingetreten. Aber auch wenn Italien auf Südtirol verzichten wollte, hätte es noch immer im Süden eine starke strategische Grenze zwischen Ortler und den Karnischen Alpen, die nur durch die enge, leicht zu verteidigende Salurner Klause durchbrochen wird.

AMERIKANER: Gehen wir noch einmal in die Zeit von 1919 zurück. Italien hätte seine berechtigten Ansprüche mit der Erwerbung des Trentino, das von Italienern bewohnt ist, erfüllt sehen können. Für seine strategische Sicherheit hätte es genügt, wenn es die unbewohnten Höhen am Brenner besetzt und einige Garnisonen in Südtirol errichtet hätte, ohne sich in das kulturelle Leben der deutschen Bevölkerung südlich der neuen Grenze einzumischen. Südtirol, das von Nichtitalienern bewohnt ist, hätte vollständig autonom bleiben sollen, und man hätte seine Bevölkerung nicht verpflichten sollen, in der italienischen Armee Militärdienst zu leisten. Aber der Präsident der Vereinigten Staaten mußte auf das Londoner Geheimabkommen vom 26. April 1915 Rücksicht nehmen, in dem Rußland, Großbritannien und Frankreich den Italienern Südtirol versprochen hatten, wenn diese auf seiten der Alliierten in den Krieg einträten.

FRANZOSE: Am 19. Juli 1919 richteten Ministerpräsident Clemenceau und der britische Außenminister Balfour ein Memorandum an die italienische Delegation, worin sie erklärten: „Diese (viele Verehrer Italiens, d. Vf.) sagen mit Recht, Südtirol hätte niemals an Italien fallen können, wären Sprache, Volkstum und der Wunsch der Bevölkerung in diesem Fall für die Entscheidung der Konferenz maßgebend gewesen."

SÜDTIROLER: Von 1922 bis 1943 wurde Südtirol ein Opfer der faschistischen Unterdrückung und der Entnationalisierungspolitik. 1923 wurden die Tiroler Gemeinderäte aufgelöst und durch italienische Bürgermeister ersetzt, die von der Regierung ernannt wurden; die deutschen Schulen wurden unterdrückt; Privatunterricht in Deutsch wurde untersagt; die deutsche Sprache verschwand aus der Verwaltung, dem öffentlichen Leben und sogar auf den Inschriften der Gräber; die deutschsprachigen Südtiroler wurden von allen öffentlichen Arbeiten ausgeschlossen. Der Widerstand gegen diese Maßnahmen mit Gefängnis oder mit Verbannung bestraft.

1934 wurden große Fabriken nach Bozen verlegt. Eine starke Einwanderung italienischer Arbeiter förderte die Italianisierung des Gebiets.

ITALIENER: Alle demokratisch gesinnten Italiener verurteilen diese Politik Mussolinis. Alle jene Gesetze und Maßnahmen wurden wieder abgeschafft. Freilich haben die deutschsprachigen Südtiroler, die erst seit vierzig Jahren zu Italien gehören, mehr als die übrigen Italiener unter der Unterdrückung durch die Faschisten zu leiden gehabt. Die Männer, die heute an der Regierung sind, sind sich dieser Tatsache vielleicht nicht ganz bewußt und übersehen, daß diese bitteren Erinnerungen nicht vergessen sind und bei den Südtirolern ein Mißtrauen gegen das heutige Italien, das aber doch demokratisch regiert wird, nähren. Überdies hat unsere Regierung nach dem Sturz Mussolinis und der Einrichtung der Demokratie wohl einen Fehler gemacht, indem sie in die Provinz Bozen Beamte schickte oder dort beließ, die von der faschistischen Mentalität angesteckt sind.

SÜDTIROLER: Alle Bemühungen, die Italien seit 1918 unternahm, um die Südtiroler zu italianisieren, sind gescheitert. Gewaltmaßnahmen und Unterdrückung haben nur den Widerstand der Südtiroler wachsen lassen. Schließlich begriff auch Mussolini, daß er niemals an sein Ziel gelangen würde. So entschloß er sich, die Südtiroler wegzuschaffen und sie durch Italiener zu ersetzen.

DEUTSCHER: Leider konnte der italienische Diktator diese brutale und ungerechte Umsiedlung einer ganzen Bevölkerung nur deswegen in Angriff nehmen, weil er unverhofft in Hitler einen Bundesgenossen fand. Deutschland hatte durch den Anschluß Österreichs im März 1938 mit Italien eine gemeinsame Grenze am Brenner erhalten. Hitler, der fanatische Nationalist, der vorgab, die Rechte aller Volksdeutschen zu verteidigen, trat keineswegs für die Rechte der deutschsprachigen Südtiroler ein. Im Gegenteil, er opferte sie leichten Herzens, um mit Italien ein Militärbündnis einzugehen, das er für den künftigen Krieg brauchte.

Am 7. Mai 1938 anerkannte er in Rom öffentlich und feierlich die „natürliche, strategische und unantastbare Grenze des Brenners". Am 23. Juni 1939, unmittelbar vor dem Überfall auf Polen, schloß er mit Italien einen Geheimvertrag, der die Übersiedlung von 7000 Reichsdeutschen, die in Südtirol wohnten, ins Reich vorsah; und nachdem der Krieg ausgebrochen war, ließ er Mussolini an die Aussiedlung der deutschen Bevölkerung Südtirols herangehen. Die Südtiroler, die für die deutsche Staatsangehörigkeit optieren würden, sollten Haus und Hof, ihre Heimat, verlassen und ins Reich umgesiedelt werden. Jene Südtiroler aber, die in Italien bleiben wollten, hatten keineswegs die Gewißheit, auf ihren Höfen zu bleiben, sie mußten vielmehr damit rechnen, südlich des Po angesiedelt zu werden.

ITALIENER: Mussolini wollte nur einige Tausend nazistische Agitatoren loswerden und konnte nicht voraussehen, daß sich so viele Südtiroler zur Umsiedlung ins Reich entschließen würden.

DEUTSCHER: Himmler, die deutsche Umsiedlungskommission und die nazi-

stischen Agitatoren in Südtirol schreckten vor keinem Mittel zurück: Lügen, Versprechungen und Drohungen, um die Südtiroler zur Option für Hitler und das Reich zu gewinnen.

SÜDTIROLER: Die Südtiroler hatten nur zwei Möglichkeiten, und beide bedeuteten für sie die Umsiedlung. 213 000 Südtiroler (86%) optierten für Deutschland, um der Unterdrückung durch die Italiener zu entgehen und wenigstens in einem Land leben zu können, wo man ihre Sprache sprach. Es entspricht keineswegs der Wahrheit, daß sich die Südtiroler in großer Zahl und frei für den hitlerischen Nationalsozialismus entschieden. Das war nur eine ganz geringe Minorität. Die Umsiedlungen begannen 1939 und wurden natürlich durch das Kriegsgeschehen erschwert. Als sie 1943 mit dem Sturz des faschistischen Regimes eingestellt wurden, waren mehr als 70 000 Südtiroler ins Reich ausgewandert, 60 000 davon nach Österreich.

ITALIENER: Von den 213 000 Optanten haben zwischen 1948 und 1956 201 599 die italienische Staatsangehörigkeit wieder zurückerhalten. Aber man hat aus falscher Großzügigkeit den Fehler begangen, in die Provinz Bozen Zehntausende von ehemaligen Nazis zurückkehren zu lassen, die heute noch diesen Geist haben. Diese Südtiroler Nazi und unsere italienischen Neofaschisten verhindern durch ihre extreme Haltung jede friedliche Lösung.

ÖSTERREICHER: Nach der Niederlage Deutschlands 1945 konnte Österreich, das erst 1955 wieder als selbständiger Staat anerkannt wurde, nicht erreichen, daß das zerstückelte Tirol wieder vereinigt wurde, obwohl wirtschaftliche Interessen Italiens, vor allem die Nutzung der Wasserkräfte, garantiert werden sollten.

ENGLÄNDER: Im Juli 1946 erklärte Churchill im Unterhaus: „Ich kenne in ganz Europa keinen Fall, wo die Atlantikcharta und die spätere Charta der Vereinten Nationen eher als im österreichischen Tirol auf das Volk hätte angewendet werden können, das in diesem kleinen, aber gut umgrenzten Gebiet wohnt. Warum kann man den einheimischen Bewohnern dieses schönen Gebirgslandes, der Heimat des Patrioten Hofer, nicht gestatten, aus eigenem ein Wort über ihr Schicksal zu sagen? Warum kann man dort keine faire und freie Volksabstimmung unter der Aufsicht der Großmächte zulassen?" Aber diese Worte fanden keinen Widerhall.

SÜDTIROLER: Am 18. Juli 1946 richteten die Südtiroler Volkspartei und die Sozialdemokratische Partei von Bozen aus einen dringenden Appell an alle Nationen, die an der Pariser Friedenskonferenz teilnahmen, für eine Volksabstimmung, an der alle, die im Land geboren seien, teilnehmen sollten. Sie beriefen sich dabei auf das Selbstbestimmungsrecht, das in die Atlantikcharta aufgenommen worden war. Aber auch dieser Appell fand keine Antwort.

ITALIENER: Am 5. September 1946 unterzeichneten de Gasperi und Gruber einen Vertrag, wonach sich Italien verpflichtete, seinen deutschsprachi-

gen Bürgern in der Provinz Bozen die Ausübung gewisser, klar bestimmter Rechte zu garantieren, „zum Schutz des Volkscharakters und der kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung".

ÖSTERREICHER: Dieser Vertrag steckte lediglich den Rahmen ab, innerhalb dessen sich Italien verpflichtete, die Rechtsgleichheit seiner deutsch- und italienischsprechenden Bevölkerung durch geeignete Gesetze zu sichern. Die dehnbaren Begriffe, in denen dieser Vertrag abgefaßt war, gaben Italien die Möglichkeit, bei der Verwirklichung dieses Zieles möglichst freizügig voranzugehen. Bisher freilich wurde diese Möglichkeit nur so weit benutzt, der deutschsprechenden Bevölkerung möglichst wenig zuzugestehen. So hat Italien diesen Vertrag in wesentlichen Punkten weder dem Geist noch dem Buchstaben nach erfüllt.

ITALIENER: Die Ausführung des Vertrags und der Schutz der deutschen Minderheit ist ausschließlich eine Angelegenheit Italiens.

ÖSTERREICHER: Das ist zweifellos insoweit richtig, als es an Italien ist, geeignete Gesetze und Maßnahmen für seine Verwirklichung zu erlassen. Aber es ist das Recht Österreichs als der Signatarmacht des Vertrags, zu sehen, ob die italienischen Gesetze und Maßnahmen den Vereinbarungen des Vertrags entsprechen, und gegebenenfalls Einspruch zu erheben.

ITALIENER: Die österreichische Regierung hat kein Recht, sich in eine inneritalienische Angelegenheit der Provinz Bozen einzumischen, die seit 1919 rechtlich zu Italien gehört und die durch Abgeordnete in der italienischen Kammer vertreten ist, die allein befugt sind, ihre Interessen zu vertreten und zu verteidigen.

ÖSTERREICHER: Das haben die drei Südtiroler Abgeordneten getan, indem sie 1951 gegen die nachlässige und zaudernde Durchführung des Vertrags protestierten und als sie 1954 der italienischen Regierung ein ausführliches Memorandum unterbreiteten, auf das sie nie eine Antwort erhielten. Dies war der Grund, daß sich die österreichische Regierung als Partnerin des Vertrags verpflichtet fühlte, am 8. Oktober 1956 ein Memorandum an die italienische Regierung zu richten.

ITALIENER: Die italienische Regierung antwortete darauf am 30. Januar 1957 und wies darauf hin, daß sie sich stets an das Abkommen gehalten habe. Sie gibt aber zu, „daß in einer Atmosphäre der Loyalität und des gegenseitigen Vertrauens weitere Maßnahmen zugunsten der etschländischen Bevölkerung in Erwägung gezogen werden können".

ÖSTERREICHER: In ihrem Memorandum von 1956 schlug die österreichische Regierung die Bildung einer Kommission von italienischen und österreichischen Fachleuten vor, die alle strittigen Punkte des Vertrags von 1946 prüfen und ihre Vorschläge den beiden Regierungen unterbreiten sollte. Die italienische Regierung hat diesen Vorschlag zurückgewiesen, den wir auch heute noch als den geeignetsten Weg zur Verwirklichung dieses Zieles betrachten, und sie hat uns auf den normalen diplomatischen Weg verwiesen. Diesen Weg hat die österreichische Regierung trotz aller Verzöge-

rungen von seiten Italiens bisher verfolgt. Aber unsere Regierung, die in dieser Frage ganz Österreich ohne Unterschied der Parteien hinter sich weiß, betrachtet es als ihre Pflicht, alle ihr rechtlich zur Verfügung stehenden Mittel anzuwenden, um die Erfüllung des Pariser Vertrags durchzusetzen.

ITALIENER: Was wollen Sie eigentlich?

ÖSTERREICHER: Italien hat das Abkommen seinem Geist nach verletzt und seine Abmachungen in folgenden Punkten nicht erfüllt: Die im Vertrag festgesetzte Autonomie der Provinz Bozen wurde nicht verwirklicht. Artikel 2 des Abkommens schreibt vor: „Die Bevölkerung der oben erwähnten Gebiete (den deutschsprachigen Einwohnern der Provinz Bozen und der benachbarten zweisprachigen Ortschaften der Provinz Trient, d. Verf.) wird die Ausübung einer autonomen regionalen Gesetzgebungs- und Vollzugsgewalt gewährt werden. Der Rahmen für die Anwendung dieser Autonomiemaßnahmen wird in Beratung auch mit den einheimischen deutschsprachigen Repräsentanten festgelegt werden."

Nun hat zwar die italienische Regierung 1948 sehr wohl eine „Region" errichtet, der sie auch eine regionale Autonomie gab, analog zu der anderer Regionen, wenn auch nicht so ausgeprägt, wie etwa in Sizilien, Sardinien und im Aostatal.

Aber das geschah ohne Befragung der Vertreter Südtirols, ja gegen deren Protest. Die neue Region umschloß die Provinz Bozen, wo die deutschsprachige Bevölkerung zwei Drittel ausmacht, und die Provinz Trient, wo 99% der Bevölkerung Italiener sind. So wurden die Südtiroler der Autonomie, die eigens für sie gedacht war, verlustig, da sie ja nur dreißig Prozent der gesamten Region ausmachen. Der Regionalrat besteht aus 33 Italienern und 15 Südtirolern, also eine italienische Mehrheit von zwei Drittel. So ist die Autonomie, die ein Schutz für die Südtiroler sein sollte, Mittel zu ihrer Unterdrückung geworden.

ITALIENER: In die Verwaltung des autonomen Gebiets teilen sich die Region und die zwei Provinzen Bozen und Trient. Wenn die deutschen Vertreter im Regionalrat in der Minderheit sind, so stellen sie doch im Provinzialrat die Mehrheit. Umgekehrt geht es den Italienern, die in der Provinz Bozen in der Minderheit, im Regionalrat jedoch in der Mehrheit sind. Diese sorgfältig ausgedachte Einteilung hat also zur Folge, daß einmal die eine Gruppe, das andere Mal die andere in der Minderheit ist, so daß die jeweilige Minderheit durch die Mehrheit im andern Teil beschützt wird. So sind die beiden Gruppen gezwungen, sachlich zusammenzuarbeiten.

Überdies, sehen Sie sich doch einmal das alte Österreich-Ungarn an! Im alten Tirol, das das heutige Tirol sowie die beiden Provinzen Bozen und Trient umfaßte, waren etwa 40% der Bevölkerung nach Volkstum und Sprache italienisch und wohnten geschlossen in Trentino. Jahrzehnte hindurch hat diese Gruppe vergeblich nur einen Bruchteil jener Rechte gefordert, deren sich heute die Provinz Bozen erfreut. Sie wurden ihr immer

verweigert. Sie blieben im Landtag zu Innsbruck eine kleine Minderheit, und sie wurden in allen Anträgen und Beratungen überstimmt.

ÖSTERREICHER: Die im Vertrag vereinbarte gesetzgebende und ausübende Autonomie der Provinz Bozen ist praktisch unwirksam wegen folgender Bestimmungen: Allein der Regionalrat hat das Recht, Bestimmungen über den Gebrauch der Sprache zu erlassen, so daß die deutsche Bevölkerung gerade auf dem für den Schutz der Minderheiten so wichtigen Gebiet der Sprache der italienischen Mehrheit ausgeliefert ist. Staatsgesetze, die im Widerspruch zu Gesetzen der Region stehen, können nur von der Region angefochten werden, nicht von den Provinzen, und da die absolute Mehrheit dafür notwendig ist, so bestimmt die italienische Mehrheit die Rechte der deutschen Bevölkerung. Schließlich hat nur der Regionalrat das Recht, der Regierung Gesetzesinitiativen zu unterbreiten. So ist also entgegen dem Geist und dem Buchstaben der Abmachung der Schutz der deutschsprechenden Minderheit der italienischen Mehrheit anvertraut.

Mehr noch — und das ist unsere zweite Beschwerde — die im Vertrag vereinbarte Gleichstellung der beiden Sprachen in der öffentlichen Verwaltung ist nicht durchgeführt: Bis 1959 war die Amtssprache der Region, der Provinz und der Gemeinden einzig und allein italienisch. In der Provinz Bozen, wo die deutschsprechende Bevölkerung in der Mehrheit ist, bestand das Personal der Verwaltung 1948 zu 90% aus Italienern, von denen die wenigsten deutsch verstanden. Noch heute ist die Kenntnis des Deutschen nicht erforderlich für die Bestallung im öffentlichen Dienst.

ITALIENER: Nach der offiziellen Statistik vom 31. Dezember 1953 haben 47% der Beamten der Provinz Bozen eine genügende Kenntnis des Deutschen. Es sind weithin praktische Gründe, die die Gleichstellung der beiden Sprachen unmöglich machen. Es war bisher nicht möglich, eine genügende Anzahl von Beamten und Angestellten zu finden, die beide Sprachen beherrschen.

SÜDTIROLER: Was die deutschsprachige Bevölkerung der Provinz Bozen fordert, ist nichts anderes, als was schon vor 1918 dem italienischsprechenden Teil des Landes Tirol in der heutigen Provinz Trentino zugestanden worden war.

ITALIENER: Die große Zahl von Südtirolern, vor allem unter den Geschäftsleuten, kümmert sich überhaupt nicht um diese Sprachenfrage. Das tun vor allem die Berufspolitiker und die nationalistischen Agitatoren. Die gemäßigten Elemente der Provinz betrachten die augenblickliche Situation in der Sprachenfrage im allgemeinen als genügend geregelt oder doch wenigstens als erträglich, wenngleich sie noch verbessert werden kann. Sie haben keineswegs den Eindruck, daß ihr Volkstumscharakter oder ihre nationale Würde dadurch bedroht sei, daß sie mit einem italienischen Beamten italienisch sprechen müssen oder einen Dolmetscher brauchen.

ÖSTERREICHER: Unsere dritte Beschwerde: die im Vertrag von 1946 zugesagte Schulautonomie ist nicht verwirklicht worden. Wohl sind die von

Mussolini 1923 aufgelösten deutschen Schulen 1945 wieder aufgemacht worden; aber die Schulverwaltung liegt in den Händen des Unterrichtsministers in Rom. Er ernennt die Lehrkräfte; er entscheidet über die Gestaltung des Schulprogramms und die Wahl der Lehrbücher.

ITALIENER: Der Posten eines Bezirksschulrats ist laut Gesetz einem Mitglied der deutschen Sprachgruppe vorbehalten. Dagegen widerspricht es dem allgemeinen italienischen Staatsinteresse, den deutschsprachigen Gebieten die Schulverwaltung zu überlassen. Er kann nicht das Risiko eingehen, daß sie durch die Wahl der Lehrbücher und Lehrer ein politisches Instrument im Dienst separatistischer Bestrebungen sind.

ÖSTERREICHER: Schließlich garantiert der Vertrag von Paris in Artikel 1 „die Rechtsgleichheit bei Ernennung zu den öffentlichen Ämtern, damit eine vergleichsmäßig gerechtere Verteilung der Stellen zwischen den beiden Volksteilen erreicht wird". Nun ist aber tatsächlich die deutschsprechende Bevölkerung — und das ist unsere vierte Beschwerde — in der Verteilung der öffentlichen Ämter (Eisenbahn, Post und Telegraph, Arbeitsaufsicht, Sozialversicherung, Polizei, Gericht, Finanzen) in einem Verhältnis benachteiligt, daß den Zahlen 1—20 auf deutscher Seite und 80—90 v. H. auf italienischer Seite entspricht. Mit vollem Recht fühlt sich also die deutschsprachige Bevölkerung auf ihrem eigenen, alteingesessenen Boden zurückgesetzt.

ITALIENER: Die Verwaltung ist nicht systematisch italianisiert worden; sondern die gegenwärtige Lage erklärt sich aus dem Umstand, daß man aus dem deutschsprachigen Volksteil kein entsprechend ausgebildetes Verwaltungspersonal rekrutieren konnte. Eine gerechtere Verteilung in der staatlichen Verwaltung ließ sich deshalb nicht erreichen, weil in dieser wirtschaftlich reichen Provinz die Laufbahn eines Beamten mit bescheidenem Gehalt von den Söhnen der deutschen Bauern und Kaufleute wenig begehrt wird. Außerdem wollen die Tiroler zu Hause bleiben; nun läßt es sich aber nicht vermeiden, daß ein Staatsbeamter während seiner Laufbahn zeitweilig in andere Provinzen geschickt wird. Derartige Fälle kommen in Südtirol um so häufiger vor, als es sich um einen kleinen Verwaltungsbezirk handelt, in dem sich nicht viel Aufstiegsmöglichkeiten bieten.

SÜDTIROLER: Allein in Österreich gab es 1945 unter den seit 1939 ausgewanderten Südtirolern an die 1300 Beamte, Angestellte und Arbeiter der öffentlichen Dienste. Sie waren bereit zurückzukehren unter der Bedingung, wieder in die Verwaltungslaufbahn übernommen zu werden; aber Italien hat sich geweigert, ihnen eine tatsächliche Wiedereinstellung in Südtirol zu garantieren, obwohl die Zahl der verfügbaren deutschsprechenden Beamten völlig ungenügend war. Die Mehrzahl von ihnen ist nicht zurückgekehrt, weil sie nicht in eine andere Gegend Italiens geschickt werden wollten.

ÖSTERREICHER: Schließlich — und das ist unser fünfter Beschwerdegrund — bedeutet die massive Einwanderung italienischer Arbeiter in die Provinz

Bozen eine ernste Bedrohung der einheimischen Bevölkerung deutscher und rätoromanischer Sprache; dies um so mehr, als die Einwanderer umgehend in die Wählerlisten eingetragen werden. Bei der letzten Volkszählung der Österreich-ungarischen Monarchie im Jahr 1910 wohnten in Südtirol 230 492 Deutschstämmige und Ladiner, dagegen bloß 6950 Italiener; doch 1957 waren es bereits 120 000 Italiener. Da von den 70 000 deutschsprechenden Südtirolern, die unter Mussolini zur Auswanderung gezwungen wurden, 50 000 nicht zurückgekehrt sind, ist die italienische Bevölkerung von 3 auf 33% gestiegen. In der Stadt Bozen setzte sich die Bevölkerung 1910 folgendermaßen zusammen: 94,1% Deutsche und nur 5,9% Italiener. Durch Einwanderung stieg der Hundertsatz der Italiener 1953 bereits auf 79,4%. Heute ist die Zuwanderung der Italiener nicht mehr von der Regierung systematisch organisiert, wie das zwanzig Jahre lang unter Mussolini geschehen ist; verfolgte doch Mussolini ganz offen eine Politik der Italianisierung. Aber gestoppt ist sie auch nicht. Tatsächlich fährt sie fort, der Provinz Bozen dadurch ihren nationalen Charakter zu nehmen, daß sie die alteingesessene Bevölkerung mit italienischen Zuwanderern überschwemmt.

ITALIENER: Die letzte Behauptung ist irrig, und wie die offizielle Statistik beweist, ist diese Befürchtung unbegründet. In den sieben Jahren zwischen 1947 und 1953 betrug die Zahl der aus dem Innern Italiens stammenden Zuwanderer (unter Abzug der italienischen Auswanderer) 9198; in der gleichen Zeit erhielt der deutschsprechende Bevölkerungsteil (durch die Rückkehr der Südtiroler, die einst für Deutschland optiert hatten) einen Zuwachs von 11 199. Im Lauf des Jahres 1954 betrug die Zahl der italienischen Zuwanderer (abzüglich der Auswanderer) 1046; im Jahr 1955 sogar nur 151. Rechnet man zu diesen Zahlen der italienischen Einwanderer bzw. der südtiroler Heimkehrer die betreffenden Zahlen des Geburtenüberschusses über die Sterbeziffer, so ist die italienischsprechende Bevölkerung zwischen 1947 und 1953 um 12 639, die deutschsprechende um 21 995 gewachsen. Nach dem Gesetz haben alle italienischen Bürger volle Freizügigkeit innerhalb des italienischen Staatsgebiets. Die Einwanderung der Süditaliener in die Industriegebiete und die Städte Norditaliens ist eine ganz allgemeine Erscheinung. In der Provinz Bozen rührt sie tatsächlich von der Industrialisierung des Landes her. Aber die Stadt, wie übrigens auch die ganze Provinz, zieht aus dieser Industrialisierung keinen geringen Vorteil. Denn Bozen produziert nicht mehr bloß wie zu der Zeit, wo Tirol zu Österreich gehörte, die bekannten Agrarprodukte der Gegend (Früchte, Wein, Holz, Vieh), sondern das Land hat sich bereichert um Stahlwerke, Aluminium- und Magnesiumfabriken, um Motorenwerke und Wasserkräfte, die 3½ Milliarden Kilowattstunden produzieren.

SÜDTIROLER: Wir haben kein Vertrauen zu den italienischen Statistiken über die Zuwanderung, und Sie werden die Richtigkeit der unsern bestreiten, die zu ganz andern Ergebnissen kommen. Aber die Südtiroler, insbeson-

dere die kleinen Leute, sehen in dieser italienischen Einwanderung nicht nur eine Bedrohung ihrer völkischen Existenz: die Italiener, die sich in ihrer Heimat niederlassen, nehmen ihnen die Arbeitsmöglichkeiten, belegen den Wohnraum und verlegen ihnen und ihren Kindern den Weg zum sozialen Aufstieg.

SCHWEIZER: Gestatten Sie mir, auf unser Land als vorbildliches Beispiel friedlichen Zusammenlebens hinzuweisen. In der Schweiz besitzen alle Einwohner, die bekanntlich vier Völkern und Sprachen angehören: Deutsche, Franzosen, Italiener, Rätoromanen, völlige Rechtsgleichheit. Die drei erstgenannten Volksgruppen bewohnen ein Gebiet, das an die betreffenden Ursprungsvölker angrenzt: Deutschland-Österreich, Frankreich und Italien. Außerdem sind die Schweizer in verschiedene religiöse Bekenntnisse aufgeteilt. Dennoch ist es der Schweizerischen Eidgenossenschaft gelungen, daraus ein Vaterland zu bilden, eine festgeeinte Nation, und alle Eidgenossen freuen sich dieser Einheit; denn innerhalb ihrer Grenzen wacht der Bundesstaat mit aller Sorgfalt über die Gleichheit des Rechtes bei aller Vielfalt der Völker und Sprachen. Die Deutschschweizer zählen ungefähr 72%, die Französisch-Schweizer 20%, die italienischen 6% und die Rätoromanen 1%. In der Schweiz ist man so weise, selbst den Ausdruck „Minderheit" zu vermeiden, der den Anschein erweckt, als habe eine Minderheit auch mindere Rechte. In der Schweiz herrscht der Grundsatz (und das ist ein Lob für die starke deutsch-schweizerische Mehrheit!), daß man einem nationalen Volksteil um so mehr Gehör schenken soll, als er schwach ist, mag es darum gehen, seine Religion zu wahren oder seine Sprache und die örtlichen Freiheiten beizubehalten. Die Schweiz hat begriffen, daß jede nationale Gruppe eine Bereicherung bedeutet und es eine Verarmung wäre, wenn sie aufgesaugt würde. Es wäre ein Verlust, der das lebendige und lebenspendende Gleichgewicht des Ganzen zerstörte. Diese Überzeugung bewirkt für sich allein mehr als alle gesetzlichen Maßnahmen, daß das von dem einen Volksteil bewohnte Gebiet davor bewahrt bleibt, von der Einwanderung einer andern Volksgruppe überflutet zu werden. Selbst in Kantonen mit gemischter Bevölkerung achtet man sorgfältig darauf, daß das Kräfteverhältnis der verschiedenen Volksgruppen nicht umgestürzt wird, besonders auf dem wichtigen Sektor der Sprache und des Schulwesens. So verbietet die Gesetzgebung die Verwendung öffentlicher Gelder zum Unterhalt oder zur Unterstützung deutscher Schulen in den italienischen oder französischen Kantonen und umgekehrt. So soll der volkhafte Charakter jeder nationalen Gruppe aufrecht erhalten werden. Auf diese Weise ist es gelungen, dem Tessin seine „italianità" zu bewahren. Wandern Schweizer einer bestimmten Volksgruppe in das Gebiet einer andern Gruppe aus, so erwerben sie nicht das Recht, daß ihre Kinder in der Schule in ihrer Muttersprache unterrichtet werden, noch daß ihre Sprache beim Behördenverkehr benutzt wird. Folglich ist keine Volksgruppe, mag sie stark oder schwach sein, in ihrer Existenz oder ihrer

Entfaltung bedroht. Es herrscht Sicherheit und Frieden, und jedermann lebt im Gefühl völliger Freiheit.

ITALIENER: In Wirklichkeit zieht der Kanton Tessin, der im Vergleich zu den übrigen Kantonen wirtschaftlich unterentwickelt ist, mehr und mehr Investierungen von deutschsprachigen Geldgebern an, ebenso wie eine aus der Nordschweiz kommende Einwanderung von Deutschschweizern. Wenn diese Bewegung anhält, dann könnte der italienische Charakter des Tessin tatsächlich bedroht werden, und die Italienisch-Schweizer sehen diese Entwicklung nicht ohne Sorge. Dennoch betrachtet kein verantwortlicher Politiker des Tessin diese Einwanderung als die Verletzung eines heiligen Rechts, das die italienischsprechenden Bewohner des Kantons besäßen, und keine Stimme hat sich bis jetzt erhoben, um das Verbot dieser Einwanderung zu verlangen.

FRANZOSE: Nicht nur die österreichische Regierung hat das Recht und die Pflicht, über die Erfüllung des Vertrags Gruber-de Gasperi zu wachen, sondern es ist ebenso Recht und Pflicht der vier Großmächte und der siebzehn Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen, die mit Italien zusammen den Friedensvertrag unterzeichnet haben, zu dem das Übereinkommen Gruber-De Gasperi juridisch einen Annex (den Annex IV) darstellt. Durch seine Unterschrift unter diesen Vertrag hat Italien internationale Verpflichtungen auf sich genommen, die seiner Souveränität gewisse Grenzen ziehen.

ÖSTERREICHER: Am liebsten würde Österreich diesen Rechtsstreit direkt mit Italien regeln. Wenn es uns aber trotz all unserer Bemühungen nicht möglich sein sollte, zu einer Verständigung zu kommen, dann bliebe uns nur noch der Weg, unsern Streitfall über Ausdeutung und Anwendung des Pariser Vertrags der zu diesem Zweck eingesetzten höheren internationalen Instanz zu unterbreiten. Wir haben das Vertrauen, daß sie ihn nach Recht und Gerechtigkeit unparteiisch entscheiden wird. Heute, wo man selbst im Herzen Afrikas Ländern, die bisher als Kolonien galten, innere Selbstverwaltung, ja sogar die Unabhängigkeit zugesteht, geht es nicht mehr an, daß im Herzen Europas ein Staat einer Volksgruppe, deren Land er gewaltsam annektiert hat, eine echte Autonomie verweigert; zumal er sich durch einen internationalen Vertrag verpflichtet hat, ihr diese Autonomie zu gewähren. Was wir fordern ist die Errichtung einer auf Südtirol beschränkten autonomen Verwaltung. Wir richten einen Appell an Italien, es möchte die Initiative ergreifen und die großmütige Geste machen, die die 140 000 Einwohner Südtirols erwarten. Damit gäbe es den Beweis tiefer Weisheit, hohen politischen Verständnisses und wahrhaft europäischen Geistes. Es geht im Grunde um sein eigenes Interesse. Seine Stimme im Rat der Nationen hätte nicht nur das Gewicht, das ihm seine strategische Lage im Mittelmeer, seine Bevölkerungszahl, seine Wirtschaft und seine Kultur verleihen, sondern diese große Geste der Gerech-

tigkeit würde ihm eine neue Achtung und ein neues Prestige in Europa und in der Welt eintragen.

Südtiroler: Im Fall aber, daß Italien uns endgültig die Autonomie unseres Landes, die es uns versprochen hat, verweigern sollte, sind wir fest entschlossen, bei den internationalen Organisationen der Vereinten Nationen unser Recht auf Selbstbestimmung geltend zu machen. Seit vierzig Jahren fordern wir vergeblich eine Volksabstimmung. Sie wird uns von denselben Staatsmännern verweigert, die mit so viel Feuer das heilige Selbstbestimmungsrecht der Völker für sich forderten, bis sie 1953 die Volksabstimmung für die Bewohner von Triest erreicht hatten, weil sie sicher waren, daß die Abstimmung zugunsten Italiens ausfallen würde. Wenn Südtirol 1919 von Italien, ohne daß die Bevölkerung befragt wurde und trotz ihres Protestes, annektiert wurde, dann geschah das unter Verletzung des heutzutage international anerkannten und verbrieften Rechts der Völker, über ihr Schicksal selbst zu bestimmen. Dieses Recht ist weder durch die vierzig Jahre italienischer Besetzung noch durch den Friedensvertrag von 1946 verjährt, in dem die Sieger des zweiten Weltkrieges diese Annexion von neuem bestätigt haben.

Franzose: Wenn es sich nur um einen juridischen Konflikt handelte, hätte man auf beiden Seiten in sachlicher Überlegung längst eine vernünftige Lösung gefunden. Aber was die Auseinandersetzung so gefährlich in die Länge zieht, ist der Umstand, daß hier ganze Gefühlswelten, Vaterlandsliebe und Nationalismus, leidenschaftlich aufeinanderstoßen. Je mehr die Südtiroler ihre Sprache, ihr Brauchtum, ihre Überlieferungen und ihr Lebensinteresse bedroht sehen oder bedroht glauben, um so heißer klammern sie sich daran. Ihr vaterländisches Gefühl ist durch Unterdrückung und Fremdherrschaft überreizt. Auf italienischer Seite wollen manche nur das strategische und wirtschaftliche Interesse ihres Landes sehen. Ihr starrer Nationalismus hindert sie daran, einzusehen, daß manche Forderungen der Südtiroler doch durchaus berechtigt sind.

Südtiroler: Eine völkische Minderheit, die bedroht oder schon das Opfer einer ungerechten Unterdrückung geworden ist, darf die politische Knechtung nicht ruhig hinnehmen: sie hat das Recht und die Pflicht, sich zu verteidigen. Und jeder Mensch mit Rechtsgefühl und erst recht jeder Christ muß, selbst wenn er dieser Minderheit nicht angehört, eine Änderung der aus nationalistischer Verblendung geschaffenen ungerechten Zustände wollen und nach dem Maß seiner Kräfte zu ihrer Behebung beitragen. Die Solidarität der Völkerfamilie erlaubt den andern Nationen nicht, sich wie unbeteiligte Zuschauer zu benehmen und eine passive Haltung unbeteiligter Neutralität einzunehmen.

Katholischer Priester: Zu der Zeit, als Hitler die von ihm besiegten und annektierten Völker unterjochte, hat Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1941 verkündet: „Im Rahmen einer sittlich begründeten neuen Ordnung ist kein Platz für die offene oder getarnte Unterdrückung

der den nationalen Minderheiten zustehenden kulturellen und sprachlichen Eigenart, für die Verhinderung oder Einschränkung ihrer wirtschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten, für die Beschränkung oder Verhinderung ihrer natürlichen Fruchtbarkeit. Je gewissenhafter die verantwortliche Staatsmacht die Rechte der Minderheiten achtet, um so sicherer und wirksamer kann sie von deren Angehörigen die gesetzliche Erfüllung der Pflichten verlangen, die ihnen mit allen übrigen Staatsbürgern gemeinsam obliegen." Der bekannte Soziologe P. Messineo SJ zitiert in seiner Schrift „Il Problema delle Minoranze nazionali" dieses Papstwort und fügt hinzu: „Es gibt also zwischen dem Staat und den Minderheiten gegenseitige Pflichten, und von der Berücksichtigung dieser Rechte hängen Gerechtigkeit und Frieden ab."[1]

Südtiroler: Alles was der italienische Jesuit da über das Minderheitenrecht sagt, hatte nicht nur Geltung für die Italiener von Triest, sondern gilt auch heute für die Verpflichtung Italiens gegenüber den Südtirolern. Wir Tiroler sind zur großen Mehrzahl katholisch; wir stellen aber mit Bedauern fest, daß unsere gerechten Forderungen bei den Katholiken Italiens kein Echo finden. Die einzigen, die in Italien für uns eintreten, sind die Kommunisten. Doch die tun es aus wahltaktischen Gründen, aus Opposition zur Regierung.

Katholischer Priester: Bei Konflikten zwischen den Völkern besteht die Aufgabe des Papstes vor allem darin, die Grundsätze der internationalen Moral zu definieren und zu präzisieren. Das hat Papst Pius XII. mit einer bis dahin unerreichten Kraft und Konsequenz getan. An den katholischen Juristen und Politikern ist es, diese Grundsätze bei der Lösung konkreter Konflikte in Anwendung zu bringen. Nun ist es in unserm Fall glücklicherweise so, daß beide Parteien, die Italiener und die Tiroler, in der großen Mehrzahl katholisch sind. Dieser Umstand muß es doch den einen wie den andern leicht machen, schnell zu einer Einigung zu gelangen. Beide Teile haben als Katholiken eine ernste Verantwortung, auf gütliche Weise eine Lösung zu finden, die der Gerechtigkeit entspricht und die enge Sicht nationalistischer Vorurteile hinter sich läßt.

---

[1] Vgl. diese Zschr. 160 (1957) 143.

ZEITBERICHT

Paritätsstreit oder Wettstreit der Liebe? — Kommunistische Frontorganisationen — Was lesen die kleinen Leute in Frankreich? — Eine Pariser Pfarrei — Die Lage der katholischen Kirche in Tunis — Die FAO — Ausländer an deutschen Hochschulen

Paritätsstreit oder Wettstreit der Liebe?

Laut Meldung des *Informationsdienstes der KNA* vom *16. April 1960* erklärte Kirchenpräsident Niemöller in Cleveland, man müsse heute in der Bundesrepublik römischer Katholik sein, um eine Stellung zu erhalten, und die ganze Atmosphäre in Westdeutschland sei römisch-katholisch. Wir können die Zuverlässigkeit dieser Behauptung nicht nachprüfen. Sie entspricht indes leider Vorstellungen, denen man auch sonst begegnen kann.

Wie steht es in Wirklichkeit? 1950 waren in der Bundesrepublik 51,2% der Bevölkerung evangelisch, 45,2% katholisch. Im gleichen Jahr waren von 997 höheren Beamten und Angestellten der Bundesministerien 257 katholisch, 682 evangelisch. Das sind 25,77% Katholiken. Als der evangelische Landesbischof Lilje 1955 über die Benachteiligung der evangelischen Christen im Bundesverteidigungsministerium klagte, veröffentlichte dieses Ministerium die Konfessionszugehörigkeit seiner hohen Beamten und Offiziere: 28 waren katholisch, 146 evangelisch. Nach einer Statistik der Universität Freiburg (zitiert nach *Franz Thoma,* Wo bleibt der akademische Nachwuchs der Katholiken?, *Rosenheim 1960, 11)* waren von 153 Ordinarien, außerplanmäßigen Professoren und Dozenten der juristischen, medizinischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät ganze 19 katholisch. Es soll hier nicht untersucht werden, inwieweit die Katholiken selbst an diesem auffallenden Zurückbleiben schuld sind, es soll nur der Tatbestand festgestellt werden, der sich inzwischen wohl nicht sehr wesentlich geändert hat, auch wenn die Katholiken vielleicht einiges aufgeholt haben. Die Entwicklung verläuft eher für die Katholiken nachteilig. Von 1950/51 (WS) bis 1957/58 (WS) ist der Anteil der evangelischen Hochschüler im Bundesgebiet von 54,1% auf 58,7% gestiegen, während der der Katholiken von 42,6% auf 37,3% gesunken ist.

Wir halten die Frage der numerischen Parität zwischen den beiden Konfessionen für veraltet. Angesichts dessen, was Millionen Menschen unseres Volkes in der Sowjetzone erleiden, angesichts der Bedrohung, in der sich der freie Teil unseres Volkes befindet, müssen die gutgesinnten Christen beider Konfessionen zusammenstehen. Es kann nur eine echte Rivalität zwischen beiden Kirchen geben: des Eintretens für das Recht und des Dienstes der Liebe. So sollte man das Wort der *Neuen Zürcher Zeitung* vom *19. April 1960* verstehen: „Trotz ihrer eher geringen zahlenmäßigen Stärke – im Bereich der DDR leben knapp zwei Millionen katholische Christen – wächst die katholische Kirche im Kampf gegen den atheistischen Weltanschauungsstaat mehr und mehr in eine führende Rolle hinein. Durch die Erhebung des jungen Berliner Bischofs zum Kardinal hat die Führung des Berliner Bistums eine erhöhte Strahlungskraft erhalten ... Innerhalb der katholischen Pfarrerschaft in der Sowjetzone machen sich Strömungen geltend, die ein stärkeres öffentliches Eintreten für die natürlichen Rechte des Menschen befürworten, vor allem für eine freie Bestimmung über das Eigentum, freie Wahl des Arbeitsplatzes und Freizügigkeit im Staate, sowie für das Recht der Familienangehörigen, sich jederzeit in den beiden Teilen Deutschlands ungehindert zu besuchen."

Kommunistische Frontorganisationen

Der Kommunismus bedient sich in seinem Kampf um die Eroberung der Welt, den zu führen er nie aufgehört hat, der verschiedensten Mittel, die je nach den Erfordernissen der Lage äußerst wendig eingesetzt werden. Für die Operationen im feindlichen Hinterland wurden die sogenannten „Frontorganisationen" geschaffen, die man ihren Aufgaben nach durchaus „Fünfte Kolonne" nennen könnte. Das sind Organisationen, die nach außen hin mit der kommunistischen Partei der verschiedenen Länder nichts zu tun haben, die aber in Wirklichkeit entweder von Kommunisten unmittelbar gelenkt werden, oder aber unter ihrem Einfluß stehen. Ziel dieser Organisationen ist die kalte Eroberung der Welt, indem sie sich vor allem an jene Kreise wenden, die für den Kommunismus besonders anfällig sind: die entwurzelte Intelligenz, mag sie sich selbst als links, fortschrittlich, neutralistisch oder pazifistisch bezeichnen. Die Organisationen selbst führen mit Vorliebe das Beiwort „demokratisch" im Namen.

Sie sind ganz und gar von Moskau abhängig, auch wenn ihr Sitz keineswegs dort ist. Bis 1951 befanden sich viele von ihnen in Paris. Als sie aus Frankreich ausgewiesen wurden, gingen manche nach Prag. Einige bevorzugten Wien, so das *Internationale Institut für den Frieden*, in dessen Büro auch die bedeutendste dieser Organisationen arbeitet, der *Weltfriedensrat*, nachdem seine Büroräume in der gleichen Stadt auf Anordnung des österreichischen Innenministers am 2. Februar 1957 geschlossen wurden. Zwar kommen nach außen hin die einzelnen Landesverbände angeblich selbst für ihren Unterhalt auf. Genaue Daten über das finanzielle Gebaren sind nicht erhältlich. Die Summen jedoch, die sie verbrauchen, dürften ungeheuer sein, so daß nicht mit Unrecht auf gewaltige Unterstützungen aus Moskau geschlossen werden darf. An der Spitze steht nicht selten ein Präsident oder ein Vizepräsident, die nicht immer Kommunisten sein müssen. Die wirkliche Arbeit jedoch wird von einem Generalsekretär geleistet, der immer ein Kommunist ist.

Der Erfolg ihrer Arbeit in Europa war bisher nicht sehr groß. Im Gegenteil! Zwar gelang es den meisten dieser Organisationen unter dem Zeichen der allgemeinen Verbrüderung der Alliierten mit den Sowjets im Kampf gegen das Dritte Reich im Westen Fuß zu fassen, vor allem in der UNO oder UNESCO eng mitzuarbeiten, heute ist jedoch ihr Einfluß weit zurückgedrängt. Lediglich der Weltgewerkschaftsbund mit seinen 95 Millionen Mitgliedern, von denen etwa 86% in den Ostblockstaaten und in China sind, steht auch heute noch in enger Fühlungnahme mit der UNO und ist in deren wirtschaftlicher Abteilung unter der Kategorie A eingegliedert, ein Vorzug, den nur wenige Organisationen genießen.

Wie schon erwähnt, ist die wichtigste dieser Organisationen der *Weltfriedensrat*, der auf den 1948 in Breslau gehaltenen Weltfriedenskongreß der Intellektuellen zurückgeht. 1949 wurde in Paris der erste Weltfriedenskongreß gehalten, der ein Komitee für den Frieden gründete, das seit 1950 den Namen *Weltfriedensrat* trägt. Gerade diese Organisation hat auch unter Nichtkommunisten viele Anhänger, vor allem aus den Kreisen der Linken und der Pazifisten. Zu einer ernsten Krise innerhalb dieses Friedensrates kam es anläßlich der Unterstützung der arabischen Staaten durch die Sowjetunion gegen Israel 1956 und im November des gleichen Jahres während des Aufstandes in Ungarn.

Präsident war bis zu seinem Tod 1958 *Frédéric Joliot-Curie*. Seither ist der Präsidentenstuhl verwaist. Statt dessen hat man im Mai 1959 ein Präsidialkomitee gewählt, dessen Vorsitzender Prof. *J. D. Bernal* ist, Physiker am Birkbeck College in London und Mitglied der Royal Society. Deutsches Mitglied des Präsidiums ist *Walter Friedrich*, Professor für medizinische Physik und Strahlenkunde in Berlin.

Der *Weltfriedensrat* gibt neben einer Monatsschrift, *Horizons*, und einem zwei-

monatigen Tätigkeitsbericht, *World Council of Peace Bulletin,* einen Pressedienst und Broschüren heraus, die je nach Bedarf erscheinen.

Seine genaue Mitgliederzahl ist nicht zu erfahren. Sie scheint jedoch sehr groß zu sein.

Die zweite große Organisation ist der *Weltgewerkschaftsbund,* der seit 1951 seinen Sitz in Prag hat. Seine Gründung geht auf die Initiative der englischen Gewerkschaften zurück, die im Februar 1945 zu einer vorbereitenden Konferenz nach London einluden. Im Oktober 1945 fand dann seine Gründung in Paris statt.

Sein augenblicklicher Präsident ist der Italiener *Agostino Novella,* Mitglied des Zentralkomitees der italienischen Kommunistischen Partei, Generalsekretär ist der Franzose *Louis Saillant,* ein waschechter Stalinist. Deutscher Vizepräsident ist *Herbert Warnke.* In Ostberlin befindet sich der Sitz der diesem Gewerkschaftsbund angehörigen Gewerkschaft Öffentliche Dienste.

Die Organisation gibt in deutsch, russisch, französisch, englisch, spanisch, portugiesisch, schwedisch, finnisch, rumänisch, japanisch, arabisch und chinesisch eine Monatschrift heraus. Die deutsche Ausgabe, die stärkste mit 25000, erscheint unter dem Titel *Das Gewerkschaftsaktiv* in Ostberlin.

Weitere Organisationen dieser Art sind der *Weltbund der Demokratischen Jugend* (Budapest), der *Internationale Studentenbund* (Prag), die *Internationale Frauenföderation* (Ostberlin), der *Weltverband der Lehrergewerkschaften* (Prag), die *Internationale Vereinigung der Demokratischen Juristen* (Brüssel), die *Weltföderation der Wissenschaftler* (London), die *Internationale Journalistenorganisation* (Prag), die *Internationale Medizinische Gesellschaft zum Studium der Lebensbedingungen* (Prag), die *Internationale Föderation der Widerstandskämpfer* (Wien).

Hier ist auch der Ort, kurz auf den *Demokratischen Kulturbund Deutschlands* hinzuweisen, der zwar in den Ländern Westdeutschlands verboten ist, aber in zahlreichen Tarnorganisationen weiterarbeitet. Karl Richter nennt seinen dokumentarischen Bericht über die Tätigkeit dieses Bundes *Die trojanische Herde* (Köln 1959, Verlag für Politik und Wirtschaft). Mit Recht; denn die Zahl der Anhänger und Mitarbeiter aus der westdeutschen Intelligenz ist groß. Größer noch ist freilich ihre politische Ahnungslosigkeit, die nur mit jener gewisser Kreise der deutschen Intelligenz vor 1933 zu vergleichen ist. Von den vielen Tarnorganisationen sei nur auf den *Schwelmer Kreis* hingewiesen, der sich mit pädagogischen Fragen befaßt. „Auf allen Veranstaltungen des Schwelmer Kreises bringen die Funktionäre die Fragen zur Diskussion, die für die Schulpolitik der Zonenregierung gerade aktuell sind; sie haben es auch fast immer erreicht, daß westdeutsche Pädagogen die Vorhaben der Zonenregierung als fortschrittlich priesen" (Richter a.a.O. 201). Hier ist auch auf die Tätigkeit des *Progreßverlags Johann Fladung* in Düsseldorf hinzuweisen.

Was lesen die kleinen Leute in Frankreich?

Man schätzt das gebildete, literarisch interessierte Publikum in Frankreich auf 2 Millionen. Darüber hinaus gibt es aber etwa 20 Millionen Leser ohne höhere Bildung, die nach dem Schulbesuch weiter Bücher lesen. Nach neueren Statistiken, über die *Esprit* im Aprilheft 1960 berichtet, gehören 62% der Franzosen ganz allgemein zu den Bücherlesern (wenigstens ein Buch im Jahr). Es ist dabei keineswegs so, daß der kleine Mann nur ausgeliehene Bücher liest. Wie das Beispiel Annecy zeigt (40 000 Einwohner), gibt es in 65% der Familien Bücher. Bei 55% kann man von einer eigentlichen „Familienbücherei" sprechen. Die Schulbücher der Kinder nicht mitgezählt, verteilt sich der Bücherbestand folgendermaßen:

9%	der	Familien	besitzen	1– 5	Bücher
19%	„	„	„	6– 15	„
10%	„	„	„	16– 25	„
24%	„	„	„	26– 75	„
13%	„	„	„	76–150	„
6%	„	„	„	151–250	„
10%	„	„	„	251–500	„
4%	„	„	„	über 500	„
5%	„	„	„	ungeklärt.	

Gruppiert man den Buchbestand der Familien inhaltlich, so ergibt sich ein recht buntes Bild. Es fanden sich:

Nachschlagwerke in 285 Familien, d. i. 57%
literarisch wertvolle Romane in 206 Familien, d. i. 41,2%
technische Bücher in 167 Familien, d. i. 33,4%
klassische Werke in 103 Familien, d. i. 20,6%
billige Romane in 94 Familien, d. i. 18,8%
Jugendbücher in 89 Familien, d. i. 17,8%
Reisebücher in 80 Familien, d. i. 16%
Kriminalromane in 75 Familien, d. i. 15%
Untersuchungen und wissenschaftliche Werke in 46 Familien, d. i. 9,2%
Bildromane in 18 Familien, d. i. 3,6%.

Kino und Fernsehen scheinen die Lesefreudigkeit nicht merklich zu beeinträchtigen. Sie steigern zum Teil sogar das Interesse an bestimmten Bestsellern. Es gibt Werke, deren Auflagezahl nach der Verfilmung steil angestiegen ist. Das literarische Niveau der Bestseller liegt deutlich über dem früherer Zeiten. Anderseits ist der Bildroman (le roman-photo) und der Kriminalroman im Vordringen. Der Kriminalroman, von männlichen Lesern bevorzugt, erreicht monatlich eine Auflagehöhe von etwa 2 Millionen Exemplaren, das ist ein Drittel der gesamten Buchproduktion. Ganz allgemein stehen in den Leihbibliotheken die Romane mit rund 80% an der Spitze der verlangten Bücher. Der verschiedene Bildungsstand macht sich vor allem in der Wahl der Autoren bemerkbar. Das Leseinteresse der Arbeiter weicht wenig von dem der übrigen breiteren Leserschichten ab. In Arbeiterbüchereien wird besonders ein geringeres Interesse an folgenden Bücherkategorien festgestellt: Essay, Reisebücher, Klassiker, literarisch anspruchsvolle Romane.

Eine Pariser Pfarrei

Es handelt sich um die Pfarrgemeinde St. Pierre-St. Paul in Ivry, wo Abbé Daniel Pfarrer ist, der vor 17 Jahren zusammen mit Abbé Godin das aufsehenerregende Buch herausgegeben hat, *La France, Pays de Mission?*. Ivry, einst ein kleiner Vorort von Paris, ist heute schon längst ein Stadtteil der französischen Hauptstadt, mit eigener Gemeindeverwaltung, die ganz von den Kommunisten beherrscht wird. Diese erhalten in der Gemeinde wenigstens 62,7%, in manchen Wahlbezirken jedoch bis zu 85,3%. Bürgermeister der Gemeinde ist Maranne, einer der führenden Kommunisten Frankreichs.

Der heutige Stadtteil Ivry zählte 1954 47 765 Bewohner, davon waren 25 060 Berufstätige, von denen 53,7% Arbeiter, 19,8% Angestellte und 10,6% freie Berufe waren. Landwirtschaft gibt es dort nicht. In diesem Bezirk sind vier Pfarreien, von denen zwei darüber hinausgreifen. Die Pfarrei St. Peter und Paul zählt

22 000 Seelen. Am 14. März 1954 besuchten 1336 den Gottesdienst; ihnen muß man noch 111 zurechnen, die in anderen Pfarreien von Paris ihre Sonntagspflicht erfüllten. Von den 22 000 Seelen haben also 6,57% ihrer Sonntagspflicht genügt. Der Durchschnitt der ganzen Gemeinde Ivry in allen vier Pfarreien liegt bei 7,19%, des ganzen Cantons, dessen Zentrum Ivry ist, bei 8,21%. Die Zahlen verringern sich wesentlich, wenn man die Kinder und Schüler wegrechnet. Dann bleiben für die Pfarrgemeinde 411 Berufstätige, Männer und Frauen, und 199 Hausfrauen. In dieser Pfarrei wurden 1958 607 Taufen bei 750 Geburten gespendet und 208 kirchliche Trauungen bei 371 Eheschließungen vollzogen, während die Zahl der kirchlichen Beerdigungen schlechter liegt: nur 570 von 1090 Sterbefällen.

Der Pfarrer, der selbst über diese Lage in den *Informations catholiques internationales (15. April 1960)* berichtet, gibt einige treffliche Hinweise. Seine aktiven Gemeindemitglieder sind eifrig. Sie kümmern sich darum, daß manche Abständige, soweit sie erreichbar und zugänglich sind, ihre Kinder taufen lassen, sie in katholische Ferienkolonien schicken. Sie haben einen lebendigen Glauben, Gott ist für sie eine Wirklichkeit. Aber die Gemeinde als solche ist nach außen hin geschlossen. Es fehlt ihr, wie der Pfarrer schreibt, une dimension caractéristique de la religion du Christ: la responsabilité fraternelle du prochain, die brüderliche Verantwortung für den Nächsten. Ist das nur in St. Pierre-St. Paul von Ivry so?

Vorerst sind zwar die entsprechenden Zahlen in der Bundesrepublik noch besser. Nach einer repräsentativen Umfrage des Instituts für Demoskopie antworteten im März 1954 – also zur gleichen Zeit, als die Untersuchung in Ivry angestellt wurde – auf die Frage: Waren Sie am letzten Sonntag in der Kirche? 61% der Katholiken mit Ja. Diese Zahl verschlechtert sich sofort, wenn man die Zahlen unserer Großstädte betrachtet. So wurden in München am 9. März 1958 folgende Zahlen ermittelt: in den schlechtesten Pfarreien (solche, die erst im Aufbau sind): 10,8% bis 11,2%, in den besten: 54% bis 54,7%, im Durchschnitt der Stadt 29,2%.

Weithin gelten heute für die katholische und evangelische Kirchengemeinde die gleichen Probleme. Eine vorzügliche Einführung in die bestehenden Probleme finden sich in dem von *D. Goldschmidt, F. Greiner* und *H. Schelsky* herausgegebenen Buch Soziologie der Kirchengemeinde, *Stuttgart 1960, Ferdinand Enke.* Aus den meisten der dort veröffentlichten Beiträgen geht klar hervor, daß die Arbeiter heute die geringste Beteiligung am kirchlichen Leben aufweisen.

Die Lage der katholischen Kirche in Tunis

Das neue Tunis hat seit dem 20. März 1956 eine schnelle Entwicklung genommen. Die Verwaltungsreform, die Modernisierung des Rechtswesens, die Vereinheitlichung und Reform des Erziehungs- und Schulwesens und andere Maßnahmen tragen durchaus einen antibürgerlichen Charakter. Am meisten wird die Revolution in der Frauenbewegung sichtbar: die Vielehe ist verboten, Mann und Frau haben die gleichen Rechte, die Ehescheidung trat an die Stelle der Entlassung der Frau; diese ist stimmberechtigt, der Schleier ist verboten.

Die katholische Kirche, seit der Eroberung durch die Araber 647 völlig verschwunden, trat 1884 durch die Gründung des Bistums Karthago wieder in die Öffentlichkeit. Die ganz Tunis umfassende Erzdiözese hatte am 1. Februar 1960 71 Pfarreien und 67 Rektorate. 80 Weltpriester und 28 Ordensleute waren in der Seelsorge tätig. Das große Seminar zählte 17 Insassen. Das kleine wegen der Abwanderung vieler Familien nur 29. Vor der Unabhängigkeitserklärung war die Zahl der Seelsorger ungenügend. Das ist heute wegen der Abwanderung anders geworden. 1956 zählte man 255 332 Europäer im Land. Am 31. 12. 1959 waren es nur mehr 131 000. 124 332 haben also in weniger als drei Jahren Tunis verlassen.

Das italienische Konsulat führt wöchentlich etwa 200 Italiener in ihre Heimat zurück. Die Ursachen dieser Rückwanderung sind: Ersatz der Beamten durch Tunesier, Enteignung der europäischen Ansiedler, Arbeitslosigkeit – bedingt durch die Abwanderung europäischen Kapitals – und das neue Arbeitsgesetz, das die Tunesier bevorzugt.

Dennoch setzt die Kirche ihr Arbeiten fort. Man zählt 39 Schulen mit etwa 500 Lehrern, je zur Hälfte Ordensleute und Laien. Unter den 11786 Schülern waren 7966 Katholiken, 3225 Mohammedaner und 595 Israeliten. Einflußreich ist das durch die Weißen Väter geleitete Gymnasium in Tunis. Von den übrigen kulturellen Einrichtungen sind besonders wichtig das Studienzentrum in Karthago mit Kursen, Vorträgen, sozialen Studien und das literarische Institut der Weißen Väter, in dem eine Reihe von Islamisten und Arabisten arbeiten, eine Vierteljahrsschrift (Ibla) erscheint, sowie wissenschaftliche Kurse für Philosophie usw. gehalten werden. Das Institut erfreut sich eines großen Ansehens unter den Mohammedanern. Die größten Schwierigkeiten der Kirche entstanden früher durch den Gegensatz zwischen den Franzosen und Italienern. Immer größer wird jetzt das Problem der häufiger werdenden Mischehen zwischen Christen und Mohammedanern. Meist sind es christliche Frauen, die in ihrer Ehe dann tatsächlich in eine sehr große Abhängigkeit geraten.

Am wichtigsten wird die Ordnung des Verhältnisses zwischen dem neuen Staat und der Kirche. Zwar hat Präsident Burguiba, der in Rom den Papst besuchte, eine Regelung versprochen; aber sie ist bis heute noch nicht Wirklichkeit geworden. Verschiedene Ereignisse verdunkeln den Horizont. Am 3. September 1959 wurde die katholische Kirche von Kairnau enteignet. Einige Tage vorher hatte der Gouverneur von Tunis den Erzbischof von Karthago besucht und um die Überlassung der jetzt für die viel geringere Zahl der Katholiken zu großen Kirche gebeten und ein kleineres Gebäude für Kirche und Priesterwohnung zugesagt. Der Erzbischof hatte die Bitte erfüllt. Aber ohne seinen Zusagen nachzukommen, wurden Kirche und Pfarrhaus weggenommen. Nach einem Gesetz vom 4. September 1958 müssen alle freien Schulen jährlich um eine neue Genehmigung ansuchen. Sie wurde allen katholischen Schulen mit Ausnahme der von Kairnau gegeben. Den Lehrerinnen, zwei weißen Schwestern, wurde die Aufenthaltserlaubnis nicht verlängert. Sie mußten das Land verlassen. Am 27. September 1959 verlangte der Gouverneur die Freistellung des Schul- und Lehrergebäudes innerhalb von 48 Stunden. Auf Anordnung des Erzbischofs verweigerte man die Übergabe. Priester und Schwestern sind bis heute noch dort, die Schule aber ist geschlossen, obwohl die Einwohner der Stadt ihre Wiedereröffnung verlangen. Am 7. November 1959 wurden zwei Patres und vier Schwestern, die in einer Einsiedelei in Sidi Saâd leben, ausgewiesen und der Besitz enteignet.

Wenn dies auch nur örtliche Maßnahmen sind und im allgemeinen die Schulen weiterarbeiten dürfen, so ist doch die Zukunft dunkel. Der neue Kurs der Regierung ist völlig laizistisch. Die Kirche hat keine anerkannte Stellung, solange Burguiba seine in Aussicht gestellte „Regelung" nicht wahr macht. *(Ecclesia Madrid.)*

Die FAO

Die FAO: Food and Agriculture Organization of the United Nations, zu deutsch: Weltorganisation für Ernährung und Landwirtschaft, war die erste Fachorganisation, die von den Vereinten Nationen für besondere Aufgaben eingerichtet wurde. Ihr Zweck ist nach der Präambel des Gründungsdokumentes ganz allgemein: den Ernährungsstandard und die Lebensbedingungen der Völker zu heben. Dazu gehört vor allem, die landwirtschaftlichen Erträge zu steigern und besser zu verteilen.

Es gab bereits vorher (seit 1905) in Rom ein internationales Institut für Landwirtschaft, aber seine Wirksamkeit war im wesentlichen auf Europa beschränkt, während die FAO planetare Ziele verfolgt.

Die FAO gliedert sich in verschiedene Sektionen. Ein Generaldirektor steht an der Spitze des Ganzen, ihm zur Seite ein beigeordneter Direktor. Drei Vizedirektoren leiten die drei Sektionen, die technische, wirtschaftliche und die Sektion für die Beziehungen zur Öffentlichkeit (Informationen usw.) und die Rechtsgeschäfte. Entschließungen von größerer Bedeutung werden von der Generalversammlung getroffen, die seit 1951 alle zwei Jahre in Rom stattfindet.

Natürlich wendet die FAO den unterentwickelten Ländern eine besondere Sorge zu. Die Reichweite und der Umfang der Tätigkeit der FAO sind allerdings beschränkt durch den bescheidenen Finanzhaushalt, der ihr zugebilligt wurde. Er beläuft sich z. B. für 1960/61 auf 21 536 850 Dollar.

Wenn sich die FAO auch vorwiegend den rückständigen Gebieten zuwendet, so sind ihre Leistungen doch auch für die übrigen Länder wertvoll. Sie umfassen:

1. Technische und methodische Anleitung zur Steigerung der Erzeugung.
2. Bessere Verteilung der Lebensmittel und Steigerung des Verbrauches. Eine erhöhte Produktion ist nur dann sinnvoll, wenn sie dorthin gelenkt wird, wo man sie braucht, mit anderen Worten, wenn der Erzeuger Absatz findet und der Verbraucher an die erzeugten Güter herankommt. Dazu gehört normalerweise auch, daß er imstande ist, sie zu bezahlen. In den rückständigen Gebieten ist das Problem: großer Bedarf, geringe Eigenerzeugung und fehlende Mittel, das Nötige sonstwo zu kaufen. So ist es z. B. in vielen Teilen des Orients. Auf der andern Seite haben wir hochentwickelte Länder mit Überproduktion, z. B. in Weizen – wie in den USA. Es ist eine wahre Tragödie: während ein Teil der Welt hungert, erstickt der andere in nicht absetzbaren Nahrungsmitteln. Es gehört zu den Verdiensten der FAO, auf diese absurde Situation unentwegt hinzuweisen, wenn auch die realen Erfolge bisher bescheiden waren.
3. Eine dritte Aufgabe der FAO besteht darin, Unterlagen und statistisches Material zu sammeln. Wenn die Welt von Hunger und Unterernährung befreit werden soll, müssen die Ursachen festgestellt und veröffentlicht werden. Zu diesem letztgenannten Zweck unterhält die Fachschaft eine Anzahl periodisch erscheinender Veröffentlichungen: vier Jahrbücher, fünf Zeitschriften, sechs Berichtblätter und einen zusammenfassenden Jahresbericht über die Lage in Ernährung und Landwirtschaft.
4. Das Ziel der Fachschaft fordert auch die Heranbildung von Fachleuten und ihre Verteilung. Ohne diese Hilfe von Spezialisten könnten gerade in den unterentwickelten Ländern schwerlich Fortschritte erzielt werden.
5. Der gleiche Zweck erfordert eine enge Zusammenarbeit mit den Regierungen und den anderen internationalen Organisationen.
6. Eng mit dem Vorhergehenden verbunden ist die soziale Hebung der Landbevölkerung. Fast in der ganzen Welt sind die ländlichen Gebiete in bezug auf den allgemeinen technischen Fortschritt, die soziale Gesetzgebung, die schulische und sanitäre Betreuung und Gesundheitspflege ins Hintertreffen geraten. Da gibt es viel nachzuholen und deswegen viel Pionierarbeit für die FAO. *(Vgl. Aggiornamenti Sociali, Mailand, Januar 1960, Nr. 1, 11.)*

Ausländer an deutschen Hochschulen

Die Zahl der Ausländer an den deutschen Hochschulen wächst unaufhaltsam. So studierten im WS 1959/60 an den bayerischen Hochschulen insgesamt 39905 Studenten. Davon waren 3938, also fast genau 10 % Ausländer. Den stärksten Besuch

hatte die Technische Hochschule München mit 995 Ausländern, dann folgten die medizinischen Fakultäten von München, Erlangen und Würzburg. Noch stärker als in München ist der Andrang der Ausländer an der Universität Bonn, wo von 9280 Studenten 1003 Ausländer waren, und an der Technischen Hochschule Aachen, wo von 9461 nicht weniger als 1917 aus dem Ausland kamen. Die stärkste Gruppe der ausländischen Studenten dürften wohl die Griechen bilden, von denen in Aachen 447 ihren Studien obliegen. Sehr stark sind auch die beiden Gruppen des Vorderen Orients vertreten, der Iran und die Vereinigte Arabische Republik. Es ist bemerkenswert, daß es sich bei diesen Studenten keineswegs nur um fortgeschrittene Semester handelt. Das Verhältnis der Studienanfänger zwischen deutschen und ausländischen Studenten ist wenigstens an den bayerischen Hochschulen genau das gleiche: 7057 deutschen Studienanfängern standen 746 ausländische gegenüber, also sogar etwas mehr als 10 %.

UMSCHAU

Die Stimme Hitlers

Der Christophorus-Verlag in Freiburg hat drei Schallplatten herausgebracht, Das Dritte Reich in Dokumenten (je DM 20,–; zusammen DM 57,–), auf denen Ausschnitte aus Reden der Machthaber des Dritten Reiches, vor allem Hitlers selbst, aus den Jahren 1933 bis 1945 im Original zu hören sind.

Erschütternde Dokumente! Angefangen von der „Nacht des großen Wunders" (30. Januar 1933), wie sie Goebbels mit widerlich sentimentaler und triefender Stimme nennt, bis zur schaurigen Nacht, die sich 1945 über das deutsche Volk senkte, weil es der Stimme jenes Mannes folgte, den Allan Bullock den „größten Demagogen in der Geschichte" nennt[1].

Diese Stimme! Wie ist sie doch ordinär, bayerisches Idiom aus der Gosse, keineswegs bayerischer Dialekt! Man höre nur einmal das Wort „Ehrfurcht", gesprochen „ärrfurcht" (Rede in Potsdam), „Vorsehung", gesprochen „forrsäung". Hysterisch ist sie ohne Maßen: etwa der Tonfall des Wortes „Frieden" (Rede vom 1. Mai auf dem Tempelhofer Feld). Oder erst die brutale Vergewaltigung jener Formel, die allen Christen, besonders jenen evangelischer Herkunft, heilig ist: vom Reich der Kraft und der Herrlichkeit und der Gerechtigkeit, die hier (Rede zur Eröffnung des Wahlkampfes im Berliner Sportpalast, 10. Februar 1933) von Hitler auf Deutschland angewandt wird. Und dazu das geradezu blasphemische „Amen". Nicht weniger gotteslästerlich ist das Gebet in der Rede vom 1. Mai auf dem Tempelhofer Feld. Ekelerregend, man kann nicht anders sagen.

Und so geht es weiter: nie sachlich, nie überlegen – wie wohltuend wirkt die große Rede des sozialdemokratischen Fraktionsvorsitzenden Wels vom 23. März 1933 gegen das Ermächtigungsgesetz! –, immer gehetzt, getrieben, gejagt, fanatisch bis diese Stimme völlig ausgebrannt ist, als sich Hitler an Neu-

[1] Zitiert bei *Martin Broszat*, Der Nationalsozialismus, *Stuttgart 1960, Deutsche Verlagsanstalt, 42.* Diese kleine ausgezeichnete Studie über Weltanschauung, Programm und Wirklichkeit des NS zeigt die geistigen Hintergründe vor allem völkischer Natur, auf denen der NS groß geworden ist.

jahr 1945 zum letzten Mal an das deutsche Volk wendet. Wirklich: der Führer ins Nichts![2]

War diese Stimme faszinierend? Man möchte es glauben, wenn man die Stimme seiner Gefolgsleute hört, wie sie sich im Lauf der Zeit an seine angleichen: Goebbels, dessen schmeichelndes Organ zum Schluß einem belfernden Maschinengewehr gleicht. Besonders unsympatisch wirkend, wenn man sie mit der Forsters vergleicht, der schon von seinem bayerischen Idiom her eine gewisse Nähe zu Hitler hat. Keitel dann, eine Stimme, die nicht nur Ausländern unangenehm auffällt in ihrer Härte und Zackigkeit, die Sicherheit mit Forschheit verwechselt. Offenbar haben sich alle bemüht, den einzigartigen „Führer" wenigstens halbweg zu erreichen.

Ist diese Stimme aber wirklich faszinierend? Muß man sie nicht eher für abstoßend halten, für ausgesprochen niedrig? Man wird auf die Tatsache hinweisen, daß Hitler doch Millionen Menschen in seinen Bann zog. Zweifellos. Er selbst hat in einem bisher noch nicht veröffentlichten Vortrag, den er am 28. Februar 1926 vor dem Hamburger Nationalklub gehalten hat, die Grundsätze seines Redens dargelegt: „Vor allem muß mit der Meinung aufgeräumt werden, weltanschauliche Gebilde könnten die Menge befriedigen. Erkenntnis ist für die Masse eine schwankende Plattform. Was stabil ist, ist das Gefühl, der Haß. Er ist viel weniger zu erschüttern als eine Einschätzung auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnis ... Die breite Masse ist feminin, sie kennt nur das harte Entweder-Oder ... Die Masse wünscht den Mann mit den Kürassierstiefeln, der sagt: Der Weg ist der richtige! ... Was die Masse fühlen muß, ist der Triumph der eigenen Stärke, die Verachtung des Gegners ... Sie können tausendmal von einzelnen Arbeitern sogenannte vernünftige Äußerungen hören. Unterliegen sie aber der Massensuggestion, dieser großartigen Wirkung ihrer Versammlungen von 200000 Menschen im Lustgarten, dann steht er als kleiner Wurm dazwischen, und diese 200000 Menschen sind für ihn nicht nur ein Symbol der Kraft, sondern auch des Rechts der Bewegung. Er sieht 200000 Menschen, die alle für ein Ideal kämpfen, das er im einzelnen vielleicht gar nicht zu zerlegen vermag, dessen er sich gar nicht klarzuwerden braucht. Das ist sein Glaube, und der Glaube wird tagtäglich gestärkt durch die sichtbare Machtäußerung dieses Glaubens ..."[3]

Diese Grundsätze und Methoden hätten bei einem gesünderen Volk als dem deutschen der 20er Jahre wohl kaum verfangen. Gewiß, das deutsche Volk war in seinem Selbstbewußtsein durch den Versailler Vertrag mit seiner Klausel von der alleinigen Kriegsschuld Deutschlands tief getroffen. Aber auch auf diesen ungerechten Vorwurf hätte ein gesünderes Volk anders reagiert. Goebbels spricht in einer Rede, die er am 5. November 1940 vor den Amtswaltern der Partei in Prag hielt, von den „zu kurz gekommenen Deutschen". Dieses Gefühl des „Zu-kurz-Gekommenseins" mußte um so bedrückender empfunden werden, als breite Schichten des Bürgertums von völkischen und nationalistischen Heilslehren eines Lagarde, Langbehn, Chamberlain und anderer angesteckt waren. Hitler selbst, der in seiner Jugend die Schönererbewegung mit ihrem antirömischen Affekt kennengelernt hatte, kam über dieses geistige Niveau, wenn man es überhaupt so nennen darf, nicht hinaus. Albert Krebs, der vor der Machtübernahme Gauleiter in Hamburg war, sich dann aber

[2] Unter diesem Titel ist eine vom Westdeutschen Rundfunk gesendete Reihe von vier Vorträgen bei der Grote-schen Verlagsanstalt in Rastatt 1960 erschienen: *Hans Buchheim,* Hitler als Politiker; *Edith Eucken-Erdsiek,* Hitler als Ideologe; *Gert Buchheit,* Hitler als Soldat; *H. G. Adler,* Hitler als Persönlichkeit. Von den verschiedenen Seiten her wird der Mythos Hitler zerstört, und es bleibt das graue Nichts. Ein lesenswertes Buch.

[3] Zitiert bei *Martin Broszat a.a.O. 39, 40.*

von Hitler trennte, schreibt darüber: „Mit Hitler selbst habe ich in jenen Tagen (des Zusammenbruchs der DANAT-Bank 1931, d. Verf.) nicht gesprochen, sondern nur mit Rosenberg und Heß. Nach meinen Erfahrungen dürften die beiden jedoch in einer so gespannten Lage keine Anschauungen geäußert haben, die nicht den Anschauungen Hitlers in allen wesentlichen Punkten entsprachen. Ihrem Inhalt nach waren es geradezu grotesk weltfremde Anschauungen, die das politische Geschehen in den Bereich der Irrealität, der Phantomvorstellungen oder aber auch der Kriminal- oder Agentenroman-Phantasien verlegten. Sie machten deutlich, daß alle jene antijüdischen, antijesuitischen und antifreimaurerischen Behauptungen für sie keine propagandistischen Übertreibungen waren, sondern Gebilde eines echten, von sich selbst überzeugten politischen Wahns. Brüning als Wegbereiter des Kommunismus zur höheren Ehre der katholischen Kirche, die in einer fernen Zukunft nach Ausrottung des preußischen Protestantismus das Erbe der kommunistischen Gewaltherrschaft antreten wird – wer solchen vertrackten Gedankengängen nachging, lebte außerhalb der realen Welt und wußte nichts von den wirklich wesentlichen Dingen. Im Bereich der Politik bedeutete aber ein solches von Wahnvorstellungen beherrschtes Nichtwissen zugleich die Unfähigkeit zu überlegtem planvollen Handeln."[4]

Unzufriedenheit war zweifellos in weiten Schichten des deutschen Volkes zu finden. Am wenigsten wurde sie wohl in den Kreisen der Kleinbürger bewältigt, weil diese durch die äußeren Ereignisse, Verlust des Kriegs und Verlust der Vermögen, am meisten betroffen wurden[5]. Es ist kein Zweifel, daß Hitlers Anhänger zunächst fast ausschließlich aus diesen Kreisen stammten. Albert Krebs schreibt: „Die meisten Mitglieder gehörten dem Kleinbürgertum an, vornehmlich der Handwerkerschaft und dem Einzelhandel. Auch gab es viele kaufmännische Angestellte, obwohl ihre Zahl lange nicht so groß war, wie man das bei der Nachbarschaft der Reichsgeschäftsstelle des DHV hätte vermuten können. ‚Richtige' Arbeiter waren genau so selten wie Beamte und Akademiker ... Höchst aktivistisch betätigte sich eine kleine Gruppe berufstätiger Frauen."[6]

Freilich wäre dieses Kleinbürgertum, das in ruhigen Zeiten mit seinem Auskommen zufrieden ist, wohl nie zu so furchtbarer politischer Macht gekommen, wenn es in Deutschland eine genügend große führende geistige Schicht gegeben hätte, die sich ihrer Verantwortung bewußt gewesen wäre. Das war nicht der Fall. Und insofern hat Martin Broszat recht, wenn er schreibt: „Die jahrelange Anfälligkeit der deutschen bürgerlichen und geistigen Elite für den Nationalsozialismus, der Grad ihrer geistigen Bestechlichkeit ist ein Indiz dafür, daß Hitler nicht einfach als fataler „Zufall" der deutschen Geschichte begriffen werden kann, sondern daß hierbei bestimmte, zum Teil weit zurückreichende geistesgeschichtliche Prädispositionen mitwirkten."[7] Broszat selbst weist auf Oswald Speng-

[4] *Albert Krebs*, Tendenzen und Gestalten der NSDAP, *Stuttgart 1960, Deutsche Verlagsanstalt, 151.*

[5] Besonders aufschlußreich, weil von einem Mann, der an höchster verantwortlicher Stelle mitarbeitete, ist die Selbstbiographie von *Hans Luther*, Politiker ohne Partei, *Stuttgart 1960, Deutsche Verlags-Anstalt.* Luther, aus der kommunalen Verwaltung herkommend, ist der Schöpfer der deutschen Rentenmarkt. In den Kapiteln über das Entstehen und die Einführung der Rentenmarkt, die die Inflation überwand, setzt sich Luther mit Hjalmar Schacht auseinander und zeigt, daß Schacht für sich nicht in Anspruch nehmen kann, die deutsche Währung wieder stabilisiert zu haben. Das Buch zeigt eindrucksvoll, in welch furchtbarer Verzweiflung das deutsche Volk die Nachkriegsjahre verlebte, nicht ohne große Schuld Frankreichs, vor allem Poincarés. Anderseits legt es ohne Beschönigung die törichte Politik der Deutschnationalen dar. Das Buch wirkt durch seine nüchterne Bescheidenheit überzeugend.

[6] *Albert Krebs a.a.O. 41.*

[7] *Martin Broszat a.a.O. 12.*

ler, Friedrich Hielscher, die beiden Jünger, Gottfried Benn u. a. hin. Aber die Kreise lassen sich weiter ausdehnen. Man darf wohl alle hinzurechnen, die sich nie mit der Weimarer Republik abfanden, die immer dem Hohenzollernreich Bismarcks mit seinen Farben Schwarz-Weiß-Rot nachtrauerten. Es gehören wohl auch jene Kreise dazu, denen das Christentum keinen Halt mehr bot, die in ihm nicht mehr sahen als ein Ferment der Kultur, die nach ihrer Ansicht in Deutschland ihren höchsten Stand erreicht hatte. Mehr und mehr hatte sich das deutsche Geistesleben seit Kant von den Ordnungen des Seins gelöst und war damit einem wachsenden Relativismus anheimgefallen, der keine verbindlichen Werte und keine allgemeinen, für alle Menschen geltenden Rechte mehr anerkannte. Es würde zu weit führen, hier im einzelnen die verhängnisvolle Entwicklung der deutschen Geistesgeschichte zu zeichnen. Man braucht nur einmal die Biographie von Adolf Reichwein, der am 20. Oktober 1944 hingerichtet wurde, und die Selbstbiographie von Gustav Regler zu lesen, um ein anschauliches Bild der damaligen, geistig einfach dahintreibenden Zeit zu gewinnen[8].

Rückblickend kann man sich freilich fragen, ob die geistige Anfälligkeit der deutschen Elite allein für sich ausgereicht hätte, Hitler an die Macht zu bringen. In der Tat kam Hitler nur durch den Verfassungsbruch Hindenburgs und Papens an die Macht, also durch Vertreter jener Kreise, die, geistig ohne Bedeutung, als typisch reaktionär zu bezeichnen sind[9]. Hitler ist nie durch den Willen des Volkes an die Macht gekommen. Das verdient unbedingt festgehalten zu werden. Allerdings, und das sollte ebenfalls nicht vergessen werden, er fand in diesem Volk auch nicht jenen Widerstand, der notwendig gewesen wäre und den ein politisch reiferes Volk wohl auch geleistet hätte, auch wenn bedacht werden muß, daß noch niemals in der Geschichte ein Tyrann über ein so hochentwickeltes System technischer Machtbeherrschung verfügte. Daß nicht allein die Deutschen vor dieser erstmalig in der Geschichte auftretenden Erscheinung ratlos waren, sondern auch die Angehörigen anderer Nationen, zeigt der Bericht Carl J. Burckhardts über seine Danziger Tätigkeit[10].

---

[8] *James L. Henderson,* Adolf Reichwein, *Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt; Gustav Regler,* Das Ohr des Malchus, *Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch.*

[9] Vgl. die Studie von *Klaus Revermann,* Die stufenweise Durchbrechung des Verfassungssystems der Weimarer Republik in den Jahren 1930 bis 1933, *Münster 1959, Aschendorff.* Der Verf. zeigt, daß die Ernennung Papens zum Reichskanzler am 1. Juni 1932 nicht nur ein politischer Mißgriff war, sondern eindeutig gegen die Bestimmungen der Weimarer Verfassung verstieß. Das gleiche gilt von der Auflösung des Reichstags durch Papen vom 4. Juni 1932. Auch die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler, bei der Papen eine entscheidende Rolle spielte, war gegen das verfassungsrechtliche Prinzip der demokratischen Selbstkontrolle. Die Studie Revermanns zeichnet sich durch saubere und klare Linienführung aus.

[10] *Carl J. Burckhardt,* Meine Danziger Mission 1937 bis 1939, *München 1960, Callwey.* An Hand unveröffentlichter Berichte und Aufzeichnungen erzählt der ehemalige Hohe Kommissar von Danzig von seinen Begegnungen mit den Nationalsozialisten der verschiedensten Prägung. Das Buch ist um so aufschlußreicher, als Burckhardt zu jener geistigen Elite Europas gehört, gegen die sich der Aufstand der nationalsozialistischen Untermenschen richtete. Gute Einblicke in die außenpolitischen Methoden der NS gewinnt man auch aus dem Buch von *Boris Celovsky,* Das Münchener Abkommen 1938, *Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt,* und aus dem spannend geschriebenen Buch von *Louis de Jong,* Die deutsche fünfte Kolonne im zweiten Weltkrieg, *Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt.* Für die innerdeutsche Geschichte sei auf die Gutachten des Instituts für Zeitgeschichte in München verwiesen, die 1958 im Selbstverlag des Instituts erschienen sind. Weiter sei auf das Buch von *Bernhard Vollmer* aufmerksam gemacht, Volksopposition im Polizeistaat, *Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt.* Eine gute Dokumentensammlung findet man in den von *Poliakow* und *Wulf* herausgegebenen Bänden, Das Dritte Reich und die Juden, Das Dritte Reich und seine Diener (2 Bände), *Berlin-Grunewald, Arani.*

Ist der Nationalsozialismus im deutschen Volk überwunden? Zweifellos insofern, als er nicht die geringsten politischen Möglichkeiten hat, wieder an die Macht zu kommen, auch nicht in menschlich absehbarer Zeit. Als politisches Faktum ist er geschichtlich tot.

Anderseits darf nicht übersehen werden, daß jene geistigen Kräfte, die sein Aufkommen nicht verhinderten, ja im Gegenteil förderten, heute keineswegs tot sind. Gewiß, die völkischen Ideologien finden heute nur selten noch Anhänger, ganz ausgestorben sind sie nicht. Nicht überwunden jedoch ist der Wertrelativismus, der wohl die letzte und entscheidendste Quelle für das Aufkommen des Nationalsozialismus war.

Werte sind nach wie vor für viele Deutsche irrationale Erlebnisse, auf Gefühlen aufgebaut, gelten darum nur für den, der sie erlebt, haben keine allgemeine Geltung, sind nicht verbindlich. Rechte, die vorgegeben sind, die dem Menschen unabdingbar zukommen, weil er Mensch ist, die in der Natur des Menschen gründen, werden nach wie vor mißtrauisch betrachtet. Immer noch gilt weithin die These vom wertfreien politischen Raum, jene These des Liberalismus, in dem Gaston Fessard die gemeinsame Wurzel von Nationalsozialismus und Kommunismus zu erkennen glaubt[11].

Was ist zu tun? Es geht letzten Endes um die Überwindung des Wertrelativismus, nicht nur in der Theorie, sondern ebensosehr in der Praxis, im täglichen Leben. Echte Demokratie kann es nur geben, wo verbindliche, für alle geltende Werte anerkannt werden, deren Beachtung nicht ins Belieben des einzelnen gestellt ist, sondern verbindlich in der Ordnung des Seins gründet. Wer Demokratie mit Libertinismus verwechselt – und daß diese Gefahr bei uns besteht, wird niemand leugnen –, untergräbt die Wurzeln unseres staatlichen Lebens. Nur wer sich zu Werten bekennt, die über jede Pragmatik hinaus in der Ordnung des Seins gründen, in der metaphysischen Natur des Menschen, wird vor jener Politik der Illusionen bewahrt, an denen die geistige Elite der Weimarer Republik litt und die auch allzu vielen der heutigen Gebildeten gar nicht so fremd sind. Und dies scheint uns eine verhängnisvolle Parallelität zur Zeit von Weimar zu sein: die Wurzellosigkeit der deutschen Elite. Oskar Simmel SJ

[11] *Gaston Fessard*, De l'Actualité Historique, *T I., 159ff., Paris 1960, Desclée de Brouwer.*

Europäische Selbstbesinnung

Wie werden wir mit unserer Gegenwart fertig, die so schwer auf uns lastet? So fragen zunächst einmal die Politiker und denken dabei heute wohl zuerst an Berlin, an die deutsche Sowjetzone, an den täglichen Flüchtlingsstrom und an die brennende Wunde der deutschen Ostgrenzen – sodann aber auch an die europäischen Satelliten der UdSSR, an die Wirren im Nahen Osten, in Afrika und Ostasien.

So fragen aber auch – und mit einem vielleicht noch ursprünglicherem Recht die Kulturkritiker, Geschichtsphilosophen und Anthropologen. Obschon nämlich das Politische, die äußere Herrschaft, unter den Lebenserscheinungen mit dem größten Einsatz an sinnenfälliger Macht auftritt und den Vorrang zu haben scheint, weil es den Raum schafft, bzw. darstellt, in dem sich Kulturpflege und Humanität entfalten können, so nimmt es in der Rangordnung der menschlichen Werte doch nur eine dienende Stellung ein.

Wie entbinden wir – das ist die gemeinsame Frage – den Menschen und seine Welt zu einem neuen schöpferischen Leben? Ein moderner Historiker und Geschichtsdeuter gibt dafür Winke aus dem Wesen und Geist unserer Geschichte. Arnold J. Toynbee ist Historiker und Geschichtsphilosoph. Er verfügt auch bei uns über einen bedeutenden Namen und großes Ansehen. Die in seinem Buche: „Kultur am Scheide-

wege“[1] gesammelten Aufsätze haben den Vorteil, die Toynbeeschen Prinzipien und Leitgedanken der Geschichtsdeutung in knapperer Form zu bieten und damit greifbarer zu machen, als dies in seinen größeren Werken der Fall ist. Wir zählen die wichtigsten dieser Leitgedanken auf:

Ablehnung der biologischen und überhaupt jeglicher deterministischen Geschichtserklärung

Weder die metaphysische (Griechen) noch die biologische (Spengler) Kreislauftheorie entspricht der Wirklichkeit. Ihr Gegenstück ist die „Schau der Propheten von Israel, Juda und Iran“ (17): Geschichte ist hier die „Ausführung eines göttlichen Planes auf der engen Bühne dieser Welt“ (ebd.). Toynbee möchte sich weder für die eine noch die andere entscheiden, sondern dazwischen Stellung beziehen, d. h. beide Ansichten irgendwie vereinen. Er gebraucht dabei das Bild vom Wagen. „Soll ein Fahrzeug sich in einer Richtung vorwärts bewegen, die ihm sein Lenker vorgeschrieben hat, so muß es schließlich von Rädern getragen sein, die sich gleichförmig immer im Kreise drehen. Während Kulturen aufsteigen und versinken und im Sinken andere emporheben, schreitet vielleicht irgendein zweckvolles Unternehmen höherer Art, als es die Kulturen sind, stetig vorwärts: in einem göttlichen Plan ist vielleicht das Wissen, das aus dem Leid geboren wird – aus dem Leid des Unterganges von Kulturen –, das höchste Mittel zum Fortschritt“ (17).

So wie die Aussage liegt, müßte man eigentlich annehmen, daß Toynbee, was die Kulturen als einzelne angeht, der Kreislauftheorie (Antike, Spengler) Recht gäbe und nur in Bezug auf einen – uns mehr oder weniger unbekannten – göttlichen Weltplan der linearen oder Entfaltungstheorie anhinge. Die Freiheit Gottes könnte bei dieser Betrachtungsweise wohl gesichert werden, diejenige des Menschen dagegen würde zum mindesten äußerst eingeschränkt werden..

Indessen wandelt Toynbee seine Theorie in der Folge bedeutend ab. Die im Sande der Zeit gleichförmig knirschenden und kreischenden Räder der Einzelkulturen, die den Wagen Gottes vorwärtstragen, werden durch ein anderes Bild abgelöst, bzw. ergänzt: nämlich durch das Bild des Menschen, der dem Anruf einer notvollen Aufgabe der gegebenen Zeitsituation in freier Entscheidung entspricht. Der Kreislauf der Kulturen, das besagt doch, wenn man das mechanische Bild vom Rade ins Organisch-Lebendige erhebt, daß sie nach Analogie eines einzelnen Lebewesens entstehen, aufblühen, reifen und sich – vielleicht nach einer reifen Sommerernte und einem farbensatt glänzenden und weintrunkenen Spätherbst – dann müde zum winterlichen Tode neigen. Was sie weitergeben, ist höchstens der Same einer künftigen Pflanzung, die oft erst nach der Winterstille von Jahrhunderten neu aufsproßt. Und eben das leugnet Toynbee, insofern es als ein notwendiges, gesetzmäßiges Geschehen angesehen wird. Des Menschen freie Entscheidung (zweites Bild) kann dieses Gesetz durchbrechen. Toynbee glaubt daran, „daß der Mensch mit Gottes Hilfe Herr seines Schicksals ist, zumindest bis zu einem gewissen Grade und in gewisser Hinsicht“ (27). Auf unsere heutige geschichtliche Situation angewandt heißt das: „Nichts kann unsere westliche Kultur davon bewahren, dem historischen Beispiel gesellschaftlichen Selbstmordes zu folgen, wenn sie sich dafür entscheidet. Aber wir sind nicht dazu verdammt, die Geschichte sich wiederholen zu lassen; es ist uns freigestellt, ihr in unserem Falle eine neue, noch nicht dagewesene Wendung zu geben. Als Menschen sind wir mit dieser Freiheit der Wahl begabt, und wir können die uns auferlegte Verantwortung nicht auf Gott oder die Natur abwälzen. Wir müssen sie selbst auf uns nehmen. Sie will getragen sein“ (33). Diese Freiheit zur schöpferischen Fortentwicklung hindert indessen keineswegs,

[1] *Berlin 1958, Ullstein.*

daß bestimmte Geschichtsperioden einander ähnlich sein können (Analogie der Situation und des Schicksals und der Antwort auf einen Anruf der Stunde).

Primat der Religion

Hier kehrt das Bild des Wagens wieder und hier scheint Toynbee, was die Kulturen angeht, zunächst wieder Kreislauftheoretiker zu sein: „Stellen wir uns die Religion als einen Triumphwagen vor, so sind die Räder, auf denen er gen Himmel rollt, die immer wiederkehrenden Zusammenbrüche der Kulturen auf Erden. Es hat den Anschein, als bewegten sich die Kulturen immer im Kreise herum, während die Religion einen einzigen, stetigen Weg nach oben verfolgt. Dieser ununterbrochene Aufstieg der Religion kann unterstützt und gefördert werden durch die Bewegung der Kulturen in ihrem Kreislauf Geburt–Tod–Wiedergeburt" (167).

Der verborgene Weltplan Gottes wird hier (für Toynbee) offenbar: Kulturen sind Dienerinnen der Religion. Die griechisch-römische Kultur wird im Rahmen dieses Geschichtsbildes, dem Toynbee zuzuneigen scheint, eine „getreue Magd des Christentums", „dem sie zum Leben verhalf, bevor sie endgültig zusammenbrach" (ebd.). Unsere nachchristliche, d. h. vom Christentum abgefallene neuzeitliche westliche Kultur scheint in diesem Lichte „bestenfalls eine überflüssige Wiederholung der vorchristlichen griechisch-römischen" zu sein „und schlimmstenfalls ein gefährliches Abirren vom Wege geistigen Fortschritts" (ebd.). Sie wäre also im besten Falle sinnlos, im schlimmsten böse. Indes winkt ihr doch noch eine Sinnerfüllung: „Unsere neuzeitliche Kultur des Abendlandes" kann ihren historischen Zweck erfüllen, „indem sie dem Christentum eine vollständig weltumspannende ‚Neuauflage' des Römischen Reiches zur Verfügung stellt, damit es sich darüberhin verbreiten kann" (169).

Was die säkularisierte westliche Welt noch Gutes stiftet oder noch stiften kann, liegt wahrscheinlich in ihrer Ausweitung einer, wenn schon nicht einheitlichen Weltkultur, so doch einigenden materiellen Zivilisation, die vielleicht sogar einmal zu einer politischen Weltgemeinschaft führt. Schon was bisher darin geleistet wurde, hat dem hl. Paulus, „der einst unter dem Schutz der Pax Romana vom Orontes an den Tiber zog, den Weg freigemacht, vom Tiber weiter an den Mississippi und von dort an den Jangtse zu ziehen" (ebd.). Ja, Toynbee hofft noch mehr. Wie Klemens und Origenes in Alexandrien die griechische Weltweisheit in das Christentum einführten, so könnte in irgendeiner Stadt des fernen Ostens die chinesische Philosophie mit ihm vereint und die Synthese dann noch vollendet werden durch das Beste, was die Religionen Indiens zu bieten haben. „Und dann kann man sich vergegenwärtigen, was geschehen mag, wenn Cäsars Reich zerfällt – denn Cäsars Reich zerfällt immer nach wenigen hundert Jahren. Dann kann es geschehen, daß das Christentum als geistiger Erbe aller anderen höheren Religionen übrigbleibt, angefangen von den nachsumerischen Ansätzen einer solchen Religion in der Verehrung von Tammuz und Ishtar bis zu jenen, die heute noch ihr eigenes Leben neben dem Christentum führen; als geistiger Erbe auch aller Philosophien von der des Echnaton bis zu der Hegels, während die sichtbare christliche Kirche zum sozialen Erben aller anderen Kirchen und aller Kulturen werden könnte" (ebd.).

Der Staat scheint hier aufgehoben in die weltumspannende Kirche, die wiederum beides ist: Verwalterin der Stiftung Jesu Christi und Mittelpunkt der menschlichen Gesellschaft, Trägerin ihrer Kultur im Sinne eines neuen Mittelalters. Das alles ist jedoch keineswegs eschatologisch, endzeitlich gemeint, Toynbee glaubt nicht an ein irdisches Paradies, weil alles Gute und Böse in dieser Welt immer abhängt von der freien sittlichen Entscheidung der menschlichen Persönlichkeit, und die ist jederzeit sowohl zum Guten wie zum

Bösen fähig. Auch die Ablösung einer Vielheit von Kulturen durch die eine Universalkirche könnte die Menschen nicht vor der Erbsünde und damit der Anfälligkeit für das Böse reinigen. Die Kirche bliebe hienieden immer eine streitende Kirche (170f.). In diesem und nur in diesem einschränkenden Sinne wäre dann diese Erde eine Provinz im Reiche Gottes, die irdische im Gegensatz zur überirdischen, die Ziel und Ende der irdischen ist, aber doch so, daß auch die irdische Geschichte in sich einen Seinszweck der Seele einschließt.

Dieses Geschichtsbild trägt in vielem augustinische Züge, in vielem aber ist es verwandt mit der mittelalterlichen Geschichtstheologie, nach der die Civitas Dei auf Erden weit über die hierarchische Institution der Kirche (im eigentlichen Sinne) hinausgreift und einfach als Christenheit zu verstehen ist. Man könnte also, was er sagt, durchaus als eine in sich mögliche christliche Geschichtsschau bezeichnen, zumal auch innerhalb seiner Universalkirche für „Cäsar" ein Raum ausgespart bleibt, d. h. Kirche im weiteren Sinne verstanden wird. Man könnte das – ja, wenn anderswoher nicht eine andere Deutung aufgezwungen würde. Die christliche Kirche selbst erstand nämlich nach Toynbee „aus den geistigen Geburtswehen, die eine Folge des Zusammenbruchs der griechisch-römischen Kultur war" (166). Sie hat indes auch jüdische und awestische Wurzeln, und diese entsprangen einem früheren Zusammenbruch, dem der syrischen Kultur (ebd.). Wie schon in anderen Werken, drückt sich der Verfasser hier so aus, daß er der Eigenart des christlichen Ursprungs nicht gerecht wird. Er reiht sie naturalistisch ein in die allgemeine Religionsgeschichte, wie er sie auffaßt. Damit legt er es nahe, die große Einschmelzung der vielen Kulturen in den symphonischen Ausklang und die Vollendung der einen christlichen Universalkirche ebenfalls naturalistisch zu verstehen. Es wäre dann keine Bereicherung, sondern eine Verwässerung der christlichen Offenbarungreligion. Die Kirche würde nicht so sehr das Erbe der Heiden antreten als vielmehr in ihm versickern und aufgelöst werden.

Universale Geschichtsschau

Wie beim Vorrang der Religion, so finden wir auch unter diesem dritten Aspekt der Toynbeeschen Geschichtsauffassung zunächst etwas sehr Positives. Der Verfasser schafft sich eine historische Sicht, die zeitlich bis zur frühesten Dämmerung menschlicher Geschichte zurückgeht, ja darüber hinaus bis zu den Uranfängen menschlichen, tierischen und pflanzlichen Lebens überhaupt. So kommt er nicht nur zu Jahrmillionen, sondern zu Hunderten von Millionen Jahren, die er prüfend überfliegt. Verglichen mit den zeitlichen Größenordnungen unseres eigenen Sonnensystems, der Milchstraße, unseres Planeten selbst, ja auch verglichen mit dem Alter des Lebens auf unserem Planeten und des Menschengeschlechtes, „fielen Kulturen, die im zweiten Jahrtausend vor Christus (die griechisch-römische), im vierten Jahrtausend vor Christus (die alte ägyptische) und im ersten Jahrtausend nach Christus. (unsere eigene) aufgetreten waren", philosophisch gesehen „in der Tat zeitlich zusammen" (12). Auch mit engen lokalen und nationalen Maßstäben der Geschichtsbetrachtung räumt Toynbee auf.

Wo er die geschichtsbildenden Faktoren der einzelnen Epochen und der einzelnen Kulturen untersucht, sprengt er ebenfalls willkürlich errichtete Mauern und stellt kühn jene Vielzahl von Kräften auf, die in der metaphysischen Anthropologie und der dem Menschen gegebenen Welt philosophisch verankert ist. Rasse und Umwelt genügen nicht; sie umrahmen nur den Geist und seine Freiheit.

Der Nachteil dieser universalen Weltsicht liegt nun nicht in ihrer Universalität als solcher, sondern darin, daß Toynbee versäumte, sie mit der Bedeutung des Hier und Jetzt geschichtsphilosophisch hinreichend zu verbinden. Auf dem überwältigenden Hintergrund

der kosmischen Zeit und des kosmischen Raumes drohen die Einzelereignisse und -entscheidungen zu verdampfen. Verbunden mit dem Prinzip der philosophischen Gleichzeitigkeit, bzw. der Analogie der historischen Epochen wirkt dieser Teil seiner Theorie wie ein Bekenntnis: Nichts Neues unter der Sonne! Berücksichtigt man dann noch den Umstand, daß er alle religiösen Erscheinungen nach ein und demselben naturalistischen Prinzip auszulegen scheint, so nimmt es nicht mehr wunder, daß er der heutigen Situation des Abendlandes nicht voll gerecht wird.

Zwar entgeht ihm das Grundproblem unserer Gegenwart nicht. Er sagt deutlich, daß die griechische Kultur deshalb zusammenbrach, weil sie derselben Herausforderung, die heute an unsere eigene westliche Kultur gestellt ist, nicht zu begegnen wußte. Die Aufgabe lautete damals wie heute: eine internationale Anarchie durch ein Völkerrecht und einen wirksamen Völkerbund zu ersetzen (47, 48). Die Griechen machten zwei Anläufe dazu, den ersten im 5. Jahrhundert v. Chr. nach dem Kriege gegen Xerxes (480/479) durch Gründung des Delischen Bundes; den zweiten im 2. Jahrhundert v. Chr. im Ätolischen und Achäischen Bund. Beide Male wurde das Ziel nicht erreicht. Die Folge war katastrophal. Toynbee möchte, daß uns dies zur Warnung diene.

Insoweit ist die Diagnose richtig. Er verkennt auch bis zu einem gewissen Grade nicht, daß im Zeitalter der Atomwaffen in einer einzigen und unteilbaren Welt die Verantwortung für die Schaffung einer dauerhaften internationalen Rechtsordnung tausendfach größer ist als in den Zeiten der griechisch-römischen Antike.

Indessen erreicht Toynbees Wissen um unsere gegenwärtige Bedrohung doch nicht die letzten Ur-Sachen. So erkennt er die dämonischen Tiefen im Gegensatz des Bolschewismus zum Abendland nicht. Diese Tiefen verschließen sich einer naturalistischen Betrachtung der Geschichte und Religionsgeschichte. Er vergleicht den Kommunismus mit dem Islam und sieht in beiden richtig eine antiwestliche Bewegung und zugleich eine ketzerische Abart des westlichen Glaubens (22). Wie tief beim Bolschewismus diese Häresie aber ins Metaphysische und Antichristliche hinabreicht, wie sehr sie die dunkle Gegentiefe zu jeder echten, die Transzendenz bekennenden Religion und vor allem zum Glauben an den dreieinigen Gott, an die Erlösung durch Christus, an den Menschen als Gottes Ebenbild und als den zur Gnadengemeinschaft des göttlichen Lebens Berufenen ist – das entgeht ihm, und daher entgeht ihm auch die Tiefe ihres Hasses und das Ausmaß unserer Bedrohung. Er verharmlost den russischen Kommunismus und meint z. B., daß keine Anzeichen vorlägen, daß die UdSSR versuchen würde, den Westen militärisch anzugreifen (22). Das scheint uns waschechter englischer Optimismus zu sein, wie ihn auch die jüngsten Deutschlandpläne der britischen Staatsmänner verraten.

Toynbee tritt für die Freiheit gegen den Determinismus ein – freilich ohne sich dabei immer treu zu bleiben. Er verficht den Vorrang der Religion; sie ist Höchstwert, Erfüllung und Ziel der Kulturen – läuft aber Gefahr, selber in einer religiös verbrämten Allerweltskultur aufzugehen. Sein Universalismus befreit von den Scheuklappen kleinlicher Lokal- und Volksgeschichte und aus der Absolutsetzung bestimmter Kulturen – ist dann aber wieder derart, daß er die Bedeutung des Augenblicks, die Entscheidung hier und jetzt und die Einmaligkeit historischer Geschehnisse gefährdet, eine Einmaligkeit, die doch auch zu den Toynbeeschen Anliegen gehört. Am schlimmsten wirkt sich das vor dem größten Ereignis der Geschichte aus: Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Sie ist ihm, grundsätzlich gesehen, nur ein Fall unter vielen der Religionsgeschichte. So ist Toynbee zwar ein achtbarer Berater und Wegweiser der Gegenwart, aber doch nur mit Vorbehalten anzuhören.

G. Friedrich Klenk SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Hrsg. v. einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Bd. 1 und 2. (XXVIII, 795 und XXIV, 1079 S.) Basel, Freiburg, Wien 1959 und 1960, Herder. Ln. DM 42,— und DM 52,—.

In den Jahren 1952/53 erschien in Paris eine vierbändige, von einer Arbeitsgemeinschaft französischer Theologen herausgegebene Einführung in die katholische Glaubenswelt. Sie wendet sich an Priester, Ordensleute und Laien und möchte ihnen eine geschlossene, systematisch aufgebaute Überschau über die gesamte Theologie an die Hand geben. Im deutschen Sprachraum fehlt ein Werk dieses Umfangs und dieser Zielsetzung. Dies mag den Verlag veranlaßt haben, eine auf drei Bände berechnete Übersetzung dieser „Initiation théologique" vorzulegen.

Der erste Band enthält neben der theologischen Erkenntnislehre die Gottes- und Schöpfungslehre, der zweite die Moraltheologie. Zu den theologischen Erkenntnisquellen zählen die Verfasser nicht nur die beiden klassischen der Schrift und der Tradition, sondern auch die Liturgie, das kanonische Recht, die Kirchenväter, die christliche Kunst und den gregorianischen Choral. In der Aufeinanderfolge der übrigen Themen — etwa in der Behandlung der Moral, der Gnade und der Rechtfertigung noch vor der Christologie und den Sakramenten — sowie in ihren Gedankengängen schließen sie sich so eng der Summa theologica des Thomas von Aquin an, daß man ihr Werk fast einen Kommentar der Summa nennen möchte. Die Verf. wollen also keine neuen Lösungen erarbeiten oder gar Wege in die Zukunft weisen, sie wollen auch nicht so sehr die modernen Fragestellungen der Theologie ausbreiten oder sich mit den Problemen unserer Zeit auseinandersetzen. Sie beschränken sich auf die traditionelle thomistische Lehre. Wer diese kennenlernen will, findet hier genaue und recht klare Auskunft. Damit haben die Verf. eine Entscheidung getroffen, die manche andere Möglichkeiten ausschließt, die aber ihrem Werk eine sonst nicht mögliche innere Gleichförmigkeit sichert. Als ein Zeichen dieses theologischen Programms mag man es auch bewerten, daß ein ausführlicher Plan der Summa beigegeben ist (I 273—292) oder daß ein Kapitel über die Originalität der thomistischen Moral den zweiten Band einleitet. Diese Zielstrebung muß man stets vor Augen haben. Man würde sonst mehr erwarten, als die Verf. geben wollen.

Am besten sind die geschichtlichen und bibeltheologischen Abschnitte des 1. Bandes gelungen. Sie entfalten jeweils vor den systematisch-theologischen Ausführungen die Offenbarungsgeschichte des betreffenden Themas von den Anfängen der alttestamentlichen Offenbarung an bis zum Neuen Testament, und von dort noch weit in die Theologie- und Dogmengeschichte hinein. Die spekulativen Erörterungen hingegen halten sich streng an das thomistische Schema und bieten kaum neue Perspektiven. Sie sind auch nicht immer leicht verständlich, besonders nicht für den Laien, dem die scholastische Begriffswelt fremd ist. Die deutschsprachige Literatur wurde vom Verlag ergänzt, ist aber im Text nicht verarbeitet.

Die Übersetzung eines so umfangreichen Werkes bietet naturgemäß besondere Schwierigkeiten, und es wird sich schwer vermeiden lassen, daß die Eigentümlichkeiten der fremden Sprache deutlich sichtbar bleiben. Man hätte allerdings bei dieser Gelegenheit manches straffen und das eine oder andere streichen können, besonders das Kapitel über den gregorianischen Choral, das aus dem Rahmen einer sachlichen Theologie herausfällt (I 212—237). Denn der Choral ist keine theologische Erkenntnisquelle, auch dann nicht, wenn man glaubt, Armut, Keuschheit und Gehorsam als seine „Hauptmerkmale" bezeichnen zu müssen (I 225—232).

Doch würde es zu weit führen, auf Einzelheiten einzugehen. Das Werk ist eine einheitliche und geschlossene Leistung. Es wird dem gute Dieste leisten, der sich über die thomistische Theologie orientieren möchte. W. Seibel SJ

Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII „Haurietis Aquas". Ediderunt A. Bea, H. Rahner, H. Rondet, F. Schwendimann. Vol. 1—2. (XV, 780 und VI, 661 S.) Freiburg 1959, Herder. Ln. DM 96,—.

Zum 60. Jahrestag der Priesterweihe Pius XII., der am 2. 4. 1959 eingetreten wäre, wurde schon lange Jahre hindurch eine Gedenkschrift vorbereitet, die als repräsentatives Sammelwerk sich mit jenem Thema der christlichen Theologie beschäftigen sollte, dem Pius XII. am 15. 5. 1956 eine seiner großen Enzykliken, das Rundschreiben „Haurietis aquas" gewidmet hatte. Nun ist dieses Werk über die Theologie des Herzens Jesu als posthume Gabe erschienen. Es enthält in zwei gewichtigen Bänden 34 wissenschaftliche Beiträge, die alle um Theologie und Geschichte der Herz-Jesu-Frömmigkeit kreisen. Sie sind jeweils in der Originalsprache veröffentlicht.

Der erste Band, zu dem der jetzige Kardinal Augustinus Bea das Vorwort schrieb,

umfaßt Aufsätze zu den mehr theologischen Fragen („pars theologica"), der zweite beschäftigt sich mit Geschichte und Pastoraltheologie („Pars historica et pastoralis"). Die teilweise sehr umfangreichen Beiträge wollen die wichtigsten Themen der Enzyklika Pius' XII. kommentieren und mit dem Ganzen der Theologie verknüpfen. Es kommen daher eine Fülle von Themen zur Sprache, etwa „Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung" (H. Rahner), das Objekt des Kultus (J. Filograssi), die Stellung der Herz-Jesu-Theologie im Geheimnis der Dreifaltigkeit (L.M. Ciappi) und seine Beziehung zur Kirche (J. Lécuyer, S. Tromp), die Offenbarung der Liebe Gottes im Alten und Neuen Testament, „Zur Theologie des Symbols" (K. Rahner), die Herz-Jesu-Verehrung in der Spiritualität der großen Orden, Herz-Jesu-Verehrung und Seelsorge und auch „Die Herz-Jesu-Verehrung in der Kulturkrise der Gegenwart" (R. Graber). Der letzte Beitrag gibt eine Geschichte der Herz-Jesu-Literatur vom Ende des 17. Jahrhunderts bis in die Gegenwart (R. Tucci).

Die Herausgeber haben mit diesem Werk ein umfassendes Kompendium geschaffen, das für lange Zeit hindurch jedem unentbehrlich sein wird, der sich theologisch mit diesen Fragen beschäftigt.

W. Seibel SJ

Introduction à la Bible. Sous la direction de A. Robert et A. Feuillet. Tome II. Nouveaux Testament. (XIX, 939 S.) Tournai (Belgien) 1959, Desclée.

Dieses große französische Sammelwerk behandelt nicht nur die Einleitungsfragen im engeren Sinn, sondern enthält auch einen Abriß der neutestamentlichen Zeitgeschichte und der biblischen Theologie. Es soll, wie die Herausgeber im Vorwort betonen, die Fragestellungen und Lösungen der heutigen Bibelwissenschaft in übersichtlicher Form zusammenzufassen, ist also ein wissenschaftliches Handbuch, das informieren, nicht aber selbst neue Wege bahnen möchte.

Ein vorbereitendes Kapitel skizziert die griechisch-römische Umwelt des NT (A. Tricot) und die Literatur des Judentums der neutestamentlichen Zeit (A. Michel u. a.). Es folgen ausführliche Einleitungen in die Synoptiker (X. Léon-Dufour), die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe (L. Cerfaux und J. Cambier), die katholischen Briefe (J. Cantinat) und die johanneischen Schriften (A. Feuillet und M. E. Boismard). Über die neutestamentlichen Apokryphen berichten J. Bonsirven und C. Bigaré. Die Verf., die sich bereits durch ihre bisherigen Veröffentlichungen als gute Sachkenner ausgewiesen haben, besitzen kritischen Sinn und kennen die Probleme, die durch die moderne Bibelwissenschaft wachgerufen wurden. Sie vermeiden jedes vorschnelle Urteil und lassen eher die Fragen offen, als daß sie ungesicherte oder gar längst überholte Lösungen vortrügen. So haben sie ein Handbuch geschaffen, das über den derzeitigen Stand der Forschung recht zuverlässige Auskunft gibt. Die den einzelnen Abschnitten vorangestellten Bibliographien bieten eine Auswahl der wichtigsten Literatur.

Als „Conclusion" steht ein knapper Aufriß der Neutestamentlichen Theologie, der, da er in keiner Weise vollständig sein kann, nur die zentralen Fragen aufgreift: das Reich Gottes und die Person Jesu in den synoptischen Evangelien, Glaube und Leben der Urgemeinde nach der Apostelgeschichte (A. Feuillet), die Erlösungslehre des Paulus (S. Lyonnet) und des Johannes (A. Feuillet). Besondere Beachtung verdient der Abschnitt über die paulinische Soteriologie. Er ist glänzend geschrieben und ein Musterbeispiel biblischer Theologie. — Freilich können diese wenigen Seiten nur erste Hinweise geben. Es wäre daher wünschenswert, wenn man die „Conclusion" zu einer umfassenden Theologie des Neuen Testaments erweiterte und sie als eigenen Band dieser „Introduction" zur Seite stellte.

W. Seibel SJ

Wikenhauser, Alfred: Einleitung in das Neue Testament. 3., verb. und erg. Auflage. (XIV, 454 S.) Basel, Freiburg, Wien 1959, Herder. Ln. DM 22,50.

Auch in der dritten Auflage seines weitverbreiteten Werkes hat der Verf. die Literatur der letzten Jahre im Anhang nachgetragen. Dankenswerterweise beschränkt er sich dabei nicht auf eine blose Nennung der Titel, sondern berichtet über die dort vorgetragenenen Lösungen und über die Fragen, die in der Forschung auftauchen. So wurde besonders der Abschnitt über die Herkunft der johanneischen Gedankenwelt in Hinblick auf die Funde von Quamran und von Nag-Hammadi stark erweitert. Dank dieser ständigen Ergänzungen bleibt Wikenhausers Werk nach wie vor das modernste, zuverlässigste und darum unentbehrliche katholische Handbuch für alle Fragen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft.

W. Seibel SJ

Kaufet die Zeit aus. Beiträge zur christlichen Eschatologie. Festgabe für Prof. Dr. Theoderich Kampmann. Hrsg. Hermann Kirchhoff. (216 S.) Paderborn 1959, Ferdinand Schöningh. Ln. DM 12,—.

Zum 60. Geburtstag am 11. August 1959 haben Freunde und Schüler Theoderich Kampmanns eine Festgabe herausgebracht, die unter dem paulinischen Stichwort „Kaufet die Zeit aus" Beiträge zur Eschatologie bietet. Diese Beiträge stammen von Romano Guardini, Otto Kuß, Heinz Schür-

mann, Rudolf Padberg, dem Herausgeber Hermann Kirchhoff, Werner Bergengruen, Lucia Glanz, Gertrud von le Fort, Franz X. Arnold, Heimo Dolch, Josef Höfer und Friedrich Rintelen. Besonders eindringlich behandeln, wenn auch verschieden akzentuiert, das gestellte Thema Heinz Schürmann aus der Sicht des Exegeten und Franz X. Arnold mehr von der Pastoral her. Der Herausgeber Kirchhoff zeigt, im Gegensatz zur Skepsis der von ihm zitierten Ortega y Gasset, H. G. Wells und Karl Jaspers, die Möglichkeiten moderner katholischer Erwachsenenbildung und deren missionarische Aspekte auf. Der Band wird beschlossen mit einem Verzeichnis der Schriften, die Kampmann seit 1931 veröffentlicht hat. A. Hüpgens SJ

Philosophie

Duméry, Henry: Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart. (342 S.) Freiburg-München 1959, Alber. Ln. DM 20,80.

Das Buch enthält eine Reihe kurzer Besprechungen von philosophischen Büchern, die in Frankreich in den letzten Jahren erschienen sind und gibt so eine gewisse Übersicht über die dortigen philosophischen Strömungen. Es wendet sich an weitere Kreise; denn die Besprechungen sind ursprünglich in der Presse erschienen. Der eigene Standpunkt des Verf. drängt sich nicht auf. A. Brunner SJ

Meyer, Hans: Systematische Philosophie. Bd. II: Grundprobleme der Metaphysik. (502 S.) Paderborn 1958, Ferdinand Schöningh. DM 28,—.

Der Verf. möchte auch in diesem zweiten Band seiner „Systematischen Philosophie" die Linie der Philosophia perennis wahren. Und da dieser Band über die Grundprobleme der Metaphysik geht, ist er am wichtigsten und für den Leser am aufschlußreichsten. Obschon der Verf. an die Philosophie der Vorzeit, genauer an die klassische Philosophie anknüpft und ihre letzten Prinzipien übernimmt, möchte er doch ihren gedanklichen Aufbau von dem bisher landläufigen der Schulphilosophie lösen. Er teilt nicht mehr ein in Ontologie (oder allgemeine Metaphysik) und spezielle Metaphysik (spekulative Psychologie, Kosmologie und natürliche Theologie), sondern in Allgemeine Ontologie und Regionale Ontologie (Regionale Metaphysik). Diese letztere wird untergeteilt in: I. Das Problem der Materie, II. Die biologischen Probleme, III. Die anthropologischen Probleme, IV. Kosmologische Probleme. Den Abschluß bildet als dritter Hauptabschnitt: die transzendente Weltursache oder die Probleme der natürlichen Theologie.

Man wird sich allerdings mit Recht fragen, ob diese Einteilung von der früheren sehr verschieden ist.

Einen großen Vorzug des Buches bildet wie schon im ersten Band, daß die systematische Untersuchung immer mit Hinweisen auf die philosophiegeschichtliche Entwicklung verknüpft ist. Das bringt in jede Stufe der Fragestellung eine geistesgeschichtliche Dynamik hinein und macht die einzelnen Probleme in ihrem überzeitlichen Gehalt und ihrer zeitbedingten Formulierung greifbar. Ebenso macht es deutlich, in welch mühsamen und doch unermüdlichen Spiralen der Menschengeist die Kernfragen unseres Daseins umkreist und wie er trotz mancher Irrungen und Wirrungen ewige Wahrheit erfaßt, Seinsgehalte und Seinsprinzipien erreicht und tiefer und tiefer begreift.

Gleich ergiebig ist die systematische Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und Weltweisheit der Gegenwart. Uns scheint der zweite Hauptabschnitt, nämlich die Regionalontologie oder Regionale Metaphysik da am meisten zu bieten: die Philosophie der anorganischen Welt im Gespräch mit der Naturwissenschaft; oder in der Personmetaphysik der Dialog mit dem Biologismus, mit der Lebens- und Existenzphilosophie.

Was die Allgemeine Ontologie angeht, wird sie für manchen Leser, der zwar philosophisch interessiert, aber kein ausgesprochener Fachmann ist, zu gedrängt und knapp sein. Diese Gedrängtheit wirkt sich nachteilig für in sich so schwierige Kapitel wie das über die Transzedentalien und das über die sehr umstrittene Frage aus, wie sich Sein zu Sosein und Dasein verhalte.

Der Leser wird sich hier damit zufrieden geben müssen, daß er die Schwierigkeit einer Lösung erkennt. Dabei bleibt bestehen, daß ihm mit anderen Teilen des Buches höchst wertvolle Antworten auf Fragen gegeben werden, welche unsere Zeit oder der betreffende Leser selber stellt, oder die der Mensch immer und überall erheben wird. G. F. Klenk SJ

Billicsich, Friedrich: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Bd. 3: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart. (336 S..) Wien 1959, Notring der wissenschaftl. Verbände Österreichs. Ö. Sch. 95,—..

Dieser dritte Band stellt u. a. die Lehren von Schopenhauer, Fechner, Lotze, Brentano, Ed. v. Hartmann, Nietzsche, Bergson, Scheler, C. G. Jung, N. Hartmann über das Übel dar. Die Darstellung ist klar und leicht verständlich und bringt viele wörtliche Zitate. Den Verf. scheint vor allem das Pro-

blem des Leidens der Tiere zu beschäftigen. Ich glaube, man wird trotz seiner Bedenken sagen dürfen, daß das Tier weniger leidensfähig ist als der Mensch. Zuerst fallen die moralischen Leiden fort, die nicht zu den geringsten gehören. Das Tier kennt keine Sorgen und weiß nicht um den bevorstehenden Tod. Überhaupt ist seine Zeitlichkeit beschränkter als die des Menschen. Darum sieht es weder wie dieser voraus noch erinnert es sich so deutlich. Vielleicht könnte man sagen, daß das Tier leidet wie der Säugling, der Freud und Leid sofort wieder vergißt; niemand kann sich an irgendein Geschehen aus dieser seiner Lebenszeit erinnern. Überhaupt darf man wohl annehmen, daß das Bewußtsein des Tieres enger und dumpfer und auf bestimmte Sektoren der Wirklichkeit eingeschränkt ist. Trotzdem bleibt ein Rest, der wie alles Übel rational nicht zu klären ist. Jedenfalls hat der Mensch kein Recht, Tieren unnötigerweise Schmerz zuzufügen. Allerdings kann es eine vollkommene Welt nicht geben; denn jede ist endlich und könnte besser sein; Vollkommenheit im eigentlichen Sinn ist auf ein enges Seinsgebiet eingeschränkt. Ebenso ist die Finalität kein allgemeines Seinsprinzip. Endlich müßte man sich fragen, ob biologisches bewußtes Leben ohne Schmerz überhaupt möglich wäre. Sicher nicht ohne Tod, der darum im Bereich des rein Biologischen nicht als unnatürlich empfunden wird wie im menschlichen Bereich, wo der unsterbliche Geist das belebende Prinzip auch des Leibes ist.

A. Brunner SJ

Becker, Oskar: Größe und Grenze der mathematischen Denkweise. (Studium Universale; 174 S.) Freiburg-München 1959, Alber. DM 12,80.

Um Größe und Grenze der Mathematik dem Leser klar zu machen, benützt B. ihre Geschichte, die er als Fachmann beherrscht. Er schildert die Anfänge der methodischen Mathematik in Griechenland, die auf die fast ausschließlich auf das Praktische gerichteten Kenntnisse in Ägypten und besonders in Babylon folgten. Er berichtet über ihre Entdeckungen und die mit ihnen auftauchenden Probleme, besonders das des mathematischen Unendlichen, für das schon Aristoteles eine sich bewährende Lösung gegeben hat. Grundsätzlich Neues brachte dann erst die Neuzeit, vor allem das 19. und 20. Jahrhundert, die nichteuklidischen Geometrien, die mathematische Analysis, die Mengenlehre. Damit erhob sich das schwere Problem der Grundlagen der Mathematik: richtige Sätze führten logisch zu Widersprüchen. Nicht alle Sätze lassen sich ferner als eindeutig wahr oder falsch erweisen. Hier werden innere Grenzen der Mathematik offenbar, die in ihrem Wesen liegen. Im letzten Abschnitt werden dann die äußeren Grenzen des mathematischen Denkens aufgezeigt. Dabei stützt sich der Verf. auf die Lehre Kants von den Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum. Damit wird die Mathematik wie jede andere Wissenschaft abhängig von der besonderen Erkenntnisweise des Menschen. Selbst von der Anwendung auf das stoffliche Geschehen gilt, was der Laie oft nicht weiß: „Man kann sagen, nur ausnahmsweise ist ein schwieriges physikalisches Problem mathematisch glatt und streng lösbar; im allgemeinen muß man mit Annäherungen und Vernachlässigungen arbeiten und die Schwierigkeiten kunstvoll zu umgehen suchen" (68). Ihre Grenzen findet die Mathematik an der Geschichte; oder vielmehr, da diese nur ein kleiner Bezirk ist, die Geschichte wird allseits von der Mathematik begrenzt. „Also nicht aus den Kräften heraus, die ihn zum geschichtsbewußten, ‚existenziellen' Wesen aufsteigen ließen, treibt der Mensch Mathematik, sondern aus seiner unzerstörbaren, ‚paraexistenziellen' Naturverbundenheit erwächst ihm die Macht, die Natur, da wo sie unverstehbar ist, und gerade da, durch mathematisches Denken zu enträtseln" (171). Ist es wirklich eine Enträtselung? Uns scheint, daß das Stoffliche in seinem Wesen undurchschaubar bleibt, während wir menschliche Wirklichkeiten — wie Freude — wirklich verstehen. Die Mathematik behandelt nur das Quantitative und darum Meßbare; das macht aber nicht die ganze Wirklichkeit aus. Nur wo, wie im Stoff und da allein, die sogenannten Qualitäten eindeutig und streng mit der Quantität verbunden sind, läßt sie sich darum anwenden. Die Erkenntnis der Quantität und des Kontinuums beruht aber auf einer allen überall zugänglichen Erfahrung und nicht auf einer apriorischen Form. Daß wir sie gerade unter den Eigenschaften des Stoffes objektiv und exakt erfassen, hängt damit zusammen, daß wir in der äußeren Welt unmittelbar nur Ortsveränderungen hervorbringen und damit das Quantum beliebig verändern können. — Das Buch ist klar geschrieben und setzt, bis auf die eine oder andere Stelle, keine mehr als gewöhnliche mathematische Bildung voraus.

A. Brunner SJ

Geschichte

Hassinger, Erich: Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300—1600. (Geschichte der Neuzeit, Bd.1) (XVIII, 493 Seiten) Braunschweig 1959, Georg Westermann. DM 26,80.

Ein Geschichtswerk, das um „das Werden des neuzeitlichen Europas" kreist. Und wann fing das Neue an, das nicht mehr Mit-

telalterliche? Es begann sich bereits im späten 13. Jahrhundert zu rühren, entfaltete sich im 14., so daß die „traditionelle Epochenscheide um 1500 in vieler Hinsicht keine Zäsur ersten Ranges" mehr darstellt. Im 16. Jahrhundert hat sich das Angebahnte weiter gefestigt, ist aber noch nicht fertig. Deswegen das Bild eines gewaltigen Gärungsvorganges. „Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts kristallisiert sich dann jene Welt heraus, die bis zur Französischen Revolution Bestand hatte" und auch dann noch in mancherlei Hinsicht und jedenfalls in vielen Teilen Europas bis ins 20. Jahrhundert hinein weiterlebte.

Der Verf. macht es sich zur Aufgabe, drei entscheidende Jahrhunderte europäischer Geschichte darzustellen, 1300 bis 1600. In ihnen ist das Wesentliche der europäischen Verwandlung beschlossen.

Was nun die Ausführung seines Planes angeht, schwebt H. das Ideal einer „integralen Historie" vor, eines Gesamtbildes, in dem „die Wandlungen auf allen Lebensgebieten" wenigstens in Umrissen sichtbar gemacht werden. Da dieses Ideal praktisch unerreichbar ist, so will der Verf. das bestmögliche tun, und das ist: „Das Geschehen dieser Periode als Kirchengeschichte" im weiteren Sinn darstellen, d. h. die Kirche zum „zentralen Bezugspunkt in der erdrückenden Vielfalt der Erscheinungen" machen.

Der Verf. ist überzeugt, daß diese Sicht berechtigt ist, weil selbst nach der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts das „extra ecclesiam nulla salus" für ungefär alle Europäer gültig blieb und die große Säkularisation noch nicht geschehen war.

Diese Grundansicht macht sich bei Hassinger sofort in der Bewertung von Humanismus und Renaissance bemerkbar. Er sieht zumal den ersteren viel weniger außerhalb der christlichen Bannmeile als manche andere Geschichtsforscher bisher. Im großen und ganzen hat die humanistische Wende zur Vorzeit, auch die zur antik-heidnischen, nicht zu einer grundsätzlichen Entchristlichung geführt.

Wir möchten aus der Fülle des aufgearbeiteten und in straffe, knappe und übersichtlich gegliederte Abschnitte und Kapitel zusammengefaßten Stoffes einiges besonders hervorheben. Außer dem bereits genannten Kapitel über Humanismus und Renaissance verdienen u. E. einen besonderen Hinweis die Teile, die über Karl V. und sein universales Herrscherideal handeln, sodann jene über Calvin und sein Werk, über die Erschließung der Welt seit 1517 und ferner der ganze Hauptabschnitt III über den Kampf der Bekenntnisse und der sie jeweils vertretenden staatlichen Mächte. Dabei ist die Sonderstellung Frankreichs ganz plastisch verdeutlicht. In den Religionskämpfen jener Zeit hat bei allen Parteien auch die Machtfrage oder Politik mit hereingespielt, allerdings nach H.s Meinung (die uns berechtigt erscheint) bei weitem noch nicht so stark wie im Dreißigjährigen Krieg. Eine gewisse Ausnahme scheint uns allerdings Frankreich zu machen. Bei ihm liegen die Dinge bereits im 16. Jahrhundert äußerst verwickelt. Die Bekenntnisfront wird ständig überkreuzt und durchbrochen von einer Staatsräson, die viel unbedenklicher vorangeht als etwa jene Karls V., wenn er um des Gemeinwohles willen den Ausgleich mit den Neugläubigen sucht.

Eine Geschichte als erweiterte Kirchengeschichte aufzubauen, machte es natürlich nötig, auch die eigentlich theologischen Streitfragen einzubeziehen. So wird u. a. das Konzil von Trient behandelt. Da konnte es kaum ausbleiben, daß durch die summarische Kürze des Berichtes einiges unklar bleibt, so z. B. im Verhalten des Konzils gegenüber der lutherischen Rechtfertigungslehre.

Nicht unerwähnt bleiben darf der umfangreiche Quellen- und Literaturnachweis und das Personenregister. G. F. Klenk SJ

Müller-Armack, Alfred: Religion und Wirtschaft. (XV, 605 S.) Stuttgart 1959, Kohlhammer. DM 39,—.

Das Buch vereinigt die religions- und kultursoziologischen Studien des Verf., die zwischen 1930 und 1952 entstanden sind.

Ein Grundthema durchzieht sämtliche Abhandlungen: die Wirtschaftsstile der einzelnen Epochen sind von geistigen, insbesondere von religiösen Faktoren bestimmt.

Der Verf. beweist seine These aus den verschiedensten Kulturkreisen, insbesondere aus dem europäischen. Vor allem beschäftigt er sich mit der Zeit seit der Reformation. Das interessanteste Kapitel ist wohl jenes aus der „Genealogie der Wirtschaftsstile" (46—244), das sich mit der Entstehung der Staatsformen und des Wirtschaftsdenkens im 16. bis 18. Jahrhundert befaßt (104—244). Im Anschluß an Max Weber, aber u. E. noch wesentlich tiefer vorstoßend, zeigt der Verf., wie sich durch die Reformation nicht nur verschiedene Zonen des Glaubens, sondern des gesamten Lebens überhaupt herausbilden. Am meisten hat zu diesem modernen Lebensgefühl wohl der Calvinismus beigetragen, der, irdische Autoritäten auflösend, ungeheure Kräfte unternehmerischer Freiheit auf allen Gebieten des menschlichen Lebens auslöste. Anders das Luthertum, dessen Innerlichkeit weder einen rechten Stil des Wirtschaftens, noch des staatlichen Lebens entwickelte und das sich im Cameralismus erschöpfte. Lediglich wo die calvinische Staatsführung auf ein im lutherischen Obrigkeitsbegriff verhaftetes Volk traf, in Preußen, kam es zu einem ganz einzigartigen Staatsgebilde, das

weder im calvinischen, noch im katholischen Raum möglich war. Gegenüber den Bewegungen der Reformation können die katholischen Länder — weder in Deutschland noch in Europa, wenn man von Frankreich absieht, das eine gewisse Sonderstellung einnimmt — auf dem wirtschaftlichem und dem modernen staatlichen Leben nicht viel aufweisen. Hier gilt noch die ständische Ordnung. Dafür freilich entstehen dort künstlerische Werke von hohem Rang.

Die in diesem Kapitel entwickelten Grundgedanken werden an vielen geschichtlichen Daten entwickelt, erfahren eine konkrete Beleuchtung in dem Abschnitt über die Kolonialpläne des deutschen Barock (245 bis 327) und werden auf eine negative Weise erwiesen im Kapitel „Das Jahrhundert ohne Gott" (371—512). Hier zeigt der Verf., wie eben jene Prinzipien, die zu einem so großen wirtschaftlichen Aufschwung der Länder führten, die sich der Reformation anschlossen, auch den Abbau des Glaubens verursachten — im Luthertum mehr als im Calvinismus. An die Stelle des Glaubens trat die Idolbindung, die ihren furchtbarsten Ausdruck im Nationalsozialismus fand.

Das Buch ist flüssig und leserlich geschrieben. Es zeugt von einer außerordentlichen Beherrschung des Stoffes. So vermittelt es eine einzigartige Sicht der europäischen, vor allem auch der deutschen Geschichte, indem es die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Kräfte auf die religiöse Haltung zurückführt. Dafür gebührt dem Verf. uneingeschränktes Lob.

Dem Katholiken werden zwei Punkte auffallen. Der eine: es scheint, daß der Verf. das Naturrecht nur in seiner rationalistischen Form kennt (vgl. Sachverzeichnis: Naturrecht; Personenverzeichnis: Grotius). Das ist schade. Denn zweifellos hätte er sonst manches anders gesehen. Der andere: Er ist wesentlicher. Kann man das Wirken der katholischen Kirche in die Welt, ganz gleich auf welchen Gebieten das geschieht, ohne Rücksicht auf das Selbstverständnis der Kirche deuten? Eine solche Deutung muß lückenhaft bleiben, und nicht nur dies, sie wird manches überhaupt nicht verstehen, sosehr anzuerkennen ist, daß sich der Verf. um ein objektives Bild des weltlichen Wirkens der Kirche bemüht. Von dieser Seite her bedürften seine Ausführungen wohl einer Ergänzung.

Trotzdem halten wir das Buch für einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Konfessionen, auch wenn es das gar nicht sein will. Denn indem der Verf. die geistigen Kräfte, auf die die Kirche, soweit sie positiv sind, weder verzichten kann noch verzichten will, auf ihre religiösen Quellgründe zurückführt, baut er zweifellos viele Vorurteile ab, die einer menschlichen Begegnung im Wege stehen. O. Simmel SJ

Mühll, Theodora von der: Vorspiel zur Zeitenwende. Das Basler Konzil 1431 bis 1448. (231 S.) München 1959, Georg D. W. Callwey. Ln.. DM 19,50.

Das Basler Konzil und all das, wodurch es räumlich und zeitlich umrahmt wird, kann sehr wohl als Vorspiel der Wende des 16. Jahrhunderts betrachtet werden. Die Verf. schreibt diese Monographie, wie man sonst nur ein unmittelbares Erlebnis beschreibt, d. h. frisch und anschaulich, voll warmer Anteilnahme an den Schicksalen der einzelnen geschichtlichen Gestalten, mit einem feinen Gespür für individuelle Noten und die besonderen Töne und Farben der einzelnen Landschaften, Städte und Zeitabschnitte. Diese Art der Geschichtsschreibung führt oft von der großen Heerstraße der nach der Themastellung zu erfassenden Hauptereignisse weg auf Seitenpfade — aber man wandert sie gefesselt mit: nach England und Frankreich und in die Wirren ihres hundertjährigen Krieges, nach Burgund und Neapel, in die inneritalienischen Machtkämpfe, auf den Balkan, von wo der Halbmond droht, und nach Polen und Böhmen. Es sind Seitenpfade und doch sind sie nicht nebensächlich. Man versteht das Geschehen auf dem Basler Konzil besser, wenn man sie mitgewandert ist.

Dabei werden die eigentlichen Punkte des Themas nicht aus dem Auge verloren: Basel ist ein Ergebnis jener historischen Entwicklung, die mit den Machtkämpfen und dem Untergang der Hohenstaufen ihren Anfang nahm: Erwachen der westeuropäischen Nationalitäten, Ausbruch aus der Ökumene, der Gemeinschaft der Christenheit, sowohl politisch als kulturell und kirchlich. Landesfürstentum und Landeskirchentum suchen die Zügel in die Hand zu nehmen; babylonische Gefangenschaft der Kirche zu Avignon, Absinken des päpstlichen Ansehens, abendländisches Schisma, Verfall der kirchlichen Zucht und Ordnung. Das Abendland bewegte die Frage: wer und was rettet die Christenheit? Nur ein Ausweg schien möglich: die allgemeine Kirchenversammlung zur obersten Instanz zu erheben. Der Konziliarismus, der in Basel seinen Höhepunkt erreichte, wurde aus der Not der Zeit geboren, und hervorragende Kirchenmänner vertraten ihn. Nach Seppelt (Geschichte der Päpste IV, 2. Aufl., S. 278) waren fast alle Theologen und Kanonisten der Zeit für die konziliare Theorie. Sie fand ihren bedeutendsten Ausdruck in der berühmten Schrift Nikolaus' von Cues: De concordantia catholica.

Worin sich die katholische Beurteilung des Basler Konzils von derjenigen der Verfasserin unterscheidet, ist eine andere theologische Einstellung. Die kirchliche Oberherrschaft und der Primat des römischen Bischofs sind für Von der Mühll nur ein Ergebnis geschichtlicher Umstände, sie fu-

ßen auf keiner vom Stifter der Kirche selber begründeten Institution. So muß sie auch das Basler Konzil grundsätzlich anders bewerten, als wir es tun.

Gut gesehen ist der Vorteil, den Frankreich aus den Reformdekreten der Basler Kirchenversammlung gezogen hat, einen Vorteil in Richtung auf wirkliche Reform und einen „Vorteil" für die Festigung der gallikanischen Freiheiten. Das Reich dagegen kam infolge seiner neutralen Stellungnahme zwischen Papst und Konzil zu keinem Entschluß, und alles blieb ungetan, bis es ein knappes Jahrhundert später zu spät war. G. F. Klenk SJ

Dawson, Christopher: Gestaltungskräfte der Weltgeschichte. Studien zur Soziologie, Theologie und Philosophie der Weltgeschichte. (424 S.) München 1959, R. Oldenbourg. Ln. DM 24,—.

Das Werk bietet eine Auswahl aus den Schriften Dawsons, zusammengestellt von J. J. Mulloy. D. ist einer der bedeutendsten Kulturgeschichtler und Kultursoziologen der angelsächsischen Welt und ist auch in Deutschland durch die Übersetzung mehrerer seiner Bücher bekannt geworden. Er beschäftigt sich vor allem mit der Entwicklung der Abendländischen Kultur und mit den Ursachen der gegenwärtigen Weltkrise. Aber auch die übrigen Kulturen und Epochen sind ihm vertraut. Er besitzt einen scharfen Blick für Zusammenhänge und Abhängigkeiten. Aber er ist der Versuchung nicht erlegen, wie so viele Soziologen, daß er Religion, Sittlichkeit, Philosophie und andere Geistesgebiete zum bloßen Überbau der sozialen Verhältnisse macht. Im Gegenteil: er hat den grundlegenden Antrieb der Religion in der geschichtlichen Bewegung klar herausgehoben. Er zeigt, daß ein solcher Antrieb den Zeitgenossen völlig entgehen kann, wie z. B. die Anfänge des Christentums; niemand hätte es damals zu den zukunftsgestaltenden Mächten der Zeit gezählt, geschweige es für die erste angesehen. Anderseits übersieht D. auch nicht die soziale Bedingtheit vieler religiöser Bewegungen. Er ist der Ansicht, daß die meisten Schismen und Häresien ihren Hauptimpuls aus soziologischen Ursachen erhielten und daß darum die Beseitigung der zugrundeliegenden Mißstände wirksamer gewesen wäre als die theologische Auseinandersetzung. Wo die ersten Anstöße liegen und was nur Einkleidung in eine eigentlich wesensfremde Terminologie und Gedanklichkeit ist, das ist in jedem Fall zu untersuchen. Verallgemeinerungen, wie sie der Marxismus vornimmt, können nur falsch sein. Für solche Zusammenhänge der verschiedensten Art bringt die Auswahl zahlreicher Beispiele bald mehr geschichtlicher, bald mehr soziologischer Art. Mehrere Abschnitte handeln von dem Verhältnis zwischen Christentum und Geschichte. Ebenso wird das Werk von Toynbee besprochen. D. hält eine solche Synthese bei aller Anerkennung für verfrüht, weil noch zu viele Unbekannte in der Gleichung stehen. D. schreibt klar und verständlich; auch die deutsche Übersetzung ist sehr lesbar. A. Brunner SJ

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Gekürzte Ausgabe. (400 S.) München 1959, C. H. Beck. Ln. DM 12,80.

Toynbee, Arnold J.: Kultur am Scheidewege. (185 S.) Frankfurt/M. Ullstein-Verlag, Taschenbuch Nr. 200. Kartoniert DM 3,80.

Eine gekürzte Ausgabe von Spengler, da die unverkürzte doch ständig Neuauflagen erlebt (2 Bände, 1959 im 140., bzw. 118. Tausend)? Es leuchtet nicht sofort ein, aber es dürfte doch wahr sein, daß mancher Vielbeschäftigte diese geschickt abgefaßte Kurzausgabe vorziehen wird. Aber eben für diese Vielbeschäftigten wäre eine knappe kritische Einführung, die auf die erheblichen Einwände gegen Spenglers Geschichtsphilosophie eingegangen wäre, nötig gewesen. Sie fehlt; denn was der Herausgeber in dieser Hinsicht sagt, beschränkt sich auf ein paar Zeilen.

Spengler hat Epoche gemacht und nicht nur zahllose Leser, sondern auch zünftige Historiker und Geschichtsdeuter tief beeinflußt. Arnold J. Toynbee z. B. verdankt ihm sehr viel.

Aber eben der gleiche, heute Spengler an Berühmtheit nicht nachstehende englische Gelehrte weist auch treffend auf die Mängel des Spenglerschen Denkens hin. Der Herausgeber der vorliegenden Kurzausgabe von Spenglers Hauptwerk verwahrt sich mit Recht dagegen, daß man seinem Autor eine billige Rassen- oder Blut- und Boden-Philosophie anhängen wollte. Wie steht es dagegen mit der „biologischen Geschichtsauffassung" Spenglers? Wenn man darunter eine grobschlächtige, den Geist leugnende und das Seelische abwertende, mehr oder weniger materialistische Geschichtstheorie versteht, so ist es wahr, daß Spengler damit nichts zu tun hat. Aber wird ihm ein geschichtsphilosophischer Biologismus in diesem Sinn zur Last gelegt? Jedenfalls nicht von seinen bedeutenderen Gegnern. Was diese gegen ihn einwenden, ist, daß er das Gesetz von Werden, Aufblühen, Entfalten, Reife und allmählichem Absterben, das die lebenden Einzelorganis-

men wie Pflanzen, Tiere und Menschen (dem Leib nach) regiert, auf ganze Kulturen anwende. Das heißt also sein kulturphilosophischer Determinismus nach Analogie biologischer Lebensvorgänge wird angegriffen. Und diesen Determinismus kann man sehr wohl als „biologische Geschichtsauffassung" bezeichnen. Dieser Determinismus wird von Spengler so oft und so laut in fast jedem Abschnitt seines Werkes verkündet, daß nur ein oberflächlicher Leser ihn übersehen könnte.

Toynbee hat, freilich nicht immer folgerichtig, denjenigen Faktor in der Geschichte ergänzt, den Spengler nicht anerkannte: die schöpferische Freiheit des Menschengeistes.

Man könnte bei Spengler noch weitere grundsätzliche Einwände erheben und z. B. auf den Widerspruch hinweisen, der sein Werk schon vom Anfang an bedroht. Wahrheiten und Werte sind ihm stets relativ auf bestimmte Kulturkreise. Allgemein gültige, zeitüberlegene Wahrheiten, Werte und Grundsätze gibt es nicht. Wie kann dann Spengler aus dem begrenzten abendländischen Horizont heraus überhaupt längst untergegangene Gesellschaften in ihren Lebensgesetzen erforschen, zwischen vielen Kulturen Analogien und aus der Analogie mit versunkenen Daseins- und Lebensordnungen die heutige Lage und die Zukunft unserer eigenen Kultur berechnen wollen?

G. F. Klenk SJ

Heer, Friedrich: Alle Möglichkeit liegt bei uns. (63 S.) Nürnberg 1958, Glock und Lutz. DM 4,80.

Es besteht kein Zweifel, daß H. in seiner gewohnten Hellsicht wunde Stellen im Leben unserer gebildeten Schichten unserer „Humanisten" bloßgelegt hat. Es ist tatsächlich bei manchen zu finden, was er überscharf und überspitzt zum Vorwurf macht. Aber könnte man nicht ebensogut eine Gegenrechnung aufmachen: daß die Männer der Macht und der Materie in selbstischer Interessenpolitik, bzw. im Glauben an die Weltsicht des selbstgemachten Experiments die Türe zur katholischen Weltoffenheit, zu Geist, Gott und Menschentum und Natur versperren? Gehen die Formeln unserer Chemiker und Physiker, die samt der Mathematik dem Quantum nahestehen, nicht am eigentlichen Wesen der raum-zeitlichen Dinge vorbei? Sind es nicht eben die Männer der Materie, welche die Mitgeschöpfe des Menschen wie eine Kriegsbeute ergreifen und überherrschen? Der Dualismus Descartes' ist nicht besser als derjenige Platons oder der Manichäer. Und jedenfalls die Probleme, die dem „kleineren Gott" der braven Bürger und Bildungsphilister der Vorzeit, bzw. der Vorstellung von ihm, zu schaffen machten, bleiben. Auch die Menschen des naturwissenschaftlich-technischen Massenzeitalters werden sich auf die Dauer nicht davon abhalten lassen, sie den Männern der Macht und der Materie zu stellen, und diese werden keine Antwort wissen, es sei denn, sie fragen — den Geist, Geist allerdings im Vollsinne als Verstand, Vernunft, Liebesvermögen und Gläubigkeit genommen. Das meint schließlich ja auch Heer.

Ganz einig gehen wir mit ihm darin, daß sich die Vertreter von Geist und Bildung unter den Geist der Bergpredigt beugen müssen, wenn sie fruchtbar bleiben oder wieder werden wollen. Das schließt ein, daß unser Humanismus die Demut des Menschlichen bewahrt oder erwirbt, die sich bewußt ist, daß unser Geist in die Sinne und die Leiblichkeit eingebettet ist, die auch Gottes sind.

G. F. Klenk SJ

Romane

Federmann, Reinhard: Das Himmelreich der Lügner. (530 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 19,80.

Das Buch ist sozusagen eine Fortsetzung der Dämonen Doderers, weniger anspruchsvoll, aber wohl wahrer und gesünder. Es erzählt die politische Geschichte Wiens und Österreichs vom Brand des Justizpalastes über den Kampf der Rechtspartei gegen den Sozialismus und die Anfänge des Nationalsozialismus bis zum Aufstand der Ungarn 1956. Das Geschehen wird als Erlebnisbericht des armen sozialistischen Jusstudenten Bruno Schindler gegeben, der nach der Niederlage seiner Partei in die Tschechoslowakei und dann nach Rußland flieht, hier bis zum Ende des Krieges in der Propaganda tätig ist, als russischer Offizier 1945 nach Wien zurückgekehrt, die materielle und seelische Trümmerwelt der Hitlerzeit feststellt, das Chaos der Besatzungszeit mitmacht, sich dann in den Westen begibt, um wie vorher sein Leben zu fristen in der Propaganda- und Sensationswelt der Bild-, Abend- und Parteizeitungen. Jede Tätigkeit ist nur ein Zwischenstadium. Er lebt unter Leuten, denen es darauf ankommt, im rechten Augenblick auf der rechten Seite zu sein und dabei zu sagen, es gehe um die Freiheit. Ein Ordnungsbild ist nicht leicht zu erkennen. Aber dennoch seufzt und stöhnt der gequälte, mißbrauchte, sich selbst durch Lügen und Leidenschaften zerstörende Mensch unter allen Schicksalen und Abenteuern doch nach Ordnung und Gerechtigkeit. Das Buch ist gewiß eine „flakkernde Spiegelung des Heute, die sehr rasch erlischt" (Kafka), aber als Erinnerung in der Sicht des aus der sogenannten Gesellschaft Ausgestoßenen doch reizvoll. Es pocht an unser Gewissen.

H. Becher SJ

Gibt es noch ein Arbeiterproletariat?

PAUL JOSTOCK

Vielen mag die vorstehende Frage müßig erscheinen, weil der Augenschein sie angeblich ohne weiteres mit Nein beantwortet. Auch haben zahlreiche Äußerungen der letzten Jahre schon fast eine öffentliche Meinung dahingehend erzeugt, daß die proletarischen Zustände endgültig der Vergangenheit angehörten. Der Arbeiter sei in den Mittelstand aufgestiegen, heißt es, die so lang erstrebte volle Eingliederung (Integration) der Arbeiterschaft in die bestehende Gesellschaft sei erreicht und damit auch der letzte Rest proletarischen Daseins abgestreift. Zur Bekräftigung wird gerne noch darauf verwiesen, daß die Klassenunterschiede fast verschwunden seien und die soziale Nivellierung täglich fortschreite.

An dem äußeren Bild der industriellen Gesellschaft sind in der Tat gewaltige Veränderungen vor sich gegangen, die auf eine solche Entwicklung hinzudeuten scheinen. Beim Arbeiter fällt das wohl am meisten ins Auge. Seine jetzige Lage ist mit der früheren nicht mehr vergleichbar. Das grauenerregende Elend der Fabrikbevölkerung, das einst (1855) den preußischen Minister von der Heydt gegenüber rheinischen Fabrikinspektoren zu den Worten hinriß: „Wenn Ihre Berichte wahr sind, so mag doch lieber die ganze Industrie zu Grunde gehen“[1] — diese Not ist gebannt, und nicht einmal mehr in der Erinnerung unserer Generation lebt auch nur eine Spur davon. So sehr hat sich der Lebensstandard gehoben und sind die Verhältnisse menschlicher geworden. Der Zustand des sogenannten Elendsproletariats ist also überwunden. Ob auch das Proletariat als solches — das ist eine ganz andere Frage, auf die das Kriterium: Elend oder Nichtelend? noch keine Antwort gibt.

Es hat freilich den Anschein, daß heute der Begriff Proletariat meist etwas gedankenlos eingeengt wird auf dürftige und primitive Verhältnisse, also fast das, was man vordem als Pauperismus bezeichnete. So gelangt man dann dazu, die Anhebung des Lohnniveaus, die das 20. Jahrhundert brachte, zusammen etwa mit der verbesserten Rechtsstellung und sozialen Sicherung des Arbeitnehmers, als volle und endgültige Entproletarisierung zu werten. Nicht selten spielt dabei eine Überschätzung der Arbeitereinkommen nach ihrer Höhe mit. Wir wenden uns daher zunächst dieser Frage zu.

---

[1] *A. Thun*, Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter, *Leipzig 1878, Bd. I, 179.*

Die Pyramide der Lohneinkommen

Wunderliche Ansichten herrschen in vielen Köpfen über die heutige Lage der Lohnempfänger. Da es Arbeiter gibt, die sich ein Haus bauen oder ein Auto kaufen oder eine Urlaubsreise ans Mittelmeer machen, folgern manche Zeitgenossen daraus, daß alle Arbeiter im Geld schwimmen. Nicht mehr der Arbeiter sei heute der Proletarier, sondern der Beamte oder der Angestellte — solche oder ähnliche Aussprüche sind zu vernehmen.

Nun fehlt es gewiß nicht an niedrig bezahlten Beamten, wie anderseits auch nicht an Arbeitern, die, was den Inhalt ihrer Lohntüte betrifft, auf die meisten Beamten herabsehen könnten. Für gewisse Leistungen werden eben heute Löhne gezahlt, die sich kein Arbeiter vergangener Zeiten je erträumt hätte. Und selbst auf den mittleren Lohnstufen zeigt sich oft genug, daß manche jungen Arbeiter mehr verdienen, als ihnen heilsam ist, weil das Geld sie zur Verschwendung und zu einem unguten Lebensstil verleitet. Wer aber aus solchen Teilerscheinungen ohne weiteres Schlüsse auf die Gesamtheit der Arbeiter zieht, geht in die Irre. Einige Zahlen aus der amtlichen Statistik mögen das erweisen.

Wie sich die Arbeiter- und Angestellteneinkommen ihrer Höhe nach auf die einzelnen Stufen verteilen, läßt sich bisher nur für die beiden Zeitpunkte November 1951 und Oktober 1957 genau feststellen, und zwar auf Grund der sogenannten Lohn- und Gehaltsstrukturerhebungen, die einen repräsentativen Ausschnitt von etwa 15% der Arbeiter und Angestellten des Bundesgebiets erfaßten. Zugrundegelegt sind dabei die Bruttolöhne und -gehälter, d. h. die Arbeitsverdienste einschließlich der Beträge, die als Lohnsteuer und als Arbeitnehmerbeiträge zur Sozialversicherung vor der Auszahlung abgezogen werden, und die daher nicht in die Taschen der einzelnen, sondern in die öffentlichen Kassen fließen. Diese Abzüge machten bei den Arbeitern, den Arbeiterinnen und den weiblichen Angestellten im Oktober 1957 rund ein Sechstel, bei den männlichen Angestellten knapp ein Siebentel der Bruttobezüge aus.

Für die *männlichen Arbeiter* der Gesamtindustrie (einschließlich Bergbau und Baugewerbe) ergab sich folgende Schichtung der Lohneinkommen[2]:

Brutto-Monatsverdienste	Anzahl der Arbeiter in Prozent	
	November 1951	Oktober 1957
unter 400 DM	75,1	15,9
400 bis unter 500 DM	18,1	33,6
500 bis unter 600 DM	5,2	28,9
600 bis unter 800 DM	1,5	19,0
über 800 DM	0,1	2,6
	100,0	100,0

Das erste, was an diesen Zahlen auffällt, ist der gewaltige Aufstieg, der im Verlauf der sechs Jahre vor sich ging. Freilich hat sich in dieser Zeit auch

[2] Zusammengestellt nach Bd. 90 der Statistik der Bundesrepublik Deutschland (Die Verdienste der Arbeiter in der gewerblichen Wirtschaft im November 1951), *72 ff.*, sowie nach Wirtschaft und Statistik, *11. Jahrgang, (1959) 360.*

der Index der Lebenshaltungskosten um 6,2% erhöht. Die Kaufkraft des Einkommens wurde also um diesen Betrag geschmälert. Der wirkliche Aufstieg (am Realeinkommen gemessen) war daher etwas geringer, als es die Zahlen spiegeln. Inwieweit das etwa durch die weitere Erhöhung der Reallöhne vom Oktober 1957 bis zur Gegenwart aufgewogen werden mag — so daß also die vorstehenden Zahlen mehr oder weniger dem wirklichen Bild der Gegenwart nahekämen — läßt sich für die Stufengliederung mangels einer neueren Lohnstrukturerhebung noch nicht ermitteln.

Trotz der besagten Erhöhung der Nominaleinkommen lag im Oktober 1957 der Brutto-Monatsverdienst bei 78,4% aller männlichen Arbeiter unter 600 DM, ihr Netto-Verdienst also durchweg unter 500 DM. Mehr als 800 DM brutto verdienten nur 2,6% der Arbeiter, mehr als 1000 DM nur 0,3%. Man kann also wohl sagen: Die Schicht derer, die ein ungewöhnlich hohes und nach den herkömmlichen Vorstellungen sozusagen ganz untypisches Arbeitereinkommen beziehen, ist so schmal, daß sie nichts anderes als die Ausnahme von der Regel darstellt.

Bei den *Arbeiterinnen* sieht die Schichtung ganz anders aus: 90% verdienten 1957 weniger als 400 DM brutto im Monat. Rund die Hälfte aller bezog weniger als 300 DM, nur 0,1% kam über 600 DM hinaus, jedoch niemand über 650 DM.

Werfen wir auch noch einen kurzen Blick auf die Einkommensschichtung bei den *Angestellten* im Oktober 1957. Von den Männern kamen 28% nicht an ein Brutto-Monatsverdienst von 500 DM heran. Knapp die Hälfte lag zwischen 500 und 800 DM, 10,8% verdienten 1000 DM und mehr, 0,5% erreichten 2000 DM und mehr. Im ganzen lagen also rund 90% unter 1000 DM und 76% unter 800 DM. Von den weiblichen Angestellten blieben zwei Drittel unter 400 DM, nur 5,5% kamen über 600 DM und nur 1% über 800 DM hinaus[3].

Das Nettoeinkommen der Arbeiterhaushaltungen

Nun wird man hier sogleich einwenden, daß die Schichtung der Individualeinkommen heute kein zureichendes Bild mehr von der Wirtschafts- und Versorgungslage der Arbeiterschaft gewähre, nachdem viele Haushalte zwei, drei oder noch mehr Verdiener zählten und daher ebenso viele Arbeitseinkommen bei ihnen zusammenflössen. Jeder kennt ja wohl solche Familien, die keine kleinen Kinder haben, dagegen mehrere Erwachsene, die Lohn oder Gehalt beziehen, so daß man sich ein üppiges Leben leisten kann, auch wenn die Einzelverdienste nur bescheiden oder mittelmäßig sind. Der Einwand ist also berechtigt, doch wird er in seinem Gewicht überschätzt. Man beachtet zu wenig, daß er nur bei einem kleineren Teil der Haushaltungen eine nennenswerte Rolle spielt. Von jenen Haushaltungen, die überhaupt mehrere Personen umfassen, hatten nach der Zählung von 1950 in

[3] Wirtschaft und Statistik, *11. Jahrgang, (1959) 482.*

der Bundesrepublik 14,7% drei oder mehr Verdiener und 31,1% hatten zwei Verdiener, die übrigen nur einen. Bezieht man auch die Einpersonen-Haushaltungen ein, so liegen die Prozentzahlen noch entsprechend niedriger[4].

Bei den Arbeiterhaushaltungen allein dürften die Anteile der Mehrverdienerhaushaltungen nicht wesentlich höher gewesen und auch durch die seitherige Ausschöpfung des Arbeitsmarktes nur noch wenig gestiegen sein, wie man aus gewissen Angaben für 1957 schließen kann[5]. Es darf hiernach angenommen werden, daß von den Arbeiterhaushaltungen, die zwei und mehr Personen umfassen, die Hälfte mit einem Verdiener auskommen muß. Deren Lebenszuschnitt wie auch der der Einpersonenhaushaltungen kann also von der Schichtung der Individualeinkommen einigermaßen abgelesen werden.

Nun stehen neuerdings auch repräsentative Angaben über die Schichtung der *Haushalts*einkommen der Arbeiter im Frühjahr 1957 zur Verfügung. Hierbei sind freilich die Nettoeinkommen zugrunde gelegt, so daß eine direkte Vergleichbarkeit mit der Statistik der Brutto-Individualeinkommen fehlt. Das Niveau ist entsprechend niedriger. Dafür ersieht man aber daraus die Beträge, die der Haushalt wirklich empfängt und nach Belieben verwenden kann. Für die Arbeiter insgesamt ergibt sich folgende Schichtung der monatlichen Netto-Haushaltseinkommen[6]:

unter 300 DM	12,3%
300 bis unter 400 DM	26,1%
400 bis unter 500 DM	22,2%
500 bis unter 600 DM	15,3%
600 bis unter 700 DM	10,0%
700 bis unter 800 DM	5,8%
800 bis unter 1000 DM	5,3%
1000 und mehr DM	3,0%
	100,0%

Die Stufen über 800 DM sind hier erheblich stärker besetzt als bei den Individualeinkommen, erlangen aber trotzdem nur wenig Gewicht. Im ganzen ist das Bild viel ungünstiger als man nach den landläufigen Vorstellungen unserer Zeit hätte erwarten sollen. Wenn 60% der Arbeiterhaushaltungen mit weniger als 500 DM monatlich auskommen müssen, weitere 15% mit weniger als 600 DM, so bedeutet das, daß hier die Lebenshaltung fast alles verschlingt und nur eine sehr geringe Sparkraft vorhanden ist, wenn man sich nicht etwa den heutigen Verbrauchsgewohnheiten weitgehend verschließt. Vor allem gilt das für Familien, in denen Kinder heranwachsen und der Vater allein den Unterhalt verdienen muß.

[4] S. Artikel *Haushalt*, Staatslexikon, *6. Aufl., Bd. IV, Sp. 14—15*, sowie Wirtschaft und Statistik, *6. Jahrgang, (1954) 214.*

[5] Siehe Wirtschaft und Statistik, *11. Jahrgang, (1959) 408.*

[6] Wirtschaft und Statistik, *ebd. 407.* Zu einem ähnlichen Ergebnis kam eine Untersuchung der Gesellschaft für Marktforschung, nach der im Jahre 1958 nur 28% der Haushalte ein monatliches Einkommen über 600 DM aufwiesen, also 72% darunter lagen. (Zeitschrift für Markt- und Meinungsforschung, *2. Jahrgang, [1958/1959] 463.)*

Wir kommen also zu dem Schluß, daß trotz der allmählichen Hebung des Lohnniveaus in den letzten Jahrzehnten der proletarische Lebenszuschnitt für die große Mehrheit der Arbeiter noch fortbesteht. Die meisten leben von der Hand in den Mund, nicht aus Mutwillen, sondern weil ihnen kaum eine andere Wahl bleibt. Die beträchtliche Verminderung des Abstandes zwischen dem Einkommen des Arbeiters und dem anderer Berufsgruppen, die sich im Zuge der allgemeinen Nivellierungstendenz[7] ergab, vermochte anscheinend daran noch nicht viel zu ändern, weil sich die Lebenshaltung stärker anglich und so der wachsende Verbrauch das Mehreinkommen aufzehrte.

Mit Bedacht wurde hier nur von „proletarischem Lebenszuschnitt" gesprochen. Daß über eine echte Entproletarisierung das Lohnniveau als solches überhaupt nichts aussagt, werden wir noch sehen.

Soziale und rechtliche Einbürgerung des Arbeiters

Unselbständige und Habenichtse gab es auch vor dem Industriezeitalter. Als Minderheit lebten sie vereinzelt im Dienste der Feudalherren, der Bürger und Bauern, oder sie strichen als Bettler durchs Land. Stand und Rang in der Gesellschaft waren ihnen versagt; denn wer nur als Unselbständiger im Dienst eines anderen lebt, „entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit", wie selbst Kant, ganz im Sinn der Zeit, feststellte[8]. Solche Mißgeltung vererbte sich auf das entstehende Fabrikproletariat, ja mehr noch, dieses galt als Abschaum der Gesellschaft, weil sich in der Frühzeit bei ihm überwiegend entwurzelte Menschen sowie Bettlervolk und Pöbel (Pauperes) zusammenfanden. Wie nachhaltig solche Auffassung weiterlebte, zeigt sich etwa daran, daß selbst sozial gesinnte und auf soziale Reformen bedachte Männer es 1848 noch grundsätzlich ablehnten, den Besitzlosen das Wahlrecht zu verleihen.

So trat das Industrieproletariat denn als politisch rechtlose, gesellschaftlich verachtete und wirtschaftlich verelendete neuartige Klasse — oder richtiger: als ein gestaltloser, zerlumpter Haufen — in die Geschichte ein. Der einzelne galt nichts weiter denn als Arbeitstier; stellte doch auch sein Lohnvertrag keinen Personal-, sondern nur einen Sachleistungsvertrag dar. Aus dieser äußersten Schutz- und Hilflosigkeit, wie sie vor etwa hundert Jahren noch bestand, hat sich die Arbeiterschaft zur rechtlichen Gleichstellung emporgerungen, im wesentlichen aus eigener Kraft, jedoch unter Mithilfe edler Menschenfreunde und bedächtiger Staatsmänner. Vereins- und Versammlungsrecht, Koalitionsrecht, Streikrecht, Tarifrecht, Schlichtungsausschüsse, Fabrikinspektion, Fabrik-Arbeitsordnung, Betriebsräte, Tarifgemeinschaft

[7] Aus Fachkreisen des Bundesarbeitsministeriums verlautete jüngst, um 1900 habe der Hilfsarbeiter ein Zehntel und der Facharbeiter ein Fünftel dessen verdient, was ein Regierungsrat erhielt, während es heute bei jenem etwa ein Viertel und bei diesem etwa die Hälfte sei *(W. Claussen, Die Kosten des sozialen Fortschritts.* Bundesarbeitsblatt 1960, 52).

[8] *J. Kant,* Metaphysik der Sitten, *I. Teil §46.*

sowie gleiches politisches Wahlrecht bezeichnen, neben zahllosen Arbeiterschutzgesetzen, die Wegstrecken dieses Aufstiegs. Wiederholt drohten schwere Rückschläge das Werk zu vereiteln. Man denke in Deutschland nur an die mit dem Sozialistengesetz (1878—1890) verbundene Beschnüffelung jeglicher Arbeiterbewegung und Behinderung fast aller Vereins- und Versammlungstätigkeit; ferner an die sogenannte Umsturzvorlage und an die Zuchthausvorlage, die in den 90er Jahren die gewerkschaftlichen Bestrebungen lahmzulegen drohten, und dergleichen mehr. Bis zum ersten Weltkrieg haben sich trotz allen Gegenkräften Formen einer unbeschränkten Unternehmerherrschaft erhalten können, die oft sogar über den Betrieb hinaus bis in die privaten Lebensverhältnisse der Arbeiter hineinreichten[9].

Erst 1916, als die Kriegslage allmählich beängstigend wurde, ließen sich die Regierung und die bürgerlichen Kreise zur vollen Anerkennung der Gewerkschaften als der berufenen Sachwalter der Arbeitnehmer herbei, und erst 1918 fielen die letzten Beschränkungen des Koalitionsrechts. Dem vom Staat geschaffenen Arbeitsrecht trat damit noch ein autonomes Arbeitsrecht zur Seite, indem den zwischen Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden getroffenen Vereinbarungen rechtsschöpferische Wirkung zuerkannt wurde.

Die Krönung des Ganzen hätte die von den beiden Partnern im November 1918 vereinbarte Zentralarbeitsgemeinschaft gebildet, wenn ihr eine längere Dauer beschieden gewesen wäre. Aber sie zerfiel bald wieder. Ein Versuch zu ihrer Wiederbelebung, den der Reichsarbeitsminister Stegerwald 1930 unternahm, scheiterte daran, daß sich die Klassengegensätze inzwischen wieder sehr verschärft hatten.

Die gesellschaftliche und die rechtliche Einbürgerung, die die Arbeiter auf dem geschilderten Weg erlangten, hat ihre Lage wesentlich verbessert. Sie hat sie sozusagen aus der bloßen Objektstellung gelöst und in eine Subjektstellung hineingehoben. Eine Entproletarisierung war jedoch damit nicht verbunden und hat sich bisher auch nicht daraus entwickelt.

Soziale Sicherheit

Eine weitere große Errungenschaft stellt die voll ausgebaute Sozialversicherung dar. „Voll ausgebaut" soll hier bedeuten, daß sie Schutz gegen alle Risiken bietet, die den Arbeiter in seinem Berufsleben treffen können: Krankheit, Unfall, Invalidität, Arbeitslosigkeit, Unversorgtheit im Alter. Die ersten Generationen der Industriearbeiter entbehrten diesen Schutz, wenn man von den kleinen und meist nicht sehr leistungsfähigen Kassen absieht, die manche Betriebe für ihre Mitarbeiter eingerichtet hatten, oder von den Knappschafts- und ähnlichen Gemeinschaftskassen für bestimmte be-

[9] *O. Neuloh*, Die Deutsche Betriebsverfassung und ihre Sozialformen bis zur Mitbestimmung, *Tübingen 1956, 73.* Vgl. auch dazu *L. H. Ad. Geck*, Soziale Betriebsführung, *2. Aufl., Essen 1953, bes. 22 ff.*

sonders gefahrvolle Berufe. Längere Krankheit oder Arbeitslosigkeit stürzten damals die Arbeiterfamilie ins ärgste Elend, und im Alter litt man bitterste Not, soweit nicht ein kleiner Besitz oder die Beziehungen zur ländlichen Heimat einen gewissen Ausgleich boten. Bei vielen war dies zunächst noch der Fall, weshalb denn die Altersrenten der staatlichen Sozialversicherung zu Anfang auch so niedrig bemessen wurden. Im Laufe der Zeit aber fielen jene privaten Stützen mehr und mehr weg, und so mußte die Sozialversicherung die Risiken immer vollständiger übernehmen, wobei ein entsprechend ausgestattetes Fürsorgerecht ihr ergänzend zur Seite trat. Da zugleich auch die Besitzlosigkeit immer weitere Volkskreise ergriff, führte das dazu, daß die Sozialversicherung heute 80% des Volkes umfaßt, gegen 15% bei ihrem Beginn in den achtziger Jahren[10].

Eine individuelle Proletarisierung riesigen Ausmaßes hat so im Verlauf von zwei Generationen die Organisierung einer ebenso großen kollektiven Solidarität nach sich gezogen. Von dieser wird der einzelne heute getragen. Nachdem auch die Leistungen im Lauf der Zeit merklich verbessert wurden, mag er sich damit zunächst beruhigen. Was ihn auch treffen mag, er wird nicht mittellos dastehen, sondern von der solidarischen Hilfe der Gemeinschaft das Nötige empfangen.

Die totale Unsicherheit gegenüber den Wechselfällen des Lebens, die eine wichtige Seite des Proletarierschicksals darstellt, ist damit behoben. Der Preis dafür war die Eingliederung in ein dem einzelnen ziemlich fremd und unbeeinflußbar gegenüberstehendes Kollektiv, also eine verstärkte Abhängigkeit und Unselbständigkeit, mit allen Auswirkungen, die das für Geist und Willen, Seele und Lebensgefühl hat. Es bedeutet daher auch diese soziale Sicherung noch keine Entproletarisierung, sondern ähnlich wie das Arbeitsrecht nur eine wesentliche Milderung des proletarischen Daseins nach seiner wirtschaftlichen Seite hin.

Der Kern des Problems

Bekanntlich stammt das Wort Proletarier aus dem alten Rom, wo es die besitzlose unterste Volksschicht bezeichnete, die in Abhängigkeit von den anderen dürftig dahinlebte und keine Steuern zahlte, sondern dem Staat nur Nachkommen (proles) lieferte. Da die Lage des modernen Industriearbeiters eine gewisse Ähnlichkeit damit offenbarte, wandte man im neunzehnten Jahrhundert den Begriff auf diesen an und gab ihm eine wissenschaftliche Fassung, die sich in folgenden Merkmalen ausprägt: persönlich frei, aber besitzlos, daher unselbständig und stets zur Arbeit in fremden Diensten gezwungen, ohne eine gesicherte Arbeitsstelle zu erlangen; der Lohn deckt im wesentlichen nur den Lebensunterhalt, daher besteht keine Aussicht, aus dieser Lage herauszukommen, vielmehr vererbt sie sich auf die Nachkom-

[10] Nach den Angaben von *W. Claussen* im Bundesarbeitsblatt 1960, *54.*

men. Das so verstandene Proletariat ist etwas ganz anderes als das Bettlertum oder die Armenbevölkerung oder die niedere Volksschicht schlechthin; es bildet die neue Arbeiterklasse, die durch die Trennung der Arbeit vom Kapitalbesitz entstanden ist. Dementsprechend haftet dem heutigen Begriff des Proletariers nichts Verächtliches oder Gemeines mehr an, auch kein Schatten von Faulenzer- oder Schmarotzertum.

Es waren nicht sozialistische Denker, sondern solche aus dem Adel und dem Bürgertum, wie Franz v. Baader, Sismondi, R. v. Mohl, Lorenz v. Stein, die als erste diese Auffassung klar entwickelt haben. Karl Marx hat sie vollendet, in seine eigenwillige Theorie hineingepreßt und damit übersteigert. Die Erlöserrolle, die er und andere bis zu Sorel hin dem Proletariat zudachten, hielt weite Kreise des Bürgertums davon ab, den Begriff anzuerkennen und zu übernehmen. Daraus dürfte es sich erklären, daß er heute noch vielfach in einem verschwommenen oder sentimentalen Sinn gebraucht wird, trotz der sauberen wissenschaftlichen Fassung und Begründung, die ihm in den Werken von Sombart, R. Michels, Götz Briefs und anderen zuteil geworden ist[11].

Fragen wir uns nun, wieweit der umschriebene Begriff auf den heutigen Arbeiter noch zutrifft, so ergibt sich folgendes: Die Besitzlosigkeit dauert an und hat sich auf weitere Volkskreise ausgedehnt[12]; die Unselbständigkeit hat beim einzelnen noch zugenommen, doch gewann die organisierte Arbeiterschaft beträchtlichen Einfluß im Staats- und Gesellschaftsleben; die Unsicherheit der Arbeitsstelle besteht weiter, hat aber praktisch wohl an Bedeutung verloren; die Arbeitszeit hat sich auf ein gesundes Maß normalisiert; der Lohn übersteigt durchweg das Existenzminimum, zum Teil erheblich, gewährt also eine zeitgemäße Lebenshaltung, doch erweist sich die Sparfähigkeit bei den meisten als gering. Dabei spielen psychologische Gründe mit, die kurz darzulegen sind.

Solange der Lohn nur das Existenzminimum deckte oder nicht nennenswert darüber hinausging — das traf im wesentlichen für das ganze 19. Jahrhundert zu —, erlebte jede Arbeitergeneration erneut ihre völlige Ohnmacht zur Vermögensbildung. Über ein kleines Sparguthaben kam man nicht hinaus. So gaben es nach und nach viele überhaupt auf, nach Vermögensbesitz zu streben. Sie wurden darin bewußt oder unbewußt noch bestärkt durch einen Wechsel in den wirtschaftlichen Leitbildern. Mit der Entwicklung zum industriellen Großbetrieb und der fortschreitenden Arbeitsteilung sowie der starken Zunahme der Dienstleistungsberufe trat die Kategorie des Vermögens, die das wirtschaftliche Denken des 19. Jahrhunderts beherrscht hatte, langsam zurück hinter die des Einkommens, die im 20. Jahrhundert

[11] Es sei besonders verwiesen auf die grundlegende Untersuchung von *Götz Briefs*, Das gewerbliche Proletariat. *Grundriß der Sozialökonomik, Abt. IX, Bd. 1, Tübingen 1926.*

[12] Ein Vergleich der steuerpflichtigen Vermögen von 1913, 1935 und 1953, bezogen auf die jeweilige Zahl der Bevölkerung, offenbart das in einem Ausmaß, das jede Vorstellung übersteigt.

immer stärker in den Vordergrund rückte. Das bürgerliche Besitzdenken wurde gewissermaßen durch das proletarische Lohndenken verdrängt. Gewiß nicht bei allen, aber doch bei einer so großen Zahl, daß sie mehr und mehr den Ton angab. Der Ausbau der Sozialversicherung war geeignet, dieses Umdenken zu fördern und in die Breite zu tragen. So verblaßte das Fernziel des Vermögensbesitzes hinter dem Nahziel der laufenden Lohn- oder Rentenzahlung. Diese psychologische Wandlung, zusammen mit der faktischen Ohnmacht zur Vermögensbildung, entwöhnte im Verlauf einiger Generationen einen ansehnlichen Teil der Arbeiter allen Strebens nach Privateigentum, wozu natürlich auch die gemeinwirtschaftlichen Verheißungen des Sozialismus noch ihr Teil beitrugen.

Das aber hatte Folgen, vor denen wir heute erschrecken: Kult des Lebensstandards, des Lebensgenusses und des Versorgungsstaats. Allzuviele gewöhnten sich daran, auch bei wachsendem Einkommen alles zu verbrauchen, sei es zum bloßen Genuß, sei es um anderen damit zu imponieren. Die Sucht, durch gesteigerten Aufwand Ansehen zu gewinnen, war bereits aus dem Verfall der Ständeordnung wie eine Sumpfblüte aufgebrochen. In der industriellen Gesellschaft, namentlich in ihren Großstädten, empfing sie weitere Nahrung aus der Auflösung der altgewohnten Familienverhältnisse und Nachbarschaftsbeziehungen. Da die voranstürmende Produktionskraft der Wirtschaft, aus der sich wie aus einem unerschöpflichen Füllhorn immer neue Güter auf den Markt ergossen, den Menschen die Möglichkeit immer größerer Fortschritte vorspiegelte, vermochte die bedürfnisweckende Reklame der Produzenten und Verkäufer sie um so leichter zu überhöhten Ausgaben zu verleiten. So kam es dahin, daß sich der Verbrauch nicht mehr damit begnügt, der wachsenden Produktivität auf dem Fuße zu folgen, sondern möglichst von ihren künftigen Leistungen schon einiges vorwegzunehmen sucht, was bereits die Wirtschaft in Unordnung bringen muß, von der Unordnung im Leben und Streben des Menschen ganz zu schweigen. Bei einem Einkommensniveau wie es Westdeutschland in den letzten Jahren erreichte, hätte man darin wohl eine andere Haltung erwarten dürfen. Wenn aber die Ratenkäufe nicht nur nicht ab-, sondern 1959 noch um 20% zugenommen haben[13], so ergibt sich die Frage, ob überhaupt einmal ein Sättigungsgrad erreicht werden kann, der den Verbraucher zu einer anderen Haltung bewegt.

Der Drang zum Versorgungsstaat ist der natürliche Zwillingsbruder des Konsumrauschs. Wer in den Tag hinein leben will, muß seine Sorgen auf andere werfen. So verläßt man sich denn, statt auf Selbstverantwortung und Eigenvorsorge bedacht zu sein, immer mehr auf den Staat, schiebt ihm die Verantwortung zu und rechnet darauf, daß er im Notfall für alles einstehen wird. Es mag genügen, auf die Sozialversicherung als Beispiel hinzuweisen: Sowohl der Theorie, nach der sie einst geschaffen und auch bei späteren Erweiterungen immer wieder begründet wurde, wie dem gesunden Menschen-

[13] Nach einer Mitteilung in „Der Volkswirt", *1960, Nr. 12, 495.*

verstand würde es entsprechen, die kollektive Zwangsversicherung einzuschränken in dem Maß, wie die einzelnen Mitglieder oder gewisse Gruppen von ihnen durch die Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage zur Selbstvorsorge befähigt werden. Statt dessen ist auch hier trotz der allgemeinen Wohlstandssteigerung immer noch in der kollektiven Richtung weitergebaut worden, so als ob etwas anderes gar nie in Frage käme. Allerdings hat der Bundesarbeitsminister auf der Tagung der Berufsgenossenschaften 1959 jenes Ziel wenigstens angesprochen, was vielleicht eine kleine Hoffnung bedeuten mag[14].

Die vorstehenden Erkenntnisse drängen uns nun folgende Frage auf: So bedeutsam die bisher erzielten Milderungen des proletarischen Schicksals für den einzelnen auch sind — werden sie, aufs Ganze gesehen, nicht mehr als aufgewogen dadurch, daß die Massenproletarität ihrem Wesen nach fortbestand und immer weitere Kreise mit einem Geist erfüllte, der der Entproletarisierung entgegenwirkt? Muß schließlich nicht jede Aufbesserung des Einkommens wirkungslos verpuffen, wenn man sich gleichzeitig immer mehr einer proletarischen Denk- und Lebensweise ergibt und dadurch einer „Reproletarisierung im Komfort" (A. Frisch) verfällt? Selbstverständlich hat der Materialismus unserer Zeit noch andere Gründe, wie zum Beispiel die Abkehr von der Religion. Aber eine der Hauptwurzeln des In-den-Taghineinlebens bildet die proletarische Existenz, die Trennung der Arbeit vom Besitz, die Unfähigkeit zur Vermögensbildung und die daraus hervorgehende Mißachtung des Strebens darnach. Wer Eigentum nicht mehr erlebt und erfährt, verliert nicht nur den Sinn für dieses selbst, sondern auch für sparsames Wirtschaften und sorgfältiges Disponieren, für Selbstverantwortung und Unabhängigkeit. Millionen Arbeiter und Angestellte, die heute der Lebensauffassung „Brot und Spiele" huldigen, wären ihr nie verfallen, wenn sie Eigentum gehabt und damit selbstverantwortlich hätten wirtschaften können. *In der Besitzlosigkeit liegt daher auch heute noch der Schwerpunkt des proletarischen Problems,* trotz allem, was sich sonst inzwischen geändert hat.

Im 19. Jahrhundert galt das als eine Selbstverständlichkeit. Führende Sozialreformer bekräftigten es noch mit dem Hinweis, das Proletariat sei nichts anderes als das Zersetzungsprodukt der Stände, das sichtbarste Zeichen für den Verfall der Gesellschaftsordnung. Wie entschieden man von Anbeginn die Besitzlosigkeit als Hauptübel hervorhob, bezeugt in ihrem Titel schon die Schrift von F. v. Baader: „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät..." (1835). Nicht minder kommt es bei Sismondi zum Ausdruck, der bereits die Entstehung des Proletariats wertet als „le changement fondamental qui est survenu dans la société"[15]. Auch Tocqueville bedient

[14] Siehe Bulletin des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung, 1959, 930.

[15] Etudes sur l'économie politique, *1837, I, 34.*

sich um die gleiche Zeit bereits der einfachen Gegenüberstellung „les propriétaires et les prolétaires“[16]. Bis zu K. v. Vogelsang und seinen Schülern waren die Reformideen von dieser Auffassung getragen. Dann kam von seiten der sozialpolitischen Praktiker eine starke Verwässerung hinein.

Aber gerade einer der Führer der Sozialpolitik, Franz Hitze, hinterließ uns ein Zeugnis dafür, wie der sozialpolitische Optimismus damals schon aus Lohnerhöhungen und sonstigen Verbesserungen der Arbeitsverhältnisse völlig falsche Schlüsse zog. „Aus dem gedrückten, verachteten oder bemitleideten ‚Proletarier‘ ist der wirtschaftlich gehobene, selbstbewußte, emporstrebende, für ideale Ziele begeisterte Vollbürger geworden“, schrieb Hitze in der Hochkonjunktur vor dem ersten Weltkrieg[17]. Wenige Jahre später wurde offenbar, daß es nichts damit war, und 1918 mußte man sich schaudernd eingestehen, daß das proletarische Problem in voller Härte weiterbestand. Bekanntlich hat das wieder seiner ernsteren und tieferschürfenden Behandlung in der Wissenschaft, auch auf katholischer Seite, die Bahn gebrochen. So wurde schließlich Klarheit darüber gewonnen, daß eine Erhöhung des Lohn- und Gehaltsniveaus die Proletarität nicht beseitigt, wenn sie nicht zur Eigentumsbildung beim einzelnen führt. Auch der Arbeiter und Angestellte, der tausend Mark im Monat verdient, ist nach dem wissenschaftlichen Begriff ein Proletarier, wenn er nichts weiter im Rücken hat als die Sozialversicherung und im Vertrauen auf sie sein ganzes Einkommen laufend verbraucht.

Klassengesellschaft nach wie vor

Wie man vom Schwinden der Klassenunterschiede sprechen kann, solange sich der Boden und die übrigen Produktionsmittel im Privateigentum einer Minderheit befinden, während die Mehrheit des Volkes besitzlos dasteht, ist unerfindlich. Wenn als Begründung dazu vorgebracht wird, der Besitz bringe heute keine wirtschaftlichen Vorteile mehr, sondern nur vermehrte Sorgen, so kann das fast jeder widerlegen auf Grund dessen, was er mit eigenen Augen sieht. In Wahrheit verhalten sich, wie es O. von Nell-Breuning einmal ausdrückte, die Chancen des Besitzlosen und des Besitzenden im wirtschaftlichen Wettbewerb etwa so wie die zweier Teilnehmer an einem Wettrudern, von denen der eine nur mit Handruder, der andere aber zudem noch mit Außenbordmotor fährt[18]. Nebenbei sei hier daran erinnert, welche Vorteile die in unserer Zeit üblich gewordene Spesenverrechnung den Selbständigen einbringt, indem sie vielerlei persönliche Ausgaben, für Autofahrten und Telefongespräche bis zu Gastmählern und Freundschaftsgeschenken,

---

[16] *A. de Tocqueville,* Etat social et politique de la France, *1836, Oeuvres Compl., Paris 1865, VIII, 31.*

[17] *Fr. Hitze,* Skizze der Arbeiterfrage und der deutschen Arbeitersozialpolitik, *M.-Gladbach 1911, 38.*

[18] Angeführt in den Gewerkschaftlichen Monatsheften, *8. Jahrgang, 1957, 159,* wo auch noch ähnliche Urteile von einigen anderen Gelehrten wiedergegeben sind.

als Geschäftsunkosten verbuchen und so die Last auf ihre Kunden abwälzen. Ähnliches geschieht mit den Steuern, wenn die Marktlage hinreichend günstig dafür ist. Erst jüngst wurde im Bundestag öffentlich erklärt, daß unter solchen Umständen alle Steuern, also auch die vom Einkommen und Vermögen, abwälzbar seien. Der dem Steuerabzug vom Lohn unterliegende Unselbständige blickt vergebens nach solchen Möglichkeiten aus. Er zahlt immer aus der eigenen Tasche.

Ein grelles Licht auf die Klassenfrage wirft der viel beachtete Vorgang der Neubildung von Produktivkapital durch die Selbstfinanzierung der Unternehmungen seit dem letzten Krieg. Die vordem schon sehr einseitige Besitzverteilung bei uns ist dadurch noch erheblich verschlimmert worden. Wenn von Unternehmerseite dazu erklärt wird, es müsse auch künftig bei diesem Verfahren verbleiben, so widerlegt das bereits die Aussagen von der Einebnung der Klassenabstände. Welch schädliche Wirkungen auf die gesamte Volkswirtschaft von einer solchen potentiellen Verschärfung des Klassengegensatzes ausgehen können, sei nur mit einem Beispiel angedeutet: Würde die einseitige Eigentumsverteilung bei den Neuinvestitionen vermieden, so könnte man der Arbeiterschaft ganz anders ins Gewissen reden, von bestimmten Lohnforderungen Abstand zu nehmen, um die Währung nicht zu gefährden. So aber können die Arbeiter darauf pochen, daß sie nur forderten, was ihnen gerechterweise zustehe, daher seien die Mahnungen an die falsche Adresse gerichtet. (Nach dem geltenden Privatrecht steht den Unternehmern das Eigentum an den selbstfinanzierten Investitionen zu, nach einem Sozialrecht, wie es die Struktur unserer Wirtschaftsgesellschaft längst erforderte, sähe die Sache ganz anders aus.)

Ohne eine grundlegende Änderung in der Besitzverteilung ist dieser große Klassengegensatz nicht zu beheben. In einer Volkswirtschaft, die sich auf dem Privateigentum aufbaut und von ihm ihre Form und Verfassung empfängt, wird der Arbeiter oder Angestellte, *solange er besitzlos ist, nie ein vollgültiges Mitglied der Gesellschaft* werden, mag man ihm was immer an kollektiven Stützen unterbauen. Die lauten Töne selbst gewisser Arbeitervertreter, wonach die volle Integration der Arbeiterschaft erreicht sei, entspringen nur der Ruhmredigkeit oder einer Selbsttäuschung.

Von vielerlei Klassenunterschieden milderen Charakters wird außerdem das Gesicht einer modernen Gesellschaft mitgeprägt. Es wäre kurzsichtig, zu erwarten, daß die weitgehende äußerliche Angleichung in der Lebenshaltung, die wir wahrnehmen, sie ohne weiteres auslöschen werde. Der Hinweis auf Amerika erscheint nicht beweiskräftig. Wird doch von manchen Kennern des Landes sogar behauptet, daß drüben seit geraumer Zeit nicht mehr eine Nivellierung, sondern eine stärkere Differenzierung vor sich gehe und die Klassenstruktur sich zunehmend deutlicher ausprägt[19]. Die Legende

[19] Siehe z. B. die Bemerkung von *D. Gerhard* in: Historische Zeitschrift, *Bd. 174, 326*, sowie das Buch von *Vance Packard*, Die unsichtbaren Schranken, *Düsseldorf 1959*.

von der klassenlosen Gesellschaft in den Vereinigten Staaten dürfte neuerdings in die rechte Beleuchtung gerückt worden sein durch den erbitterten Stahlarbeiterstreik im Herbst 1959, der über vier Monate andauerte und schließlich, da ein Ende nicht abzusehen war, durch einen Machtspruch der Regierung vorerst beendet worden ist.

Eine Gesellschaft, die von dem Gegensatz zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern wie von einem tiefen Graben durchzogen wird und daher die soziale Einwurzelung ihrer Mitglieder primär in breiten Klassenfronten sucht, stellt keine natürliche und keine naturgemäße Ordnung dar. Sie leidet an einer konstitutiven Erkrankung. Es fehlen ihr die gesunden Wurzeln echten Gemeinschaftslebens, die nur in kleineren sozialen Gruppen keimen und nicht einen klassenmäßigen, sondern einen kooperativen Boden gebrauchen. Wohl kann die Zweiklassengesellschaft, wie die Erfahrung zeigt, über längere Zeit Bestand haben, wenn sie behutsam gesteuert wird, aber sie wird immer labil bleiben. Ohne die Entproletarisierung wenigstens eines großen Teiles der Arbeitnehmer läßt sie sich nicht in eine standfeste soziale Ordnung umwandeln.

Keine Freiheit ohne Eigentum

Wenn Chesterton nicht müde wurde zu erklären, ohne Eigentum gebe es weder Sicherheit noch Freiheit noch Gerechtigkeit für den modernen Menschen, so hat man das gern als Sozialromantik belächelt und damit abgetan. Wir wollen deshalb noch einige gewichtige Stimmen aus der Gegenwart anführen, die man so nicht abtun kann und deren Äußerungen zugleich unsere These bekräftigen, daß das proletarische Problem noch nicht gelöst ist.

Bundesarbeitsminister Theodor Blank hat sich wiederholt und sehr entschieden im Sinn unserer Darlegungen ausgesprochen. Auf der sozialpolitischen Landeskonferenz der CDU in Kiel im Herbst 1959 sagte er, der Weg dahin, daß die herkömmlich Eigentumslosen Eigentum besäßen, sei noch sehr weit. Aber das Ziel malte er in leuchtenden Farben: „Was wäre Eigentumsbildung in Arbeiterhand anderes als Sozialreform im echtesten Sinn, Aufhebung der Proletarität, Herausbildung einer Gesellschaft von Menschen, die in sozialer Gerechtigkeit, sozialer Sicherheit und sozialer Freiheit leben könnten? Es gibt kein idealeres Feld für die Verwirklichung der Freiheit in unserem sozialen Rechtsstaat als dieses.“[20] Der jüngst verstorbene Bundesschatzminister Hermann Lindrath äußerte sich in gleichem Sinn vor der Deutsch-Schwedischen Handelskammer in Stockholm: „Ausgehend von der Auffassung, daß Freiheit ohne Eigentum nicht denkbar ist, betrachtet es die Bundesregierung als eines ihrer besonderen Ziele, aus den deutschen Menschen ein Volk von Eigentümern zu machen.“[21]

[20] Bulletin des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung, *1959, 1810.*

[21] Bulletin, *1959, 1006.*

Erfrischend und hoffnungweckend klang, was der Vizepräsident des Bundestages, Professor Carlo Schmid, im Herbst 1957 bei einem akademischen Vortrag in München forderte: „Jeder Mensch soll mindestens so viel Eigentum haben, als er braucht, um einmal nein sagen zu können."[22]

Schließlich noch das Urteil eines führenden modernen Wirtschaftstheoretikers, der zugleich als praktischer Unternehmer in der Leitung eines industriellen Großbetriebs tätig ist: Die „Soziale Sicherung", wie sie heute bestehe, sagt er, sei nach Lage der Dinge zwar unentbehrlich, stelle aber nur eine Notlösung dar, weil sie dem einzelnen in wichtigsten Fragen seiner Existenz das Recht und die Möglichkeit der selbstverantwortlichen Entscheidung nehme. „Sie macht unsere Behauptung eines «Lebens in Freiheit», einer «selbstverantwortlichen Existenz» zur Farce. Ein Mensch, der nicht mehr zu entscheiden hat, ist Sklave, und sei er noch so gut genährt. Frei ist, wer nach eigenem Plane leistet und wirtschaftet, wer selbst Vorsorge trifft. *Aber wirtschaften und vorsorgen kann nur, wer Vermögen besitzt.* Darum geht es und nicht um die Brechung einiger Machtpositionen. *Breite Vermögensstreuung ist die Alternative zum totalen Versorgungsstaat, die freiheitliche Alternative!* Sie verwirklichen zu wollen, bedeutet einen grundsätzlichen Wechsel der Marschrichtung in unserer gesamten Sozialpolitik."[23]

Erliegt man aber hier nicht einer Illusion, so werden manche fragen, da das Eigentum seine Funktion als Ordnungsmacht in der Wirtschaft bereits eingebüßt hat? Diese Meinung, die seit einigen Jahren zu vernehmen ist, stützt sich auf neuartige Erfahrungen und Erkenntnisse aus dem Bereich des Managertums, zieht aber aus dieser Teilerscheinung viel zu weitgehende Schlüsse auf die Gesamtwirtschaft[24]. So entsteht eine neumodische Theorie, die von der grauen Wirklichkeit bald genug auf ihren beschränkten Wahrheitsgehalt zurückgeführt werden dürfte. Auch wenn ihr allgemeinere Geltung zukäme, würde die Bedeutung des Eigentums, um die es bei der Entproletarisierung geht, davon nicht wesentlich erschüttert werden. Im übrigen wäre hier auch die Frage zu stellen, warum denn die Unternehmer sich immer noch weigern, der Arbeiterschaft einen gebührenden Anteil am Produktionsmittelbesitz zukommen zu lassen, wenn die Eigentumsverhältnisse so gleichgültig geworden sind? Liegt darin nicht schon eine hinreichende Widerlegung der neuen Theorie?

Sorgenvoller starren wir auf eine andere Frage von geradezu tödlichem Ernst: Ist der Wille zum Eigentum bei einer hinreichend großen Zahl von Proletariern noch vorhanden? Oder neigt bereits die große Mehrheit dazu, ein Knechtsdasein mit „komfortabler Stallfütterung" (Röpke) dem Leben

---

[22] Zitiert nach der Stuttgarter Zeitung vom 13. 11. 1957.

[23] *Carl Föhl*, Über die Möglichkeiten einer Beeinflussung der Vermögensbildung und ihrer Verteilung in: Finanzarchiv N.F., *Bd. 19 (1959) 133.* (Hervorhebungen wie im Original.)

[24] Vgl. dazu *Paul Jostock*, Eigentum als Ordnungs- oder Unordnungsmacht. Beitrag zu der Festschrift für Johannes Meßner, Naturordnung in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft, *Wien* (im Druck).

in Freiheit und Selbstverantwortung vorzuziehen? Die Antwort hierauf werden die Arbeitnehmer selbst geben müssen, indem sie das zur Lösung des Problems beisteuern, was ihrem persönlichen Entschluß anheimgegeben ist: Ernüchterung im Konsum, Verzicht auf dessen unnötige Ausweitung, damit die eigene Sparkraft wächst. Daß sich hierdurch allein das Schwergewicht der Kapitalbildung von den Unternehmern auf die Arbeitnehmer verlagern ließe, wie behauptet worden ist, erscheint ausgeschlossen, wie ja auch die These, durch Konsumsparen allein könnte und müßte die Entproletarisierung erzielt werden, von der Geschichte genügend widerlegt ist[25]. Aber eine gewisse Umschaltung des Kapitalstroms würde im Laufe der Zeit doch dabei erreicht werden. Und vor allem käme darin die bewußte Mitwirkung der Arbeitnehmer zum Ausdruck, ohne die es keine Lösung der Frage geben wird.

Mißverstandene Eucharistie?

OTTO SEMMELROTH SJ

Das Geheimnis der Eucharistie gehört nach uralter Überzeugung der Christenheit in die Stille des inneren Lebens der Kirche. Zwei Jahrhunderte der frühen Kirche haben gerade die Eucharistie zum Gegenstand einer „Arkandisziplin" gemacht und sie mit Schweigen und Geheimhaltung umgeben. Die Kirche weiß sich herausgerufen aus der Welt. Daher verlangt ihr Selbstverständnis, daß gerade die eucharistische Mitte ihres Lebens aus der Welt herausgehalten und den Augen der Nichteingeweihten vorenthalten werde. In der vor einigen Jahren mit einer gewissen Leidenschaft geführten Kontroverse, ob man die heilige Messe im Fernsehen zeigen solle, konnte die ablehnende Auffassung das aus der Lebensmitte der Kirche aufsteigende Empfinden anrufen, daß die Messe nicht in dieses Medium einer unterschiedslosen Öffentlichkeit gehöre.

Aber die Eucharistie ist auch „Nahrung für das Leben der Welt". Dieses Wort haben sich nicht die Kongreßveranstalter als werbekräftigen Slogan ausgedacht. Der Herr selbst hat mit diesen Worten den Sinn der Eucharistie geoffenbart. Und dieses Wort hat uns kein anderer als Johannes (Joh 6, 51) berichtet, der doch sonst den Begriff „Welt" so gottfeindlich versteht. Wenn er Eucharistie und Welt miteinander verbindet, muß das ernst genommen

[25] Vgl. hierzu wie zum Gesamtproblem der Integration die bedeutsamen Darlegungen *Josef Höffners*, Die Entwicklungen im Schicksal und Lebensgefühl der Arbeiterschaft und der Wandel der sozialpolitischen Leitbilder *in:* Sozialreform und Sozialrecht *(Festschrift für Walter Bogs), Berlin 1959, bes. 153 ff.*

werden. Die Feier der Eucharistie in einem Eucharistischen *Welt*kongreß erinnert zwar zunächst an die Universalität der ganzen Kirche, die sich hier versammelt. Es wird mit diesem Namen aber auch aus der Eucharistie eine Beziehung zur Welt abgeleitet. Und darin erscheint aufgegipfelt, wozu sich die Christenheit seit sieben Jahrhunderten bekennt, indem sie den heiligen Fronleichnam in feierlicher Prozession in die Öffentlichkeit einer verständnislosen Welt trägt.

Wie aber soll die Eucharistie Nahrung für das Leben der Welt sein und doch ihren Geheimnischarakter als Mitte der Kirche bewahren? Die Welt kann nicht unmittelbar mit einer Speise ernährt werden, die sie nicht zu assimilieren vermag. Wohl aber soll die Eucharistie im Innern der Kirche die Kraftquelle der Gläubigen sein, die dann die gewonnene Lebenskraft der Welt mitteilen, in der sie durch die vielfältigen Beziehungen von Familie, Beruf, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur und Politik verwurzelt sind. Dazu aber, daß die Eucharistie ihre volle Gnadenkraft zum Leben der Welt entfalten könne, ist erforderlich, daß die Gläubigen ihren fordernden Anruf verstehen; daß sie dieses zentrale Geheimnis unseres Glaubens aus Erstarrung und Mißverstehen lösen, die seiner ungebrochenen Ausstrahlung heute oft im Wege stehen. Derartige Mißverständnisse sind: eine einseitige Vergegenständlichung, eine falsch verstandene Anthropozentrik und ein tief eingewurzelter Individualismus.

„Nehmt hin und esset" (Mt 26, 26)

Der Glaube der Kirche an die Gegenwart Christi in den verwandelten Gestalten ist unantastbar. Das Konzil von Trient hat die Eucharistieauffassung der Reformation klar zurückgewiesen, wenn es betont, daß Christus in der Eucharistie „wahrhaft", also nicht nur im Zeichen; „wirklich", also nicht nur im subjektiven Glauben der Menschen; „substantiell", also nicht nur als Wirksamkeit der göttlichen Gnadenkraft, gegenwärtig ist[1].

Die Eucharistie ist das vom Herrn gesetzte Zeichen, das nicht von den Menschen kommt, sondern auf sie zukommt. Dieses Zeichen wirkt nicht nur an Stelle der bezeichneten Wirklichkeit auf Erkennen und Wollen des Menschen ein, sondern enthält die gottmenschliche Quelle der Gnade selbst in sich.

Dieser Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein ist ursprünglichstes Glaubensgut der Kirche, wenn auch die Christenheit des ersten Jahrtausends die Eucharistie mehr als Opferfeier gesehen und weniger die Gegenwart des lebendigen Christus zum Anlaß der Anbetung genommen hat. Das im Neuen Testament berichtete Herrenwort bezeugt in seinen beiden Teilen — „dies ist mein Leib" und „dies ist mein

[1] *Neuner-Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, *483*, *492*.

Blut" — jeweils die lebendige Anwesenheit des ganzen Gottmenschen. Leib sowohl wie Blut meinen im semitischen Denken das ganze Ich[2].

1. In die Gefahr einer übertriebenen gegenständlichen Sicht wird dieser Glaube durch die Auseinandersetzung mit der Irrlehre gedrängt. Schon die von Johannes (6, 52—65) berichtete Auseinandersetzung des Herrn mit den Juden, die die Rede vom Essen seines Fleisches für hart und unerhört erklärten, zeigt, daß der Glaube an die wirkliche Gegenwart des Gottmenschen in der Eucharistie nicht nur tatsächlich verlangt wird, sondern Kriterium ist, an dem sich die Geister scheiden. Eine Wahrheit aber, an der sich die Geister scheiden sollen, wird sehr leicht auch da, wo sie im wesentlichen richtig bekannt wird, mit Lichtern versehen, die nicht mehr genügend das Ganze ausleuchten. Hinzu kommt die menschliche Vorliebe. Wenn sie einmal gewisse Gesichtspunkte aufgegriffen hat, läßt sie sie nicht mehr so leicht los. Bei mangelnder Wachsamkeit werden sie immer stärker aus dem ergänzenden Zusammenhang mit den ebenso wichtigen anderen Gesichtspunkten gezogen. Das sei, was die Vergegenständlichung des Eucharistieverständnisses angeht, an zwei Beispielen deutlich gemacht, die nicht nur ein Blick in die Frömmigkeitsgeschichte sind, sondern auch heute noch ihre Aktualität haben.

Das eine ist die Kluft zwischen der immerhin noch erheblichen Zahl derer, die sonn- und feiertags die heilige Messe besuchen, und der recht kleinen Zahl der Katholiken, die in der Messe auch zum Tisch des Herrn gehen. Was heißt aber eigentlich Teilnahme an der heiligen Messe? Selbstverständlich gibt es eine solche in verschiedenen Graden. Auch solche Weise des „Hörens der Messe mit Andacht", die dem, was wir mit wirklicher Teilnahme meinen, noch nicht genügt, kann doch zur Erfüllung des strengen Sonntagsgebotes der Kirche ausreichen. Was aber gehört zu jener Teilnahme, die dem Sinn des Wortes voll gerecht wird? Dazu genügt nicht ein äußerliches Dabeisein. Es würde nicht einmal genügen, die liturgischen Symbolhandlungen einigermaßen zu verstehen und auf sich wirken zu lassen. Vielmehr hieße eine volle Teilnahme das Verstehen und das willentliche Eingehen in den Sinn jenes Vorganges, der unter dem Schleier der symbolischen Handlung verborgen ist. Es hieße begreifen, warum denn eigentlich jene Handlung, in der das Opfer Christi gegenwärtig wird, gleichzeitig die Anrichtung eines Mahles ist. Wenn der Priester Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi verwandelt, wird Christi Tod unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein als Sinnbildern des Sterbens geheimnisvoll gegenwärtig; zugleich aber wird hier jenes Mahl angerichtet, das den Gläubigen in der heiligen Kommunion zum Essen dargereicht wird.

Hier verliert die Teilnahme an der Messe bei den meisten Gläubigen ihre Folgerichtigkeit. Sie schauen der Mahlbereitung andächtig zu. Daß darin aber eine dringliche Einladung ergeht, zu essen, wird nicht bedacht. Was im

[2] Vgl. *J. Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, *Freiburg* 1955.

alltäglichen Bereich menschlichen Zusammenlebens als Beleidigung gelten müßte, wird hier ohne Bedenken — dieses Wort in seinem wörtlichen Sinn genommen — getan. Man läßt die Eucharistie im Objektiven, im Gegenüber. Man nimmt sie nicht in sich herein. Zur Rechtfertigung dieser Inkonsequenz soll man nicht darauf hinweisen, daß ja die Kirche selbst nur verpflichtet, an jedem Sonn- und Feiertag die heilige Messe zu hören, und sich damit begnügt, den Empfang der heiligen Kommunion nur einmal im Jahr zu verlangen. Man sollte das „Wenigstens" nicht überhören und ein Zugeständnis der Kirche an die Schwachheit der Gläubigen nicht zum Maßstab für das machen, was eigentlich sein sollte.

Das zweite Beispiel: Ein Blick in die Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit zeigt seit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts eine sehr lebendige Verehrung und Anbetung des in der Eucharistie greifbar und gegenständlich anwesenden Herrn. Die innige Frömmigkeit eines vertrauten Umgangs mit dem eucharistischen Christus und der verherrlichenden Anbetung des auf den Altären ausgestellten Gottmenschen bestimmt ja auch heute das religiöse Leben der Kirche. Sie darf auch nicht wieder verlorengehen. Das Merkwürdige aber ist, daß mit wachsender eucharistischer Anbetungsfrömmigkeit damals eine Seltenheit des Kommunionempfangs parallel ging, die uns heutige von Pius X. und der liturgischen Erneuerung geprägte Christen schockieren muß. Zur selben Zeit, wo das Fronleichnamsfest entsteht, muß die Kirche das Gebot erlassen, daß die Gläubigen wenigstens einmal im Jahr die heilige Kommunion empfangen. Die Christenheit zeigt der Welt ihre heilige Nahrung und geht doch selbst nicht hin, sie zu essen. Als Gegenstand wird der eucharistische Herr verehrt. Jene Art von Gegenständlichkeit, in der das erste Jahrtausend die Eucharistie als fast dingliche Opfergabe betrachtete, ist zwar einer personaleren Betrachtungsweise gewichen: man sieht in der Eucharistie die anbetungswürdige göttliche Person. Dafür aber ist eine andere Art von Gegenständlichkeit mächtig geworden: man hält sich den angebeteten Herrn im Sakrament vom Leibe, bleibt im Gegenüber. Die Einladung der heiligen Speise nimmt man nicht ernst.

2. Es kommt bei der Gegenwart des Herrn im Sakrament nun aber nicht nur darauf an, daß Christus da ist. Wir müssen nach dem Sinn fragen, den er mit seiner Gegenwart verfolgt. Der aber wird uns, wie bei allen Sakramenten, durch die Gestalt der Symbolzeichen verkündet, unter denen Christus anwesend ist. Die Eucharistie hört in dem Augenblick auf, unverbindlicher „Gegenstand" zu sein, wenn wir wahrnehmen, daß sie Speise ist, die gegessen werden will. Der Verkündigung, daß er wirklich gegenwärtig sei — „dies ist mein Leib" —, hat der Herr selbst die Weisung vorangestellt: Nehmet hin und esset. Wenn die „Aussetzung" des sakramental gegenwärtigen Herrn auf unsern Altären allzu wörtlich genommen wird, ist sie gegen Willen und Weisung des Herrn, der nicht zunächst ausgesetzt, sondern genossen werden will. Mag man den Herrn aussetzen, wie die Speise in den Schaufenstern zum Essen verlocken soll: um ihn anzubeten, weil er Gott ist — ge-

wiß; aber auch, um das Verlangen nach dem Essen zu wecken, weil er sich als Speise darbietet.

Aber auch dann ist das sakramentale Essen des eucharistischen Brotes noch nicht vor einem zu gegenständlichen Verständnis bewahrt. Gewiß ist die Eucharistie, wenn man sie kommunizierend empfängt, schon sehr weit auf den Menschen zugekommen, wirkt sie in ihn hinein. Aber es wäre zu wenig, wenn man sich dabei mit der Vorstellung leiblichen Essens begnügte. Leibliche Speise ist immer noch Gegenstand für die Person des Menschen. Man darf nicht vergessen, daß — trotz der objektiven Gegenwart Christi — das leibliche Essen dieses in der Brotsgestalt gegenwärtigen Christus immer noch Sinnbild ist. Das bildliche Essen wird erst wirksam und erfüllt, wenn das geistige Essen als sein Sinn verwirklicht wird. Im leiblichen Essen wird ein geistiges Hintreten Christi vor die Tür unserer personalen Entscheidung dargestellt. Erst dann erfüllt das sakramentale Essen seinen eigentlich gemeinten Sinn, wenn es in personaler Begegnung Christus aufnimmt und assimiliert als die prägende Gestalt des Lebens. Die Verheißung des zweiten Teils der großen Rede des Herrn in Kapharnaum, der vom sakramentalen Essen seines Fleisches spricht (Joh 6, 51—60), wird nur dann wirksam, wenn der Mensch im glaubenden Aufnehmen des Wortes Gottes den ersten Teil dieser Rede (6, 35—51) wahr macht. Daß auch in dieser Richtung das Eucharistieverständnis aus falscher Vergegenständlichung gelöst werden muß, bezeugen die oft gehörten Klagen darüber, daß die Menschen trotz häufigen Kommunionempfangs doch nicht besser werden. Wenn sie nicht besser werden wollen, sondern nur von der aufgenommenen eucharistischen Speise rein sachhaft die Wirkung der Gnade erwarten, wird die sakramentale Speise sie nicht nach Art eines Zaubers besser machen.

„Der Leib, der für euch hingegeben wird" (Lk 22, 19)

Als zweites Mißverständnis der Eucharistie begegnet uns eine einseitige Anthropozentrik. Nun darf gewiß nicht jeder anthropozentrischen Betrachtung im Christentum das Recht abgesprochen werden. Schließlich hat Gott selbst durch die Menschwerdung seines Sohnes den Menschen in die Mitte gerückt; und sein Werk ist als Heilswirken ganz auf den Menschen ausgerichtet.

Dann freilich wäre die anthropozentrische Sicht falsch, wenn sie gegen die theozentrische Ausrichtung unseres Daseins als Bild Gottes ausgespielt würde. In diese Richtung aber kann eine eucharistische Frömmigkeit führen, die der Gesamtdynamik des heiligen Geschehens nicht gerecht wird.

1. Wie sehen viele Fromme das eucharistische Mahl? Der Herr, denken sie, hat sich den Menschen mitgeteilt. Beim Gläubigen, der die Kommunion empfängt, scheint die eucharistische Feier an ihr Ziel und Ende gekommen zu sein. Dadurch, daß wir so sehr betont haben, die Absicht des Herrn mit seiner Stiftung sei, daß das eucharistische Mahl genossen werde, kann eine

neue Gefahr entstehen: daß dem Ereignis der heiligen Wandlung zu wenig eigene Bedeutung eingeräumt wird. Scheint es dann doch leicht so, als ob die Wandlung nur die Bedeutung hätte, dem unsichtbaren Christus die Hülle der Speisengestalt zu leihen, auf daß er in der heiligen Kommunion zum Essen dargereicht werden kann. Diese Deutung der Messe aber hat das Konzil von Trient als Irrlehre verworfen[3]. Es bedeutet eine Gefahr für die Frömmigkeit und die religiöse Haltung, wenn man die Wandlung *nur* als die Bereitung der Speise betrachtet, die in der Kommunion empfangen werden soll. Die innere Dynamik des eucharistischen Vorganges bekäme dadurch eine Richtung, die der Wahrheit gerade entgegen wäre: sie wäre nicht theozentrisch, wie es dem Opfer eigen ist, sondern anthropozentrisch, wie es das Essen zu fordern scheint. Nach dieser Auffassung kommt der Herr in der Wandlung in unsere Gegenwart, um sich in den Menschen hineinzusenken, während er in Wirklichkeit sich dem Menschen einsenkt, um ihn seinem Opfer einzuverleiben und zum Vater emporzutragen.

So werden bisweilen auch die liturgischen Vorgänge von Wandlung und Kommunion in ihrem Verhältnis zueinander nicht ganz korrekt erklärt. Es wird dem geheimen Sinn des liturgischen Ereignisses nicht ganz gerecht, wenn man in der Wandlung Christus als den zum Vater emporsteigenden Opfernden, in der Kommunion dagegen Christus als die vom Vater herniedersteigende Gegengabe sehen wollte. Dann beschränkt sich die Teilnahme der Gläubigen am Opfer Christi eigentlich ganz auf das innere Ja zu dem, was Christus allein in der liturgischen Gestalt der Wandlung vollzieht. Im räumlichen Dabeisein, im Hinschauen auf den Altar und im Mitsprechen der Gebete mag diese Teilnahme einen gewissen leibhaftigen und auch liturgischen Ausdruck finden. Das Wichtigste aber würde liturgisch gar nicht sichtbar, daß nämlich das Mitopfer der Gläubigen nur möglich und seines Ankommens beim Vater sicher ist, wenn und weil es getragen ist vom Opfer Christi. Das aber wird eben im Empfang der heiligen Kommunion sichtbar verwirklicht, deren eigentlichster Sinn die vollkommenste Teilnahme am Opfer Christi selbst ist.

2. Die wirkliche Bedeutung des Verhältnisses von Wandlung und Kommunion in der Eucharistiefeier ist keine Bestätigung einer ungesunden Anthropozentrik. Wo die heilige Kommunion wahrheitsgemäß gedeutet wird, sieht sich der Mensch von Christus ergriffen und hingegeben an Gott. Wenn man das Verhältnis von Wandlung und Kommunion in rechter Weise verstehen und ihre Dynamik begreifen will, darf man sich nicht dadurch irreführen lassen, daß beide im Ablauf der Eucharistiefeier zeitlich voneinander getrennt sind. Sie sind dennoch integrale Teile der einen Opferfeier. Es ist nicht so, als stände der das Opfer annehmende und dann die Gnade schenkende Vatergott zwischen Wandlung und Kommunion wie der Gipfel, zu dem die Wandlung der Aufstieg, die Kommunion dagegen der Abstieg wie-

[3] *Neuner-Roos 521.*

der in die Niederungen der Menschen wäre. Vielmehr geschieht bei der Kommunion immer noch Aufstieg zum Gipfel. Durch das Essen der Opferspeise bekennt der Mensch, daß er nur in der Kraft des Opfers Christi zum Gipfel emporgetragen werden kann. Er bekennt es nicht mit Worten oder Symbolen, sondern indem er sich im Essen der Opferspeise in die Opferhandlung Christi einbeziehen läßt. Und dieses Einbezogenwerden geschieht so, daß Christi Opfer die eigene Opfertat des mitopfernden Menschen wird. Wenn der zelebrierende Priester als Darsteller des opfernden Christus den geopferten Christus an die Gläubigen austeilt, dann greift der opfernde Christus nach diesen Menschen und holt sie hinein in sein opferndes Aufsteigen zum Vater.

Deshalb betont Pius XII. in seiner Liturgieenzyklika „Mediator Dei", die heilige Kommunion sei die vollkommene Teilnahme am Opfer Christi selbst[4]. Im Opfermahl werden also nicht nur die Früchte dieses Opfers ausgeteilt, vielmehr geschieht in der Kommunion die Teilnahme an diesem Opfer selbst. Der religiösen Sprechweise ist das Bild von den Früchten des Opfers Christi, die man in der heiligen Kommunion empfange, so geläufig geworden, daß man sich gegen das Mißverständnis gar nicht mehr wehrt, das darin liegen kann. Früchte werden von dem Baum, an dem sie gewachsen sind, abgepflückt, um bei Tisch gegessen zu werden. So legt dieses Bild von den „Früchten des Opfers" die Vorstellung nahe, was in der heiligen Kommunion geschieht, habe mit der Opferhandlung selbst nur so viel zu tun, als es deren Früchte sind, die hier ausgeteilt werden.

In Wahrheit aber stellt gerade die essende Teilnahme an der Eucharistiefeier die lebendige Einigung mit Christus in seiner Opferhandlung dar. Einbezogen in das Opfer des Herrn, steigt der mitopfernde Gläubige zum Vater empor bis in die Herrlichkeit der Annahme des Opfers durch den Vater. Christi Opfer endet ja nicht in seinem Tod. Es wird vollendet in Auferstehung und Himmelfahrt als Bezeugung der verklärenden Durchgöttlichung der geopferten Menschheit Christi. Wenn nun der Gläubige durch die heilige Kommunion vollkommen in die sakramental dargestellte Opferhandlung des Herrn eintaucht, gewinnt er auch Anteil an der Vollendung dieses Opfers in Auferstehung und Himmelfahrt. Und das ist die Gnade der Eucharistie, die also nicht eigentlich zu uns herniedersteigt, sondern unseren opfernden Aufstieg im Opfer Christi vollendet.

So gesehen, führt die Teilnahme am eucharistischen Mahl wie nichts sonst den Menschen aus sich und über sich hinaus. Er verliert seine Anthropozentrik und wird theozentrisch. Denn Opfer ist Hingabe, Engagement. Die egoistische, alles auf sich beziehende, nur empfangen und getröstet sein wollende Haltung, als die das Essen der heiligen Speise immer noch mißverstanden werden konnte, weicht der selbstlosen Bereitschaft, dem Hingeben, das dem sakramentalen Empfangen als geheime Sinngebung inne-

[4] *Ausgabe Herder Nr. 117.*

wohnt. Was man empfängt, ist ja Christus in jenen Gestalten, in denen seine Opferhandlung sakramentale Gegenwart wird. Ihn empfangend, bejaht man sein Opfer. Dieses Bejahen heißt aber, es als eigenes Opfer übernehmen. Das Engagement, in das man sich durch das Essen der eucharistischen Speise einließ, offenbart sich hier in seiner vollen Dringlichkeit, da es Essen der Opferspeise und dadurch Eingehen in das Opfer Christi an den Vatergott ist.

„Die Gemeinschaft des Leibes Christi" (1 Kor 10, 16)

Es bleibt eine dritte Korrektur unseres Eucharistieverständnisses zu bedenken. Daß sie nötig ist, muß uns eigentlich am meisten befremden. Denn man sollte meinen, daß jeder auf den ersten Blick begreift, wie sehr Eucharistie ein Sakrament der Gemeinschaft ist und wie wenig ihr mit individualistischem Denken beizukommen ist. Dennoch ist auch hier ein echter Ansatzpunkt nicht zu verkennen.

1. Opfer ist eine ganz persönliche, unübertragbare Forderung an den einzelnen. Keiner kann diese Pflicht einem anderen abnehmen. Auch Christus hat ja nicht in dem Sinn „für uns" das Opfer dargebracht, daß wir nicht mehr aus eigener Entscheidung opfern müßten. Die Stiftung der Eucharistie betont, daß uns das Opfer Christi als unser Opfer in die Hand, ja geradezu ins Herz gegeben wird — Herz verstanden als jener Kern unserer Persönlichkeit, in dem die tiefsten, wahrsten und eigensten Entscheidungen fallen. Wenn dem aber so ist, liegt die Gefahr nahe, das Opfer in den privaten Bereich des einzelnen zu verweisen und die Rücksicht auf die übrigen Menschen zu vergessen. So scheint der Opfersinn der Eucharistie die Individualisierung der Frömmigkeit und des Glaubenslebens, wenn nicht zu fordern, so doch zu fördern.

Neben diesem mehr subjektiven Grund scheint auch ein objektiver für die Individualisierung des Opfers und daher auch der Eucharistie zu sprechen. Wem gibt sich der Opfernde hin? Doch wohl nur Gott, der allein Herr unserer Opfer sein kann. Ist doch das Opfer Ganzhingabe des Menschen mit allen Existenzialien seines Daseins. Es stiftet keine neue Eigentums- und Dienstbeziehung, sondern anerkennt die Oberhoheit Gottes, die längst objektiv besteht.

Das alles scheint den Blick des Opfernden so ausschließlich auf Gott hin einzufangen, daß für anderes kein Raum mehr bleibt. Der religiöse Individualismus, der die Eucharistiefrömmigkeit der Neuzeit so sehr bestimmt, scheint also in der Sache selbst begründet zu sein. Man könnte eine krasse Veranschaulichung dieser Haltung in der Art sehen, wie früher in Zuchthäusern Gottesdienst gehalten wurde: Da waren die Häftlinge alle einzeln in kleine Holzverschläge gestellt, die den Ausblick nur nach vorn zum Altar hin offen ließen. Alle waren zwar in der gleichen Richtung, auf den Altar hin, ausgerichtet. Miteinander aber hatten sie keinen Kontakt. Sie sollten ihn ja nicht haben. Diese individualistische Neigung bleibt der eucharisti-

schen Frömmigkeit auch da noch, wo sie bereit ist, die einzelnen auf den gleichen Weg zur Kommunionbank zu drängen, und sogar noch da, wo dieses Essen der heiligen Speise als Eingehen in das Opfer Christi verstanden wird. Immer noch kann sie individualistisch bleiben, alle auf Gott hin ausrichtend, aber ohne Kontakt miteinander. So aber bliebe gerade der eigentlichste Sinn des eucharistischen Opfersakramentes unerfüllt.

2. Wie sehr ein solcher Individualismus das geheimste Anliegen der Eucharistie verkennen würde, ergibt sich schon aus einem tieferen Verständnis dessen, was wir im zweiten Teil besprochen haben. Wenn der Gläubige in der Mitfeier der Eucharistie am Opfer Christi teilnimmt, begegnet er doch wohl dem, was Christus in seinem Kreuzesopfer gewirkt hat. Was ist aber dort geschehen? Christus hat uns dort losgekauft von der Sklaverei des Teufels und der Sünde, wird man sagen; und so hat unsere Haltung die der Bereitschaft zu sein, dem Teufel zu entsagen und Gott anzuhangen. Alles gut und wohl, wenn nur klar ist, was jenes „uns" und „wir" besagt, von dem da die Rede ist. Nicht unmittelbar die einzelnen je für sich hat Christus am Kreuz erlöst. Paulus hat im fünften Kapitel des Epheserbriefs (Eph 5, 25—32) versichert, daß Christus sich am Kreuz für die Kirche dahingegeben habe, um sie als seine Braut ohne Makel und Runzel zu erlösen. Das Kreuzesopfer hat also unmittelbar kirchenbildende Wirkung. Daher sagt die alte Überlieferung, aus der Seite des entschlafenen zweiten Adam sei die Kirche als die neue Eva gebildet worden. Diese kirchenbildende Wirkung des Opfertodes Christi will sich in unserer Teilnahme an diesem Opfer spiegeln. In unserem eucharistischen Gedächtnis des Opfers Christi soll die gemeinschaftsbildende Kraft dieses Opfers wirksam werden.

Dieser Gemeinschaftscharakter als Aufgabe der Eucharistiefeiernden wird uns durch die Gestalt des eucharistischen Sakramentes selbst bestätigt. Wir müßten uns allerdings wieder darauf besinnen, daß die Bedeutung der Sakramente nicht nur darin liegt, daß sie die Gnade bewirken. Ebenso wichtig ist, daß sie das, was Gott gnadenhaft wirken will, auch bezeichnen, bildlich zum Ausdruck bringen. Deshalb darf einem nicht nur daran liegen, daß man durch den Empfang eines Sakramentes der Gnade Gottes sicher ist. Gerade um für diese Gnade geöffnet zu sein, muß man es sich ebenso angelegen sein lassen, die geheimnisvolle Wirksamkeit Gottes zu erkennen, die in der Gestalt des Sakramentes dargestellt oder wenigstens angedeutet wird. Wer daher empfangen will, was die Eucharistie wirkt, muß in der Betrachtung ihrer sakramentalen Gestalt den Blick dafür öffnen, wozu sie uns geschenkt wird. Was aber sagt uns die Gestalt des eucharistischen Sakramentes über dieses göttliche Anliegen?

Zugegeben, daß die liturgischen Symbole im Lauf der Jahrhunderte eine hieratische Stilisierung, ja Erstarrung erfahren haben, die ihre Sinnbildfunktion einigermaßen beeinträchtigt. Weil lange Jahrhunderte die Bedeutung der Sakramente fast nur in ihrer Wirksamkeit, kaum dagegen in ihrer symbolischen Zeichenhaftigkeit sahen, haben sie dieser Erstarrung keinen

Widerstand entgegengesetzt. So verschleiert aber und schwer verständlich der Gesamtsinn der Meßfeier auch sein mag: Daß Christus in der Gestalt von Speise da ist und daß in der eucharistischen Wandlung ein Mahl angerichtet wird, das die Gläubigen dann am Tisch des Herrn versammeln soll, sollte man doch erkennen. Wenn nun aber eben die Handlung, in der das Opfer Christi geheimnisvoll gegenwärtig wird, zugleich auch Anrichtung eines Mahles ist, dann muß man sich vom Sinn eines Mahles sagen lassen, wozu diese Teilnahme am Opfer Christi hindrängt. Ein Mahl ist Zeichen und Ausdrucksmittel der Gemeinschaft. Im öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereich weiß man sehr wohl, daß freundschaftliche Verbundenheit beteuert wird, indem man „ein Essen gibt". Auch im religiösen Bereich gehört das Mahl zur Ursymbolik, um Lebensgemeinschaft mit Gott und untereinander auszudrücken. Dieser Gemeinschaftscharakter wird beim eucharistischen Mahl noch unterstrichen durch den Wein, in dessen Gestalt der Herr sein Blut zu trinken gibt. Die Symbolbedeutung des Weines bleibt wichtig, wenn auch die lateinische Kirche aus praktischen Gründen nur noch den zelebrierenden Priester das heilige Blut trinken läßt. Die Symbolgestalt des Weines betont den festlichen Charakter des eucharistischen Mahles[5]. Festlichkeit ist aber wiederum ein Element der Gemeinschaftlichkeit. Für sich allein feiert man keine Feste.

Auch die eucharistische Speise selbst ist nach der Überzeugung einer uralten Überlieferung wieder Symbol dieses Gemeinschaftscharakters der Eucharistie. Am Anfang des zweiten Jahrhunderts betet das Eucharistiegebet der sogenannten Zwölfapostellehre, es möge die Kirche aus allen vier Himmelsrichtungen zur Einheit zusammengeführt werden, wie das eine Brot aus dem auf den Äckern zerstreuten Korn gesammelt und gebacken wurde. Augustinus, der das eucharistische Sakrament so beredt als Sacramentum unitatis verkündigt hat, führt diese Symbolik auch im Zeichen des Weines aus, der von den Bergen gelesen und zum einen Wein gekeltert worden ist.

Wie sehr die Eucharistie auf die Einheit der Kirche angelegt ist, sie ausdrückt und schaffen helfen will, macht Paulus in einer abgekürzten Aussage deutlich, die man auf den ersten Blick als sprachlich unkorrekt empfinden möchte. Im zehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes (1 Kor 10,16) ruft er die korinthische Gemeinde auf: „Ist denn nicht das Brot, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi?" Daß sie den eucharistischen Leib Christi empfangen, brauchte er diesen Christen anscheinend nicht einzuschärfen. Wohl aber, daß sie die rechten Folgerungen daraus zogen: keine Gemeinschaft mit den Götzen zu haben, sondern die Einheit der Kirche lebendig zu halten. Man wird vielleicht sagen: Der Leib Christi, den man in der Eucharistie empfängt, ist doch ein anderer als der, den die Christen als kirchliche Einheit bilden sollen. Für uns Individualisten fällt allerdings bei-

[5] *H. Schürmann*, Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch, in: *Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953) 223—231.*

des auseinander. Wir möchten Paulus einer irreführenden Argumentation bezichtigen. Er aber würde uns erstaunt fragen, ob wir denn nicht wissen, daß die Gnadenwirkung dieses Sakramentes das vom Heiligen Geist durchwaltete Leben der kirchlichen Gemeinschaft ist. Deshalb treibt das sakramentale Empfangen des Leibes Christi den Christen an, die kirchliche Gemeinschaft dienend zu verwirklichen. Das Opfer an Gott, zu dem der Gläubige in der eucharistischen Feier sein Ja spricht, erfüllt sich im hingebenden Dienst an der menschlichen Gemeinschaft, die in der Kirche ihre vorbildliche Verwirklichung und Sichtbarkeit haben soll.

Noch eine Beobachtung kann diesen Gemeinschaftscharakter des eucharistischen Opfersakramentes bestätigen. Während alle drei synoptischen Evangelisten die Einsetzung der Eucharistie beim Abendmahl berichten, läßt Johannes diesen Bericht aus. Aber er setzt an diese Stelle den Bericht von der Fußwaschung (Joh 13, 1—17). Und wir gehen gewiß nicht fehl mit der Annahme, daß Johannes mit diesem Bericht eine Deutung dessen geben will, was die Eucharistie in den Christen wirken soll. Als Petrus entrüstet ablehnt, sich vom Meister die Füße waschen zu lassen, sagt ihm der Herr: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir", und er mahnt: „Wie ich euch getan habe, so sollt auch ihr einander tun", nämlich in demütigem Dienst Gemeinschaft miteinander halten, Teil aneinander geben. So soll sich das eucharistische Opfer im hingebenden Miteinander der Menschen auswirken.

Dadurch fügt sich dann die Eucharistie als zentrale Lebensäußerung der Kirche in ein viel zu wenig beachtetes Grundgesetz des Neuen Testaments ein. Man hat den bedeutenden Unterschied der neutestamentlichen Agape gegenüber dem griechischen Eros festgestellt[6]. Dieser versteht sich als eine vom Menschen als seine Leistung zu Gott aufsteigende Liebe. Die christliche Agape, die das Neue Testament verkündet, ist das Bewußtsein, von Gott in spontan herniedersteigender Liebe geliebt zu sein. Und beantwortet wird diese Liebe Gottes zu uns dadurch, daß wir sie weiterschenken an die Menschen. Die Hingabe, zu der wir uns als Opfernde Gott gegenüber bekennen, müssen wir verwirklichen im Dienst an der menschlichen Gemeinschaft. Deutlicher als in der Eucharistiefeier kann uns das nicht eingeprägt werden. Sie ist wesentlich Gegenwart des Opfers Christi, in das wir eintauchen. Und doch gibt sie sich in der Gestalt der im Mahl sichtbar werdenden Gemeinschaft, und ihre Gnade ist gemeinschaftstiftend. Das sind nicht zwei Wirklichkeiten und Aufträge, sondern in der einen konkretisiert sich die andere. Nicht Dienst am Menschen neben dem Opferdienst vor Gott. Erst recht nicht sozialer Dienst an Stelle des religiösen Dienstes oder gar Sozialismus als Surrogat für Religion. Vielmehr Dienst an der menschlichen Gemeinschaft als Weise des Dienstes vor Gott. Die besondere Aufgabe der gläubigen Christen liegt dabei nicht eigentlich darin, daß sie sich überhaupt zum Dienst an der

[6] *A. Nygren*, Eros und Agape. Gestaltwandel christlicher Liebe. ²*Gütersloh 1956.*

Gemeinschaft, zur sozialen Gesinnung und Tat bekennen. Darin unterscheiden sie sich nicht eigentlich von der allgemeinen Haltung unserer Zeit. Aber dieser allgemeine Trend unserer sozial bestimmten Zeit muß aus seiner Säkularisierung befreit und wieder mit seinem heiligen Wurzelgrund verbunden werden, der Christus und seine Kirche mit ihrer eucharistischen Mitte ist.

Belgisch-Kongo am Vorabend der Unabhängigkeit

LEOPOLD DENIS SJ

Am 30. Juni wird Belgisch-Kongo seine Unabhängigkeit erhalten. So mag es angezeigt sein, nach einem kurzen Rückblick auf die Leistungen Belgiens am Kongo jene Ereignisse zu schildern, die mehr und mehr zur Unabhängigkeit führten, um mit einigen Gedanken über die Zukunft des neuen Staatsgebildes zu schließen.

Die Anfänge

1876 fand auf Anregung Leopolds II. in Brüssel eine internationale geographische Konferenz statt. Belgien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Österreich-Ungarn und Rußland nahmen daran teil. In seiner Eröffnungsansprache betonte der König die Notwendigkeit, in Afrika die Sklaverei abzuschaffen und die Errungenschaften der Kultur dorthin zu bringen. Die Arbeiten der Konferenz führten zur Bildung einer Association Internationale Africaine, deren Ziel und Aufgabe die Eindämmung des Sklavenhandels und die Erschließung Afrikas für den internationalen Handel war. Es wurde ein Zentralkomitee gebildet, dem der König vorstand, ebenso wurden einige Nationalkomitees gegründet. Das aktivste war das belgische. Von 1877—1884 organisierte es nicht weniger als fünf Expeditionen nach Zentralafrika.

Im November 1878 schuf Leopold in Zusammenarbeit mit Finanzsachverständigen das Comité d'Etudes du Haut-Congo, an dessen Stelle jedoch bald eine bessere und weitsichtiger angelegte Organisation trat, die Association Internationale du Congo. Diese entwickelte sofort eine erstaunliche Tätigkeit. Schon 1885 hatte sie an die vierzig Stationen gegründet, die über das halbe Gebiet verstreut lagen, auf dem Kongo selbst fuhr bereits eine Flottille von fünf Dampfschiffen. Mit den eingeborenen Fürsten hatte sie schon 500 Verträge abgeschlossen.

Die Berliner Konferenz gestand im Februar 1885 der Association die Eigenschaften eines souveränen Staates zu, und im Mai des gleichen Jahres nahm die Gesellschaft einen neuen Namen an, Unabhängiger Kongostaat. Am 19. Juli 1885 wurde Leopold II. zum Souverän dieses Staates ausgerufen.

Dieser Staat existierte 23 Jahre lang und leistete in dieser Zeit eine riesige Arbeit. Er baute die Eisenbahnlinie von Matadi nach Leopoldville; es gelang ihm, den Sklavenhandel zu unterdrücken, und er half, das Land erschließen. 1905 wurden die ersten Gold- und Kupferminen eröffnet.

Diese Unternehmungen kosteten natürlich viel Geld. Darum schuf Leopold ein Finanzsystem, das leider zu großen Mißständen führte. Diese ihrerseits riefen sowohl in Belgien wie auch im Ausland die öffentliche Meinung gegen sich auf. Daraufhin setzte Leopold eine Untersuchungskommission ein, die sich für fünf Monate an den Kongo begab. In ihrem Bericht geißelte sie die Mißstände und forderte Reformen, war aber auch voll Anerkennung für die vom unabhängigen Staat geleistete Arbeit. Leopold führte zahlreiche von der Kommission vorgeschlagene Reformen durch. Wenig später, am 20. August 1908, erreichte Leopold vom belgischen Parlament die Annahme eines Gesetzes, wodurch die Souveränität des Königs auf den belgischen Staat übertragen wurde. Am 15. November des gleichen Jahres hörte der unabhängige Staat auf zu existieren und an seine Stelle trat Belgisch-Kongo.

Belgisch-Kongo ist ein großes Gebiet im Herzen Afrikas mit mehr als 2 300 000 qkm. Ein gewaltiger Strom, einer der größten der Welt (4680 km) hat ihm seinen Namen gegeben. Auf den ersten Blick erscheint es als Einheit, in Wirklichkeit weist es jedoch eine erstaunliche Mannigfaltigkeit auf. Sein Klima, im allgemeinen warm, weist je nach Höhe und Nähe zum Äquator beträchtliche Unterschiede auf. Seine Fauna ist eine der reichsten und vielfältigsten der Welt. Seine Bodenschätze sind groß: Kupfer, Zink, Gold, Diamanten, Uranium, Kobalt. Eine Vielfalt von Völkerstämmen mit den verschiedensten Dialekten (man zählt mehr als 450) wohnt in dem ungeheuren Gebiet. Aber während Indien und China übervölkerte Länder sind, ist Belgisch-Kongo vorerst noch ein Land ohne Menschen. Auf einem Quadratkilometer wohnen nur vier Menschen.

Diese wenigen, rasch hingeworfenen Züge lassen die Vielfalt der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Probleme ahnen, die sich für den neuen Staat vom 30. Juni ab in aller Schärfe stellen.

Die Leistungen Belgiens am Kongo

Was Belgien am Kongo geleistet hat, ist deutlich von der starken Persönlichkeit Leopolds II. geprägt. Viele haben in ihm einen Geschäftsmann gesehen, einen Abenteurer der internationalen Finanz, einen gewaltigen, von Herrschsucht besessenen Geist. Die Wirklichkeit ist komplexer. Er war zweifellos kein „Philanthrop“[1], aber man sollte, wie ein gut informierter Zeuge bemerkt[2], den „christlichen Geist, der ihn immer beseelt hat“, nicht übersehen. „... In seinem ganzen öffentlichen Leben suchte er, trotz aller Schwächen seines persönlichen Lebens, das Reich Gottes.“ Die Aufrichtigkeit seiner wahrhaft menschlichen Absichten und Ziele tritt deutlich in der Energie zutage, mit der er gegen die Araber und ihre bewaffneten Scharen sowie gegen die Anhänger des Mahdi aus dem Sudan auftrat, die den Skla-

[1] *Louis de Lichtervelde*, Leopold II., *Bruxelles 1926, 253.*
[2] *Comte Edmond Carton de Wiart*, L'Eglise au Congo et au Ruanda-Urundi.

venhandel unterhielten. Seine christliche Gesinnung zeigte sich auch in den persönlichen Schritten, die er unternahm, um Missionare für den Kongo zu erhalten (beim Heiligen Stuhl, beim Kardinal-Erzbischof von Mecheln, beim Generalobern von Scheut und dem General der Gesellschaft Jesu), und in dem Schutz und den Vergünstigungen, die er ihnen gewährte.

So kam Belgien unter der Führung eines großen Königs an den Kongo und hat dort aufs Ganze gesehen viel Gutes getan: der Sklavenhandel hörte auf, mehr und mehr wurde Friede zwischen den Stämmen, die sich fast immer bekriegten, die Menschenrechte wurden geachtet, die bis dahin wenigstens für Fremde und Ausländer nicht existierten. Der Bergbau wurde mit den modernsten Methoden gefördert und kam der Erschließung des ganzen Landes zugute. Zahlreiche Verkehrswege zu Wasser und zu Land wurden geschaffen. Straßen wurden gebaut, Eisenbahnen, Flugplätze angelegt. So stieg die wirtschaftliche Kraft des Landes bis in die entferntesten Gegenden. „Mehr als 14 000 km schiffbare Wasserwege, auf denen eine Flotte von ungefähr 1500 Einheiten fährt, 5000 km Eisenbahnen mit einem Wagenpark von mehr als 8000 Stück, 140 000 km Straßen, auf denen 50 000 Kraftwagen verkehren, ein Luftliniennetz von 35 000 km, dies alles wurde am Kongo geschaffen."[3]

Das Gesundheitswesen

Gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war der Kongo alles andere als ein irdisches Paradies. Die Kindersterblichkeit war groß. Hygiene gab es nicht. Die tropischen Geschwüre befielen die Menschen. Ganze Stämme wurden von der Schlafkrankheit hingerafft. Im ganzen Gebiet herrschte die Malaria.

Heute hat sich die Lage wesentlich gebessert. Ein Netz von Entbindungsheimen, ärztlichen Hilfsstellen und Krankenhäusern überzieht das Land. Die Zentralen verfügen über Sanitätsstationen, die sich zum Teil durchaus mit den besten Europas messen können. Das Netz ist bis tief ins Innere des Landes ausgebaut. Die sogenannten „Landstationen", an denen ein Arzt und ein Krankenwärter Dienst tun, versorgen die Leute bei ihren gewöhnlichen Krankheiten und überweisen sie, wenn nötig, ins nächste Krankenhaus.

Neben dem staatlichen Gesundheitsdienst gibt es Organisationen privater Natur: die katholischen und protestantischen Missionen, den Fonds Reine Elisabeth pour l'Assistance Médicale aux Indigènes (FOREAMI), die Fondation médicale de l'Université de Louvain au Congo Belge (FOMULAC), das Centre Médical de l'Université de Bruxelles au Congo (CEMUBAC), den Fonds social du Kivu (FSKI), das Rote Kreuz vom Kongo, den Fonds Père Damien usw. Die großen industriellen und wirtschaftlichen Unternehmen haben ihre eigenen Gesundheitsdienste.

Am 31. Dezember 1959 zählte man am Kongo 3041 Krankenstationen mit 86 599 Betten. Die Erfolge dieser Versorgung sind eindrucksvoll. Vor fünfzig Jahren starb eines von zwei Neugeborenen noch vor Ablauf des ersten Jahres. Heute ist diese ungeheure Kindersterblichkeit in weitem Maß ein-

[3] Le Congo Belge, *I, 337, Bruxelles 1958.*

gedämmt. Sie konnte im Gesamtgebiet um 50% gemindert werden. Die Schlafkrankheit ist in gänzlichem Rückgang: schon 1930 waren von 2 780 000 untersuchten Eingeborenen nur mehr 33 500 neu davon befallen, also 1,2%, 25 Jahre später waren es von 5 550 000 nur mehr 2117, das sind 0,03%. Die Malaria ist überall im Rückgang; in manchen Gebieten ist die Zahl der Malariakranken von 90% auf 10% zurückgegangen, und an einigen Orten sind die Stechmücken fast ausgestorben[4].

Das Unterrichtswesen

Zu Beginn konnte der unabhängige Staat, der Dringenderes zu tun hatte, sich nur wenig um die Schulen kümmern. 1906 schloß er mit dem Heiligen Stuhl ein Abkommen, wodurch ein fühlbarer Fortschritt im Schulwesen erzielt wurde. Zwei Punkte der Vereinbarung verdienen Beachtung: „Jede Missionsstation bemüht sich nach Kräften und Mitteln, eine Schule für die Eingeborenen zu errichten ... Der Unterrichtsplan wird dem Generalgouverneur vorgelegt, und die verschiedenen Unterrichtszweige werden in gemeinsamer Übereinkunft festgesetzt ... Die einzelnen Missionsobern geben zu bestimmten Zeiten Bericht an den Generalgouverneur über Organisation und Entwicklung der Schulen, über die Zahl der Schüler, über den Fortschritt in den Studien ..." Dank diesem System machte das Unterrichtswesen am Kongo schnelle Fortschritte. 1922 hatten die katholischen Missionen am Kongo 2000 Schulen mit 60 000 Schülern. Aber diese Schulen erhielten von seiten des Gouvernements keine direkte Unterstützung. Im Jahre 1922 jedoch kam der liberale Minister Franck zu der Erkenntnis, daß die Bildung der Eingeborenen wirksamer gefördert werden müßte. So beschloß man eine Neuregelung. Die Regierung entschloß sich zur finanziellen Unterstützung der Schulen. Nun ging es rasch aufwärts. 1935 gab es 10 000 katholische Grundschulen mit 452 000 Schülern, 27 Lehrerbildungsanstalten, 81 Berufsschulen und 26 Mittelschulen. Freilich entschloß sich der Staat erst 1948 zu wirklich bedeutsamen Unterstützungen an die Missionen, die eine wesentliche Verbesserung des Schulwesens in Angleichung an das europäische ermöglichten.

1952 schuf Minister Buisseret zum erstenmal nichtkonfessionelle staatliche Schulen für die Eingeborenen[5]. Die Entwicklung des Landes forderte diese Maßnahme: eine Partei wünschte einen Unterricht, der von den Konfessionen unabhängig sei. Leider geschah die Einführung dieses Unterrichts überstürzt und ohne den nötigen Takt. So entstand eine ausgesprochene Spannung zwischen dem staatlichen und konfessionellen Unterrichtswesen, die sich ebenso bei den Europäern wie bei den Eingeborenen fühlbar machte. Immerhin hatte diese Rivalität auch ihr Gutes: sie trieb den Ausbau des Schulwesens nur noch schneller voran.

Heute gibt es nach der neuesten Statistik (1958) 1 533 192 Schüler in

[4] Le Congo Belge, *404;* vgl. auch Rapport sur l'Administration du Congo Belge pendant l'année 1958, *Bruxelles 1959.*

[5] Vor ihm hatte bereits Minister Goddyn die nichtkonfessionelle weltliche Schule für die Europäer eingeführt.

21 245 Schulen, davon mehr als eine Million in den katholischen Schulen[6]. Das höhere Schulwesen entwickelt sich ebenfalls rasch und nähert sich auch niveaumäßig dem europäischen. Die Berufsschulen vermehren sich zusehends. Zwei Universitäten, eine katholische, die Universität Lovanium (1954) in Leopoldville, und eine staatliche in Elisabethville (1956) wurden gegründet.

Der soziale Fortschritt

Im Wohnungsbau sind die Fortschritte, vor allem in den Städten, beachtlich. Die Schaffung des Fonds d'Avance, des Fonds du Roi, des Office des Cités africaines ließ nicht nur Zehntausende von Häusern, sondern auch ganze Stadtteile entstehen. Die Errichtung des Fonds du Bien-Etre indigène hatte eine beträchtliche Verbesserung der sittlichen und materiellen Lebensverhältnisse unter der Landbevölkerung zur Folge. Soziale Heime an den Hauptorten haben die eingeborenen Frauen gelehrt, ihrer Aufgabe als Gattin und Mutter besser gerecht zu werden.

Die Löhne konnten in den letzten Jahren bedeutend verbessert werden. Schon 1888, wenige Jahre nach der Errichtung des unabhängigen Staates, hatte die damalige Regierung zum Schutz der eingeborenen Arbeiter eingegriffen. Diese wichtige Verordnung bildet den Ausgangspunkt des gesamten gegenwärtigen Sozialrechts am Kongo. Sie fordert: beschränkte Dauer des Arbeitsvertrags, freie Zustimmung der Arbeitnehmer, Aufklärungspflicht über die Tragweite des Arbeitsvertrags, Kontrolle der Arbeitgeber usw. In den Anfängen konnte der Lohn in Naturalien bezahlt werden. Seit 1922 mußte er in gängigem Geld gegeben werden. 1943 gab die Regierung den Provinzgouverneuren die Vollmacht, einen Mindestlohn festzusetzen. 1954 setzte sich eine neue Konzeption durch: die gesonderte Gestellung von Lebensmitteln, Wohnung, Werkzeugen und Schlafstellen sollte nicht mehr notwendig sein, sie sollte im Lohn miteingeschlossen werden. Die Provinzgouverneure sollten dafür den Mindestsatz festlegen. Ebenfalls im Jahr 1954 wurde der Familienlohn zur Grundlage der Bezahlung gemacht. 1952 schon hatte man die Familienausgleichskassen geschaffen. Am 6. Juni 1956 wurde die Altersversicherung für die Arbeiter, 1957 die Invalidenversicherung obligatorisch.

Bereits 1913 war am Kongo eine Aufsichtsbehörde für die Industrie und das Handwerk eingesetzt worden, die ihre Tätigkeit bis zur großen Weltwirtschaftskrise ausübte. Diese Behörde wurde 1950 nach den Anregungen der Genfer Konvention von 1947 neu organisiert. 1946 und 1948 wurde den Eingeborenen das Streikrecht zugestanden, freilich eingebaut in ein Schiedsgerichtsverfahren.

---

[6] Die protestantischen Missionen, die fast ausschließlich von Nicht-Belgiern (von Engländern, Amerikanern, Schweden) geleitet werden, haben ebenfalls Anteil am Fortschritt des Schulwesens. 1958 zählte man 110000 Schüler in ihren vom Staat unterstützten und beaufsichtigten Grundschulen, und 260000 in den nichtunterstützten Schulen.

Die Arbeit der Kirche

Unter den Trägern der zivilisatorischen Arbeit am Kongo ist in erster Linie die katholische Kirche zu nennen. Die katholischen Schulen wurden bereits erwähnt. Die Kirche hat jedoch auf fast allen Gebieten wesentliche Beiträge geleistet.

Die Gründung von Missionsstationen, der Unterricht in den Hauptwahrheiten des Glaubens, die Bekehrung zum Christentum, die Spendung der Sakramente, der Unterricht und die Erziehung der Jugend, die Heranbildung einer einheimischen Hierarchie, das sind ihre Hauptaufgaben gewesen. Dabei hat die Kirche die materiellen und sozialen Seiten der Kulturaufgabe nicht übersehen. Ihre Missionsstationen haben eine ähnliche Arbeit geleistet wie die mittelalterlichen Klöster. Sie hat viele Eingeborenen Ackerbau und Viehzucht gelehrt, das Brennen von Ziegeln, den Bau von Häusern, die Herstellung von Möbeln, den Bau von Straßen und Brücken. Sie hat unzählige Kranke betreut, ärztliche Hilfsstellen, Entbindungsheime, Krankenhäuser errichtet. Wichtige soziale Einrichtungen wurden geschaffen: Genossenschaften, Sparkassen, Jugendvereinigungen, Familienbünde, christliche Gewerkschaften, Unternehmerverbände usw.

Einige Zahlen mögen zeigen, was in den 75 Jahren geschaffen wurde: Die katholische Kirche zählt am Kongo heute 6 Erzdiözesen, 26 Diözesen und 7 Apostolische Präfekturen[7]. Nach den neuesten Angaben der Apostolischen Delegatur in Leopoldville (1959) sind von 13 Millionen Einwohnern 5 428 000 katholisch und 652 000 Katechumenen[8]. Man zählt 2760 Priester, davon über 400 einheimische, 5 große Seminare[9], einheimische Kongregationen für Brüder und Schwestern, über 1100 Kirchen, etwa 15 500 Kapellen, 240 Krankenhäuser und 560 Krankenstationen, mehr als eine Million Schüler in den Grundschulen und rund 30 000 Lehrer.

Die Universität Lovanium, eine Gründung der Universität Löwen, zählte zu Beginn des Jahres 1958/59 361 Studenten (245 Afrikaner), die sich auf folgende Fakultäten verteilen: Theologie, Recht, Medizin, Philosophie, Literatur, angewandte Psychologie und Pädagogik, Ingenieurwissenschaften, Landwirtschaft, politische Wissenschaften, Volkswirtschaft und Sozialwissenschaften.

Die Mängel des Werkes

Aus all dem geht hervor, daß Belgien am Kongo Bedeutendes geleistet hat. Aber man kann wohl nicht sagen, daß sich dabei keine Mängel gezeigt hätten. Die jüngsten Ereignisse haben mit grausamer Deutlichkeit dargetan, daß trotz der gewaltigen Anstrengungen und trotz des errungenen Erfolges manche Fehler gemacht wurden.

Die belgische Regierung war zweifellos gut beraten, wenn sie sich vor

---

[7] In Ruanda-Urundi, das unter belgischer Verwaltung steht, sind 2 Erzdiözesen und 3 Diözesen.

[8] In Ruanda-Urundi gibt es 1 850 000 Katholiken und 440 000 Katechumenen. Von den 525 Priestern sind 170 einheimische. Ferner gibt es 375 einheimische Ordensfrauen und 110 einheimische Laienbrüder.

[9] In Ruanda-Urundi gibt es allein 2 große Seminare.

allem mit dem wirtschaftlichen Aufstieg des Kongo befaßte, wenn sie den Eingeborenen die Segnungen des sozialen Fortschritts zugute kommen ließ und sich bemühte, das Unterrichtswesen zu fördern. Aber man hätte auch frühzeitig an die Schaffung einer afrikanischen Führungsschicht und an die politische Unabhängigkeit denken müssen. Seit dem letzten Weltkrieg gewann der Gedanke der Unabhängigkeit in Afrika zusehends an Boden. Dem hätte man Rechnung tragen müssen. Man hat zu spät an die Errichtung höherer Schulen und Universitäten gedacht. Die Kirche hat da der Regierung schon lange den rechten Weg gewiesen. 1920 bereits befahl die Kongregation der Glaubensverbreitung den kirchlichen Obern, überall kleine Seminare zu gründen; und 1930 wurden einige große Seminare eröffnet. 1947 gab es bereits einige hundert einheimische Priester, während es noch keine einheimischen Ärzte, Ingenieure, Offiziere, Rechtsanwälte gab — es gibt sie heute noch nicht!

Während Großbritannien und Frankreich große finanzielle Opfer für ihre afrikanischen Besitzungen brachten, worauf 1948 der ehrenamtliche Generalgouverneur Pierre Ryckmans hinwies, glaubte die belgische Regierung, daß der Kongo ohne solche Unterstützungen auskäme[10].

Sie schien an der Wirksamkeit einer finanziellen Hilfe für die beschleunigte Entwicklung des Landes zu zweifeln[11]. So trieb sie eine kurzsichtige und kleinliche Wirtschaftspolitik und hörte nicht auf die Mahnungen des ehemaligen Generalgouverneurs, der immer wieder wiederholte: Belgien muß dem Kongo helfen und ihm wirtschaftlich unter die Arme greifen. Das Band, das sie verbindet, gleicht nicht einer Ehe mit Gütertrennung, sondern einer Mutterschaft mit all dem, was sich daraus an Pflichten für das Mutterland gegenüber der heranwachsenden Kolonie ergibt, aber auch mit all den Vorteilen für Belgien, wenn die Kolonie, dank der Hilfe des Mutterlandes, in der Lage ist, diesem zu helfen[12]. Eine kräftigere finanzielle Hilfe hätte z. B. erlaubt, eher und in größerem Maß auf europäische Lehrkräfte zurückzugreifen, um eine afrikanische Führungsschicht heranzubilden.

Anderseits haben die Belgier, ohne die Rassenunterschiede zu betonen, zu sehr von den Afrikanern getrennt gelebt. Bis in die letzten Jahre hinein gab es getrennte Schulen für europäische und einheimische Kinder. Der materielle Wohlstand der meisten Europäer stand in peinlichem Gegensatz zum bescheidenen Auskommen der Einheimischen, ja zu deren Armut und nicht selten Elend. Nicht wenig Weiße ließen sich in ihrem Überlegenheitskomplex gegenüber den Schwarzen zu autoritären Maßnahmen, zu Stolz und Verachtung verleiten. So konnten sie die guten Eigenschaften der Afrikaner überhaupt nicht sehen und brachten es nicht über sich, ihnen Vertrauen zu schenken.

---

[10] Ein Beispiel mag diese Einstellung charakterisieren. Das Museum und das Laboratorium von Tervueren stehen auf dem Budget des Kongo. Der Kongo muß also für die Ausbildung der Kolonialbeamten aufkommen, der Kongo zahlt auch die Reisekosten für Belgier, die im Regierungsauftrag nach dem Kongo reisen.

[11] *Pierre Ryckmans,* Dominer pour servir, *Bruxelles 1948, 69.*

[12] *ebd. 189.*

Die jüngste Entwicklung

Man kann sagen, daß die jüngste Entwicklung mit dem Tag begann, an dem Belgien die Charta der Vereinten Nationen unterzeichnete, womit es anerkannte, daß die Interessen der Einheimischen bei der Regierung der Länder Afrikas den Vorrang haben, und die Verpflichtung übernahm, den „politischen Fortschritt" der Bevölkerung zu sichern, ihre Fähigkeit zur Selbstverwaltung zu entwickeln und auf ihre politischen Wünsche Rücksicht zu nehmen (art. 73). Die belgische Regierung machte sich nur langsam und mit großem Zögern an die Verwirklichung dieser Ziele. Die äußeren Umstände, das Drängen der Afrikaner gab der ganzen Bewegung eine erhöhte Beschleunigung.

1956 regte Professor van Bilsen von der Übersee-Universität Antwerpen einen Plan an, wonach die Selbständigkeit innerhalb von dreißig Jahren stufenweise durchgeführt werden sollte. Dieser Vorschlag — der damals äußerst kühn erschien — wurde von konservativer Seite heftig kritisiert. Bald darauf jedoch, im Juli 1956, erschien das Manifest der „Conscience Africaine"[13], worin zum erstenmal klar und deutlich die Forderung der Elite des Kongo nach politischer Selbständigkeit erhoben wurde. „Wir glauben, daß der Kongo berufen ist, im Herzen Afrikas eine große Nation zu werden. Eine wachsende Zahl von Bewohnern des Kongo wünscht größere Verantwortung und Selbständigkeit für die Zukunft ihres Landes zu übernehmen. Sie wollen in ihr nationales Leben jene Grundwerte der westlichen Kultur aufnehmen, die entweder noch nicht oder nur ungenügend verwirklicht sind: die Achtung vor der menschlichen Person und ihren wesentlichen Freiheiten, ohne Unterschied der Rasse; eine bessere Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit; das Selbstbestimmungsrecht für die dafür reif gewordenen Völker, eine echte Demokratie, die auf der Gleichheit aller Menschen und auf der Teilnahme des Volkes an der Regierung gründet...

Die Belgier müssen bereits heute verstehen, daß ihre Herrschaft am Kongo nicht ewig dauern kann... Wir haben gelesen, daß man einen Plan diskutiert, wonach die Selbständigkeit des Kongo in dreißig Jahren verwirklicht werden soll. Ohne uns auf einzelne Punkte einzulassen, halten wir einen solchen Plan für unbedingt notwendig, wenn sich die Selbständigkeit friedlich und einträchtig vollziehen soll.

Dieser Plan müßte den aufrichtigen Willen der Belgier ausdrücken, den Kongo innerhalb einer Zeitspanne von dreißig Jahren zur vollständigen Selbständigkeit zu führen. Einzig eine klare und eindeutige Erklärung kann noch das Vertrauen des Kongo zu Belgien aufrechterhalten.

Dieser Plan, ein Kompromiß zwischen der Ungeduld der einen und dem Konservativismus der andern, muß ganz klar die Stufen festlegen, in denen die Selbständigkeit verwirklicht werden soll. Nur so kann verhindert werden, daß jeweils neue Diskussionen entbrennen, daß gefeilscht wird, ja daß

[13] Der Chefredakteur der *Conscience Africaine,* (einer Zeitschrift, „die regelmäßig unregelmäßig erscheint"!) war Joseph Ileo, der eine kleine Gruppe junger, aufgeschlossener Leute um sich sammelte, die in der Schule von Abbé Malula, dem heutigen Weihbischof von Leopoldville, herangebildet worden waren und sich in sozialen und politischen Fragen durch Europäer hatten weiterbilden lassen.

es zu einem Kräftemessen zwischen zwei Blöcken kommt, die schließlich unversöhnlich einander gegenüberstünden.

Jeder Stufe des politischen Selbständigwerdens muß eine solche der wirtschaftlichen und sozialen Selbständigkeit entsprechen, wie auch einem Fortschritt in der Erziehung und Kultur. Nur eine derart aufeinander abgestimmte Stufung kann eine echte und wirksame politische Selbständigkeit gewährleisten.

Wir wollen nicht, daß der äußere Schein politischer Unabhängigkeit in Wirklichkeit nur ein Mittel zu unserer Versklavung und Ausbeutung sei.

Wir wünschen auf keinen Fall, daß der Kongo ein Bestandteil des belgischen Staates werde. Ja wir wünschen nicht einmal einen belgisch-kongolesischen Bundesstaat ohne unsere freie Zustimmung. Und wir wollen nicht, daß man solchen Anschluß zur Bedingung unserer politischen Selbständigkeit mache.

Wir wünschen, daß eine solche Gemeinschaft eines Tages die Frucht der freien Zusammenarbeit zweier freier Völker sei, die in dauernder Freundschaft miteinander verbunden sind."

Kurze Zeit später ging die Abako, eine kulturelle Bewegung am Bakongo, noch über diese Forderungen hinaus und sprach von der sofortigen Unabhängigkeit. Im übrigen Afrika ging es mit den Selbständigkeitsbewegungen ebenfalls rasch voran: 1955 wurde der Sudan unabhängig, 1957 Ghana, 1958 Guinea. Die meisten der ehemaligen französischen Kolonien erhielten die Autonomie innerhalb der Union française. Für 1960 steht die Unabhängigkeitserklärung Kameruns und Nigerias bevor. Unter diesen Umständen begreift man, daß die Führerschicht des Kongo, deren Vertreter auf der panafrikanischen Konferenz von Accra anwesend waren (1958) und sich gegenseitig so wie auch die Belgier des Mutterlandes auf der Brüsseler Weltausstellung kennengelernt hatten, immer ungeduldiger wurden und auf die Unabhängigkeit des Kongo drängten.

Die ersten Schritte zur Unabhängigkeit

Am 8. Dezember 1957 fanden in Leopoldville die ersten Gemeindewahlen statt. Sie waren ein erster, wenn auch sehr bescheidener Schritt auf dem Weg, der durch die Charta der UNO eingeleitet worden war. Die Wahlen brachten einen triumphalen Sieg der Bakongo: 77% der gewählten Ratsmitglieder gehörten zu diesem Stamm, der bereits seine stark nationalistische Einstellung im Manifest der Abako erwiesen hatte.

Wenige Monate später wurde der Bürgermeister von Dendale, einem Stadtteil von Leopoldville, Joseph Kasa-Vubu, Bürgermeister der Gesamtstadt. Bei dieser Gelegenheit hielt er eine flammende Rede. Er forderte allgemeine Wahlen und die Autonomie. Der Generalgouverneur ließ ihn wissen, daß er mit dieser Rede seine Befugnisse weit überschritten habe. Das war zweifellos wahr; aber der neue Bürgermeister hatte wahrhaftig Gründe zu seiner Entschuldigung! Damals schien die Regierung keine Vorstellung über eine endgültige Lösung der Frage zu besitzen und sie zögerte, ihre Absichten kundzutun.

Im Juni 1958 fanden in Belgien die Parlamentswahlen statt. Sie brachten den Christlich-Sozialen einen Erfolg. Man hoffte, daß die neue Regierung umgehend ihre Afrika-Politik bekanntgeben werde. Aus verschiedenen Gründen kam es nicht dazu. Die Christlich-Sozialen hatten nur im Senat die Mehrheit. Sie konnten nur mit einer anderen Partei zusammen regieren. Die Bildung einer stabilen Regierung brauchte Zeit und war schwierig. Petillon, der ehemalige Generalgouverneur am Kongo, wurde Minister für die überseeischen Gebiete und hätte sofort die Absichten der Regierung für den Kongo bekanntgeben sollen. Aber nichts geschah. Er hielt es für besser, zunächst einen Arbeitsausschuß von Parlamentariern zu bilden und an den Kongo zu schicken, wo sie sich informieren und die Hauptlinien einer Politik der Autonomie erarbeiten sollten. An sich ein ausgezeichneter Gedanke, aber er kam zu spät bei der Ungeduld, mit der der Kongo die Pläne der Regierung kennenzulernen wünschte. Überdies verstand Petillon, für das politische Spiel wenig geeignet, sich nicht mit seinen Kollegen, die er ungenügend auf dem laufenden hielt, und mußte um seine Demission eingeben. So kam der Januar 1959, ohne daß die Regierung ihre Afrika-Politik klar umrissen hätte.

Die Wirren in Leopoldville

Indes konnte in diesem selben Januar einem aufmerksamen Beobachter in Leopoldville, einer Stadt von 400 000 Einwohnern, eine gewisse Nervosität, vor allem in den Eingeborenenvierteln, nicht entgehen. Damals gab es in der Hauptstadt des Kongo 30 000 Arbeitslose, dazu kamen 12 000 Jugendliche, die keine Erziehung genossen hatten und ohne Arbeit waren, sowie die Asozialen, wie sie in jeder Großstadt zu finden sind[14]. Am Sonntag, den 4. Januar, fand im Stadtteil Kalamu in einem Raum der YMCA eine Versammlung der Abako statt. Der Bürgermeister, Arthur Pinzi, der eben von einer Studienreise aus Belgien zurückgekommen war, sollte sprechen. Die zuständigen Behörden hatten jedoch die Versammlung verboten, da sie nicht rechtzeitig angemeldet worden war. Einige tausend Menschen, die gekommen waren, um den Bürgermeister zu hören, gaben laut ihr Mißfallen kund und zerstreuten sich nur unter Protest. Es kam zu Zwischenfällen zwischen der Polizei und den Demonstranten, und bei dieser Gelegenheit schoß einer der Polizisten einige Male in die Luft. Nun schrie die erregte Menge: „Unabhängigkeit, Unabhängigkeit!“ Inzwischen wuchs sie um Tausende von Zuschauern eines Fußballspiels, und diese Masse wälzte sich gegen das Kaufzentrum der Stadt und plünderte die Läden. Die Erregung griff auf die Eingeborenenviertel über. Die Polizei wurde der Lage nicht mehr Herr und forderte Truppen an, die von der Waffe Gebrauch machten. Nach den offiziellen Angaben des Provinzgouverneurs gab es 42 Tote (sämtlich Afrikaner) und 257 Verletzte (davon 49 Europäer). Wahrscheinlich liegen die wirklichen Zahlen höher: die Toten und Verwundeten wurden von den Afrikanern geborgen, ohne daß eine offizielle Registrierung stattfand. Sie geben aber doch ein Bild von der Bedeutung der Unruhen.

[14] Vgl. *van Wing*, Les événements de Léopoldville et la nouvelle politique congolaise, *März 1959*.

Die Behörden zeigten sich den Zwischenfällen nicht gewachsen. Für die Ordnung einer teilweise übervölkerten Stadt verantwortlich, hatten sie doch nicht für die üblichen Mittel gesorgt, mit denen es normalerweise gelingt, die Massen zu zerstreuen: Tränengas und Wasserwerfer. Die Truppe mußte unter diesen Umständen sofort von der Waffe Gebrauch machen, so daß es Tote und Verletzte gab. Nach diesen Zwischenfällen griff man zu übereilten Maßnahmen: man suspendierte einige Bürgermeister, die es gewagt hatten, die europäische Verwaltung zu kritisieren, verhaftete sie und stellte sie unter Anklage. Das war nicht nur ungerecht, es war überdies unklug und keineswegs geeignet, das Ansehen der Behörden zu festigen.

Inzwischen hatte man in Brüssel die so ungeduldig erwartete Regierungserklärung fertiggestellt. Man entschloß sich, sie an dem schon vor den Unruhen in Leopoldville festgesetzten Datum zu veröffentlichen, damit nicht der Eindruck entstünde, man handle unter Zwang.

Das königliche Manifest 13. Januar 1959

Am 13. Januar 1959, um 13 Uhr, erließ König Baudouin eine Radiobotschaft an das belgische Volk und an alle Bewohner von Belgisch-Kongo und Ruanda-Urundi. Um 16.30 Uhr ließ die Regierung im Senat und in der Kammer eine Erklärung über die Politik in Afrika verlesen. Die königliche Botschaft wurde von der Bevölkerung am Kongo mit Wohlwollen aufgenommen. Sie war klar und durchschlagend. Der König erklärte ohne Umschweife: „Es ist unser fester Wille, die Bevölkerung vom Kongo ohne gefährliche Verzögerung, aber auch ohne unüberlegte Hast zu einer Unabhängigkeit in Wohlstand und Frieden zu führen." Mit freudiger Erregung vernahm die Bevölkerung das Wort „Unabhängigkeit"; einmütig wurde die Weisheit des Königs gepriesen.

Auch die Erklärung der Regierung, die reichlich technisch geraten war, wurde im allgemeinen nicht übel aufgenommen. Man beachtete vor allem das Versprechen, neue Einrichtungen zu schaffen, die auf schnellstem Weg zur Autonomie führen sollten. Die ersten Taten des neuen Ministers van Hemelrijck machten den besten Eindruck. Er zeigte Verständnis und Entschlossenheit. Er antwortete auf die Fragen des Kongo klar und in aller Freiheit und brachte den Eingeborenen Sympathie und Vertrauen entgegen. Er schien der Situation gewachsen zu sein. Leider begriffen nicht alle Belgier, die sich für den Kongo interessierten, daß es keine Zeit mehr zu verlieren galt. Der Minister stieß auf die offene oder heimliche Opposition jener Kreise, die für ihren Besitz oder ihre finanziellen Investitionen am Kongo fürchteten, wie auch derer, die noch im kolonialistischen Denken befangen waren. So beging er Ungeschicklichkeiten und wurde nervös.

Auf der andern Seite wuchs die Ungeduld am Kongo. Ende Juni richteten die größeren Parteien eine Note an die Regierung in Brüssel. Darin forderten sie die völlige und sofortige Herstellung der allgemeinen und privaten Freiheiten, direkte allgemeine Wahlen, die Bildung einer verfassungsgebenden Versammlung und einer provisorischen Regierung im Juni 1960, eine Volksabstimmung über die Annahme einer endgültigen Verfassung am

1. Dezember 1960. In Brüssel zögerte man weiter. Schoeller, während des Urlaubs von Cornelis stellvertretender Generalgouverneur, drängte die Regierung vergeblich. Die Abako entschloß sich zum Boykott der Gemeindewahlen, die für den Dezember vorgesehen waren. Unzufrieden mit seinen Kollegen, die nicht einsehen wollten, daß die Zeit dränge, trat van Hemelrijk zurück.

Die Botschaft von Minister de Schrijver

Der neue Minister, ein bedeutend geschickterer Taktiker als sein Vorgänger, führte dessen Politik weiter, ja er gab der Bewegung, die zur Unabhängigkeit drängte, noch Auftrieb. Aber er trug zugleich Sorge, daß den Europäern immer wieder beruhigende Versicherungen gegeben wurden, und nahm sich einen Stellvertreter namens Scheyven, der sich vor allem mit den Finanzfragen befassen sollte. Am 16. Oktober 1959 richtete er an seine „lieben Landsleute vom Kongo" eine Botschaft:

„Ich weiß wohl, wie sehr die Bevölkerung am Kongo die Einrichtung der Demokratie in ihrem Vaterland wünscht. Ich versichere euch, daß nicht nur die Verwaltung der Bezirke und Gemeinden sowie der Provinzen, sondern auch die Regierung des ganzen Kongostaates den Vertretern des Volkes am Kongo übergeben werden wird. Die erste Stufe ist in Ausführung. Die Führer des Kongo haben allgemeine Wahlen verlangt. Diese Wahlen werden im ganzen Kongo im nächsten Dezember stattfinden. So können die Grundstrukturen des Kongo rechtmäßig in Übereinstimmung mit dem Willen aller Bewohner festgelegt werden, wie das auch in andern demokratischen Ländern der Fall ist. Unmittelbar danach soll die zweite Stufe in Angriff genommen werden. Die Errichtung demokratischer Organe auf Provinzebene. Auf Grund der letzten Debatte im Gesetzgebenden Rat soll hier eine gründliche Reform getroffen werden. Entsprechend vielfachen Wünschen bestimmt ein Dekret vom 7. Oktober für jede Provinz eine möglichst große Autonomie und Selbstverwaltung. Außerdem legt es die Zusammensetzung der Provinzialräte folgendermaßen fest: $^{6}/_{10}$ der Mitglieder sollen gewählt werden, $^{3}/_{10}$ sollen von den gewählten Mitgliedern hinzugewählt werden, $^{1}/_{10}$ soll ernannt werden. Da diese Räte also zu $^{9}/_{10}$ aus gewählten Mitgliedern zusammengesetzt sind und über weitreichende Vollmachten innerhalb der Provinz verfügen, so stellen sie zweifellos eine echte Vertretung des Volkes dar. Der Provinzgouverneur und eine ständige Kommission bilden die Regierung der Provinz. Eine dritte Stufe sieht, wie ich es bereits bei der Übernahme meines Amtes verkündet habe, die Schaffung und Einsetzung zweier gesetzgebender Versammlungen und einer Regierung im Jahr 1960 vor, d. h. eines Generalgouvernements für den ganzen Kongo."

Zum Schluß sprach der Minister über die Finanzlage. Er versprach die Schaffung eines Hilfsfonds von mindestens zwei Milliarden Francs. Er wies seine Hörer darauf hin, daß belgisches und internationales Kapital am Kongo nur investiert werde, wenn Gut und Menschen gesichert seien. Er versprach auch, für die Zukunft der europäischen Beamten am Kongo zu sorgen.

Die Parteien des Kongo und der Vorschlag des Ministers

Im Lauf des Jahres 1959 entstanden am Kongo etwa 60 Parteien. Im April hielten sie ihren ersten Kongreß in Luluabourg. Dort vertraten die einflußreichsten unter ihnen, wie die Nationale Bewegung Lumumbas, die Idee eines straff durchorganisierten Einheitsstaates. Die Abako — sie konnte am Kongreß nicht teilnehmen — machte sich zum Anwalt einer weitgehenden Autonomie, ohne die Möglichkeit eines Bundes auszuschließen. Ihren Ansichten schlossen sich die Afrikanische Solidaritätspartei und die Volkspartei (sozialistisch) sowie die Conakat (eine Sammelpartei des Katanga) an[15].

Die Abako und die Afrikanische Solidaritätspartei lehnten die Erklärung des Ministers ab, da sie nicht den Erwartungen des Volkes am Kongo auf eine sofortige Unabhängigkeit entspreche. Lumumba, der Führer der Nationalen Bewegung, forderte in einem Telegramm an den Minister vom 26. Oktober die Verschiebung der Wahlen, um neue Verhandlungen aufzunehmen. Der Minister weigerte sich, da er fürchtete, eine Verschiebung würde nur als Verzögerungstaktik aufgefaßt werden. Daraufhin forderte Lumumba die Teilnehmer am Kongreß auf, den passiven Widerstand zu beschließen, und verkündete die sofortige und endgültige Trennung zwischen Belgien und dem Kongo.

Am Abend des 30. Oktober kam es zu Stanleyville im Anschluß an eine Versammlung, die von der Nationalen Bewegung trotz des Verbots der Regierung organisiert worden war, zu schweren Zusammenstößen, bei denen es 24 Tote und an die hundert Verwundete gab. Lumumba, der, wie es scheint, die Kontrolle über seine Leute verloren hatte, wurde verhaftet und kam ins Gefängnis.

Am 3. November versammelte Kalondji in Elisabethville die gemäßigten Elemente der Nationalen Bewegung und schlug eine Konferenz am „Runden Tisch" vor, die in Belgien zusammentreten sollte, um die Angelegenheiten des Kongo zu erörtern.

Anfang Dezember forderte die Abako, unterstützt von der Afrikanischen Solidaritätspartei und der Nationalen Bewegung, von der Regierung die Verschiebung der Gemeindewahlen. Ihre Führer machten zu diesem Zweck eine erfolglose Reise nach Brüssel. Die Regierung ging nicht auf ihre Wünsche ein, schlug aber von sich aus am 16. Dezember eine Konferenz für den Monat Januar vor, zu der die wirklichen Vertreter des Kongo, ob gewählt oder nicht, eingeladen werden sollten.

Nun entschloß sich der König nach dem Kongo zu fahren, wo er am 17. Dezember anlangte. Zwar war seine Reise nicht so triumphal wie 1955, doch war sie äußerst erfolgreich. Der König empfing viele Afrikaner, die ihm frank und frei ihre Wünsche und ihr Verlangen vortrugen.

Die Konferenz

Nach den Wahlen, die den extremen Nationalisten Erfolge brachten, kamen einige der größeren Parteien in Kisantu zusammen. Sie bestimmten den

[15] Viele Anhänger der Abako wollen einen Separatismus. Sie träumen vom alten Königreich Kongo, das Gebiete umfaßte, die heute portugiesisch, französisch und belgisch sind.

5. Januar zu einem Treffen mit Belgien, um die Modalitäten der Übergabe der Regierung zu besprechen. Sie erklärten sich als Anhänger eines föderativen Staates. „Der Kongreß hält den föderativen Aufbau des Kongo für den geeignetsten Weg, seine so sehr ersehnte Einheit zu bewahren."

Die Regierung lehnte den vom Kongreß vorgeschlagenen Konferenztermin ab. Sie setzte ihrerseits den 25. Januar fest. Die Benennung der Vertreter des Kongo erwies sich als sehr schwierig[16]. Die Nationale Bewegung forderte die Freilassung von Lumumba und seine Teilnahme an der Konferenz. Schließlich kamen etwa 40 Vertreter des Kongo nach Brüssel. Sie vertraten, wie es scheint, weitgehend die verschiedensten Richtungen. Am Vorabend der Konferenz kamen sie überein, eine gemeinsame Front zu bilden, um sofort die Unabhängigkeit durchzusetzen, eine geschickte Maßnahme, die die gesamte Tätigkeit der Konferenz günstig beeinflußte. Einige Punkte mußten unverzüglich geklärt werden: Welche Autorität kam der Konferenz zu? Die Belgier wollten in ihr nur eine Konferenz zum Austausch von Informationen sehen. Die Afrikaner aber wollten, daß Beschlüsse über die Unabhängigkeit zustandekämen. Schließlich war der Minister für den Kongo damit einverstanden, den Vorschlägen der Konferenz sofort durch das Parlament Gesetzeskraft verleihen zu lassen.

Die Ergebnisse

So schwierig ihr Anfang war, so zufriedenstellend endete die Konferenz zur Freude der Belgier und der Afrikaner. Die Vertreter Belgiens zeigten ein Verstehen, einen Willen zum friedlichen Vergleich und ein politisches Gespür, das ihnen alle Ehre macht. Die Vertreter des Kongo zeigten, daß sie sich der Bedeutung und der Schwierigkeit der Aufgabe bewußt waren, die sie auf sich nehmen wollten, und gaben ihrem lebhaften Verlangen nach Zusammenarbeit Ausdruck. Die Verhandlungen wurden mit ernstem Verantwortungsgefühl und viel gutem Willen geführt. Alle Teilnehmer waren höflich und bemüht, einander zu verstehen. Die Empfehlungen der Konferenz sahen alle wesentlichen Maßnahmen für die Einführung der Selbständigkeit und die Errichtung der notwendigen Institutionen vor (Armee, auswärtige Beziehungen, eigene Finanzen, höheres Schulwesen, Transportmittel usw.).

Man beschloß, daß die Unabhängigkeit am 30. Juni 1960 verkündet werden sollte. Der Kongo wird sechs Provinzen mit weitgehender Autonomie umfassen. Die Zentralregierung wird alle notwendigen Vollmachten besitzen, um das gesamte Land erfolgreich regieren zu können. Vor dem 30. Juni sollen Wahlen zur gesetzgebenden Versammlung und den Provinzialräten stattfinden. Das Abgeordnetenhaus wird 137 in allgemeiner Wahl ermittelte Abgeordnete zählen (die Frauen wählen nicht, das Wahlalter beträgt 21 Jahre). Eine Regierung soll gebildet werden. König Baudouin soll den Politiker benennen, der sie zu bilden hat.

Die zwei Kammern (Kammer und Senat) sollen sich zur verfassungsgebenden Versammlung spätestens am 30. Juni in Luluabourg versammeln. Sie

[16] Belgien war durch die Vertreter der drei großen Parteien, der Christlichsozialen, der Sozialisten und der Liberalen, vertreten.

sollen den Staatspräsidenten wählen, während sie auf das Inkrafttreten der Verfassung warten.

Was die Ausübung der Gewalt bis zum 30. Juni betrifft, so hat die Konferenz folgendes beschlossen: Den Bewohnern des Kongo soll schnellstens bis zum 30. Juni eine Mitwirkung an der Ausübung der hohen Verwaltung gegeben werden. Diese Mitwirkung soll dadurch geschehen, daß 6 Vertreter des Kongo beim Generalgouverneur und je 3 bei den Provinzgouverneuren im Amt sind. Eine Wirtschaftskonferenz wurde für den 26. April in Brüssel vorgesehen. Sie sollte den Vertretern des Kongo Einblick in die finanziellen Verhältnisse gewähren, einen Freundschaftsvertrag zwischen Belgien und dem Kongo und eine Reihe von Abkommen zur Unterstützung des Kongo durch Belgien vorbereiten. Diese Verträge sollen nach dem 30. Juni neu überprüft und neu bestätigt werden[17].

Die Zukunft

Augenblicklich werden mit Sorgfalt die auf Mitte Mai angesetzten Wahlen vorbereitet. Weiße und Schwarze arbeiten dabei aufrichtig zusammen und wachen sorgfältig darüber, daß es nirgendwo zu Unruhen kommt. Was wird die Zukunft bringen? Es ist schwierig, das vorauszusagen. Eine jähe Entwicklung führt Afrika empor, und es ist gewagt, dabei den Propheten machen zu wollen.

Immerhin kann man wohl sagen, daß der Kongo offenbar unter günstigeren Umständen seinen Weg in die Unabhängigkeit nimmt, als man dies noch vor einigen Monaten hoffen durfte. Die Belgier haben für das afrikanische Problem großes Verständnis bewiesen. Die Vertreter des Kongo haben eine größere Reife und größere politische Gewandtheit an den Tag gelegt, als man hoffen konnte. Der Kongo und Belgien scheinen gewillt, in aller Brüderlichkeit und Offenheit zusammenzuarbeiten.

Freilich bestehen noch manche Schwierigkeiten. Die führende Schicht des Kongo ist zahlenmäßig klein. Es gibt keine Juristen, keine Ingenieure, keine Ärzte, keine Offiziere. Sie hat keine Erfahrung im Finanzwesen und in der Außenpolitik. Anderseits zeigen die belgischen und ausländischen Finanzleute wenig Vertrauen in die Zukunft des Landes: Die Kapitalien fließen in einem beunruhigenden Maß aus dem Land, und die belgische Regierung sah sich genötigt, drastische Maßnahmen gegen diesen Aderlaß zu treffen.

Eine andere Sorge: der Parteiengegensatz und der Gruppenegoismus drohen die Einheit des Landes zu sprengen. Der Kommunismus könnte die Un-

[17] Inzwischen hat sich der Horizont in Belgisch-Kongo verdüstert, wie die *Neue Zürcher Zeitung* vom *11. Mai 1960* berichtet. In vier Territorien des Landes sind gefährliche Unruheherde entstanden, die zwar auf ihren Ursprung beschränkt werden konnten, die aber doch Schlimmes befürchten lassen. Dies um so mehr, als in einem Territorium, in Katanga, sich eine Streikwelle ausdehnt, die deswegen entstanden ist, weil Tausende ehemaliger bei der belgischen Verwaltung angestellter Leute plötzlich in hohe und mittlere Verwaltungsstellen aufrückten und ihre Gehälter verdoppelt und verdreifacht haben, ohne daß der Masse der arbeitenden Bevölkerung ein Gleiches widerfahren wäre. Die Gewerkschaften haben daraufhin für den 1. Juli eine fünfprozentige, für den 1. Dezember nochmals eine zehnprozentige Lohnerhöhung gefordert (Anm. der Schriftleitung).

ruhen ausnutzen und sich ins Land einschleichen. Der Islam steht vor den Toren des Kongo. Indien sucht Absatzmärkte in Afrika. Der neue Staat wird sich vor schwierige Probleme gestellt sehen: vor organisatorische, verwaltungstechnische, völkische, finanzielle... Dennoch darf man hoffen, daß die neuen Männer am Kongo mit ihrem nüchternen Sinn und politischem Gespür mit Hilfe weißer Techniker der erdrückenden Verantwortung zufriedenstellend gerecht werden, die sie in Bälde übernehmen sollen.

Die Kirche und die Zukunft

Welches ist die Haltung und die Rolle der Kirche inmitten der großen Umwälzung am Kongo? Die Kirche hat den Afrikanern immer das Recht auf Unabhängigkeit zugestanden. In ihrer Erklärung vom 29. Juni 1956, wenige Tage, bevor das Manifest der Conscience Africaine erschien, sagten die Bischöfe: „Alle Bewohner eines Landes haben die Pflicht, aktiv zum Gemeinwohl beizutragen. Sie haben das Recht, an der Führung der öffentlichen Geschäfte teilzunehmen. Der den Schutz ausübende Staat hat die Pflicht, dieses Recht zu achten und für seine Ausübung durch eine fortschreitende politische Erziehung zu sorgen. Die Eingeborenen haben die Pflicht, zur Kenntnis zu nehmen, wie vielfach verflochten ihre Verantwortung ist und sich darauf vorzubereiten.

Die Kirche hat nicht über die konkreten Formen der Unabhängigkeit eines Volkes zu befinden. Sie betrachtet sie in dem Augenblick als rechtmäßig, wo sie unter Achtung der gegenseitigen Rechte und im Geist der Nächstenliebe zustande gekommen ist."[18]

1959 erklärten die Bischöfe in einem Hirtenbrief: „Die Kirche begrüßt mit großer Hoffnung die Ankündigung der Unabhängigkeit des Kongo und von Ruanda-Urundi. Sie hält es für angebracht, bei dieser Gelegenheit die Leistungen, die Belgien in Afrika vollbracht hat, feierlich anzuerkennen. Sie ist überzeugt, daß diese Länder einer blühenden und glücklichen Zukunft entgegensehen, wenn alle aufrichtig und großherzig zusammenarbeiten. Dann werden diese Länder in der Geschichte Afrikas und der Welt jene Rolle spielen, die ihnen die Vorsehung zugedacht hat."[19] Die Kirche hat die Unabhängigkeit dadurch vorbereitet, daß sie dem neuen Staat eine geistliche Führerschicht zur Verfügung stellte: eine Reihe Bischöfe und Hunderte von Priestern.

Außerdem sind die meisten der Führer des Kongo ehemalige Schüler ihrer Mittelschulen und Lehrerbildungsanstalten, ihrer kleinen und großen Seminare. Die Kirche arbeitet in ihren neuen Kollegien und an ihrer blühenden Universität auch fernerhin mit Eifer an der Heranbildung einer künftigen Führerschicht.

Man kann hoffen, daß sie das vor 75 Jahren begonnene Werk in Frieden weiterführen kann. Ihre Aufgabe wird es sein, dem Volk und den führenden Schichten den Willen zum Dienen, die Übung der Liebe und der Gerechtigkeit zu verkünden. Sie wird sich auf Schwierigkeiten von seiten der Heiden

[18] *Revue du Clergé Africain, 1958, 453.*
[19] *Revue du Clergé Africain, 1959, 535.*

gefaßt machen müssen. Man wird versuchen, wie das auch sonst in Afrika geschieht, der Kirche ihre Schulen zu nehmen. Sie wird mit kommunistischer und islamitischer Infiltration rechnen müssen. Ohne selbst Politik zu machen, wird sie manche ihrer Söhne ermutigen müssen, in die afrikanischen Parteien einzutreten, um dort für die unverzichtbaren Rechte Gottes und der wahren Religion einzutreten.

Wem gehört der Luftraum?

PAUL ROTH

Man könnte diese Frage auch formulieren: „Wem gehört der Weltraum?" Denn unser Problem erstreckt sich tatsächlich, ja überwiegend über die Lufthülle der Erde hinaus in den Weltraum. Doch handelt es sich nicht um den absoluten Weltraum, sondern um den Raum von der Erde aus gesehen, den an die Lufthülle der Erde anstoßenden Raum, der neuerdings der menschlichen Forschung zugänglich geworden ist. So schien die gewählte Formulierung dem Sachverhalt eher zu entsprechen[1].

Die Erde ist umgeben von der Atmosphäre, einem Gemisch von 21% Sauerstoff, der das menschliche und tierische Leben unterhält, 78% Stickstoff und 1% sonstiger Gase. Diese Lufthülle hat ein Gewicht, das mit rund einem kg auf jedem Quadratzentimeter lastet und als Luftdruck mit dem Barometer gemessen wird. Mit der Höhe nimmt der Luftdruck ab, in 5400 m Höhe beträgt er nur noch die Hälfte. Den Luftraum bis etwa 10 km Höhe nennt man die Troposphäre; in ihr spielen sich die Wettervorgänge ab. Darüber beginnt die Stratosphäre bis zur Höhe von 80—110 km; die Angaben der Fachgelehrten über die Höhe der einzelnen Luftschichten stimmen nicht ganz überein. Der Sauerstoff tritt hier meist als Ozon auf, und die Dichte der Luft beträgt in 90 km Höhe nur noch ein Hunderttausendstel[2]. Hierüber liegt die Ionosphäre bis zu etwa 400 km. Sie umfaßt mehrere Schichten, deren Höhen sich bei Tag und Nacht verschieben. Spuren von Luft sind hier noch vorhanden. Was in noch größerer Höhe an Luft nachweisbar ist, ist dünner als jedes Vakuum, das man künstlich auf der Erde darstellen kann.

[1] Es gibt bereits eine große Zahl von „Veröffentlichungen auf dem Gebiet des Weltraumrechts". Unter dieser Überschrift hat die Bibliothek der Vereinten Nationen im Jahre 1958 bereits deren 200 zusammengestellt, die im Jahre danach in der *Zeitschrift für Luftrecht* wiedergegeben sind. Diese Zeitschrift erscheint vierteljährlich, zur Zeit mit dem 9. Jahrgang, und wird im weiteren als *Vierteljahresschrift* zitiert. Sie wird herausgegeben vom Institut für Luftrecht der Universität Köln. Dem genannten Institut ist der Verfasser auch persönlich für unmittelbare Auskünfte zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

[2] Nach *Reintanz*, Die Rechtsnatur des Luftraums und des kosmischen Raums, in: *Neue Justiz*, Nr. 16 (1957).

Von einer Lufthülle kann man offenbar in dieser Höhe nicht mehr sprechen, man bezeichnet diese Regionen als Exosphäre. Eine wichtige Rolle, auch für die Raumfahrt, spielt in der Atmosphäre die kosmische Strahlung, die aus dem Weltraum kommt. Sie besteht aus atomaren Korpuskeln, die bei ihrem Durchgang durch die Atmosphäre Kernzertrümmerungen auslösen. Die Erdoberfläche erreicht nur ein Teil dieser unmittelbaren und mittelbaren Strahlung.

Die zu erörternde Frage ist nun, ob es in diesem in großen Zügen dargestellten Luftraum und darüber hinaus eine völkerrechtliche Regelung gibt oder welche Regelung hier anzustreben wäre. Dabei ist auszugehen vom Staat als dem Träger der völkerrechtlichen Souveränität. Das Staatsrecht lehrt, daß zu einem Staat drei Merkmale gehören, das Staatsvolk, das Staatsgebiet und die Staatshoheit. Das Staatsgebiet ist aber nicht nur die zweidimensionale Fläche, wie sie die Landkarte oder ein Globus darstellt, sondern ein dreidimensionaler Raum. Zu ihm gehören ebenso der Raum unter dieser Fläche wie der darüberliegende Luftraum, ein kegelförmiges Gebilde, das entsteht, wenn man die Grenzen des Staatsgebietes mit dem Erdmittelpunkt verbindet und diese Linien über die Erdoberfläche hinaus verlängert.

Diese Definition des Staatsgebiets als Raum besagt noch nichts über die praktische Ausübung des Hoheitsrechts unterhalb und oberhalb der Erde. Das hängt von technischen Möglichkeiten ab. Was das Gebiet unter der Erdoberfläche anbetrifft, so bedeutet die Staatshoheit unter anderem den Anspruch auf die dort befindlichen Bodenschätze. Als nach dem ersten Weltkrieg Oberschlesien in einer wirtschaftlich sinnwidrigen Weise zerschnitten wurde, wurde tatsächlich auch in den Kohlengruben unter Tage eine politische und Zollgrenze errichtet. Die Ausübung und Ausnutzung der Staatshoheit unter der Erde hängt offenbar davon ab, wie weit es möglich ist, in die Erde einzudringen. Bisher sind durch Bohrungen Tiefen von etwa 13 km erreicht worden. Die Entfernung bis zum Erdmittelpunkt beträgt aber über 6000 km.

Im Luftraum hat sich seit dem Anfang des Jahrhunderts, seit der Erfindung lenkbarer Luftfahrzeuge in Gestalt von Luftschiffen und Flugzeugen — erster Aufstieg eines Zeppelin-Luftschiffes 1900, erster Motorflug der Gebrüder Wright 1903 — die Luftfahrt in ungeahnter Weise entwickelt. Diese Luftfahrt mit Flugfahrzeugen, bemannten und unbemannten Ballons erreichte immer größere Höhen, blieb aber in der Lufthülle der Atmosphäre. Mit der Verwendung des Raketenantriebs, der erstmalig bei den deutschen V-Geschossen im zweiten Weltkrieg stattfand, begann die Möglichkeit der Weltraumfahrt. Technisch liegt also der Unterschied zwischen Luftfahrt und Raumfahrt darin, daß die Luftfahrt zur Voraussetzung hat, daß sich das Luftfahrzeug mit Hilfe der Luft in der Höhe hält und bewegt, während ein Raumfahrzeug durch Raketenantrieb über die Lufthülle hinausgeschleudert wird, dann aber kosmischen Kräften unterliegt. Die Bewegung der künst-

lichen Erdsatelliten zum Beispiel wird durch die Anziehungskraft der Erde bestimmt.

Diese Weltraumfahrt wurde erst vor wenigen Jahren technisch möglich, und sie ist damit auch ein völkerrechtliches, bisher nicht gelöstes Problem geworden. Für die Luftfahrt jedoch liegen bereits internationale Abkommen vor, vor allem das Pariser Abkommen von 1919 und das von Chicago 1944. In beiden heißt es übereinstimmend: „Die Vertragsstaaten erkennen an, daß jeder Staat über seinem Hoheitsgebiet volle und ausschließliche Lufthoheit besitzt." In einem Anhang zum Pariser Abkommen wird ein Luftfahrzeug folgendermaßen definiert: „Der Ausdruck ‚Luftfahrzeug' umfaßt jedes Gerät, das sich infolge der Eigenschaft der Luft in dem Luftraum halten kann." Diese Definition übernahmen auch das Abkommen von Chicago sowie die „Internationale Organisation für zivilen Luftverkehr", zu der auf der Chicagoer Konferenz der Grund gelegt wurde und die sich 1947 den Vereinten Nationen als Spezialorganisation anschloß.

Somit kann als geltendes Recht festgestellt werden, daß der Luftraum zu der Gebietshoheit des darunter liegenden Staates gehört. Da nach dem Grundsatz der Freiheit der Meere die See, von den Küstengewässern abgesehen, keinem Staat gehört, ist der Luftraum über den Meeren völlig frei. Die Sowjetunion hat an den Konferenzen von Paris und Chicago nicht teilgenommen. Doch vertritt sie den gleichen Souveränitätsanspruch in bezug auf den Luftraum. Im sowjetischen Luftkodex von 1932 wie in dem von 1935 heißt es: „Die Sowjetunion besitzt die vollständige und ausschließliche Souveränität über ihren Luftraum", wobei als Luftraum der Sowjetunion definiert wird: „Der Luftraum über dem Land und den Binnengewässern und über den Hoheitsgewässern, wie sie in den Grenzen der Sowjetunion festgelegt sind."[3]

Eine völkerrechtliche Regelung besteht also für den eigentlichen Luftraum, wobei die technische Voraussetzung ist, daß die Luft imstande ist, Luftfahrzeuge — Ballons, Luftschiffe, Flugzeuge — zu tragen. Bisher sind alle derartigen Flüge nicht über eine Höhe von etwa 40 km hinausgekommen, also innerhalb der Stratosphäre geblieben. Nehmen wir die Stratosphäre als den völkerrechtlich betroffenen Luftraum an, so würde das eine Höchstgrenze der Lufthoheit der Staaten von etwa 100 km bedeuten. Im Erdmaßstab gesehen ist das nicht viel. Bei einem Erdglobus von 1 m Durchmesser betrüge die Höhe der Stratosphäre noch nicht 1 cm. Freilich würde eine Kontrolle in dieser Höhe, das heißt, die Feststellung der Hoheitsgrenzen, schon erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Man bedenke, wie häufig Konflikte wegen der Verletzung der Lufthoheit in weit geringeren Höhen vorkommen.

Nun haben wir aber seit einigen Jahren bereits Anfänge einer Weltraumfahrt. Fast zwei Dutzend künstlicher Erdsatelliten sind von den Vereinigten

[3] S. *Samuel Kucherov*, Sowjetische Souveränitätsansprüche in der Stratosphäre, in: *Osteuropa* (1957) 7./8. Heft.

Staaten und der Sowjetunion geschaffen worden, dazu drei Planetoiden; amerikanische Raketen haben Höhen von mehr als 400 km erreicht; der Sowjetunion ist als erster die Entsendung einer Rakete zum Mond geglückt. Phantastisch sind die Pläne der Entwicklung der Raumschiffahrt. Man rechnet damit, in absehbarer Zeit bemannte Raumfahrzeuge entwickeln zu können, und schon 1952 erklärte der bekannte Raketenforscher Wernher von Braun in einer wissenschaftlichen Sammelschrift *Across the Space Frontier* (Über die Raumgrenze) hierzu: „Die Entwicklung von Raumstationen ist unvermeidlich wie der Aufgang der Sonne; der Mensch hat seine Nase in den Raum gesteckt und wird sie nicht wieder zurückziehen."[4] Die Sowjetunion hat mit den ihr eigenen Propagandamethoden den Eindruck zu erwecken gesucht, daß sie den Vereinigten Staaten in der Weltraumforschung überlegen sei; hat doch Chruschtschow bei seinem Aufenthalt in Frankreich im Frühjahr dieses Jahres an Kinder auf der Straße Nachbildungen des sowjetischen Sputniks verteilt. In Wirklichkeit steht die Forschung der Vereinigten Staaten jedoch durchaus nicht zurück, sondern dürfte sogar in manchen wissenschaftlichen Ergebnissen voranstehen.

Das unberechtigte, also nicht auf vertraglichen Abmachungen beruhende Eindringen eines Luftfahrzeugs in den Hoheits-Luftraum eines fremden Staates gilt als völkerrechtswidrig. Die in dieser Hinsicht besonders empfindlichen Staaten, wie die Sowjetunion und Rotchina, pflegen dann sofort mit Gewaltmaßnahmen zu antworten. Die Sowjetunion protestierte auch, als die Vereinigten Staaten 1955 unbemannte Ballons angeblich zu meteorologischen Untersuchungen von deutschem und türkischem Gebiet aus aufsteigen ließen, die dann in großer Höhe bisweilen über sowjetisches Gebiet flogen, und sie wies die Auffassung energisch zurück, daß die Frage der Lufthoheit in den betreffenden Fällen nicht geklärt sei. Niemals hat aber bis zum heutigen Tag ein Staat gegen das Überfliegen seines Gebietes durch künstliche Erdsatelliten protestiert, obwohl diese ohne Zweifel bei ihrem wiederholten Umkreisen des Erdballs die Gebiete vieler Staaten überfliegen. Vielfach befinden sich die Satelliten hierbei sogar noch innerhalb der Ionosphäre, beispielsweise in einer Höhe von 200 km. Man kann daher sagen, daß ein stillschweigendes Übereinkommen der Staaten besteht, in diesen Fällen der Raumfahrt keinen Einspruch unter Berufung auf die eigene Lufthoheit zu erheben. Das würde einen Souveränitätsverzicht bedeuten, der aber auch widerrufen werden kann.

In völkerrechtlicher Hinsicht sind in bezug auf das Hoheitsrecht über den Luftraum hinaus zwei Hauptmeinungen aufgestellt worden. Auf der einen Seite gibt es Völkerrechtler, die eine unbegrenzte Erstreckung des staatlichen Hoheitsrechts in den Luft- und den Weltraum vertreten, so neuerdings Professor Hingorani[5] von der indischen Universität Agra. Auch die sowjeti-

[4] Mitgeteilt bei *Kucherov* a.a.O.

[5] Prof. Alex Meyer, der Leiter des Instituts für Luftrecht in Köln, setzt sich mit dessen Ansichten in der *Vierteljahresschrift* 1958, 194ff., in der Abhandlung *Kritische Bemerkungen zu neueren Erörterungen über die Rechtsnatur des Weltraums* auseinander.

schen Völkerrechtler neigen, dem überspannten sowjetischen Souveränitätsanspruch gemäß, zu einem Hoheitsanspruch „usque ad coelum“[6]. Im allgemeinen überwiegt aber die Ansicht, daß von einer gewissen Höhe an der Luft- und Weltraum frei sein müsse, analog dem Grundsatz der Freiheit der Meere außerhalb der Küstengewässer. Ein gewichtiges Argument für diese Auffassung ist die Notwendigkeit, daß Hoheitsansprüche oberhalb des Luftraums nicht nur präzise formuliert, sondern auch wirklich ausgeübt werden müßten, was selbst bei einem Fortschritt der Technik zweifellos kaum durchführbar wäre. Ein solcher technischer Fortschritt könnte ja auch nur ein Hinausschieben der Grenze bewirken, innerhalb deren die staatliche Hoheit tatsächlich ausgeübt werden könnte, nicht aber die Verlegung dieser Hoheitsgrenze in Regionen des Weltraums, die mit der sich bewegenden und drehenden Erde gar keinen Zusammenhang mehr haben. Der amerikanische Fachmann für Luftrecht, Professor Cooper, hat im April 1956 in einem Vortrag vor der amerikanischen Gesellschaft für Völkerrecht über „Rechtliche Probleme des Weltraums“[7] einen besonderen Vorschlag gemacht, indem er eine Dreiteilung des Luft- und Weltraums vorschlug, nämlich eine Zone voller staatlicher Lufthoheit bis zu der Höhe des Betriebs wirklicher Luftfahrt, eine zweite Zone bis zu 300 Meilen (480 km), in der nichtmilitärische Fluggeräte ein Durchflugsrecht haben, und eine dritte Zone oberhalb dieses Raums, die für alle Raumfahrzeuge völlig frei wäre. Im folgenden Jahr hat Prof. Cooper eine Ausdehnung der zweiten Zone, der Grenzzone, im Hinblick auf die Reichweite der Raketen auf das Doppelte vorgeschlagen.

Seit mehr als drei Jahren sind die Vereinten Nationen mit dem Rechtsproblem des Weltraums befaßt[8]. Auch in dieser Frage stehen der Westen unter der Führung der Vereinigten Staaten und der Ostblock unter der Führung der Sowjetunion einander gegenüber. Erfreulicherweise stimmen Anträge der beiden Gruppen vom November 1957 und vom März 1958 in dem Punkt überein, daß sie „die ausschließliche Verwendung der in den Luftraum entsandten Geräte zu friedlichen und wissenschaftlichen Zwecken“, bzw. „das Verbot der Benutzung des Weltraumgebiets zu militärischen Zwecken“ verlangen. Aber obwohl die Sowjetunion im weiteren Verlauf ihre unsinnige Koppelung der Weltraumfragen mit der „Aufhebung fremder militärischer Stützpunkte in anderen Staaten“ schließlich aufgab[9], kam es über die Zusammensetzung einer Studienkommission zu keiner Einigung. Diese wurde schließlich ohne die Ostblockstaaten (sowie Indien und die Vereinigte Arabische Republik) vom Generalsekretär der Vereinten Nationen einberufen und trat am 6. Mai 1959 zusammen. Zwei Unterausschüsse, ein

[6] Der mittelalterliche Ausdruck für das mit dem Bodenbesitz verbundene Recht „bis zum Himmel“.

[7] Wiedergegeben in *Vierteljahresschrift* 1956, 171ff.

[8] Hierüber berichtet Prof. Dr. Meyer in: *Vierteljahresschrift* 1959, 260ff.

[9] Sowjetische Völkerrechtler vertreten diese Forderung aber nach wie vor, so Prof. Korowin in Nr. 120 (1960) der in Moskau erscheinenden Propagandazeitschrift *„Sowjetunion“*.

juristischer und ein wissenschaftlich-technischer, haben inzwischen ihre Berichte vorgelegt. Es ist interessant, daß der juristische Ausschuß die Frage der Abgrenzung von Luftraum und Weltraum zurückstellte, aber folgenden Fragen Priorität zuerkannte:

„Freiheit der Forschung im Weltraum und seine Nutzbarmachung, Haftung für durch Weltraumfahrzeuge verursachte Schäden, Verteilung der Wellenlängen, Zusammenstöße oder gegenseitige Behinderung von Flugzeugen und Weltraumfahrzeugen oder Raketen, Identifizierung und Registrierung der Fahrzeuge und Koordinierung ihrer Entsendung, Rückkehr und Landung."

Das bedeutet also, daß der betreffende Ausschuß die praktisch-privatrechtliche Regelung der Raumfahrt für dringlicher — oder eher möglich — als die völkerrechtliche Klärung ansieht, so wie sie in dem „Abkommen zur Vereinheitlichung von Regeln über die Beförderung im internationalen Luftverkehr" für die Luftfahrt bereits getroffen ist. Dieses Abkommen wurde am 12. Oktober 1929 von 23 Staaten in Warschau geschlossen und auf der Diplomatischen Konferenz im Haag am 28. September 1955, an der 26 Staaten teilnahmen, übrigens auch beide Male die Sowjetunion, revidiert[10].

Der wissenschaftlich-technische Ausschuß erörterte alle für die internationale Forschung und Zusammenarbeit geeigneten Probleme, insbesondere in bezug auf die Meteorologie und die Radioübermittlung. Großen Wert legt der Bericht auf die Zusammenarbeit bei der Entsendung von Raketen und auf Abkommen über die Rückkehr und die Auffindung von Weltraumfahrzeugen. In der Tat erscheint eine internationale Zusammenarbeit technisch wie grundsätzlich dringend erwünscht. Bisher betreiben nur die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion Weltraumforschung; möglicherweise werden sich auch England und Frankreich in absehbarer Zeit hiermit befassen. Der Bedarf an Fachkräften und der materielle Aufwand sind jedoch enorm, und schon aus diesem Grund lägen Zusammenarbeit und Austausch von Erfahrungen im allgemeinen Interesse. Auch die Sowjets zeigen sich hierzu gegenwärtig bereit, was allerdings im Rahmen ihrer fragwürdigen Koexistenzpolitik liegt, während die Vereinigten Staaten ohne weiteres für eine Zusammenarbeit und eine technische Hilfe in der Raumforschung eintreten. Tatsächlich fand im Januar 1960 in Nizza ein „Internationales Symposion der Weltraumforschung" statt, auf dem die amerikanischen wie die sowjetischen Delegierten nicht nur Ergebnisse ihrer Forschung vorlegten, sondern auch ihre Bereitschaft zu internationaler Zusammenarbeit betonten.

Wenn nach Lage der Dinge ein internationales Abkommen über das Völkerrecht im Luftraum bisher nicht in Sicht ist, obwohl an dieser Frage eine ganze Reihe von Gelehrten, Instituten und internationalen Körperschaften arbeitet, so ist es doch wahrscheinlich, daß Verträge über eine internationale Zusammenarbeit und eine Regelung des Weltraumverkehrs in absehbarer Zeit zustandekommen werden. Die große Schwierigkeit solcher Verträge liegt natürlich bei der Sowjetunion. Verhandlungen mit ihr können sich ins

[10] Text in: Vierteljahresschrift 1956, Heft 1.

Uferlose hinziehen, wie z. B. die Genfer Verhandlungen von 1959/60 über die Einstellung der Atomversuche. Außerdem folgt aus den Grundsätzen der kommunistischen Moral, daß die Vertragstreue sowjetischer Staaten stets zweifelhaft ist. Immerhin ist es ein erfreulicher Präzedenzfall, daß im vorigen Jahr ein internationales Abkommen über die Antarktis auch unter Beteiligung der Sowjetunion zustandegekommen ist.

Ein internationaler Vertrag über den Weltraumverkehr gäbe mittelbar auch Richtlinien für die Rechtslage und wäre insofern wertvoll, auch wenn ausgesprochen völkerrechtliche Abkommen vorderhand nicht geschlossen würden. Denn hinter der Weltraumfahrt steht leider, wie bei jedem technischen Fortschritt, die Gefahr des Mißbrauchs zu militärischen Zwecken. Professor Sauer hat in einem Aufsatz über „Die völkerrechtliche Bedeutung der Sputniks" hierauf besonders hingewiesen[11]. Er schreibt unter anderem:

„Der militärische Wert eines Sputniks könne (nach Darlegungen eines amerikanischen Generals) gar nicht überschätzt werden, technisch ließe er sich mit Radar, Fernsehkameras und anderen Geräten ausrüsten, um ihn als fliegendes Elektronengehirn zu benutzen. Die sogenannte Aerophotogrammetrie lasse es zu, vom Sputnik aus in weniger als in einer Stunde die gesamte sonnenbeschienene Hälfte der nördlichen gemäßigten Zone photographisch zu vermessen. Auf diese Weise könne man, bei wiederholten Aufnahmen, alle größeren Veränderungen auf der Erdoberfläche verhältnismäßig genau kontrollieren."

„Aufnahmen vom Sputnik aus und eine damit kontrollierte Beobachtung des staatlichen Land- und Wassergebietes sowie Absturzmöglichkeiten erscheinen harmlos gegenüber anderen Gefahren, die den Mitgliedern der Völkerrechtsgemeinschaft vom Sputnik her drohen. Militärfachleute und Raketenexperten sind sich darüber einig, daß mit Hilfe des Sputniks so etwas wie ein ‚nukleares Damoklesschwert' konstruiert werden könnte. Ferngesteuerte Wasserstoffbomben, die von der Exosphäre her in ein bestimmtes Ziel eines Staatsterritoriums gelenkt würden, sind nämlich kein Wunschtraum ehrgeiziger Waffenfachleute mehr, sie sind heute schon fast eine Tatsache geworden."

Es ist keine Frage, daß eine internationale Regelung, verbunden mit Vorschriften über die Ausrüstung von Weltraumfahrzeugen, insbesondere einer zentralen Kontrollstelle, auch die Gefahr einer militärischen Verwendung solcher Fahrzeuge vermindern wird. Übrigens haben die Vertreter der Westmächte auf der im März 1960 in Genf zusammengetretenen Abrüstungskonferenz in ihrem Vorschlag auch die Weltraumkörper berücksichtigt und u. a. ein Verbot verlangt, „Körper auf eine Umlaufbahn um die Erde oder in den außeratmosphärischen Raum zu bringen, die geeignet sind, Massenvernichtungsmittel zu befördern".

Bei dem Vorstoß der menschlichen Technik in den Weltraum, wenn dieser vorderhand auch nur das kleine Eckchen dieses Raums um die Erde herum betrifft, erhebt sich die Frage, ob dieser Fortschritt der Technik ein Segen oder ein Unsegen ist, ob er die Menschen glücklicher und besser macht. Wesentlich ist hierbei, ob der Mensch die Technik beherrscht oder ob er sich von ihr beherrschen läßt. Papst Pius XII. hat die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Technik in einer Ansprache an die Jugend vom 12. September 1948 beantwortet, in der es heißt:

[11] Im: *Jahrbuch für Internationales Recht*, 8. Bd., Heft 1/2, März 1959.

„Von Natur ein Geschenk Gottes, wird die übermächtige heutige Technik in den Händen von gewalttätigen Menschen, von Parteien, die mit der Brutalität der Gewalt herrschen, von allmächtigen Unterdrückerstaaten ein furchtbares Werkzeug von Ungerechtigkeit, Sklaverei, Grausamkeit und steigert in den modernen Kriegen die Schmerzen und Qualen der Völker bis ins Unerträgliche. Wird sie dagegen von einer menschlichen Gesellschaft, die Gott fürchtet, seine Gebote erfüllt und die geistigen, sittlichen und ewigen Werte unvergleichlich höher als die materiellen schätzt, gehalten und geleitet, so kann sie jene Wohltaten spenden, zu denen sie nach den Plänen des Schöpfers berufen ist."[12]

Die kommunistische Propaganda preist nicht nur die Erfolge der sowjetischen Raumfahrt, sondern verwendet sie auch bei ihrer atheistischen Propaganda. Ihre Argumente sind dabei freilich recht primitiv. Manchmal wird es so dargestellt, als ob der Mensch durch sein Eindringen in den Weltraum Gott verdränge und entthrone; auf einer Karikatur war zu sehen, wie der Herrgott, ein kümmerlicher, alter Mann, vor einem daherbrausenden Sputnik über die Wolken hin flüchtet. Oder es wird naiv festgestellt, daß die Raumfahrzeuge auf keine Spur von Gott gestoßen sind. Das Hauptargument ist aber, daß die Wissenschaft, die ja in den sowjetischen Ländern zu einem Götzen erhoben ist, auch im Weltraum ihre Macht gezeigt hat, die Gottes nicht bedarf. Im Grund ist es freilich kindisch, Gottes Allgegenwart und Allmacht anzuzweifeln, weil er Menschen gestattet hat, einen Zipfel der Geheimnisse seiner Schöpfung, des Weltalls, zu lüften.

Macht und Ohnmacht des Vaters

JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH SJ

Die innerhalb der patriarchalischen Lebensordnung unbestritten geltende Stellung des Vaters bestimmt heute noch oft dessen Autoritätsanspruch, obwohl die gesellschaftlichen Bedingungen zur tatsächlichen Begründung dieser Autorität radikal geschwunden sind[1]. Für die Erziehung der Kinder hat das zur Folge, daß sie überwiegend Aufgabe der Mutter geworden ist. Der Vater garantiert durch seine Berufstätigkeit meist nicht mehr als die materiellen Lebensbedingungen. Die daraus erwachsende Sicherung des kindlichen Lebensgefühls ist vorwiegend an Lohn, Gehalt und Sozialprestige gebunden, weniger an die Person des Vaters. Das Kind erlebt ihn nicht als ständig anwesende väterliche Instanz, erfährt nicht die konkrete Einheit

[12] AAS 40 (1948) 409. 414, zitiert nach *Utz-Groner*, Soziale Summe Pius' XII., Freiburg-Schweiz 1954, n. 339.

[1] Vgl. dazu *Ernst Michel*, Der Prozeß „Gesellschaft contra Person" — Soziologische Wandlungen im nachgoethischen Zeitalter, *Stuttgart 1959, Klett, 176 ff.*

zwischen seinem Menschsein und seiner Berufstüchtigkeit, steht nicht ständig unter dem früher selbstverständlichen Eindruck, daß der Vater das Familienleben ordnet, die Auffassungen und Werturteile bestimmt.

Im Bewußtsein des werdenden Menschen ist also der Vater nicht einfachhin Amtsautorität. Der tatsächliche Einfluß der Mutter auf die Erziehung läßt diese nicht nur als gleichberechtigt erscheinen, sondern spielt ihr auch größere Möglichkeiten unmittelbaren Wirkens auf das Kind in die Hände. Das läßt die Frage berechtigt erscheinen, ob die Rechtsgrundlagen der Vaterautorität nicht neu überdacht werden müßten[2]. Das gilt auch in Hinblick auf die christliche Bestimmung der Vaterautorität. Bedenkt man nämlich, daß der erzieherische Einfluß des Mannes in den Entwicklungsstadien des Kindes in dem Maß zunehmen sollte, als dieses mehr und mehr in die geistige Welt und in die Öffentlichkeit hineinwächst, dann verlagert sich die erzieherische Aufgabe des modernen Vaters von der früheren unmittelbaren Erziehung mehr auf eine mittelbare im Sinn einer erzieherischen Einheit mit der Mutter. Und da der Vater als Mann für das Kind zugleich Repräsentant der außerfamiliären öffentlichen Meinung ist, diese aber in ihrem religiös indifferenten Klima nicht als in Gott verwurzelte Welt erlebt wird — übrigens auch vom Mann im Durchschnitt nicht so vorgelebt wird —, so ist die religiöse Entwurzelung der öffentlichen Meinung für den Schwund der Vaterautorität noch entscheidender als die gesellschaftlichen Wandlungen[3].

Zwischenpersonaler Spielraum der Erziehung

Um die Möglichkeiten des erzieherischen Einflusses des Vaters für die heutigen Lebensbedingungen in den Blick zu bekommen, wird es nützlich sein, den Spielraum zu umschreiben, in dessen Grenzen sich die Entfaltung der menschlichen Person in einem überzeitlichen Sinn abspielt. Die soziologisch bedingten Änderungen des Zusammenlebens zwingen dazu, den eigentlich zwischenpersonalen Spielraum der natürlichen Menschwerdung herauszuheben, der in der patriarchalischen Lebensordnung selbstverständliche Voraussetzung war und deshalb nicht ausdrücklich und bewußt beachtet zu werden brauchte.

Hineinwachsen in Beziehungen

Zunächst muß man sich von der individualistischen Vorstellung frei machen, als sei die Erziehung des werdenden Menschen ein einseitiger Einfluß auf das Individuum des Kindes. Das Kind als werdehafte Person gründet bereits in seiner Existenz auf einer umfassenden gegenseitigen Beziehung der Eltern untereinander. Es entfaltet sich weiterhin nur, wenn ihm von

[2] Vgl. dazu *Johannes M. Hollenbach SJ,* Die Rechtsgrundlagen der Vaterautorität *in dieser Zschr. 164 (1959) 453—461.*

[3] Vgl. *Johannes M. Hollenbach SJ,* Christliche Tiefenerziehung, *Frankfurt 1960, Josef Knecht, 73ff.*

seiten der Eltern die Möglichkeit geboten wird, in zwischenpersonale gegenseitige Beziehungen hineinzuwachsen, sich darin als Mensch zu fühlen und zu entfalten und schließlich über diese Eltern-Kind-Beziehung hinauszuwachsen in neue mitmenschliche Beziehungen, vor allem aber in die zwischenpersonale Begegnung mit seinem Schöpfer und Herrn. Der Spielraum der Menschwerdung ist also immer zwischenpersonaler Natur.

Grundlegende Beziehungen dieser Art sind gegenseitiges auf Festigung bleibender Gesinnungsgemeinschaft hingeordnetes Verstehen sowie gegenseitige Anerkennung und Liebe, die in mitverantwortliche Dienstbereitschaft vor Gott und dem Nächsten ausmünden sollen.

Weckung der Grundkräfte

Der werdende Mensch ist von seiner geistigen Tiefe her in Sinnerwartung und Urleidenschaft auf Erfüllung zwischenpersonaler Begegnung ausgerichtet. Auf Grund der Sinnerwartung sucht der Mensch aus der Einsamkeit seines individuellen Ichs herauszukommen: er kann sich anderen Personen zu verstehen geben und weiß sich von ihnen verstanden. Jedoch wird die Sinnerwartung erst erfüllt in der Gewißheit, daß die erwartete andere Person der tragende Grund seiner ganzen Existenz ist, letztlich also im persönlichen Gott. In den Vorstufen der Vergewisserung nehmen die Eltern darum die Stelle Gottes ein. In der Urleidenschaft ist der werdende Mensch vorwillentlich darauf gerichtet, von der absoluten Instanz in unwandelbarer Treue anerkannt, ja bejaht und geliebt zu sein oder wieder anerkannt zu werden, wenn er aus Schwäche gefehlt hat und in Reue umkehren möchte in die fraglich gewordene zwischenpersonale Beziehung. Der Sühnezwang des Kindes und die Heimkehr des Sünders zu Gott unterliegen hier den gleichen geistseelischen Gesetzen der Tiefe.

Mitvollzug der Personentfaltung

Daß vor allem für die frühkindliche Erziehung das Verhältnis von Mutter und Kind im Vordergrund steht, ist heute in einer reichen Literatur, vor allem der Psychologie, herausgestellt worden. Wenn wir uns in dieser Darstellung auf die väterliche Einflußnahme beschränken, so muß selbstverständlich die Beziehung zur Mutter immer mitgedacht werden. Für den Einfluß des Vaters wächst der Spielraum erst mit der Entfaltung zu geistseelischer Selbstbewußtwerdung. Im werdenden Menschen greifen zwei Vorgänge ständig ineinander: der geistseelische Entfaltungsprozeß und der leiblich bedingte leibseelische Prozeß der Entwicklung. Die Entwicklungsstadien des Kindes und Jugendlichen sind dabei Bedingungen der Personentfaltung. Auf die Entwicklung hat der Erzieher eigentlich keine direkte Einflußmöglichkeit. Der erzieherische Einfluß erstreckt sich mehr auf die geistseelische Entfaltung und Erweiterung des Personbewußtseins. Entscheidend

ist dabei, daß der Mensch gerade dadurch er selbst wird, daß sein zuvor geschlossenes Tiefen-Ich allmählich übergeht zum geöffneten Innern des Person-Ichs, bis zur Reife der Mitverantwortung. Das besagt über alle leibseelische Entwicklung hinaus Erschließung und Entfaltung geistseelischer Persontiefe. Grundlegend für das Kind — um in eine mitverantwortliche Beziehung der Gegenseitigkeit hineinzuwachsen — ist also die Selbstentdeckung und Selbstliebe. Beide sind von der Geistnatur des Menschen gefordert und nehmen in Verbindung mit den Stadien der Entwicklung jeweils neue Gestalt an.

Der Mensch als werdender Geist entfaltet sich also — vermittels der Entwicklung des Leibes und der leibseelischen Triebe und Erlebnisse — innerhalb der zum Leib gehörenden und ihn beeinflussenden Welt. Aufgabe der Erziehung ist es demnach, den Vorgang der Personerschließung entsprechend den Entwicklungsstadien zu unterstützen, ohne dabei zu vergessen, daß alle Entwicklung nur Dienstcharakter für die geistseelische Entfaltung hat. Erziehung muß das Verlangen des Kindes nach Gesinnungsgemeinschaft entsprechend dem jeweiligen Entwicklungsstand des Kindes beantworten und den zunächst engen Sichthorizont des werdenden Menschen schrittweise — wieder in Anpassung an die Entwicklungsstadien — erweitern und festigen helfen in Richtung auf die Sinnerwartung. Dazu kommt ein Zweites: Die Entfaltung der Urleidenschaft ist im wesentlichen die Befreiung des zunächst ichbefangenen Menschen in die Weite freiwilliger gegenseitiger Anerkennung und Liebe im Sinn der Mitverantwortung vor Gott. Weil das Kind eine werdende Person ist, gelingt diese erzieherische Aufgabe nur, wenn es in seinen Erziehern ständige Hilfe für die Beherrschung des Triebleben findet. Dafür sind zwei grundlegende Haltungen des Erziehers erfordert: 1. Persönliche liebende Anteilnahme an der Person des Kindes, an seinen geistseelischen Erwartungen und kindgemäßen berechtigten Interessen. 2. Hinführung zu selbständiger Mitverantwortung durch Mit-Tun, Mit-Beherrschen, Mit-Opfern; was mit der wachsenden Reife schrittweise zurücktritt, um schließlich in mitverantwortliches gemeinsames Zusammenleben auszumünden.

Der Vater als Mittler

Der zwischenpersonale Spielraum der Erziehung macht nun sichtbar, welche Stellung dem Vater in seiner Eigenschaft als Mann — pädagogisch gesehen — zukommt; eine Stellung, die er in der patriarchalischen Lebensordnung vorleben konnte und die vor allem durch das Christentum erst in ihrer großen erzieherischen Bedeutung sichtbar wurde. Denn erst im Christentum ist der letzte Sinn der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen hervorgetreten. Der Mensch als Mann ist wesenhaft Knecht des absoluten Herrn. Er repräsentiert für das Kind in Stellvertretung des Schöpfers zeitweilig dessen Herrentum. Die Frau als Mutter dagegen stellt dem werdenden Men-

schen zunächst die Dienst- und Sorgebereitschaft für die Person des Kindes dar; und insofern ist sie Abglanz der göttlichen Sorge für das Geschöpf.

Erzieherisch gesehen soll der Vater seinen Kindern ein Dreifaches sichtbar und erfahrbar machen: 1. Menschliches Herrentum und menschliche Autorität sind nicht Selbstzweck, sondern Dienst an der Gemeinschaft; also Mittlertum zur Entfaltung der vorentworfenen Knecht- und Magdgestalt. 2. Der Gehorsam gegenüber dem Befehl und Willen des Vaters ist Bindung der Freiheit an die unbedingte und Sicherheit gewährende Welt Gottes. Der Vater ist also hier Repräsentant der göttlichen Absolutheit, an deren innerer Treue der Mensch als Geschöpf geistseelischen Halt und metaphysische Geborgenheit findet. Nicht also nur die Frau und Mutter ist ein Element der Geborgenheit für das Kind. Sie ist es mehr in den frühen Stadien der Entwicklung. Der Vater dagegen sollte es mehr und mehr sein, wenn der werdende Mensch nach unwandelbaren Ordnungen Ausschau hält. Darum hat er die geistbedingte Sachbezogenheit in seinem Mannestum vorgegeben, während die Frau mehr die geistbedingte Personbezogenheit darstellt. 3. Im Vater sollte das Kind erfahren, daß hinter der Unbedingtheit der Forderungen ein hilfreicher und barmherziger Vater der Menschheit steht. Hier ist er also Mittler im christlichen Sinn, hat er eine priesterliche Aufgabe. Erst in dieser priesterlichen Ausrichtung der väterlichen Ordnungsmacht ist der Vater Haupt der Familie im christlichen Sinn. Dafür reicht allerdings sein natürliches Vatersein nicht aus. Er muß sich zu dieser Vatergestalt erst im Ringen um die eigene Christlichkeit durchfinden. Das ist seine Berufung in Christus. Also ein Auftrag, eine Forderung an sein Gewissen — nicht schon die Folge seiner natürlichen Vaterschaft! Diese ist zwar im Bereich der Familie vorausgesetzt mit allen rechtlichen Folgerungen für die familiäre Ordnungsmacht des Vaters. Seine erzieherische Macht dagegen erfordert wesentlich mehr. Die muß er erst unter Beweis stellen[4].

Möglichkeiten veränderter Einflussnahme des Vaters

Für die Neubegründung väterlich-erzieherischer Macht in der veränderten Lebenswelt ist es von größter Bedeutung, daß der Vater den tiefsten Erwartungen seines Kindes in der täglichen Begegnung entspricht. Die Wirksamkeit dieser alltäglichen kleinen Dinge ist nicht an erster Stelle von theoretischen Vatervorstellungen in der heutigen Gesellschaft abhängig. Weit wichtiger und geradezu entscheidend ist für den einzelnen Vater die Begründung seiner *persönlichen* Autorität in einfachsten Verhaltensweisen. Daß diese in der heutigen Zeit mit Überlegung und Kenntnis der Seele des Kindes geschaffen werden müssen, sollte bei dem häufigen erzieherischen Versagen unserer Väter eine Selbstverständlichkeit sein. Seine Amtsauto-

[4] Für den I. und II. Teil vgl. *Hollenbach*, Christliche Tiefenerziehung, *3.—6. Kap.*; für den II. Teil vgl. *Heinz-Rolf Lückert*, Eltern, Kind, Erziehung — Kleine Familien- und Erziehungspsychologie, *Augsburg*.

rität als natürlicher Vater bedarf also notwendig der Ergänzung durch eine kindgemäße Verwirklichung persönlicher Einflußnahme.

Verantwortliche Teilnahme der Kinder an der Lebenssicherung

Der Mensch als werdender Geist ist vermittels seines Leibes der materiellen Welt ausgesetzt, ist mit seiner gesamten Leiblichkeit der Materie verhaftet. Leib und Welt bilden geradezu eine Einheit. Die Welt ist Zubehör für den Menschen als stoffgebundenen Geist. Nach den Worten der Genesis ist er dazu berufen, sich die Erde untertan zu machen. Darin soll u. a. die Grundlage eines gesunden Selbstbewußtseins mitgeschaffen werden. Die Sicherung seiner notwendigsten Lebensbedürfnisse durch die Arbeit und den Verdienst des Vaters ist also eine erzieherisch höchst bedeutsame Bedingung des väterlichen Einflusses auf das Kind. Sie bedeutet Sicherung seines Lebensgefühls.

Väterlicher Besitz und Beständigkeit der väterlichen Arbeit begründeten in der patriarchalischen Lebensordnung diese Sicherheit des Lebensgefühls, vor allem in Hinblick auf die Zukunft. Außerdem schuf gemeinsamer Besitz die Bedingung gefühlshafter Bindung an die Familiengemeinschaft. Für das heutige Kind in der modernen Familie fehlt diese eigentumsgebundene Sicherung seines Gefühls in vieler Hinsicht. Anderseits ist aber heute mit dem Wandel der Arbeitsbedingungen jedem der Kinder eine größere Möglichkeit zum frühzeitigen Miterwerb geboten. Der heranwachsende Mensch — Junge und Mädchen — kann schneller mitverdienen. Was in früherer Zeit die Sicherung im gemeinsamen Eigentum der Eltern für das Kind bedeutete, kann heute durch die verantwortliche Teilnahme an der gemeinsamen Sicherstellung der Lebensbedingungen erreicht werden.

Das beginnt schon in der frühesten Kindheit. Das Kind sollte entsprechend seinem Alter im Haushalt fest umgrenzte Aufgaben erfüllen, angefangen vom Milchholen, Schuhputzen und ähnlichen Aufgaben für die Gemeinschaft. Wenn die heranwachsenden Kinder schon einen eigenen Verdienst heimbringen, sollte es zu einer selbstverständlichen Sitte werden, gemeinsame Ersparnisse für gemeinsame Pläne — sei es die Erweiterung der gemeinsamen Lebensbedingungen, sei es für Erholung und Reisen — zusammenzulegen. Mit wachsender Verselbständigung der Jugendlichen müßte es ebenso zur festen Sitte werden, daß gemeinsam die Gründung einer neuen Existenz für die Kinder erarbeitet wird. Also eine Art „Familienkollektiv" als Antwort auf einen staatlich gelenkten Kollektivismus!

Bedingungen persönlicher Vaterautorität

Den größten Einfluß gewann in der patriarchalischen Lebensordnung der Vater auf die Erziehung der Kinder durch das Zusammenleben mit ihnen; das Erlebnis des arbeitenden Vaters war von entscheidender Bedeutung. Das

Kind wächst in eine lebendige zwischenmenschliche Beziehung dadurch hinein, daß es die unmittelbare Gegenwart der Instanz erfährt und das lebendige Vorbild der Lebensertüchtigung vor Augen hat. Die Tatsache, daß der Vater heute den größten Teil des Tages abwesend ist, wirkt auf das Kind wie mangelndes Interesse und mangelndes Verständnis; denn der Vater kann Erfolge und Mißerfolge nicht unmittelbar loben und bedauern; kann in Schwierigkeiten nicht sofort Rat erteilen. Das aber waren in anderen Lebensverhältnissen die kleinen Anlässe zur Gründung einer lebendigen Autoritätsbeziehung. Die Schwierigkeit, in diesem Sinn einen entsprechenden Ausgleich zu schaffen, liegt heute viel mehr beim Vater als beim Kind. Der Vater kommt abends müde und gehetzt nach Hause und möchte möglichst seine Ruhe haben. Meistens erhält er dann von der Mutter nur den Bericht über die Unarten seiner Kinder. Der Vater — im Bewußtsein seiner erzieherischen Verantwortung — sieht sich dann genötigt, seine Autorität vor allem durch moralische Ermahnungen am Abend zu betätigen. Das wirkt auf das Kind in doppelter Weise verhängnisvoll: Zunächst lebt es ja unter dem Eindruck, daß sich der Vater für seine kindlichen Wünsche und Leistungen weniger interessiere; daß er also kein Verständnis zeige und für eine gewünschte Gesinnungsgemeinschaft nicht zu haben sei. Dazu kommt nun als Zweites für das Kind der Eindruck, daß sich der Vater fast ausschließlich für das Versagen seiner Kinder interessiere; höchstens noch für die schulischen Leistungen und Pflichten seiner Sprößlinge, was für diese ja auch nicht immer angenehm ist.

Für den nach Haus kommenden Vater ist es heute darum unerläßlich, an allererster Stelle den Gefühlszugang zur Seele seines Kindes zu gewinnen: Das Kind muß schon aus den Gesprächen zwischen Vater und Mutter heraushören, wie sich der Vater für Einzelheiten des Tagesverlaufs interessiert. Dabei muß zum Ausdruck kommen, daß sich Vater und Mutter einig sind über die Beurteilung und Behandlung ihrer Kinder. Er muß auf Fragen antworten, ruhig zuhören können, Erklärungen geben, unter Umständen selbst etwas vorlesen, vor allem aber regelmäßig mit seinen Kindern spielen. Wichtig wäre auch, daß die Kinder schon im frühen Alter regelmäßig mit ihrem Vater — und zwar ohne die Mutter — einen Spaziergang machen. Das gilt besonders für Kinder, die tagsüber fast ausschließlich mit der Mutter zusammenleben. Bei Müttern, die sich allzusehr um ihre Kinder kümmern und um sie besorgt sind, ist das von größter Bedeutung. Die Atmosphäre übertriebener mütterlicher Besorgtheit wirkt — je nach dem Charakter des Kindes — seelisch einengend oder provoziert Aggression. Darum ist der gemeinsame Spaziergang der Kinder mit dem Vater allein eine wichtige Ergänzung. Dabei sollte er die Welt erklären, auf die Natur und sonstige Sehenswürdigkeiten aufmerksam machen, mit seinen heranwachsenden Söhnen vielleicht auch einmal am Sonntagmorgen, während die Mutter das Mittagessen bereitet, einen Frühschoppen trinken; vor allem aber auch über ernste Fragen mit ihnen sprechen, die ihrem Verständnis angemessen sind.

Das alles ist für den Vater zeitgemäße Freizeitgestaltung, ja erzieherische Pflicht. Erst an zweiter Stelle sollte er sich dann auch für die schulischen und unangenehmen Dinge interessieren. Und schließlich kann er es dann auch wagen, moralische Ermahnungen und Ordnungsstrafen anzubringen. Wenn das Kind weiß, daß sich der Vater um seine persönlichen Interessen kümmert, seinen berechtigten Erwartungen entspricht, kann er unbedenklich seine väterliche Autorität auch zur Aufrechterhaltung der Ordnung geltend machen. Verstehende Gesinnungsgemeinschaft ist die unerläßliche Bedingung der Autorität.

Die abstrakte Vorstellung von der beruflichen Tätigkeit des Vaters, von der das Kind ja fast nichts konkret erlebt, ist eine weitere Schwierigkeit für den Einfluß auf das Kind. Darum sollte der Vater seine Kinder mit seinem Arbeitsplatz, seiner Arbeit und seinem Aufgabenbereich näher bekanntmachen. Selbst wenn er am Abend „die Nase davon voll hat", sollte er diese unangenehme Fortsetzung seiner Arbeit aus Liebe zu seinen Kindern auf sich nehmen, indem er ihnen von seinen Sorgen und Erfolgen erzählt, vor allem aber dann, wenn sie selbst danach fragen.

Zwischenpersonale Bindung und Bildung des Gewissens

Was bedeutete — erzieherisch gesehen — die Ordnungsmacht des Vaters in der patriarchalischen Lebensordnung? Nach unserer heutigen Kenntnis handelte es sich dabei um den Tatbestand der sittlichen Erziehung des werdenden Menschen im Sinn einer konkreten Gewissensbildung. Dazu sind grundlegend drei Dinge erforderlich:

Der werdende Mensch bedarf der Entfaltung des sittlichen Verantwortungsbewußtseins durch Erkenntnis der geltenden sittlichen Wertordnungen. Beim Kind bildet sich dieses Verantwortungsbewußtsein durch sogenannte Identifikation mit einer anderen Person, deren Verhalten es nachahmt, deren Werturteile es zu seinen eigenen Werturteilen macht. Es ist klar, daß dieser Vorgang der Identifikation in der patriarchalischen Lebensordnung im Verhältnis Kind-Vater kein besonderes Problem aufwarf; denn der Vater war ja als nachahmenswertes Vorbild ständig zugegen, und seine Anordnungen und Äußerungen, seine Auffassungen und Werturteile konnten vom Kinde unmittelbar im Umgang mit ihm übernommen werden. Das Ergebnis einer solchen Übernahme von Werturteilen und Anordnungen ist eben dasjenige, was wir unter Verantwortungsbewußtsein, unter Normbewußtsein, unter Kenntnis von Geboten und Verboten, unter dem Wissen um das sittlich Erlaubte und Unerlaubte verstehen.

Dazu gehört ein Zweites: Damit das sittliche Verantwortungsbewußtsein zur Tat führe, d. h. den werdenden Menschen für das Gute geneigt und dem Bösen abgeneigt mache, braucht er das Bewußtsein der beobachtenden Instanz, die Wert darauf legt, daß das Kind und der werdende Mensch „in der Ordnung" lebt. Das Gewissen regt sich, wenn der werdende Mensch davon

überzeugt ist, daß sein Tun und Lassen von irgendeiner beobachtenden Person gesehen, gewertet, gelobt oder getadelt wird. Die gesamte Gewissensbildung hat diesen zwischenpersonalen Charakter. Bis etwa zum 3. Lebensjahr kann das Kind die Gebote und Verbote der Mutter nur dann beobachten, wenn diese konkret zugegen ist, wenn es sich also von der Mutter beobachtet weiß. In der weiteren Kindheitsentwicklung tritt dann erst ganz allmählich eine Differenzierung dieses zwischenpersonalen Vorgangs ein. Zunächst lebt das Kind unter dem Eindruck, daß es auch dann gesehen wird, wenn die Mutter oder der Vater bei seiner Kindersünde nicht zugegen sind. Infolgedessen hat es das Bedürfnis, der heimkehrenden Mutter so schnell wie möglich seine Sünden zu bekennen, in der Absicht, mit der Mutter wieder in innerem Einklang zu leben. Das Kind kann es nicht ertragen, daß die Mutter mit ihm unzufrieden ist. Hier zeigt sich ganz eindeutig der zwischenpersonale Spielraum der gesamten Erziehung. Das ganze Geheimnis der Reifung der Gewissensbildung besteht darin, diesen zwischenpersonalen Vorgang von der Beziehung zwischen Menschen schrittweise zu lösen, so daß der reife Mensch letztlich vom Urteil der Menschen unabhängig wird, wenn er nur weiß, daß Gott mit ihm zufrieden sein kann. Vater und Mutter sind in den Zwischenstufen also nicht nur rechtlich Stellvertreter Gottes, sondern sie sind es viel mehr noch als konkrete Instanzen, als beobachtende Personen. Der meist abwesende Vater verliert also auch hier an Macht zur Beeinflussung des Gewissens.

Noch ein drittes Element ist für die Gewissensbildung wichtig, nämlich die der Gewissensregung unmittelbar folgende Selbstkritik, also das subjektive Gewissensurteil über das eigene Schuldmaß, über die Absicht, über die Freiwilligkeit, über die Folgen einer Handlung usw. Die Grundtendenz ist ja, sich vor sich selbst zu entschuldigen, die Schuld von sich abzuwälzen und sie auf andere abzuschieben, und zwar aus dem zunächst positiven Streben, liebenswert zu bleiben. Darum ist es gerade in der frühen Kindheit von größter Wichtigkeit, daß diese Selbstkritik schrittweise erlernt wird durch die Zurechtweisung des Kindes von seiten der Eltern, in Ermahnung, Lob und Anerkennung. Auch dieser Vorgang braucht lange Zeit, um schließlich in eine einigermaßen verantwortbare Selbstkritik auszumünden. Grundvoraussetzung zur Erfüllung dieser Aufgabe ist die Selbsterziehung der Eltern, die gesunde Selbstkritik im Lichte der sittlichen Ordnung und des Glaubens. Ohne ständige Arbeit an sich selbst und ohne eine aufrichtige Selbsterkenntnis gibt es keine wirksame Erziehung. Das gilt im Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern vor allem deshalb, weil ja auf Grund der Verwandtschaft gleiche oder ähnliche Charakterveranlagungen zwischen Kindern und Eltern walten. Wenn sich die Eltern selbst nicht kennen in ihren Neigungen, Trieben und den sich daraus ergebenden Schwierigkeiten, wie wollen sie da ihrem Kind helfen können? Am wirksamsten ist die Hilfe zur Selbstkritik dann, wenn sie unmittelbar im ständigen Zusammenleben erfolgt, vor allem natürlich durch das gute Beispiel, das vom Erwachsenen dem Kind vorgelebt

wird — und zwar auch darin, daß der Erwachsene sein eigenes Versagen unter Umständen vor dem Kinde korrigiert und eingesteht.

Ständige Anwesenheit des Vaters

Da der Vater diese für das Kind so bedeutsame Ordnungsinstanz nicht mehr sein kann, weil er mit dem Kind nicht ständig zusammenlebt, so muß ein Weg gefunden werden, der dem Kind einen Ersatz bietet oder der dazu führt, daß auch der konkret abwesende Vater für den Eindruck des Kindes nicht abwesend erscheint.

Wenn das Kind so großen Wert auf Gesinnungsgemeinschaft legt, so muß diese Gesinnungsgemeinschaft zunächst zwischen Vater und Mutter ständig immer wieder betätigt werden. Das hat für die Erziehung der Kinder zur Folge, daß sich die Eltern in der Beurteilung von Gut und Böse, in der Beurteilung ihrer Kinder und in der Art und Weise der Erziehung einig sind. Das Kind braucht die unbedingte Gewißheit, daß die Auffassung der Mutter mit der Auffassung des abwesenden Vaters voll und ganz übereinstimmt. In Einzelfällen sollte die Mutter bestimmte Urteile und Entscheidungen am Abend vom Vater bestätigen lassen. Durch die Mutter ist also der Vater und seine Ordnungsmacht für das Kind anwesend.

Das Kind hat in der Frühzeit ein Gewöhnungsgewissen. Darum muß es die Begriffe von Ordnung und Gewissensreinheit durch Gewöhnung an äußere Ordnung und Reinlichkeit gleichsam üben. Pünktlichkeit bei den Mahlzeiten, Ordnungssinn des Vaters in seinen persönlichen und beruflichen Angelegenheiten, gesunder Rhythmus zwischen Arbeit und Erholung und vieles andere mehr sind die selbstverständlichen Bedingungen, aus denen heraus der werdende Mensch in die größere Ordnung hineinwachsen kann. Diese frühkindliche Gewissensbildung darf darum vom heimkehrenden Vater nicht durchbrochen werden, indem er — vielleicht sogar gegen die Anweisung der Mutter — Unarten und Ausbrüche gegen die Gewöhnung und Ordnung gestattet, weil er etwa fürchtet, sonst keinen Einfluß mehr auf sein Kind ausüben zu können. Die so erkaufte Autorität ist Schein und wird sich später gegen den Vater selbst richten. Kinder erfassen sehr schnell, wo man diese Scheinautorität des Vaters gegen die der Mutter ausspielen kann. Wenn sich Kinder in Abwesenheit der Mutter vom Vater Ausnahmen von der gewohnten Ordnung zu erschleichen suchen, sollte er immer erst auf die Rücksprache mit der Mutter verweisen. Ausnahmen von der gewohnten Ordnung — wenn es sich nicht um sittliche Unordnung handelt — gehören zu jeder gesunden Erziehung. Aber sie müssen gemeinsam von den Eltern gestattet werden.

Zwischen dem 6. und 10. Lebensjahr hat das Kind ein Belehrungsgewissen, d. h. es entwickelt mehr und mehr eine stark ausgeprägte Bereitschaft, allgemeine Regeln und Normen zu übernehmen und sich und andere daran gebunden zu halten. Es ist autoritätsgläubig! Dabei entdeckt es aber bereits,

daß die Eltern nicht die absolute Ordnung verkörpern, die es sucht. Denn auch die Eltern tun nicht immer das, was sie vom Kind selbst fordern müssen. Um also in der Belehrung seiner Kinder glaubwürdig zu bleiben, darf der Vater dem Kind gegenüber nicht den Eindruck erwecken, als müßten sich nur Kinder an die Ordnung halten. Gerade weil er häufiger abwesend ist als die Mutter, sollte er im Einvernehmen mit dieser die Gehorsamsforderungen innerlich begründen. Aber auch hier gilt die Grundregel, daß Vater und Mutter untereinander einig sein müssen. Indem der Vater die Anordnungen der Mutter dem Kind innerlich verständlich macht, stützt er die Glaubwürdigkeit der Mutter und bleibt selbst für sein Kind glaubwürdig.

Eine neue Entwicklungsstufe tritt mit der Vorpubertät und Pubertät ein. Erst hier fängt der werdende Mensch an, zu innerer Selbstkritik fähig zu werden. Er distanziert sich oft in dieser Zeit von der Auffassung der Erwachsenen, übernimmt Moralauffassungen, die der derzeitigen Erwartung seines Alters vielleicht mehr entsprechen; z. B. beim Mädchen die Auffassung des angeschwärmten Ideals, beim Jungen die Gruppenmoral der Gleichaltrigen. Hier wird also der Vater — wenn er Einfluß auf sein Kind behalten will — an diesen spezifischen Moralauffassungen seines Kindes ansetzen müssen. Am besten wäre es, wenn er selbst für seine Kinder eine Zeitlang der Räuberhauptmann bzw. das angeschwärmte Ideal sein könnte. Denn in dieser Zeit hat der junge Mensch noch ein führungsbedürftiges, ratsuchendes Verantwortungsgewissen. Es gehört schon manche Überlegung und Einfühlungsgabe dazu, sich als müde nach Haus kommender Vater in dieser Lebenskrise des Kindes hineinzudenken in die Seele des werdenden Menschen.

Schließlich setzt am Ende der Pubertät das selbstkritische Verantwortungsgewissen ein. Der werdende Mensch muß ja zu einem eigenen Urteil gelangen und mehr und mehr lernen, seine Entscheidungen aus eigener Verantwortung oder aus gemeinsamer Mitverantwortung zu treffen. Das heißt aber, daß der Vater schließlich das Risiko dieser eigenen Verantwortung seinem Kinde zumuten muß — auch auf die Gefahr hin, daß das Kind anders entscheidet, als er es wünscht. Je frühzeitiger er das Kind darauf vorbereitet, indem er es mit-überlegen und mit-planen läßt, um so leichter wächst die Bereitschaft zu selbständiger Entscheidung. Gerade dadurch schafft er aber die Voraussetzungen, auch später noch Einfluß auf seine Kinder zu behalten.

Die priesterliche Aufgabe des Vaters

Vater und Mutter sind Stellvertreter Gottes, Brücke zu Gott, Mittler zu Gott. In beiden gemeinsam soll der verborgene Himmlische Vater aufleuchten: in der Mutter die liebende Sorge des Himmlischen Vaters; im Vater seine mit Festigkeit gepaarte Güte. So ist das Vorbild des irdischen Vaters nicht der Himmlische Vater, sondern Christus als Mittler zum Vater. Christus sagt von sich selbst: Wer mich sieht, sieht auch den Vater. Ähnlich

sollte der christliche Vater von sich sagen können: Wer mich sieht, der sieht Christus. Es ist ja die pädagogische Weisheit des Himmlischen Vaters, daß er uns in Christus einen gottmenschlichen Vater — d. h. einen Erzieher der Menschheit — geschenkt hat, der uns in allem gleich geworden ist, der uns Verständnis entgegenbringt, der in Gesinnungsgemeinschaft mit uns tritt, der unsere Urleidenschaft weckt und durch seine gottmenschliche Liebe erfüllt. Denn in Christus und durch seine barmherzige Liebe werden wir wieder vom Himmlischen Vater anerkannt, bejaht und geliebt, wenn wir den Willen des Vaters erfüllen.

Übertragung religiöser Gewißheit

Erinnern wir uns daran, daß der Vater nur dann verbindliche Autorität bleibt, wenn das Kind unter dem ständigen Eindruck seiner Gegenwart lebt. Nun soll er aber das Kind allmählich zum Bewußtsein der Gegenwart Gottes erziehen. Das wird ihm nur dann gelingen, wenn er zusammen mit dem Kind sein religiöses Leben lebt. Nur so überträgt er auf sein Kind die affektiv bedingte Gewißheit, daß der Vater die Gegenwart Gottes und die Gegenwart Christi in der lebendigen Kirche absolut ernst nimmt. Der Glaube des Kindes entwickelt sich nicht zunächst durch Belehrung, sondern durch Übertragung des lebendigen Glaubens der Eltern auf das Kind. Ähnliches gilt auch für die Entfaltung der christlichen Hoffnung auf Gott: der Vater soll das Vertrauen auf Gott in Not und Kreuz selbst vorleben, dann trägt er ohne viel äußere Belehrung dazu bei, daß in der Seele des Kindes die göttliche Tugend der Hoffnung geweckt und entfaltet wird. Das gilt ebenso für die Liebe zu Gott, indem der Vater diese durch seine Treue zu den Geboten Gottes lebendig vorlebt. Mancher Vater mag heute vielleicht mit Rücksicht auf seine Kinder wieder den Mut zum religiösen Leben aufbringen, wenn er erkennt, wie bedeutsam dieses lebendige Beispiel für seine Kinder ist.

Weil der Vater so selten mit den Kindern zusammen ist, ergeben sich für das kirchlich-religiöse Leben des Kindes daraus — erzieherisch gesehen jedenfalls — einige wichtige Forderungen: Der Vater sollte mit seinen Kindern zusammen dem Gottesdienst beiwohnen; die Kinder sollten dabei an seinem Platz sein, und er sollte ihnen so die selbstverständliche Gewißheit vermitteln, daß auch der Vater die Nähe Gottes sucht. So wird dem Kind auch die Nähe Gottes zu innerer Gewißheit. Das gilt vor allem für die jüngeren Kinder.

Der Seelsorger steht hier vor erzieherischen Erfordernissen, die vielleicht manche organisatorischen Probleme aufwerfen. Soll der Vater seine priesterliche Aufgabe an seinen Kindern am Samstag und Sonntag erfüllen — in der übrigen Zeit ist ihm ja nur selten dazu Gelegenheit gegeben —, dann ist der gemeinsame Gottesdienst mit seinen Kindern am Sonntag eine erzieherische Notwendigkeit. Wir sind theoretisch davon überzeugt, daß die Familie auch in der heutigen Zeit immer noch die lebendige Zelle für das kirchliche Leben

ist. Der erste Aufgabenbereich für den christlichen Vater ist also die christliche Gestaltung seines eigenen Familienlebens; erst an zweiter Stelle stehen außerfamiliäre, auch pfarrliche Aufgaben.

Ehrliches Ringen um christliches Leben

Der Vater ist ein Mensch wie alle andern. Er wird nicht immer das Gottesbild selbst repräsentieren können, so wie es eine etwas vereinfachende Psychologie heute zu fordern scheint. Es ist auch nur zum Teil richtig, daß das Vaterbild das Gottesbild des Kindes bestimmt. Was man in einzelnen Fällen nachweisen kann, gilt noch nicht für die Allgemeinheit. Wahrscheinlich wird man — wenn darüber überhaupt eine Statistik möglich ist — genau soviel Gottesbilder von Kindern aufzeigen können, die sich im Gegensatz zum Vaterbild entfaltet haben; und vielleicht auch viele, die sich unabhängig vom Vaterbild ausprägten. Hier liegt nicht die Problematik beim normalen Kind.

Was jedoch der Vater dem Kind gegenüber leisten kann, ist der lebendige Erweis des Ringens um die Verwirklichung christlichen Lebens. Seine Vorbildlichkeit kann sich nicht immer in einem tadellosen Leben zeigen; wohl aber darin, daß er auch seinen Kindern vorlebt, wie man mit seinen Sünden, Fehlern und Schwächen in Christus fertig wird. Also ist das sakramentale Mitleben des Vaters, seine Teilnahme am Bußsakrament und am Empfang der heiligen Kommunion, möglichst mit den Kindern zusammen, eine unerläßliche Aufgabe des christlichen Vaters.

Religiöse Belehrung durch den Vater

Religiöse Fragen des Kindes müssen auch vom Vater — nicht nur von der Mutter oder vom Religionslehrer! — ernstgenommen werden. Dazu braucht er eine ausgiebige religionspädagogische Schulung, die weit wichtiger ist als religiös-theologische Vertiefung und Weiterbildung seines Wissens. Er sollte die kindliche Vorstellungswelt — besonders im Zusammenhang mit den religiösen Wahrheiten — kennenlernen[5]. Die kirchliche Schulung des Mannes für seine priesterliche Aufgabe in der Familie findet hier noch ein fast völlig vernachlässigtes Arbeitsfeld. Der Vater soll — wie Christus — der Interpret des göttlichen Wortes für sein Kind sein. Christus hat uns die Offenbarung in Gleichnissen nahegebracht, sich unserem menschlichen Verständnis angepaßt. Ähnlich sollte der Vater dem Kind die religiöse Wahrheit diesem kindlichen Verständnis entsprechend nahebringen. Die reichhaltige religiöse Literatur für das Kind müßte der Vater seinen kleinen Kindern vorlesen und mit diesen zusammen lesen. Auch hier wieder Freizeitgestal-

[5] Vgl. dazu die Untersuchung von *Theophil Thun*, Die Religion des Kindes — Eine Untersuchung nach Klassengesprächen mit katholischen und evangelischen Kindern der Grundschule, *Stuttgart 1959, Klett.*

tung für die Familie! Die Kirche braucht den Vater in seiner priesterlichen Tätigkeit vor allem im Raum der Familie. Nur so leistet er seiner christlichen Berufung entsprechend seinen Beitrag zur ständigen Neugründung der Kirche in dieser Welt[6].

Die Wandlungen des gesellschaftlichen Lebens scheinen den Vater zu erzieherischer Ohnmacht verurteilen zu wollen. Aber seine zunächst entthronte Amtsautorität wird Glanz und Kraft zurückgewinnen, wenn es dem Mann gelingt, das private und das öffentliche Leben wieder aus der göttlichen Ordnung zu gestalten. Es sind ja nicht nur die gesellschaftlichen Wandlungen, die dem Vater und Mann seine erzieherische Macht streitig machen. Die vom Mann selbst geschaffene Welt der Kultur und öffentlichen Meinung hat den Mann als Erzieherautorität unglaubwürdig gemacht. Denn nur der religiös verwurzelte Mann ist auch dazu imstande, die Absolutheitserwartung des Kindes und Jugendlichen zu beantworten. Solange Gott in der öffentlichen Meinung abwesend ist — ähnlich wie der Vater in der Familie —, solange wird auch der Mann nicht überzeugende Autorität für den jungen Menschen sein können. Alles erzieherische Bemühen des einzelnen Vaters wird auf die Dauer fruchtlos bleiben, wenn der werdende Mensch nicht auch in der öffentlichen Meinung wieder Halt in der Religion, in Gott und in der Kirche findet.

ZEITBERICHT

Frankreich - religiöses Leben — Rußlands Goldreserven — Der Kommunismus in Südamerika

Frankreich — religiöses Leben

Chanoine Boulard, der 1947 das Gegenstück zu Abbé Godins und Abbé Daniels Buch über Frankreich als Missionsland herausgegeben hat, Problèmes missionaires de la France rural, gibt in den *Informations catholiques internationales* (1. Mai 1960) einen aufschlußreichen Überblick über die heutige Lage in Frankreich.

Danach gibt es unter 45 Millionen Einwohnern 800000 Protestanten, 300000 Mohammedaner und 250000 Juden. Diesen sind noch vermutlich 130000 Angehörige von Sekten protestantischen Ursprungs und 25000 Angehörige von Sekten katholischen Ursprungs hinzuzuzählen.

1958 wurden 91,5% der Kinder getauft. Daß Paris mit 69,3% wesentlich unter dieser Zahl liegt, hängt teilweise damit zusammen, daß die Pariser Kinder nicht

[6] Es scheint übrigens, daß der junge „Familienvater mit Kindern" im politischen Leben an Anziehungskraft gewinnt. Vielleicht spielen dabei unbewußte Wünsche eine Rolle, die an führender Stelle nicht nur den kalt rechnenden Fachmann, sondern auch den verstehenden und hoffnungsvollen Menschen sehen wollen.

selten in der Heimat der Eltern auf dem Land getauft werden. So wurden in sämtlichen Diözesen des Westens und des Massif Central, die noch das stärkste religiöse Leben aufweisen, mehr Kinder getauft, als geboren wurden. Auf Grund dieser Feststellungen kann man nicht behaupten, daß die Zahl derer, die nicht mehr getauft werden, im Steigen sei.

Die Entchristlichung beginnt anderswo. Zwar erhalten noch 85% der französischen Kinder Religionsunterricht. Aber die Teilnahme am Religionsunterricht ist, wenigstens an den Staatsschulen, an denen er nicht obligatorisch ist, die unerläßliche Voraussetzung für die Zulassung zur feierlichen ersten Kommunion. Diese wird als großes Familienfest begangen und hat für viele französische Familien weniger einen religiösen als vielmehr einen sozialen Charakter. Wer auf sich hält, feiert die erste Kommunion seiner Kinder.

Daß es sich hierbei weniger um einen religiösen Akt handelt, wird aus der Praxis des religiösen Lebens sichtbar. So halten in den 12 Diözesen, die um Paris liegen und in denen etwa ein Viertel der Bewohner Frankreichs lebt, nur 20% der Erwachsenen ihre Ostern, in manchen Gegenden sogar nur 15%. In den religiös noch lebendigen Diözesen des Westens, des Ostens, des Massif Central und der Pyrenäen liegt die untere Grenze bei 50–55% und erhebt sich über 90%. Als Durchschnitt für ganz Frankreich darf man mit Sicherheit etwa 32,5% der Erwachsenen annehmen, die ihre Osterpflicht erfüllen, und 26%, die sonntags in die Messe gehen.

Im Verhältnis nehmen bei den Frauen jene über 65 Jahren am stärksten am religiösen Leben teil. Die Teilnahme sinkt fast gleichmäßig bis zu 25 Jahren. Dabei handelt es sich jedoch mehr um ein Generationsproblem als um ein Altersproblem; denn die Frauen, die in die betreffende Altersstufe einrücken, besuchen keineswegs häufiger die Kirche.

Bei den Männern läßt sich feststellen, daß sie zwischen 25 und 44 Jahren mehr am kirchlichen Leben teilnehmen als die Generation vor ihnen. Am abständigsten sind die Arbeiter, wobei es allerdings nach Departements große Unterschiede gibt, die zwischen 1% in Großstädten und 85% in der Vendée liegen. Die Größe des Betriebes, in dem sie arbeiten, spielt offenbar keine entscheidende Rolle. Von den Berufen stehen die Bergarbeiter an letzter Stelle; ihnen folgen die Bauhandwerker. Allerdings liegen darüber noch keine eingehenderen Studien vor.

Auf gleiche Stufe wie die Arbeiter sind die im Hotelgewerbe Beschäftigten einzuordnen, wie eine Untersuchung in Annecy ergab, die sich mit Erhebungen in den schweizerischen Kantonen Wallis und Jura decken.

Chanoine Boulard kommt auf Grund geschichtlicher Vergleiche, die in einigen Diözesen möglich waren, zu dem Ergebnis, daß das religiöse Leben in Frankreich aufs Ganze gesehen seit der französischen Revolution nicht schlechter geworden ist.

Interessant sind noch einige Angaben, die die Informations catholiques internationales bei dieser Gelegenheit geben. So beträgt die Zahl der Praktizierenden in Mailand zwischen 25–30%, im Süden Italiens zwischen 10 und 20%, kann aber dort bis auf 5–3% sinken. Spanien zeichnet sich wenigstens in mancher Hinsicht aus. In Valencia beträgt die Zahl derer, die ihre Sonntagspflicht erfüllen 98%, aber in der Bannmeile von Barcelona sind es nur 3–20%. In Lissabon nehmen nur 17,2% am Sonntagsgottesdienst teil. In Belgien schwankt die Teilnahme zwischen 60% im flämischen Teil und 40% im wallonischen, wobei in den Industrievierteln die Teilnahme bis auf 25% sinkt. In Brüssel beträgt sie 34,9%. In England wurden an einem Sonntag im Frühjahr 1957 26% gezählt, aber in London hat sich die Arbeiterjugend mit 60% beteiligt, in Liverpool mit 84% und in Leeds mit 85%. Um noch ein Beispiel aus Südamerika zu bringen. In einer Arbeiterpfarrei von Santiago de Chile wurden von 11 724 Seelen an einem Sonntag 384 Kirchenbesucher gezählt, das sind etwas über 3%.

Rußlands Goldreserven

Rußland nimmt in der Golderzeugung heute hinter Südafrika den zweiten Platz in der Welt ein. Vor dem ersten Weltkreig stand es hinter Südafrika, den USA und Australien auf dem vierten Platz. Da die Sowjetunion keine Zahlen angibt, ist man auf Schätzungen angewiesen. Die *Times* (15. August 1958) schätzt die russische Golderzeugung auf 510000 kg im Jahr und glaubt, daß die Sowjetunion 1957 einen Goldüberschuß von 8 Milliarden Dollars besaß.

Die Goldgewinnung begann in Rußland 1752 zunächst an den südlichen Hängen des Urals, in der Gegend des heutigen Sverdlovsk. Dann fand man Gold am Altai, in Westsibirien zwischen Irtysh und Ishim, an den beiden Ufern des Ob im Kusneker Becken. Je weiter man nach Osten vorrückte, um so reichhaltigere Goldvorkommen entdeckte man. So erzeugten die Minen am Amur 1913 nicht weniger als 65% der gesamten russischen Goldgewinnung.

Die Sowjets hatten einen riesigen Bedarf an Gold. Darum steigerten sie die Goldgewinnung mit allen Mitteln. Sie trugen keine Bedenken, sie in private Hände zu geben. So wurden die reichen Vorkommen am Aldan der englischen Lena Goldfiels Ltd zur Ausbeutung überwiesen, die Vorkommen im Amurbezirk und in Kamtschatka zwei amerikanischen und zwei japanischen Firmen übertragen.

Von 1926 ab jedoch wurden die kleineren und mittleren Goldvorkommen alle verstaatlicht, von 1928 ab schuf man die unterirdische Goldgewinnung.

Die russischen Goldvorkommen sind wohl mit die reichsten der Welt. Man gewinnt dort 20 g und mehr aus einer Tonne Gestein. Im Aldangebiet konnten 5 Goldgräber trotz primitivster Mittel täglich 7–8 Pfund Gold gewinnen. In Südafrika gewinnt man nicht mehr als 14 g aus einer Tonne Gestein. (Bulletin, *April 1960. Hrsg. Institute for the Study of the USSR.)*

Der Kommunismus in Südamerika

Seit 1957 verfolgt der Kommunismus in Südamerika eine neue Taktik. Während er bis dahin glaubte, eines Tages aus eigener Kraft an die Macht zu kommen, versucht er seither, sich jene Kräfte zunutze zu machen, die mit ihm in der Ablehnung des „nordamerikanischen Imperialismus" einig sind. Auf diese Weise ist es ihm bereits gelungen, bedeutende Einbrüche in die Gewerkschaften zu erzielen, vor allem in deren führende Kreise.

Die zwei wichtigsten Zentren, von denen aus der Kommunismus seine Propaganda vorantreibt, sind Mexiko und La Plata. In Mexiko gibt es bereits seit 1919 eine kommunistische Partei, die die älteste in Latein-Amerika sein dürfte. Sie zählt aber kaum mehr als 7–10000 Mitglieder. Eine zweite, ebenfalls kommunistische Gruppe, sammelt vor allem die Landarbeiter; sie ist noch kleiner an Zahl: nur 1500 gehören zu ihr. Die bedeutendste Gruppe jedoch stellt die Volkspartei des Lombardo Toledano dar, die offiziell nicht als kommunistisch gilt, es in Wirklichkeit jedoch durchaus ist. Sie zählt 75000 Mitglieder.

Der Kommunismus verfügt in Mexiko über wenigstens sieben Presseorgane, und die Sonntagsbeilagen einiger der größten mexikanischen Zeitungen befinden sich in Händen kommunistenfreundlicher Redakteure. Außerdem sitzen Kommunisten in den Verwaltungsausschüssen einiger Universitäten. Überdies sind sie sehr zahlreich in den bestehenden kulturellen Vereinigungen tätig.

Einen der größten Erfolge errangen die Kommunisten mit der Eröffnung einer sowjetrussischen Musterschau im November 1959, zu der Mikojan eigens gekommen war.

Anläßlich eines Eisenbahnerstreiks, der von den Kommunisten angezettelt wor-

den war, verlangte die mexikanische Regierung die Abberufung des russischen Militärattachés und eines Sekretärs der Botschaft.

Am La Plata sind Buenos Aires und Montevideo als Zentren zu nennen. In Montevideo geht die Infiltration vor allem von der Russischen Botschaft aus. In Montevideo scheint auch der leitende Mann zu sitzen, der die Moskauer Radiosendungen nach Südamerika leitet, nicht weniger als 120 Stunden in der Woche. Buenos Aires dagegen ist Sitz der Pressezentrale, die von dort aus ganz Südamerika mit ihren Erzeugnissen überschwemmt.

In Chile, Kolumbien, Venezuela und Cuba ist es den Kommunisten in den letzten Jahren gelungen, eine offiziell zugelassene Partei zu werden. In Chile wie auch in Cuba nehmen sie sich ganz besonders der eingewanderten Chinesen an. In den übrigen südamerikanischen Ländern sind sie weniger zahlreich. In Brasilien sind sie sogar verboten, zählen aber doch wohl an die 60–100000 Anhänger.

Der Weg, auf dem der Kommunismus vorzudringen sucht, ist das kulturelle und wirtschaftliche Gebiet. In ganz Südamerika gibt es 85 sogenannte Häuser der Kultur, die intensiv an der Verbreitung kommunistischer Ideen arbeiten. Zu den Konferenzen, die dort abgehalten werden, kommen Reisen nach Rußland hinzu. 1959 wurden 856 Südamerikaner nach Rußland eingeladen, von denen nur 93 Kommunisten waren.

Auf wirtschaftlichem Gebiet war, wie schon erwähnt, die Moskauer Musterschau in Mexiko ein riesiger Erfolg. Argentinien schloß 1959 einen Handelsvertrag mit Rußland, das sich zur Lieferung von Maschinen für Ölbohrung im Wert von 100 Millionen Dollars verpflichtete. Bolivien erhielt einen Kredit von 60 Millionen Dollars. (Estudios Centro Americanos, *März 1960.)*

Streichquartette

Wird heute noch zu Hause Quartett gespielt? Oder sind die Zeiten des „stillvergnügten Streichquartetts" längst vorüber? Haben Radio und Grammophon auch hier den ausübenden Liebhaber in die Ecke gedrängt? Vorübergehend schien es so, aber er hat sich wieder hervorgewagt, hat Partner gesucht und so finden sich zu dieser edelsten Art des Musizierens wieder mehr und mehr kleine Gruppen zusammen. Wenn sie wüßten, um wieviel tiefer ein Werk durch das eigene Spiel im Liebhaber verankert wird, auch wenn seine Bemühungen die Absichten des Komponisten nicht immer ganz verwirklichen können — die Zahl der „Heimmusiker" würde noch größer werden. Sie sind dann das anspruchsvolle, kennerische Publikum in den Kammerkonzerten und vor dem Lautsprecher. Aber auch den Musikfreund, der nicht selber spielt, wird die Begegnung mit einem Streichquartett, jener in der Beschränkung auf vier Stimmen konzentriertesten Art des Musizierens, zu jeder Stunde beschenken, sei es, daß er durch das Werk zu sich selbst oder von sich weg geführt werde.

Beethovens Quartette, das Zentralwerk der Quartettmusik, sind *vollständig,* von zwei grundverschiedenen Vereinigungen interpretiert, erschienen: vom *Koeckert-Quartett* (Deutsche Grammophon Gesellschaft) und vom *Ungarischen Streichquartett* (Elektrola). In der künstlerischen Qualität vollkommen gleichrangig, repräsentieren sie zwei verschiedene Musizierstile. Das Koeckert-Quartett mag in der grundmusikalischen, saftvollen Art des Musizierens unserem europäischen — ich sage absichtlich nicht „deutschen" — Empfinden näherliegen. Das Ungarische Streichquartett — seine Mitglieder sind natürlich auch aus Europa, leben aber in Amerika — erinnert mehr an den virtuosen amerikanischen Orchesterstil. Auch er vermag den Gehalt eines Kunstwerkes zur Darstellung zu bringen, nur eben auf eine andere Art. Einzelheiten der Motiv-Arbeit werden mitunter überdeutlich hervorgehoben, die formalen Zusammenhänge erscheinen dadurch in mustergültiger Klarheit, während unserer Einstellung nach der große Bogen, der sich zwischen Anfang und Ende eines Werkes spannt, das Entscheidende ist. Übrigens muß das Ungarische Streichquartett über herrliche Instrumente verfügen — der Klang ist überraschend voll und satt.

Die *Quartette von Haydn* und *Mozart* sind bis jetzt nur in Auswahl von verschiedenen Quartettvereinigungen aufgenommen worden. Im Zusammenhang mit Mozart sei auf das *Amadeus-Quartett* aufmerksam gemacht. Von ihm sind bei der Deutschen Grammophon Gesellschaft 6 Mozart-Quartette erschienen, zwei davon mit Haydn-Quartetten kombiniert, und zwar KV 465 und 575; KV 499 und 589; KV 458 mit Haydn op. 77 1; KV 421 mit Haydn Nr. 58. Im Vergleich mit den beiden oben genannten Quartetten hat das Amadeus-Quartett, ein „junges" Quartett wie das der Koeckerts, einen besonders süßen, wienerischen Ton, ohne dadurch an Kernigkeit des Klanges einzubüßen. Der Amadeus-Klang dokumentiert sich außer bei Mozart besonders schön in Quartetten von Franz *Schubert*. Bei der Deutschen Grammophon Gesellschaft erschienen bisher op. 29, op. 161 und das d-moll-Quartett „Der Tod und das Mädchen". Das letztere gibt es bei der gleichen Firma auch vom Koeckert-Quartett. Wieder ein sehr interessanter Vergleich: die Koeckerts sehr dramatisch, kraftvoll, das Amadeus-Quartett besonders im Mittelsatz ungemein poetisch und zart, trotzdem von ganz konzentriertem Klang. Am Rande: Schuberts Forellenquintett findet der Liebhaber bei der Deutschen Grammophon Gesellschaft in einer prachtvoll-virtuosen Aufnahme von den Koeckerts mit Adrian Aeschbacher am Klavier.

Aus der zeitgenössischen Musik sei auf die 6 Streichquartette von *Béla Bartok* hingewiesen. Sie sind in ganz vorzüglichen Aufnahmen durch das *Végh-Quartett* bei Elektrola zu finden. Die Véghs gelten als Spezialisten für diese Werke, deren Thematik und Rhythmik stark von ungarischen Volksliedern beeinflußt sind. Doch prägt Bartók dieses Volksgut auf ganz persönliche Art um und bringt vor allem die rhythmische Vielgestaltigkeit der ungarischen Musik in der meisterhaften Polyphonie seines Quartettsatzes eindringlich zur Geltung.

Eine Langspielplatte der Deutschen Grammophon Gesellschaft bietet die Streichquartette von *Claude Debussy* und *Maurice Ravel* in Aufnahmen durch das *Loewenguth-Quartett*, Paris. Musikalisch wie klanglich erfüllt die Wiedergabe alle Ansprüche der Werke und ist mit Recht mit dem „Grand Prix du Disque 1956" ausgezeichnet.

Willibald Götze

UMSCHAU

Das Musikleben in Rotchina

Die Kunst als Werkzeug der Revolution

Als Mao Tse-tung die neue Politik der „hundert Blumen" eingeschlagen hatte, glaubten viele chinesische Künstler, daß damit auch die Zeit einer größeren Unabhängigkeit der Kunst von den politischen Forderungen der Partei gekommen sei. Die scheinbare Freiheit dauerte jedoch nur kurze Zeit. Bei der folgenden harten Abrechnung mit den aufrührerischen „rechten Intellektuellen" wurden sie nachdrücklich darauf hingewiesen, daß noch immer die Kunst sich dem Primat der Politik zu beugen habe.

Von besonderer Bedeutung war in diesem Zusammenhang die Rede Chou Yangs vor der Chinesischen Schriftstellerunion vom Februar 1958, die in der Folge von der gesamten rotchinesischen Presse nachgedruckt wurde und in der er hart mit dem l'art pour l'art-Standpunkt einiger chinesischer Künstler abrechnete. Mao Tse-tungs Ausführungen auf dem Yenaner Forum von 1942, führte er aus, seien noch immer die Grundlage der sozialistischen Kulturpolitik. Nach Mao Tse-tung hat die Politik den Primat über die Kunst. Er drückt dies offen aus: „Kunst und Literatur sind der Politik untergeordnet."

Wird so die Kunst vom klassenkämpferischen Geschehen in der Gesellschaft, aus der sie wächst, bestimmt, so wird anderseits auch nicht verkannt, daß sie, gerade dann, wenn sie formal hochentwickelt ist, die Massen beeinflußt und damit auch mindestens indirekt auf die Politik einwirkt. Weltanschauung ist in kommunistischer Sicht immer ganzheit-

lich. Damit aber kann beispielsweise eine „feudalistische" Musik im Zuhörer nur „feudalistische" Gefühle erwecken und diese werden sich dann in allen Sphären politischen Geschehens ausdrücken. Eine „revolutionäre" Musik wird anderseits so zu einer „revolutionären" Grundhaltung beitragen. Damit ist die Kunst zum Mittel der Politik, oder, genauer, zum Mittel der Propaganda geworden. Die Aufgabe der Partei kann es danach nur sein, auf die Schaffung der ihr genehmen Musikform hinzuwirken und so „Kunst und Literatur zu einem konstruktiven Bestandteil der gesamten Revolutionsmaschinerie zu machen, sie als eine mächtige Waffe zu benutzen, mit der wir das Volk einigen und erziehen, den Feind niederschlagen und vernichten und dem Volk helfen, den Kampf gegen den Feind mit vereinten Herzen und Sinnen zu führen."

Die Volksmusik

Die Grundlage einer „sozialistischen", das heißt dem Volke dienenden, aus ihr kommenden und ihm verständlichen Musikform ist an erster Stelle das Volkslied. Mao Tse-tungs Ausführungen gaben, wie Wu Pin am 13. Mai 1958 in einem Artikel in der *Peking Review* ausführte, „den Musikern ... ein klareres Verständnis für das wesentliche Band, das zwischen der Volksdichtung und dem revolutionären Künstler besteht. Sie gaben auch im Hinblick auf die Bedürfnisse der revolutionären Kunst eine bestimmtere Hinrichtung auf das Studium der Volkslieder und der Volksdichtung."

Freilich stieß man bei diesem „Studium der Volkslieder" von Anbeginn an auf eine Schwierigkeit, die viele von ihnen für die Zwecke der Partei unbrauchbar erscheinen ließen. Die meisten Volkslieder, besonders die Südchinas, entbehren nach kommunistischer Ansicht des revolutionären Pathos. Ihre Weisen sind meist zu getragen, ihr Inhalt der „das unglückliche Los der Bauern unter der Feudalherrschaft" beschreibt, ist nicht dazu angetan, Soldaten zur Hingabe ihres Lebens, Bauern und Arbeiter zur Aufbietung ihrer letzten Kräfte zum sozialistischen Aufbau anzuspornen.

Von Anfang an sahen sich deshalb die kommunistischen Kulturfunktionäre dazu gezwungen, eine Auswahl zu treffen. Um aber die Fiktion von der Vorherrschaft des Volkslieds aufrechterhalten zu können, mußte man besonders seit dem Krieg gegen Japan, als sich die Partei zum ersten Mal zur Herrin über größere Gebiete aufgeschwungen hatte, neue politische Hymnen als solche ausgeben. So ist heute der Begriff Volkslied in der kommunistischen Terminologie vieldeutig geworden. Es wird darunter ebenso das echte, wahrem Volksempfinden entsprungene Volkslied, wie auch das revolutionäre Kampflied und Propagandalied verstanden. Um überhaupt erst dessen Schaffung in genügender Zahl anzuregen und ihre Verbreitung zu betreiben, war 1942 das Yenaner Forum für Kunst und Literatur mit einberufen worden.

Als Vorbild für die politische Gattung des Volkslieds zählen dabei vor allem der „Marsch der Freiwilligen" (ch'i lai) von Nieh Erh, der inzwischen zur Nationalhymne des rotchinesischen Reiches erklärt wurde, und die Werke Hsien Hsing-hais, besonders die „Kantate vom Gelben Fluß". Beide Komponisten, die in verhältnismäßig jungen Jahren starben, sind die erklärten Lieblinge der Partei. Sie wurden zu Vorbildern aller Musiker und Komponisten Chinas erklärt, die sich an ihnen zu schulen haben. Aber schon ihr Beispiel zeigt, wie weit sich bereits das politische „Volkslied" von den echten chinesischen Volksweisen entfernt hat. Sie benutzten zwar teilweise eingehende einfache Weisen, bearbeiteten auch zum größten Teil chinesische Themen, waren aber anderseits bereits stark von westlicher Musik beeinflußt, deren Harmonik und Instrumentation sie verwendeten.

Von den echten Volksweisen galt von Anfang an, aus ziemlich unerklärlichen Gründen heraus, der Yangko-Tanz als

die Volksmusik schlechthin. Ein Grund für diese Vorliebe mag vielleicht in der Tatsache liegen, daß die kommunistische Partei ihre ersten größeren Siege in Nordchina, der Hauptheimat des Tanzes erringen konnte. Ein weiterer mag sich aus seiner Art ergeben, aus der einfachen Schrittfolge und der für chinesische Beispiele aufreizenden Rhythmik und einfachen Tonfolge, die ihn für Massenaufführungen im kommunistischen Stil äußerst geeignet erscheinen läßt.

Der Yangko-Tanz kommt in über dreißig Varianten vor. „Die Grundbewegung, die all seinen vielen Varianten gemeinsam ist, besteht aus leicht stampfenden Schritten, die von einem charakteristischen Schwingen der Arme und des Oberkörpers begleitet werden. Es handelt sich dabei ziemlich sicher um eine Nachahmung des Pflanzens. Oft zur Musik von Trommeln getanzt, wird der Yangko-Tanz im allgemeinen von einer langen Reihe junger Männer und Frauen vorgeführt, die sich in einem schlangenähnlichen Muster bewegen und nach einem einfachen zwei-vier-Rhythmus vor- und zurückgleiten."

Dieser Tanz ist heute zu einem Symbol der roten Herrschaft über das Reich der Mitte geworden. Es ist kein Aufmarsch, keine Versammlung denkbar, bei der nicht Yangko-Truppen, meist aus Studenten und Arbeitern bestehend, die wartenden Massen unterhalten und anfeuern. Selbst die neue Opern- und Konzertmusik kann nicht ohne Anleihen bei ihm auskommen. Der Yangko gilt nach offizieller Ansicht als Zeichen der Verbundenheit der werktätigen Schichten der Bauern- und Arbeiterschaft miteinander und als Sinnbild ihrer neuen Herrschaft über die Nation.

Nachdem sich das neue Regime gefestigt hatte, konnte man es sich erlauben, auch auf dem Gebiet der Volksliedkunst die Zügel lockerer zu lassen und der echten Volksmusik, wie sie sich beim Han-Volk, dem eigentlichen Staatsträger Chinas, und bei seinen vielen nationalen Minderheiten in großem Reichtum herangebildet und seit Jahrhunderten erhalten hatte, weiten Raum zu lassen. Nun konnte man sich entsprechend den Weisungen Mao Tse-tungs daranmachen, die Schätze in Ruhe zu sammeln und gemäß den politischen Erfordernissen der neuen Gesellschaft zu sichten. Noch immer gehörte die Vorliebe der Partei den neuen „Volksliedern". Eine Analyse der verschiedenen inzwischen veranstalteten sogenannten „Nationalen Sing- und Tanzfestivals" zeigt dies ganz deutlich. Aber man sah sich vor allem seit dem Beginn des Koreakrieges genötigt, die patriotischen Instinkte der Chinesen zu wecken und auszunutzen. Das Regime wollte sich als einziger Repräsentant der Nation beweisen. Daneben dürfte auch das Werben um die Freundschaft der Nationalitäten des weiten Reiches einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt haben. Um ihnen zu beweisen, daß die historische Politik der Hanisierung endgültig beendet sei, und um sich auch als Hüter ihrer Belange hinzustellen und sie die nationale Unabhängigkeit vergessen zu machen, mußte die kommunistische Regierung Chinas den kulturellen Interessen und Traditionen dieser Nationalitäten verstärkte Aufmerksamkeit zuwenden. Auch spielte wohl das außenpolitische Ziel eine Rolle: Man wollte als Vertreter des „ewigen Chinas" anerkannt werden.

Die erste Folge davon war eine ausgedehnte Tätigkeit des Sammelns auf dem Gebiet der Volksmusik. 1954 wurde an der Zentralen Musikhochschule in Peking ein Institut für nationale Musik eingerichtet, das Gruppen von Fachleuten über das ganze Land aussandte. Bis Ende 1956 hatten diese Gruppen über 30000 Volkslieder der verschiedenen Völkerschaften gesammelt und teilweise zum ersten Mal schriftlich fixiert oder auf Tonband festgehalten.

Eine solche Sammlung war in der chinesischen Musikgeschichte und wohl in der gesamten Geschichte der Welt einmalig. Freilich hatten die Institute der staatlichen Musikhochschulen dabei Vorteile, wie sie vor ihnen noch niemand gehabt hatte. Alle privaten Samm-

ler öffneten „spontan“ ihre Sammlungen und machten der Regierung oft wertvollste, längst verschollen geglaubte Liederhandschriften zum Geschenk. Dank eines gut ausgestatteten Fonds konnten es sich die Institute auch erlauben, Straßensänger und oft letzte Repräsentanten aussterbender Volksliederarten auch aus den entferntesten Landstrichen herbeizuholen und große Bibliotheken und Tonbandaufnahmen anzulegen.

Die Verarbeitung der gesammelten Schätze wird noch Jahre erfordern. Immerhin haben sie den chinesischen Komponisten eine unschätzbare Quelle zur Verfügung gestellt. Es ist so kein Wunder, daß das Volkslied heute in der chinesischen Musik dominiert. Opern, ja selbst die Konzertmusik, nicht zum wenigsten aber die Propagandalieder, zehren von dieser Nahrung.

Die Bewegung gegen die Rechtselemente und die Ausrichtungskampagne nach dem Ende der Periode der „hundert Blumen“ rückten die nie aufgegebene ideologische Verarbeitung der Lieder wieder in den Vordergrund. Der Allchinesische Schriftsteller- und Künstlerverband sandte den größten Teil seiner Mitglieder verschieden lang in die Fabriken oder Kollektive. Das Ziel war die völlige menschliche Umgestaltung der oft noch unter „feudalistischen“ oder gar westlichen Aspekten erzogenen Künstler. Der l'art-pour-l'art-Standpunkt, der heimliche Auferstehung gefeiert hatte, sollte rücksichtslos ausgerottet werden.

Gleichzeitig hatte man auch ein Sofortziel mit dieser Künstlerverschikkung im großen Ausmaß. Die Musiker und Komponisten sollten überall Volkschöre gründen, in denen die neuen politischen „Volkslieder“ den Massen beigebracht werden sollten. Die Provinz Honan allein meldete nach kurzer Zeit als Erfolg dieser Aktion die Gründung von mehr als 30000 Dorfchören. Peking brüstete sich gleichzeitig damit, daß die meisten Straßenkomitees bereits ihre Chöre haben.

Diese Chöre erlebten ihre Feuertaufe, als das Pekinger Volkskunsthaus zur Feier des 1. Mai 1958 einen Wettbewerb veranstaltete und Preise für die Stadt oder den Bezirk und Stadtteil ausschrieb, der am schnellsten und mit der größten Zahl die von ihm verbreiteten Propagandalieder beherrschte. In einem Massenaufgebot an Singstunden wurden die erwarteten Zahlen weit in den Schatten gestellt.

Die gesamte Presse begann dieser Bewegung breiten Raum zu widmen. Die amtliche *Jenmin Jihpao* (Volksblatt) bringt seit Mai 1958 jeden Donnerstag eine Spalte „Das Lied der Woche“. Die *Kirin Jihpao* und *Schensi Jihpao* schlossen sich mit einer Rubrik „Gedichte und Lieder vom Lande“ an. Heute bringt jede größere Zeitung regelmäßig die neuesten und offiziell anerkannten Ergüsse der kommunistischen „Volksliedkunst“. Radio Peking schließlich bringt jeden Abend zwischen 8.25 und 8.30 Uhr das „Lied der Woche“, das rein nach politischen Gesichtspunkten ausgesucht ist und bis zum Ende der Woche über die Chöre der Kollektive und Straßenkomitees auch vom letzten Bauern in den entferntesten Winkeln des Landes auswendig gekonnt wird. „China singt wie kein zweites Land der Erde“, rühmt sich die rotchinesische Presse nicht zu unrecht.

Über den Inhalt dieser Lieder geben am besten einige wahllos herausgegriffene Titel der zum 1. Mai und zum Nationalfeiertag 1958 herausgegebenen Lieder Auskunft: „Der Sozialismus ist gut“, „Holt England ein“, „Laßt laut uns singen den Ruhm unserer Siege“, „Unsere rote Fahne ist eine Fahne des Kampfes“. Die augenblicklichen politischen Bedürfnisse, der „große Sprung vorwärts“ in Wirtschaft und Industrie, der Kampf um Formosa und die Errichtung von Volkskommunen bestimmen die Themenwahl. Dabei greift man selbst auf ausländische Lieder zurück. Radio Peking brachte so zur Zeit der amerikanischen Landung im Libanon als „Lied der Woche“ Ilalma'rakah des arabischen Komponisten Mohammed Ali Almuji, um die antiamerikanischen

und proarabischen Wogen hochzupeitschen. Die Melodien dieser Massenlieder sind größtenteils von Volksliedern übernommen oder aus Umarbeitung entstanden. Man kann so auf Bekanntes zurückgreifen, und der neue Propagandainhalt geht den Massen leichter ein.

Eine Schlappe scheinen jedoch auch die roten Herren Pekings schon erlitten zu haben: die neuen „Volkslieder" scheinen unter dem Volk nicht das Echo gefunden und das revolutionäre Pathos hervorgerufen zu haben, wie man es sich gedacht hatte. Die Schuld daran gibt man jedoch nicht etwa der falschen Politisierung der Musik, sondern man sucht die Sündenböcke unter den Musikern und Komponisten, deren Aufgabe die ideologische Umarbeitung der Volksmusik war.

Die westliche Musik

Der westlichen Musik scheint anfänglich die ganze Abneigung der Kommunisten gegolten zu haben. Da sie aus dem Bereich des Kapitalismus kam, konnte sie nur reaktionär und daher für die Massen verheerend sein. Dem kommunistischen Denken ist eine klassenlose Musik, die sich Selbstzweck sein will, ein völlig unvorstellbarer Gedanke. Dazu war in China selbst die westliche Musik nur in den Hafenstädten des Ostens verbreitet und auch dort nur zum Vergnügen der großenteils westlich gebildeten Oberschichten, die aber schon an sich den Kommunisten verdächtig waren. Damit aber schien ihre Behauptung von der verheerenden Wirkung der westlichen Musik gerechtfertigt.

Bei dieser Einstellung ist die Verwunderung begreiflich, die nach Augenzeugen die einfachen Funktionäre erfaßte, als die ersten Orchester aus der Sowjetunion gerade mit Produkten der „dekadenten" westlichen Musik aufwarteten. Man erlaubte deshalb westliche Musik wieder, mehr aus Höflichkeit gegenüber den sowjetischen Fachleuten, Technikern und Ausbildnern, die nun China zu bearbeiten begannen, denn aus wirklicher Überzeugung. Dann aber kam das Drängen der chinesischen Musiker hinzu, die sich von der westlichen Musik ein Heilmittel für einige der schlimmsten Leiden erwarteten, an denen die nationale Musik krankt. Man erkannte deshalb die westliche Musik mit starken Vorbehalten an, lobte auch einzelne Musiker, die sich hervortaten und dadurch das nationale Prestige hoben, wie z. B. Son Fu-tsang, der 1955 beim Internationalen Chopin-Wettstreit den 3. Preis errang, oder Liu Shih-kan, der sich ein Jahr darauf ebenfalls den 3. Platz beim Liszt-Wettbewerb in Budapest und der 1958, mit nur 18 Jahren, beim Tschaikowsky-Wettbewerb in Moskau den zweiten belegen konnte. Der offizielle Beifall war zwar laut, aber ließ doch die enthusiastische Wärme vermissen, mit der neue Erfolge auf dem Gebiet der Volksmusik begrüßt werden.

Erst 1956 wurde mit „La Traviata" das erste größere Werk westlicher Musik aufgeführt. Vorangegangen waren Konzerte in Peking und Shanghai, bei denen sich Mozart, Schubert und Tschaikowsky besonderer Beliebtheit erfreuten. Tanzabende der 1954 gegründeten Pekinger Tanzschule und Konzerte vornehmlich des Orchesters der Zentralen Pekinger Experimentieroper sowie die erwähnte Inszenierung der „Madame Butterfly" folgten.

Die Kritik rügte ständig die mangelnde Erfahrung der chinesischen Künstler mit westlicher Musik und Oper, die besonders bei dieser zu lächerlich wirkenden Anleihen bei den Ausdrucksformen der Peking-Oper führte. Man nimmt deshalb auch jede mögliche Gelegenheit wahr, von ausländischen Truppen und Künstlern zu lernen. Die Karten zu solchen Veranstaltungen, von denen die großen Städte bereits eine große Zahl erlebten, werden zentral verteilt. Die Künstler werden gebeten, anschließend mit chinesischen Musikern und Komponisten zu diskutieren, wenn möglich sogar mit ihnen zusammenzuarbeiten. Besonders sowjetische Künstler sind aus Gründen der Optik gern gesehen. So

spielte David Oistrach mit einem chinesischen Orchester. Beim Besuch des Moskauer Stanislawsky- und Nemirowitsch-Dantschenko-Theaters wurden Arbeitsgruppen für die verschiedenen Gebiete der Theaterwissenschaft gegründet, und Dirigent Slawensky übte mit chinesischen Orchestern mehrere Stücke ein. Dennoch wurde erst vor kurzem von einem der offiziellen Kritiker darauf hingewiesen, daß sich noch immer viele Künstler nicht von überlieferten Vorstellungen freizumachen verstünden, ein Mangel, der bei der Kürze der Zeit – die westliche Musik hat erst vor ungefähr 38 Jahren Eingang gefunden – leicht verständlich ist.

Die neue Musik

Neben der Volksmusik gilt die ganze Liebe der kommunistischen Machthaber der Schaffung einer neuen Musik, die dem Denken und Fühlen der sozialistischen Gesellschaft Ausdruck zu verleihen imstande ist. Die Diskussion über die Form dieser Musik wurde besonders seit dem Musikfestival vor drei Jahren wieder angeregt.

Ist so das ideologische Ziel gesteckt, so ist man sich im großen und ganzen auch über den Weg einig, der dahin führt. Da die neue Gesellschaft durch die Herrschaft der werktätigen Massen, mindestens nach kommunistischer Ansicht, gekennzeichnet ist, muß die sozialistische Musik auch diesen Massen verständlich sein. Sie muß aus Formen hervorgehen, die ihnen verständlich sind, nämlich der Volksmusik und der klassischen Musik. Diese müssen mit einem neuen Inhalt angefüllt werden, wobei die propagandistisch umgearbeiteten Volkslieder die Richtung angeben.

Um aber eine Musik für die Massen schaffen zu können, muß man erst die Fehler der nationalen Musik beseitigen, die Ho Lu-ting in einem Artikel in *China Reconstructs* (Dez. 1956) aufzählt: „Wir haben noch immer kein Gebäude der Musiktheorie und kein stabiles Erziehungssystem zur Heranbildung von Komponisten und Musikern. Auch unser System der Notensetzung ist noch ungenau". Diese Mängel können aber schon im Hinblick auf die internationale Struktur der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft durch die Schaffung einer eigenen Musiktheorie nicht beseitigt werden. Wie bei der Schriftreform aus praktischen Gründen die Übernahme der meistgebrauchten Schrift, der lateinischen, eingeführt wird, so sollen auch in der Musik die fehlenden Teile aus der westlichen Musik übernommen werden. Das aber ist wiederum nicht möglich ohne eine Anpassung der beiden Musikformen aneinander. Die neue Musik wird also in irgendeiner Form das Ergebnis einer Synthese zwischen chinesischer und westlicher Musik sein.

Damit ist dem Experiment weiter Spielraum gegeben. Dazu kommt noch, daß man die europäischen Instrumente ihrer größeren Tonskala wegen den traditionellen einheimischen gegenüber für überlegen hält, auf diese jedoch der billigeren Herstellung und einfacheren Handhabung wegen nicht verzichten zu können glaubt. China stellt heute schon Geigen, Violincellos, Flügel, Saxophone und andere westliche Instrumente her, aber noch immer herrschen die überkommenen Instrumente vor.

Die Experimentierfreude hat, angeregt durch die Vielzahl der Instrumente, absonderliche Blüten getrieben. Man hat nicht nur klassische Stücke mit europäischen, sondern auch europäische mit einheimischen Instrumenten zu spielen versucht. Schließlich wurden auch einige Erfolge mit Orchestern errungen, die beide Arten von Instrumenten nebeneinander verwenden. Dabei wirkt sich freilich, wie überall, hindernd aus, daß die einheimischen Instrumente noch nicht genormt sind.

Auch sonst vermischen sich beide Musiksysteme auf die mannigfaltigsten Weisen. In der 1945 uraufgeführten Oper „Das weißhaarige Mädchen", die vielleicht den bald erreichten aber noch nicht übertroffenen Höhepunkt des neuen Musikschaffens darstellt, wurde von den Komponisten Chang Lu und Ma

ko zwar Musik im traditionellen chinesischen Stil, unter starker Benutzung von Volksliedern, verwendet, jedoch unter Einführung des westlichen Leitmotivs, der Harmonisierung, des Kontrapunkts, einer Reihe westlicher Instrumente, sowie, besonders gegen Schluß, einer in der alten chinesischen Oper unbekannten schnellen Folge von Duetts, Trios, Chören und Soli. Das Musikertrio Lo Tsung-hsien, Chao Ming-li und Chin Cheng-pin baute die Musik zu der zweiten bekannten Oper „Lied aus dem Grasland" fast völlig aus Themen tibetanischer Volkslieder auf, wozu Komponisten und Schauspieler längere Zeit nach Tibet geschickt wurden, verwendeten jedoch das Rezitativ in Form von Volksliedern.

Nicht immer scheint jedoch eine harmonische Verbindung der beiden Systeme geglückt zu sein. So schrieb z. B. der Komponist Chang Shao-hu in einer Kritik zu dem im April 1958 uraufgeführten ersten chinesischen ballet d'action, daß sich mindestens die Verwendung einiger westlicher Instrumente als störend erwiesen habe. Resignierend stellte ein anderer Kritiker nach einem der Musikfestivals fest: „Die alte Musik ist noch immer der beste Teil unserer Musikkultur." Tatsächlich erreicht die Masse der seit 1945 aufgeführten Opern bei weitem nicht die beiden oben erwähnten. Stellen diese schon zweifelsfrei noch nicht ein Endergebnis der Entwicklung dar, so sind jene noch nicht einmal auf dem Weg zu einer sinnvollen Synthese.

Im Inhalt herrscht hier wie überall, ja mehr noch, da es sich um die eigentlich sozialistische Musik handeln soll, der propagandistische Zweck. Das „Lied aus dem Grasland" behandelt so die Liebe eines tibetanischen Romeo-und-Julia-Paares, die solange nicht zusammenkommen können, als Agenten der Kuomintang und die Großgrundbesitzer die beiden Stämme, denen sie angehören, gegeneinander aufwiegeln. Erst der Einmarsch der Roten Armee bringt für beide, wie für ihre Stämme, das glückliche Ende. Bei anderen Stücken, wie „Lied der Jugend", „Weibliche Guerrillas", „Zwei Geschwister machen das Ödland fruchtbar" und „Das Minggräber-Reservoire" sprechen die Titel für sich selbst.

Ausblick

Ohne Zweifel hat China den Anschluß an die internationale Musikentwicklung noch nicht gefunden. Es ist eine gewaltige Synthese zweier Systeme im Gange, deren Ende noch nicht abzusehen ist.

Trotz seiner langen Abgeschlossenheit mangelt es China dafür nicht an Beispielen. Jahrhundertelang kamen Lieder mit buddhistischen Mönchen über den Himalaya, mit Seidenkarawanen über die Wüste im Westen. Der hohe Stand der Musik der Tang-Zeit wäre ohne fremde Einflüsse überhaupt nicht denkbar. Viele Instrumente, die man heute als typisch chinesisch hinzunehmen geneigt ist, kamen aus dem „Westen", wie noch heute ihre Namen zeigen, die Pipa zum Beispiel, eine Ballongitarre, die Huchin, eine zweiseitige Fiedel, oder auch das Sona, ein Horn. Ja, man kann sagen, daß das chinesische Musikleben in dem Augenblick zu erstarren begann, als diese Einflüsse ihr Ende fanden.

In einem aber ist die heutige Epoche einmalig. Die heutige Musikentwicklung wird entsprechend politischen Notwendigkeiten gelenkt. Ganze Gebiete sind deshalb von Anfang an dem chinesischen Musiker verschlossen, alles das nämlich, was man gemeinhin mit der Bezeichnung „moderne Musik" zu belegen pflegt. Darin liegt die Gefahr einer neuen Erstarrung, die man schon heute manchmal wahrzunehmen glaubt. All die Sammlungen und Neuherausgaben alter Lieder, Opern und Instrumente scheinen hin und wieder einen leicht musealen Charakter zu haben. Ob es den Kommunisten wirklich gelingen wird über ihren eigenen Schatten zu springen und ihren Beitrag zu einer wirklich neuen Kultur zu leisten, muß erst noch die Zukunft zeigen.

Rainer Reinhart

BESPRECHUNGEN

Theologie

Kuß, Otto: Der Römerbrief. 2. Lieferung (Röm. 6, 11 bis 8, 19). (Seite 321 bis 624) Regensburg 1959, Fr. Pustet. DM 13,50.

Nach über zweijähriger Pause können wir die zweite Lieferung des großen Kommentars anzeigen. Sie umfaßt nur zwei Kapitel des Römerbriefs, enthält dafür aber eine Reihe wichtiger und umfangreicher Exkurse, durch deren thematische Darstellung — sie umfaßt jeweils das gesamte paulinische Corpus — die genaue Einzelexegese ergänzt und vom Gesamtbild der paulinischen Theologie her interpretiert wird. Die Themen der Exkurse sind: „Mit Christus", Heilsbesitz und Bewährung, Zur Geschichte der Auslegung von Röm. 7, 7 bis 25, Das Fleisch (sarx), Der Geist (pneuma), Die Herrlichkeit (doxa). Die Einzelexegese geht jeder Frage mit sorgfältiger Genauigkeit nach und gibt ausführliche Übersichten über die jeweilige Forschungsgeschichte. Daß die Anmerkungen und Verweise in den Text eingearbeitet werden mußten, ist freilich bedauerlich. Die Lektüre wäre leichter und das Druckbild übersichtlicher geworden, wenn sich der Verlag zu Fußnoten entschlossen hätte.

Im Vorwort betont der Verf. nochmals die Unersetzbarkeit der philologischen und historischen Exegese, die sich zunächst um das Verständnis dessen bemüht, was Paulus selbst seinen Lesern sagen wollte. Dies ist in der Tat die einzige Methode, die der Sache, um die es in der Schrift geht, und dem Wort Gottes, das sie verkündet, gerecht wird. Der Verf. verdient alle Anerkennung, daß er sie mit solcher Folgerichtigkeit beibehielt. W. Seibel SJ

Bouyer, Louis: Reformatorisches Christentum und die eine Kirche. (241 Seiten) Würzburg 1959, Werkbund-Verlag. Kt. DM 14,80.

Louis Bouyer war vormals Vikar an einer lutherischen Gemeinde und ist heute Professor am Institut catholique in Paris. In diesem Buch, das erstmals 1954 unter dem Titel „Du protestantisme à l'église" erschien, breitet er die Einsichten aus, die ihn zur katholischen Kirche führten. Dabei entstand eine glänzend geschriebene Darstellung des gesamten reformatorischen Christentums, die dank einer makellosen Übersetzung auch in der deutschen Ausgabe nichts von den Vorzügen des französischen Originals verloren hat.

Die These des Buches ist diese: Die Reformation ist eine ursprünglich religiöse Bewegung. Sie besteht nicht in einer bloßen Leugnung des bisher geltenden Dogmas, sondern bekennt sich zu großen und wesentlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens: zum Heil aus reiner Gnade (30 bis 70), zur absoluten Souveränität Gottes (71—106) und seines Wortes in der Hl. Schrift (125—144), zur persönlich bestimmten Religiosität im Glauben (107—124). Ihre eigentliche Entdeckung — „die Entdeckung des Heils aus Gnade in der Anerkenntnis der Hl. Schrift als Wort Gottes" (126) — findet in der gesamten katholischen Tradition eine Stütze.

Diese positiven Prinzipien waren aber von Anfang an mit negativen Elementen verknüpft, die nicht nur den wahren Einsichten ihre Wirksamkeit raubten. Sie verwickelten auch den Protestantismus in beständige Widersprüche, ja drohten ihn in jene Abgründe zu führen, wovon ihn die Trennung von der Kirche hatte befreien sollen: die Hl. Schrift, deren göttliche Autorität man hatte herausheben wollen, wird zu einer rein menschlichen Urkunde, das Bekenntnis zur absoluten Souveränität Gottes wandelt sich in einen rein innerweltlichen Liberalismus. Diese negativen Elemente führen zur Leugnung der Sakramente, der Kirche, der Dogmen und damit zum Bruch mit der katholischen Kirche. Sie sind aber dem ursprünglichen reformatorischen Anliegen genau so fremd wie dem katholischen Glauben; sie entstammen dem spätmittelalterlichen Nominalismus, einem rundum unkatholischen Denken (162ff.). Wenn die Reformatoren Häretiker wurden, „so nicht wegen ihres Radikalismus, sondern wegen der Halbheit und der mangelnden Klarheit ihrer Reform" (162).

Was ist zu tun, um diese ständige Krise zu überwinden? Eine Rückkehr zu den ursprünglichen Prinzipien kann bestenfalls „den ganzen Prozeß auf seinen Ausgangspunkt zurückbringen, keineswegs ihn aber abwenden" (185). Ihre Erfüllung finden die großen Anliegen der Reformation nur in der katholischen Kirche, wo sie ihre wahre Heimat haben. Diese Heimkehr wäre keine Absage an den evangelischen Glauben noch eine Verleugnung der Reformation. Sie wäre nur die Erfüllung dessen, was die Reformation von Anfang an erstrebte, was sie aber nie erreichen konnte, weil sie es mit falschen Mitteln suchte.

Diese Sicht der Reformation vermag allein den Weg zum Verständnis der Religiosität und der vielen positiven Werte des Protestantismus zu öffnen. Die Frage ist freilich, ob nicht doch schon die positiven Prinzipien der Reformation zentrale katholische Wahrheiten in Frage stellten und deswegen fast notwendig zur Tren-

nung führen mußten. Darüber ist in den letzten Jahren die Diskussion neu aufgelebt (vgl. etwa E. Bizer, Fides ex auditu, Neukirchen 1958). Sie wird an Bouyers Buch nicht vorbeigehen können. W. Seibel SJ

Rahner, Karl: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. (561 S.) Innsbruck, Wien, München 1959, Tyrolia. Ln. DM 25,—.

Nach den Aufsätzen zur Dogmatik und zur Theologie des geistlichen Lebens, die Karl Rahner in den dreibändigen „Schriften zur Theologie" veröffentlichte, sammelte er in diesem Band Beiträge, die sich mit Fragen der Seelsorge in ihren vielfältigsten Formen befassen. Es sind Vorträge und Aufsätze, die den verschiedensten Anlässen ihre Entstehung verdanken und den durch solche „Zufälligkeiten" bedingten Charakter auch beibehalten haben. Eine gewisse Breite mancher Ausführungen ist durch die Zuhörer bedingt, die nicht immer Fachtheologen waren.

Unter den 24 Beiträgen befinden sich der wichtige Vortrag „Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt", ferner die Aufsätze zur eucharistischen Frömmigkeitserziehung (Danksagung nach der Hl. Messe und Besuchung), „Primat und Episkopat", „Zur Frage der Ausbildung der Theologen heute", „Zur Theologie der Säkularinstitute", „Marginalien über den Gehorsam". Diese Aufsätze enthalten Erkenntnisse, die nicht nur von dem theologischen Rang des Verf. zeugen, sondern auch mitten in die gegenwärtigen Fragen der Kirche und ihres Lebens in dieser Zeit hineinzielen. Überall aber gibt K. Rahner Beispiele seiner Fähigkeit, die scheinbar abstraktesten Thesen der Theologie für die konkreten Alltagsprobleme des Seelsorgers fruchtbar werden zu lassen, ohne daß ein mühevoller Übersetzungsprozeß unternommen werden müßte. Sein immer lebendiges Denken gibt dem Leser eine Fülle von Anregungen.

W. Seibel SJ

Frömmigkeit

Bacht, Heinrich SJ: Die Tage des Herrn. I. Teil: Winter (287 S.), II. Teil: Frühling (316 S.) Frankfurt 1960, Josef Knecht. Dünndruckausgabe, Taschenformat, Plastikband. Jedes Bändchen DM 6,80.

Die beiden handlichen Büchlein, die sich bequem in der Rocktasche mitnehmen und in der Bahn lesen lassen (sie schmecken gar nicht nach Gebetbuch) werden zutreffend als „Brevier für den modernen Menschen" vorgestellt. Sie sind zunächst als eine Betrachtungshilfe gedacht, und Hans Urs von Balthasar hat dem I. Bändchen ein Geleitwort über den Wert der Meditation vorangestellt („Wer Gott nicht lauschen will, hat nichts zu sagen".) Aber das „Lauschen" geschieht auch in besinnlicher Lesung, und die ausgezeichnete Auswahl geistlicher Autoren, die von den Kirchenvätern über Franz von Sales bis zu Romano Guardini und Karl Rahner reicht und auch nichtkatholische Texte einbezieht, wird vielen vor allem als religiöser Lesestoff willkommen sein, der ihnen wesentliche Speise bietet und dem Leben aus kurzer, intensiver Besinnung die Richtung auf das Ewige gibt. Schon jetzt hat man den Eindruck, daß das Werk, dem eine französische Fassung zugrunde liegt, einen sehr starken Anklang findet. Es hat Aussicht, der klassische religiöse Begleiter des geistig wachen Christen von heute zu werden. Ein dritter Teil: Sommer-Herbst ist in Vorbereitung und wird den Jahreskreis schließen. Ausstattung und Aufmachung verdienen uneingeschränktes Lob.

F. Hillig SJ

Svoboda, Robert OSC: Abend in Gott. Gedanken und Gebete. (240 S.) Kevelaer, Verlag Butzon und Bercker. Plastikeinband DM 5,80.

Ein erfahrener Seelsorger hat hier für die Alten und alternden Menschen ein Gebetbuch und Lesebuch zusammengestellt, das ihnen vielfache Anregung vermittelt, ihren Lebensabend vom Glauben her zu begreifen und zu gestalten. Der Text ist in Großdruck gehalten und mit Bildfotos und Spruchseiten belebt. Das Büchlein ist mehr als eine Medizin gegen die Langeweile des Ruhestandes. Es läßt positiv die Aufgabe des Alters erkennen: das Reifwerden der Persönlichkeit und das Umsetzen der eigenen Lebenserfahrung in Hilfe und Segen für die Mitmenschen. Für Familien, Heime und Seelsorger eine willkommene Handreichung. F. Hillig SJ

Otto, Bertram: Sie leben anders. Dokumentarischer Bildband über die Orden, Kongregationen und Missionsgesellschaften der katholischen Kirche. Format 23 × 27 cm Kunstdruckpapier. (188 S.) Würzburg 1959, Arena-Verlag. Leinen DM 24,—.

Was gibt es nicht alles an Ordensarten und Ordenstrachten in der Kirche und wie vielfältig ist der Arbeitseinsatz der Männer und Frauen, die wir die Ordensleute nennen! Man sieht sie auf dem Feld und im Chor, im Auto und im Stall, im Hörsaal und in der Krankenpflege, in der Heimat und in der Mission. Diese bunte, fast verwirrende Fülle ist der erste Eindruck, den der Bildband auf den Leser macht. Beim

längeren Anschauen der Bilderfülle entsteht dann aber allmählich die Ahnung von dem Lebenshintergrund, der die äußere Vielfalt in der Tiefe zusammenfügt: mögen Kleid und Beschäftigung sein, wie sie wollen, in der Tiefe ist es ein Gott geweihtes Dasein. Im übrigen leben sie gar nicht so anders. Sie müssen schaffen wie die andern Menschen auch, und manche von ihnen sehen durchaus müde und verbraucht, krank und abgeschafft aus. Der Ordensalltag ist nüchtern. Insofern ist der Titel vielleicht nicht sehr glücklich gewählt. Und an Stelle des unangenehm poetisierenden Begleittextes sähe man lieber unter jedem Bild nüchtern die sachliche Erklärung, die man jetzt mühsam im Anhang nachschlagen muß. F. Hillig SJ

Francis, Mary: Das Recht fröhlich zu sein. (200 S.) Kevelaer 1959, Butzon u. Bercker. Ln. DM 9,60.

Zu wissen, wie es in einem Nonnenkloster zugeht, bzw. im Herzen einer Nonne wirklich aussieht, dazu sind die üblichen Nonnenromane und -filme eher ein Hindernis denn eine Hilfe. Das vorliegende Büchlein dagegen ist ein schlichtes, zuverlässiges Zeugnis. Es stammt aus der Feder einer jungen amerikanischen Ordensfrau, die mit Charme und nicht ohne Geist zu plaudern weiß. Sie ist Klarissin geworden und spricht für die Welt der Klarissen; aber vieles, was sie sagt, kann für das kontemplative Ordensleben überhaupt gelten (wie das Buch ja auch von einer Karmelitin ins Deutsche übertragen wurde). Ein Glanz von Frohsinn liegt über dem Ganzen und wirkt sich bis in den Titel hinein aus: The right to be merry. Diese Töchter des hl. Franz und der hl. Klara nehmen das Recht für sich in Anspruch fröhlich zu sein. In Wirklichkeit haben sie mehr gefunden: nämlich die Freude. Junge Menschen, die in ähnlicher Richtung die Freude suchen, seien auf das Buch hingewiesen. Es kann auch Spirituälen von Frauenklöstern dienlich sein. (Daß sich die Lebensweise der deutschen und amerikanischen Klarissen in Einzelheiten unterscheidet, sei der Genauigkeit halber wenigstens angemerkt.) F. Hillig SJ

Schultz, Hans Jürgen (Herausgeber): Frömmigkeit in einer weltlichen Welt. (Referate einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks.) (301 S.) Br. DM 7,80.

Das Buch ist ein ziemlich genaues Gegenstück zu seinem vieldiskutierten Vorgänger „Kritik an der Kirche" (vgl. diese Zschr. 163 [1959] 466 ff.). Es versteht sich selbst als eine „Weiterarbeit auf dem mit der ‚Kritik an der Kirche' angefangenen Weg", als einen „Entwurf der Möglichkeiten einer Kirche, die für die gegenwärtige Welt da ist". Das Wort „Frömmigkeit" ist dabei ein Notbehelf und könnte irreführen. Es meint ungefähr dasselbe wie „christliche Existenz". Der Ton liegt bei fast allen Referaten auf der Begegnung dieser christlichen Existenz mit den Anliegen der Zeit. Es ist erstaunlich festzustellen, wie sehr dabei von fast sämtlichen Referenten, den katholischen wie den (zahlenmäßig überwiegenden) evangelischen die gleiche Problematik gesehen wird und eine gleich große Bereitschaft vorhanden ist. So viel Wirres und Fragliches auch im einzelnen vorgebracht wird, auf das einzugehen hier nicht der Raum ist, sosehr zum Teil der peinliche Eindruck des Zerredens entstand, so kann man doch als Gewinn buchen, wie sehr heute nicht nur die lebendigen Christen aller Konfessionen ihre Weltaufgabe ernst nehmen, sondern wie auch die Menschen in der Welt nach einer christlichen Lebenshilfe verlangen. Besonders erfreulich erscheint uns, daß in dem Abschnitt „Experimente der Frömmigkeit" von konkreten Leistungen gesprochen wird und im letzten Teil „Situationen des Christseins" Männer aus den verschiedenen Berufen zu uns sprechen. Das Buch sei allen empfohlen, die in der kirchlichen Arbeit stehen und wissen wollen, welche Probleme die Menschen bewegen, mit denen es die Verkündigung heute zu tun hat. F. Hillig SJ

Religionsgeschichte

Mode, Heinz: Das frühe Indien. (Große Kulturen der Frühzeit; 267 S., 96 Tafeln, 52 Abb. u. 3 Karten) Stuttgart 1959, G. Kilpper. Ln. DM 24,50.

Die große archäologische Überraschung der letzten Jahrzehnte war die Entdeckung einer frühindischen Hochkultur im Gebiet des Indus und seiner Nebenflüsse. Sie erstreckte sich von den Hochtälern im Norden bis an das Meer und dauerte ungefähr von 2500 bis 1500 v. Chr. Zwei große Städte, Harappa und Modendscho-Daro und eine bedeutende Anzahl kleinerer wurden bisher ausgegraben. Man fand eine hochorganisierte Stadtkultur mit einer Anlage, die nur auf Planung zurückgehen kann. Die Straßen kreuzen sich rechtwinkelig und verlaufen gerade; es gibt bereits eine Kanalisationsanlage. Eine hochentwickelte Kleinkunst, Töpferware, Statuetten und Siegel geben Kunde von hohem Kunstverständnis und technischem Können. Größere Werke wurden nicht gefunden. Die Siegel sind beschriftet; aber bis jetzt ist es nicht gelungen, diese wenigen Zeichen zu lesen. Größere Texte fehlen, wohl weil sie auf vergängliches Material geschrieben waren. Es bestanden Beziehungen zu den vorderasia-

tischen Kulturen der Zeit. Wer die Träger dieser Kultur waren und welches ihre Sprache, weiß man nicht. Die aufgefundenen Skelette weisen eine starke Rassenmischung auf. Auffallend ist auch, daß sich diese Kultur im Lauf ihres tausendjährigen Bestehens kaum geändert hat. Sie wurde wohl gewaltsam zerstört, und ihre Reste blieben 3000 Jahre völlig unbekannt. Man hat angenommen, daß die erobernden Arier ihr ein Ende bereitet haben. Das scheint sich aber nicht zu bestätigen. Jedenfalls ist die Ansicht unhaltbar geworden, die Arier hätten die höhere Kultur nach Indien gebracht. Ein weiteres Kapitel sucht die dunkle Periode nach dem Zusammenbruch bis zum Zeitalter der Veden durch die archäologischen Funde der letzten Zeit aufzuhellen. Schließlich wird das nur schwer greifbare Nachleben mancher Motive und Besonderheiten der Induskultur im späteren Indien dargestellt. A. Brunner SJ

Fischer, Hugo: Die Geburt der Hochkultur in Ägypten und Mesopotamien. Der primäre Entwurf des menschlichen Dramas. (304 S.) Stuttgart 1960, Ernst Klett. Br. DM 22,50.

Die fast gleichzeitige Geburt der ersten Hochkulturen in Ägypten und Mesopotamien ist ein Ereignis, das den Forscher in seinen Bann ziehen kann. Wie kam dieser plötzliche Aufbruch zustande? F. meint, daß er nur so, kontrapunktisch, möglich war, daß zwei entgegengesetzte Einstellungen sich gegenseitig herausforderten. Der Ägypter lebt in der Geborgenheit der sich nie versagenden göttlichen Lebendigkeit; der Sumerer empfindet lebhaft die Exponiertheit gegenüber dem Unnahbaren in einer Welt der Konflikte. Entsprechend ist die ägyptische Kultur konservativ, die mesopotamische schreitet von Krise zu Krise, hat aber eine größere Kraft der Ausstrahlung. Beide aber haben ihren Ursprung in einer religiösen Erschütterung. Durch diese werden die verschiedenen natürlichen Voraussetzungen, die Stämme, die Landschaft, die bereits erreichten Fertigkeiten, zu einem Neuen zusammengeschmolzen, zu einem Volk mit einheitlicher Kultur, die noch alle Bereiche des Lebens erfaßt. Diese religiöse Einheit des Ganzen hat Ägypten bewahrt; in Mesopotamien stellte sich früh der Gegensatz zwischen dem Religiösen und dem Politisch-Wirtschaftlichen ein. Das Buch schildert dann in einer gedrängten Darstellung den Verlauf der ersten Jahrhunderte in beiden Kulturen. Denn der Verf. glaubt, daß eine Rückbesinnung auf die Ursprünge helfen kann, die heutige Krise zu überwinden. Äußere Zivilisation allein kann eine Kultur nicht am Leben erhalten; sie lebt nur vom Transzendenten her, wie sie auch nur aus solchen Anfängen entstehen konnte. Leider bringt der Verf. in dem Bestreben, die durchgehenden geistigen Kräfte aufzuzeigen, auch völlig Verschiedenes zusammen. So vor allem, wenn er die Fruchtbarkeits- und Muttergöttinnen der alten Kulturen mit der Mutter Gottes des Christentums in einem Atem nennt und auch jene als Madonna bezeichnet. Solche Zusammenstellungen von Gestalten, die ihrem innern Sinn und ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nach völlig verschieden sind, bloß wegen einiger oberflächlicher Ähnlichkeiten, entstammen doch einer religionsgeschichtlichen Methode, die sonst längst aufgegeben ist, und sollten endlich unterbleiben. A. Brunner SJ

Schedl, Claus: Geschichte des Alten Testaments. Bd. III, Das goldene Zeitalter Davids. (XXVIII und 497 S.) Innsbruck, München 1959, Tyrolia-Verlag. Ln. DM 25,—.

Der vorliegende Band behandelt die Geschichte Samuels, Sauls, Davids und Salomons, geschichtlich die Blütezeit des israelitischen Volkes. Er ist im gleichen Geist bearbeitet wie die beiden früheren Bände (vgl. diese Zschr. 160 [1957] 394). Der Verf. vereint eine große Kenntnis der geschichtlichen Forschungsergebnisse mit dem Willen, den religiösen und theologischen Gehalt herauszuheben und darzustellen. Die Ausgrabungen der letzten Zeit haben vieles besser verstehen lassen und werden reichlich herangezogen. Daß Israel sich eine so mächtige politische Stellung erringen konnte, das lag an den damaligen Verhältnissen im Vordern Orient. Die Großreiche in Süd und Nord waren schwach geworden und vermochten ihre Herrschaft über Kanaan nicht mehr aufrecht zu halten. Das gilt vor allem von Ägypten, das sich in früheren Jahrhunderten das Land unterworfen hatte, wie die Amarnabriefe zeigen. Allerdings hätte diese äußere Lage nicht genügt, wäre nicht eine Persönlichkeit von so hohem Rang aufgestanden wie David. Übrigens veranlassen die Funde in Mari dazu, zu erwägen, ob David ursprünglich ein Name war und nicht vielmehr ein Titel wie Anführer, Häuptling, und ob nicht Elchanan Davids ursprünglicher Name war (121). Für seine Geschichte steht in den Samuelbüchern eine zeitgenössische Quelle zur Verfügung, wie sie an Kraft der Schilderung und psychologischem Verständnis im Alten Orient nicht ihresgleichen hat und die zu den Perlen der Geschichtsschreibung aller Zeiten gehört. Allerdings beantwortet sie nicht alle Fragen, die wir gerne stellen möchten. Salomon ist vor allem durch den Tempelbau berühmt. Außerdem aber, so meint Sch. wohl mit Recht, waren die kulturellen Voraussetzungen für das Aufblühen einer Literatur

in Israel nie, weder früher noch später, so günstig wie unter seiner Regierung. Die Eroberungen Davids hatten das Land reich gemacht, und Salomon öffnet sich den Einflüssen der Umwelt, wie dies auch der Tempelbau zeigt. So darf man annehmen, daß die Schriften, die ihm zugeschrieben werden, wenn sie nicht von ihm persönlich herstammen, so doch unter seiner Anregung und Begünstigung an seinem Hofe entstanden sind. Deswegen werden die Psalmen, die Sprüche und das Hohe Lied hier behandelt. Auch dieser Band verhilft zu einem besseren Verständnis des Alten Testaments und der Wege Gottes mit seinem Volk und wird sich in Predigt und Katechese fruchtbar machen lassen.

A. Brunner SJ

Alt, Albrecht: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. (Bd. III, hrsg. von M. Noth, 496 S.) München 1959, C. H. Beck. DM 35,—.

Der vorliegende Band bringt vor allem Untersuchungen über die Geographie und Geschichte des vorisraelitischen Kanaan, also der Welt, in die die Israeliten eindrangen und mit deren Religion und Kultur sie sich auseinandersetzen mußten. Zu einer besseren Kenntnis haben im besonderen die in Ras Schamra = Ugarit entdeckten Texte beigetragen. Aber auch eine sorgfältige Auswertung bereits bekannter Texte aus Ägypten konnte neues Licht auf einzelne Fragen werfen. Die Mehrzahl der hier gesammelten Artikel wurde in den Jahren nach dem Krieg bis zum Tod des Verf. im Jahre 1956 verfaßt.

A. Brunner SJ

Paucke, Florian SJ: Zwettler Codex 420. Hrsg. von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba. I. Teil mit 29 teilweise mehrfarbigen Tafeln. (444 Seiten) Wien 1959, W. Braumüller. DM 40,—.

Der Zwettler Kodex enthält die Aufzeichnungen P. Pauckes SJ über sein Wirken in der Jesuitenmission von Paraguay 1748 bis 1769. Die Wahrheit über die Jesuitenreduktionen von Paraguay ist noch heute verhüllt. Politische und antireligiöse Leidenschaften sind die Ursachen. Allmählich erst kommt man zu einer gerechteren Würdigung. Die 85 Seiten umfassende Einleitung stellt schon einen ersten Versuch dar. Ausgehend von den allgemeinen Missionsbemühungen der Jesuiten vom 16. bis ins 18. Jahrhundert, den besonderen Arbeiten in Südamerika werden die Anfänge, die Entwicklung, die Geschichte, die Wirtschafts- und Sozialverfassung der fälschlich Staat genannten Reduktionsform der Indianermission und ihre Zerstörung, eines der furchtbarsten Verbrechen der ganzen Menschengeschichte, erzählt. Genauere Erkenntnis der Tatsachen dürften noch eine Reihe von allzu pauschalen Urteilen stärker differenzieren. Insbesondere wird man sich fragen dürfen, warum die Jesuiten kaum an die Bildung eines einheimischen Klerus dachten und weshalb die ihnen nach ihrer Vertreibung vom Staat gegebenen Seelsorger keinen Boden fassen konnten. In vielen Kleinigkeiten scheint man zuviel Reflektion bei der Entwicklung der angewandten Bekehrungs- und Bildungsmethoden vorauszusetzen. Auch wird nicht genügend beachtet, was es grundsätzlich heißt, ein Volk, das auf der Kulturstufe der Sammler und Jäger steht, seßhaft zu machen und dem Kulturstand der Kolonisatoren anzupassen. Die zahlreich noch erhaltenen Quellen müssen, um ein gerechtes Bild zu gewinnen, zum großen Teil noch herausgegeben und im Ganzen bearbeitet werden. Die Veröffentlichung, eine der wichtigsten Quellen für einen Teil der südamerikanischen Stämme, der Mocobier, eben der Aufzeichnungen P. Pauckes ist darum außerordentlich zu begrüßen. Hoffentlich kann auch der zweite Teil bald erscheinen. Dankenswert wäre es, wenn er ein ausgiebiges Verzeichnis der bisherigen Literatur enthielte. Die Herausgeber betonen mit allem Nachdruck, daß es den Jesuiten um das Heil der Seelen ging. So war auch ihr Haupterfolg ein blühendes Glaubensleben der gar nicht schuldlosen Wilden, die im Schutzgarten der Reduktion zur Heiligkeit strebten. Daß diese Welt durch Haß und Gier zerstört wurde, kann den Nachdenkenden noch heute ganz aus der Fassung bringen.

H. Becher SJ

Altvölker Süd-Äthiopiens. Hrsg. von Ad. E. Jensen. (455 S.) Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. Groß-Oktav, Leinen DM 42,—.

Die Teilnehmer an zwei Expeditionen des Frobenius-Instituts, Frankfurt a. M., 1950 bis 1952 und 1954/56, berichten über ihre Ergebnisse. Es handelt sich um Stämme in dem wenig erforschten Südwest-Äthiopien, die in einer Berglandschaft mit Tälern und Hochebenen leben und Ackerbau und Viehzucht treiben. Drei Kulturschichten ließen sich unterscheiden, denen auch rassische Unterschiede entsprechen. Die älteste Schicht ist die der Ari, die den Grundstock der Bevölkerung zu bilden scheinen. Sie sind von negritischem Körperbau. Ursprünglich nährten sie sich von Knollen- und Baumfrüchten. Ihr Haustier war das Schwein. Es bestehen Gründe anzunehmen, daß die Eisenverhüttung und -verarbeitung eine Erfindung Afrikas ist, da sie sich dort als ein Bestandteil von Primitivkulturen erweist. Schmiede und Töpfer bilden heute eine verachtete Kaste. Diese Kultur hat sich auch in Zentralafrika verbreitet. Über diese

Schicht legte sich die nilotische Kultur, mit Viehzucht und Anbau von Hirse. Der Anbau von Körnerfrucht ist überhaupt jünger als der der Knollenfrüchte. Diese Schicht zeigt viele Ähnlichkeiten mit dem Alten Testament. In ihr ist auch die Schweinefeindlichkeit verbreitet als Ausdruck der Ablehnung der früheren Kulturschicht. Sie scheint sich über Vorderasien und Teile von Afrika bis zu den Herero und Hottentotten ausgebreitet zu haben. Schließlich wurde sie in Nordost-Afrika von Völkern mit kuschitischen Sprachen überlagert, für die der Terassen- und Megalithkomplex und die Königskultur bezeichnend sind. Etwas von dieser haben die meisten Stämme jener Gegend übernommen. Alle besuchten Stämme kennen einen Himmelsgott, der alles geschaffen hat. Er genießt jedoch kaum noch einen Kult, und man weiß nichts Näheres über ihn. Auch Mythen scheinen nicht von ihm erzählt zu werden. Wohl aber richtet man einfache Gebete an ihn, wie das folgende Dankgebet nach der Ernte: „Gott, wir danken dir, segne unser Korn und laß uns weiterhin satt werden und laß die Pflanzen gedeihen!“ (200). Daneben kennt man in manchen Stämmen eine alte Fruchtbarkeits- und Pflanzengöttin. Bei andern ist sie mit dem Himmelsgott verschmolzen. Auch von Geistern weiß man wenig zu erzählen. Überall ist das Tiertöten eine sakrale Handlung, die an einem besonders dafür bestimmten heiligen Platz vorgenommen wird. Von allen Stämmen wird das soziale, religiöse Leben und ihre materielle Kultur eingehend geschildert. Zahlreiche Zeichnungen und 48 Tafeln tragen zur Anschaulichkeit der Darstellung bei. A. Brunner SJ

Literaturgeschichte

Staiger, Emil: Goethe. 3. Band. (548 S.) Zürich 1959, Atlantis. DM 24,—.

Der Abschlußband enthält mit dem Bericht der letzten Lebensjahre Goethes (1814 bis 1832) die Deutung des westöstlichen Divans, der Wanderjahre Wilhelm Meisters, der späten Lyrik, der letzten Bücher von Dichtung und Wahrheit und des zweiten Teils des Faust (vgl. diese Zschr. 153 [1954] 474f.; 161 [1958] 308f.). Ein von Jakob Steiner angefertigtes Register der in den drei Bänden genannten Personen und der Werke Goethes schließt den Band ab. Ein großes Werk liegt vor uns, das klassische Goethebild für unsere Zeit. Klassisch ist es auch durch seine edle Sprache, das abgewogene Ineinander von Biographie und Interpretation, vor allem aber durch die humanistische Haltung des Verf., der im besten Sinn Goethes Schüler ist.

Vor einem solch überragenden Werk stehen, lähmt etwas den Mut, kritisch zu ihm Stellung zu nehmen. Für Staiger ist Goethe der geglückteste Mensch der Neuzeit im Gleichgewicht der Vollendung (126); auch seine Sprache ist die der Mitte und des Gleichgewichts (201). So vermag er auch der Gegenwart das Maß des Menschen, den Geist Europas zu verkörpern (487). Diese klare Haltung bringt es mit sich, daß Staiger anderen Geistesrichtungen nicht ganz gerecht wird. Das gilt etwa für die Romantik. Er faßt den Begriff mehr überzeitlich und dringt nicht genügend ein in das Einmalige der Bewegung, die wir romantisch nennen. Ein Satz verrät seine Auffassung: „Die Rückkehr zur katholischen Kirche, die völlige Selbstpreisgabe und Anerkennung starrer Autorität ist für viele das folgerichtige Ende“ (87). Ferner will Staiger seinen Helden für ein zwar nicht kirchliches, aber doch wahres Christentum retten (z. B. 123f., 428, 454f.). Wir halten das trotz aller dem Christentum entnommenen Gedanken für falsch (vgl. diese Zschr. 163 [1959] 410—427). Wir können uns auch nicht mit der Begründung der Rettung Fausts zufrieden geben. Das strebende Bemühen und die Liebe (Gnade) von oben sollen sie herbeiführen. Aber die beiden Elemente müssen doch in Faust zusammenkommen; d. h. er muß die Liebe in sich aufnehmen. Davon kann aber nicht die Rede sein, und Staiger wird an dieser Stelle ein mit Worten allzu geschickter Apologet. Wenn man die Faustdichtung wirklich als Goethes große Menschheitsdichtung erweisen will, muß sie doch an der objektiven Weltordnung gemessen werden. Maß allein ist nicht der Geist Europas. Goethe bleibt, man mag ihn in seinem Bereich feiern wie man will, in der Vorhalle stehen. Die Größe Goethes hindert nicht, daß er auch seine Grenze hat. Daß sie sich gerade dort befindet, wo sich die Fülle Gottes in die Menschheit herabsenkt, darf man nicht verschweigen. Wir stehen in der Verantwortung, das Wort Christi, wer nicht für ihn sei, sei wider ihn, ganz ernst zu nehmen. H. Becher SJ

Plum, Werner: Algerische Dichtung der Gegenwart. (151 S.) Nürnberg 1960, Glock u. Lutz. DM 9,80.

Der Verf. gibt eine Darstellung der Inhalte und Richtungen der heutigen Dichtung der Algerier und nennt ihre Hauptvertreter. Es ist eine Literatur in den ersten Stadien der Entwicklung, wenigstens insofern sie nicht die alte Volkspoesie weiterführt. Sie ist stark durch die Politik bestimmt. Der Algerier vergißt es nicht, daß der französische Eroberer die alten mohammedanischen Bildungseinrichtungen zerstörte. Die Umbildung der heutigen algerischen Bevölkerung hat darin ihre Wurzel. Die in

der französischen Geisteswelt erzogenen jungen Algerier bemühen sich nur zum geringsten Teil um den Einbau der ausländischen Geisteswelt in ihr Fühlen und Denken. Meist stehen sie im Kampf um ihr Eigensein, den sie in französischer Sprache führen. So entsteht eine Literatur, die den Islam erneuern will, den Kolonialismus mit aller Schärfe ablehnt und für die Freiheit aller Menschen eintritt. „Der europäische Humanismus mit dem müden Blick" vermag den jungen Algerier nicht zu fesseln. Es ist begreiflich, daß diese politische Kampfhaltung noch keine Kunstwerke schuf, wenn auch diese Literatur die große Liebe zu ihrem afrikanischen und islamischen Volkstum bezeugt. H. Becher SJ

Pasternak, Boris: Über mich selbst. Versuch einer Autobiographie. (112 Seiten) Frankfurt 1959, Fischer. DM 19,80.
Wie der „Geleitbrief", erschienen 1958 bei Kiepenheuer u. Witsch, Köln, ist auch diese Schrift ein Entwurf oder ein Versuch, nicht weil der Dichter keine gültige Aussage von sich machen könnte, sondern weil seine Lage in Rußland es ihm unmöglich macht, anders als andeutend von seiner Entwicklung als Künstler und von seinem Verhältnis zu den Mitstrebenden zu sprechen. (Ein großer Teil von ihnen starb mittlerweile eines gewaltsamen Todes durch eigene oder durch des Henkers Hand. Andere leben oder starben in der Emigration.) Dadurch kommt etwas Unbefriedigendes in die Darstellung. Der Leser muß sehr viel zwischen den Zeilen lesen. „Geleitbrief" und „Über mich selbst" ergänzen sich. H. Becher SJ

Erzählungen

Le Fort, Gertrud v.: Die letzte Begegnung. Novelle. (39 S.) Wiesbaden 1959, Insel. DM 3,80.
Die erzählte Begegnung der gestürzten Geliebten Ludwigs XIV., Frau von Montespan, mit ihrer einstigen Rivalin, der Karmeliterin Luise von La Vallière, ist geschichtlich beglaubigt. Den Inhalt der Unterredung hat die Dichterin in dichterischer Schau erahnt, in ihren Tiefen ergründet und gestaltet. So ist wieder ein Kunstwerk entstanden, das in die letzten Geheimnisse führt, die sich dank der Gnade Gottes in Menschenherzen vollziehen können. Frau de Montespan kommt in Todesangst um ihr eigenes Heil. Der Anblick der einstigen Nebenbuhlerin weckt zuerst die alte Feindschaft. Sie will endlich triumphieren. Da sie aber miterlebt, wie die Unterredung in der Karmelitin das Bewußtsein weckt, daß sie nicht zufrieden sein kann, alles Böse vergessen und für sich den Frieden gefunden zu haben, sondern daß ihre frühere Schuld sie auch verpflichtet, fremde Schuld zu sühnen, verwandelt sich auch das Herz der noch immer weltlichen Frau. La Vallière sagt: „Dieses Herz, um das Sie mich beneiden, es gehört Ihnen mit — lebenslang wird seine Liebe Sie begleiten. Lassen Sie uns Schwestern bleiben." Die Gemeinschaft der Sünderinnen wird zu einer Gemeinschaft der Heiligen. H. Becher SJ

Seidel, Ina: Michaela. Aufzeichnungen des Jürgen Brook. (949 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 24,80.
In seiner etwas hymnischen Darstellung des Wesens und des Werks Ina Seidels (Ina Seidel, Wesen und Werk. Mit 4 Bildern und einer ausführlichen Bibliographie [194 S.] Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 9,80) sieht Karl August Horst das Wesen der Dichterin in dem Zusammensein und der Spannung von Natur und Geist, Unfreiheit des Blutes und Freiheit persönlicher Berufung, naturmytischer Anschauung und christlichem Bekenntnis. Dies trifft in der Tat das Wesen der Dichterin. Diese beiden Kraftströme lassen sie auch die Themen ihrer großen Romane finden, wie noch zuletzt im „Unverweslichen Erbe", wo sie den Zwiespalt und die mögliche Versöhnung der beiden christlichen Konfessionen behandelt. Es sei jedoch bemerkt, daß der tragische Konflikt hier wesentlich durch eine völlig abwegige Darstellung der doch leicht zu ermittelnden katholischen Überzeugungen zustande kommt.

In „Michaela" sucht Seidel die Zeit von etwa 1935 bis 1950 zu bewältigen, in der sie selbst, wohl wegen ihrer Neigung zum Blutmäßigen, sich sehr stark engagiert hatte. Hier befreit sie sich vom Irrtum. Sie läßt das Geschehen durch den alten Historiker, Archivar und Bibliothekar J. Brook, schreiben, der schon die Novelle „Unser Freund Peregrin" aufgezeichnet hatte. Er erscheint als Freund Michaelas, einer Schweizerin, Frau des verstorbenen Archäologen und Religionsgeschichtlers Perez. Michaela hilft den Verfolgten, besonders der Emigrantin Muriel Maynard, deren Sohn kurz vor 1934 aus Südamerika nach Deutschland zurückkommt, von der Gestapo verhaftet wird, während des Krieges als Arzt an der Ostfront tätig ist, dann wieder in die Hände der Polizei gerät, aber mit dem Leben davonkommt. Der Hauptteil des Buches ist dem Bemühen gewidmet, den Aufenthalt Rainers zu entdecken. Deswegen verlassen der Erzähler und Michaela ihren ungefährdeten Wohnort diesseits und jenseits der schweizerischen Grenze (die beiden aus dem Mittelalter stammenden Häuser sind durch einen kurz vor dem Krieg entdeckten unterirdischen Gang ver-

bunden) und leben vorübergehend oder auch längere Zeit in dem luftbedrohten Berlin. Der dritte Schauplatz ist England, wo die Mutter Rainers ein Landerziehungsheim betreibt und neuartige, der Zeit entsprechende Schulformen und Bildungswege entwickelt. Der Roman führt, vor allem durch die Wirkung des nachdenklichen, mühsamen und verschnörkelten Altersstils, in eine Welt der Schatten und Lemuren. Wenn die seelischen und leiblichen Schrecken in dem von Spitzeln und Henkern vergifteten, von Luftangriffen bedrohten Berlin zum Unterschied von der blassen Welt Englands und der Bodenseegegend unheimlich getreu geschildert wurden, so zeigt sich hier zwar die erzählerische Kraft der Dichterin, aber es muß doch gesagt werden, daß sie nur Typen zeichnet. Sie meint in einer Vorbemerkung auch, daß diese Zeit nicht fähig gewesen sei, Persönlichkeiten zu formen. Wenn man aber mit ihrer breiten Darstellung etwa „Die letzte Begegnung" der G. von le Fort vergleicht, erweist sich hier nicht nur der Unterschied der Begabung, sondern auch eine völlig andere Welt- und Menschenauffassung. Einige Requisiten einer falschen Romantik, der unterirdische Gang u. a., sind auch nicht dazu angetan, das sich unendlich lang hinziehende Werk in eine höhere Stufe der Dichtung emporzuheben. Immerhin kann der gelassene ruhige Gang der Erzählung als ein Gegengewicht gegen den pseudodichterischen Tachismus einer sensationslüsternen Gegenwart anerkannt und begrüßt werden. Ina Seidel erweist sich auch in diesem etwas müden und der Selbstprüfung gewidmetem Werk als eine der großen Dichterinnen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. H. Becher SJ

Ben-gavriêl, M. Y.: Der Mann am Stadttor. Roman. (254 S.) Hamburg 1960, Hoffmann u. Campe. DM 14,80.

Der Verf. ist in Jerusalem geboren, aber mit der westlichen technischen Zivilisation vertraut. Mit spielerischer Eleganz (221) erzählt er nach orientalischer Manier eine Menge von Geschichten, die ineinander verschachtelt sind. Das Kaleidoskop ist der geistige Mittelpunkt: Scheinbar Unzusammenhängendes, durch die Plötzlichkeit eines Augenblickseinfalls der Vergessenheit Entrissenes, offenbart doch eine große Gemeinsamkeit: die geistige Welt des Vorderen Orients mit seinen Abenteuern, Leidenschaften und Kämpfen der Gegenwart. Reizvoll ist das Miteinander von flüssiger Erzählung und halbphilosophischer Reflexion, die sich an die gebildeten Europäer zu wenden scheint. Die letztere dient aber auch der Erkenntnis, daß der Mensch vom Geheimnis umwittert ist. H. Becher SJ

Tomasi di Lampedusa, Giuseppe: Der Leopard. Roman. (338 S.) München 1959, Piper & Co. DM 16,80.

Ein Herzog erzählt das Leben des Fürsten von Salina, der den Leoparden als Wappentier hat. Es ist die Zeit, da Garibaldi Sizilien eroberte und die Demokratie den alten Feudalismus ablöste. Die Atmosphäre, die brennende Sonne und der Erdgeruch des Landes werden im Buch Gestalt. Die geschichtlichen Vorgänge sind getreu wiedergegeben. Ein historischer Roman also. Aber es gelingt dem Verf., Menschen und Geschehnisse in einer Tiefe zu fassen, wo sie Ewigkeitsbedeutung haben. „Nichts Neues unter der Sonne", ist man oft versucht zu sagen, wenn die Menschen sich damals so verhalten, wie sie sich auch heute, trotz der veränderten Verhältnisse, zeigen. Erbauliches und Unerbauliches steht im Buch, aber alles das ist ein Geranke, das den Kern des Menschen nicht verschleiert, der sich vor Gott als dem Richter weiß, seine Schuld nicht verleugnet, sondern ihm die letzte Huldigung erweist. Das kann nur deshalb so rein und wahrhaftig in Erscheinung treten, weil ein wahrhaft dichterischer Tiefsinn, den Humor und Geist begleiten, dieses Buch geschrieben hat. Mit Recht sagt der Kritiker der Neuen Züricher Zeitung, angesichts dieser Dichtung sehe man, daß man nicht von der heutigen Krisis des Romans sprechen dürfe; es liege nur eine Krisis des Könnens vor. Das Werk entschädigt den Leser für tausend Enttäuschungen, die er bei den deutschen und bei ausländischen Romanen der Gegenwart erlebt. Hier gilt das Wort: Er rührt die Berge an, und sie rauchen. H. Becher SJ

Blixen, Tania: Widerhall. Letzte Erzählungen. (292 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 16,80.

Die große dänische Erzählerin bewährt sich durch die Kraft, mit der sie in wenigen Sätzen einen Menschen, eine Landschaft oder einen Vorgang mit allen Untergründigkeiten darzustellen weiß. Wenn sie auch an den Menschen glaubt, so vermeidet sie doch, ihre Berichte harmonisch ausklingen zu lassen. Die Erde und ihre Bewohner sind voll der Rätsel. Die Geschehnisse klären nicht die Gegensätze, und sie münden nicht in eine spannungslose Ordnung. Wir alle tragen schuldhaftes Erbe, mehren es durch Unmaß und Leidenschaft, aber streben auch nach der Gerechtigkeit und erleben in den Entscheidungsstunden unseren guten Willen. Mit ihm allein treten wir von der Bühne unseres Lebens ab. Von dem, der uns dann aufnimmt, ist nicht ausdrücklich die Rede, aber er ist der geheime Ursprung und das geheime Ende, bei dem alles gut aufgehoben ist. H. Becher SJ

Der Kongreß

FRANZ HILLIG SJ

Seit 80 Jahren, näherhin seit die Eucharistischen Kongresse die Grenzen Frankreichs überschritten und durch die Welt zu wandern begannen, gehört es zu den Ereignissen im Leben der Kirche, wenn wieder ein solcher Weltkongreß angesagt und das Land benannt wird, auf das diesmal die Wahl gefallen ist. Der letzte Kongreß fand 1955 in Brasilien, in Rio de Janeiro, statt. Es war der 36. Der erste war 1881 in Lille gehalten worden. Der Kongreß von 1960 wird der 37. sein. Er wird in der ersten Augustwoche Gläubige aus der ganzen Welt nach München führen[1].

Damit steht für die katholische Weltöffentlichkeit in diesem Jahr Deutschland als Gastland des Kongresses im Bewußtsein. Es war eine Geste von Bedeutung, als Pius XII. persönlich Deutschland zum Land des 37. Kongresses und München, das er kannte und liebte, zur Kongreßstadt bestimmte. Dadurch wird die Welt an das christliche Deutschland erinnert. Für manche wird es neben das „andere Deutschland" treten, das mit der schlimmen Hypothek der letzten Jahrzehnte belastet ist. Es könnte aber auch sein, daß in diesem Zusammenhang unser Volk als Ganzes in eine neue, sympathische Beleuchtung gerückt wird und allzu verallgemeinernde Verlästerungen an Glaubwürdigkeit verlieren. Und wir müssen wahrhaftig für jeden Zuwachs an Sympathie dankbar sein.

In der innerkatholischen Welt rücken durch den Münchener Kongreß die deutschen Katholiken brüderlich neben die französischen und belgischen, neben die irischen und amerikanischen, die spanischen und ungarischen Katholiken, die alle ihren Kongreß gehabt haben. Die Deutschen, die man die „Problematiker der Weltkirche" genannt hat, zeigen damit, daß sie nicht hochmütig abseits stehen, sondern kirchlich fühlen und bereit sind, Impulse

[1] Über die Geschichte der Eucharistischen Weltkongresse unterrichtet sehr gut: *Rudolf von Moreau SJ*, Die Eucharistischen Weltkongresse. Ihr Werden, Wachsen und Wirken. *Rottweil/Neckar, Emmanuel-Verlag.* — Zur Gestaltung und Gedankenwelt des kommenden Münchner Kongresses sei hingewiesen auf die ausgezeichnete Schrift von *Heinz Graf*, Eucharistischer Weltkongreß 1960. Einführung in die Grundgedanken. Erläuterung des Verlaufs. *München, Rex-Verlag.* — Zum Thema Eucharistie: *Gustav Kalt*, Die Feier der heiligen Eucharistie. *München, Rex-Verlag.* Eine Darstellung der liturgiegeschi htlichen Ergebnisse für weitere Kreise. — Im Verlag *J. P. Bachem, Köln*, sind aus Anlaß des Kongresses zwei Werkbücher erschienen: *Theodor Schnitzler*, Eucharistie in der Geschichte, lebendig geschriebene Kapitel aus der Geschichte der Liturgie, die für Seelsorge und Unterricht geeignet sind. *Rhaban Haacke* (Hrsg.), Eucharistie in der Glaubenslehre, eine Reihe unterschiedlicher Aufsätze, die sich vor allem an Theologen wenden.

aufzunehmen, die vom Weltkatholizismus herkommen. Nicht als ob München die erste deutsche Stadt wäre, der die Ehre, einen Eucharistischen Weltkongreß zu beherbergen, zuteil würde. Aber wer erinnert sich noch, daß der 18. Eucharistische Weltkongreß 1907 im damals deutschen Metz und der 20. zwei Jahre später in Köln stattfand? Auch der von 1912 lag wenigstens im deutschen Sprachgebiet: damals war Wien die Kongreßstadt.

In diesem Jahr wird München für die Pilger der Welt das Ziel sein, soweit die Straßen und Grenzen offen sind (und aus den gesperrten Ländern werden unzählige um so intensiver nach München herüberdenken). Nun müssen wir uns des Vertrauens würdig zeigen. Es ist klar, daß München und das bayerische Hinterland die Hauptlast der Vorbereitung, der Planung und Betreuung zu tragen haben. Doch Programme und Quartiere sind nur der Rahmen; er muß gefüllt werden. Die ausländischen Kongreßteilnehmer, die oft aus weiter Ferne, ja über die Ozeane zu uns kommen, können unmöglich die Masse der Kongreßteilnehmer stellen. So sehr die Eucharistischen Weltkongresse internationalen Charakter tragen, so war es doch immer so, daß sie jeweils von der Glaubenskraft des Gastlandes getragen und geprägt wurden. Die Franzosen und Spanier, die Amerikaner und Afrikaner freuen sich gerade darauf, in München dem deutschen Katholizismus zu begegnen. Das heißt aber zuallererst, daß sich die deutschen Katholiken zahlreich und freudig an dem Kongreß beteiligen müssen.

Der Deutsche Katholikentag, der 1960 an der Reihe wäre, fällt nicht einfach aus. Er hat in Ettal bereits seine Arbeitstagung gehalten. Im übrigen findet er sich diesmal zu der großen gesamtkirchlichen Begegnung ausgeweitet. Die deutschen Katholiken sind also zu allererst zum Kongreß gerufen. So gern sie an Pilgerfahrten ins Ausland teilnehmen, diesmal liegt das Pilgerziel schlicht in der Heimat! Das Fernsehen wird die wichtigsten Veranstaltungen des Kongresses übertragen. Das ist für alle zu begrüßen, die an der persönlichen Teilnahme verhindert sind; aber es ersetzt sie natürlich nicht. Ihm fehlt eine ganze Dimension. Darin soll sich unser Glaube, unsere Brüderlichkeit und Opferkraft erweisen, daß wir persönlich teilnehmen, daß wir mitsingen, mitbeten und mitopfern. Unsere Trägheit sollte zum mindesten bei dem Gedanken verfliegen, wie gern die Brüder hinter dem eisernen Vorhang kämen, wenn sie nur könnten. Sie bedürften keiner langen Überlegung. Sie kämen in hellen Scharen aus Ungarn, Polen und der Sowjetzone, auch wenn sie tagelang auf der Bahn liegen und sich primitiv verpflegen müßten. Kann es für die Freiheit, die wir besitzen, eine schönere Verwendung geben, als daß wir „hintreten zum Altare Gottes"?

Teilnahme am Kongreß heißt aber noch etwas anderes. Teilnehmen heißt innere, freudige Bejahung, heißt einfach Freude an diesem Kongreß. Ob sie allgemein verbreitet ist? Viele sind im Gegenteil ausgesprochen kongreßmüde. Wir sind mit Massenveranstaltungen und Massenaufmärschen übermäßig strapaziert worden. Manche von uns sind da überempfindlich wie Kranke. Man kann das verstehen und muß es achten. Dennoch sollte

man mit dem Ausdruck „Massenveranstaltung" vorsichtig sein. Teilnehmerzahlen allein sind nicht entscheidend. Wer in Rom und Lourdes war, wer an Katholikentagen teilnehmen durfte, weiß (und das ist freilich erstaunlich), daß große Scharen gläubiger Menschen zusammen beten und sich ihres gemeinsamen Glaubens freuen können, ohne daß der einzelne in einer anonymen Masse ertrinkt. Vielmehr behält er sein unverwechselbares Gesicht und darf sich geben, wie er ist. Es ist eine große, frohe, familienhafte Brüderlichkeit bei solchen Begegnungen, die jeden Teilnehmer beschenkt und bestätigt.

Gerade bei religiösen Naturen verbirgt sich hinter der Abneigung vor „Massenbetrieb" ein tieferes Bedenken: sie möchten still für sich beten. Wie oft konnte man das im Zusammenhang mit dem Kongreß jetzt wieder hören. Es ist die weitverbreitete Anschauung und das geradezu unausrottbare Vorurteil, als gehörten Äußerungen religiösen Lebens samt und sonders in die Kirche, wenn nicht gar ins stille Kämmerlein. Die Versuche der Gegner, das Christentum aus der Öffentlichkeit in die Intimsphäre des Hauses und des Herzens abzudrängen, findet im Grund bei solchen Christen volles Einverständnis. Aber diese so fromm klingende Grundanschauung ist keineswegs so gesund, wie sie sich gibt. Sie arbeitet mit einem willkürlich verengten Begriff von Religion und Christentum.

Wohl ist das Wort vom Beten in der Kammer ein Bibelwort. Aber der Mensch der Bibel steht zugleich im Alten wie im Neuen Bund öffentlich im Gottesvolk. Schon die ersten Christen kamen zum „Brotbrechen" zusammen, und man kann im Pfingstgeschehen (an dem das Volk zusammenströmte und sich an die 3000 taufen ließen) wie auch im Apostelkonzil durchaus Vorläufer der späteren kirchlichen Versammlungen und Kongresse sehen, die nach dem Gleichnis vom Senfkorn mit der wachsenden Kirche auch gewachsen sind. Neben dem Kämmerlein steht seit den apostolischen Zeiten der Saal, ja die Verkündigung auf Straßen und offenen Plätzen. Das Wort vom Gottesreich drängt hinaus in die Weite der Welt. Es will allen Völkern verkündet werden und soll alle Bereiche des Lebens durchsäuern wie die Hefe, die das Weib im Evangelium unter drei Maß Mehl mengte.

Wie Jesus selbst mitten unter den Volksscharen wandelte, sie lehrte und speiste und die Kranken heilte, die man ihm auf die Straße hinausbrachte, so schreitet auch seine Kirche in klarer Sichtbarkeit und unübersehbarer Zeichenhaftigkeit durch die Menschheit. Ihn erbarmt des Volkes. Er ist das Leben für das Heil der Welt. Stiller und anders als die Propaganda der Menschen ist die Art, wie er das Innerste berührt, und es gibt allerdings eine Art Reklame, die seiner Botschaft unwürdig ist; aber ebenso gibt es eine im Grund sehr unchristliche Neigung gewisser „Frommer", sich in den stillen Winkel, in Idyll und Romantik zurückzuziehen und dem klaren Bekenntnis in der harten Wirklichkeit des Lebens auszuweichen. Und doch hat der Herr gesagt, daß er nur die vor seinem Vater anerkennen wird, die sich vor den Menschen zu ihm bekannt haben.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß hinter den frommen Bedenken die alte Gegnerin Gnosis ihr Haupt erhebt, die nach Urs von Balthasar darum so gefährlich ist, „weil sie im dürren Spiritualismus leib- und weltflüchtig ist, und an Stelle der real-existierenden, sündigen aber erlösbaren und durch Christus erlösten Welt eine eingebildete Hinterwelt setzt. Das Christentum aber erweist seine Wahrheit und Macht durch die volle Anerkennung der irdischen Welt." Der Christ weiß sich verantwortlich für die Welt. Er nimmt seine Weltverantwortung heute sehr ernst. Warum soll die Kirche also nicht von Zeit zu Zeit aus der relativen Stille und Verborgenheit ihrer Kirchen und Vereinssäle mit einer Großveranstaltung an die Öffentlichkeit treten, die die Menschen aufhorchen läßt und zu allererst ihre eigenen Anhänger stärkt?

Denn wenn wir gern die Problematik derartiger großen Kundgebungen zugeben, mit denen gewisse unerfreuliche Randerscheinungen nun einmal gegeben sind — es wird sie bei der wunderbaren Brotvermehrung auch gegeben haben! —, so werden diese Dinge nach dem Urteil der Kirche offenbar durch die positiven Werte reichlich aufgewogen, die ein solcher Kongreß vermittelt. Gerade weil die tägliche Umwelt und Berufswelt des Menschen von heute weithin entchristlicht ist, tut es dem Gläubigen gut, einmal in aller Öffentlichkeit mit Menschen des gleichen Glaubens zusammenzusein und seinen Glauben frei bekunden zu können. Niemand weiß besser als die Katholiken aus der Zone und aus der Diaspora, wie leicht unter dem Druck und in der Isolierung eine engbrüstige und ängstliche Ghettomentalität entsteht. Normalerweise braucht der Mensch die Freiheit, dem, was ihm teuer und heilig ist, Ausdruck zu geben, sich mit Gesinnungsgenossen zusammenzuschließen und das Stück Welt, das ihm anvertraut ist, aus seinem Glauben zu gestalten. Aus diesem äußeren Tun festigt sich der innere Mensch.

Wir sind katholisch. Schon dadurch sind wir auf die Weite der Weltkirche bezogen. Wir wissen von all dem reichen Leben, das die Kirche in den verschiedenen Völkern der Erde entfaltet. Dennoch ist es ein Unterschied, ob ich das nur „weiß", oder ob es mir durch Begegnungen von solchem Ausmaß zum Erlebnis wird. Das ist wohl die eigentliche Rechtfertigung internationaler katholischer Kongresse, daß sie die Weltkirche veranschaulichen. Und einfach darum lassen sie sich nicht im Kirchenraum begehen, weil es keine Kirchen gibt, die diese Hunderttausende aus der ganzen Welt zu fassen vermöchten.

Im Strom der Geschichte

Nun wäre es falsch, die Eucharistischen Weltkongresse als eine starre, ein für allemal geprägte Einrichtung anzusehen. Sie stehen vielmehr im Strom des Geschehens, und in ihrem geschichtlichen Verlauf läßt sich heute schon deutlich eine Entwicklung erkennen, in der sowohl zeitgeschichtliche wie

theologisch-religiöse Wandlungen zum Ausdruck kommen. Unleugbar sind die ersten Kongresse stark von der Atmosphäre des Kirchenkampfes bestimmt, der im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts die Geister erregte. Daher das Vorherrschen von Demonstration und Protest, das Bekennerische gegenüber einer christus- und kirchenfeindlichen Welt. Es wurden Sühnestunden gehalten, und der Höhepunkt der Kongresse war jedesmal die theophorische Prozession, die als machtvolle Kundgebung des Glaubens gestaltet wurde.

Gleichzeitig verstand man damals unter Eucharistie zu allererst den im Sakrament gegenwärtigen Herrn. Der in der Monstranz thronende Christus wurde als König proklamiert. Ihm galt es zu huldigen und die Menschheit seinem milden Zepter zu unterwerfen. Natürlich fanden im Rahmen der Kongresse auch zahlreiche Meßfeiern statt und die Gemeinschaftskommunionen wurden zu immer eindrucksvolleren Veranstaltungen. Aber das Meßopfer trug nicht sichtbar den Hauptakzent und der organische Zusammenhang zwischen den verschiedenen eucharistischen Kult- und Andachtsformen war unklar. Die Realpräsenz und die Anbetungsfrömmigkeit standen zusammen mit dem Sühnegedanken im Vordergrund. So gut das alles gewiß gemeint war und so viel überzeitlich Gültiges darin steckt, der ganze damalige Kongreßstil schmeckt für unser Empfinden doch deutlich nach 19. Jahrhundert.

Dem verglichen empfinden wir dankbar, was uns alles durch die Kommuniondekrete Pius' X. und die ganze Erneuerungsbewegung, die mit eucharistischer und liturgischer Bewegung nur ungenügend umschrieben ist, geschenkt wurde. Nicht nur der Frömmigkeitsstil und die Methoden der Seelsorge, die theologischen Perspektiven selbst haben sich gewandelt. Es ist schwierig, solche Vorgänge in wenigen Sätzen anzudeuten, ohne mißverstanden zu werden. Die Formel von der „neuen Theologie" ist zum mindesten unglücklich. Eher müßte man von einer Rückkehr zur alten Theologie sprechen, zu ihren großen, authentischen Konzeptionen. Das ist gerade am Frömmigkeitsstil der hinter uns liegenden oder doch zur Neige gehenden Epoche so unbefriedigend, daß man die einzelnen Glaubenswahrheiten häufig zu vordergründig, zu isoliert und zu statisch gesehen hat, wobei wir uns bewußt bleiben wollen, daß auch unsere Sicht einseitig ist. Den Gläubigen nach uns werden sich wieder andere Perspektiven auftun. Nie wird *eine* Generation den ganzen Reichtum der göttlichen Geheimnisse auszuschöpfen vermögen.

Die theologischen Traktate über die Eucharistie beginnen heute nicht mehr mit der Realpräsenz, sondern mit dem heiligen Meßopfer. Die Kirche der Gegenwart hat das heilige Opfer in seiner zentralen Stellung neu entdeckt. Es ist nicht mehr ein unverstandenes Geschehen, bei dem die Gläubigen nur (gelangweilte) Zuschauer sind; die Gläubigen bilden die mitbetende und mitopfernde Gemeinde. Sie haben viel stärker als die Generationen vor ihnen das Bedürfnis am Opfermahl teilzunehmen. Vor allem aber tritt leben-

diger und plastischer hervor, was hier geschieht und wodurch eben die Meßfeier einen unabsehbaren Gnadenreichtum darstellt: daß Christus der Hohepriester sich dem Vater opfert. Er, das Gotteslamm, bringt sich dem Vater dar und bringt ihm zugleich seine Braut, die Kirche, dar. Oder, anders gewendet: wir, sein „heiliges Volk", die Kirche, bringen dem Vater den Sohn dar und bringen in Ihm unsern Lobpreis und Dank, unsere Sühne und unser Flehen vor den Vater. Das zu allererst ist Eucharistie: die Opferfeier Christi in der Mitte seiner Gemeinde.

Mit ihr untrennbar verbunden ist die Teilnahme am Opfermahl. Es ist bezeichnend, wie leichthin man im 19. Jahrhundert die Kommunionaustei-lung von der Meßfeier getrennt hat. Das ist möglich; aber normalerweise gehört sie doch in die Meßfeier hinein, bildet sie eine innige Einheit mit dem Opfergeschehen. Erst sie bezieht in letztem Ernst und tiefster Gnadenhaftigkeit die Mitfeiernden in den Opferaufschwung ein, in dem die ganze Meßfeier gipfelt. War es zu wenig, wenn die Gläubigen im „alten Stil" bei der Wandlung sagten: „jetzt ist er da", so war es ebenfalls unzulänglich, wenn es bei der Kommunion hieß: „jetzt kommt er zu mir". Beides ist natürlich nicht falsch; aber es läßt den tieferen Sinn und den organischen Zusammenhang überhaupt nicht verstehen. Es ist, wie O. Semmelroth gezeigt hat, viel zu sehr vom Menschen her und zu individualistisch gedacht.

Gingen die Gläubigen vor Pius X. allzu selten zum Tisch des Herrn, so war ihre Kommunionandacht, wenn sie kommunizierten, individualistisch verkümmert. Hier verspüren wir vielleicht am deutlichsten, welche Wandlung sich zu vollziehen beginnt. Hand in Hand mit der liturgischen Neubesinnung geht das Erwachen der Kirche in den Gläubigen, das Wachsen eines neuen christlichen Gemeinschaftsbewußtseins. Jede Messe, so ist uns heute bewußt, ist „Gemeinschaftsmesse", jede Kommunion „Gemeinschaftskommunion". Das ist ihr innerlich wesentlich. Dafür wird uns die Teilnahme an diesem Tisch und diesem Brot überhaupt geschenkt, daß wir in Christus Brüder und Schwestern seien und so sein mystischer Leib wachse. „Kommunion" hieß für die frühe Kirche bekanntlich: die enge Verbindung der Kommunizierenden untereinander, die Einheit, die aus der Tischgemeinschaft erwächst. „Wohl wollte er (Christus) selbst sich ihnen (seinen Jüngern) mitteilen, aber das Ziel dieser Mitteilung war, daß sie einander dann mit seiner Liebe lieben sollten" (Eugen Walter). Darum nennt der Catechismus Romanus (eines der theologischen Werke, in denen sich Wissen und Frömmigkeit noch tief durchdringen) die Eucharistie das „Sakrament des Friedens und der Liebe" und weist darauf hin, wie nichts in krasserem Widerspruch zu diesem Mysterium steht als Zwietracht und Zerwürfnisse. Aus solcher Erkenntnis heraus hat Theresia von Lisieux gesagt: „Je inniger ich mit Jesus eins bin, um so größer ist meine Liebe zu allen meinen Schwestern." Darum in der Meßfeier ursprünglich vor der Kommunion der Friedenskuß und das ergreifende Gebet um Eintracht und Frieden. Weil Christus unser Friede ist.

Nicht wenige sehen nun aber gerade darin die Schwierigkeit des Kongresses, daß er ein eucharistischer ist und folglich, wie sie meinen, das innerste und intimste Geheimnis unseres Glaubens an die Öffentlichkeit zerrt. Aber spricht aus solchen Bedenken nicht gerade das individualistische Denken von gestern? Und liegt ihm nicht zugleich eine Verkennung der Eucharistie zugrunde? Eucharistie als Vergegenwärtigung der Opfertat Christi ist Mitte der Welt und Quell ihres Heils. Sie drängt aus ihrer inneren Gnadenmächtigkeit geradezu darauf, in die Mitte der gläubigen Gemeinde gestellt zu werden. (Daß der Kongreß die heiligen Geheimnisse nicht der profanen Neugierde preisgibt, sondern im Heiligen Bezirk beläßt, wird noch zu sagen sein.) Und was die Kommunion angeht, so ist sie ihrem Wesen nach gemeinschaftsbezogen, das große Familienmahl, Tischgemeinschaft in der Liebe Christi.

Wenn man dies alles bedenkt, muß man sagen, daß der Eucharistische Weltkongreß in eine Stunde trifft, die für das Verständnis seines Grundanliegens durchaus vorbereitet ist. Zugleich ist es so, daß der Kongreß selbst sich bereitwillig dem neuen Wehen des Geistes geöffnet hat, das in der Kirche zu spüren und auf seine Weise im deutschen Katholizismus wirksam ist. Wenn einer befürchtete, es sollten heute in München Formen künstlich repristiniert werden, die früher einmal lebendig gewesen sein mögen, dann irrt er sich gründlich. Wenn man das Programm des kommenden Kongresses studiert, ist man im Gegenteil überrascht, wie tief und konsequent die neuen Erkenntnisse und Formen in seine Grundlinien hineingearbeitet sind und sich bis in konkrete Einzelheiten auswirken. Der Kongreß von München ist ein neuer Kongreß.

Die neue Sicht: Statio Orbis

Mit seiner Deutung des Kongresses als „Statio Orbis" hat P. Jungmann auf glücklichste Weise die ganze Feier auf ein neues Fundament gestellt. Er geht von den frühchristlichen „Stationsgottesdiensten" aus, die in Rom und anderswo gehalten wurden. Der Bischof hielt sie jeweils in einer andern Kirche der Stadt unter Beteiligung der übrigen Gemeinden. Es war ein wandernder Gottesdienst, der die Einheit und Universalität der eucharistischen Feier in der Kirche anschaulich darstellte.

Kann man nicht, das ist P. Jungmanns Gedanke, in den von Land zu Land um die Welt wandernden Eucharistischen Kongressen den Gedanken der alten Stationsgottesdienste verwirklicht sehen, zumal seit dem Kongreß in Tournai (Belgien) im Jahr 1906 regelmäßig ein Legat des Papstes dem Kongreß beiwohnt? So wird aus der Statio Urbis, dem Stationsgottesdienst der Mutterkirche Rom, die Statio Orbis: die Stationsfeier der Weltkirche, bei der alle paar Jahre die Christen, die Priester und Bischöfe des katholischen Erdkreises bei einer andern „Christenheit" zu Gast sind und sich gegenseitig in ihrem gemeinsamen Glauben stärken.

Damit tritt zugleich die zentrale Stellung der Meßfeier in dem neuen Kongreß vor Augen. Er will die Eucharistie nicht nur verehren, sondern sie mit allen anwesenden Gläubigen feiern. Der Leib des Herrn soll nicht nur angebetet, sondern genossen werden. Nicht eine (isoliert gesehene) große Monstranz wird im Mittelpunkt des Kongresses stehen, sondern das gesamte Heilsgeschehen wird in seiner Feier aufleuchten: Abendmahl und Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt. Daneben wird es Anbetungsstunden und Kommunionfeiern geben, auch eine große sakramentale Prozession; aber diese Prozession zieht nicht durch die Stadt, sie bleibt im „Heiligen Bezirk", weil (wie es Heinz Graf formuliert) „Anbetung nur von den Gläubigen erwartet werden kann".

Noch in anderer Weise werden die Grundlinien des Münchener Kongresses von der Eucharistie her bestimmt: in Besinnung auf das Wesen der Eucharistie werden die vier wichtigsten, letzten Tage des Kongresses in Analogie zur Osterfeier der Kirche gestaltet. „Wie der Herr am Gründonnerstag seinen Aposteln ein Beispiel der brüderlichen Liebe gegeben hat und durch das Geschenk der heiligen Eucharistie das Priestertum begründete, so steht der Donnerstag der Kongreßwoche unter dem besonderen Aspekt der Nächstenliebe und des Priestertums. Wie Christus am Karfreitag im Kreuzestod sein Leiden zur Rettung der Menschen vollendete und vom Kreuz aus als der erhöhte Herr alles seiner Herrschaft unterwirft und in Herrlichkeit regiert, so wird am Freitag in besonderer Weise der Gedanke betont, daß der Christ mit Christus leiden müsse, um mit ihm verherrlicht zu werden. Und wie in der Osternacht in Taufe und Lichtausteilung die Früchte der Erlösung dem gläubigen Volk gnadenhaft zuteil werden, so soll auch am Samstag der Kongreßwoche in der Erneuerung des Taufgelübdes und unter dem Sinnbild der brennenden Kerzen die Herrlichkeit des Herrn in den Seelen aufstrahlen. Der Ostermorgen schließlich, der ja allen Sonntagen ihren Glanz und ihre Würde verleiht, vereinigt alle Teilnehmer am Tisch des Herrn, damit auch ihnen der Auferstandene und Verklärte wahrhaftig begegne" (H. Graf).

Der Kongreß ist eine einzige große Festfeier. Sie hat nicht den Charakter der althergebrachten offiziellen Gottesdienste. Sie ist aber doch zweifellos mehr als eine bloß private Feier. Wenn mit Gutheißung des Heiligen Vaters und unter Entsendung seines Legaten Gläubige aus der ganzen Welt mit ihren Priestern und Bischöfen zusammenkommen, um das hochheilige Geheimnis der Eucharistie zu feiern, die Botschaft vom Gottesreich weithin hörbar und sichtbar vor die Menschen zu tragen und die Verbrüderung aller Stände und Rassen in der Liebe Christi zu veranschaulichen, dann ist das objektiv eine Gnade, die uns angeboten wird. An uns liegt es, was wir daraus machen.

Wollen wir uns ihrer nicht einfach freuen? Man muß Feste feiern können und sich von allen Bedenken frei loslassen können zu Jubel und Lobpreis

und gemeinsamer Freude[2]. „Selig das Volk, das Dir zu jubeln weiß", singt der 88. Psalm. Das ist ein Zeichen religiöser Gesundheit. Große, strahlende Freude tut uns so not wie die Sonne. Es stehen zu viel Sorgenfalten auf unserer Stirn. Gott hat mehr Ehre davon, wenn wir uns nicht so schrecklich ernst nehmen und im Vertrauen auf seine Weltregierung und Heilsordnung mitspielen, wenn unsere Brüder ein solches Fest feiern. In München ist mehr als ein Spiel. Oder wenn man will: es ist ein Spiel; aber ein erhabenes, das in Wahrheit vor unserm Gott stattfindet und in dem mitzuwirken Ehre, Gnade und Freude bedeutet. Alle wollen wir dabei sein, persönlich oder doch mit dem Herzen. Christus, der Herr, ist in dieser eucharistischen Feier bei uns. Er opfert sich dem Vater für das Heil der Welt. Er ist unsere Speise und erfüllt uns mit der Kraft seiner Freude. In seiner Liebe erleben wir, was Kirche heißt: die große Brüderlichkeit, die die Welt umspannt.

Wir freuen uns auf die Brüder, die von weither zu uns kommen. Es ist schön, daß wir ihnen durch die Tat beweisen können, wie sehr uns ihr Kommen freut (und es ist schön, daß die evangelischen Christen die Sorgen der Gastfreundschaft mit uns teilen). München und das katholische Deutschland stehen in Erwartung. Wir entbieten allen Kongreßteilnehmern einen frohen Willkommensgruß. Möge der Münchner Kongreß ihnen ein reiches Erleben schenken. Wir haben im Anschluß an Römer 1, 11 die feste Zuversicht, daß es Tage gegenseitiger Bereicherung sein werden im Austausch des gemeinsamen Glaubens.

Über Hymnen und Sequenzen

Ein Versuch, sie einzudeutschen

LUDWIG FRIEDRICH BARTHEL

Seit die Renaissance den Menschen „entdeckt" hatte, erglänzten die Genies: außerordentliche Künstler, Musiker, Dichter, oft stöhnend unter ihrer Berufung, in der Verkennung nicht weniger mächtig als im Ruhm. Auf ihren persönlichen Duktus erpicht, stießen sie sich in der Regel voneinander ab, jeder Wiederholung feind, immer die Furcht des Epigonentums im Rücken und zum Letzten getrieben durch die Hoffnung auf Unsterblichkeit ihres

[2] Vielleicht fällt uns Deutschen dieses „Loslassen" besonders schwer. Goethe wenigstens hat sich über seine steifen, unbeweglichen Landsleute geärgert und ihnen zugerufen: „Ei so habt doch endlich einmal die Courage, euch den Eindrücken hinzugeben, euch ergötzen zu lassen, euch rühren zu lassen, euch erheben zu lassen und zu etwas Großem entflammen und ermutigen zu lassen!" (Zu Eckermann 6. Mai 1827.)

Namens. In Kleist etwa brannte diese Leidenschaft, sich auszuzeichnen. Das noch so erstaunliche Ich findet kein Genügen in der eigenen Gegebenheit, sondern braucht die Welt, die sich ihm zumeist versagt und dann ein Kerker wird, gegen dessen Wände es hilflos anrennt.

Die Epoche der Genies geht, wenn nicht alles täuscht, zu Ende. Gottfried Benn schrieb die verdrossene Elegie des Abräumens, und kleinere Dämonen machen es sehr durchschaubar:

„erst letzt das erste
letzt das erst letzte
das erst letzt erste“ oder tiefer dunkel:

„das Schwergewicht liegt
abseitig auch Du
Demnach gibt es verschiedene Fragen
im Bereich der Teilweisen
etwa die Unterbrechung des Sandflugs...“

Keine Hymne und Sequenz des Mittelalters entstand im Zeichen des Genies. Der heilige Ambrosius (gest. 397) gilt als Initiator der lateinischen Hymnendichtung, die Sequenzen gehen auf Notker den Stammler (gest. 912) zurück. Weder der eine noch der andere wollte durch Gedichte unter den Menschen unsterblich werden. Sie dienten beide Gott; ob er sie nach dem Tod zur Herrlichkeit oder zur Verdammung erwecke, war die Urfrage, der Urimpuls ihres Lebens, mithin auch ihres dichterischen Schaffens. Als sich der heilige Augustinus, ergriffen von den Gesängen des Ambrosius, bekehrt hatte, dankte er Gott, nicht etwa dem Autor: „Wieviel hab ich geweint in Deinen (Gottes!) Hymnen und Liedern, heftig bewegt von den Stimmen Deiner Kirche in ihrem süßen Laut.“ Ambrosius selbst rechtfertigte sich in einer Predigt: „Sie sagen, das Volk sei berückt von den Zauberweisen meiner Hymnen, und ich leugne das gewiß nicht... Wetteifernd sind alle dabei, ihren Glauben zu bekennen, wissen den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist im Liede zu verkünden. Nun sind alle Meister geworden, die kaum erst Schüler sein mochten.“ Sie sind Meister geworden, die Singenden, die im Lied Verkündenden, und eben dies war auch das Verlangen der Hymnendichter: Meister zu sein im Offenbaren der göttlichen Geheimnisse und im Lob der Vollkommenheit. Die Hymnendichter schließen einander nicht aus wie die Genies, sie scheuen die Wiederholung nicht, sie werden von keiner Furcht, Epigonen zu sein, umdüstert und erwarten sich keine Dauer ihres Namens: sie wirken das Große in Einfalt.

„Unsterblicher Weltschöpfer! Du
Befiehlst der Nacht, befiehlst dem Tag
Und wandelst ab die Zeiten, daß
Uns niemals Überdruß befällt.

Schon kräht, der einen neuen Tag
Verkündet und im Finstern noch
Aufpaßt und späten Wandrern als
Ein Licht glänzt — Nacht trennt er von Nacht.

Durch ihn getrieben, fegt den Plan
Des Himmels rein der Morgenstern
Und alles lichtscheu schweifende
Gesindel macht sich aus dem Staub ...“

Sehr schlicht sind diese Strophen des heiligen Ambrosius gebaut, und seine Sprache hat nichts Besonderes außer: sie redet anschaulich, und sie betont gerecht. Wie eine kräftig erlebte Natur in den Raum des Gebetes und der Beschwörungen einbezogen wird und selbst der Humor mit Glück ins Spiel kommt, das gibt nun freilich doch jeder Zeile unseres Morgenliedes einen lauteren, einen dichterischen Glanz. Hymnische Stöße, die nach griechischer Art aus der Geheimnisgruft auffahren in den plötzlich erhellten Gott, begegnen uns weder bei dem Schöpfer der Hymne noch bei seinen Nachfolgern. Wir stehen im Raum der römisch-klassischen Überlieferung, im Raum der römischen Kirche und ihrer Liturgie. Da ist heilige Nüchternheit und in der Berauschung, wenn sie sich ereignen sollte, geistige Zucht, da ist Intuition *und* Schule, ist die Gemeinschaft der Dichtenden unter dem Stab Gottes:

„Nimm, Erde, den Menschen und heg ihn
Als Mutter im zartesten Schoße;
Dir gab ich sie gläubig, verwahr sie,
Die edelen Trümmer des Leibes.

Darinnen hauste die Seele,
Ein Atem vom Munde des Schöpfers,
Es hauste darinnen, durch Christus
Entfacht und gehütet, die Weisheit.

Den niedergelegten Körper,
Bedeck ihn! Einst ruft, sich erinnernd,
Der Künstler sein Werk auf, den Spiegel,
Den dunklen, der eigenen Züge.

Es kommen die rechtlichen Zeiten,
Da Gott, was verheißen ist, wahrmacht,
Zerspring dann und gib uns das schöne
Gebilde zurück — ich vertrau dir's.“

Aus „Jam maesta quiesce querela“ des Aurelius Prudentius Clemens (gest. nach 407).

„Die Chöre der Engel frohlocken
Mit der ruhmvollen Jungfrau,

Die von keinem Manne
Wußte und doch den Sohn gebar,
Der mit seinem Blute
Unsre Welt von dem Tod erlöst.

Sie selber verspürt ein
Entzücken,
Sieht sie als Fürsten des Himmels
Nun jenen, der einstmals
Auf Erden
Ihre jungfräuliche Brust trank."

Aus „Congaudent angelorum chori" Notkers des Stammlers (gest. 912).

„Daß die Welt erneuert ist,
Neue Freuden bringt es ein.
Mit dem auferstandnen Christ
Rührt und regt sich alles Sein.
Sie, die dienen: Wasser, Feur,
Luft und Land, spürn: Ungeheur
Bricht des Schöpfers Fest herein.

Fliegt die Sonne, frohbewegt,
Wird die Luft dahingefegt,
Wasser drängen, rasch erregt,
Doch die Erde ruht, umhegt.
Ob das Leichte frei entschwebt,
Lastendes nach innen strebt:
Jedes Ding wird neu belebt..."

Aus „Mundi renovatio" des Adam von St. Victor (gest. 1192).

„Welt zerstiebt an jenem hohen
Tag des Zorns in Flammenlohen —
David und Sibylle drohen.

O das zittert, o das schwindet,
Wenn er kommt, der löst und bindet,
Wie er's im Gericht befindet.

Fremd von Grab zu Grab aus roten
Tuben dröhnt der Schall: Die Toten
Alle sind zum Thron entboten..."

Aus „Dies irae dies illa" des Thomas von Celano (1190—1253).

„Dich zu grüßen, blutbeflecktes
Und mit Wunden überdecktes
Und mit Dornen hart bekröntes

Und mit Rutenstreich verhöhntes
Haupt, aus Mäulern gelb bespien.

Dich zu grüßen in dem lieben
Antlitz. Ach, was ist geblieben?
Es verdarb und gab sein Prangen
Hin. Mit kalkig grauen Wangen
Starrt, vor dem die Himmel knien ...“

Aus „Salve caput cruentatum“ des Arnulph von Loewen (1200—1250).

„Dies, erhabne Mutter: Präge
Fest den Schimpf mir und die Schläge
Des Gekreuzigten ins Herz.
Teile mit mir jene Plagen,
Die dein Sohn für mich getragen:
Seine Wunden, seinen Schmerz.
— — — — — — — — — — —
Mach mich wund von seinen Wunden,
Mach vom Kreuz der Todesstunden
Trunken mich, von Christi Blut.
In dem ewigen Gerichte,
Jungfrau, meine Sache schlichte,
Retterin vor Höllenglut ...“

Aus „Stabat Mater dolorosa“ des Jakob von Todi (gest. 1306).

Stimmen, begnadete Stimmen, Synthesen von Schöpferkraft und Tradition. Es zeigt sich auch, daß die Strophe, die bei Ambrosius jugendlich schmal hervorgetreten war, zu ausdrucksvollen Figuren entwickelt wurde. Der Reim verknotet je drei Zeilen des Dies irae und hat in diesem Gedicht die Schärfe von Signalen, wie er etwa im Stabat Mater die Kreuzergriffenheit der Gotik aufnimmt und ihre rhythmische Bewegung durch seine Lautbilder mystisch färbt und akzentuiert. Mit einem so gereiften Instrument konnte Thomas von Aquin (um 1225—1274) an die Grenze des Sagbaren vorstoßen; denn das Geheimnis des Fronleichnam entzieht sich doch wohl fürs nächste dichterischer Aussage. Der heilige Thomas aber gedenkt ihr nichts zu ersparen, und wie schon Ambrosius durchs Lied das Volk zum Bekennen und Verkünden anhielt, so trägt er seinen Hymnen nicht nur die Motive des Abendmahls, sondern, wenn man will, auch die Dogmatik der Eucharistie auf. Trotzdem entsteht kein gelehrtes Schreibwerk, es erschallen Gesänge. Er hatte sich ermuntert:

„Was du kannst, getrau dich's! Gleichen
Wird dein Wort ihm nie, erreichen
Nie den Ruhm, der ihm gebührt ...“

Und er getraute sich:

„Wer ihn nimmt, nimmt den all-einen,
Nie zerstörten, strahlenreinen,
Untrennbaren Christus wert.
Einer nimmt — ihn nehmen Scharen:
Doch er bleibt, wie viel's auch waren,
In sich selbst und unversehrt."

Warum dies keine Dogmatik ist? Nicht nur der Sprache wegen, die mit ihrer klangsymbolischen Fülle ins Ohr geht, vor allem des Staunens wegen, das den Dichter ergriffen hat und nicht losläßt. Es tut den Fronleichnamshymnen keinen Abbruch, daß sie im Auftrag verfaßt sind; der Auftrag wurde in das Herz des Aquinaten hineingeschrieben und entflammte es. Von diesem Augenblick an war er Dichter. Können wir uns vorstellen, daß Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer Gedichte geschrieben hätten, die diesen Namen verdienen und in Jahrhunderten nicht ermüden? Thomas von Aquin muß ein anderer Denker gewesen sein als sie. Er steht mit seinem Doppelvermögen auch nicht allein in den spätrömischen und mittelalterlichen Zeiten. Ambrosius war Kirchenlehrer und dann erst Dichter. Gregor der Große (um 540—604) war ein überragender Papst und dann erst Dichter. Dennoch, sein Abendlied ist mühelos schön und kindhaft:

„Bevor der Tag zu Ende geht,
Nimm an, o Schöpfer, mein Gebet
Und bleibe, immer warst du mild,
Auch fürderhin mir Schutz und Schild.

Hinweg, hinweg, du Traumgewühl
Und Nachtgespinst, von meinem Pfühl!
Zähm, Herr, den Fürsten dieser Welt,
Damit kein Laster uns entstellt..."

Auch Rhabanus Maurus (um 776—856) war offenbar zunächst Gelehrter und dann erst Dichter. Aber sein „Veni Creator Spiritus" wird nie vergehen:

„Komm, Schöpfer Geist, kehr bei uns ein!
Die Brust, die du geschaffen hast,
Beschenke sie mit aller Last
Der Gottesgnade, wir sind dein.

Bist Tröster, Paraklet genannt.
O Gunst, vom Höchsten zuerkannt,
O Lebensbrunn, der Liebe Band,
Inwendige Salbung, zarter Brand..."

Zur Akademie Karls des Großen zählte der gelehrte Bischof von Orléans Theodulph (gest. 821). Daß ihm pfingstlicher Geist nicht fremd war, bezeugen die Hexameter des Palmsonntags:

„Ruhm dir und Zuruf und Namen, o König Christus, Erlöser —
Kindliche Anmut empfing fromm mit Hosanna dich einst.

Israels König bist du und edelstes Reis an dem Stamme
David. Im Namen des Herrn kommst du, gesegnetes Haupt..."

Als führender Theologe des Franziskanerordens gilt endlich der heilige Bonaventura (gest. 1274). Durch das „Recordare sanctae Crucis" tritt er gleichberechtigt neben einen Jakob von Todi oder Arnulph von Loewen:

„Blicke auf zum Kreuz! Vergebens
Dünkt Erfüllung dich des Lebens
Gaukeln zwischen Schein und Schein.
Mußt das heilige Kreuz durchdenken,
Immer tiefer dich versenken
Und es wird kein Ende sein."

Nach diesen Hymnen und Sequenzen, ob sie der „Doctor angelicus" oder ein vergessener Mönch schrieb, tragen wir heute Verlangen; wir haben am Ende der Neuzeit, am Ende der Geniezeit ein empfängliches Ohr für ihre überpersönliche Herkunft und Gestalt. Aber sie sind bis auf den Tag doch bloß demjenigen erschlossen, der sich in die lateinische Sprache eingelesen hat und nicht nur versteht, wovon die Rede ist, sondern auch den Zwischenton der Worte vernimmt. Allen andern muß ein Echoschall genug sein, womit sich die alte Frage aufwirft, ob und wie man die lateinischen Hymnen und Sequenzen ins Deutsche bringen kann, eine dringende, eine beängstigende Frage, soviel im einzelnen bereits geschah.

Das Lateinische ist lapidar. Die Versuchung liegt nahe, daß sich gerade der „anspruchsvolle" Übersetzer um ein lapidares Deutsch bemüht. Eben dies halte ich für ungut; er scheitert an dem geselligen Kleinkram von Artikeln, Pronomen, Hilfszeitwörtern und Präpositionen, die nun einmal in das Gefälle unserer Sprache gehören und ihren natürlichen Umstand ausmachen, die vorbereiten, umspielen und just auch durch ihre Beiläufigkeit die wirklich tragenden Worte aufleuchten lassen, wie das unserm dynamischen Charakter (die Sequenz des Notker!) gemäß ist. Wir haben keinen Michelangelo, aber Matthias Grünewald, wir haben kein St. Peter, aber das Kleinod der Wieskirche. Wir sind in unserer Sprache weicher, inniger, individueller, als es die immer zum Bedeutenden geneigten lateinischen Dichter sind. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übertragen, hieß darum im vorhinein: leise verwandeln, und zwar vom Plastischen weg auf das Malerische zu. Leise verwandeln; denn der Übersetzer ist ein Makler und muß gerecht

sein; er muß in Ambrosius den Ambrosius, in Thomas von Celano den Thomas von Celano, in dem Aquinaten den Aquinaten lieben, dann kommt von selbst in seinen Wortlaut ein Anflug des Originals. Durch stilkritische Untersuchungen ist noch niemand schöpferisch geworden, und den Wert einer Übertragung macht es nun einmal aus, ob sie den Atem *unserer* Sprache hat und ob sie ohne Entschuldigung, wie schwer es sei, Rhythmus und Reim und Prägnanz der Vorlage wiederzugeben, als dichterisch empfunden wird. Der Lateiner hat seine Mittel, wir haben die unseren. Das „Tantum ergo sacramentum / Veneremur cernui" ist für alle Zeiten gefügt. So liegen die Quadersteine früher Kirchen aufeinander; es gibt nichts zu rücken. Wenn Friedrich Wolters formt:

„Also laßt dem Sakramente
Uns in tiefer Ehrfurcht nahn ...",

muß man ihn nicht tadeln, weil er neun Worte braucht statt der fünf des heiligen Thomas; was man Wolters dagegen vorwerfen könnte, ist die Wendung: „laßt ... uns in tiefer Ehrfurcht nahn ..." Cernuus heißt „kopfüber". Und vielleicht sollte auch „tantum" nicht ausgelassen werden; es steht wie ein Paukenschlag am Eingang der Strophe. Wolters ist kein beliebiger Übersetzer, und ich würde mich schämen zu behaupten, so wie ich es gemacht hätte, sei es nun ein für allemal. Diese zwei Zeilen sollen lediglich klarstellen, weshalb es in der Tat eine beängstigende Frage ist, ob und wie man lateinische Hymnen und Sequenzen ins Deutsche bringen könne, und daß es lateinische Gnaden gebe, die uns vorenthalten blieben, wie es auch deutsche Gnaden gibt, die sich gegen die Sprache Ciceros sperren. Goethes „Über allen Gipfeln ist Ruh" läßt sich, vielleicht, im Italienischen glimpflich nachahmen, schon das bloße „supra" wäre dagegen zu laut, zu massiv; in „Wanderers Nachtlied" wird geflüstert.

„Splendor paternae gloriae,
De luce lucem proferens,
Lux lucis et fons luminis,
Dies diem illuminans ..."

Wenn ich mir diese Verse des heiligen Ambrosius anschaulich machen will, denke ich an die Fassade von San Miniato und an den Glanz ihres Marmors, vor dem die Augen beinahe blind werden. Wir können diesen Glanz nicht verdeutschen, und es ist mir sehr bewußt, daß ich „Splendor paternae gloriae" um die römische Phalanx brachte, als ich übertrug:

„In dir malt sich des Vaters Ruhm;
Aus Licht bringst du das Licht hervor,
Du Licht des Lichts, du Strahlengrund,
Du Tag, der unsren Tag erhellt ..."

Es geschah nicht in irgendeiner Verlegenheit, sondern nach lyrischem Da-

fürhalten, und ich habe wohl auch keine Begründung außer der Zustimmung des Ohrs. Man müßte verbieten zu übersetzen, fände sich ein gestreckterer Weg, die Wucht von Dies irae einem jeden Deutschen, der sie hören will, zu verkünden und jeden wenigstens ahnen zu lassen, was Thomas von Aquin in das Tantum ergo sacramentum hineinsprach. Unter solchen Einsichten lege ich meine Versuche vor, und ich heiße sie nicht selbstgefällig Versuche, sondern weil es keine Quadratur des Kreises und ebensowenig einen deutschen Prudentius, einen deutschen Adam von St. Victor, einen deutschen Jakob von Todi gibt. Was es gibt, sind Annäherungen; auch sie verdienen, daß man um sie ringt.

Lauda Sion Salvatorem

Den Erlöser, Sion, preise
Mit Gedicht und Jubelweise
Ihn, den Hirten, der dich führt.
Was du kannst, getrau dich's! Gleichen
Wird dein Wort ihm nie, erreichen
Nie den Ruhm, der ihm gebührt.

Brot, das wir mit Dank erheben,
Wie es lebt und neues Leben
Stiftet, sollt ihr heute schaun.
Daß es Jesus in dem Saale
Den zwölf Jüngern gab zum Mahle,
Ist der Grund, auf den wir baun.

Lasset jubeln, lasset schallen
Euer Lob! Gott zu Gefallen
Stimmet rein den Psalter an:
Heute feiern wir, gedenkend
Froh des Tags, da Er, sich schenkend,
Diesen Ostertisch begann.

Neuen Königs Liebeseinung,
Neues Ostern neuer Meinung
Schließen ab den alten Bund.
Neues folgt verbrauchten Zeiten,
Wahrheit scheucht die Dunkelheiten,
Morgen steigt aus finstrem Grund.

Was er selbst beim Mahl vollbrachte,
Christus uns als Werk vermachte,
Zu erinnern seinen Tod.
Wie es heilge Norm beteuert,

Wird das Opfer nun erneuert,
Das im Wein und das im Brot.

Nach des Glaubens Zeugnis wandelt
Sich das Brot zu Fleisch, es wandelt
Sich zu Christi Blut der Wein.
Nicht verstehst du's, kannst's nicht schauen,
Doch lebendiges Vertrauen
Stärkt uns, wider allen Schein.

Dinge bergen sich, erlesen,
Unter dem zutiefst im Wesen
Einigen Gestaltenpaar.
Fleisch zur Speise, Blut zum Tranke,
Doch in beiden ohne Schranke
Bringt sich ganz der Christus dar.

Wer ihn nimmt, nimmt den all-einen,
Nie zerstörten, strahlenreinen,
Untrennbaren Christus wert.
Einer nimmt — ihn nehmen Scharen:
Doch er bleibt, wie viel's auch waren,
In sich selbst und unversehrt.

Gute nehmen ihn und Böse,
Nicht zum nämlichen Erlöse:
Dieser lebt und jener stirbt.
Frevlern Tod, Gerechten Labe —
Sieh, wie man mit gleicher Gabe
Welchen Unterschied erwirbt!

Vor gebrochnem Sakramente
Steh zum Glaubensdokumente:
Alles wohne im Fragmente,
Was dem Ganzen innewohnt.
Nicht das Wesen wird zerspalten,
Brechen zwar die Brotgestalten,
Der Bezeugte ist erhalten:
Christus lebt und Christus thront.

Jauchzt: das Brot der Engelscharen
Nährt uns, die vorüberfahren;
Brot der Söhne, die's bewahren,
Werft's nicht vor die Kreatur.
Bilder deuten hin: Da gehet
Isaak zum Altar; da stehet

Zart das Osterlamm, da wehet
Manna über Feld und Flur.

Guter Hirt, Brot, wahres, schenke
Uns Erbarmen, Jesu, lenke
Unsren Schritt, auf Rettung denke
Für uns, in dein Heil versenke
Uns, die wandern auf der Welt.
Wissen, Macht sind dir gegeben,
Der uns weidet hier im Leben,
Wollst uns einst zu dir erheben,
Daß wir dort, Miterben, schweben,
Heilgen Bürgern zugesellt.

Thomas von Aquin

Pange lingua gloriosi corporis mysterium

Das Mysterium, ihr Zungen,
Diesen Leib rühmt immerdar,
Dieses edle Blut, entsprungen
Christo, der ein König war,
Blut, als Heil aus ihm gedrungen,
Den der liebste Schoß gebar.

Uns geschenkt, für uns empfangen
Von der Jungfrau, unversehrt,
Ist er Weg und Steg gegangen,
Hat er lautres Wort gelehrt
Und der Welt noch vor dem bangen
Tod dies Sakrament beschert.

Bei dem letzten Abendmahle
Aß, wie das Gesetz sie band,
Mit den Jüngern in dem Saale
Er das Lamm, dann, eigner Hand,
Gab den Zwölfen er zum Mahle
Hin sich selbst zum Unterpfand.

„Und das Wort ward Fleisch": Durch seinen,
Christi, Namen folgt aus Brot
Leib des Herrn, aus Wein, dem reinen,
Blut des Herrn. Wir sind in Not:
Wer begreift's? Die schlicht es meinen,
Wie's der Glaube ihnen bot.

Großes Sakrament der Minne,
Vor dir beugen wir das Knie.
Aus dem alten Bund beginne
Eine neue Liturgie.
Durch die Dunkelheit der Sinne
Bricht des Glaubens Prophetie.

Gott, dem Vater, Gott, dem Sohne
Preis und Jubel, ungestillt!
Ehre ihnen, Macht und Krone,
Rufen wir, zu Dank gewillt,
Singet dem zu gleichem Lohne,
Der aus beiden liebend quillt.

Thomas von Aquin

Adoro te devote

In Demut, o verborgner Gott, anbet ich dich.
Unter diesen Zeichen truglos birgst du dich.
Meine Seele gibt sich ganz in deine Haft:
Möchte dich erschauen — ihr versagt die Kraft.

Augen, Hände, Zungen irren sich an dir;
Bleibt: das Wort zu hören; dem vertrauen wir,
Gläubig, was auch immer sprach Gott-Sohn; denn kein
Ding wird purer wahr als er, die Wahrheit, sein.

An dem Kreuz verhüllte sich die Gottheit nur,
Doch hier ist erloschen selbst des Menschen Spur.
Sei es! Ich vertraue beiden. Mein Gebet
Heischt, was jener Schächer reuig hat erfleht.

Seh ich nicht die Male, wie sie Thomas sah,
Zu dir, meinem Gotte, schwör ich dennoch: Ja!
Fester dir zu glauben, darin stärke mich,
Und auf dich zu bauen und zu lieben dich.

Wie des Herrentodes man in dir gedenkt,
Brot, das lebt und Menschen Lebensfülle schenkt,
Leite meine Seele, daß sie aus dir lebt
Und von deiner Süße immer neu erbebt.

Pelikan, Erbarmer, Jesu, Herre mein,
Mich Unlautren wasche mit dem Blute dein,
Dessen nur ein Tropfen wirkt, daß von der Welt,
Von der ganzen, alle Last der Sünde fällt.

Jesu, den mein Auge jetzt umwölkt nur kennt,
Einst gescheh', ich bitte, wie es in mir brennt:
Daß ich dich entwölkte Schönheit sehen mag
Und verklärt anstaune dich, den Glanz, den Tag.

Thomas von Aquin

Moderner Kirchenbau

HERBERT SCHADE SJ

Zu den großen Leistungen, die unsere Zeit bestimmen, gehört der moderne Kirchenbau. Schon die Zahl der Bauten ist bemerkenswert. So haben die evangelischen Gemeinden in Deutschland seit 1945 mehr Kirchen erstellt als von der Reformation an bis zu diesem Krieg[1]. Die katholische Kirche steht hinter diesen Leistungen nicht zurück. Allein im Erzbistum Köln hat man von 1945—1957 367 Kirchen und Kapellen wiederhergestellt oder neu gebaut[2]. Diese Tatsachen zeigen eine Bautätigkeit, die sich mit dem frühen Mittelalter vergleichen läßt. Die „candida ecclesiarum vestis" (das weiße Gewand der Kirchen) — von der Glaber am Anfang des 11. Jahrhunderts gesprochen hat — überzieht wieder das Land[3].

Bedeutender als die Zahl der Bauten ist jedoch ihre Wirkung auf die öffentliche Meinung und ihre Qualität. Der moderne Kirchenbau beansprucht Aufmerksamkeit. Man schaut die Architekturen an, diskutiert, lehnt sie ab oder begeistert sich für sie. Die Ursachen dieser Leistungen und Diskussionen sind vielschichtig. Zunächst hat der Kirchenbau sich alle Elemente einer neuen technischen Bauweise zu eigen gemacht: Beton-, Stahl-, Glas- und Skelettbau prägen sein Äußeres. Viele bisher nur materialistisch oder praktisch begriffenen Möglichkeiten des Baues finden hier eine religiöse Aufgabe.

Zu den technischen Mitteln treten die künstlerischen Errungenschaften der Moderne: Kubistische, abstrakte und selbst surrealistische Formen und Farben werden in diesen Architekturen plötzlich und nahezu selbstverständlich angewandt.

Diese Elemente, die vorwiegend dem Profanbereich entnommen scheinen,

---

[1] *Richard Biedrzynski,* Kirchen unserer Zeit, *München 1958, 90.*

[2] *Willy Weyres,* Neue Kirchen im Erzbistum Köln 1945—1956. *Wilhelm Schlombs,* Einige Bemerkungen zum Kirchenbau im Erzbistum Köln, in: *Das Münster, Heft 1/2 1960, 1.*

[3] *Migne PL CXLII col. 651:* „Erat enim instar ac si mundus ipse, excutiendo semet, rejecta vetustate, passim candidam ecclesiarum vestem indueret."

werden von einem neuen religiösen Leben durchwirkt. Vor allem fordert die Liturgie und die liturgische Bewegung den neuen Kirchenraum. Eine Fülle von neuen Formen und die Entdeckung ältesten Brauchtums der Kirche verraten die religiöse Kraft, die aufbricht.

In diesem Zusammentreffen von profanen und sakralen Impulsen, in der Begegnung von Kirche und Moderne, liegt deshalb die besondere Bedeutung der zeitgenössischen Kirchenarchitektur. In dieser Begegnung zeichnen sich aber auch jene Gefahren ab, die unsere Diskussionen um den modernen Kirchenbau nicht verstummen lassen.

Diese Diskussionen werden durch den Volksmund in eigenartiger Weise illustriert.

Die Spitznamen moderner Kirchen

Es ist für alle Epochen aufschlußreich, die Anteilnahme des Volkes am Kirchenbau zu untersuchen. So erschüttern die Berichte vom Bau der gotischen Kathedralen: „Wer hat jemals Ähnliches gesehen und gehört", schreibt Abt Haimon von St. Pierre-sur-Dives im 12. Jahrhundert, „daß mächtige Herren und Fürsten der Welt, aufgebläht von Reichtum und Ehren, daß selbst Frauen von edler Geburt ihre stolzen Häupter gebeugt und gleich Zugtieren sich an Karren gespannt haben, um Wein, Getreide, Öl, Kalk, Steine, Holz den Werkleuten einer Kirche zuzuführen? Und ob viel mehr als tausend Köpfe zusammen sind, herrscht doch tiefes Schweigen, man hört kein Wort, nicht einmal ein Flüstern. Wenn sie dahinziehen unter Posaunenschall und unter geweihten Bannern, kann nichts sie aufhalten, weder Berg noch Wasser; ihr könntet glauben, die alten Juden durch den Jordan schreiten zu sehen. Gott der Herr selbst scheint sie anzuführen. Die Flut des Meeres ist zurückgetreten, um ihnen Platz zu machen, Augenzeugen von Sainte-Marie-du-Pont haben es versichert. Sind die Pilger an der Kirche angelangt, bei deren Bau sie helfen wollen, so machen sie eine Wagenburg und wachen die ganze Nacht und singen Psalmen. Auf jedem Karren zündet man Kerzen an und Lampen, zu den mitgebrachten Kranken (!) werden Reliquien getragen und alles Volk hält Bittgänge um ihre Heilung."[4]

Bemerkenswert sind weiterhin die Erzählungen des Volkes, die von einer Mitarbeit des Teufels oder der Engel am Kirchenbau berichten. Von Spottnamen für Kirchen weiß jedoch die Geschichte der Vergangenheit wenig zu berichten. Ausnahmen bestätigen die Regel: Die Türme an der Front von St. Peter — sie wurden später abgetragen — nannte man „Eselsohren". Aber solche Namen sind selten.

In der Gegenwart hören wir jedoch auf Schritt und Tritt merkwürdige Äußerungen, die sich über die Bauten lustig machen. Einige mögen hier folgen: „Sprungschanze Gottes", „Seelensilo", „Meßfabrik", „Martin Luthers Achterbahn", „Wolkenkratzer Mariens", „Förderkorb des Glaubens", „Fahr-

[4] *Hans Jantzen*, Kunst der Gotik, *Hamburg 1957, 8.*

stuhl zum Himmel", „Flugzeugschuppen Unserer Lieben Frau", „Schlachthof Gottes", „Landeplatz des Heiligen Geistes", „Zwölf-Apostel-Bahnhof", „Gebetswerke", „Unterstand der Muttergottes", „Vater-Unser-Garagen" und ähnliche.

Diese Namen berühren besonders den religiösen Menschen nicht angenehm. Und doch sind sie nicht aus einem antireligiösen Affekt entstanden. Weiterhin muß man beachten, daß der Spott sich nicht gegen bestimmte Personen richtet. Es sind nicht etwa die Werke dieses oder jenes Architekten, die getroffen werden sollen. Vielmehr meint der Volksmund die Sache; mit anderen Worten eine Geistigkeit, die mehr oder weniger alle Bauten — und damit die Epoche — kennzeichnet.

Den Charakter dieser Geistigkeit kann man aus den Namen selbst erkennen. So verschieden die Formulierungen sind, sie besitzen die gleiche Struktur. Man setzt nämlich jeweils ein religiöses Element unmittelbar neben einen Begriff des profanen — meist technischen — Lebens. Die heilige Messe und die Fabrik werden miteinander verbunden. Der Förderkorb einer Grubenanlage und der Glaube bilden eine Einheit. Die Verbindung von so gegensätzlichen Welten erzeugt in uns den Eindruck des Ungewohnten und Komischen, der zum Lachen reizt. Tatsächlich liegt in der unorganischen Verbindung moderner und religiöser Elemente das besondere Problem des zeitgenössischen Kirchenbaus.

Zur Entstehung des modernen Kirchenbaus

Die unvermittelte Verbindung von Moderne und Religion wird durch eine Betrachtung der baugeschichtlichen Entwicklung bestätigt.

Die Problematik der modernen Kunst — und damit auch des modernen Sakralbaus — beginnt in dem Augenblick, in dem das einheitliche Bewußtsein, die große Ordnung des Abendlandes, im 18. Jahrhundert zusammenbricht. Barock und Rokoko hören auf, Klassizismus und Historizismus prägen die Zeit. Als man sich bewußt wird, daß die Epoche einen einheitlichen Stil verloren hatte, orientierte man sich an der Vergangenheit, näherhin an der Antike, Gotik und Renaissance: „Der Kunstjünger durchläuft die Welt, stopft sein Herbarium voll mit wohl aufgeklebten Durchzeichnungen aller Art und geht getrost nach Hause in der frohen Erwartung, daß die Bestellung einer Walhalla à la Parthenon, einer Basilika à la Monreale, eines Boudoirs à la Pompeji, eines Palastes à la Pitti, einer byzantinischen Kirche oder gar eines Bazars in türkischem Geschmack nicht lange ausbleiben könne..."[5] Mit diesen Sätzen hat Semper nicht nur die Architekturen Klenzes getroffen. Schon Schinkel gehört zu den historizistischen Architekten. Er lieferte in den Jahren 1824/25 zwei Entwürfe für die Werdersche Kirche in Berlin, von denen der eine antike, der andere gotische Formen aufwies; beide aber

[5] zit. in *Hans Sedlmayr*, Verlust der Mitte, *Salzburg 1948, 70.*

sind nur mehr Verkleidungen derselben technischen Struktur. „Eine ‚Stilmaske' legt sich als ‚Verkleidung' über die Grundstruktur, die einen ganz anderen Charakter zeigt."[6] Zugleich beobachten wir eine Sentimentalisierung der Architektur. Die historisch gewordenen Stilarten werden Ausdrucksprovinzen der menschlichen Seele zugeordnet. So gilt der frühchristliche Stil als Ausdruck eines ursprünglichen Glaubensbewußtseins. Der gotische Stil manifestiert die Treue, das Nationale und die deutsche Tugend. Die Renaissanceformen stehen für humanistische Gesinnung und Aufgeschlossenheit gegen alles Menschliche[7]. Das große Symbol der historizistischen Kirchenarchitektur wurde der Kölner Dom, den man unter ungeheuren Anstrengungen nach wiedergefundenen Plänen vollendete. Man vermißte die religiöse Substanz und glaubte sie in den alten — namentlich im gotischen — Stilen garantiert.

Diese schwierige Situation macht auch die Forderungen des Kardinals Antonius Fischer von Köln vom 15. Februar 1912 verständlich: „Neue Kirchen sind der Regel nach nur in romanischem oder gotischem bzw. sogenannten Übergangs-Stil zu bauen. Für unsere Gegenden empfiehlt sich durchgängig am meisten der gotische Stil. In letzterer Zeit geht das Bestreben mancher Baumeister dahin, spätere Stilarten, selbst ganz moderne Bauarten zu wählen. In Zukunft wird dazu — es müßten denn ganz eigentümliche Verhältnisse obwalten — keine Genehmigung erteilt werden."[8] Auch die evangelischen Landeskirchen stellten 1861 im Eisenacher Regulativ ähnliche Forderungen auf: „Die dem evangelischen Gottesdienst angemessenste Grundform der Kirche ist ein längliches Viereck. Die äußere Höhe, mit Einschluß des Hauptgesimses, hat bei einschiffigen Kirchen annähernd dreiviertel der Breite zu betragen. Eine Ausladung im Osten für den Altarraum und in dem östlichen Teil der Langseiten für einen nördlichen und südlichen Querarm gibt dem Gebäude die bedeutsame Anlage der Kreuzgestalt. — Die Würde des christlichen Kirchenbaus fordert Anschluß an einen der geschichtlich entwickelten christlichen Baustile und empfiehlt in der Grundform des länglichen Vierecks neben der altchristlichen Basilika und der sogenannten romanischen (vorgotischen) Bauart vorzugsweise den sogenannten germanischen (gotischen) Stil."[9]

Parallel zu den stilistischen Problemen im Kirchenbau gehen die Erfindungen der modernen Technik, die sich zunächst in den großen Eisenkonstruktionen und Glasbauten manifestieren. Der Eiffelturm in Paris und der zerstörte Glaspalast in München mögen als Beispiel für diese Art des Bauens in Erinnerung gebracht werden. Der Eisenbeton, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich von Mallot, Lambot und Coignet angewandt wurde, brachte eine weitere Revolutionierung der Baukunst mit sich. „Bis

[6] *ebd. 62.*
[7] *Heinrich Lützeler,* Vom Sinn der Bauformen, *Freiburg 1953, 230/31.*
[8] *ebd. 231.*
[9] *Biedrzynski a. a. O. 33.*

gegen das Jahrhundertende bleiben die Auseinandersetzungen der Architekten mit den neuen Konstruktionen und Materialien mit wenigen Ausnahmen (S. Eugène, Paris 1854, aus Gußeisen, gotisierend, und S. Augustin in Eisenkonstruktion in florentinischer Renaissance 1860—71, sowie Notre-Dame du Travail, Paris 1899—1901) auf theoretische, wenn auch scharfsinnige und weitblickende Abhandlungen und Vorträge beschränkt."[10]

1894 baute A. de Baudot mit S. Jean de Montmartre in Paris die erste reine Eisenbetonkirche, die ebenfalls gotische Formen nachbildete. 1923 errichtete A. G. Perret Notre-Dame-du-Raincy in Paris, an der wir das Betongitterwerk der Fenster und das zeltartige Schalengewölbe bewundern. Trotz der neuen Baumöglichkeiten hält man sich an alte Formen. In Notre-Dame-du-Raincy ist die alte Hallenkirche Vorlage des Baus; und noch 1934 wird in der Kapelle des Seminars von Voreppe bei Grenoble ein großartiges gotisches Vorbild — die Sainte Chapelle von Paris — dem Betonbau zugrund gelegt. Auch Karl Moser „gießt" in der St.-Antoniuskirche in Basel 1927 ein traditionelles Schema — eine dreischiffige Halle — in Beton.

Besondere Aufmerksamkeit beansprucht die Fronleichnamskirche in Aachen. In diesem Bau hat Rudolf Schwarz im Jahr 1930 bewußt die Werkhalle zum Symbol der Sakralarchitektur gemacht. Einen Höhepunkt der Veränderung in der Baugesinnung sehen wir schließlich in Notre-Dame-du-Haut bei Ronchamp. In diesem Bau scheint sich Le Corbusier endgültig von allen historischen Schemata freigemacht zu haben. Wenn die Kunstbeauftragten der Erzdiözese Paderborn mit Prof. Dr. Alois Fuchs besorgt feststellen, „daß die in Ronchamp von Le Corbusier erbaute Wallfahrtskirche als nicht mehr zu überbietendes Beispiel von Neuerungssucht, Willkür und Unordnung in der Öffentlichkeit weitgehend eine anerkennende Bewertung gefunden hat", so haben sie etwas sehr Wesentliches am Bauwerk erkannt, nämlich die Freiheit von allen historischen Stilformen, die diesen Bau charakterisiert[11].

Ohne Frage zeigt die kurze Skizze der baugeschichtlichen Entwicklung den Zusammenbruch des Historizismus und die Vormacht des Technischen. Das Technische und das Religiöse stehen oft noch unvermittelt nebeneinander. Auffallend ist, daß man die religiösen Anliegen zunächst nur in der Bewahrung alter Stilformen — das heißt also formalästhetisch — gesichert sah. Je mehr jedoch die traditionelle Form zerbrach, um so stärker mühte man sich auch um eine neue Symbolik.

Die Symbolik der modernen Kirche

Wir wissen, daß bei den Alten der Kirchenbau Bedeutung besaß. Sauer hat der „Symbolik des Kirchengebäudes" eine grundlegende wissenschaftliche Untersuchung gewidmet. H. Sedlmair, Bandmann und viele andere

---

[10] *Ferdinand Pfammatter,* Betonkirchen, *Einsiedeln, Zürich, Köln 1948, 36.*
[11] *Biedrzynski a. a. O. 106.*

haben diese Untersuchungen fortgesetzt. Architekten und Theoretiker des modernen Kirchenbaus mühen sich nun auch, dem modernen Sakralbau religiöse Bedeutung zu geben. Zusammenfassend schreibt A. Jungmann: „Schwieriger hat sich bis jetzt die rechte Gestaltung des Gotteshauses als Ganzes erwiesen. Im katholischen Kirchenbau der Gegenwart ist zwar allgemein das Abrücken von der Nachahmung historischer Stile, allgemein ist auch die Erkenntnis, daß die Kirche ein heiliger Raum sein muß, und gerne sucht man auch heute die Heiligkeit dieses aus der Welt herausgehobenen Raumes dadurch zum Bewußtsein zu bringen, daß man ihn nach Möglichkeit vom Lärm der Straße abhebt und, wenn nicht durch ein regelrechtes Atrium, so doch in anderer Weise ‚eine Zone des Schweigens und der Sammlung' vor ihm einschaltet (Th. Klauser). Aber dann stehen sich in den mannigfachen Versuchen neuer Bauweisen die Richtungen gegenüber. Die eine will die Fabrikhalle aus Glas und Eisen, das ‚Zelt der Arbeit', zugrunde legen und daraus das ‚Gotteszelt' entwickeln, mit diaphanen Wänden, leicht und wie auf der Wanderschaft aufgeschlagen, während eine andere einen solchen radikalen Bruch mit der Vergangenheit vermeiden und das Gotteshaus auch heute als festen bergenden Raum gestalten will, den Gott seinem Volk bereitet, und darum unter Verwendung von Bauformen, die über viele Stilwandlungen hinweg von jeher sakralem Bauen zugehört haben: hohes Portal, festes Mauerwerk, Rundbogen. Jedenfalls wäre es eine unerträgliche Verarmung, wenn der Bau als reiner Zweckbau unter Verleugnung aller Symbolik kaum mehr etwas davon verriete, daß er die Verleiblichung jenes geistigen Baues darstellt, den Gott sich ‚aus lebendigen und erlesenen Steinen' errichten wollte. Ob aus diesen und anderen Tendenzen heraus sich eine Form des Kirchenbaues durchsetzen wird, die in ebenso deutlicher wie zeitgemäßer Formensprache die überzeitliche Idee der Kirche als Haus des um Christus versammelten Gottesvolkes, als Überbau der heiligen Kirche zum Ausdruck bringt, das wird von der Klarheit und Stärke abhängen, mit der das Kirchenbewußtsein in der Gemeinschaft der Gläubigen leben wird."[12] Jungmann hat mit diesen Sätzen die beiden Hauptrichtungen — die fortschrittliche und die konservative — im Bauen umrissen. Tatsächlich liest man in den Arbeiten über den modernen Kirchenbau noch von andern Symbolen und Bildern. So hat Le Corbusier seine Kirche in Ronchamp eine Arche genannt. Pilz, Hut, Segel, Zelt, Schiff, Höhle heißen andere Bilder, die man für diesen Bau gebraucht hat. Auch andere Bauten haben sich von diesen Bildern und Gedanken inspirieren lassen. In Salzburg-Parsch sieht man den Stall von Bethlehem als Bauidee verwirklicht.

Zu diesen mehr oder weniger modernen Bildern und Symbolen, die man in den Kirchen gestaltet sieht, kommen die Reihe alter Auffassungen, die der Sakralarchitektur der Vergangenheit entnommen sind. Die frühchristliche Basilika, ob wir sie nun als Gerichtshalle oder heilige Stadt auffassen,

[12] *Josef A. Jungmann*, Symbolik der katholischen Kirche, *Stuttgart 1960, 49.*

wirkt in einer Reihe von zeitgenössischen Bauten nach. Die Gottesburgen der romanischen Baukunst lassen sich ebenfalls als Idealbild moderner Architekturen nachweisen. Der Gedanke des himmlischen Jerusalem, den H. Sedlmayr in besonderer Weise mit der Kathedrale verbunden sieht, wird auch heute noch für den Kirchenbau in Anspruch genommen.

Überschauen wir die Reihe der Symbole und der Baugedanken der Gegenwart, so müssen wir feststellen, daß der moderne Kirchenbau keine einheitliche und eindeutige Symbolik besitzt. Die Bedeutung wechselt mit jedem Bauwerk. Man stellt je nach dem Wunsch und Willen der jeweiligen Baugemeinschaft neue und immer wieder andere Gedanken im Bauwerk dar. Zu den vielfältigen Möglichkeiten der Technik treten ebensoviele Möglichkeiten gedanklicher Ausprägung. „Häufig widersprechen die verwirklichten Konzeptionen einander im wesentlichen."[13] Diese Freiheit in Inhalt und Form, Material und Technik, Baugesinnung und Symbolik hat eine Fülle und einen Reichtum an modernen Kirchenbauten hervorgebracht. Allerdings hat die reiche Vielfalt auch die Frage nach den für den Kirchenbau verbindlichen Baugedanken aufgeworfen: Nach welchen Normen soll ein Gotteshaus heute gestaltet werden? Diese Normen gewinnt der moderne Kirchenbaumeister aus dem Kultus und aus der Liturgie.

Die liturgischen Voraussetzungen des modernen Kirchenbaus

Eine Erneuerung des Kirchenbaus hat von der Liturgie auszugehen. Diese Feststellung machen nahezu alle Theologen und Architekten, die über den Kirchenbau schreiben. In beispielhafter Weise haben A. Goergen, Ant. J. und Konrad Gatz sich im Handbuch für den Kirchenbau um eine „Theologie des Kirchenbaus" bemüht[14]. In 16 Sätzen werden in diesem Werk in nahezu scholastisch anmutender Thesenform die theologischen Voraussetzungen formuliert und in den sich jeweils anschließenden Abschnitten „Folgerungen für den Kirchenbau" und „Klärungen" Forderungen für die Architektur aufgestellt. Einige Sätze mögen hier folgen:

1. Satz: „Der Weg zu Heil und Vollendung des Menschen ist dadurch bestimmt, daß der Mensch sich auf Führung und Weisung einläßt, die ihm von Gott her widerfahren." 4. Satz: „Gott erscheint in dem von Christus selbst gestifteten Kult der Kirche." 5. Satz: „Die Kultgestalt und der aus ihr sich ergebende Vollzug sind menschlicher Willkür entzogen." 9. Satz: „Die zur Feier der Messe versammelte, in Priester und Volk gegliederte Gemeinde bildet selbst die Stätte, an der sich die Epiphanie ereignet. Der Kirchenraum muß diesem lebendigen Ort Raum geben. Die übrigen Aufgaben, denen er zudem genügen soll, sind dem nachgeordnet." 10. Satz: „Der Altartisch

[13] *Ant. J.* und *Konrad Gatz, Alois Goergen* in: Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau. Willy Weyres, Otto Bartning, Ant. J. und Konrad Gatz, Alois Goergen, Curt Horn, Hans Schädel, Walter Schilling, Otto Senn, Wilhelm Stählin, Heinrich O. Vogel. *München 1959, 9.*

[14] Vgl. Anm. 13.

ist die sinnenhaft faßbare Ereignismitte der Feier der Eucharistie." 12. Satz: „Der Kirchenraum ist im ganzen von der Stätte der Messe her und auf diese hin anzulegen." 13. Satz: „Das Kirchengebäude gibt auch dem Sakrament der Taufe seinen Ort..." 14. Satz: „Das Sakrament der Buße hat durch die Macht des gegenwärtigen Christus im sakramentalen Handeln der Kirche sündentilgende Wirkung. Ihm ist Öffentlichkeitscharakter wesenseigen." 15. Satz: „Der Kirchenraum ist nicht allein Ort der Kultstätte, sondern auch Andachts- und Meditationsraum für den einzelnen und für die Gemeinde." 16. Satz: „Im Kirchenraum sind nur Bilder bestimmter Arten vertretbar. Nach Ort, Gegenstand und Aussage sind sie den religiösen Vorgängen zugeordnet, denen der Kirchenraum dienstbar ist. Zu unterscheiden sind demnach: das Kultbild, das erzählende Verkündigungsbild und das Andachts- oder Meditationsbild."

Die Autoren ziehen aus diesen theologischen Sätzen Folgerungen für den Kirchenbau, die Notwendigkeit beanspruchen. Damit wird, um die Ordnung der Sakralarchitektur zu bestimmen, als letzte Instanz die Theologie, der sich offenbarende Gott angerufen. So tief diese Thesen auch sein mögen, die Geschichte der Sakralarchitektur stellt gerade diese Methode in Frage. Wenn man vom Alten Bund absieht, wo Gott selbst Anweisungen für den Bau von Tempel und Altar gegeben hat, wird man sich schwer tun, im Neuen Bund — näherhin von Christus — Worte in Erfahrung zu bringen, die für die Form der Kirchenarchitektur und besonders für eine moderne Bauweise maßgebend sein können. Dehio und Bezold beginnen ihr monumentales Werk „Die kirchliche Baukunst des Abendlandes" (noch immer die umfassendste Arbeit zu diesem Thema) auf folgende Weise: „‚Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.' ‚Er wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind; sein wird auch nicht von Menschenhänden gepflegt, als der jemandes bedürfe.' ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.' ‚Und wenn du beten willst, so gehe in dein Kämmerlein und schließe die Thür hinter dir zu.' — Das ist Gesinnung des ältesten Christentums."

„Aber noch sind nicht drei Jahrhunderte seit dem Kreuzestode des Stifters dahingegangen, und das römische Reich, vom Nil bis an den Rhein, vom Euphrat bis an die Säulen des Herkules, wird erfüllt von ungezählten christlichen Tempeln, strahlend in allem erreichbaren Glanze von Marmorsäulen, Mosaikgemälden, Goldschmuck, Purpurseide; Schauplätzen umständlicher, die Wirkung auf die Sinne nicht verschmähender gottesdienstlicher Pompe; die weiten Vorhöfe, heiligen und allerheiligsten Räume sorglich geschieden nach streng abgemessenen Ordnungen der Neophyten, Büßer, Gläubigen, des Laienstandes und der geweihten Priesterschaft."

„Welch ein Kontrast und Umschwung!"

„Diese Religion, die in bewußtestem Gegensatz zu den Religionen der alten Welt in ihrer Gottesverehrung ganz geistig, an keine sinnlichen Symbole, an keine auserwählten heiligen Örter gebunden sein will; die nicht

Tempel noch Tempeldienst kennt; für die schöne Künste, den Völkern der Antike eines der wichtigsten Ausdrucksmittel ihres Verhältnisses zur Gottheit, so viel wie nicht vorhanden sind; in deren ältesten Urkunden entfernt keine, und wären es auch nur mittelbarste Andeutungen zu einer künftigen Sakralarchitektur zu finden sind, — wie ist sie dennoch in Besitz einer solchen gelangt? Wie ist überhaupt nur eine im vollen Verstande christliche Architektur — als welche die von den Christen geübte in Anspruch genommen wird — möglich? und was kann, was soll man sich bei diesem Worte denken?"[15]

Die bedeutsamen Zitate und Feststellungen dieser beiden großen Kunsthistoriker, die sicher noch mancher Unterscheidung bedürfen, werden jedoch durch das Beispiel Christi bestätigt. Christus selbst hielt die erste Eucharistiefeier im Abendmahlssaal, also einem Profanraum, der in keiner Weise den theologischen Forderungen der modernen Theoretiker des Sakralraums entsprach. Auch die Apostel werden in ähnlichen Profanräumen die Abendmahlfeier gehalten haben.

Es bleiben die positiven Forderungen des Kirchenrechts, die jedoch von anderer Art sind. Aber auch diese rechtlichen Bestimmungen der Kirche sind so weit, daß im Notfall durchaus in einer einfachen Baracke oder wo immer die heilige Messe gefeiert werden kann. Die historisch gewordenen Kirchen aber sind von der Hauskirche in Dura-Europos über die frühchristliche Basilika, romanische und gotische Kathedrale, Renaissance und Barock so vielgestaltig, daß man aus theologischen Voraussetzungen unsere modernen kargen Betonkirchen oder Stahlkonstruktionen nicht ableiten kann. Dazu kann man wohl nicht bezweifeln, daß auch in den neugotischen Kirchen des 19. Jahrhunderts und den barocken Triumpharchitekturen der Kultus der heiligen Messe wirklich und wesentlich vollzogen worden ist. Die Besinnung auf die Liturgie ist bedeutsam und notwendig. Für die Form des modernen Kirchenraums aber gewinnen wir daraus kaum unmittelbare Normen.

Um die überaus schwierige Frage zu beantworten, müssen wir die Tradition der Kirche selbst heranziehen. Dabei darf auf einen Unterschied aufmerksam gemacht werden, der oft übersehen wird. Es gibt in der Geschichte des Kirchenbaus eine Veränderung der Formen, die sich in Stilen ausdrückt. Spätantike, Romanik, Gotik, Renaissance und Barock heißen diese Stile auch in der Sakralarchitektur. Die Kirchen dieser Epochen besitzen jedoch darüber hinaus eine religiöse Struktur, die bei allen Bauten der Vergangenheit mehr oder weniger gleich geblieben ist. Das Problem des modernen Kirchenbaus besteht nicht im Verlust der alten Stile, sondern in der Unsicherheit der religiösen Struktur. Um eine neue verbindliche religiöse Struktur zu finden, muß man die alte religiöse Konzeption kennen.

---

[15] *G. Dehio* und *G. von Bezold,* Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, *1. Bd., Stuttgart 1892, 3/4.*

Die religiöse Struktur alter Sakralbauten

In alter Zeit hat man zunächst dort eine Kirche errichtet, wo sich das Heilige ereignet hatte. Oft hören wir von Wundern, die Ursache zu einem Sakralbau wurden. Zahlreiche Traditionen, besonders an Wallfahrtsorten, erzählen noch heute von Heilungen und Erscheinungen. Einen weiteren Grund zu heiligem Bauen fand man an den Hinrichtungsstätten und Gräbern der Martyrer. St. Peter und St. Paul in Rom sind hervorragende und architektonisch oft wiederholte Beispiele dieser Art des Bauens. Das Herbeischaffen von Reliquien war wesentlich für den Sakralbau. Der Altarstein besitzt bis auf den heutigen Tag solche Reliquien der Martyrer[16]. Weiterhin galt der Sieg der Sache Gottes als Manifestation des Heiligen und wurde Ursache zum Kirchenbau. Das große Beispiel dafür ist der Bau der Laterankirche, die den Sieg des Christentums über das Heidentum in besonderer Weise monumentalisierte.

Neben den Manifestationen des Heiligen, deren Beispiele und Arten sich sicher vermehren ließen, steht eine Raum-Zeit-Struktur, die eine religiöse Auffassung des Kosmos dem Bauwerk zugrunde legt. Die objektive kosmische Ordnung bot das Gesetz für den Sakralbau. Maßgebend dafür war die Ost-West-Achse, der Aufgang und Untergang der Sonne. Diesem kosmischen Drama oder dieser kosmischen Liturgie hatte sich der Sakralbau einzufügen. Schon bei den frühchristlichen Basiliken findet sich diese Achse in der Anlage der Bauten. Die Predigt Leos des Großen berichtet von Christen, die auf den Stufen von St. Peter den Aufgang der Sonne erwarteten, um das Licht anzubeten. Der Irrtum, der nicht zwischen Schöpfer und Geschöpf unterschied, zeigt eindringlich, welche Bedeutung man der Sonne zuerkannte. Der Kult des „sol invictus" bot für das großartigste Christusbild der abendländischen Kunst — die Majestas — die Vorlage. Der im Lichtkreis thronende Gott hat die Frömmigkeit und Kunst des Abendlandes bis in die Neuzeit hinein bestimmt. Die Ausrichtung des betenden Priesters vom Altar zum Portal hin war wohl nicht ein Zelebrieren „versus populum", sondern ein Beten zum Licht hin in der Erwartung der Wiederkehr Christi. Schon Vitruv bringt für vergleichbare Auffassungen ein reiches Material.

Die mittelalterlichen Kirchen haben diese kosmische Liturgie in vielfacher Weise monumentalisiert. Das Westwerk mit der Michaelskapelle als Bollwerk gegen die Dämonen hat hier eine wesentliche Ursache. Die Gerichtsportale im Westen und die Fensterrosen darüber belegen für die Kathedralgotik den unmittelbaren Bezug der Bildwelt zum Kosmos.

Ein besonderes Verhältnis zur Erde und zur Umwelt verlangt eine alte Vorschrift, die den Kirchenbau auf erhöhtem Steinsockel errichtet wissen will. Wie ein Weihegeschenk an Gott war der Bau in besonderer Weise her-

[16] *CIC Can. 1198 § 4.* Tum in altari immobili tum in petra sacra sit, ad normam legum liturgicarum, sepulchrum continens reliquias Sanctorum, lapide clausum.

ausgehoben. Noch 1591 stellt der päpstliche Vikar der Diözese Regensburg, Dr. Jakob Müller, in seinem Werk über den „Ornatus ecclesiasticus" diese Forderungen[17].

Dasselbe Werk verlangt für den Sakralbau Gewölbe. Falls man Gewölbe nicht für die ganze Kirche bauen kann, sollte wenigstens der Chor solche besitzen. Wenn auch das nicht möglich sei, sollte der Altar einen Baldachin erhalten[18]. Diese Vorschriften zeigen, daß der Altar und Kirchenraum sakrale Bezüge zu Himmel und Erde besitzen. Das Kirchenrecht verlangt noch heute, daß Räume unter oder über der Kapelle oder Kirche (falls solche da sind) nicht für den profanen Gebrauch freigegeben werden dürfen (Can. 1164 § 2).

Eine bedeutende Funktion besaßen in dieser kosmisch-liturgischen Struktur der Sakralbauten die Kreuze bzw. der Kreuzaltar. Sie sollten unter dem Triumphbogen, dem Eingang zum Chorraum, stehen. Dieser Schnittpunkt zwischen Querschiff und Langhaus, der schon im Grundriß ein Kreuz enthielt, wurde zur Mitte der Welt. Oft waren die vier Evangelisten in den Zwickeln der Gewölbe zu sehen, die den vier Weltgegenden zugeordnet sind. Die Kirche erhielt dadurch eine neue Art religiöser Struktur, die in der Wiederholung eines Urmodells besteht. Hier ist es die heilige Stadt Jerusalem, der Ort, an dem Christus starb und auferstand, die wiederholt werden sollen. Wie der Kreuzaltar architektonisch und künstlerisch das Zentralgeheimnis des Christentums — seine Mitte — wiederholte, so erneuerte die liturgische Feier in kultischer Form das Andenken an das Leiden und die Auferstehung Christi.

Die sakrale Struktur der alten Kirchenarchitektur ist von allen ästhetischen Betrachtungen und Stilformen zunächst unabhängig. Man kann sie deshalb auch nicht einfachhin durch ästhetische Werte ersetzen. Der Sinn eines solchen Bauens war durch die religiöse Auffassung der Schöpfungswirklichkeit gewährleistet. Aufgang und Untergang der Sonne, Tag und

---

[17] *Jakob Müller*, Kirchen Geschmuck . . . Ornatus ecclesiasticus . . ., *München 1591, S. 2:* „Derohalben ist diß die Form oder Art / souil Gelegenheit deß Orts halben möglich / deß Kirchen gebäws im Fall ein newe Kirchen zuerbawen. Sie solle an ein erhöchtes Ort gesetzt werden / also daß man drey / vier oder fünff Staffel auffs wenigist hinauff steigen müsse: Daher so an etlichen Orten / oder vorlengst erbauten Kirchen die Mauer mit Erdenstein / Kalck oder Scherben / dermassen angefüllt vnd vberschüttet / daß sie der Thür gleich seyn / und nun keine Staffel mehr verhanden / sollen diejenigen so diß angeht vnd obliegt / fürsehen / damit solches alles weg geraumbt / es wäre dann dem Fundament vnd Grunduest nachteilig / vnd die Stiegen zu der Kirchthür widerumb zugericht werde."

[18] *S. 4:* „Inwendig aber vnd gegen der Kirchen solle es mit einem Gewölb / oder sonsten schönen kunstreichen Täfer / nach Gelts Vermögen vnd Freygebligkeit desselbigen Völckleins / geziert vnd versehen seyn. Wo aber die gantze Kirch / wegen geringer Einkommens / nit kan Gewölbt werden / ist sich zu bemühen / daß zu dem wenigsten der Chor oder Ort / wo der Hoch- oder Fronaltar steht / gewölbt werde. Vnd da auch solches das klein Vermögen der Kirchen nit erleiden köndte / soll er doch in allweg getäfert werden. Vber das ist sich zu befleissen, daß jeder Altar so sonsten kein Gewölb ob sich hat / mit schönen von Geistlichen Bildern / gemahlten Tafeln / (es geliebe dann mehr ein seidener Himmel zumachen / von welchem vnden an dem 39. Capitul / ausführlicher gehandlet) gleichsam bedeckt / vnnd von allerley Staub / Spinnen / Wust vnd Vnrath / so von oben herabfallet / versichert vnd gefreyet seye."

Nacht, die Beziehung zwischen Himmel und Erde, der Kreislauf des Jahres wurden als natürliche Offenbarung Gottes erkannt. Diese Erkenntnis war nicht nur künstlerischer oder symbolischer Art, sondern sie war für den Menschen der Vergangenheit wissenschaftlich begründet und sicher. Die Naturwissenschaften haben das Weltbild. das diesem Bauen zugrunde liegt, in Frage gestellt. Damit waren die Grundlagen der alten Sakralarchitektur unsicher geworden. Das Problem der Stile begann. Die Auflösung des alten Weltbildes hat aber auch die Mitfeier der Liturgie für den modernen Menschen erschwert; denn auch die Liturgie bezog ihre Vorstellungen im wesentlichen aus der kosmischen Liturgie und der natürlichen Offenbarung der Schöpfung. Sehr scharf formuliert M. Eliade: „Das Christentum der industriellen Gesellschaft dagegen, besonders das der Intellektuellen, hat seit langem seine kosmischen Werte, die es noch im Mittelalter hatte, eingebüßt. Damit soll das Christentum der Städte nicht als ‚abgesunken' oder ‚minderwertig' bezeichnet, sondern nur gesagt werden, daß die religiöse Empfindungsfähigkeit der Städter stark verarmt ist. Zu der kosmischen Liturgie, zu dem Mysterium der Teilnahme der Natur am christologischen Drama haben die Christen einer modernen Stadt keinen Zugang mehr. Ihr religiöses Erleben ist nicht mehr dem Kosmos ‚offen'. Es ist ein rein privates Erleben geworden: das Heil ist ein Problem, das den Menschen und seinen Gott betrifft. Bestenfalls fühlt sich der Mensch nicht nur vor Gott, sondern auch vor der Geschichte verantwortlich. Doch in diesem Komplex Mensch-Gott-Geschichte ist für den Kosmos kein Platz. So empfindet vermutlich auch ein echter Christ die Welt nicht mehr als Werk Gottes."[19]

Probleme und Missverständnisse

Dieser geistige Zwiespalt beleuchtet jene Reihe von Mißverständnissen und Kontroversen, die kaum noch zu entwirren sind. Das Grunddilemma dieser Mißverständnisse besteht in der Vermischung von religiösen und ästhetischen Werten. Eine Fülle von theologischen Gedanken wurden bemüht, um moderne Formen religiös zu rechtfertigen und zu deuten. Was jedoch fehlt, ist nicht der theologische Gedanke oder die moderne Form, sondern die notwendige Beziehung zwischen Form und Inhalt. So hat man oft die Schlichtheit einer Betonwand im modernen Kirchenbau sakral zu deuten versucht. Das Problem besteht jedoch nicht darin zu zeigen, daß eine Betonwand auch sakral sein kann, sondern die Unterschiede zwischen einer profanen und sakralen Wand, zwischen einer Fabrikmauer und einer Kirchengewände überzeugend darzulegen. Man hat die Wand in Fenster aufgelöst und von „transluziden Fenstern" gesprochen, die das himmlische Jerusalem meinen. Aber schließlich sind alle Fenster transluzid. Der Begriff einer „diaphanen Struktur", den H. Jantzen in einer bahnbrechenden Untersuchung der Kathedralwände in die Kunstgeschichte eingeführt hat, wird

[19] *Mircea Eliade,* Das Heilige und das Profane, *Hamburg 1957, 104, 105.*

in merkwürdiger Unkenntnis auch von modernen Glasfenstern und Wänden gebraucht. Es haben aber die modernen Kirchenfenster mit einer diaphanen Struktur gotischer Architekturen nur das gemeinsam, daß sie durchsichtig sind. Darin kann jedoch nicht der religiöse Charakter eines Kirchenfensters bestehen. Die Darstellung der Heiligen und dazugefügte Schriften besitzen auch die Glasfenster neugotischer Kirchen, denen man nun wiederum den sakralen Charakter abspricht. Wenn die Begriffe fehlen, stellt oft ein Wort sich ein. So hat man eine Reihe von abstrakten Fenstern in eine Kirche eingefügt und gesagt, diese Fenster symbolisieren das Wirken der heiligen Dreifaltigkeit. Ob dieses Thema aber notwendig aus dem Werk erhellt, ist die Frage. Drei Halbkreise an einem gleichschenkligen Dreieck im Grundriß und zwölf aufgestellte Säulen im Aufriß einer Kirche sollen bedeuten: Die Trinität teilt sich durch die zwölf Apostel dem Schöpfungskranz mit. Wann ist aber ein Dreieck ein geometrisches Gebilde und wann ist es ein Symbol der Dreifaltigkeit? Den klassischen Fall dieser Problematik bringt der Tetschener Altar von C. D. Friedrich aus dem Jahr 1808. Der Künstler malte damals auf das Altarblatt ein Kreuz im Gebirge vor einen unendlichen Lichtraum. Da aber das Kreuz auf dem Bild ebenso einen Teil der Landschaft darstellte wie Baum und Berg, ließ der Künstler einen Rahmen schnitzen, der oben einige Engelsköpfe und unten ein Triangel mit dem Auge Gottes und Strahlen zeigte. Obwohl der Rahmen vom Künstler entworfen und vergoldet war, besitzt er nicht die Qualität des Bildes. Er bringt nur die hinzugedachte und hinzugemachte theologische Deutung des Lichtes im Gemälde. Der Künstler will gleichsam sagen; verstehe mein Bild bitte nicht falsch, lieber Betrachter; es will nicht nur eine Landschaft im Sonnenlicht sein, sondern ein Symbol der heiligsten Dreifaltigkeit. Dieses Gemälde im Tetschener Altar ist sicher ein Kunstwerk und wohl auch ein religiöses Bild. Von einer Darstellung der Trinität aber kann gar keine Rede sein.

Heute verfertigen viele kleine und kleinste Künstler Werke, zu denen sie einen theologischen Kommentar liefern, der jedem Kirchenvater Ehre machen würde. Die Werke werden indes dadurch weder künstlerisch noch theologisch wertvoller. Die Frage einer Symbolik des Beliebigen und Anonymen drängt sich auf. Die Vielfalt der Symbole für moderne Kirchen, die vom Hut und Pilz bis zum himmlischen Jerusalem reichen, zeigt, daß es keine feste Symbolik gibt, sondern immer neue Gedanken, die man ausführt. Man kann aber kein himmlisches Jerusalem machen; denn jede Symbolik besitzt Notwendigkeit.

Die Vermischung religiöser und ästhetischer Werte bringt in deutlicher Formulierung André Malraux: „Der Kunst war eine Aufgabe, höher als alle anderen gestellt: ein Liniensystem auszuarbeiten, um den Menschen damit dem Stande des Menschseins zu entreißen, ihm Zugang zum Stande des Heiligseins zu eröffnen."[20] Kein Liniensystem und keine ästhetische Form ver-

[20] *André Malraux,* Psychologie der Kunst. Das imaginäre Museum. *Baden-Baden 1947, 147.*

mag den Menschen jemals den Zugang zum Heiligsein zu eröffnen. Das Heilige, das heißt Gott, offenbart sich, wann und wie er will. Er ist unabhängig von den Formen des Künstlers. Wenn Malraux sagt, daß eine übermächtige Stilisierung die Gegenwart Gottes in allem bedeutet, so ist das ein Irrtum, den man nicht zur Grundlage christlicher Kunst machen kann[21].

Wenn man deshalb in der Nachfolge von Malraux glaubt, ein Kultbild dadurch herstellen zu können, daß man die Gestalt frontal gibt, mit archaisierenden Proportionen und großen Augen, so kann das oft nicht einmal künstlerisch überzeugen. Religiös spielt es kaum eine Rolle. In der archaischen griechischen oder in der frühmittelalterlich abendländischen Kunst besaßen alle Motive — auch die profanen — diesen Stil. In der Moderne können wir diese „übermächtige Stilisierung" und eine kubistische oder expressionistische Deformation fast in jedem Caféhaus beobachten. Trotzdem bringt diese Stilisierung und der Archaismus noch keine Gegenwart Gottes zum Ausdruck.

Umgekehrt gibt es im frühen Mittelalter Plastiken und Bilder, die archaisierende Formen zeigen, aber im Grund Andachtsbilder sind. Die Madonna des Essener Münsterschatzes — die sicher nach einigen den Prototyp eines Kultbildes darstellt — war wahrscheinlich ein Andachtsbild, das der besonderen Verehrung der Damen des Stiftes entgegenkam.

Ein gotisches Ast- oder Erbärmdekreuz, das in der gewaltigen Karfreitagsliturgie enthüllt und verehrt wird, ist trotz seines Übermaßes an subjektiver Empfindung und an Leid, ein Kultbild. Sehr schwierig wird die Frage, wenn wir aus Syrakus erfahren, ein kitschiges Gipsbild habe geweint. Der Übermacht Gottes sind keine Grenzen gesetzt. Vorausgesetzt, die Kirche erkennt den übernatürlichen Charakter des Vorgangs an und erlaubt die öffentliche Verehrung des Bildes, so ist das kitschige Gipsbild ein echtes Kultbild.

Die Alten gewannen das Heilige aus der objektiven Ordnung und damit aus der Offenbarung, mag diese Offenbarung natürlichen oder übernatürlichen Charakter gehabt haben. Jahrtausende haben das kosmologische Drama des Sonnenaufgangs als himmlische Liturgie verstanden. Die Portale gestalteten diese Ordnung, die Säulen mit den Reliquien der Apostel und die Gewölbe mit ihren Sternen und Engeln waren ihre Symbole. Dieser Entwurf ging verloren. Wir können heute kein himmlisches Jerusalem machen, Christus als „sol invictus" auffassen und den Mond als Maria zugeordnet erkennen und zugleich Raketen gegen die Gestirne schicken. Es fehlt nicht an Formen, sondern an einer philosophisch und religiös verbindlichen Schau der Welt. Nur sie ermöglicht eine Erneuerung des Kirchenbaus.

[21] *ebd. 78.*

Die religiöse Struktur des modernen Kirchenbaus

Es war nicht der Sinn dieser wenigen kritischen Hinweise, dem modernen Kirchenbau religiöse Bedeutung abzusprechen oder gar die großen Leistungen der liturgischen Bewegung zu unterschätzen. Der Schatten gibt den Hintergrund für das Licht. Vielleicht lassen sich die eigentlichen Werte nach der Kritik besser herausstellen.

Dabei wäre noch folgendes zu erwägen: Die alte religiöse Struktur besaß sicher schon in der vorchristlichen Sakralarchitektur Geltung. Man kann sie vielleicht mythisch nennen. Ihre Gültigkeit läßt sich durch die Erkenntnisse der Naturwissenschaften auch nicht ganz aufheben. Hier müßte eine eigene Untersuchung ansetzen, die die Grenzen des naturwissenschaftlichen Denkens aufzeigt.

In der künstlerischen Gestaltung haben sicher die modernen Architekten einen kosmischen Wert durch alle Schwierigkeiten hindurchgerettet: die religiöse Bedeutung des Lichtes der Sonne. Ob man sich an die schießschartenartigen Luken oder an das aus den konischen, rotverputzten Türmen herabstürzende Licht in Ronchamp erinnert oder an die in Glas aufgelösten Wände der Kirche Maria-Königin in Köln-Marienburg und die gestaffelte Lichtzufuhr der Kirche in Wetzlar denkt, — immer wieder wird die Symbolkraft der Sonne im Bau zur Geltung gebracht. Eine bedeutende Leistung scheint die Taufkapelle in Audincourt zu sein. Hier werden blaue und gelbe Töne in der Glaswand so gesteigert, daß sie Bild der Gnade sein können, das überzeugt. Die Beispiele einer großartigen Lichtführung in modernen Kirchenbauten ließen sich noch vermehren. Und tatsächlich werden auch die Einsichten der Naturwissenschaften in das Wesen der Sonne und der Gestirne den Satz der Schrift, der sagt: „Gott ist Licht" (1 Joh 1, 5) nicht erschüttern; denn in diesem Satz geht es nicht nur um die materielle Qualität eines Himmelskörpers und seine physischen Energien, sondern um Beziehungen zum Kosmos, die im Geist des Menschen selbst grundgelegt sind. Diese Auffassung ist ebenso elementar wie der Entwurf der Vergangenheit, aber er vermeidet die Gefahren des Mythischen, die in einer Identifizierung von Sonne und Gott bestehen.

Neben der Lichtsymbolik, die sich als Erbe der alten Sakralarchitektur verstehen läßt — es ist nicht das einzige überkommene Element der Tradition —, läßt sich, mit allem Vorbehalt, die Idee der „circumstantes" als allen modernen Kirchen gemeinsames Ideal aufweisen. Immer wieder finden wir in den modernen Bauten Räume, die zentriert sind oder einen sogenannten Fledermausgrundriß besitzen. Und vor allem legt man Wert auf den großen Dialog zwischen Priester und Volk. Damit ist, wie Jungmann, Goergen und andere betonen, der soziale Gedanke in den Vordergrund der Symbolik gestellt. Die Ecclesia als corpus Christi mysticum, die Gemeinschaft der Gläubigen, ist Symbol und Gesetz des Bauens. Ein neuer Wert ist damit in der Bedeutung an hervorragende Stelle gerückt, die mensch-

liche Person. Mehr als im Kosmos ist im Geist des Menschen Gottes Geist wirksam. Die Äußerungen dieses Geistes — Wahrheit und Liebe —, die alle menschlichen Beziehungen durchwalten, prägen in besonderer Weise die Gemeinschaft der Gläubigen und damit die Kirchen. Je mehr es gelingt, in gemeinsamem Beten, in der Liturgie und Frömmigkeit jene natürlichen und übernatürlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch und von Priester und Volk auszudrücken und architektonisch zu gestalten, um so überzeugender wird der Charakter der Sakralarchitektur werden.

Auch die technischen Elemente, das funktionelle Bauen, vermögen dieser Sinnmitte in besonderer Weise zu dienen. Das Weglassen des Überflüssigen und allen Zierats und die Konzentration auf den Menschen und die Sache scheinen ein Stilprinzip technischer Stahl- und Betonbauten im Profanen. Im Sakralen wird der Zweckbau, der Altar und die Eucharistiefeier, Priester und Volk dienlich sein. Wenn so der Mensch und die Gemeinschaft in Christus als Grundanliegen des Bauens erkannt ist, wird auch dem in alten Zeiten sozial tiefer stehenden Menschen — dem Arbeiter — seine eigentliche Würde religiös und künstlerisch zuerkannt. So können Werkhalle und Zelt zu religiösen Bildern der Gegenwart aufrücken. Das Symbol solchen Bauens aber wird die Gemeinschaft der Heiligen — die Kirche selbst — sein. Vielleicht muß dieser Gedanke noch mehr in den Mittelpunkt aller religiösen und künstlerischen Erwägungen gerückt werden.

Aus dieser Sicht erhält auch das Ästhetische neue Bedeutung. Die moderne Welt mit ihrer Steigerung des Komforts und der Intensivierung der Empfindung fordert im Kirchenraum mehr denn je eine gepflegte Form. In einer alten bäuerlichen Kultur mögen die Katze im Kirchenraum und die Spinnweben auf dem Altar allenfalls hingehen. Der moderne Großstädter wird für solche Nachlässigkeiten und eine ungepflegte Haltung kein Verständnis aufbringen. Wenn der Kirchenraum sich nicht nur mit konventionellen Pastellfarben begnügt und der Priester am Altar modische Eleganz vermeidet, wird man eine ästhetische Liturgie nur begrüßen.

Die besondere Aufgabe der Kunst wird von daher verständlich. Nicht jene Kunst, die pseudoarchaische und exotische Sakralformen fabriziert, sondern die Kunst, die in vertiefter Weise Urbilder menschlicher Erfahrung in geistiger Qualität schafft. Das ist das Grundanliegen der französischen Dominikaner Couturier und Régamey. Sie befragten den modernen Künstler zunächst nicht nach seinem Bekenntnis, sondern seiner künstlerischen und damit auch geistigen Kraft. Wenn der Künstler die Schöpfung — die Außen- und die Innenwelt — in der Tiefe zu erfahren und zu gestalten vermag, dann kann er — unter der Leitung der Kirche — auch den christlichen Sakralbau formen. Er bringt ja dann die Bilder, die Gott selbst in der Welt und in unserem Geist grundgelegt hat, zur Darstellung.

Am Ende dieser kurzen Betrachtungen über den modernen Kirchenbau sollen noch einmal Größe und Grenze der gegenwärtigen Leistungen zusam-

mengefaßt werden. Unverkennbar ist der Durchbruch einer neuen Religiosität, der u. a. in der liturgischen Bewegung machtvollen Ausdruck gefunden hat. Großartig sind aber auch die Leistungen der Techniker und Künstler, die die modernen Baumöglichkeiten und Formen entwickelt haben. Oft stehen die modernen Errungenschaften und eine religiöse Welt noch unvermittelt nebeneinander. Darüber macht der Volksmund seine Bemerkungen. In der Tiefe aber lebt eine neue Wertung der menschlichen Person und der menschlichen Gemeinschaft, insbesondere der Kirche.

Der vorgelegte Beitrag mühte sich, Mißverständnisse aufzuzeigen und diesen neuen Entwurf des modernen Kirchenbaus, der einer Darstellung des Menschen und der Kirche dient, näher zu beschreiben.

Gustav Mahler

WILLIBALD GÖTZE

Die Situation

Gustav Mahlers Geburtsjahr fällt fast zusammen mit dem eines Kunstwerkes, das nicht nur Lebensweg und Lebenswerk dieses Musikers, sondern das einer ganzen Komponistengeneration entscheidend beeinflussen sollte — mit Richard Wagners „Tristan" (abgeschlossen 1859, uraufgeführt in München 1865). Hier war die tief romantische Sehnsucht nach Auflösung ins Unendliche in einem „Gesamtkunstwerk" von Worten, Bildern und Tönen gestaltet. In deren Zusammenklang, in jenem einzigartig schwebenden, sich scheinbar unbegrenzt fortspinnenden Tristan-Klang — auch in ihm dokumentierte sich eine Auflösungstendenz.

Unter den drei Grundkräften der Musik — Melodik, Rhythmik und Harmonik — hatte sich die Harmonik immer unabhängiger entwickelt und sollte im Laufe der Zeit Melodik und Rhythmik sogar noch mehr zurückdrängen. Die melodischen Linien wie auch der Zusammenklang der Töne in Akkorden wurden durch die Verselbständigung der Chromatik zwar immer subtiler „gefärbt", ihre Beziehungen zueinander aber auch immer mehr gelockert, verschleiert, aus überlieferten Verbindlichkeiten gelöst. War lange Zeit eine zentrale Haupttonart für die harmonische Struktur einer Komposition bestimmend gewesen, so sah man jetzt zunehmend die Aufgabe des Klanges darin, die darzustellende Situation zu „treffen". Immer unabhängiger wurden darum die Tonarten miteinander verbunden, immer eigenwilliger das Geflecht der Stimmen ausgebaut — der Klang stellte nicht mehr allein die Auswirkung eines musikalischen Vollzuges dar, sondern er deu-

tete auch die psychologische Situation. Über sie auszusagen, mußte einer Zeit wesentlich erscheinen, die vom Ich aus die Beziehungen zur Umwelt bestimmt sah und wertete. Die schöpferische Persönlichkeit ging nicht mehr im Werk auf, sondern trat in seine Mitte, stellte von dort aus sich selbst dar. Das kann weit entfernt sein von persönlicher Eitelkeit — selten ist gerade ein Künstler so hinter sein Werk zurückgetreten wie Gustav Mahler — es kennzeichnet nur die gewandelte Einstellung von Mensch und Zeit.

Auch in ihr hatten sich ja die „Ordnungen" geändert. In einer Epoche bedingungslosen Fortschritts bestimmte die Dynamik der Persönlichkeit das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Zwar intensivierten sich seine Beziehungen zur Umwelt — in der Kunst, vor allem der bildenden, im Vordringen „visueller" Elemente —, aber es blieben Beziehungen nach außen hin und von außen her. Oft ließen sie sich nur schwer mit den Gesetzen inneren Wachstums in Einklang bringen. Es war die Schlußphase einer in und aus der Romantik geborenen Entwicklung. Zwischen Unendlichkeit und Nähe, zwischen Fernweh und Heimweh bewegten sich die Spannungen, die für Monumentalität oder Intimität nach neuen Formen verlangten: Erweiterung, ja Sprengung der bisher gültigen oder ihre Verkleinerung und Verfeinerung waren die Folge. Im Lied ohne Worte, im Impromptu oder Moment musical wurde die Stimmung eines Augenblicks eingefangen. Gleichzeitig drangen außermusikalische Inhalte in die Musik ein. Die „interessante" Gestalt (Harold, Tasso, Don Juan), mit der sich der Komponist oft identifizierte, wurde Anlaß und Gegenstand der Darstellung. Noch geschah sie mit musikalischen Mitteln und nach musikalischen Gesetzen — aber beide mußten sich auf das Thema abstellen, und unmerklich verschoben sich die Gewichte. Die romantische Tendenz zur „wechselseitigen Erhellung der Künste" brachte eine Verwischung der Grenzen mit sich. Ein typisches Beispiel in der Musik: die symphonische Dichtung. Sie zog die einzelnen, bisher in sich selbständigen Sätze der Symphonie in einen Satz zusammen und verband dessen Teile auch thematisch miteinander. Die Klammer, die alles zusammenhielt, war die „Idée fixe" (Berlioz), die in einem musikalischen Thema versinnbildlicht als poetische Idee das Werk durchsetzte, also zur mitgestaltenden Kraft wurde.

Natürlich waren auch starke Gegenströmungen vorhanden. Sie wurzelten in der Überlieferung und suchten der neudeutschen Richtung um Franz Liszt entgegenzuwirken. Johannes Brahms schrieb an seiner 1. Symphonie (erschienen 1876), nachdem er schon in anderen Werken eine absolut-musikalische Einstellung dokumentiert hatte, Anton Bruckner trat in das Jahrzehnt seines Lebens (1864—1874), in dem seine geniale Schöpferkraft zum Durchbruch kam — unablässig aber wurde die Zeit aufgewühlt, angezogen oder abgestoßen von der schillernden Persönlichkeit Richard Wagners und seinen Musikdramen. Vor allem die Jugend sah in der kühnen Freizügigkeit, mit der nun die Mittel der Musik verwendet, ihre Ausdrucksfähigkeit erweitert wurden, nahezu unbegrenzte Möglichkeiten. Die romantische Forderung

nach schrankenloser Freiheit der Persönlichkeit schien hier ihre Bestätigung zu finden. Tritt zur Durchbrechung der Grenzen aber nicht zugleich die Suche nach einem neuen „Maß", so ist der Maßlosigkeit der Weg geebnet. In diese ungeklärte, mit Explosivstoffen geladene Übergangssituation wurde Gustav Mahler hineingeboren. Sein Leben und Schaffen suchte nach einem neuen „Maß", so unwahrscheinlich das auch angesichts der äußeren und inneren Unruhe dieses Lebenslaufes und der ungewöhnlichen Dimensionen seiner Werke zunächst scheinen mag.

Der Lebensweg

Die Eltern waren fleißige, kleine Kaufleute, die den Wunsch hatten, ihren Kindern eine gute Ausbildung zu geben. Sie wohnten in dem böhmischen Dorf Kalischt (Mahlers Geburtsort), siedelten aber bald nach Iglau über, wo Mahler zur Schule ging. Ein stilles, verträumtes Kind, das nur aufhorchte, wenn die Signale oder Märsche der Regimentsmusik erklangen. Eine Ziehharmonika, ein altes Klavier, später Bücher, wo er sie finden konnte — das war seine Welt. Die Gymnasialjahre in Iglau und Prag gehen dahin, aber mit 15 Jahren ist die musikalische Begabung so eindeutig hervorgetreten, daß der Aufnahme in das Wiener Konservatorium nichts mehr im Wege steht. Drei Studienjahre mit manchen Auszeichnungen, auch einmal einem Verweis wegen „unbotmäßigen Verhaltens" des stürmischen und sensiblen Studenten. Dann beginnen die Wanderjahre an kleinen Theatern, das erste war das Sommertheater in Hall, später Laibach und Olmütz; den Verpflichtungen nach Kassel, Prag und Leipzig folgt 1888, mit 28 Jahren, die Berufung zum Operndirektor in Budapest. Ein steiler Aufstieg! Jetzt hofft Mahler, zum ersten Mal in leitender Stellung, seine Vorstellungen vom Theater realisieren zu können. Was ihn während seines ganzen Lebens kennzeichnete, tritt hier an den Tag: unbegrenzte Arbeitsfähigkeit, eiserner Wille zur Überwindung äußerer und innerer Schwierigkeiten und eine fast hypnotische Fähigkeit in der Übertragung dieses Willens auf das ganze Ensemble. Die Wirkung seiner Persönlichkeit riß die Budapester Oper für kurze Zeit hoch, beseitigte ihr chronisches Defizit, aber als Mahlers Befugnisse durch eine neue Direktion eingeengt werden sollten, legte er 1891 sein Amt nieder. Sofort rief ihn Hamburg in leitende Stellung, die er sechs Jahre innehatte. In diese Zeit fallen die künstlerisch sicher tief anregenden Begegnungen mit dem alternden Hans von Bülow, nach dessen Tod Mahler neben seiner Operntätigkeit auch die Symphoniekonzerte übernahm. Diese Jahre der Erfahrung bereiteten ihn auf den letzten großen Schritt vor, die Direktion der Wiener Oper von 1897—1907.

Während dieses Dezenniums führte Mahler das berühmte Institut an die Spitze der europäischen Musikbühnen. In Zusammenarbeit mit dem kongenialen Bühnenbildner Alfred Roller wurde ein neuer Bühnen- und Darstellungsstil geschaffen, der im Zusammenwirken aller Kräfte unter der

Wagnerschen Idee des „Gesamtkunstwerkes“ stand. Aber es war vom ersten Tag an ein Kampf, der je länger um so zermürbender wurde — der Kampf zwischen der hochrangigen Vorstellung und dem Repertoirebetrieb, zwischen dem Außerordentlichen und der Bequemlichkeit des Alltags. In tiefer Enttäuschung ist Mahler später von der Stätte seiner Erfolge geschieden. Zunächst aber sah es nicht so aus. „Ich renne mit dem Kopf gegen die Wand, aber die Wand bekommt ein Loch“ — ob diese Worte von Mahler stammen oder nicht, sie kennzeichnen den Beginn. Soll man es Zufall nennen, daß die erste gemeinsame Arbeit mit Roller eine Neuinszenierung des „Tristan“ war? — Es gelang dem neuen Operndirektor, ein Ensemble nicht nur außergewöhnlicher Stimmen (die hat Wien immer gehabt), sondern auch ausgeprägter Persönlichkeiten zu bilden, deren Darstellungsstil die musikalischen und bildnerischen Absichten Mahlers und Rollers ergänzte. Namen wie Anna Bahr-Mildenburg, Marie Gutheil-Schoder, Leo Slezak und Richard Mayr leben noch heute in der Erinnerung. — Aus der Wiener Zeit stammen auch die oft widerspruchsvollen Berichte über den Direktor, den Künstler, den Menschen Gustav Mahler. Zu- und Abneigung mögen sie gefärbt haben, aber vielleicht trifft Richard Specht den Kern: „Ich glaube nicht, daß es einen Menschen gegeben hat, der Mahler wirklich gekannt hat.“ Diesen unaufhaltsamen Sucher nach dem Sinn des Lebens, des eigenen wie der anderen, phantasievoll und darum äußerst reizbar, unberechenbar in seinen Reaktionen, schwankend in den Urteilen, vertrauend und jäh mißtrauisch, schroff in der Ablehnung und rührend hilfsbereit, wo es beizuspringen galt. Unbestritten aber darf die Wahrhaftigkeit bleiben, unter deren Gebot er sein Leben gestellt hatte — im Alltag wie in den Feierstunden des Schaffens, die er jahrelang oft mühsam genug vom „Betrieb“ absparen mußte. Ein zarter Mensch, mit wachen, prüfenden Augen hinter blitzenden Brillengläsern, einer hohen Stirn, scharf geschnittenem Mund, energischem Kinn, von unruhigen, oft fahrigen Bewegungen, ein gefürchteter Debattierer, wenn ihn ein Thema ansprach, dann plötzlich verschlossen und schweigsam in sich versinkend, nur dem „inneren“ Ohr hingegeben. Diese Zwiespältigkeit der Anlage mag noch gefördert worden sein durch die Doppeltätigkeit als Kapellmeister und Komponist. Die aufreibende Kleinarbeit am Theater, so gegensätzlich zu den wenigen glanzvollen Abendstunden, muß die Nerven eines empfindsamen Menschen bis zum Zerreißen anspannen, und wenn die Realität hinter den Vorstellungen zurückbleibt, ist die Explosion unvermeidlich. „Im Gedränge des Kampfes, in der Hitze des Augenblicks blieben Ihnen und mir nicht Wunden, nicht Irrungen erspart“ — schrieb Mahler in seinem Abschiedsbrief an die Mitglieder der Staatsoper. Aber er durfte mit Recht hinzufügen: „Wir alle sind weitergekommen, und mit uns das Institut, dem unsere Bestrebungen galten.“ Im Lauf des Jahres 1907 hatte Mahler sein Amt als Direktor der Staatsoper niedergelegt. Es folgten noch einige Jahre glanzvoll-unruhigen Wanderlebens, Amerika feierte ihn, dann aber war dieses sich selbst verzehrende Leben ausgebrannt und erlosch in Wien

am 18. Mai 1911. Auch liebende Fürsorge und tiefes Verständnis der Freunde, vor allem der Gattin Alma-Maria, die als Frau, Mutter seiner Kinder und künstlerische Gefährtin in wahrhaft idealer Weise mit Gustav Mahlers Leben und Schaffen verbunden war, vielleicht auch der einzige Mensch, auf den die Worte Richard Spechts nicht zutreffen — sie alle, die im Licht dieses lodernden Lebens gestanden hatten, konnten sein Verlöschen nicht aufhalten. Gegen eine Zeit selbstzufriedener Lebenssicherheit, deren Genügen an blendender Gestalt bald zusammenbrechen und die fehlende Sorge um den wahren Gehalt in Leben und Kunst offenbaren sollte, hatte Gustav Mahler aus Ungenügen an dieser Welt gesucht. Gesucht nach neuen Wegen zu einem wahrhaften „Maß". Als Dirigent bemühte er sich um dieses „Maß" nach den Gesetzen der Werke, darum die oft als Un-mäßigkeit verschrienen Anforderungen an die Mitwirkenden, an die Hörer — aber auch an sich selbst, der sich wahrhaftig nichts schenkte. Im eigenen Werk mußte er dieses „Maß" sich selbst geben, mußte in stetig neu einsetzendem Ringen nach immer gedrängterer Darstellung der ihn bedrängenden Erlebnisse suchen. Innerhalb der Symphonie hatte sich zudem das Verhältnis der einzelnen Sätze untereinander verschoben. Ursprünglich ließ das Schwergewicht des ersten Satzes, in dem die „Entscheidungen" fielen, vor allem dem Finale nicht viel mehr übrig als den heiteren Beschluß. Im Lauf der Entwicklung aber (schon bei Beethoven) wurde die Finalwirkung dominierend. Mit der Steigerung der Spannung, die im ersten Satz beginnend die Mittelsätze mit einbezog und sich auf das Finale hin entwickelte, wuchsen die Anforderungen an den Klangapparat. Wie oft wurde Mahler gerade in bezug darauf Mangel an Ökonomie vorgehalten! Natürlich verlangte er ungewöhnliche Mittel, aber wie er sie im einzelnen verwendete, wie er sie zum Inhalt, zum Sinn seiner Werke in Beziehung setzte, das bezeugt die Klarheit seiner Partiturbilder. Wenn ein Vorwurf erhoben wird, so darf er sich nicht nur gegen den Komponisten richten, sondern muß auch die Zeit treffen, die er anders nicht erschüttern, überwältigen zu können glaubte. Denn Gustav Mahler war kein Mann des l'art pour l'art, sein Leben und Schaffen waren getragen von der Überzeugung, daß sittliche Kräfte aus der Welt der Klänge ins Diesseits hinein wirken müßten, ja — daß ohne ethisches ein musikalisches „Maß" nicht denkbar sei.

Das Werk

Das Lebenswerk Gustav Mahlers umfaßt neun Symphonien, eine unvollendete zehnte, „Das Lied von der Erde" und eine Anzahl Lieder. Vom Lied ist Mahlers Schaffen ausgegangen, das Lied begleitet ihn auch während der Arbeit an den großen Orchesterwerken und wirkt in ihre Themenwelt hinein. Er stammte ja aus einer singfreudigen Gegend: „In viele meiner Sachen ist die böhmische Musik meiner Kindsheimat mit eingegangen." In der klassischen Symphonik blieben Liedthemen auf die Mittelsätze beschränkt, deren

Formen diese Themen auch dem Stimmungsinhalt nach entsprachen (Liedformen oder Variationenreihen). Nach und nach aber drangen lyrische Elemente stärker in die Symphonie ein, verringerten die Kontraste zwischen Haupt- und Seitenthemen und damit auch die Möglichkeiten dramatischer Konflikte. Schubert hat Liedthemen in seine Instrumentalmusik übernommen, und die mitunter zwiespältige Wirkung der Symphonien Robert Schumanns erklärt sich daraus, daß sich die lyrisch-subjektive Haltung der Themen mit architektonisch-formalen Gestaltungsprinzipien nicht in letzte Übereinstimmung bringen läßt. Natürlich wird der Werktypus Symphonie nicht grundlegend verändert, aber mit dem lyrischen ist dem subjektiven Element Bahn gebrochen und dem Eindringen des Wortes der Weg geebnet in eine Region, die ausschließlich der Musik vorbehalten schien. „Wenn ich ein großes musikalisches Gebilde konzipiere, so komme ich immer an den Punkt, wo ich mir das Wort als Träger meiner musikalischen Idee heranziehen muß" (Mahler, Briefe 1879—1911).

Mahlers Symphonik darf in drei große Gruppen gegliedert werden. Die erste umfaßt die Symphonien I bis IV (1888—1900). Ihre Struktur wird wesentlich durch Liedthemen bestimmt, doch immer sucht Mahler durch formale Strenge dem subjektiven Element zu begegnen; auch wenden sich schon die II. und III. Symphonie der Darstellung allgemein gültiger Inhalte zu (Tod und Auferstehung; Naturerlebnis). Das ist noch entschiedener der Fall in der zweiten Gruppe, den Symphonien V bis VIII (1902—1906), von denen drei (V bis VII) auf die Hinzuziehung des Wortes überhaupt verzichten. Mahler soll selbst geäußert haben, in der V. Symphonie habe er „ganz von vorn beginnen müssen". In den Symphonien der ersten Gruppe treten die Themen noch im Sinn der Reihung, der Ausbreitung auf, in der Mittelgruppe aber konzentriert Mahler bereits die thematische Entwicklung durch gleichzeitige Verarbeitung verschiedener Themen oder ihrer Bestandteile. So bleiben die Themen (auch in Verwandlungen) immer gegenwärtig. Mahlers kontrapunktische Meisterschaft und logische Konsequenz wurden ergänzt durch seine Instrumentationskunst: „Die Plastik seiner Instrumentation insbesondere ist absolut vorbildlich" — sagte Richard Strauß über Gustav Mahler. Nie aber ging es ihm nur um frappierende Klangwirkungen, sondern um eindeutige Darstellung der thematischen Entwicklung. „Das Lied von der Erde", die IX. und die unvollendete X. Symphonie beschließen Mahlers Lebenswerk.

Ein Mensch mit so vielseitigen Interessen, im Umgang mit Büchern aufgewachsen, immer die Verbindung zu den geistigen Strömungen seiner Zeit suchend, wird den Kern seines Wesens auch in der Wahl der Texte sichtbar machen, die er mit seiner Musik in Verbindung bringt. „Des Knaben Wunderhorn", die Gedichtsammlung von Arnim und Brentano, hat Mahler in Lied und Symphonie vielfach angeregt. Er hat die Sammlung erst 1888 kennengelernt; wie tief er der „Wunderhorn"-Welt aber vom Wesen her verbunden war, zeigen die Texte zu „Lieder eines fahrenden Gesellen" (1883),

die er selbst verfaßt hat und die auch in der Sammlung der beiden Romantiker stehen könnten. Das Hell-Dunkel dieser Dichtungen, das unvermittelte Nebeneinander von Heiterkeit und Traurigkeit, die volkstümlich-plastische Sprache, manche szenischen Elemente, der Sprung vom irdischen ins himmlische Leben — alles rief in Mahler starke Resonanz hervor. Ist es auch hier das Ungenügen an der Gegenwart gewesen, das den nervösen Stadtmenschen eine andere, einfachere, reinere Welt suchen ließ, so wie er in Spaziergängen den Ausgleich zur Tagesarbeit suchte, die ihn immer wieder mit Menschen zusammenzwang? Und doch konnte er ohne sie nicht leben, suchte rastlos nach Gedankenaustausch, der ihn befruchtete.

In die II., III. und IV. Symphonie hat Mahler Gedichte aus der Wunderhornsammlung aufgenommen.

Der Mensch liegt in größter Not,
Der Mensch liegt in größter Pein,
Je lieber möcht ich im Himmel sein.

Dieser Ruf aus der Tiefe, der in Mahlers Musik so oft zum leidenschaftlichen Ansturm nach dem Licht wird, der in gläubigem Vertrauen sich selbst von einem „Englein nicht abweisen läßt" — dieser Ruf sammelt die Sehnsucht aller Menschen in sich, ungestillt, bis sie die „himmlischen Freuden genießen" dürfen. In ihnen münden alle drei von Mahler ausgewählten Wunderhorn-Gedichte, und er hat für sie so helle und leuchtende Weisen gefunden, wie sie nur aus tieferlebtem Leid entstehen können.

In der II. Symphonie ist auch noch eine Dichtung von Friedrich Klopstock enthalten, ein Kirchenlied. Lange Zeit war Mahler unschlüssig, welchen Abschluß er dem zyklopischen Bau dieser II. Symphonie geben, wie er das im Werk liegende „Maß" erfüllen sollte. In der Trauerfeier für Hans von Bülow (Hamburg 1894) hörte Mahler einen Choral. Die Worte trafen ihn ins Herz.

Auferstehn, ja auferstehn wirst du,
Mein Staub, nach kurzer Ruh!
Unsterblich's Leben
Wird, der dich schuf, dir geben!

Wieder aufzublühn, werd ich gesät.
Der Herr der Ernte geht
Und sammelt Garben,
Uns, ein, die starben.

(Evangel. Gesangbuch 1953)

Daß Komponisten in Texten durch die Musik bedingte Änderungen vornehmen, Worte umstellen oder durch andere ersetzen, ist nicht ungewöhnlich, und auch Mahler hat das hier getan. Er hat aber außerdem weitergedichtet, und es ist aufschlußreich, in welcher Richtung:

O glaube, mein Herz — o glaube:
Es geht dir nichts verloren!
Dein ist, dein — ja dein, was du gesehnt,
Was du geliebt, was du gestritten.
O glaube: Du warst nicht umsonst geboren,
Hast nicht umsonst gelebt — gelitten!

Hier sucht schmerzliche Zerrissenheit nach angstvollem Grübeln, nach gespenstischen Visionen tröstenden Halt, den der Mensch in sich allein nicht finden kann. Darum zerbricht Mahler in seiner II. Symphonie mit Steigerung, ja Übersteigerung seiner Kräfte die Grenzen des Diesseits, um sich emportragen zu lassen, dem Jenseits entgegen.

Daß Friedrich Nietzsche Mahlers Gedanken stark beeinflussen und vor allem durch die Gegenüberstellung der Welten des Apollo und des Dionysos in der Kunst und im Künstler verwandte Saiten in Mahler anschlagen würde, ist verständlich. In der III. Symphonie — der fast überdimensionalen Gestaltung seines Naturerlebnisses: „Aber nun ist es die Welt, die Natur als Ganzes, welche sozusagen aus unergründlichem Schweigen zum Tönen und Klingen erweckt ist" — hat Mahler Worte aus Nietzsches „Zarathustra" vertont:

O Mensch! Gib Acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
Ich schlief, ich schlief —,
Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh —,
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit —
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Diesem Nachtgesang aber — Ausdruck einer menschlichen Sehnsucht, in deren Richtung sich Mahler zur Zeit der Komposition wohl besonders stark gezogen fühlte — folgt wieder ein helles, gläubig-vertrauensvolles Wunderhornlied, das, vom Bim-bam der Knabenstimmen getragen, sich hochschwingt.

Liebe nur Gott in alle Zeit,
So wirst du erlangen die himmlische Freud.

Die Motive seines Übertritts zum katholischen Glauben, den der von jüdischen Eltern geborene Mahler in Verbindung mit der Berufung zum Operndirektor in Wien annahm, sind angezweifelt worden. Selbst wenn der Anlaß von außen kam, sind doch die Wirkungen nach innen ausschlaggebend. Sicher ist Mahler kein bequemer Christ gewesen. Zu viele einander widerstrebende Kräfte kamen in seiner Natur zum Tragen, als daß ein Menschen-

leben genügt hätte, sie zu letzter Einheit zu binden. Das unablässige Streben danach wird Mahler jedoch niemand absprechen können, ein Streben, das um so schwerer war in einer Zeit, die selbst schwankend, veräußerlicht und ohne Kern von innen her keine Hilfe bieten konnte. Daß diese Uneinheitlichkeit seiner Zeit auch Mahlers Empfinden im tiefsten kennzeichnet, dafür war er ein Kind jener Zeit. Doch der „anständige Mensch" allein genügte ihm nie, viel eher suchte er in der Menschenliebe eine alle Wesen verbindende Kraft. Sie sollte auch die Klammer sein, stark genug, um zwei so heterogene Dichtungen wie den Hymnus „Veni, creator spiritus" des Hrabanus Maurus (776—856) und die Schlußszene aus dem zweiten Teil des Goetheschen „Faust" in Mahlers VIII. Symphonie zusammenzuhalten. Aber so überwältigend in seiner Geschlossenheit der erste Teil dieser Smphonie (Hymnus) gleich einem wahrhaft großen Anruf wirkt, so zwiespaltig berührt trotz vieler Schönheiten, trotz eindrucksvoller thematischer Verknüpfungen in der Musik der zweite. Hier mangelt der Dichtung jene absolut unverrückbare Verbindlichkeit, die im Hymnus zum Ausdruck kommt und überzeugend auch in Mahlers Musik eingegangen ist. „Es ist das Größte, was ich bis jetzt gemacht. Und so eigenartig in Inhalt und Form, daß sich darüber gar nicht schreiben läßt. — Denken Sie sich, daß das Universum zu tönen und zu klingen beginnt. Es sind nicht mehr menschliche Stimmen, sondern Planeten und Sonnen, welche kreisen" (Gustav Mahler an Willem Mengelberg). Wieder sollte — ähnlich der II. Symphonie — in tiefem Ungenügen an der Erde der Himmel gestürmt werden, und sei es auch um den Preis, daß der Stürmende im Werk sich opfere. Es führte Mahler auf einen Gipfel irdischen Ruhmes, die Uraufführung in München am 12. September 1910 ist einer der äußeren Höhepunkte seines Lebens gewesen. Die wenigsten aber wußten, daß der große Abgesang, ein tief resignierender Abschied, schon geschrieben war: „Das Lied von der Erde."

In dieser „Symphonie für eine Tenor- und eine Altstimme und Orchester" sind in sechs Sätzen ebensoviele chinesische Gedichte komponiert. Das Werk ist aber viel mehr als eine Liedfolge, eine Suite, es ist wahrhaft eine Symphonie, deren einzelne Teile nicht nur motivisch miteinander verbunden sind, sondern aus einem Gefühlszentrum hervorwachsen und darum eine Einheit bilden. Mahler hat die Gedichte der Sammlung „Die chinesische Flöte", Nachdichtungen chinesischer Lyrik von Hans Bethge, entnommen. Diese Dichtungen, teilweise von Li-Tai-Po, stammen aus dem 8. Jahrhundert. Sie sind von tiefer Schwermut; denn auch hellere Stimmungen wirken nicht ungebrochen, weil selbst in ihnen eine ungestillte Sehnsucht lebendig bleibt. Wohl bringen das „Trinklied" und „Der Zecher im Frühling" durch ihre visionäre Phantastik erregte Akzente in das Werk — als Ganzes aber wird es bestimmt vom episch-breiten letzten Satz: „Der Abschied." Im Scheiden des Tages symbolisiert sich das Scheiden vom Leben, von der Erde; das Bewußtsein der Vergänglichkeit kann auch im Augenblick des Genusses nicht übertäubt werden — der „Lust" ist keine „Ewigkeit" beschieden —

alles mündet schließlich in den Abschied. So erlischt auch Mahlers „Lied von der Erde" in Sehnsucht und Trauer — mit einem unaufgelösten Vorhalt klingt es aus. Ist es die letzte Frage eines rastlos-unbefriedigten Suchers, die Frage nach dem Sinn des Lebens? Die Frage eines Menschen, der von sich gesagt haben soll, er fühle sich in dreifachem Sinn heimatlos: als in Böhmen Geborener unter Österreichern, als Österreicher unter Deutschen und als Jude in der Welt. Welcher Weg von den entfesselten Stürmen der frühen Werke zum schmerzlichen Verzicht dieses Abschieds! Auch in ihm aber erhob der Künstler sein Erlebnis über die Grenzen der Person hinaus zur Allgemeingültigkeit im Werk.

Mit Beethovens und Wagners Schöpfungen feierte der Dirigent Mahler Triumphe — der große Vollender der Klassik und der geniale Erschließer neuer Gebiete bestimmten auch den inneren Weg des Komponisten, der in einem neuen Symphonietyp Vergangenheit und Gegenwart zu verbinden strebte. Diese zusammenfassende Kraft erscheint der Nachwelt als Kennzeichen der Mahlerschen Lebensleistung. Sie sollte zudem aus dem österreichischen Musikraum verstanden werden, in den — wie wohl in kaum einem anderen — Ströme aus vielen Richtungen flossen. Nicht zuletzt aus diesen Strömen haben die Musiker zu allen Zeiten geschöpft. Achtung vor der Überlieferung verpflichtet und schult. An der Größe der Vorbilder ließ Gustav Mahler seine Werke als Zeugen eigener musikalischer Kräfte wachsen; was er der Welt zu geben hatte, bot er in strenger Wahrhaftigkeit gegen sich selbst dar — mahnendes Beispiel in seiner Zeit und über sie hinaus.

Bibliographie: *Paul Bekker,* Gustav Mahlers Symphonien, *Schuster und Loeffler, Berlin* — Die Symphonie von Beethoven bis Mahler, *Schuster und Loeffler, Berlin* — *Alma Maria Mahler,* Gustav Mahler — Erinnerungen und Briefe, *Bermann-Fischer, Amsterdam* — *Dika Newlin,* Bruckner — Mahler — Schönberg, *Bergland-verlag, Wien* — *Richard Specht,* Gustav Mahler, *Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, Berlin* — *Paul Stefan,* Gustav Mahler, *R. Piper und Co., München* — *K. H. Wörner,* Musik der Gegenwart, *Schott, Mainz.*

Die stillbare Sehnsucht

GISBERT KRANZ

Der Dichter und Essayist C. S. Lewis

Daß ein Universitätsprofessor außer Forschungen für die Fachwelt auch Erzählungen für Kinder veröffentlicht, ist ungewöhnlich. Lewis Carroll, ein anglikanischer Geistlicher und Mathematiker, der 26 Jahre lang in Oxford lehrte und wertvolle wissenschaftliche Werke schrieb, wurde weltbekannt durch sein Kinderbuch *Alice in Wonderland.* Carroll starb 1898. Im gleichen Jahr wurde C. S. Lewis geboren, der auf dem besten Weg ist, einen ähn-

lichen Kinderbuchruhm zu gewinnen. Er war 29 Jahre lang Dozent in Oxford und hat jetzt einen Lehrstuhl für englische Literatur in Cambridge inne. Die Gelehrten schätzen seine literaturkritischen Arbeiten, die Kinder seine bisher sieben Narnia-Geschichten. Außer diesen beiden respektablen Leserkreisen fand Lewis noch ein drittes Publikum durch Rundfunkreden, Essays und Prosadichtungen. Allein in England wurden seine Radio-Vorträge mehr als ein dutzendmal gedruckt; die *Screwtape Letters* erreichten in drei Jahren 17, das Buch *Über den Schmerz* mehr als 20 Auflagen. Dazu kommen Ausgaben in verschiedenen Sprachen[1].

C. S. Lewis ist ein wirkungsvoller Verkünder des Christentums in unserer Zeit. Er ist ein unerbittlicher Moralist, doch was er schreibt, kommt an. Es lohnt sich, den Gründen dieser ungewöhnlichen Beliebtheit nachzugehen. Einer der wichtigsten ist dieser: Lewis predigt die Leser nicht an, obwohl er wiederholt die Kanzel von St. Marien in Oxford — Newmans Kanzel — bestieg[2], und er doziert auch nicht, obwohl es sein Beruf ist, vom Katheder herab zu reden. Bezeichnend ist ein Vorwort wie dieses: „Falls ein wirklicher Theologe diese Seiten liest, wird er sehr schnell erkennen, daß es sich um die Arbeit eines Laien und Dilettanten handelt." Lewis bekennt seine „Unwissenheit" und geringe Belesenheit und betont, sein Buch sei „keine Leistung der Gelehrsamkeit" (PP VIII). Anderswo verweist er seine Leser auf Menschen, „die mehr Autorität haben, darüber zu sprechen, als ich" (MC 25). „Was ich jetzt sagen werde, ist nur meine ganz persönliche Meinung, für die ich nicht die geringste Autorität beanspruche und die ich dem Urteil besserer Christen und besserer Gelehrter, als ich es bin, unterwerfe" (PP 133). Er bemerkt, seiner früheren Irrtümer könne er sich nicht rühmen: „Man sagt, es seien Dummköpfe, die durch Erfahrung lernen. Doch da sie schließlich wirklich lernen, laßt einen Dummkopf seine Erfahrungen vorbringen, damit Weisere daraus Nutzen ziehen können" (PR 8). Vielleicht sieht der Leser in solchen Wendungen zunächst Beispiele des seit der Antike beliebten

[1] Wir zitieren nach folgenden Ausgaben: AM = The Abolition of Man or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools, [4]1956. — F = Till we have Faces. A Myth Retold, 1956 — GD = The Great Divorce. A Dream, 1945. — HS = That Hideous Strength, 1945. — M = Miracles. A Preliminary Study, 1947. — MC = Mere Christianity. A revised and amplified edition, with a new introduction, of the three books Broadcast Talks, Christian Behaviour and Beyond Personality, 1952. — P = Perelandra. A Novel, [6]1951. — PP = The Problem of Pain, [10]1943. — PR = The Pilgrim's Regress, [8]1956. — RP = Reflections on the Psalms, 1958. — SJ = Surprised by Joy. The Shape of My Early Life, 1955. — SL = The Screwtape Letters, [17]1945. — SP = Out of the Silent Planet, [6]1959. — T = Transposition and Other Adresses, 1949. — Die Übersetzung der Zitate stammt vom Verfasser dieses Aufsatzes. In deutscher Sprache erschienen (übers. von S. v. Radecki, Fr. Schnack, J. Pieper u. a.) außer 4 Kinderbüchern die Prosadichtungen: Die große Scheidung oder Zwischen Himmel und Hölle (= GD), Jenseits des schweigenden Sterns, 1957 (= SP), Perelandra, 1957, Die böse Macht, 1954 (= HS), Du selbst bist die Antwort, 1958 (= F) und die Essays: Wunder, 1952 (= M), Über den Schmerz, 1954 (= PP), Christentum schlechthin, 1956 (= MC), Dienstanweisung für einen Unterteufel, 1958 (= SL), Das Gespräch mit Gott, 1959 (= RP). — Hingewiesen sei auf den ausgezeichneten Aufsatz von Helmut Kuhn über C. S. Lewis (in: Wort und Wahrheit, 1955; auch in: Herder-Bücherei Nr. 45), von dessen Inhalt hier nichts wiederholt wird.

[2] Vgl. T 21, 45. In der anglikanischen Kirche scheinen auch Laien predigen zu dürfen.

Topos der Bescheidenheit, der rhetorischen *captatio benevolentiae* oder auch der in England als sympathisch geschätzten „Untertreibung", des *understatement*. Diese Figuren erscheinen auf besonders amüsante Weise abgewandelt, wenn Lewis am Ende des ersten Bandes seiner Romantrilogie erzählt, wie sein fiktiver Held Dr. Ransom ihn bat, die Geschichte seiner geheimen Marsfahrt aus bestimmten Gründen in *Roman*form zu veröffentlichen, „meine literarischen Fähigkeiten bei weitem überschätzend" (SP 174), und wie Ransom nach Lektüre des fertigen Manuskriptes ihm schreibt: „Ich will nicht leugnen, daß ich enttäuscht bin, aber den Mann, der wirklich dort war, muß ja jeder Versuch, eine solche Geschichte zu erzählen, enttäuschen" (SP 175). Just an dieser Stelle aber geschieht es, daß Lewis durch den Brief Dr. Ransoms an den Verfasser sich selbst lobt, und mit Recht, denn er erwähnt eine Eigenschaft, die zu seinem Erfolg beitrug: „Du scheinst verflixt eine Menge über deine Leser zu wissen" (SP 177). Bei näherem Zusehen erkennt man, daß Lewis grundehrlich ist und Bescheidenheit nicht mimt. Lewis meint, was er sagt, mag er dadurch nun in günstiges oder in ungünstiges Licht geraten.

Sein Buch über die Psalmen beginnt so: „Dies ist keine wissenschaftliche Arbeit. Ich bin kein Hebraist, kein Vertreter der Bibelkritik, kein Historiker, kein Archäologe. Ich schreibe für die Ungelehrten über Dinge, in denen ich selbst ungelehrt bin ... Es kommt oft vor, daß zwei Schuljungen ihre Schwierigkeiten beim Studium besser miteinander lösen können als mit ihrem Lehrer ... Der Mitschüler kann einem besser helfen als der Lehrer, weil er weniger weiß. Die Schwierigkeit, die wir ihm vorlegen, begegnete ihm selbst erst vor kurzem. Dem Fachmann aber begegnete sie vor so geraumer Zeit, daß er sie längst vergessen hat. Er sieht das ganze Gebiet jetzt so sehr in einem ganz anderen Licht, daß er nicht begreifen kann, was eigentlich dem Schüler Schwierigkeiten macht. Dieses Buch schreibe ich also als Dilettant für Dilettanten. Ich spreche über Schwierigkeiten, die mir beim Lesen der Psalmen begegnet sind, oder über Erkenntnisse, die ich dabei gewonnen habe, in der Hoffnung, dies könnte jedenfalls andere Nichtfachleute interessieren, vielleicht ihnen sogar helfen. Ich erkühne mich nicht, meine Leser zu belehren; ich werde nur mit ihnen sozusagen die Kollegheftе vergleichen" (RP 1 f.). Der Autor setzt sich mit dem Leser auf eine Bank.

Auf eine selbstverständliche Art bezieht Lewis sich selbst ein, wenn er etwa feststellt, daß alle Menschen sich an die Gesetze der natürlichen Sittlichkeit gebunden wissen, doch trotz dieses Wissens die Gesetze ständig übertreten: „Ich predige nicht, und der Himmel weiß, daß ich nicht so tue, als ob ich besser als irgendein anderer sei. Ich versuche nur auf eine Tatsache aufmerksam zu machen; auf die Tatsache nämlich, daß wir in diesem Jahr, oder in diesem Monat, oder, noch wahrscheinlicher, an ebendiesem Tage darin versagt haben, jenes Verhalten, das wir von andern Leuten erwarten, selbst zu üben" (MC 6). Lächelnd bekennt er seine Schwächen, etwa seine „kindische Angst" (MC 109) oder seinen komisch wirkenden „Hang zum

Dramatisieren und zum rhetorischen Pathos" (SJ 42), von dem man aber in seinen Büchern nichts merkt. „Ich bin einer von denen, über die Mutter Natur das Schicksal verhängt hat, daß sie, was immer sie auch kaufen und was immer sie auch tragen, stets aussehen, als ob sie aus einem Trödlerladen gekommen wären" (SJ 69). Ernster sagt er in einem Vortrag während des Krieges, „daß unsere Ohren der Stimme der Vernunft gegenüber geschlossen sind, aber weit offen der Stimme unserer Nerven und unserer Masseninstinkte. Das ist bei den meisten von uns der Fall, sicher bei mir" (T 46). Offen spricht er von „meiner eigenen Feigheit, meinem Dünkel oder meiner Habgier" (MC 92). „Ich wollte, ich selbst hätte auf dem Wege der Demut größere Fortschritte gemacht" (MC 101). „In meinen klarsichtigsten Augenblicken halte ich mich keineswegs für einen netten Menschen, ja, ich weiß sogar, daß ich ein sehr widerlicher bin. Ich kann einige Dinge, die ich getan habe, mit Entsetzen und Ekel betrachten" (MC 92). Das Vorwort seines Buches *Über den Schmerz* beginnt so: „Als Ashley Sampson mir vorschlug, dieses Buch zu schreiben, bat ich um die Erlaubnis, es anonym zu schreiben; wenn ich nämlich sagen solle, was ich wirklich über den Schmerz denke, müsse ich Dinge sagen, die sich so tapfer anhören, daß sie nur komisch wirken könnten, wenn jeder wisse, wer sie sagte" (PP VII). Und in der Mitte desselben Buches spricht der Autor seinen Leser so an: „Du möchtest gern wissen, wie ich mich verhalte, wenn ich wirklich Schmerz erfahre und nicht nur Bücher darüber schreibe. Du brauchst nicht zu raten, denn ich will es Dir sagen: Ich bin ein großer Feigling ... Ich brauche an Schmerz nur zu denken ..., so ist mein ganzer Mut dahin. Wüßte ich nur irgendeinen Weg, auf dem ich entkommen könnte, ich würde durch Kloaken kriechen, ihn zu finden. Doch was nützt es, daß ich Dir von meinen Gefühlen erzähle? Du kennst sie schon: Es sind die gleichen wie Deine" (PP 93).

Von einem Mann mit solch entwaffnender Aufrichtigkeit läßt man sich schon etwas sagen, zumal er sich eine bemerkenswerte Beschränkung auferlegt: „Seit ich im ersten Weltkrieg als Infanterist diente, hatte ich stets einen beträchtlichen Widerwillen gegen Leute, die, selbst in Sicherheit und Komfort lebend, Männern an der Front Ermahnungen erteilen. Infolgedessen bin ich sehr abgeneigt, viel über Versuchungen zu reden, denen ich selbst nicht ausgesetzt bin. Es wird wohl kein Mensch zu jeder Sünde versucht. Zufälligerweise wurde der Trieb, der Menschen an den Spieltisch bringt, in meiner Ausstattung ausgelassen, und zweifellos zahle ich dafür durch den Mangel einer guten Eigenschaft, von welcher der Spieltrieb der Exzeß oder die Perversion ist. Ich fühle mich daher nicht befugt, in der Frage, welche Glücksspiele erlaubt und welche nicht erlaubt sind, Ratschläge zu geben, denn ich kenne nicht einmal die vielleicht erlaubten" (MC IX). „Wenn ich nie versucht werde..., an Glücksspielen teilzunehmen, so heißt das nicht, daß ich besser bin als die Spieler. Ängstlichkeit und Schwarzseherei, die mich vor jener Versuchung bewahren, versuchen mich anderseits dazu, vor jenen Wagnissen und Abenteuern zurückzuschrecken, die jeder Mensch auf

sich nehmen müßte" (RP 29). Daß er ohne moralische Entrüstung über die Päderastie an seiner alten Public School berichtete, entschuldigt er mit der Erklärung: „Die fragliche Sünde ist die eine der beiden (Spielen ist die andere), die zu begehen ich nie versucht worden bin. Ich will mich nicht in nutzlosen Philippiken ergehen gegen Feinde, denen ich nie im Kampf begegnete. ‚Das heißt also, daß alle die andern Laster, über die Sie lang und breit geschrieben haben ...' Nun ja, so ist es, und um so mehr ist es zu bedauern" (SJ 101). Das ist keine gefallsüchtige Rhetorik, kein nicht so ernst gemeintes *understatement,* sondern die nüchterne und realistische Sprache der christlichen Demut, wie sie schon der heilige Paulus schrieb. Sie macht den Autor glaubwürdig.

Lewis wendet sich vor allem an Leser, die nur noch halb oder überhaupt nicht mehr im christlichen Glauben stehen. Ihnen vermag er das Christentum vor allem deshalb so überzeugend darzulegen, weil er ihren Zustand aus eigener Erfahrung kennt: Er war selbst lange ungläubig und durchlief eine Reihe von Irrlehren, ehe er zur Wahrheit kam. „Mein Weg führte vom sogenannten populären Realismus zum philosophischen Idealismus; vom Idealismus zum Pantheismus; vom Pantheismus zum Theismus und vom Theismus zum Christentum" (PR 5). Dieser Weg ist das Thema seiner Allegorie *The Pilgrim's Regress,* und auch das Erinnerungsbuch *Surprised by Joy* wurde geschrieben, um zu zeigen, „wie ich vom Atheismus zum Christentum kam" (SJ 7). „Der Schlüssel zu meinen Büchern ist Donnes Maxime: ‚Die Häresien, welche die Menschen verlassen, werden von ihnen am meisten gehaßt.' Die Dinge, die ich am nachdrücklichsten behaupte, sind jene, denen ich lange widerstand und die ich erst spät annahm" (SJ 201 f.). So schont seine satirische Feder kaum eine der alten und modernen Verirrungen in Religion, Philosophie, Wissenschaft und Literatur. Liberalismus und Humanismus, der alles relativierende Historismus, die Lehren von Freud und Marx, die Anthroposophie — all ihre Redensarten und Schlagworte werden in ihrer Hohlheit entlarvt.

Auch Lewis hatte einst statt an den lebendigen Gott an „das Absolute", „die Lebenskraft", „die Allnatur" geglaubt, denn was man wünscht, das glaubt man gern. Von dem englischen Hegelianismus sagt er rückblickend: „Dies war eine Religion, die nichts kostete. Wir konnten fromm über das Absolute sprechen, doch bestand keine Gefahr, daß es uns etwas tat. Es war ‚dort', sicher und ein für allemal ‚dort'. Es würde nie nach ‚hier' kommen, nie — um es grob zu sagen — Scherereien machen. Diese Quasi-Religion war eine richtige Einbahnstraße: aller Eros dampfte hinauf, doch keine Agape schoß herab. Es gab nichts zu fürchten, schöner noch: nichts zu gehorchen" (SJ 198). Ähnlich unverbindlich war Bergsons *élan vital:* „Viele Leute finden die Lehre von der schöpferischen Entwicklung deshalb so anziehend, weil sie einem viel von dem Gemütstrost des Gottesglaubens gibt, aber nichts von dessen weniger angenehmen Konsequenzen. Wenn du dich gesund fühlst und die Sonne scheint und du nicht den materialistischen

Glauben teilen möchtest..., dann ist es nett, an diese gewaltige, geheimnisvolle Kraft denken zu können, die durch die Jahrhunderte vorwärts wogt und dich auf ihrer Spitze trägt. Wenn du anderseits etwas sehr Schändliches tun möchtest, wird die Lebenskraft, die ja blind ist und weder Sittlichkeit noch Geist kennt, sich nie in deine Angelegenheit einmischen wie jener lästige Gott, von dem wir als Kinder hörten" (MC 21). Auch „der Gott der Pantheisten tut nichts, fordert nichts. Wenn man ihn braucht, steht er zur Verfügung wie ein Buch im Regal. Er wird dich nicht verfolgen... Ein ‚unpersönlicher Gott' — schön und gut. Ein subjektiver Gott der Schönheit, Wahrheit und Güte, innerhalb unseres Kopfes — noch besser. Eine gestaltlose Lebenskraft, die durch uns wogt, eine ungeheure Kraft, die wir anzapfen können — das Allerbeste. Aber Gott Selbst, der Lebendige, ... mit unendlicher Geschwindigkeit nahend, der Jäger, König, Gatte — das ist etwas ganz anderes... Es kommt ein Augenblick, wenn Leute, die in Religion herumplätscherten (‚das Gottsuchertum des Menschen'!), plötzlich zurückschrecken. Wie, wenn wir Ihn wirklich gefunden haben? Nie hatten wir im Sinn, daß es *dazu* käme! Noch schlimmer: Wie, wenn Er uns fand?" (M 113 f.) „Liebenswürdige Agnostiker sprechen heiter über ‚des Menschen Suche nach Gott'. Mir, so wie ich damals war, hätten sie ebensogut reden können von ‚der Maus Suche nach der Katze' ... Ich hatte immer und vor allem gewünscht, ‚in Ruh gelassen zu werden'. Ich hatte gewünscht, ‚meine Seele mein eigen zu nennen'" (SJ 214). Darum wehrte er sich lange gegen Gott, der nichts Geringeres forderte als ihn ganz. Der Orual, die gegen die Götter kämpft, legt Lewis die Worte in den Mund: „Es gibt keine Flucht vor den Göttern ... Am besten können wir uns gegen sie verteidigen (aber es gibt keine wirkliche Verteidigung), wenn wir hellwach und nüchtern und arbeitsbesessen sind, keine Musik hören, nie der Erde oder dem Himmel einen Blick schenken und vor allem keinen lieben" (F 88 f.). Lewis selbst war und tat das Gegenteil.

Im Mittelpunkt der beiden autobiographischen Werke (PR, SJ) steht ein Erlebnis, in dem sich intensive *Sehnsucht* und intensive *Freude* gegenseitig durchdringen. Das Buch „Von Freude überrascht" erzählt, wie Lewis erklärt, „die zentrale Geschichte meines Lebens": Sie dreht sich um „eine ungestillte Sehnsucht, die selbst wünschenswerter ist als jede andere Befriedigung. Ich nenne sie Joy, Freude" (SJ 23 f.). Zum erstenmal überkam ihn diese zugleich beglückende und schmerzende Erfahrung in früher Kindheit, als er einen Miniaturgarten sah, den sein Bruder auf einem Büchsendeckel mit Moos und eingesteckten Blumen hergestellt hatte, dann beim Lesen eines Kinderbuches, vor allem angesichts der heimatlichen Landschaft: „Die ‚Grünen Hügel', die wir vom Kinderzimmerfenster aus sahen, waren zwar nicht sehr fern, aber für uns Kinder völlig unerreichbar. Sie lehrten mich die *Sehnsucht*" (deutsch im Original), „machten mich zu einem Anhänger der Blauen Blume" (SJ 14). Ähnlich wirkte auf ihn die großartig erhabene Landschaft, die sich auf der anderen Seite seines Vaterhauses aus-

dehnte: die steilen Gebirge jenseits der Bucht von Belfast, „der Ton einer Dampfsirene bei Nacht..., die fast nicht endenden Sommersonnenuntergänge hinter den blauen Felsen und die Krähen auf dem Flug nach Haus" (SJ 18).

Das Erlebnis, das Lewis bald „Freude", bald „Sehnsucht" nennt, läßt sich schwer beschreiben. Lewis hat es an verschiedenen Stellen versucht: „Obwohl das Gefühl des Entbehrens scharf, ja schmerzlich ist, empfindet man das bloße Entbehren doch irgendwie als ein Entzücken. Andere Sehnsüchte werden nur dann als Genuß empfunden, wenn man ihre Befriedigung in der nahen Zukunft erwartet: Hunger ist nur angenehm, solange wir wissen oder glauben, daß wir bald essen werden. Aber diese Sehnsucht wird auch dann noch geschätzt, wenn gar keine Hoffnung auf eine mögliche Befriedigung besteht, und wer sie einmal empfunden hat, zieht sie sogar allem in der Welt vor. Dieser Hunger ist besser als jede andere Sättigung, diese Armut besser als jeder andere Reichtum" (PR 7). „Das Ziel dieser Sehnsucht ist in eigentümlich geheimnisvoller Weise verhüllt. Wenn Unerfahrene diese Sehnsucht spüren, meinen sie, sie wüßten, was sie ersehnen. Wenn sie zu einem Knaben kommt, während er zu fernen Bergen hinüberschaut, denkt er sofort: ‚Wäre ich nur dort!' Wenn sie kommt, während er sich eines vergangenen Ereignisses erinnert, denkt er: ‚Könnte ich nur zu jenen Tagen zurück!' Wenn sie kommt, während er eine romantische Geschichte oder ein Gedicht von ‚gefährlichen Meeren und einsamen Feenreichen' liest, denkt er, er wünsche, solche Orte existierten wirklich und er könne sie erreichen. Wenn sie kommt im Zusammenhang mit erotischen Empfindungen, glaubt er, er begehre die vollkommene Geliebte. Wenn er sich auf Literatur stürzt, die Geistererscheinungen und dergleichen anscheinend ganz ernsthaft behandelt, denkt er vielleicht, ihn verlange nach Magie und Okkultismus. Wenn die Sehnsucht ihn über seinen historischen oder naturwissenschaftlichen Forschungen überfällt, mag er sie mit dem intellektuellen Wissensdrang verwechseln. Doch jeder dieser Eindrücke ist falsch" (PR 8). Jedesmal hat man statt der ersehnten Rachel die häßliche Lea umarmt, und immer wieder hört man: „Den ihr suchtet, er ist nicht hier" (PR 15). „Ich selbst bin der Reihe nach von jeder dieser falschen Antworten getäuscht worden und habe jede ernsthaft genug betrachtet, um den Betrug zu entdecken ... Jedes dieser vermuteten Ziele der Sehnsucht ist ihr unangemessen ... Wenn man zu den fernen Bergen geht, findet man entweder nichts oder eine Wiederkehr derselben Sehnsucht, ... die uns jetzt von jenseits noch fernerer Berge ruft ... Jedenfalls ist es nicht, was wir suchten ... Wenn ein Mensch eifrig dieser Sehnsucht folgt, indem er nach den falschen Zielen strebt, bis ihre Falschheit offenbar wird, und sie dann entschieden preisgibt, muß er schließlich zu der klaren Einsicht gelangen, daß die menschliche Seele geschaffen wurde, um sich über etwas zu freuen, das bei unserer gegenwärtigen subjektiven und raumzeitlichen Erfahrungsweise nie in seiner Fülle gewährt werden kann" (PR 8 ff.). Immer wieder kommt Lewis in seinen Bü-

chern zu sprechen auf „jenes Etwas, nach dem zu verlangen man geboren ist und nach dem man, tief unter dem Strom anderer Begierden und in jedem stillen Augenblick zwischen den lautstärkeren Leidenschaften, Tag und Nacht, Jahr für Jahr, von der Kindheit bis zum Greisenalter, Ausschau hält, worauf man ständig lauert und wonach man lauscht. Wir haben es nie besessen. Alle Dinge, die unsere Seele jemals tief ergriffen haben, waren nur Hinweise darauf; Tantalus-Blicke; Versprechen, die nie ganz erfüllt wurden“ (PP 134). „Alle symbolischen Bilder und sinnlichen Empfindungen, wenn sie götzendienerisch für die Freude selbst gehalten werden, bekannten sich bald ehrlich als unangemessen. Alle sagten am Ende: ‚Ich bin es nicht. Ich bin nur eine Erinnerung. Sieh! Sieh! Woran erinnere ich dich?‘ ... Es gab keinen Zweifel, daß Freude eine Sehnsucht war ... Aber eine Sehnsucht richtet sich nicht auf sich selbst, sondern auf ein Ziel ... Ich irrte, indem ich annahm, ich begehrte Freude selbst. Freude selbst, als ein Ereignis in meinem Geiste, stellte sich als völlig wertlos heraus. Der ganze Wert lag in dem, nach dem die Freude sich sehnte. Und dieses Ziel war zweifellos kein Zustand meines Geistes oder Körpers ... Unerbittlich verkündete Freude: ‚Du wünschst etwas anderes ...‘ Ich fragte noch nicht: Wer ist der Ersehnte? Nur: Was ist es? Doch dies brachte mich schon in den Bereich der Ehrfurcht, denn dies verstand ich, daß es in der tiefsten Einsamkeit eine Straße gibt, die geradewegs aus dem Ich hinausführt, einen Verkehr mit etwas, das sich sträubt, für einen Gegenstand der Sinne, ein biologisches oder soziales Bedürfnis, eine Einbildung oder einen Geisteszustand gehalten zu werden, und das sich eben dadurch als schlechthin objektiv kundgibt ... Das nackte Andere, bildlos (obgleich unsere Phantasie es mit hundert Bildern grüßt), unbekannt, unbegrenzt, ersehnt“ (SJ 207 ff.). „Wir bleiben uns einer Sehnsucht bewußt, die kein irdisches Glück stillen wird. Aber gibt es einen Grund anzunehmen, daß die Wirklichkeit ihr eine Befriedigung bieten wird? ‚Wenn wir hungrig sind, ist das kein Beweis dafür, daß wir Brot bekommen.‘ Ich meine, dies geht an der Sache vorbei. Der leibliche Hunger eines Menschen beweist nicht, daß dieser Mensch Brot erhalten wird; vielleicht stirbt er des Hungers auf einem Floß im Atlantik. Aber sicher beweist der Hunger eines Menschen, daß er von einer Art stammt, die ihren Körper durch Essen erhält, und eine Welt bewohnt, wo eßbare Stoffe vorhanden sind. Ebenso glaube ich, daß meine Sehnsucht nach dem Paradies zwar nicht beweist (ich wollte, sie tät's!), daß ich selbst mich des Paradieses erfreuen werde, wohl aber ziemlich zuverlässig darauf hinweist, daß es so etwas gibt und daß einige Menschen hineinkommen. Ein Mann kann eine Frau lieben und sie doch nicht gewinnen; doch ginge es nicht mit rechten Dingen zu, wenn das Phänomen, das man ‚Sich-verlieben‘ nennt, in einer geschlechtslosen Welt geschähe“ (T 25).

„Dies ist meine Meinung. Mag sein, daß sie falsch ist. Vielleicht ist auch diese heimliche Sehnsucht ein Teil des alten Adam und muß vor dem Ende gekreuzigt werden. Doch hat diese Meinung die merkwürdige Eigentümlich-

keit, sich einer Widerlegung zu entziehen[3]. Die Sehnsucht, mehr noch ihre Stillung, hat es stets abgelehnt, in irgendeinem Erlebnis völlig gegenwärtig zu sein. Was auch immer man mit ihr zu identifizieren versucht, stets stellt es sich heraus als etwas anderes als sie. Man kann sich kaum einen Grad von Kreuzigung oder Umwandlung vorstellen, der über das hinausginge, was die Sehnsucht selbst uns ahnen macht. Noch einmal: Ist diese Meinung nicht wahr, dann etwas Besseres als sie. Aber ‚etwas Besseres' (nicht diese oder jene Erfahrung, sondern etwas jenseits davon) — das ist schon fast die Definition dessen, was ich hier zu beschreiben versuche. Das, wonach du dich sehnst, ruft dich fort von deinem Ich. Sogar die Sehnsucht lebt nur, wenn du sie preisgibst. Das ist das letzte Gesetz: Der Same stirbt, um zu leben; das Brot muß über die Wasser geschickt werden, damit man es nach langer Zeit wiederfindet; wer seine Seele verliert, wird sie gewinnen. Aber das Leben des Samens, das Wiederfinden des Brotes und die Wiedergewinnung der Seele sind ebenso wirklich wie das vorhergegangene Opfer" (PP 137). Tatsächlich war die Sehnsuchtsfreude, die Lewis so weit auf Gott zu getrieben hatte, in dem Augenblick abwesend, als er den entscheidenden Übertritt zum Glauben vollzog: „Nicht der geringste Hinweis wurde mir gewährt, daß es je einen Zusammenhang gegeben habe oder geben werde zwischen Gott und Freude ... Ich hatte gehofft, das Herz der Wirklichkeit sei von solcher Art, daß wir es am besten als einen Ort symbolisieren könnten; stattdessen fand ich, daß es Person war ... Der totale Verzicht auf das, was ich Freude nannte, konnte eine der Forderungen sein, konnte die allererste Forderung sein, die Er an mich stellte. Es gab keine Musik von innen, keinen Duft ewiger Obstgärten an der Schwelle, als ich durch die Tür gezogen wurde. Keine Art von Sehnsucht ..., weder Drohungen noch Verheißungen ... Gott war zu gehorchen, einfach weil er Gott war" (SJ 217 f.).

Als Lewis vom theistischen zum christlichen Glauben kam, wurde ihm klar, daß er in seiner tiefsten Herzenstiefe sich stets nach keinem andern Ziel gesehnt hatte als nach dem Himmel (PP 133). „Wenn in den meisten modernen Geistern die Vorstellung steckt, es sei schlecht, unser Glück zu ersehnen und ernsthaft auf seinen Genuß zu hoffen, so muß ich sagen, daß sich diese Vorstellung von Kant und den Stoikern her eingeschlichen hat und kein Teil des christlichen Glaubens ist. Wahrhaftig, wenn wir die unverhohlenen Verheißungen des Evangeliums betrachten und die verblüffende Art der uns dort versprochenen Belohnungen, so will es uns scheinen, als finde der Herr unsere Sehnsüchte nicht zu stark, sondern zu schwach. Wir sind matte Geschöpfe, die mit Alkohol, Sexus und hohen Posten spielen, während uns unendliche Freude angeboten wird. Wir gleichen unwissenden Kindern in einem Elendsviertel, die sich nicht davon abhalten lassen wollen, weiter Törtchen aus Dreck zu backen, weil sie sich nicht vorstellen können, was das Angebot eines Ferienaufenthaltes an der See bedeutet. Wir sind

[3] Die Piepersche Übersetzung dieser Stelle (S. 176) ist falsch.

viel zu leicht zufriedengestellt" (T 21). „Unsere sogenannten Genüsse sind nur die blassen, fernen Niederschläge jener Kräfte, die Gottes schöpferisches Entzücken der Materie einpflanzte, als er die Welten erschuf, und selbst so gefiltert sind sie zu stark, als daß wir sie jetzt verkraften könnten. Wie wird jener Strom an seiner Quelle schmecken, dessen tiefere Strecken sich schon als so berauschend erweisen? Das aber ist es, glaube ich, was uns bevorsteht. Der ganze Mensch soll Freude trinken an der Quelle der Freude. Wie Sankt Augustinus sagte, wird die Wonne der geretteten Seele überströmen in den verherrlichten Leib. Im Lichte unserer gegenwärtigen spezialisierten und verkümmerten Gelüste können wir uns diesen Sturzbach der Wollust nicht vorstellen" (T 32). „Wenn die christliche Lehre sagt, daß Gott die Welt erschuf und sie gut nannte, dann lehrt sie, daß die Natur und die Umwelt für die ewige Seligkeit nicht einfach bedeutungslos sein können ... Und wenn sie die Auferstehung des Fleisches lehrt, dann lehrt sie, daß der Himmel nicht bloß ein Zustand des Geistes ist, sondern ebenso gut ein Zustand des Körpers, folglich ein Zustand der Natur insgesamt" (M 192 f.).

Die Christen dürfen nicht Spiritualisten sein: „Ihr Gott ist der Gott von Korn und Öl und Wein. Er ist der fröhliche Schöpfer. Er nahm selbst Fleisch an. Er stiftete die Sakramente. Gewisse geistliche Gaben werden uns angeboten nur unter der Bedingung, daß wir gewisse körperliche Handlungen vollziehen. Nach alledem kann uns Seine Absicht nicht zweifelhaft sein... In unserem jetzigen Pilgerstand ist Raum genug für Abstinenz, Entsagung und Abtötung unserer natürlichen Gelüste. Doch hinter aller Askese sollte der Gedanke stehen: ‚Wer wird uns den wahren Schatz anvertrauen, wenn nicht einmal der vergängliche Schatz bei uns in guten Händen ist?' Wer wird mir einen verklärten Leib anvertrauen, wenn ich nicht einmal einen irdischen Leib beherrschen kann? Diese kleinen und vergänglichen Körper, die wir jetzt haben, wurden uns gegeben wie Ponies den Schuljungen. Wir müssen die Reitschule durchmachen: nicht, damit wir eines Tages überhaupt nicht mehr mit Pferden umzugehen brauchen, sondern damit wir eines Tages ohne Sattel reiten dürfen, kühn und jauchzend, auf jenen größeren Rossen, jenen beschwingten und strahlenden Hengsten, unter denen die Erde bebt, die vielleicht eben jetzt uns voll Ungeduld erwarten, stampfend und schnaubend im Marstall des Königs. Nicht, als ob der Galopp einen Wert hätte, wenn es nicht ein Galopp mit dem König wäre; aber wie sollten wir Ihn sonst, da Er Sein Streitroß behalten hat, als Sein Gefolge begleiten?" (M 194 f.)

Die Spekulationen, die Lewis in seinen Essays (M, PP, T) über das Jenseits anstellt, werden dichterische Gestalt in seinen Dichtungen: Geist und Körper des Menschen, durch die Erbsünde entzweit, sind auf eine Weise miteinander versöhnt und vereinigt, die den Menschen zu einem Gefäß unerhörter Freude macht. Der Dichter läßt uns Blicke tun in jene paradiesische Wonne, in der Geistigkeit und Sinnlichkeit sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig steigern (GD). Die mächtigen Himmelsgeister helfen dem

Menschen auf seinem Weg zu dieser göttlichen Glorie (F). Die Welt des Mars (SP) und der Venus (P) ist voll von unerhörten Klängen, Düften und Farben: Vorahnung der Seligkeit, zu der Gott seine Schöpfung bestimmt hat. In dem „neuen Himmel" und auf der „neuen Erde", die uns verheißen sind, „reitet der Geist die Natur so vollkommen, daß die beiden zusammen eher einen Kentaur bilden als einen Ritter zu Pferd ... Eins sind beide wie Geist und Klangleib großer Dichtung ... Faktum und Mythus werden wieder vermählt sein, Buchstabe und Bild werden sich wieder decken" (M 191f.). Die Mythenwelt der Griechen und der Germanen, deren Studium die Sehnsucht des jungen Lewis beflügelte, bot dem Dichter auch die Mittel, um das himmlische Ziel dieser Sehnsucht darzustellen. Seine Allegorien, seine Romane, ja selbst seine Kindererzählungen wimmeln von mythischen Gestalten. Seinem letzten Roman (F) legte Lewis den Mythus des Apulejus von Cupido und Psyche zugrunde. Und doch ist der Gehalt all dieser Dichtungen unverfälscht christlich. „Unsere Mythologie kommt der genauen Wahrheit vielleicht näher als wir meinen" (PP 124). „Selbst die heidnischen Mythen enthielten einen göttlichen Ruf" (PR 153). „Unsere Mythologie beruht auf einer festeren Wirklichkeit als wir es träumen; aber sie ist auch von jener Wirklichkeit fast unendlich entfernt." Mythen sind „Lichtstrahlen von himmlischer Kraft und Schönheit, die in einen Dschungel von Kot und Stumpfsinn fallen" (P 231). „Was in *einer* Welt ein Mythus ist, kann in einer anderen Welt eine Tatsache sein" (P 115). So hat Ransom auf dem Planeten Venus „das Gefühl, nicht einem Abenteuer nachzugehen, sondern einen Mythus darzustellen" (P 52). Er begriff, „daß die dreifache Unterscheidung der Wahrheit vom Mythus und beider vom Tatsächlichen rein irdisch war und zusammenhing mit jener unseligen Scheidung zwischen Seele und Leib, die durch den Sündenfall bewirkt wurde" (P 163).

Die wilde Phantasie, mit der Lewis seine mythischen Dichtungen entwirft und gestaltet, könnte manchen dazu verführen, den ungeheuren Ernst zu übersehen, mit dem der Dichter von der Wirklichkeit des Jenseits überzeugt ist. Er glaubt zuversichtlich, daß Amenhotep IV., Plato und Vergil längst im Himmel sind und sich der ganzen Wahrheit erfreuen, von der sie auf Erden nur einen winzigen Bruchteil erkannten (RP 89, 103). Das Verhältnis zu den Toten früherer Zeitalter, aber auch das zu den mit uns Lebenden wird durch den Jenseitsglauben geprägt. Das hat sehr praktische Folgen: „Jeder denkt möglicherweise zu viel an seine eigene künftige Glorie; man bringt es kaum fertig, zu oft oder zu innig an die seines Nächsten zu denken. Die Last, das Gewicht oder die Bürde der Glorie meines Nächsten sollte ich täglich auf meine Schultern legen, eine Last, so schwer, daß nur Demut sie tragen kann und der Rücken der Stolzen unter ihr bricht. Es ist eine ernste Sache, in einer Gesellschaft möglicher Götter und Göttinnen zu leben, sich zu vergegenwärtigen, daß die höchst langweilige und uninteressante Person, mit der man gerade spricht, eines Tages ein Geschöpf sein kann, das man, sähe man es jetzt, einfach anbeten möchte, oder aber etwas

so Grausiges und Verworfenes, wie man es jetzt höchstens in einem Schrecktraum antrifft. Den ganzen Tag über sind wir dabei, uns in gewissem Grad zu der einen oder der anderen dieser künftigen Möglichkeiten vorwärts zu helfen. Im Lichte dieser überwältigenden Möglichkeiten und mit der ihnen angemessenen Ehrfurcht und Behutsamkeit sollten wir all unsere Beziehungen zu einander regeln, jede Freundschaft, jede Liebe, jedes Spiel, jede Politik. Es gibt keine *gewöhnlichen* Leute. Du hast nie mit einem bloß Sterblichen gesprochen. Nationen, Kulturen, Künste, Zivilisationen — diese sind sterblich, und ihr Leben verhält sich zu unserem wie das Leben einer Mücke. Aber die Menschen, mit denen wir scherzen und arbeiten, die wir heiraten, die wir von oben herab behandeln oder die wir ausbeuten, diese sind unsterblich, ewige Greuel oder immerwährender Glanz" (T 32 f.).

Die verheißene Glorie gibt dem Menschen Trost, legt ihm aber auch eine ungeheure Verantwortung auf. „Gott ist der einzige Trost, Gott ist auch der höchste Schrecken: das, was wir am meisten nötig haben, und das, vor dem wir uns am meisten verstecken möchten ... Er ist entweder die große Sicherheit oder die große Gefahr — je nachdem man sich ihm gegenüber verhält. Und wir haben uns falsch verhalten ... Die christliche Religion ist auf die Dauer voll unsagbaren Trostes, doch sie beginnt nicht mit Trost. Sie beginnt mit der Bestürzung, die ich beschrieb, und es hat überhaupt keinen Zweck, zu versuchen, auf diesen Trost zuzugehen, ohne vorerst durch diese Bestürzung gegangen zu sein ... Wenn du nach Wahrheit suchst, findest du vielleicht am Ende auch Trost. Wenn du aber nach Trost suchst, wirst du weder Trost noch Wahrheit finden — nur Honig um den Mund und Wunschdenken für den Anfang und am Ende Verzweiflung" (MC 24 f.).

Vor der Freude kommt der Kampf, denn die Erde ist „vom Feind besetztes Gebiet" (MC 37, P 231). Mit allen Mitteln versucht der Teufel die Menschen vom wahren Freudenquell fortzuziehen, indem er ihnen falsche Freuden vorgaukelt. Versuchung und Kampf gegen den Satan sind zentrale Themen der Dichtungen Lewis' (SL, F, P, HS, PR). In der Weltraumtrilogie bedienen sich die bösen Geister einiger Wissenschaftler und Techniker, die ein Übermenschentum verwirklichen wollen. In den *Screwtape Letters* versuchen sie, die Schwächen eines Menschen auszubeuten und seine Tugendkräfte auf falsche Ziele zu lenken. Der Unterteufel erhält von seinem infernalischen Vorgesetzten die Anweisung: „Der beste Angriffspunkt wäre die Grenzlinie zwischen Theologie und Politik ... Wir wollen keine Menschen, die ihr Christentum in ihr politisches Leben fließen lassen, denn die Gründung einer wirklich gerechten Gesellschaft wäre eine große Katastrophe. Anderseits sind wir sehr darauf angewiesen, die Menschen dahin zu bringen, das Christentum als ein Mittel zu mißbrauchen" (SL 116, 119). „Hast du einmal die Welt zum Ziel und den Glauben zum Mittel gemacht, dann hast du dein Opfer fest in den Klauen ... Wenn nur Versammlungen, Streitschriften, Politik, Bewegungen und Kreuzzüge ihm wichtiger sind als Gebet, Sakrament und Liebe, so ist er unser" (SL 42 f.).

Den ganzen Entscheidungsernst des Menschenlebens stellt Lewis im Symbol des Examens, des Verhörs dar[4]. Der Mensch, der auf den Mars gekommen ist, sieht die Augen von Tausenden fremder Wesen auf sich gerichtet. Von allen Seiten umgab ihn die schweigende Versammlung, Reihe hinter Reihe. „Ob er wohl zu reden fähig wäre, wenn Rede von ihm gefordert wurde? Vielleicht war dies — dieses Warten und Angeschautwerden — das Gericht" (SP 134). Ähnlich steht Orual plötzlich vor einer riesigen Versammlung. „Da waren Zehntausende, alle stumm. Jedes Gesicht starrte mich an." Die Reihen zu zählen — dieser Gedanke war quälend. „Das Gericht war versammelt ... Nackt vor diesen zahllosen Blicken ..." (F 300). „Es steht geschrieben, daß wir ‚vor Ihm stehen' werden, vorgeladen werden, geprüft werden ..., daß jeder von uns, der es wirklich will, tatsächlich jenes Examen überleben, Anerkennung finden und Gott gefallen wird" (T 28). Denen, die meinen, der Tod dürfe nicht die endgültige Entscheidung über des Menschen ewiges Heil bringen, der Mensch müsse noch eine weitere Chance haben, entgegnet Lewis: „Ein Lehrer weiß oft, wenn die Jungen und die Eltern es nicht wissen, daß es wirklich nutzlos ist, einen Schüler ein bestimmtes Examen noch einmal machen zu lassen. Einmal muß endgültig Schluß sein und ... die Allwissenheit weiß, wann" (PP 112). Diese Stelle findet sich in einer Erörterung der Ewigkeit der Höllenstrafen. Lewis läßt diesen Teil des christlichen Glaubens nicht aus. Wo er die Himmelsfreude darstellt, da fehlt auch nicht das Bild des Höllenelends. „Es gibt am Ende nur zwei Arten von Menschen: jene, die zu Gott sagen: ‚Dein Wille geschehe!' und jene, denen Gott am Ende sagt: ‚Dein Wille geschehe!' Alle, die in der Hölle sind, haben die Hölle selbst gewählt. Ohne diese freie Wahl könnte es keine Hölle geben. Keine Seele, die sich ernsthaft und beharrlich nach Freude sehnte, wird jemals Freude entbehren" (GD 66 f.).

Die Anziehungskraft der Bücher von C. S. Lewis beruht vor allem darauf, daß sie die tiefste Sehnsucht des Menschen ansprechen und zeigen, wo allein diese Sehnsucht gestillt werden kann. Sie beruht aber auch auf der Art und Weise, wie Lewis von dieser Sehnsucht und ihrer Stillung spricht: Er tut es weder sentimental noch mit kalter Vernunft. Gegen diese beiden Extreme hat Lewis nachdrücklich Stellung bezogen: Die rechte Straße führt zwischen den Sümpfen verschwommener Gefühle und den unfruchtbaren Felsen frostiger Ratio mitten hindurch (PR). Er hat das Gefühl ebenso wie die Vernunft gegen ihre Verächter verteidigt. Seine Schriften zeichnen sich aus durch jene ausgewogene Mischung von Vernunft und Gefühl, welche die seelische Gesundheit des Autors bezeugt und den Leser am besten anspricht. Seine Dichtungen entbehren nicht der geistigen Klarheit, seine Essays nicht der Wärme des Herzens. Zum Beleg dafür seien zwei Prosa-Abschnitte angeführt, die auch inhaltlich in diesem Zusammenhang von Wert sind. Den ersten Abschnitt entnehmen wir einer Rede, in der Lewis sich gegen „moderne"

[4] Die Examenssituation als Symbol des Jüngsten Gerichts nimmt auch bei andern modernen Autoren, z. B. Ernst Jünger, eine bedeutende Stelle ein.

Erzieher wendet, die alle Gefühle und Wertempfindungen in ihren Schülern unterdrücken und so zum Nihilismus führen: „Man sieht die Welt rundum beherrscht von gefühlsbetonter Propaganda. Man hat gehört, daß die Jugend sentimental ist. Also, schließt man, ist das Beste, was man tun kann, den Geist der jungen Leute gegen Gemütswallungen zu feien. Was ich als Lehrer erfahren habe, sagt das Gegenteil. Denn auf jeden Schüler, der vor einem schwächlichen Überschwang des Gefühlslebens beschützt werden muß, kommen drei, die aus dem Schlaf kalter Sinnenstumpfheit geweckt werden müssen. Die Aufgabe des modernen Erziehers ist es, nicht Urwald auszuroden, sondern Ödland zu bewässern. Die rechte Abwehr falscher Gefühle besteht darin, echte Gefühle einzuprägen. Wenn wir das Gefühlsleben unserer Schüler verhungern lassen, machen wir sie nur zu einer leichteren Beute des Propagandisten. Denn die ausgehungerte Natur wird sich schadlos halten, und ein hartes Herz ist kein unfehlbarer Schutz gegen einen weichen Kopf" (AM 14).

Der zweite Abschnitt bildet den Anfang einer Reihe von Rundfunkvorträgen, die später als Buch erschienen mit dem Untertitel: „Erste Schritte in die Lehre von der Trinität": „Jeder riet mir davon ab, Ihnen das zu erzählen, was ich Ihnen in diesem Buch erzählen will. Alle sagen: ‚Der gewöhnliche Leser wünscht keine Theologie. Gib ihm einfache praktische Religion!' Ich habe diesen Rat nicht befolgt. Ich glaube nicht, daß der gewöhnliche Leser ein solcher Dummkopf ist. Theologie bedeutet ‚Wissenschaft von Gott', und ich vermute, jeder, der überhaupt über Gott nachdenken möchte, wird Wert darauf legen, über Gott die klarsten und genauesten Gedanken zu erhalten, die es gibt. Sie sind keine Kinder. Warum sollten Sie wie Kinder behandelt werden? — In einer Art verstehe ich durchaus, warum einige Leute über die Theologie aufgebracht sind. Ich denke noch an einen Vortrag, den ich vor der Luftwaffe hielt: Ein alter, kampfgestählter Offizier erhob sich und sagte: ‚Ich habe keine Verwendung für dieses ganze Zeug. Aber, wissen Sie, auch ich bin religiös. Ich weiß, es gibt einen Gott. Ich habe ihn gespürt. Einsam in der Wüste bei Nacht. Das schreckenerregende Geheimnis. Ebendeshalb glaube ich nicht an all eure geschickten kleinen Dogmen und Formeln über Ihn. Jedem, welcher der Wirklichkeit selbst begegnete, erscheinen sie alle so unbedeutend, kleinlich und unwirklich.' Nun, in gewissem Sinn gab ich dem Mann völlig recht. Wahrscheinlich hatte er ein wirkliches Gotteserlebnis in der Wüste. Und als er sich von diesem Erlebnis den christlichen Glaubensbekenntnissen zuwandte, kam er tatsächlich von etwas Wirklichem zu etwas weniger Wirklichem. Ebenso kommt ein Mann, der einmal den Atlantischen Ozean von der Küste aus sah und dann auf eine Karte des Atlantischen Ozeans blickt, von etwas Wirklichem zu etwas weniger Wirklichem, von wirklichen Wogen zu einem Stück gefärbten Papiers. Aber ... die Karte beruht auf Tausenden von Erfahrungen, ... und wenn man irgendwohin fahren möchte, ist sie unbedingt notwendig ... Die Theologie gleicht der Karte ... Doktrinen sind nicht Gott, sie sind nur eine Art Karte. Aber

diese Karte beruht auf Erfahrung..., und wer weiterkommen will, muß sie benutzen ... Eine verschwommene Religion — Gott in der Natur erleben und all das — ist anziehend, denn sie besteht ganz aus Gefühlen und nicht aus Taten... Man gewinnt das ewige Leben nicht, indem man bloß die Gegenwart Gottes in Blumen oder in der Musik empfindet. Allerdings wird man auch durch Kartenstudium nicht sein Ziel erreichen, wenn man sich nicht aufs Meer hinauswagt. Aber in See zu stechen ohne Karte, das wäre keineswegs ein sicheres Mittel" (MC 121 f.).

In seinen Vorworten bekennt Lewis immer wieder: „Natürlich schreibe ich als ein Laienmitglied der anglikanischen Kirche. Doch habe ich versucht, nichts gelten zu lassen, wozu sich nicht alle Christen bekennen, die getauft sind und die Kommunion empfangen" (PP VIII). „Ich schreibe als ein Mitglied der anglikanischen Kirche, doch habe ich Kontroversfragen möglichst vermieden" (RP 7). „Das Buch bezieht sich einzig auf das Christentum, insofern es gegen den Unglauben steht. ‚Konfessionelle' Fragen kommen darin nicht vor" (PR 14). Der Grund für diese Haltung ist klar: In einem Land, in dem das Christentum zersplittert ist in viele Bekenntnisgruppen, will er religiös interessierte Ungläubige zu Christus führen. „Seit ich Christ wurde, habe ich immer gedacht, der beste, vielleicht der einzige Dienst, den ich meinen ungläubigen Mitmenschen leisten könnte, sei dieser: jenen Glauben zu erklären und zu verteidigen, der fast allen Christen zu allen Zeiten gemeinsam war" (MC VI). Kontroversfragen bleiben unerörtert, nicht weil er sie für unwichtig hielte, sondern weil er sie lieber Theologen von Fach überläßt und überdies der Überzeugung ist, „daß die Diskussion dieser umstrittenen Punkte nicht im geringsten geeignet ist, einen Außenstehenden für das Christentum zu gewinnen" (MC VI).

Was allen Christen gemeinsam ist, „ist von allen nichtchristlichen Anschauungen geschieden durch einen Abgrund, mit dem sich die schlimmsten Spaltungen innerhalb der Christenheit überhaupt nicht vergleichen lassen. Wenn ich die Sache der Wiedervereinigung nicht unmittelbar gefördert habe, so habe ich vielleicht klar gemacht, warum wir uns wiedervereinigen müßten" (MC VIII). Von vagem Interkonfessionalismus, von jener „liberalen" Haltung, die sich mit einem dogmenlosen „Christentum" begnügen will, und von jeder bloß ästhetischen Vorliebe zu einem bestimmten Ritus setzt sich Lewis nachdrücklich ab. Nur *eine* der verschiedenen „Kirchen" kann die Kirche Christi sein. Man muß sich entscheiden. Es ist bezeichnend, daß Lewis seine Gegner kaum unter den überzeugten Mitgliedern anderer Glaubensgemeinschaften fand, sondern unter Leuten, die in vermeintlicher geistiger Überlegenheit „nicht konfessionell gebunden" sein wollen. Nach Lewis' Erfahrung sind es nicht die gleichgültigen und lauen, sondern die eifrigsten und treuesten Mitglieder der verschiedenen christlichen Konfessionen, die sich über alle dogmatischen Grenzen hinweg am besten verstehen und sich als Brüder in Christus empfinden.

Hoffen wir, daß die Elfjährigen, die heute mit höchstem Entzücken Lewis' Narnia-Geschichten verschlingen, in zehn oder zwanzig Jahren seine religiösen Schriften lesen, damit die entfachte Sehnsucht das rechte Ziel nicht verfehlt.

ZEITBERICHT

Die Gebiete östlich der Oder-Neiße — Die Universität der Freundschaft unter den Völkern — Alterskriminalität — Bayerische Frömmigkeit

Die Gebiete östlich der Oder-Neiße

Die polnische Presseagentur PAP veröffentlicht in der ersten Nummer (Mai 1960) ihrer für das Ausland bestimmten wöchentlichen Rundschau einen Überblick über die polnischen Westgebiete an Hand eines in der Zeitschrift *Ekonomista* (1959, Nr. 4–5) erschienenen Beitrags von Stanislaw Markowski. Es handelt sich dabei um die Gebiete östlich der Oder-Neiße, die nach den dort gemachten Angaben heute von annähernd 7,5 Millionen Menschen bewohnt werden. Nach dem Verfasser sind das 15,5% der Bevölkerung von Gesamtpolen. Das ergäbe eine Einwohnerzahl von etwa 48,3 Millionen für Polen. Nach dem *Rocznik Statystyczny* (Statistisches Jahrbuch) von 1957 (zitiert bei *Werner von Harpe,* Das östliche Deutschland unter polnischer Verwaltung, in: Das östliche Deutschland, *Würzburg 1959, 824)* wird die Einwohnerzahl Gesamtpolens mit 28,07 Millionen angegeben. Damit ergäbe sich ein Unterschied von nicht weniger als 20 Millionen. Da es sich der Größenzahl der Quadratkilometer nach sicher um die gleichen Gebiete handelt – das polnische Blatt gibt 101000 qkm an, Harpe mit Einschluß Danzigs 102985 qkm –, so bleibt die Frage nach der Gesamteinwohnerzahl Polens dunkel, da auch Harpe für die im deutschen Gebiet errichteten sieben Wojewodschaften eine Bevölkerungszahl von 6925000 Einwohnern angibt, wozu noch die Einwohner der zur Wojewodschaft Kattowitz geschlagenen Teile kämen.

In diesen Gebieten wurden 1953 31,3% der gesamten Elektroenergie Polens erzeugt, 17,4% der Kohlenförderung, 21,8% der Stahlproduktion, 51,6% der Schwefelsäure, 28,6% Zement, und über 26% aller in Industrie und Handwerk beschäftigten Arbeiter waren dort tätig. Die Landwirtschaft erzeugte 1958 29,5% der Getreideerträge und 36,2% der Rüben. 25–26% des gesamten Viehbestandes Polens befinden sich dort.

Der Artikel Markowskis will aufzeigen, daß die Schwierigkeiten, denen sich offenbar Polen in diesen Gebieten gegenüber sieht, vor allem durch die Zerstörungen des Krieges zu erklären seien. Das ist natürlich zum Teil richtig. Nicht richtig aber ist, daß diese Gebiete schon vor dem Krieg unter wirtschaftlichen Schwie-

rigkeiten gelitten hätten. Das Dritte Reich hat 1936 im Hinblick auf seinen kommenden Krieg eine detaillierte Erforschung der deutschen Produktionsverhältnisse vornehmen lassen, wie man sie sich besser nicht wünschen könnte. Für den Verbrauch liegt eine gleiche Durchleuchtung nicht vor, trotzdem hat man genügend Unterlagen, aus denen hervorgeht, wie innig Ostdeutschland infolge seiner Wirtschaftsstruktur mit dem übrigen Reich verbunden war.

Auf Grund dieser Unterlagen kommt Bruno Gleitze zu folgender Bilanz für Ostdeutschland 1936:

Sämtliche Werte in Mrd. RM (Erzeugerpreise)

Nettoproduktion		4,0	Verbrauch		4,1
Bezüge aus			Lieferungen an		
a) Mitteldeutschland	0,6		a) Mitteldeutschland	0,7	
b) Berlin	0,3		b) Berlin	0,4	
c) Westdeutschland	0,7		c) Westdeutschland	0,6	
Reichsdeutsche Bezüge zusammen		1,6	Reichsdeutsche Lieferungen zusammen		1,7
Bezüge aus dem Ausland		0,4	Lieferungen an das Ausland		0,2
Bilanzsumme		6,0	Bilanzsumme		6,0

In dieser unvollkommenen Form, die aber die höchstmögliche Annäherung dieser statistischen Rekonstruktion an die Wirklichkeit darstellt, die der Europakommission erreichbar war, erscheint noch ein Passivsaldo von 0,1 Mrd. RM; denn die Bezüge aus dem übrigen Deutschland (1,6 Mrd. RM) und aus dem Ausland (0,4 Mrd. RM) addieren sich auf zu 2,0 Mrd. RM, während auf der Gegenseite die Lieferungen nach dem übrigen Deutschland (1,7 Mrd. RM) und nach dem Ausland (0,2 Mrd. RM) zusammen die Summe 1,9 Mrd. RM ergeben. Die notwendige Korrektur würde sich durch Hineinrechnen der Forstwirtschaft ergeben. Hierdurch würde sich der Wert der Nettoproduktion um einen stärkeren Betrag erhöhen, als sich der Wert des Verbrauchs erhöhen würde. Die Differenz würde auf der Seite der Lieferungen hinzutreten und das Gleichgewicht mit den Warenbezügen damit voll herstellen.

Ostdeutschlands Wirtschaft war güterwirtschaftlich demnach unter friedenswirtschaftlichen Verhältnissen in sich ausbalanciert, das ist das Zeichen einer hohen und vollendeten Integration. Diese Integration hatte sich in den langen Perioden der industriellen Entfaltung Deutschlands vollzogen. Der ostdeutsche Raum hatte hierbei in dem Jahrhundert, das diese Untersuchung zu überschauen hatte, seinen vollen Anteil, er hatte seinen vollen Nutzen und gab seinen vollen Beitrag. Indem Ostdeutschland wichtigste ökonomische Funktionen in der deutschen Volkswirtschaft erfüllte, kam es verständlicherweise in das Spannungsfeld der großen strukturellen Umbildungen, die alle für die europäische Entwicklung maßgeblichen Länder in der kapitalistischen Epoche des 19. und 20. Jahrhunderts mehr oder weniger durchzumachen hatten. Es war eine hochwertige Leistung, gemessen an der Produktivität, dem Lebensstandard und der wirtschaftlichen Intensität von Kapital und Arbeit, die Ostdeutschland in diesem historischen Prozeß der europäischen wirtschaftlichen Entfaltung im Rahmen der deutschen Volkswirtschaft beizutragen vermochte. (*Bruno Gleitze*, Die wirtschaftliche Entwicklung Ostdeutschlands im Industriezeitalter, in: Das östliche Deutschland.)

Die Universität der Freundschaft unter den Völkern

In einer Rede, die Chruschtschow am 21. Februar 1960 anläßlich seiner Reise nach Indonesien in der Universität Gadjah Mada hielt, gab er die Errichtung einer Universität der Freundschaft unter den Völkern in Moskau bekannt. Dort sollen Studenten aus Asien, Afrika und Lateinamerika, die – so schrieb der Sekretär des Komitees für Solidarität mit den afro-asiatischen Ländern in der *Pravda* (24. März 1960) – in kapitalistischen Ländern nicht studieren könnten, auf Kosten der Sowjetunion in allen wissenschaftlichen Fächern ausgebildet werden. Für Reisekosten und Unterhalt kommt ebenfalls Moskau auf, ebenso für Arzt und Krankenhaus.

Es ist keineswegs neu, daß sich die Sowjetunion die Förderung des Nachwuchses angelegen sein läßt. Schon 1921 hat sie in Moskau eine Arbeiteruniversität für den Osten gegründet und ebenso die Sun Yat-sen Universität für Chinesen. Aber beide Universitäten waren nur für eine geringe Zahl von Studenten bestimmt. Die neue Universität dagegen soll bis zu 3000–4000 aufnehmen. Neu jedoch ist vor allem, daß die Studenten nicht zu Revolutionären im marxistischen Sinn ausgebildet werden sollen, sondern zu Ingenieuren, Ärzten, Technikern usw. Wie alle übrigen Studenten in der Sowjetunion müssen sie auch einen Kurs für Sozialwissenschaft besuchen, worin sie natürlich mit dem Marxismus bekannt gemacht werden, wie man ihn in der Sowjetunion versteht. Neu ist auch, daß neben afrikanischen und asiatischen Studenten solche aus den lateinamerikanischen Ländern vorgesehen sind. Damit ist der Universität ganz eindeutig eine Frontstellung gegen die USA zugewiesen. Die Sowjetunion treibt eine Politik auf lange Sicht.

Dabei tritt die Sowjetregierung völlig in den Hintergrund. Die Universität hat einen rein privaten Charakter, soweit es den in der Sowjetunion überhaupt gibt. Verantwortlich für die Universität ist ein Ausschuß, der von einigen Komitees gebildet wird und in dem von Regierungsseite nur ein Vertreter des Ministers für Erziehung sitzt. Auch die Partei tritt ganz in den Hintergrund. Nur ein Vertreter der sowjetischen Jugendorganisationen sitzt im Ausschuß. Dieses Gremium ernennt den Rektor der Universität.

Während *Radio Moskau* die Nachricht brachte, die Anmeldung zu dieser Universität könne durch die zuständigen Organisationen und Regierungsstellen der betreffenden Länder, sowie durch die sowjetrussischen Botschaften und Konsulate und an die Universität unmittelbar geschehen, unterließ die *Pravda* (24. März 1960) den Hinweis auf die Regierungen und Organisationen der betreffenden Länder. Offenbar will man diesen keine Mittlerstellung einräumen, sondern mit den Studenten unmittelbar in Berührung kommen.

Der Sinn der Gründung dürfte klar sein. Moskau beabsichtigt in den unterentwickelten Ländern eine Führerschicht heranzubilden, die alles, was sie sind, den Sowjetrussen verdanken. Denn diese jungen Leute werden auch nach ihren Studien mit dem Ausbildungsland in Verbindung bleiben, sie werden russische Literatur lesen, und zwar nicht nur fachwissenschaftliche, sondern auch kommunistische, und so werden sie zu den besten Propagandisten des Kommunismus werden. Rußland hat mit diesem System schon die besten Erfahrungen gemacht. Die führende Schicht der fernöstlichen Sowjetrepubliken wurde an der Arbeiteruniversität in Moskau geschult. Die Führer der mongolischen Volksrepublik erhielten ihre Ausbildung am Enukidze Institut für lebende Sprachen in Leningrad, die chinesischen Kommunisten studierten an der Sun Yat-sen Universität in Moskau, und während des 2. Weltkrieges waren viele Koreaner an der politischen Hochschule in Taschkent. Die Taktik der Kommunisten hat sich gewandelt: man bildet keine Re-

volutionäre mehr aus, sondern Wissenschaftler. Das Ziel ist nach wie vor das gleiche: die Eroberung der Welt durch den Kommunismus. (Bulletin, *April 1960. Hrsg. Institute for the Study of the USSR.)*

Alterskriminalität

Zum Unterschied von der Jugendkriminalität ist die des Alters sowohl zahlenmäßig wie bezüglich der Art und des Umfangs der Verfehlungen wesentlich geringer und einförmiger. Sie weist bei den Sechzigjährigen nur 35% der Durchschnittsbelastung jüngerer Jahrgänge auf. Nur 0,5% werden straffällig, während bei den Jüngeren 1–2% berechnet wurden. Von den Siebzigjährigen sind höchstens 7% an der Kriminalität beteiligt. Der körperliche Abbau und die größere Vereinsamung, die Ichbezogenheit und Starrheit lockern das moralische Gefühl und das Rechtsbewußtsein. Verborgene Mängel der Persönlichkeitsstruktur treten zutage. Im Vordergrund steht die „Kriminalität der Schwäche". Im Alter von 50 Jahren wird ein Fünftel der verurteilten Männer und ein Viertel aller verurteilten Frauen wegen Beleidigung straffällig. Das steigert sich bis zum Alter von 70 Jahren bis zu einem Viertel bzw. einem Drittel. Dagegen treten Gewalttätigkeiten stark zurück, aus begreiflichen Gründen. Brandstiftung ist bei Alten nahezu ebenso häufig wie bei 14–18jährigen. Diebstähle werden ebenso häufig begangen wie bei jüngeren Jahrgängen. Dies steigert sich sogar noch relativ bei den 60 bis 70jährigen. Meist handelt es sich um Gelegenheitsdiebstähle mit geringem materiellen Ergebnis. Furcht vor der Sicherung der Zukunft ist die häufigste Ursache. „Die Älteren erliegen der Krise, die Jüngeren der Prosperität" (Exner). Auch Betrug, Untreue und Konkursvergehen sind nicht selten, meist Folgen eines ungesetzlichen Lebens oder einer zweiten Ehe mit einer wesentlich jüngeren Frau. Straßenverkehrsdelikte sind Folge der verminderten Reaktionsfähigkeit, verbunden mit Eigensinn und Besserwisserei bezüglich der Verkehrsregeln. Auffällig sind Vergehen gegen Nahrungsmittelvorschriften. Von 5807 Personen, die 1954 in Nordrhein-Westfalen deswegen verurteilt wurden, standen 1169 (20%) im Alter von 60 und mehr Jahren. Die Kriminalität der Männer und Frauen wird bei höherem Alter immer gleichförmiger. Männer bringen aber bei der kriminellen Gefahrensituation mehr Widerstandsfähigkeit auf als Frauen.

Während bei den Frauen die sexuelle Kriminalität im Alter gleichartig bleibt, finden wir bei den Männern zahlenmäßig (9% aller Straftaten) andersartige Sexualdelikte: Ärgerniserregung, Unzucht mit Kindern und in geringerem Umfang Blutschande. Die Ursache liegt in dem trotz der geringeren Potenz anhaltenden erotischen Begehren, das aus physiologischen, psychologischen und sozialen Gründen andere Wege zur Befriedigung sucht. Häufig liegen aber hier auch geistige Defekte vor. Bei 95 untersuchten Blutschändern waren nur 16% ohne geistigen Defekt. Sehr oft stellte man indes fest, daß die Delinquenten Opfer verwahrloster Kinder waren.

Die Frage, ob die Alterskriminalität ebenso wie das Jugendrecht eine eigene Gesetzgebung fordern, wird unterschiedlich beantwortet. Man scheint sich in der Auffassung zu einigen, daß man zwar dem Alter mehr Verständnis entgegenbringen und die verminderte Schuldfähigkeit genauer fassen müsse, als es bisher im Strafgesetzbuch geschah, daß man aber von einem eigenen Recht absehen könne. Für die menschliche Gesellschaft aber ist es wichtig, dafür zu sorgen, daß auch die alternden Menschen in lebendigem Kontakt mit der Umwelt bleiben, besonders auch in der modernen Freizeitgesellschaft. Es gilt, die Alten vor Entwurzelung und Verwahrlosung zu bewahren. *(Cl. Amelunxen,* Alterskriminalität, *Hamburg 1960, Verlag für kriminalistische Fachliteratur.)*

Bayerische Frömmigkeit

Die gewaltige Heerschau des Geistes, die unter dem Titel „Bayerische Frömmigkeit" nahezu 1800 Gegenstände der Religion, Kunst und Volkskunde aus Anlaß des Eucharistischen Kongresses im Stadtmuseum Münchens versammelt, bringt keine fertigen Ergebnisse, sondern stößt in Neuland vor. „Eine Geschichte der bayerischen Frömmigkeit ist bis jetzt noch nicht geschrieben worden" (H. Schnell, Katalog S. 30). Es gehörte also Wagemut und Kraft dazu, eine solche Darstellung bayerischer Frömmigkeit an Hand der Denkmäler zu unternehmen, und nicht zuletzt eine große Liebe zur Sache selbst.

Drei Männern verdanken wir vor allem diese Ausstellung, zunächst dem Direktor des Stadtmuseums Dr. Max Heiß und seinem Ausstellungssekretär Dr. Erwin Schalkhaußer, die die wissenschaftliche und organisatorische Arbeit durchgetragen haben, dann aber in besonderer Weise Dr. Hugo Schnell – dem Herausgeber der Kunstzeitschrift „Das Münster" –, der sich durch keine Enttäuschung vom Werk zurückschrecken ließ. Die künstlerische Gestaltung der Ausstellung besorgte in vorzüglicher Weise Johannes M. Segieth.

Die Vielfalt der Werke in der Ausstellung „Bayerische Frömmigkeit" ist historisch und sachlich geordnet. So findet man zunächst einen Raum mit den frühchristlichen Werken aus Bayern. Es folgt ein Saal, dessen Mitte der Theodolinden-Schatz aus Monza bildet. Mittelalterliche Reliquiare, die an den Wänden aufgestellt sind, umgeben die Vitrine mit dem Schatz aus Monza in der Mitte. Der Eindruck des Goldes und der Kostbarkeiten ist hier übermächtig. Die reizvollen gotischen Gewölbe des anschließenden Raumes versammeln vor allem Werke mittelalterlicher Tafelmalerei in sich. Eine Reihe von Sälen zeigen dann die besonderen Werke der Frömmigkeit, z. B. eine stattliche Zahl von Votivtafeln. Großartige Wachsarbeiten und Hinterglasbilder erwarten den Besucher. Ein eigener Raum ist erlesenen Handschriften und Büchern gewidmet, ein anderer zeigt Siegel und Archivalien. Sehr bedeutend ist der Reichtum an Plastik. Romanik, Gotik, Renaissance und Barock sind mit ausgezeichneten Beispielen großer Bildhauer und unbekannter Volksschnitzer vertreten. Selbst die Musik wird als eigener Ausdruck der Frömmigkeit in Bayern zur Darstellung gebracht. In einigen aufschlußreichen Werken wird schließlich die Schau bis in unsere Gegenwart heraufgeführt.

Die Bedeutung der Ausstellung liegt in dem Versuch, die religiöse Geistigkeit eines deutschen Stammes zu zeichnen: Bayerische Frömmigkeit. Es ist aber überaus schwierig, beide Begriffe gegeneinander abzugrenzen. Bayern meint nämlich zunächst nicht nur jenes Altbayern, zu dem Teile von Österreich mit dazu gehörten, sondern schließt in etwa die heutigen Grenzen des Staates mit ein. Mit anderen Worten: Franken und Schwaben sind an dieser Schau mit beteiligt.
Historisch setzt die Ausstellung nicht mit der Einwanderung der Bajuwaren aus dem böhmischen Raum ein, die ja wohl erst im 6. Jahrhundert erfolgte, sondern mit frühchristlichen Funden aus der Römerzeit. Frömmigkeit meint weiterhin nicht nur eine bestimmte Andachtshaltung subjektiver Art, die vom Volke getragen wird, sondern umfaßt auch liturgische und theologische Aussagen, die ihrer Natur nach über den räumlichen Bezirk eines Stammes hinausgehen.

Es war jedoch notwendig, diese Grenzen reiner Begrifflichkeit nach all diesen Seiten hin zu überschreiten, um das Wesen bayerischer Frömmigkeit deutlich werden zu lassen. Die Ausstellung bringt nämlich durch diese Ausweitungen den Nachweis, daß sich das Wesen bayerischen Volkstums durchaus nicht rein biologisch erklären läßt, wie es eine nationalsozialistische Auffassung des Völkischen wollte. Bayern ist kein rassischer, sondern ein kultureller Begriff vor allem. Die bloße

Abstammung von den aus Böhmen kommenden Bajuwaren gibt noch nicht das spezifisch Bayerische. Bayerische Geistigkeit und Frömmigkeit ist nicht mit der Einwanderung da, sondern sie entsteht in einem gewaltigen geistigen Prozeß. Mit Recht hat man an den Beginn dieses Prozesses die christlichen Funde aus der Römerzeit gesetzt, weil gerade das Christentum römischer Prägung eine wesentliche Grundlage für das Entstehen bayerischer Frömmigkeit bot. Die überaus zurückhaltenden Ausführungen über die Kultur dieser Epoche von W. Kunkel und A. W. Ziegler geben einen tiefen Einblick in das Werden der frühen religiösen Formen. Neben rein römischen Erzeugnissen stehen in dieser Zeit merowingische Arbeiten. Langobardische Werke und sogar slavische Monumente sind nachweisbar. Bedeutend ist der Einfluß iro-schottischer Mönche. Ja selbst heidnische und christliche Elemente gehen in der Frühzeit nebeneinander her.

Es ist als Glücksfall anzusehen, daß es der Ausstellungsleitung gelungen ist, mit dem Schatz von Monza auf die Gestalt der seligen Theodolinde hinzuweisen, die eine Tochter des Bayernherzogs Garibald I. war und sich als Langobardenkönigin überaus segensreich für die Kirche eingesetzt hat. Hier wird das Bayerische nicht durch das Volk, sondern durch die großartige Haltung einer Herrscherin repräsentiert.

Das weitere Schicksal Bayerns und seiner Religiosität wird – wie das des gesamten Abendlandes – vor allem durch die Regierung Karls des Großen bestimmt. Vor ihm und mit ihm sind es die Klöster des Benediktinerordens, die die bayerische Kultur geschaffen haben. Hier – wie überhaupt – verdankt die Ausstellung den historischen Untersuchungen von P. R. Bauerreis OSB die wissenschaftlichen Vorarbeiten.

In einem Evangeliar dieser Zeit (des 9. Jh.s) aus Schäftlarn, das nach einer Reimser Vorlage gearbeitet ist und in der gleichzeitigen Handschriftenausstellung der Staatsbibliothek zu sehen ist, erkennt man in den Evangelistenbildern wohl zum ersten Mal in der Kunstgeschichte die Physiognomie des Bayern. Im hl. Markus dieses Evangeliars mit seiner Vitalität, die Einfachheit und Empfindsamkeit, Tiefe und Kraft miteinander vereint, tritt – sit venia verbi – der „bayerische Bua" erstmalig in die Kunstgeschichte ein. In späterer Zeit verrät der Altar von Polling oder die Tafeln der Maler der Donauschule ebenso wie die Arbeiten der großen Bildhauer Grasser und Leinberger diese bayerische Geistigkeit.

Am Beginn der Barockkultur können wir wiederum jene spezifisch bayerische Frömmigkeit sehr deutlich unterscheiden. Während mit Sustris, Candid und Gerhard Niederländer italienischer Prägung in Bayern besonders anregend gewirkt haben, zeigt die Schülergeneration dieser Meister das unverkennbar Bayerische. Als Beispiel dafür mag die Patrona Bojariae aus der Fassade der Residenz, die auch den Umschlag des Katalogs ziert, gelten. Dieses Werk Krumpers geht auf die Gestalt der Mariensäule zurück, die von Krumpers Lehrer, Hubert Gerhard, geschaffen worden ist. Die italienische Eleganz des Werkes von H. Gerhard wurde jedoch von Krumper in die urwüchsige, bayerische Figur verwandelt. So kann die Patrona Bojariae Krumpers, die Adel und bäurische Kraft miteinander vereint, in besonderer Weise als Sinnbild bayerischer Frömmigkeit gelten. Die großartige Reihe der Werke des bayerischen Barock schließt hier an.

Allein es kann nicht die Aufgabe dieser Hinweise auf die Ausstellung sein, die Fülle und das Charakteristische bayerischer Frömmigkeit aufzuzeigen. Der Besucher wird selbst in den Werken das Wesen einer religiösen Landschaft zu begreifen haben. Es ist (nach einem Wort B. Hubensteiners) eine männlich-kraftvolle, frohgemute und freie Frömmigkeit, die uns in Bayern begegnet, wo die Eleganz noch vor den Altären knickst und die Bettler vor den Portalen der Kirchen saßen.

Das musikalische Antlitz Brasiliens

Gleich zu Anfang seiner kurzgefaßten „História do Brasil" macht Rocha Pombo, der klassische wenngleich nicht immer unparteiische Geschichtsschreiber Brasiliens, eine für sein Heimatland beachtenswerte Feststellung. Er spricht nämlich von der Musik, mit der die Patres der Gesellschaft Jesu einen nicht geringen Eindruck auf das Gemüt des noch rohen Volkes hinterlassen hätten. Allen voran sei es der heiligmäßige Pater José de Anchieta gewesen, der, wie Rocha Pombo von ihm berichtet, in Piratininga, der heutigen Weltstadt São Paulo, sofort an die Aufgabe ging „eine große Zahl Hymnen und fromme Gesänge für die Indianerkinder (zu kombinieren), woran sich die Neubekehrten erbauten und womit sie sich unterrichteten". Das geschah gegen 1553.

Aber schon vorher benutzten die Franziskanermissionäre den ausgeprägten musikalischen Sinn der brasilianischen Eingeborenen, um sie in den Glaubenswahrheiten zu unterweisen. Man lernte den Katechismus singend. Die gesungene Katechese bildete lange Zeit hindurch ein besonders geeignetes Mittel für den Religionsunterricht. Besonders wirkte der gregorianische Gesang auf das Volk. Pater Manoel da Nóbrega, ebenfalls ein ganz bedeutender Jesuitenmissionar, behauptete, daß er mit dieser Musik es fertigbringen wolle, sämtliche Indianer Südamerikas an sich zu ziehen. Ein scheinbar übertriebenes Wort, das aber, sobald man die wirkliche Sachlage der damaligen Zeit kennt, sehr realistisch wird. Der gleiche Nóbrega konnte bereits 1549 in Bahia einen regelrechten Musikkurs einrichten.

Wenn man sich nun daran erinnert, daß Brasilien 1500 entdeckt wurde, so darf gesagt werden, an seiner Wiege habe die Musik gestanden und das Land mit ihren Klängen bis zum heutigen Tag begleitet. Sie muß nach all dem, was die Musikwissenschaftler bis jetzt erforscht haben, als sozialer Faktor ersten Ranges angesehen werden. Man weiß genau, daß es keine Zeiten ohne Musikpflege gegeben hat. Leider trug der bis heute noch nicht ausgestorbene Unverstand viel dazu bei, daß wertvolles Material im Trubel der Geschehnisse unrettbar verlorengegangen ist. Es fehlte (und fehlt) anscheinend der Sinn für den Wert musikalischer Vergangenheit. Denn wie könnte man es sich erklären, daß wichtige Musikmanuskripte – wie ein brasilianischer Forscher merkbar empört von seinen Landleuten schreibt – als Einpackpapier oder als Hülle von Feuerwerkskörpern benutzt wurden? Es muß noch auf eine weitere Tatsache aufmerksam gemacht werden, die diesen Unverstand wenn auch nicht entschuldigt, so doch teilweise erklärt. Der Brasilianer ist ein scharfer Selbstkritiker. Seiner Selbstkritik fehlt jedoch jenes wichtige positive Element, das sich der Eigenwerte durchaus bewußt bleibt und es ermöglicht, ausgleichend und aufbauend zu wirken. So entsteht eine geradezu krankhafte Begeisterung für alles Fremdartige und damit die Unfähigkeit, ausländische Güter kritisch in die nationalen Gegebenheiten einzubauen. Es muß daher dem deutschen Leser dieser Zeilen merkwürdig vorkommen, wenn der gleiche Musikforscher sagt, daß wertvolles brasilianisches Musikgut nur im Ausland veröffentlicht werden konnte.

Obgleich der Indianer sowohl durch die Musikkatechese wie auch durch andere musikalische Darbietungen angelockt und für die Auf- und Annahme der Religion disponiert wurde, so wäre es doch verfehlt, wollte man daraus schließen, er habe später einen wesentlichen Einfluß auf die Musik in Brasilien ausgeübt. Er verhielt sich vielmehr rezeptiv. Der Grund mag darin zu suchen sein, daß er sich vor den weißen Eindringlingen immer wieder zurückziehen mußte. In Mexiko und Peru – um nur diese beiden Länder zu nennen –, wo die Dinge ganz anders lie-

gen, hat der Indianer entscheidend in die Entwicklung der Musik eingegriffen. Man muß also die brasilianische Geschichte in ihren Anfängen kennen mit all den abscheulichen Gewalttaten gegen die Indianer, um zu verstehen, daß sie, trotz ihrer außergewöhnlichen Begabung, die Musik gar nicht beeinflussen konnten, obwohl sie sich ihrer musikalischen Fähigkeiten durchaus bewußt waren. So hielten sich die Tupinambás, nach einem Zeitdokument von 1587, für große Musiker und schätzten selbst den Feind, wenn dieser nur Musiker war, also Sänger oder Instrumentalist.

Der reinen Passivität des brasilianischen Indianers stellte sich die enorme Aktivität des Negers entgegen. Sie setzte in jenem Augenblick ein, als es nach damaliger Auffassung nötig war, die Arbeitskraft des nicht zu zähmenden Indianers durch den gefügigen afrikanischen Neger zu ersetzen. Die Aufnahme des schwarzen Mannes in die sich bildende brasilianische Volksfamilie bewirkte, daß die bis dahin bestehende Musik ein ganz eigenartiges Kolorit angenommen hat. Nicht als ob sie ihren religiösen Charakter verloren hätte, der in der gesungenen Katechese begründet liegt. Dieser wird sozusagen afrikanisch gefärbt. Mehr noch: die Vokalmusik bekommt jenes heidnische Gepräge, in dem sich Reste katholischen Lehrgutes mit afrikanischem Götterglauben zu einem höchst seltsamen Gemisch verbinden, das auf den mit brasilianischen Verhältnissen nicht vertrauten Ausländer befremdend, ja abstoßend wirkt. Es war nie möglich, den „Banzo", jenes tiefe Heimweh der aus Afrika gewaltsam entführten Neger, zum Schweigen zu bringen. Der katholische Glaube wurde von ihnen nur oberflächlich angenommen, was sich daraus erklärt, daß es zu wenig Missianare gab und diese erst, wie es in den Zeitdokumenten mit großem Kummer heißt, die Weißen bekehren mußten, bevor sie daran denken konnten, den Schwarzen das Christentum zu predigen. Diese Umstände muß man vor Augen haben, um zu begreifen, wie es möglich ist, daß bis heute in der Vokalmusik des Volkes Heidnisches mit Christlichem nicht selten ein unentwirrbares Durcheinander bildet. Kenner der Sachlage stellen sogar mit Besorgnis fest, daß die Verworrenheit immer mehr zunimmt. Was allenfalls eine Besonderheit der Musik des brasilianischen Kulturraumes sein könnte, droht eine nicht geringzuschätzende Gefahr für den katholischen Glauben zu werden. So ist z. B. der „Candomblé" mit seinen kultischen Tänzen und Gesängen sehr ernst zu nehmen, wird aber von den Behörden den mit brasilianischen Verhältnissen nicht vertrauten Touristen als harmlose Äußerung der Folklore angepriesen. Euclides da Cunha, der Meisterdarsteller des Krieges gegen die Jagunços in Nordbrasilien, hat schon zu seiner Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß das Volk nach Anhören der Messe an den wilden Gelagen afrikanischer „Candomblés" teilnimmt. Zusammenfassend zu sagen: wollte man die brasilianische Musik in ihrem Wesen beschreiben, könnte der Beitrag des Negers keinesfalls übergangen werden. Sein Einfluß ist bis in die jetzige Zeit so stark, – nicht nur in der Musik allein, sondern auch auf anderen künstlerischen Gebieten – daß er schlechthin nicht wegzudenken ist.

Indianer, Neger und Weiße bildeten im Lauf der Zeit ein ganz neues Volk, dessen Heimat ein unermeßliches Land ist, das Schritt für Schritt erobert werden mußte: dieses Land mit seiner in üppigsten Farben schillernden tropischen Vegetation, seinen geheimnisvollen und unergründlichen Urwäldern, in denen die vor den weißen Eindringlingen geflüchteten Indianer ihre eintönigen Weisen und die wilden Tiere ihre furchterregende Stimme ertönen lassen. In all dies mengt sich die Klage des Negers mit seinem „Banzo". Es fehlten auch nicht die religiösen, sozialen und politischen Probleme, die das werdende Volk zu lösen hatte. Man denke an die erschütternde Tragödie der nach Freiheit dürstenden Neger in Nordbrasilien; an die ersten Versuche, sich von

Portugal politisch unabhängig zu machen. All das und noch vieles andere bilden die zahllosen und geheimnisvollen Komponenten, die, weil sie allgemeine Interessen berühren, das brasilianische Volk schicksalverbunden zusammenfassen und es schließlich typisieren. Wendet sich nun der Künstler mit dem ihm eigenen Sinn diesen Komponenten zu und gelingt es ihm, sie in die Sprache der Musik in eindeutiger Weise zu übertragen, dann wird durch diese Sprache nur ein ganz bestimmtes Volk, eben das brasilianische, angesprochen, während ein anderes die gleichen Klänge als fremdartig und unverständlich empfindet. Der Musikforscher Enrico N. França sagt daher kurz und bündig: Die Musik ist brasilianisch, sobald der Komponist seine Sensibilität auf seine Heimat gerichtet hält. Vor Jahren sang ich mit meinem gemischten Schülerchor ein kleines aber schwieriges Werk der brasilianischen Komponistin Celeste Jaguaribe. Es wird ein Jasminfeld beschrieben, über das sich hellstes Mondlicht ergießt. Der Jasmin, wie vom Mond verzaubert, sendet diesem seine Düfte zu, verbunden mit einem abschließenden ekstatischen Ausruf des Entzückens. Es ist schwer zu sagen, ob die Worte die Musik, oder die Musik die Worte begleiten; die künstlerische Einheit ist ideal. Zweifellos könnte auch ein deutscher Tondichter dieses wundersame Idyll schildern; was es aber zu einem typisch brasilianischen werden läßt, ist das in Worten nicht mitteilbare Kolorit der Musik. Man spürt unmittelbar: hier hat sich die Komponistin mit ihrer ganzen künstlerischen Einfühlung ausschließlich ihrer Heimat zugewandt.

Dieses nationale Musikbewußtsein erwachte im 19. Jahrhundert. Carlos Gomes, dessen Oper ‚Guarani' am 19. März 1870 in der Mailänder Scala uraufgeführt wurde, deutete es zunächst nur an. Ihm folgten in nicht allzu großem Abstand einige andere Komponisten, von denen nur die wichtigsten genannt seien: Alberto Nepomuceno – er studierte zeitweise in Berlin am Sternschen Konservatorium – Brasílio Itiberê und Alexandre Levy. Sie dürfen als die repräsentativsten Köpfe nationaler Musik gelten. Von nun an reißt das Interesse für brasilienzugewandte Musik nicht mehr ab, um schließlich seinen bis jetzt höchsten Ausdruck in Heitor Villa Lobos gefunden zu haben. Villa Lobos gilt augenblicklich als der führende brasilianische Musiker. Sein Name dürfte selbst in europäischen Fachkreisen nicht unbekannt sein.

Villa Lobos wurde 1887 in Rio geboren und zeigte schon als Kind eine ausgesprochene Neigung für Musik. Besonders waren es die volkstümlichen Weisen, die „Música caipira" die ihn sehr beeindruckten, und Bach. (Ich habe noch keinen musikliebenden Brasilianer kennengelernt, der nicht mit Bach in ein innigeres Verhältnis hätte treten wollen, sobald er dessen Musik hörte.) Vasco Mariz, der Biograph von Villa Lobos, sagt, daß diesen von jeher das Außerordentliche an Bach und der „Música caipira" angezogen hat. Zwischen beiden Arten von Musik sei der Widerstreit nur scheinbar. Noch etwas: Vasco Mariz verrät in seiner Lebensbeschreibung, daß Villa Lobos 1907 in das „Instituto Nacional de Música" eingetreten sei, es aber schon im selben Jahr wieder verlassen habe, um von da an autodidaktisch weiterzuarbeiten. Sein freier Geist hätte sich in der Zwangsjacke, die der unnachsichtige Institutslehrer Frederico Nascimento ihm anziehen wollte, nicht wohl gefühlt. Man erfährt auch noch, daß Villa Lobos sein Lieblingsinstrument, das Cello, gut zu spielen scheint. Ferner heißt es, er verstünde nicht einmal die eigenen Werke mustergültig zu interpretieren; er sei ein mittelmäßiger Klavierspieler, (was man allerdings von einem Komponisten nicht erwarten sollte). Seine Allgemeinbildung wurde ebenfalls bemäkelt, die ihn, wie ein großes Blatt aus São Paulo zu berichten wußte, in Paris unbegreifliche Dinge zu sagen veranlaßte. Ob die Schar seiner Feinde so groß ist wie die seiner Bewunderer, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Sicher ist, daß

von ihm irgendein Zauber ausgeht, der ihm trotz heftigster Anfeindungen den ersten Platz unter den heutigen brasilianischen Komponisten sichert. Worin besteht dieser Zauber? Ist es eine gewisse musikalische Unverfrorenheit, mit der er sich Ausdruck verschafft und die wie so vieles Moderne in der neuen Kunst allzu problematisch ist, als daß man mit Sicherheit den Weizen von der Spreu unterscheiden könnte? Das einfache Aufgeben althergebrachter Normen hat ja von jeher faszinierend auf kurzsichtige Geister gewirkt. Guanabarino, einer der schroffsten Gegner von Villa Lobos, nennt seine Musik ein wüstes Geplärr, das nicht nach dem Wahlspruch „wenig aber gut" geschrieben werde, sondern nach dem andern, der da lautet „viel, obgleich untauglich". Bekannt ist, daß sich der erste Geiger eines Orchesters, gestützt von seinen Kollegen, während der ersten Probe eines Werkes erhob, um zu sagen, die einzuübende Komposition besitze weder Kopf noch Fuß. Vasco Mariz – er berichtet diesen Zwischenfall – fügt aber sofort hinzu, daß gerade dieses Stück von der heutigen Fachkritik als wenig revolutionär angesehen werde. Vorerst kann man sicher sagen, daß sich an Villa Lobos die Geister scheiden. Das scharfe Aufeinanderprallen der Meinungen erhitzt die Köpfe zu sehr. Die Zeit wird klare Einsicht bringen.

Unvergängliche Verdienste erwarb sich Villa Lobos als Musikerzieher seiner Landsleute. Er wollte den Geschmack für gute Musik wecken. Wer um dessen Niveau besonders bei den einfachen Volksschichten weiß, wird diesen Wunsch aufrichtig begrüßen. Von seiten der höchsten Stellen bezeigte man Villa Lobos größtes Entgegenkommen. Es gelang ihm gewaltige Massenchöre zu organisieren, die er aus Anlaß besonderer Festlichkeiten selbst dirigierte. Um gute Musik volkstümlich zu machen, schrieb er einen sechsbändigen „Praktischen Führer" (Guia Prático), der von einfachen zu schwierigen Kompositionen aufsteigt.

Die Werke Villa Lobos sind so zahlreich, daß ein giftiger Kritiker behauptete, der Komponist wisse selbst nicht, wie viel er geschrieben habe. Hier sollen daher nur die „Bachianas Brasileiras" herausgegriffen werden, die ihre Inspiration aus der musikalischen Atmosphäre Bachs entnommen haben. In Bach sieht Villa Lobos den musikalischen Vermittler aller Völker[1].

Wie sieht denn eine „Bachiana" aus? Von den neun „Bachianas" wähle ich die 13 Minuten dauernde zweite, die 1938 in Venedig mit großem Erfolg aufgeführt wurde. Sie ist für Kammerorchester geschrieben und bringt im „Prelúdio" das musikalische Konterfei eines Aufschneiders, das durch den Klang der Zugposaunen und Cellos sehr realistisch wirkt. Die „Aria" versetzt den Zuhörer in die Welt des „Candomblé", worin der „Canto a nossa terra" (Gesang an unser Land) besonder typisch wirkt. Der dritte und letzte Teil, die „Tocata", ist allgemein bekannt unter dem Namen „Bauernbähnchen" (Trenzinho do caipira) und gibt meisterhaft das Bild einer Eisenbahn des brasilianischen Innern wieder. Man denkt unwillkürlich an Honeggers „Pacific 231", nur daß es sich hier um ein charakteristisches, in lebhaften Tropenfarben gemaltes Bummelbähnchen handelt.

Um Villa Lobos gruppieren sich noch andere Künstler, die ebenfalls für nationalgefärbte Musik eintreten. So hat sich z. B. Francisco Mignone nicht nur in Brasilien sondern auch im Ausland einen Namen gemacht. Er versteht es

[1] Ich selbst habe in mehr als zehnjähriger Praxis die interessantesten Feststellungen machen können. Aus der Matthäuspassion sang ich mit meinem Chor die verschiedensten Choräle, teils mit lateinischer, teils portugiesischer Textunterlage. Zwar waren meine jugendlichen Sänger höchst erstaunt, als ich ihnen mitteilte, Bach sei Protestant gewesen. Nachdem ich aber erklärt hatte, wie man in katholischen Fachkreisen über Bachs Musik denke, war der Bann gebrochen, und zwar so definitiv, daß sich manche meiner ehemaligen Schüler mit Sehnsucht an jene Gesangstunden erinnern. Die weitere musikalische Kultur wurde durch Bachmusik wesentlich gefördert, besonders hinsichtlich der Pflege schöner Melodien.

meisterhaft, seinen Werken brasilianische Art beizumengen, die ganz besonders in der sorgfältigen Orchestrierung hindurchschimmert. Die Fachkritik sagt mit Recht, seine Musik gehöre zu der eindrucksvollsten. 1948 starb in Rio im Alter von 51 Jahren ein anderer bedeutender Komponist, Lorenzo Fernandez, dessen „Trio Brasileiro" auf dem 1924 in Rio stattgefundenen internationalen Komponistenwettstreit den ersten Preis errang. Es müßte noch Camorgo Guarnieri erwähnt werden, der mit seiner Einaktoper „Pedro Malazarte" einen großen Erfolg hatte. Erich Kleiber dirigierte seinerzeit in Rio die „Abertura Concertante" Guarnieris. Es müßten ferner noch Radamés Gnattali, Fructuoso Viana, Luiz Cosme und andere genannt und beschrieben werden, was jedoch zu weit führte.

Die profane Musik hat sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer weiter von der religiösen entfernt. Viele Gründe können dafür angeführt werden (vgl. diese Zschr. 162 [1958] 303). Der Marquis de Pombal, Hauptvertreter des portugiesischen Regalismus des 18. Jahrhunderts, setzte die Vertreibung der Jesuiten und anderer Ordensleute durch. So trat im kirchenmusikalischen Leben eine Stockung ein, weil ja gerade der Klerus es war, der die Musikpflege als eine nicht zu unterschätzende Aufgabe ansah. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts, mächtig durch die Freimaurer vorangetrieben, ließ die Kluft zwischen Kirche und Staat immer größer werden. Daß dadurch unter dem Volk und den Gebildeten wegen des stets wachsenden Priestermangels die Interessenlosigkeit für alles Kirchliche, mithin auch für die kirchliche Musik, ins Unermeßliche steigen mußte, liegt auf der Hand. Die Folgen sind heute noch sichtbar.

Wenn man einen Sonntagsgottesdienst in Brasilien besucht, so fällt einem sofort – von wenigen Ausnahmen abgesehen – der Mangel an Volksgesang auf. In der Hauptmesse singen für gewöhnlich einige Männer und Frauen vom Chor aus, häufig von einem mangelhaften Orgel- oder Harmoniumspiel begleitet. Der Kardinal von Rio ist diesem Mangel energisch zu Leibe gerückt, wie es denn auch sehr bezeichnend ist, daß er sofort bei seinem Amtsantritt ein beachtenswertes Hirtenschreiben über Kirchenmusik veröffentlichte. Es wurde auf seinen Wunsch an verschiedenen Stellen Organistenunterricht eingeführt. Außerdem verbot er profane Musik im Gotteshaus aufzuführen. Falls sie ein Pfarrer aus Nachlässigkeit doch zuläßt, kann er sicher sein, schwer bestraft zu werden, eine Maßnahme, die durchaus gerechtfertigt ist in einem Land, wo Wagners „Einzug der Gäste auf der Wartburg", Schumanns „Träumerei" und Schuberts „Ave Maria" mit Vorliebe zur Wandlung gespielt werden.

Das Volk nimmt leider nur passiv am Gottesdienst teil. Gute Organisten sind selten und begleiten im allgemeinen das Volk beim Singen nicht. Die Folge ist, daß sogar die immer wiederkehrenden Volkslieder falsch gesungen werden, weil ihre Melodie niemals auf einem kräftig durchklingenden Instrument vorgespielt wird. Auch ihr Text ist oft schauderhaft und gibt zu dogmatischen Irrtümern Anlaß, zumal er nicht selten durch Worte ersetzt wird, die im Volk gebräuchlich sind. Überdies werden in vielen von ihnen immer wieder Brasilien und die Brasilianer erwähnt.

Anläßlich der von Zeit zu Zeit stattfindenden eucharistischen Kongresse und anderer Kundgebungen religiösen Charakters pflegt man Preise auszusetzen um gutes Liedmaterial zu gewinnen. Aber Volkstümlichkeit läßt sich nicht vorschreiben und kann nicht vom grünen Tisch aus befohlen werden. Das beweist unzweideutig der aus Anlaß des letzten Internationalen Eucharistischen Weltkongresses komponierte und preisgekrönte Hymnus. Der vielversprechende Hymnus wird heute kaum noch gesungen, obwohl die verschiedensten zur Begutachtung gerufenen Musiker anderer Meinung waren. Bereits über die Worte entbrannte ein Streit, weil sie Anlaß zu dogmatischen Irrtümern hätten geben können. Als sie nach entsprechen-

der Änderung mit der begleitenden Musik durch die modernsten Mittel propagiert wurden, war die Aufnahme keinesfalls günstig. Ein anderer Fall liegt Jahre zurück. Es handelt sich um den Hymnus des Eucharistischen Kongresses in São Paulo. Das den Hymnus einleitende Wort „Brasileiros" wurde als Aufruf entsprechend musiziert, worauf dann in beabsichtigter Anlehnung an die brasilianische Nationalhymne deren Anfangstöne die Worte der Kongreßhymne begleiteten. Die Idee war sicherlich originell und hat wahrscheinlich bestechend auf die Prüfungskommission gewirkt. Die Brasilianer sind stolz auf ihre schneidige Nationalhymne. Trotzdem wurde der Kongreßhymnus nicht populär. Er ist heute fast vergessen, wogegen ein anderer Hymnus, der nicht den ersten Preis erlangte, noch gesungen wird.

Ein bislang ungelöstes Problem ist die geistliche Chormusik. Sicherlich hat die Neuordnung hinsichtlich der Zusammensetzung der gemischten Chöre durch den Papst Pius XII. eine für Brasilien äußerst günstige Lage geschaffen. Die meisten brasilianischen Bischöfe widersetzten sich bis dahin aus Gehorsamsgründen dem aus Frauen und Männern bestehenden gemischten Chor. Man wünschte durchaus an Stelle der Frauen Knabenstimmen, ein Ideal, das ja trotz der päpstlichen Verfügung immer noch weiter besteht, für Brasilien aber, wenn man von ganz wenigen Ausnahmen absieht, in unerreichbaren Fernen liegt. Was ein solcher Chor zu erreichen vermag, ist den Teilnehmern des Intern. Eucharist. Kongresses in Rio bekannt, wo ein von den Franziskanerpatres begründeter, aus Knaben- und Männerstimmen bestehender Chor beachtliche Leistungen zeigte. Aber solange es dem Brasilianer nicht beizubringen ist, daß Chormusik Disziplin erfordert, wird es unmöglich sein, darin Fortschritte zu machen. Wie will man dem musikalisch interessierten, aber religiös indifferenten Menschen die Fülle katholischer Musik nahebringen, wenn sie ihm nie vorgeführt wird? Was Wunder, wenn er deshalb die Kirche für unfähig hält, dem modernen Menschen etwas zu bieten, und wenn es auch nur die Schönheit eines feierlichen Kultaktes mit der ihn umrahmenden Musik wäre?

Es gibt für einen Komponisten keine echten Anreize, seine Musik in den Dienst der Kirche zu stellen. Er wird sich, wie auch der Architekt, der profanen Muse zuwenden. Welcher Musikverlag wollte außerdem das Risiko auf sich nehmen, Werke zu veröffentlichen, die ihm keine Gewähr bieten, Interessenten zu finden? Es ist viel sicherer, ausländische geistliche Musik zu importieren, deren Wert bereits festliegt. Um das Interesse für Kirchenmusik zu heben, bemühen sich einige Zeitschriften durch Veröffentlichungen entsprechender Artikel und auch durch mehrseitige Musikbeilagen, wie sie z. B. in der „Música Sacra" üblich sind. Aber der Kampf um die Erhaltung der Zeitschriften ist hart. So klagte mir vor einigen Jahren der Herausgeber der „Música Sacra", daß ihm die Frage der Mitarbeiter im schriftstellerischen und kompositorischen Teil große Kopfschmerzen mache. Es komme sogar vor, daß ihm Plagiate zur Veröffentlichung in der Musikbeilage eingesandt werden, die er natürlich zurückweisen müsse. Anderes könne wiederum nicht angenommen werden, weil es den für kirchliche Zwecke notwendigen religiösen Charakter nicht besitze. Zu all dem gesellt sich noch die betrübliche Tatsache, daß verschiedene Vorkämpfer für Kirchenmusik, voran der Franziskaner Petrus Sinzig, bereits in die Ewigkeit abberufen wurden und man keineswegs das beruhigende Gefühl hat, andere würden die entstandenen Lücken ausfüllen.

Das musikalische Antlitz Brasiliens ist das einer noch jugendlichen Volksgemeinschaft, das, sofern es vom Profan-Musikalischen her geprägt wird, sich zwar immer charakteristischer gestaltet, aber jener edlen Züge entbehrt, die ihm allein durch die Weihe kirchlichen Musizierens aufgedrückt werden könnten. Damian Prentke SDS

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Przywara, Erich: Mensch. Typologische Anthropologie. Bd. I. (XX und 443 S.) Nürnberg 1959, Glock und Lutz. Ln. DM 30,—.

Das Werk, dessen erster Band vorliegt, will eine Anthropologie bieten, das heißt eine philosophisch-theologische Lehre vom Menschen; und diese Anthropologie soll typologisch sein, also die möglichen Menschenbilder in Typen zusammenfassen, die sich aus dem Wesen des Menschen selbst ergeben und die sich in der Geschichte in mannigfacher Weise verwirklicht haben. Grundlegend ist die Lehre von der analogia entis und, an zweiter Stelle, das Theologumenon vom hochzeitlichen Austausch, wie sie der Verf. in früheren Werken ausgearbeitet hat. Eine längere Einleitung beschreibt die Typen möglicher Philosophie. Es sind drei, je nachdem der Logos als Inbegriff ewiger Wahrheiten oder der Mensch als der Ort der Einsicht und der Haltung, durch die sie kundwerden, oder der Kosmos, in dem der Mensch steht, als das Eigentliche angesehen werden. Jedoch kann sich keine der drei Philosophien rein verwirklichen, da eine jede notwendig in die beiden andern hinüberweist. Daß dem so ist, liegt am Menschen, wie das andere Hauptstück, die Anthropo-Metaphysik, ausführlich nachweist, indem sie das Wesen des Menschen nachzuzeichnen unternimmt. Der Mensch ist ganz wesentlich ein Zwischen, „zwischen Natur und Geist, zwischen Mann und Frau, zwischen Kosmos und Gott" (V). „Mensch ist «Mensch Analogie» zwischen den kosmischen Polen von Stoff (Materie) und Geist. Mensch ist noch innerhalb dieser «inner-kosmischen Analogie» der «Mensch Analogie» zwischen den inner-menschlichen Polen des Kosmo-Geno-Archaischen und des Auto-Archaischen: zwischen totalem «Glied der Menschheit» (in Gemeinschaft und Gesellschaft) und totaler «individualer Persönlichkeit»" (119). „Mensch als «schwingendes X» der Analogie zwischen den inner-kosmischen Ur-Polen ist einfach inner-kosmische Repräsentanz Gottes, in dem «einfach und einshaft ist», was «vielfältig und getrennt» in den Kreaturen ist (Thomas: S.. Th. I q 13 a 4 ad 3) und der doch zu einer solchen «coincidentia oppositorum», dem In-eins-Fall aller gegensätzlichen Vielfalt des Kreatürlichen in Ihm, zuletzt in «je immer größerer Unähnlichkeit» steht und darum einzig in diesem unfaßlichen Rhythmus unfaßlich erfaßt werden kann. So ist Mensch «zwischen Stoff und Geist» zuletzt innerkosmisch repräsentierender Rhythmus der (ur-dynamischen) Präsenz des Göttlichen Rhythmus" (119). Dieses Zwischen ist aber kein ruhiges Stehen; immer schon ist der Mensch aus der Mitte gefallen und verliert sich in den äußersten Gegensätzen, in denen er doch nicht verharren kann. So entsprechen sich Vergöttlichung des sichtbaren Kosmos und Verwerfung der Materie als dem Bösen an sich, Vergöttlichung und Verteufelung des Geschlechts im Verhältnis zwischen Mann und Frau und schließlich Vergöttlichung des Menschen und seiner Geschichte und atheistischer Nihilismus. Keines dieser Verhältnisse läßt sich klar und eindeutig auflösen. „Eine reine Antithetik zwischen Mann und Frau (in Platonismus wie Aristotelismus wie Gnostizismus) gerät nicht nur in eine Abwertung der Frau, sondern nimmt auch dem «Anders und Anders» den Rhythmus des «Kreisumschwungs». Eine reine Synthetik zwischen Mann und Frau (wie die Polaritäts-Theorie sie will) vereinseitigt den «Kreisumschwung» so, daß das «Anders und Anders» zum Anders von «Hälften» entartet, die erst in ihrer Integration der «totale Mensch »sind" (160). Daraus folgt: „daß nicht in einem subjektiven «Einanderverstehen» Mann und Frau echt zu einander «stehen», sondern indem der Mann total Mann ist und die Frau total Frau, daß im objektiven Zusammenklang ihrer total differenten «Stimmen» das objektive «Duett» erklinge. Ein subjektives «Einanderverstehen» ist dann höchstens ein sekundäres Phänomen" (162). Mann und Frau verwirklichen sich im Dienst und in der Familie. Das gleiche gilt dann auch von den Auswirkungen der Geschlechtsdifferenz auf die andern menschlichen Bereiche: „So sehr der Rhythmus zwischen einer patriarchalischen Form des Kosmos der Menschheit und einer matriarchalischen Form dieses Kosmos echter «letzter Rhythmus» der Menschheit überhaupt sein dürfte (und hierin Grund-Gesetz für eine Soziologie und Staatslehre überhaupt), so wenig läßt sich dieser Grund-Rhythmus doch in eine «Formel» fassen (wie organologische Soziologien und Soziologien der Ordnung es wohl durchgehend wollen, um in diesem Streben das Ineffabile des «Rhythmus» so zu «dogmatisieren», daß nun der Widerspruch zwischen solchen «absoluten Schul-Dogmen» dann das letzte wird, Widerspruch, in dem ein Kosmos der Menschheit wahrhaft heraklitisches «sarma», «Kehricht hin und her fegend» wird" (215). So ist es auch mit der Geschichte: „Menschliche Geschichte enthüllt sich damit als das «Wandlungs-Zwischen» in immer neuen «Antithesen» zwischen solcher archaischer Ur-Synthesis und solcher eschatologischer End-Synthesis" (232). Nur in der Geschichte ist der Mensch voll kon-

kret; nur in ihr begegnet ihm das Göttliche als lebendig-persönlich. Aber auch sie wird kein durchschaubares Reich des Geistes. Je nach dem Vorwiegen des einen der menschlich-kosmischen Aspekte ergeben sich andere Gottesbilder, deren Nachzeichnung der größte Teil des Buches gewidmet ist. Erst der Bund des unendlich überlegenen Gottes mit dem Menschen führt aus diesen Irrungen heraus. Aber auch in diesem vermag sich die menschliche Unruhe nur mühsam in der wahren Mitte zu halten. Deswegen ist auch der Bund und das Reich Gottes kein ruhiges Emporsteigen zu immer neuen Höhen, sondern der Wechsel zwischen Katastrophen und göttlicher Hilfe. „Alter und Neuer Bund sind so wenig das Reich einer «idealen Gottes-Sohnschaft», daß der Alte Bund darum den Einen «Sohn» hinmordet, weil Israel selbst allein der «eingeborene Sohn Gottes» sein will, während der Neue Bund nicht nur Ihn in der Stunde seines Ursprungs verrät, verleugnet und flieht, sondern in seinen immer neuen Gnostizismen und Humanismen ihn ent-existenzialisiert und ent-personalisiert zur «Christus-Qualität» des Menschen selbst, der als Mensch «Gottes-Sohn» ist" (422). „Ein echtes «Reich des Geistes» ist allein diese «Katastrophe» der Menschheits-Geschichte in der «Katastrophe» des Neuen Bundes (wie Endzeits-Reden des Herrn und die johanneische Apokalypse sie schonungslos enthüllen). «Reich des Geistes» begibt sich (als sogenannt «Drittes») nicht als eine inner-geschichtliche Idealität, sondern als diese Katastrophe der Menschheit in der End-Katastrophe des Neuen Bundes" (421). So schließt das Werk mit den Worten: „Zwischen «paradoxer» Agape-als-Gott und paradoxem Anti-Gott des Menschen, — im «Je immer größer» der «paradoxen» Agape-als-Gott über ein «Noch so groß» des paradoxen Anti-Gott des Menschen, — das ist der «Ort des Menschen» im «Ort» der äußersten Analogie. Das ist der Mensch" (424). — So ist also der Mensch ein Wesen der Unstete und der Unruhe, das Hin und Her zwischen Gegensätzen, zu schwach, um die wahre Mitte zu halten. Was er ist, enthüllt er in diesen Haltungen zu den Urbereichen der Wirklichkeit. An vielen Beispielen aus der Geschichte der Religionen und der Philosophie wird dies dargestellt. Es ergeben sich daraus großartige, zuweilen überraschende Durchblicke. Auch der Stil des Werks spiegelt diese Unruhe wieder. Er begnügt sich wegen der Fülle der Beziehungen meist mit Hinweisen oder Anspielungen und läßt den Leser kaum je verweilen. So bleibt in diesem Band das, was das Tragende und Beharrende in dieser ruhelosen Bewegung ist, das, was den Menschen daran hindert, ins Nichts zu fallen, noch im Hintergrund.

A. Brunner SJ

Weischedel, Wilhelm: Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge. (286 S.) Berlin 1960, Walter de Gruyter & Co. Ln. DM 24,—.

Die hier gesammelten Aufsätze und Vorträge umfassen vier Gruppen. Die beiden ersten beschäftigen sich mit den Wandlungen des abendländischen Denkens, mit Geschichtlichkeit, mit der Möglichkeit metaphysischer Erfahrung, wozu mit Recht gesagt wird: „Metaphysische Erfahrung als Erfahrung der Fraglichkeit des Seienden im Hinblick auf Sein und Seinsgrund kann es im Anblick jedes Bereichs der Welt geben" (108), und mit der Bedeutung von Wirklichkeit. W. sucht eine philosophische Theologie zu begründen und glaubt da neue Wege gehen zu müssen, weil „die Begriffe, in denen die überkommene theologische Metaphysik sich ausspricht — das Absolute, das höchste Seiende, der Seinsgrund, die prima causa, das Unbedingte —, versagen", und zwar deswegen, „weil sie nicht zum Nichts hin offenstehen" (140). Was dies bedeuten soll, wird nicht recht klar. In Wirklichkeit sprechen diese Begriffe darum nicht mehr an, weil die Wirklichkeit unter dem Einfluß der Naturwissenschaft in diesen Begriffen nicht mehr in den Kategorien des Personhaften, sondern des Dinglichen gedacht wird. Was aber W. als neuen Gottesbeweis anbietet, das ist der Grundgedanke aller scholastischen Gottesbeweise, von dem allein sie ihre Beweiskraft haben: „Nun aber ist die Welt sich haltende Haltlosigkeit und haltloses Sichhalten, und eben darum fordert sie die Frage nach dem Grund dieses ihres dialektischen Schwankens heraus" (149, 148, 109). Das ist nichts anderes als das, was die Scholastik mit der Kontingenz meint. Die scholastische Philosophie scheint W. überhaupt nur vom Hörensagen zu kennen. So sagt er über den kosmologischen Gottesbeweis bei Thomas: „Inwiefern ist nun dieser Gottesbeweis schlüssig? Doch nur insofern, als man mit Thomas annimmt, es könne keine unendliche Kette von Ursachen geben, die Welt könne nicht von Ewigkeit her bestehen" (144). Nun sagt aber Thomas ausdrücklich das Gegenteil. De Pot. q. 3, a. 14 c heißt es: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper; m. a. W. das Geschaffensein schließt das Immer-schon-gewesen-sein nicht aus. S. c. G. II, 38 werden alle Gründe, womit rein philosophisch bewiesen werden soll, daß die Welt nicht von Ewigkeit her gewesen sein kann, als nicht beweisend zurückgewiesen. S. Th. I, q. 46, a. 2 c: Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Die Philosophie kann also nach Thomas nicht erweisen, daß die Welt nicht von Ewigkeit her existieren kann; nur durch den Glauben wissen wir

um diese Wahrheit. Er kann also eine solche Annahme nicht zur Voraussetzung seiner Gottesbeweise gemacht haben. Eine unendliche Reihe von immer je nur in endlicher Anzahl existierenden Ursachen, wie die zeitlich ablaufende Welt sie darstellt, hielt er also nicht in sich für unmöglich, sondern nur eine solche Reihe, die nicht zu jeder Zeit von der Schöpfermacht Gottes im Dasein gehalten würde. Aber das ist keine Voraussetzung für ihn, sondern eine aus der Kontingenz der innerweltlichen Ursachen sich ergebende Folgerung. — Die dritte Gruppe der Aufsätze beschäftigt sich mit Fragen der Kunst, vor allem dem Sinn der modernen Kunst und deren Aussichten. Die letzte Gruppe schließlich widmet sich ethischen Fragen. W. stößt dabei auf das Problem der Verschiedenheit der Gewissensantworten, die alle zugleich mit dem Absolutheitsanspruch des Gewissens verbunden sind. Er fragt: „Aber läßt sich diese Frage anders beantworten als so, daß man annimmt, das Absolute selber, so wie es dem Menschen fordernd gegenübertritt beanspruche ihn in einer je besonderen Weise? Daß es also mir diesen Auftrag im Gewissen zuschickt, dem andern einen andern; daß es die Griechen anders beanspruchte als die Menschen der Gegenwart? Das Gewissen wäre dann der Ort, an dem der Mensch zutiefst erführe, was ihm vom Absoluten her zugeschickt ist“ (219). Aber bringt diese unmittelbare Beanspruchung des Absoluten, die in der protestantischen Linie des Verf. liegt, den Relativismus nicht in das Absolute hinein, da es sich nicht nur um verschiedene, sondern um sich widersprechende Inhalte handeln kann? Auch andere Aussagen zeigen (265), daß der Relativismus nicht überwunden ist. Die Absolutheit des Gewissens liegt daran, daß es gebietet, immer und überall das zu tun, was man für recht hält, nicht zu tun, was man für bös, für sittlich schlecht hält. Was dies jeweils ist, das erkennt der Mensch mit den Mitteln seiner Vernunft, und diese kann sich, bis auf einige grundlegende Einsichten, auch irren; darum ist rechte Gewissensbildung nötig. A. Brunner SJ

Müller-Lauter, Wolfgang: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. (107 S.) Berlin 1960, W. de Gruyter & Co. Ln. DM 14,—.

Für Heidegger ist die Zukunft die erste und ausgezeichnete der drei Ekstasen der Zeitlichkeit. Entsprechend hat die Möglichkeit den Vorrang vor der Wirklichkeit, und die Möglichkeit ist das im Entstehen Entworfene und nur das. Der Verf. zeigt nun, daß H. die Untersuchung jedesmal abgebogen hat, manchmal schon im Ansatz, wo sie zum Vorrang der Gegenwart und der Wirklichkeit hätte führen müssen. So zuerst beim Tod. Für H. ist er nur Ende und kann als solches in das Verstehen hineingenommen werden. In Wirklichkeit ist er zugleich Grenze. Das Verstehen stößt in ihm auf die reine Un-Möglichkeit als Ereignis, das alles Verstehen erst ermöglicht. Als das Nichts der Möglichkeit ist er reine Wirklichkeit: „die Zukunft entspricht der ursprünglichen Gegenwart des Todes“ (53). Ferner kommt bei der Erörterung der Existentialien durch H. die Rede zu kurz; sie wird nicht wie die andern einer Ekstase besonders zugeordnet. Dabei weist M.-L. darauf hin, wie stark bei H. die Zeitlichkeit verräumlicht ist, was ein Verständnis aus der Verfallenheit bedeuten müßte. Außerdem liegt im Sein-bei-der-Welt eine Zweideutigkeit; folgerichtig muß H. es und mit ihm die Wissenschaft der Verfallenheit des Daseins zurechnen. Es gibt aber auch ein eigentliches Sein-bei-der-Welt, gerade in der Wissenschaft. Dieses ist ein Festsetzen, ein Anhalten des Schweifens von Möglichkeit zu Möglichkeit, das dem Verfallensein zugehört. Wieder tritt die Wirklichkeit vor die Möglichkeit. Das Vorhandene erscheint als das zuvor schon Bestehende in der Zuhandenheit. Das gleiche zeigt sich im Kunstwerk. Hier ragt die Erde als zum Hereinragen vorgängig in das Werk hinein. Auch sieht H. im Kunstwerk nur die Eröffnung einer neuen künftigen Welt. Aber mit Weischedel weist der Verf. darauf hin, daß das Kunstwerk zunächst eine Zeitlosigkeit und Gegenwart eigener Art besitzt und eine Welt für sich ist; die Eröffnung neuer Möglichkeiten ist dazu abkünftig. Diese Zeitlosigkeit hat ihren Ursprung in der Zeitlosigkeit des Todes. — Die scharfsinnige Untersuchung will eine immanente Kritik der Philosophie Heideggers an dem einen wichtigen Punkt des Vorrangs der Möglichkeit vor der Wirklichkeit durchführen. Sie stellt sich deshalb in deren Voraussetzungen hinein und denkt diese zu Ende. Sie beschränkt sich dabei fast ganz auf die erste Periode der Heideggerschen Philosophie, deren Hauptwerk „Sein und Zeit“ ist. Die Kritik ist sachlich und, wie uns scheint, richtig. Für die Analyse des Kunstwerks wäre auch zu bedenken, daß der Tempel Welt schafft, nicht, wie H. es darstellt, als Kunstwerk, sondern eben als Tempel, als heiliges Gebäude. Es wäre ferner die Frage zu stellen, was das Nichts in Wirklichkeit bedeute. Die Wirkungen, die ihm zugeschrieben werden, daß es Ursprung des Setzens, des Bemessens, des Erfassens der vorgängigen Vorhandenheit ist, das weist alles hin auf die Geistperson, die am Dinglichen gemessen ein Nichts ist. Ihr entspricht die Gegenwart, während das Biologische zum Schweifen drängt. Das Kunstwerk erhält seine Zweideutigkeit, Dauer und Vergänglichkeit, aus dem Wesensbereich, dem die Kunst zugehört, der Grenze zwischen Geist

und Psychischem. Der Vorrang der Wirklichkeit würde also deutlicher, wenn nicht von der Zuhandenheit ausgegangen würde, wie H. es tut, sondern von dem Mitsein. Das Nichts würde sich dann noch klarer als Wirklichkeit enthüllen, auf der die Möglichkeit gründet. In der existentialen Analyse der Zuhandenheit und Vorhandenheit erscheint die Geistperson derart am Rande, wie dies schon bei Kant der Fall war, daß sie unfaßbar wird, ein Nichts, das doch nicht nichts ist. An dieser Grenze erscheint der Tod, da hier die Vergänglichkeit des Lebens an der Dauer des Geistigen bewußt wird. Das nur Lebendige weiß nicht um den Tod. A. Brunner SJ

Ott, Heinrich: Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. (226 S.) Zollikon 1959, Evangelischer Verlag. DM 19,50.

Ott sieht in der Philosophie Heideggers eine epochale Wende. Darum hält er es für wichtig, eine Begegnung der Theologie — gemeint ist die protestantische — mit ihr herbeizuführen. Er fragt also zuerst nach deren eigentlichem Anliegen und nach der Bedeutung des Seins bei Heidegger. Er kommt zu dem Ergebnis, „Das «Sein» ist die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt. Das Sein ist die transzendentale Voraussetzung des Denkens" (132; vgl. 44). Es ist „gleichsam «hinter» allem Gedachten das Ungedachte des betreffenden Denkens" (111). Wenn dies stark an die Vernunft Kants als an das Apriori jeder menschlichen Erkenntnis erinnert, so liegt der Unterschied darin, daß bei Kant die Kategorien als unveränderlich und notwendig angesehen wurden, während sie für Heidegger „jeweilige, «epochale» geschickliche Prägungen" sind (152). Das Sein ist die transzendentale Ermöglichung der Geschichtlichkeit und schickt die Epochen der Geschichte mit ihren jeweiligen Arten des Denkens. Nicht mehr der Mensch steht im Mittelpunkt, wie es in „Sein und Zeit" den Anschein hatte, sondern das „Sein" schickt dem Menschen sein Denken zu. Das Denken ist Dichten, weil es die Seienden je zu dem macht, was sie für eine Epoche sind und bedeuten. Nach dieser Auslegung, die wir für richtig halten und die Heidegger in die Linie Kant-Idealismus-Dilthey stellt, wirkt es um so überraschender, wenn Ott ohne jeden Vorbehalt diese Philosophie übernimmt und glaubt, es könne durch ihre Fragestellungen für die christliche Theologie eine Wende eintreten. Er übersieht offenbar, daß für Heidegger auch „Gott oder die Götter" jeweils ein Geschick des Seins sind, daß dies auch von der christlichen Religion, ihrem Offenbarungsgedanken und ihrem Gottverständnis gilt. Aus manchen Äußerungen scheint uns hervorzugehen, daß Heidegger erwartet, daß das Sein daran ist, uns einen neuen Gott oder Götter zuzuschicken, nachdem das Christentum bedeutungslos geworden ist. Es handelt sich also um eine Verabsolutierung der Geschichtlichkeit, vor der, wäre sie berechtigt, der Absolutheitsanspruch des Christentums wie irgendeiner Religion, ja selbst der Logik und der Denkgesetze nicht standhalten könnte. Ott muß selbst sagen: „Und so ist im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Sein nicht dieser Gesichtspunkt sachgemäß: daß Gott möglicherweise als Ursache des Seins zu denken sein könnte — sondern vielmehr dieser: daß das Sein Gottes eben als Geschick aufzufassen ist, *daß Gott gedacht wird*" (148f.). Die erste Auslegung, die Ott für möglich zu halten scheint, steht im Widerspruch zu seiner Auslegung des Seins; zudem hat Heidegger mit aller Klarheit gesagt, daß das Sein kein Weltgrund und auch nicht Gott ist. Ott scheint jedesmal, wenn er auf das Verhältnis der Theologie zu dieser Philosophie zu sprechen kommt, in ein metaphysisches Verständnis des Seins zurückzufallen. Was aber Metaphysik für Heidegger bedeutet, sagt er selbst ganz klar: „Metaphysik denkt Seiendes als Seiendes; sie wird des Seienden als solchen in einem bestimmten Lichte gewahr; aber dieses Licht selbst, welches ihr Verhalten zu Seiendem überhaupt erst ermöglicht, denkt sie nicht mehr" (92). Ott glaubt, Heidegger mache dem Subjektivismus ein Ende, indem er den Menschen aus einem selbstherrlichen Mittelpunkt zur Stätte der Lichtung durch das Sein mache. Aber er tut dies um den Preis der Relativierung aller Wahrheit. Daß diese auch auf seine eigene Philosophie zurückschlägt, ist ihm offenbar nicht bewußt. Die Aufhebung des Gegensatzes Subjekt - Objekt besteht aber in Wirklichkeit nur auf der Ebene des Sachhaften, und hier zu recht. Sie verschwindet auf der Ebene des Personenhaften (vgl. A. Brunner, Der Stufenbau der Welt. München 1950, 26—36, 134ff.). Hier ist Erkennen und Denken auch kein Verfügen mehr, wie die protestantische Theologie immer voraussetzt. Die Aufgabe der Theologie wäre es also, über Gott und Göttliches in den Kategorien des Personhaften zu reden. Die Erkenntnis des Personhaften geht aber zeitlich und metaphysisch der Erkenntnis der Kulturdinge und ihrer zu einem großen Teil geschichtlich bedingten Auslegung voran und fundiert sie. Sie kann also von der absoluten Vergeschichtlichung nicht betroffen werden, da diese sich bei Heidegger, wie dies schon in „Sein und Zeit" deutlich wurde, auf die Analyse des Seins der Kulturdinge als Kulturdinge stützt. Zuzugeben ist dagegen, daß das Naturverständnis zu einem großen Teil von dem Verständnis der Kulturdinge abhängig ist.
A. Brunner SJ

Biographien

Steinmann, Jean: Pascal. (414 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. Ln. DM 22,—.

Das Pascalwerk Steinmanns, eines französischen Theologen, ist in klarer Schichtung aufgebaut: auf eine ausführliche Biographie folgt eine Analyse von Pascals Hauptwerk, den Pensées; ein letzter Teil, der mehr den Charakter eines Anhangs hat, untersucht das Urteil der Nachwelt und den heutigen Stand der Pascalforschung. Die Darstellung zeichnet sich durch Temperament und Allgemeinverständlichkeit aus, was bei diesem Gegenstand eine anerkennenswerte Leistung besagt. Sie wird von einer Begeisterung für diesen jungen, erschreckend überlegenen Genius getragen, die sich im Lauf der Lektüre dem Leser mitteilt, den Verf. aber auch gelegentlich parteiisch werden läßt. Müßte zum Beispiel nicht klarer gesagt werden, worin die Verderblichkeit des Jansenismus besteht, wie weit Pascal dessen Einfluß erfuhr und für welches echte Anliegen die Jesuiten eintraten? Steinmann macht es sich zu leicht, wenn er so ziemlich alles Licht auf den Autor der „Petites Lettres" sammelt. Da ist Guardini unbestechlicher und spürt das Gewicht der Verantwortung, wenn er in seinem Pascalbuch feststellt: Man wird „um den, der so kämpft, besorgt" (Christliches Bewußtsein 288).

Indes liegt für uns Menschen von heute der Schwerpunkt Pascals in seinen Pensées. Ihrer Deutung ist denn auch ein wichtiger Teil des Buches gewidmet. Nicht als ob Steinmann die zahlreichen bereits vorliegenden Rekonstruktionsversuche der ungeordnet auf uns gekommenen Pensées um einen weiteren vermehren wollte. Er gruppiert den Aufriß des Pascalschen Denkens um eine Reihe von Brennpunkten: die Rolle des Atheisten, die Idee des Unendlichen, die menschlichen Widersprüche, die Wette, den Sinn der Bibel, Jesus Christus. Die Darstellung lockert sich im Schlußteil, der Pascal im Widerstreit der Meinungen zeigt. Es ist ein Spaziergang durch ein gutes Stück französischer Literatur- und Geistesgeschichte — Leibniz und Guardini sind die einzigen deutschen Namen, die auftauchen. Wiederholt bekundet der Verf. eine der Metaphysik feindliche Haltung und scheint darin ein christliches Plus zu sehen.

Zum Sprachlichen: Pascal ist ein Großer der französischen Literatur. Daß man einige seiner Worte im Original stehen ließ, ist vielleicht das Beste. Kann man es der Übersetzung zum Vorwurf machen, daß sie seine Gewalt nicht erreicht? Sie überwindet aber auch sonst nicht immer eine gewisse Fremdheit. Die deutsche Pascalliteratur ist nicht berücksichtigt. Hier wie auch an andern Stellen hätte sich eine deutsche Bearbeitung der französischen Vorlage empfohlen.

F. Hillig SJ

Bierbaum, Max: Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie. 1638—1686. (159 S.) Münster 1959, Aschendorff. DM 11,80.

Seitdem die Werke Niels Stensens, durch Wilhelm Måår, Gustav Scherz und Knud Larsen herausgegeben, vorlagen, war ein Lebensbild dieses großen Mannes in Deutschland fällig. Zwar haben sich schon im vorigen Jahrhundert auch in Deutschland einige wenige um die Ausbreitung der Kenntnis von Stensen bemüht, so u. a. Plenkers in den Ergänzungsheften zu den *Stimmen aus Maria Laach* (25, 26 [1884]). Natürlich war Stensen in seinem Vaterland, Dänemark, nie ganz vergessen. A. D. Jörgensens Lebensbild erschien dort schon 1884, und eine neue Ausgabe dieses Klassikers der Biographie ist soeben (1959) wieder erschienen. Auch Johannes Metzler und Axel Garboe und, mehr als alle andern, Gustav Scherz haben sich um Stensens Nachruhm verdient gemacht.

Nun hat Prof. Bierbaum seine eigenen in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Arbeiten und die meisten der neueren Forschungen über diesen Mann in einem deutschen Lebensbild zusammengefaßt und teils auch aus den reichlich vorliegenden Quellen neu erarbeitet. Der Naturforscher, der Konvertit, der Bischof, der Theologe und der Asket Niels Stensen treten uns in seinem Buche lebendig vor Augen.

Durchgeht man die Daten seiner Lebensgeschichte, die als Anhang verzeichnet sind, muß man sich über die Wechselfälle dieses so reichen und doch nur so kurzen Lebens wundern: Kaum mehr als zwei Jahre treffen wir den erwachsenen Stensen am selben Ort. Kopenhagen, seine Vaterstadt, Leyden, Paris, Florenz, Rom, Hannover, Münster, Hamburg und endlich Schwerin waren die Stätten seines Forschens, seines priesterlichen Wirkens und zuletzt auch seines Leidens. In vier Zweigen der Naturforschung hat Stensen bahnbrechende Arbeiten und Entdeckungen hinterlassen, die Bierbaum an Hand moderner Vertreter dieser Wissenschaften gebührend würdigt. Als Theologe war Stensen zwar nicht bahnbrechend, aber in seiner Polemik recht selbständig und für seine Zeit aktuell. Mit Spinoza und Leibniz — um nur die bekanntesten Namen zu nennen — stand er über philosophische und theologische Fragen in Briefverkehr. Den Unionsbemühungen mit andersgläubigen Christen weist Stensen Weg und Methode: Ernstes Studium der Kontroversfragen, Maßhalten im Urteil über andersgläubige Ansichten, Gebet und vor allem das überzeugende Beispiel eines echten Christentums bereiten den Weg zur Ein-

heit im Glauben. Als Bischof war Stensen seiner Zeit und Umwelt weit voraus. Besonders die kirchlichen Zustände im alten feudalen Münster waren ihm Anlaß zu scharfer Kritik, zu persönlichem Leiden und stillem Protest. Hier kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß eine Wiedervereinigung mit den von uns im Glauben getrennten Brüdern auch der katholischen Kirche neue umgestaltende Lebenskräfte zuführen könnte. Der Verf. rundet das Lebensbild Stensens ab, indem er in einem Schlußkapitel auf „Stensens Mission heute" eingeht, das sehr brauchbare und anregende Perspektiven eröffnet.

Das Buch ist ruhig, sachlich und mit einer verhaltenen Wärme geschrieben. Es ist erstaunlich, wie viele Einzelheiten auf knappem Platz zu einem leuchtenden Bild dieses großen, aufrechten und heiligen Mannes verarbeitet sind. Dieser Mann hat auch unserer Zeit noch viel zu sagen. Er ist, wie Bierbaum schreibt, „ein Wegweiser für ein christliches Abendland".

J. Wolfisberg SJ

Newman, John Henry: Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern. Eingeleitet und hrsg. von Henry Tristram. (XXXII und 460 S.) Stuttgart 1959, Schwabenverlag. Ln. DM 23,80.

Kardinal Newman hat sich fast sein ganzes Leben hindurch in seinen Tagebüchern Rechenschaft über sich selbst und über den Sinn seines Tuns zu geben versucht, so daß man daraus fast eine vollständige Selbstbiographie zusammenstellen kann. Diese Tagebücher werden hier von den Benediktinern in Weingarten in deutscher Übersetzung geboten; W. Becker hat dazu eine Einleitung und einen Kommentar beigetragen. Besonders bedeutsam sind die Aufzeichnungen aus den ersten Universitätsjahren, über seine Reise und seine Krankheit in Sizilien, dann seine Tagebücher 1859—1879 sowie über sein Wirken in Irland. Solche Tagebücher, und bei Newman ist dies besonders zu betonen, zeigen den Menschen von einer Seite, die seinen Zeitgenossen im allgemeinen kaum zugänglich ist. Es wäre falsch, sie für wahrer zu halten, als das Bild, das er jenen bot. Sie sind nur eine, wenn auch wichtige Seite des ganzen Menschen, der die Einheit beider ist. Auch so bleiben die Tagebücher aus den Jahren nach 1859 erschütternd; sie enthüllen die ständige Ausrichtung der Seele Newmans auf Gott und seinen heiligen Willen, aber auch die tiefe Enttäuschung über das Dunkel und den Mißerfolg gerade seiner besten Jahre, auf die allerdings eine um so tiefere und dauerhaftere Wirkung auf weite Kreise folgen sollte, die bis heute nicht nachgelassen hat. A. Brunner SJ

Cesbron, Gilbert: Albert Schweitzer. Begegnungen. (67 S.) Heidelberg 1958, Drei Brücken Verlag. DM 2,80.

Diesmal eine Schrift über Albert Schweitzer ganz eigener Art. Das Werk des großen Mannes tritt zurück, ohne zu verschwinden. Es ist da, jedoch nur als Nebensache, als Rahmen oder Begleitmusik für den Menschen Albert Schweitzer. Und dessen Wesen sucht Cesbron in dem feinen Skizzenbuch seiner kleinen Begegnungen einzufangen. Bei jeder Begegnung blitzt irgendeine Eigenart des „Doktors" auf, die den Beschauer vielleicht zur demütigen Ehrfurcht zwingt, vielleicht auch nur „sehr rührend" wirkt, auf die nämlich, die ihn lieben, und — aufreizend auf die andern. Der Mensch Schweitzer mit all seiner Größe, seinen erdrückend hohen Vollkommenheiten und seinen Schwächen grüßt uns aus diesem Bändchen, das so schmal ist an Umfang und so gedrängt und füllig und so bezaubernd in seinem Inhalt und seiner Sprache.

Vielleicht wünschte man bei der Lesung bisweilen, es möchte die schlichte Menschlichkeit Schweitzers mit weniger Esprit und Geistesblitz umrahmt worden sein. Aber auch so ist es eindrucksvoll und ein Anlaß ernsten Nachdenkens. G. F. Klenk SJ

Sieburg, Friedrich: Chateaubriand. Romantik und Politik. (494 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Leinen DM 19,80.

Auch die dritte große Biographie Sieburgs gilt dem Frankreich der Revolutionszeit: nach seinem Robespierre und Napoleon führt sein Chateaubriand durch die Restauration bis zum Revolutionsjahr 1848, das zugleich das Todesjahr des Dichters ist. Es ist eine bewegte Zeit, die Sieburg in glänzend geschriebenen Skizzen zum Leben erweckt. In ihrer Mitte steht der Dichter der französischen Romantik, der entscheidend das Denken der Epoche mitbestimmt, aber auch politisch in diplomatischer Mission und als Außenminister in sie hineinzuwirken sucht. Indes ging sein politisches Wirken kaum über das Dilettantische hinaus. Die Politik wie die Frauen waren der Rahmen, den sein Ich brauchte, auf das er mit romantischem Überschwang alles bezog. Sein Leben voll Spannung zwischen Poesie und Tat hat Sieburg zur Darstellung gereizt, weil er in ihm die „vollkommene Spiegelung des künstlerischen Menschen" sieht. Es mag mit dieser Blickrichtung auf den Künstler Chateaubriand zusammenhängen, daß seine Bedeutung für die religiöse Erneuerung Frankreichs nicht genügend zur Geltung kommt. Vom Inhalt des „Genius des Christentums" z. B. erfährt der Leser sehr wenig. Zwar gehen die Auffassungen seiner Biographen über Chateaubriands persönliches Christentum auseinander; dennoch zeigen allein die „Erinnerungen jen-

seits des Grabes" deutlich genug, wie sehr der Dichter davon überzeugt war, daß es an der Schwelle der neuen Zeit für die Völker keine andere Lösung gebe als das Christentum. Wenn sie mit dem Bekenntnis schließen, daß er „mit dem Kruzifix in der Hand" voll Zuversicht in die Grube steige, so hat der Dichter in seinem christlichen Sterben gezeigt, daß ihm das ernst gemeint war. Er hat mit schlichter Selbstverständlichkeit die Sakramente der Kirche empfangen; aber daß er als Christ gestorben ist, wird in dieser Biographie nicht erwähnt. Auf eine Einzelheit sei noch hingewiesen: die „Kongregation" hat zur Zeit der Restauration nicht die politische Rolle gespielt, die ihr fälschlich oft zugeschrieben wird; vielmehr haben dies die „Ritter vom Glauben" getan, die sich zu einer Art katholischer Loge zusammengeschlossen hatten und im Geheimen politisch tätig waren. Wohl aber haben die Gegner der Kirche die falschen Anschuldigungen gegen die Kongregation zum Vorwand ihrer antikirchlichen Umtriebe genommen.

F. Hillig SJ

Die Welt

Raffalt, Reinhard: Fantasia Romana. Leben mit Rom. (391 S.) München 1959, Prestel-Verlag. DM 16,50.

Fantasia Romana. Soll das sein ein römisches Märchenspiel oder eine prunkende Phantasiezeichnung des großen, alten und ewig jungen Roms in seiner Vergangenheit und Gegenwart? Von allem etwas und doch viel mehr möchte dieses jüngste Buch Raffalts sein. In einer Sprache, die durchtränkt ist von allen Farben und Klängen der Tiberstadt, ihrem leuchtenden barocken Gold, ihrem Rot von Purpur, Martyrerblut und dunklen Reben, dem Pfeilbündel der grellen Sonne und den feuchten Schatten ihrer Grotten und Krypten — in dieser, der holperigen Herbheit mancher heutigen Bücher so fernen Sprache möchte der Verf. über die Oberfläche der äußeren Erscheinung hinaus in die Tiefe römischen Wesens führen.

Es ist nicht leicht für den Leser, von der spielenden Einbildungskraft, mit der Einzelerlebnisse gemalt werden, zur Quintessenz vorzudringen, für welche die geschichtlichen Einzeldinge nur Wegweiser und Beispiele sein sollen. Die alte Bettlerin am Trajansforum, der Marchese del Grillo, die römische Abendgesellschaft, der Rosenkranz der kleinen Kirchen usw. fesseln in der Unmittelbarkeit ihres Lebens (unmittelbar auch, wenn die Komposition als ganze nur Dichtung ist wie in der Abendgesellschaft) so sehr, daß man sich mühen muß, zum Hauptzweck fortzuschreiten.

R. möchte die römische Wirklichkeit in vier Grundkategorien einordnen, fassen und faßbar machen: Roma malinconica, Roma sanguigna, Roma collerica, Roma flemmatica.

Dieses Fortschreiten zur römischen Wesensanalyse wird das Sichtbare nicht so tief aufschürfen, wie es etwa Gertrud von le Fort in ihren Romanen getan hat, aber doch Wichtiges zutage fördern, bzw. reflex ins Bewußtsein heben. Jeder, der Rom bereits kennt, kann hier etwas dazu lernen, und jedem, der es noch nicht kennt, wird es zum lockenden, funkelnden, rufenden Geheimnis werden, zu einem Geheimnis, für das Raffalts Werk einen Schlüssel bietet, nicht den Schlüssel schlechthin, aber doch einen; denn in Rom findet sich für jeden Schlüssel ein Schloß.

Ein wenig merkwürdig ist es, daß der Verf. die Roma religiosa vorzugsweise unter die Roma malinconica und flemmatica einreiht. Dürfte ihm da nicht entgangen sein, wie viel drammatica collerica selbst in den kühlen römischen Theologenschulen zu finden ist?

G. F. Klenk SJ

Krenek, Ernst: Gedanken unterwegs. Dokumente einer Reise. Hrsg. von Friedrich Saathen (296 S.) München 1959, Albert Langen-Georg Müller. DM 19,50.

Ein Buch, das zuviel Humor hat für eine Kulturkritik und zuviel Ernst und Tiefe und zielsichere Pfeilschüsse für eine heitere Plauderei über Eindrücke in Europa und Amerika. Es handelt sich um eine Sammlung von literarisch meisterhaften Aufsätzen, Essays, von denen die meisten früher schon, in den dreißiger Jahren, durch die Frankfurter Zeitung und die Wiener Zeitung einem breiten Leserkreis bekannt geworden sind. Eine Anzahl stammt indes erst aus den vierziger Jahren, der letzte sogar erst aus dem Jahre 1959. Alle sind erfüllt von einzigartigen Erlebnissen, einzigartig weniger den Gegenständen nach als der ganz ursprünglichen Weise nach, wie diese erfaßt, verarbeitet und im Spiegel eines hellwachen Geistes wiedergegeben werden.

Krenek liebt es, zu übertreiben; man schmunzelt über die bunte Leuchtspurmunition, die er z. B. auf Absonderlichkeiten des britischen oder amerikanischen Lebensstils abschießt. Alles wird ein wenig Karikatur, wenn er Kulturkritik oder Geschichtsphilosophie treibt. Aber nie wird er banal, und wie sein Auge die Landschaften, die Bewegungen der Verkehrsmittel: Kutsche, Eisenbahn, Schiff und Flugzeug mit den Erscheinungen der Umwelt verbindet oder besser: komponiert, ist überraschend neu und von einer seltsamen, unruhigen Schönheit. K. ist Komponist, Musiker moderner Art und zugleich ein eigenwilliger Sprachmeister.

Soll man damit die Besprechung schließen? Vielleicht wäre dann doch zu wenig gesagt. Es stecken hinter seinen oft etwas bizarren Formulierungen meist sehr ernste Probleme, die er allerdings nie ganz ausbreitet und immer nur wie mit einem Blitzlicht schnell überleuchtet. Es sind eher Aphorismen als Untersuchungen, und deswegen ist es schwierig, zu antworten, wo er einen zum Widerspruch reizt, wie schon in seinem ersten Essay: Von der Aufgabe ein Österreicher zu sein. Er sieht die deutsche Kultur als primär protestantisch und empfiehlt Österreich, daß es schon im 16. Jahrhundert das Reich hätte fahren lassen und die Flinte ins Korn werfen sollen, wo es ganz offenbar noch 1806 zu früh dafür war. Diese Sicht Kreneks ist unhistorisch. Es hat bis ins 18. Jahrhundert hinein keine preußische Vormacht und keinen Primat der protestantischen Kultur gegeben, und ohne den ständigen Zustrom geistiger und politischer Kräfte aus dem Reich hätte Österreich seine kulturelle und politische Aufgabe im Austausch mit Slawen, Italienern, Spaniern und Orientalen gar nicht erfüllen können. Das übersieht K. Aber meint er seine Ausstellungen auch wirklich so ernst? G. F. Klenk SJ

Bruckberger, Raymond L.: Amerika — Die Revolution des Jahrhunderts. (384 S.) Frankfurt 1960, Fischer. DM 7,80.

Nicht in Rußland, sondern in den USA vollzog sich die entscheidende Revolution des Jahrhunderts. Die marxistische Revolution geht von einer Theorie aus und will mit Gewalt und Blut die Wirklichkeit zwingen, sich der Theorie anzupassen. Daher hat sie nur zu einer Palastrevolution geführt, die den weißen Zaren durch einen roten ersetzt hat, und hat nur mehr Staat, mehr Polizei, mehr Armee und mehr Terror gebracht. „Ein Land ist nie ganz frei, wenn es nicht vor allem vom Staat frei ist" (334), und es „müßte offenkundig sein, daß das Staatsmonopol auf dem Gebiet des Unterrichts oder des Rundfunks für eine zivilisierte Nation eine Schande ist" (326). Diese Freiheit gegenüber dem Staat ist in den USA durch die Unabhängigkeitserklärung begründet. Der Staat ist für den Menschen da, und nicht umgekehrt. Immer besteht die Gefahr, daß er sich zu viel Macht anmaßt; dagegen ist Wachsamkeit nötig. Dazu kommt dann die Soziologie von Henry Charles Carey (1793—1879). Dieser Zeitgenosse von Marx eröffnet gegenüber dem Dilemma: Kapitalismus oder Kommunismus, einen dritten Weg: das industrielle Unternehmen ist nicht in erster Linie für den Profit einiger weniger da, sondern für das möglichst große Wohlergehen der Arbeiter und der Kunden. Diesen Weg hat dann, ohne die Lehre Careys zu kennen, Henry Ford eingeschlagen, und diese Auffassung der Kooperation hat sich weitgehend in den USA durchgesetzt. Dem gegenüber bezeichnet B. es als „den faulen Witz eines intellektuellen Utopisten" (207), wenn Marx meint, die Fronarbeit des Arbeiters damit abschaffen zu können, daß das Eigentum dem Proletariat übertragen werde. Schließlich hat der Begründer der American Federation of Labor, Samuel Gompers, der große Gewerkschaftsführer, allen Sozialismus als utopische Theorie immer leidenschaftlich abgelehnt. Er war nicht für das Alles oder Nichts der Revolutionäre, sondern suchte wirklichkeitsnah Schritt um Schritt die Lage der Arbeiter zu verbessern, was zu einem handgreiflichen Erfolg geführt hat. Das Eigentum an den Unternehmen ist weit gestreut, und viele Arbeiter besitzen Aktien des Betriebs, in dem sie beschäftigt sind. Mit diesen drei Schritten haben nach dem Verf. die USA eine stille, aber gewaltige Revolution vollbracht, ohne Terror und ohne Blutvergießen, die er für so bedeutend und folgenreich hält wie einst den Übergang vom Nomadentum zum seßhaften Ackerbau. Sie allein hat Aussicht, den Westen sowohl von dem Unwesen des Kapitalismus wie von der Tyrannei des Kommunismus zu erretten. Der Verf. versteht es, auch schwierige Dinge leicht verständlich darzustellen und durch überraschende, aber einleuchtende Vergleiche zu erhellen. Man darf dem Buch weiteste Verbreitung wünschen. A. Brunner SJ

Erzählungen

Schaper, Edzard: Die Geisterbahn. Eine Erzählung. (138 S.) Köln 1959, Hegner. DM 9,80.

Die Erzählung spielt in einem Zirkus, der sich von einer Tierschau zu einem maschinellen Vergnügungsbetrieb wandelt und als einzigen Überlebenden der Vergangenheit das alte ostpreußische Faktotum Adameit mit sich führt. Dieser hadert mit seinem Schicksal, wird aber dann durch die zufällige Begegnung mit einem Priester zu einem Grübler, der mehr dem Tod und der Ewigkeit als der flüchtigen Zeit lebt, sich der Gnade öffnet, „die Achse" wieder in den Schwer- und Mittelpunkt bringt, seinen Glauben und seinen inneren Frieden wiederfindet und als Tod in der Geisterbahn seinen eigenen gewaltsamen, von einem Vergnügungssüchtigen herbeigeführten Tod stirbt. Die großartige innere Seelenwandlung des schlichten Naturmenschen zur Reife tiefer Weisheit ist mit ungemeiner Folgerichtigkeit erzählt. Der hintergründige Dichter beweist hier wieder seine Meisterschaft. H. Becher SJ

Gegenwart Christi

Zum Abendmahlsgespräch der evangelischen Kirche in Deutschland

WOLFGANG SEIBEL SJ

Unter den Fragen, die eine bekenntnismäßige Vereinigung der drei evangelischen Konfessionen bisher verhindert haben, steht seit den Tagen der Reformation die Lehre vom Abendmahl an erster Stelle. Auch die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 1948 konnte nur feststellen, daß „über die Zulassung zum Hl. Abendmahl ... keine Übereinstimmung" besteht (Art. 4, 4). Die Erfahrungen des Kirchenkampfes und die Erkenntnisse der Theologie hatten dennoch ein ganz neues Bewußtsein von der Kirche und ihrer Einheit wachsen lassen, das sich mit dem Zustand des Getrenntseins nicht mehr zufrieden gab. Nachdem schon im Jahr 1937 die 4. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union in Halle eine Entschließung zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft verabschiedet hatte[1], beschloß die 2. Kirchenversammlung der EKD am 5./6. Juni 1947 in Treysa (Hessen), das Abendmahlsgespräch auf einer neuen Grundlage wieder aufzunehmen. Die damit beauftragte Theologenkommission erarbeitete in zehnjähriger Tätigkeit acht Thesen, die am 1./2. November 1957 in Arnoldshain (Hessen) angenommen und am 25. Juli 1958 dem Rat der EKD und der Kirchenkonferenz vorgelegt wurden. Seitdem ist eine lebhafte Diskussion um diese Thesen in Gang gekommen, die noch lange nicht zu einer Klärung gelangt ist. Es scheint sogar, als ob die innerprotestantischen Gegensätze von neuem aufgelebt seien[2].

Diese Gegensätze dürfen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die allen Protestanten gemeinsame reformatorische Denkform auch ihrer Abendmahlslehre eine Einheitlichkeit verleiht, die tiefer reicht als alle Differenzen. Diese gemeinsame Denkform sieht in allem Heilsgeschehen nur die Begegnung zwischen Gottes Wort und dem Glauben des Menschen. Alle Selbstmitteilung Gottes geschieht im verkündeten Wort, das die Vergebung der

[1] Siehe: Abendmahlsgemeinschaft? (Beiheft 3 zur „Ev. Theologie"), *München* ²*1938, bes. 224.*

[2] Der offizielle Bericht über das Abendmahlsgespräch, der auch den Text der Thesen enthält, ist: Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, hrsg. v. *G. Niemeier, München 1959.* Abgekürzt: LA. — Zur Diskussion vgl. bes. die Beiträge in der *Evangel.-Luth. Kirchenzeitung* (= ELKZ), *Jg. 1958ff.* Dazu neuestens: *P. Jacobs - E. Kinder - F. Viering,* Gegenwart Christi, *Göttingen 1959, Vandenhoeck.* Ferner: *R. Koch,* Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts. *München 1957.*

Sünden verheißt. Alles religiöse Leben des Menschen ist glaubendes Hören dieses Wortes, ist nicht eigenes Tun, sondern reiner Empfang der göttlichen Gabe.

Auch im Abendmahl ruht der Blick auf der Gabe, die Gott durch das Wort schenkt und die der Priester wie der Laie in gleicher Weise erbittet. Die Eucharistie ist nicht mehr das Opfer der Kirche, sondern nur noch, wie es in Luthers Großem Katechismus heißt, „der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brot und Wein durch Christus' Wort uns Christen befohlen zu essen und zu trinken"[3]. Damit ist eine klare Grenze gegenüber der katholischen Kirche gezogen. Alle Differenzen unter den Protestanten bleiben innerhalb des durch diese Entscheidung umgrenzten Raumes. Sie betreffen das nähere Verständnis der Abendmahlsgabe und richten sich fast ausschließlich auf die Frage nach der Gegenwart Christi. Hier trennten sich schon die Wege der Reformatoren. Die Entscheidungen, die damals gefällt wurden, bestimmen auch heute noch die Haltung der protestantischen Konfessionen. Wir müssen daher zuerst die Positionen des 16. Jahrhunderts skizzieren, um von da aus die Ergebnisse des modernen Abendmahlsgesprächs zu betrachten.

Luthers Lehre von der Gegenwart Christi

Luthers Lehre vom Abendmahl[4] steht in den ersten Jahren der Reformation ganz unter dem Eindruck seiner Entdeckung von der alleinigen Heilsbedeutung des Wortes, das dem Menschen die Vergebung seiner Sünden verheißt. Auch das Abendmahl ist Wortverkündigung. Es ist „ein Teil des Evangeliums" als der „guten Botschaft von der Vergebung der Sünden"[5], ist Predigt[6] von Gottes gnädigem Verheißungswort, ohne das wir Christus „nicht nießen"[7] können. Auf die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi reflektiert er in jenen Jahren noch wenig. Er leugnet sie nicht, aber sie tritt in den Hintergrund. Sein Blick ruht auf Gottes Wort und dem Glauben des Menschen[8]. Die Gestalten von Brot und Wein sind ihm „ein leiblich Zeichen"[9] und sollen die wahre Gabe, die Vergebung der Sünden, bestätigen und bekräftigen, spielen aber im Grund keine wesentliche Rolle in der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. „Leib und Blut sind Pfand oder

[3] Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche (= BekSchr), *Göttingen* ³*1956, 709, 8.*

[4] Vgl. *H. Grass,* Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, *Gütersloh* ²*1954* (reiche Literaturangaben); *E. Bizer - W. Kreck,* Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften, *München* ²*1959; E. Kinder,* „Realpräsenz" und „Repräsentation", in: *Theol. Literaturzeitung 84 (1959) 881—894;* ders., Was geschieht im Hl. Abendmahl? in: *Zeitwende 30 (1959) 161—172.*

[5] *Clemen* (= Cl) *I 458, 32.*

[6] *Cl I 318, 14:* „Wo die Predigt nicht hätte sollen sein, hätte er die Messe nimmermehr eingesetzt."

[7] *WA 2, 212, 26.*

[8] *Cl I 453, 21:* „In der Messe ist nichts als die zwei Dinge: Gottes Verheißung und des Menschen Glaube, der da empfängt, was Gott verheißt."

[9] *Cl I 318, 11.*

Siegel für die im Abendmahl zugesagte Gabe, und insofern in all ihrer Realität ‚Zeichen', die auf diese Gabe hinweisen, aber nicht *die* Gabe als solche."[10]

Erst um das Jahr 1525 wird Luthers Aufmerksamkeit auf die leibliche Gegenwart Christi gelenkt. Den Anstoß gaben zuerst Andreas Karlstadt, dann Zwingli. Karlstadt, der schon während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg (1521) den Wittenberger Gottesdienst zum großen Mißfallen Luthers reformiert hatte, veröffentlichte 1524 Traktate, in denen er die leibliche Gegenwart Christi im Altarsakrament bestritt. Noch schärfer trat dies wenig später in der Theologie des Zürcher Reformators Zwingli zutage: Für ihn war das Sakrament nicht mehr göttliche Gabe, sondern Bekundung menschlicher Frömmigkeit. Christi Leib, der sich zur Rechten Gottes befinde, könne nur dort, im Himmel, gegenwärtig sein, niemals aber auf dieser Erde oder gar unter den Gestalten des Brotes und Weines. Es gebe daher nur *ein* „Essen Christi", den Glauben an Christus. Brot und Wein seien Symbole dieses Glaubens, „bedeuten" Christi Leib und Blut. Gleich den anderen Sakramenten ist das Abendmahl eine Feier, in der die Gemeinde sich des Heilshandelns Christi erinnert und ihre Zugehörigkeit zu ihm bekennt.

Karlstadts Lehre — bei Zwingli treten Einflüsse eines stark rational bestimmten Humanismus hinzu — ist allerdings eine geradlinige Fortbildung des lutherischen Sakramentsbegriffs der Jahre um 1520. Wenn die Gestalten von Brot und Wein nur „Zeichen" und „Bürgschaft" der eigentlichen Gabe, der Sündenvergebung, sind, diese aber allein im Wort dem Menschen begegnet, dann läßt sich nicht mehr erklären, wozu die leibliche Gegenwart Christi notwendig sein sollte.

Dennoch wehrte sich Luther mit der ganzen Kraft, die seinem Wort gegeben war. Er sah in der neuen Lehre eine Mißachtung des Evangeliums Christi, einen Verstoß gegen das klare Wort der Heiligen Schrift. Jetzt, als ihm „seine eigenen Gedanken aus dem Munde anderer entgegentönten, fand er sie unwahr und gefährlich"[11]. Nun betont er: Die Worte der Einsetzung, die bei jeder Feier wiederholt werden, sind schöpferische Worte, den Worten zu vergleichen, mit denen Gott die Welt ins Dasein rief. Es ist „ein Machtwort, das da schafft, was es lautet"[12]. Es spricht nicht nur die Vergebung der Sünden zu, sondern setzt auch Christi Leib und Blut gegenwärtig, und der Empfang der Sündenvergebung ist an den Empfang des Leibes und Blutes Jesu Christi gebunden. Diese leibliche Gegenwart ist zwar nur für den Empfang gegeben, hängt aber nicht vom Glauben des Empfängers ab, sondern gründet allein auf dem Wort Jesu Christi, „der nicht lügen noch trügen kann"[13]. Es gilt in aller Schärfe: „Wer dies Brot sieht, der sieht den Leib Christi ... Wer dies Brot angreift, der greift Christi Leib an. Und wer dies Brot ißt, der ißt Christi Leib."[14] Der Wortlaut der Einsetzungsworte

[10] *E. Bizer*, Lutherische Abendmahlslehre? in: *Evangelische Theologie 16 (1956) 10.*

[11] *J. A. Möhler*, Symbolik § 30: *Ausg. Geiselmann, Köln 1958, 321f.*

[12] *Cl III 368, 30.*

[13] Großer Katechismus: *BekSchr 710, 14.*

[14] *Cl III 460, 8.*

war ihm zu klar, als daß man das „ist" im Sinne eines „bedeutet" verstehen könnte: „Ich sehe hier dürre, helle, gewaltige Worte Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christi Leib und Blut im Sakrament sei."[15]

Diese Überzeugung hielt er Zwingli gegenüber unerbittlich fest, ja auf dem Marburger Religionsgespräch von 1529 war die Frage, „ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich in Brot und Wein sei", der einzige Punkt, über den man sich nicht einigen konnte. Umsonst bat Zwingli unter Tränen, sie möchten Brüder sein und sich trotz der verschiedenen Lehre gegenseitig zum Abendmahl zulassen. Luther aber, der während der Verhandlung die Worte „Das ist mein Leib" mit Kreide vor sich auf den Tisch geschrieben hatte[16], wiederholte nur: „Ihr habt einen anderen Geist als wir."[17]

Calvinismus und Luthertum

Diesen Widerspruch hielt Luther auch Calvin und seinen reformierten Anhängern gegenüber aufrecht. Zwar hat sich Calvin[18] eindeutig von Zwingli distanziert, da er im Abendmahl nicht nur einen Bekenntnisakt der Gemeinde, sondern zuerst ein Handeln Gottes am Menschen sah. Er hielt aber mit Zwingli daran fest, daß Christi Leib nur an einem Ort, im Himmel, nicht aber auf Erden gegenwärtig sei. Er fürchtete überdies, die absolute Freiheit Gottes würde beeinträchtigt, würde „gebunden", wenn man von einer Verwandlung des Brotes spräche. Brot und Wein bleiben vielmehr, was sie immer gewesen, sind aber Symbol und Zeichen unserer Vereinigung mit Christus, sollen Gottes Verheißung unserem schwachen Glauben besiegeln und bekräftigen, ja, sind gleichsam nur „Anhängsel" des Verheißungswortes. Die Vereinigung mit Christus geschieht durch den Heiligen Geist, der den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Welt jeweils überbrückt und im Wort der Verkündigung wirksam wird. In diesem Sinn ist Christus gegenwärtig und wir empfangen seinen Leib; aber es ist eine Gegenwart im Wort und im Heiligen Geist und darum eine Gegenwart nur für den Glaubenden.

Das Luthertum hingegen hielt an dem Realismus der lutherischen Lehre fest, wie es etwa in der Confessio Augustana heißt: „Vom Abendmahl des Herrn wird gelehrt, daß Leib und Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind und im Abendmahl den Essenden ausgeteilt werden."[19] Das Wort spricht hier nicht nur die Vergebung der Sünden zu, es ist auch „Konsekrationswort", das Christi Leib und Blut gegenwärtig setzt[20]. In diesem Punkt steht

[15] *WA 18, 166.*

[16] *W. Köhler,* Das Marburger Religionsgespräch 1529, *Leipzig 1929, 57.*

[17] Brief Luthers an J. Propst vom 1. 6. 1530: *Cl VI 274, 27 ff.*

[18] Vgl. *W. Niesel,* Calvins Lehre vom Abendmahl, *München ²1935; W. Kreck,* Die reformierte Abendmahlslehre angesichts der heutigen exegetischen Situation, in: *Ev. Theol. 14 (1954) 193—211; H. Chavannes,* La présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin, in: *Verbum Caro 13 (1959) 151—170.* Ferner: *H. Grass* und *W. Kreck* aus Anm. 4. Calvin behandelt die Abendmahlslehre *Inst. IV, 17.*

[19] Art. X: *BekSchr 64.*

[20] Die Frage, ob das Wort allein Träger des Heilsgeschehens sei oder die konsekrierten Gaben, blieb ungelöst.

das alte Luthertum auf der Seite des katholischen Glaubens. Schon Luther hatte trotz seiner scharfen Ablehnung des Meßopfers anerkannt, daß auch in der katholischen Kirche der wahre Leib Christi gereicht werde, weil man dort „nach Christi Ordnung Messe hält“[21], eine Anerkennung, die er Zwingli und Calvin verweigerte. Im frühen Luthertum wurde diese Nähe zur katholischen Lehre öfters zugegeben, während Zwinglianer und Calviner häufig den Vorwurf erhoben, die lutherische Lehre richte „das Papsttum auf“, wie es Zwingli in Marburg formuliert hatte[22].

Dennoch darf man nicht übersehen, daß auch in Calvins Theologie wichtige Anliegen des katholischen Dogmas zur Sprache kommen. Calvin sah in der Lehre des Luthertums zu dinghafte, zu „materialistische“ Vorstellungen am Werk, Vorwürfe, von denen sie in der Tat nicht freizusprechen ist. Denn die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi und von seinem „Eingeschlossensein“ in das Brot, oder der Gedanke einer „himmlischen Materie“ oder einer „übernatürlichen Substanz“, der sich im konfessionellen Luthertum findet, oder auch die Trennung des Leibes und Blutes Christi von seiner Person als voneinander fast unabhängige „Sachen“, dies alles wird der einmaligen Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nicht gerecht.

Die Existenzweise Christi im Sakrament ist durchaus verschieden von der Daseinsweise der Dinge und Personen dieser Welt. Das Geschehen der Verwandlung des Brotes und Weines spielt sich in einem Raum ab, der unserer Erfahrung nicht mehr zugänglich ist, in einer Dimension, die diese unsere materielle Welt weit übersteigt. Es handelt sich niemals um eine Aufeinanderfolge zweier Substanzen der gleichen Wirklichkeitsschicht, wie etwa auf der Hochzeit von Kana das Wasser in Wein verwandelt wurde. Alles, was unserer Erfahrung zugänglich ist, bleibt unverändert bestehen. Aber in Wahrheit ist dieses Brot und dieser Wein kraft der schöpferischen Worte Christi etwas anderes geworden, nämlich „sakramentale Erscheinungsweise des Gekreuzigten und Auferstandenen“[23], so daß gesagt werden muß: Das ist Leib und Blut Jesu Christi. Grund dieser Aussage ist nicht unsere Erfahrung, sondern allein das Wort Jesu Christi, des Sohnes Gottes, das im Glauben vernommen wird.

Die verwandelten Gaben sind auch keine getrennten „Sachen“, sondern Zeichen der Gegenwart Christi. Sie stehen im Dienst der Begegnung zwischen dem verklärten Herrn und denen, die an ihn glauben. Sie sind Mittel, „Organe“ des Heilswirkens Christi, der durch die Darreichung seines Leibes und Blutes sich selbst den Empfangenden schenkt und ihnen Anteil an seinem Leben gibt. Aber es sind keine leeren Zeichen, die nur Symbol wären oder nur Träger einer Bedeutung. Sie bringen selbst die Wirklichkeit, die sie bezeichnen, sind Leib und Blut Jesu Christi.

---

[21] *WA 38, 264, 26.* Vgl. auch Apol. X 2: *BekSchr 248.*

[22] *W. Köhler a. a. O. 85,* Anm. 1. Weitere Belege bei *W. Elert,* Morphologie des Luthertums I, *München 1931, 264f., 271f.*

[23] *J. Betz,* in: *Lex. f. Theol. u. Kirche* ²*III 1145.*

Calvin hatte also eine wichtige Wahrheit erfaßt, da er so sehr die Wirksamkeit des Heiligen Geistes betonte und stets die Begegnung zwischen der Person Christi und der Person des Gläubigen im Auge hatte, eine Begegnung, die nicht naturhaft wirkt wie etwa eine Arznei oder die Transfusion fremden Blutes, sondern den Glauben des Menschen fordert. Er wußte — hier stand er mitten in der gesamten katholischen Tradition —, daß die Eucharistie eingesetzt ist, um die Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus, das „Wohnen Christi in unseren Herzen" (Eph 3, 17) zu vertiefen und den Empfangenden einzugliedern in den Leib Christi, der die Kirche ist. Weil er aber *nur* diese dynamische Seite sah und die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Grund nicht zugab, war der Protest des Luthertums notwendig, das mit seiner mehr auf die konsekrierten „Elemente" gerichteten Betrachtungsweise das andere, ebenso wichtige Anliegen zur Geltung brachte.

Freilich lehrte auch die lutherische Theologie keine wahre Verwandlung, sondern eher ein gleichzeitiges Neben- und Miteinander des Brotes und des Leibes Christi, des Weines und des Blutes des Herrn. Wie Christus Gott und Mensch sei, beides „unvermischt und ungetrennt", so sei das Abendmahl Brot *und* Leib Christi, Wein *und* Blut Christi[24], ja der Leib befinde sich im Brot „wie das Schwert in der Scheide"[25], sei „in und unter dem Brot und Wein"[26], und überdies nur für die Dauer der jeweiligen Abendmahlsfeier gegenwärtig[27]. Untrüglichstes Kennzeichen des wahren Glaubens an die leibliche Gegenwart Christi wurde darum schon im 16. Jahrhundert das Bekenntnis zur Fortdauer der Realpräsenz über das Ende der gottesdienstlichen Feier hinaus und die Anbetung des in den sakramentalen Gestalten gegenwärtigen Herrn. Hier scheiden sich auch die Lutheraner bis heute noch von der katholischen Kirche.

Die Arnoldshainer Thesen

Als die Theologenkommission der EKD ihre Arbeit begann, hatten zwar viele innerprotestantische Gegensätze der Reformationszeit ihre Schärfe verloren. Es waren aber nun Voraussetzungen in Frage gestellt, die man im 16. Jahrhundert noch für selbstverständlich gehalten hatte. Damals war man überzeugt, die Heilige Schrift sei in sich klar und verständlich und enthalte alles, was zum rechten Verständnis des Abendmahls nötig sei. Jetzt glaubte man „nicht mehr von einer einheitlichen Abendmahlslehre ‚des' Neuen Testaments sprechen" zu können (LA 23); denn in fast jeder Frage traf man auf die gegensätzlichsten Auffassungen der Exegeten[28]. Die Heilige Schrift,

---

[25] *WA 30 III 134.* [24] *Cl I 438ff.*

[26] Gr. Kat.: *BekSchr 709, 8.* Vgl. *Tischreden: Cl VIII 9 (Nr. 96):* „Ich glaube, daß Brot und Wein bleiben, gleich als in der Taufe das Wasser bleibt."

[27] *WA 30 II 254:* „Wir behaupten fest und gewiß, wo nicht essende und trinkende Menschen da sind . . . daß da nichts anderes als Brot und Wein da sei, wenn man auch die Worte tausendmal hersagen sollte."

[28] Eine Übersicht geben: *E. Schweizer,* Das Herrenmahl im Neuen Testament;

die für alle protestantischen Konfessionen alleinige Norm ist, schien keine ausreichende Grundlage mehr zu bieten für eine gemeinsame Lehre.

Dennoch suchte man „nach einem auch durch divergierende Formulierungen hindurch lautwerdenden gemeinsamen Zeugnis vom Heiligen Abendmahl" (LA 23), einem Zeugnis, das nun nicht mehr der historischen Forschung, wohl aber dem Glauben vernehmbar sei. Dabei habe sich „eine überraschende und ... alle beglückende ... Konvergenz der verschiedenen Denkbewegungen" (LA 22) ergeben, die dann in den acht Thesen ihren Ausdruck fand. Diese Thesen beanspruchen, „nichts zu Gunsten eines Kompromisses ausgelassen zu haben, was zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls unerläßlich ist" (Präambel). Es sind Sätze, die, obwohl sie „die Grenzen wissenschaftlich-exegetischer Aussagen eindeutig überschritten" haben, nichtsdestoweniger „einen ‚lehrhaften' Charakter" tragen[29] und den „entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl" (Überschrift)wiedergeben wollen.

Schon hier wird freilich jener innere Widerspruch sichtbar, der den Protestantismus von Anfang an begleitet. Wenn die Heilige Schrift keine einheitliche Abendmahlslehre kennt — ob diese Behauptung der Wahrheit entspricht, mag hier dahingestellt bleiben — und es dennoch neben dem Wort der Schrift keine andere Autorität für den Glauben geben soll, dann bleiben für ein konsequentes Denken im Grund nur zwei Möglichkeiten: der Verzicht auf jede feste Lehre oder die autoritative Interpretation der Schrift durch ein kirchliches Lehramt. Der erste Weg führt zum dogmatischen Relativismus und zur Auflösung der kirchlichen Einheit, der zweite zur katholischen Kirche. Jede andere Lösung ist inkonsequent. Der evangelische Exeget W. Mundle ist daher vollkommen im Recht, wenn er sagt: „Ist das Zeugnis der Heiligen Schrift mit sich selbst uneins, so gibt es überhaupt keine verbindliche Lehre." Eine Lehrautorität könne dann „nicht mehr *in* der Schrift, sondern nur *außerhalb* ihrer gesucht werden", und es sei in einem solchen Fall verständlich, „daß man sich dem römischen Bischof als der maßgebenden Autorität unterwirft, die über das rechte Verständnis der Schrift entscheiden muß"[30]. Mundle ist freilich der Meinung, daß die Schrift ein einheitliches Abendmahlsverständnis im Sinn der lutherischen Lehre enthalte. Wenn man aber die Einheitlichkeit der Heiligen Schrift glaubt preisgeben zu müssen, wird man kaum den Schlußfolgerungen W. v. Loewenichs ausweichen können, der als allein mögliche Konsequenz des protestantischen Schriftprinzips einen „dogmatischen Relativismus" ansieht, der auf jede absolut gültige Aussage verzichtet[31].

---

in: *Theol. Literaturzeitung 79 (1954) 577—592;* ders. in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart *3I 10—21; Chr. M. Haufe,* Ergebnisse heutiger exegetischer Bemühungen um das Hl. Abendmahl, in: *ELKZ 13 (1959) 168—171.*

[29] *P. Brunner,* in: *ELKZ 12 (1958) 295.*

[30] *ELKZ 13 (1959) 165.* Ähnl. *ebd. 14 (1960) 24f.*

[31] Von Augustin zu Luther, *Witten 1959, 247, 259 u. ö.*

Die Arnoldshainer Thesen ziehen diese Konsequenz nicht. Sie stehen dafür in starkem Maß unter dem Einfluß der Tradition und der Denkformen des reformatorischen Protestantismus, einer Autorität also, die nicht identisch ist mit dem Wort der Heiligen Schrift. Die dennoch verbleibenden Differenzen ließ man entweder offen oder verdeckte sie mit mehrdeutigen Formeln. Dieser Preis mußte gezahlt werden, wenn man unter den geschilderten Voraussetzungen zu einer einheitlichen Lehre kommen wollte.

Die Thesen setzen bei Jesus Christus, dem erhöhten Herrn, ein, der Gabe und Geber des Abendmahls zugleich ist. Er, der Stifter dieses Mahls, lädt die Seinen an seinen Tisch (Th. 1) und schenkt „als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr ... die Gaben des rettenden Evangeliums" (Th. 2). Die Abendmahlsfeier selbst ist eine „gottesdienstliche Handlung" der Gemeinde, „unlöslich verbunden mit der Verkündigung des Heilstodes Jesu, die durch mündliches Wort geschieht". Es werden „Brot und Wein genommen, die Einsetzungsworte des Herrn gesprochen und Brot und Wein der Gemeinde zum Essen und Trinken dargereicht" (Th. 3). Diese Gabe ist „der gekreuzigte und auferstandene Herr"; er läßt sich „in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft" (Th. 4). Das Abendmahl schließt die Teilnehmenden zusammen zum Leib Christi, der die Kirche ist (Th. 6). Es ist Nahrung des Christen auf dem Weg seines Lebens und ist Sendung zur Nächstenliebe (Th. 7). Zu diesem Mahl sind alle Glieder der Gemeinde gerufen, aber „Gottes Wort warnt uns vor jeder Mißachtung und jedem Mißbrauch des Heiligen Abendmahls" (Th. 8).

Da in den Thesen weder von einer Vergegenwärtigung der Opfertat Christi noch vom Opfer der Kirche noch vom sakramentalen Priestertum die Rede ist, halten sie eindeutig an der Grundentscheidung der Reformation fest, die in der Eucharistie nur noch den Empfang der göttlichen Gabe sah[32]. In anderen Fragen freilich konnte man nicht mit derselben Einhelligkeit die Lehren der Reformation übernehmen. Es handelt sich vor allem um die Einsetzung durch den irdischen Jesus und um die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi.

Die Einsetzung des Abendmahls

Die Meinungsverschiedenheiten der Exegeten erstreckten sich auch auf die Frage, ob und wann Christus das Abendmahl eingesetzt habe. Einigkeit herrschte nur darüber, „daß die im Neuen Testament bezeugte und uns anredende Gemeinde durchwegs Herrenmahl feierte, und daß sie dabei der

[32] Die Versuche einer Neubelebung des Opfergedankens von seiten einiger lutherischer Theologen sind in die Thesen nicht eingegangen. Dazu vgl. den Bericht von *V. Warnach*, in: *Liturgie und Mönchtum III 17 (1955) 65—90* und neuestens: *P. Meinhold-E. Iserloh*, Abendmahl und Opfer, *Stuttgart 1960*.

Meinung war, genau dem zu entsprechen, was Jesu Leben und Sterben wollte“[33]. Ob aber diese Feier des Herrenmahls auf dem Auftrag Jesu beruhe und ob Jesus im Abendmahl die erste Eucharistiefeier begangen habe, diese Frage beantworten viele protestantische Exegeten mit einem klaren Nein, andere mit einem zögernden Ja, andere meinen, wir könnten darüber keine historische Sicherheit mehr gewinnen.

Angesichts dieser Lage unterließ die Kommission eine Erwähnung des letzten Abendmahls und formulierte: „Das Abendmahl, das wir feiern, gründet in der Stiftung und im Befehl Jesu Christi, des für uns in den Tod gegebenen und auferstandenen Herrn“ (Th 1, 1). Nach dem offiziellen Kommentar besagt dieser Satz nur, „daß wir im neutestamentlichen Christuszeugnis durch das Zeugnis der Gemeinde hindurch Auftrag und Verheißung des Herrn der Kirche in seiner Einheit als des Irdischen und des Erhöhten vernehmen“ (LA 24). Er hält sich aber — da die historische Zuverlässigkeit der Einsetzungsberichte umstritten sei — frei von der „naiven historischen Ansicht, daß unser Herr vor seinem Sterben im letzten Mahle am Gründonnerstag das Abendmahl in der Weise, wie wir es nun feiern, eingesetzt habe“; dieses „naive Verständnis der Abendmahlsberichte als historischer Berichte vom letzten Mahle Jesu“ gehöre nicht zum „sachlich unentbehrlichen Bekenntnis“ (LA 23). Darum sei dieser Satz kein historisches Urteil, sondern Bekenntnisaussage.

Damit hat man aber das Bekenntnis, daß Jesus das Sakrament der Eucharistie „in der Nacht, in der er verraten wurde“ (1 Kor 11, 23) einsetzte, als entbehrliche Zutat erklärt, auf die man verzichten könne, ohne das Wesen des Sakraments anzutasten. Wenn sich jedoch die Urkirche in dem für sie entscheidenden Punkt der Einsetzung durch den irdischen Jesus täuschte, muß man folgerichtig auch den anderen Aussagen ihre Überzeugungskraft absprechen. Die Behauptung, im Abendmahl lade uns Jesus Christus an seinen Tisch und gebe uns Anteil an seiner Herrschaft, ist dann bestenfalls eine fromme Meinung, die jeder nach seinem Gutdünken übernehmen oder ablehnen kann. Die Kirche mag dann die Eucharistie als eine bereits von der Urgemeinde eingeführte Form des Gottesdienstes begehen, in dem sie ihres Herrn gedenkt und dem wie jedem Gebet der Gemeinschaft die Gegenwart Christi verheißen ist (Mt 18, 19). Sie darf sich aber nicht mehr auf eine „Stiftung“ oder einen „Befehl“ Jesu Christi berufen.

Auch hier bleiben die Thesen in Halbheiten stecken. Die Lehre von der Eucharistie steht und fällt mit der Einsetzung durch Christus in dem „naiven“ Sinn, wie es das Neue Testament berichtet. Wenn dieses Zeugnis des Neuen Testaments seine Glaubwürdigkeit verliert, büßt auch die Eucharistie ihren sakramentalen Charakter ein und wird bestenfalls Bekenntnisakt der Gemeinde in einem ähnlichen Sinn, wie es Zwingli meinte. Hier stehen die Thesen nicht nur im Gegensatz zum katholischen Glauben, sondern auch zu

[33] *E. Schweizer*, Das Herrenmahl im NT, *591.*

Luther und Calvin. Auch „in der reformatorischen Definition des Sakramentes ist die ausdrückliche Einsetzung durch Christus für jedes einzelne Sakrament ein integrierender Bestandteil“[34].

Gegenwart Christi

Die Geschichtlichkeit der Einsetzungsberichte ist aber unerläßliche Voraussetzung des Glaubens an die leibliche Gegenwart Christi, die Realpräsenz. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist ein Wunder, das nur von Gottes Allmacht gewirkt und nur durch Gottes Wort bestätigt werden kann. Nur Jesus Christus, der Gottes Sohn ist und daher alle irdischen Maße sprengt, nur er, der Macht hat über die gesamte Schöpfung, kann Brot und Wein verwandeln in das Zeichen seiner leiblichen Gegenwart. Wer nicht an die Gottheit Jesu Christi glaubt, kann in den Einsetzungsworten nur eine hyperbolische Ausdrucksweise sehen oder einen gleichnishaften Hinweis auf die geistige Zusammengehörigkeit der Essenden und auf ihre Gemeinschaft mit Jesus Christus. Wer der Überzeugung ist, Jesus habe diese Worte nicht gesprochen und die Kirche nicht zur Feier dieses Sakramentes bevollmächtigt, darf niemals an die Verwandlung der Gaben und an die leibliche Gegenwart Christi glauben. Auch hier gibt es für ein folgerichtiges Denken nur eine klare Alternative.

Es ist darum verständlich, daß die Thesen keine eindeutige Aussage über die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi enthalten. Dem Schweigen über die Einsetzung entspricht das Schweigen über die Realpräsenz. Beide bedingen einander. Zwar ist häufig und mit großem Nachdruck von einer Gegenwart der Person Jesu Christi die Rede: Er „lädt die Seinen an seinen Tisch“ (Th. 1, 2), er handelt „als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr“ (Th. 2, 1), er „läßt sich ... durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen“ (Th. 4). Aber nirgends wird gesagt, daß die Teilnehmenden wahrhaft Christi Leib und Blut empfangen, und noch weniger, daß kraft der Einsetzungsworte Christi Leib und Blut bleibend anwesend sind. Es heißt sogar ausdrücklich, daß „Brot und Wein“ — offensichtlich nicht Leib und Blut Christi — „der Gemeinde zum Essen und Trinken dargereicht“ werden (Th. 3, 3). Auch die entscheidende These 4 weicht einer eindeutigen Erklärung aus[35].

Da man nicht „in Analogien zu irgendwelchen ontologischen Kategorien verfallen“ wollte (LA 29), vermied man jede seinshafte Aussage. Man betonte das jeweils aktuelle Geschehen, sprach mit Nachdruck von dem „personhaften Handeln“ Christi. Aber man wich der letzten Konkretisierung aus, die durch die Worte: „Das ist mein Leib“ bezeichnet wird, und schwieg

---

[34] *H. Gollwitzer*, Coena Domini, *München 1937, 6.*

[35] Nach *E. Sommerlath* — der als einziges Kommissionsmitglied seine Unterschrift verweigerte — ist These 4 „mehr ein Ausdruck eines verborgenen Dissensus als eine Aussage wirklicher Übereinstimmung“ *(ELKZ 13 [1959] 33).*

von der bleibenden Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines. Brot und Wein, daran lassen die Thesen keinen Zweifel, bleiben, was sie gewesen. Der Vorgang des Essens aber ist Zeichen der Begegnung mit Christus, in ähnlicher Weise, wie uns Christus durch das Wort der Verkündigung anredet und in die Entscheidung des Glaubens ruft.

In dieser Vernachlässigung der Realpräsenz zugunsten des reinen Wortgeschehens wird eine Linie sichtbar, die deutlich zum reformierten Abendmahlsverständnis hinführt, ohne freilich die Klarheit und die logische Kraft Calvins zu erreichen. Wenn auch gesagt wird, daß Gott dem Menschen die Gabe der Sündenvergebung „mit Brot und Wein" (Th. 4), also nur im Akt des Essens und Trinkens gibt, so bleibt doch kein Zweifel, daß allein das Wort Gottes Gnade austeilt, nicht der kraft Gottes Wort in seinem Leib und Blut gegenwärtige Herr.

Nach den lutherischen Bekenntnisschriften aber gehört die Einsetzung durch Christus beim letzten Abendmahl und die durch die Konsekrationsworte bewirkte wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi zum Wesen des christlichen Abendmahls. Da die Thesen von diesen entscheidenden Wahrheiten schweigen, haben sie wichtige Stücke der lutherischen Abendmahlslehre preisgegeben. Sie fanden deswegen mehr Zustimmung bei reformierten als bei lutherischen Theologen[36].

So sind auch die Arnoldshainer Thesen ein Zeichen dafür, daß die ursprünglich protestantische Denkform im reformierten Bekenntnis konsequenter und eindeutiger durchgeführt ist als im Luthertum. Die leibliche Gegenwart Christi, an der die lutherische Theologie noch weithin festhält, steht nicht in vollkommenem Einklang mit der Lehre von der alleinigen Heilsbedeutung des Wortes, wie sie Luther zuerst formulierte. Es ist darum nicht erstaunlich, daß diese Erkenntnis mit ihrem eigenen Schwergewicht zu der konsequenteren und homogeneren reformierten Lehre hindrängt. Dennoch bleibt auch die lutherische Abendmahlslehre im Bann der reformatorischen Grundentscheidung, da sie keine wahre Verwandlung des Brotes und Weines zuzugeben bereit ist, sondern letztlich doch nur ein Nebeneinander der Gegenwart Christi „zugleich mit der Substanz des Brotes" kennt. Der unendliche Abstand zwischen Gott und seiner Schöpfung wird auch in der Eucharistie nicht anders überbrückt als nur durch das Wort, nicht aber dadurch, daß Gott ein Stück dieser unserer Wirklichkeit verwandelt und zum Zeichen seiner bleibenden Gegenwart macht.

Am Ende des Vorworts zu seiner großen Auseinandersetzung mit der evangelischen Theologie, den „Controversiae christianae fidei", führt Robert Bellarmin den gesamten Protestantismus auf eine einzige Wurzel zurück: Er sei nichts anderes als irriges Verständnis der Eucharistie, wie es sich schon

[36] Vgl. vor allem die sehr kritische Stellungnahme des Theol. Ausschusses der VELKD vom 11./12. 10. 1959. Abgedruckt z. B. in: *ELKZ 14 (1960) 17—19*. Ferner die Diskussion in der ELKZ.

im 11. Jahrhundert bei Berengar von Tours finde. Diese Bemerkung wird dem nicht erstaunlich klingen, der darum weiß, daß alle Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten in der Lehre von der Kirche wurzeln, daß aber die Kirche nirgends so vollkommen ihr innerstes Wesen verwirklicht wie in der Feier der Eucharistie. Darum vereinigen sich hier, wie J. A. Möhler einmal sagt, „alle übrigen Unterscheidungslehren, aber auf eine ausgezeichnetere Weise"[37]. Wer nämlich in der Kirche nicht mehr den Ort der bleibenden Gegenwart Gottes sieht, wo kraft der Vollmacht Jesu Christi Gottes Wahrheit unfehlbar verkündet und die Gnade des ewigen Lebens durch den geweihten Priester gespendet wird, wird auch die leibliche Gegenwart Jesu im Sakrament des Altares abschwächen müssen.

Die Kirche ist ein Stück des Reiches Gottes selbst, sie ist der Beginn der neuen Schöpfung und die heilige Gemeinschaft der Erlösten. In ihr setzt Christus sein Wirken über alle Zeiten und Räume hin fort. Sie ist der Raum seiner endgültigen Anwesenheit, sein geheimnisvoller Leib und das Gefäß des Heiligen Geistes. Sie hat die Verheißung, daß niemals die Gnade Gottes von ihr weichen wird. In ihr hat Gott ein Zeichen seines Sieges über die Welt und über die Sünde aufgerichtet, hat das endgültige, unwiderrufliche Ja seiner Liebe gesprochen. Diese Würde, zu der sie von Gott berufen wurde, offenbart sich am deutlichsten im Sakrament der Eucharistie. Hier, wo die Glaubenden Christi Leib empfangen, kommt die Einheit zwischen Christus und seiner Kirche zu ihrem vollkommensten Ausdruck. Die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie ist Zeichen zugleich und Ursache seiner immerwährenden Gegenwart in der Kirche. Darum ist auch der Glaube an die Verwandlung des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Jesu Christi ein sicheres Kennzeichen für den wahren katholischen Glauben.

Die These vom „absterbenden" Staat

GERHARD NEUHAUS

Was Marx und Engels geschrieben haben, ist, soweit die Machthaber hinter dem Eisernen Vorhang es ihren Untertanen zu lesen gestatten, für jeden Kommunisten Evangelium. Natürlich gibt es auch einiges von Marx, was dem Volk nicht zugänglich gemacht wird. Dabei handelt es sich meist um Äußerungen, die speziell für die russische Eitelkeit verletzend sind. In Moskau ist man froh, daß diese Dinge nie unter die Leute gelangten, weil man höheren Orts rechtzeitig für ihre Unterschlagung gesorgt hatte. Eine These aber haben sicherlich schon zahllose kommunistische Ideologen zum Teufel

[37] *Mohler a.a.O. § 34, 352.*

gewünscht, ohne daß es noch möglich wäre, sie aus dem Verkehr zu ziehen, nachdem sie nicht nur den Hauptsätzen der Marx-Engelsschen Revolutionstheorie gehört, sondern auch Lenin, Stalin und überhaupt jeder führende Parteiideologe sich zu irgendeinem Zeitpunkt öffentlich mit ihr befaßt und sie wohl oder übel angenommen haben. Es ist dies die These von dem im Kommunismus absterbenden Staat.

Marx

Mit dieser These hat es folgende Bewandtnis: In dem von Marx und Engels 1847 gemeinsam verfaßten „Manifest der Kommunistischen Partei", das trotz der Irrigkeit oder Überholtheit seiner politischen und ökonomischen Voraussetzungen von allen Kommunisten noch heute als unantastbar anerkannt wird, finden sich folgende Sätze:

„Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden, und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Die politische Gewalt im eigentlichen Sinne ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen."[1]

Schon ein Jahr zuvor hatte Marx in seiner Schrift „Das Elend der Philosophie" das gleiche Thema angeschnitten:

„Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegensatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist."[2]

Man könnte diesen Satz die erste Kurzfassung des politischen Programms von Marx nennen. Aus ihm wollten sowohl Engels wie später vor allem Lenin die Folgerung herauslesen, in der kommunistischen Gesellschaft „sterbe" der Staat „ab". Marx selbst allerdings schrieb 1875 in seiner „Kritik des Gothaer Programms" einige Sätze, die offenbar in eine ganz andere Richtung deuten:

„Es fragt sich dann: welche Umwandlung wird das Staatswesen in einer kommunistischen Gesellschaft erleiden? In anderen Worten: welche gesellschaftlichen Funktionen *bleiben dort übrig, die jetzigen Staatsfunktionen analog sind?* ... Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der Umwandlung der einen in die andere. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann, als die revolutionäre Diktatur des Proletariats. Das (Gothaer) Programm nun hat es weder mit letzterer zu tun, noch mit *dem zukünftigen Staatswesen der kommunistischen Gesellschaft.*"[3]

Von einem „Absterben" des Staates ist in diesen Sätzen nichts zu lesen. Vielmehr spricht Marx ganz unmißverständlich von dem „zukünftigen Staatswesen der kommunistischen Gesellschaft", wobei er allerdings erwähnt, daß irgendwelche Funktionen, „die jetzigen Staatsfunktionen analog sind", „dort übrig bleiben", aber schließlich ist es klar, daß es sich bei dem kapitalistischen, dem sozialistischen und dem kommunistischen Staat um untereinan-

[1] *K. Marx-F. Engels,* Manifest der Kommunistischen Partei, Berlin 1945, 24.
[2] *Karl Marx,* Das Elend der Philosophie, Berlin 1947, 188.
[3] *Karl Marx,* Kritik des Gothaer Programms, Berlin 1946, 29.

der verschiedene Staatsformen handelt, von denen anzunehmen ist, daß sie nicht alle ihre Funktionen gemeinsam haben.

Engels

Marx selbst hat sich übrigens über derlei Dinge weit weniger Gedanken gemacht als Engels, der im Gegensatz zu dem Wirtschaftstheoretiker Marx als der eigentliche Konzeptor und Präzeptor der politischen Revolutions- und Staatstheorie des Marxismus anzusprechen ist. Engels geht aufs Ganze, nämlich auf eine radikale politische Revolution. Von England aus tyrannisiert er die deutsche Sozialdemokratie, die ihm zu lahm erscheint, und in seinem radikalen Ungestüm scheut er auch keineswegs davor zurück, notfalls sogar Marx das Wort im Munde zu verdrehen. So schreibt er im gleichen Jahr 1875, in dem Marx noch vom „zukünftigen Staatswesen der kommunistischen Gesellschaft" träumt, an August Bebel:

„Der ‚Volksstaat' ist uns von den Anarchisten bis zum Überdruß in die Zähne geworfen worden, obwohl schon die Schrift Marx' gegen Proudhon" — gemeint ist „Das Elend der Philosophie" — „und nachher das Kommunistische Manifest direkt sagen, daß mit Einführung der sozialistischen Gesellschaftsordnung *der Staat sich von selbst auflöst und verschwindet.*"[4]

Nun ist das Wort heraus, und die These vom Staat, der in der sozialistischen bzw. in der kommunistischen Gesellschaft „abstirbt", ist geboren. Sie wird den kommenden Generationen von Marxisten noch viel zu schaffen machen.

Die angeführte Briefstelle von Engels enthält aber ganz zufällig auch einen Hinweis auf die wahrscheinliche Herkunft dieser Idee. Engels erwähnt so nebenbei die Anarchisten. Nun muß man wissen, daß um die Zeit, da Marx und Engels sich um die Erweckung einer internationalen Arbeiterbewegung und um die Führung in dieser Bewegung bemühten, einige bedeutende anarchistische Strömungen in starker Konkurrenz mit ihnen standen. William Godwin hatte in England den Staat verworfen, auf dem Kontinent standen Pierre-Joseph Proudhon und Michael Bakunin in erfolgreichem Wettkampf gegen Marx. Zumal Bakunin prangerte bereits den autoritären Staatssozialismus an, in den der Marxismus unausweichlich münden werde. Es ist nicht nachweisbar, aber durchaus wahrscheinlich, daß Marx und Engels schon bei der Abfassung ihrer erstgenannten Schriften unter dem Druck dieser damals noch erfolgreicheren Konkurrenz eine verstohlene Anleihe beim Gegner machten und als Publikumsköder zunächst ein paar anarchistische Forderungen in ihre eigenen Publikationen einschmuggelten. Die Massen, gegen den zeitgenössischen Staat aufgeputscht, verfielen leicht der anarchistischen Hetze gegen den Staat überhaupt. So wurde denn das Kuckucksei mit ausgebrütet und spukt als These vom absterbenden Staat bis heute durch die marxistische Literatur. Dabei läßt sich kaum ein tieferer Gegensatz vorstellen, als der zwischen dem ganz auf das Individuum abgestellten und jeden

[4] ebd. 41 (Engels an Bebel am 18./28. März 1875).

gesellschaftlichen Zwang ablehnenden Anarchismus und den streng zentralistischen und kollektivistischen, ohne Zwang und Unterdrückung des Individuums überhaupt nicht realisierbaren Vorstellungen des konsequenten Marxismus. Trotzdem übte der anarchistische Bazillus, den jenes ideologische Kuckucksei barg, insbesondere in seiner anarcho-syndikalistischen Form, immer wieder eine starke Anziehungskraft auf geistig zur Selbständigkeit neigende Führerpersönlichkeiten im Kommunismus aus. Schon Lenins Denken trug bisweilen ausgesprochen anarchistische Züge, die zu seinen sonstigen Tendenzen oft in seltsamem Widerspruch standen, und im Titoismus brachen anarcho-syndikalistische Auffassungen durch, die noch von den klassischen Anarchisten des 19. Jahrhunderts konzipiert sein könnten.

Auch Engels erwies sich sehr bald als dafür anfällig, und unversehens machten sich in seinen Schriften und Briefen anarchistische Gedankengänge breit. Eine der bekanntesten kryptoanarchistischen Stellen in seinem Werk sind jene Sätze aus dem „Anti-Dühring", in denen er 1878 die für den gesamten Marxismus klassisch und verbindlich gewordene Formulierung der These vom Absterben des Staates gibt.

„Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum. Aber damit hebt es sich selbst als Proletariat, damit hebt es alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf, *und damit den Staat als Staat* ... Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt — die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft — *ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat.* Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiet nach dem anderen *überflüssig und schläft von selbst ein.* An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht ‚abgeschafft', er stirbt ab."[5]

Die roten Ideologen wehren sich bisher standhaft gegen die Erkenntnis, daß die beiden letzten hier zitierten Sätze einander widersprechen. Engels leitet das „Absterben" des Staates hier offenbar aus der Tatsache ab, daß sich die Funktionen des Staates inzwischen geändert oder auch erweitert haben. In Wirklichkeit besagt die „neue" Funkion, nämlich „die Leitung von Produktionsprozessen" nicht etwa, daß der Staat abstirbt, sondern daß er sich in einen „Kapitalisten" verwandelt hat. Der Satz ist nichts anderes, als eine Voraussage von Engels, daß sich im Zug der „sozialistischen" Entwicklung ein Staatskapitalismus herausbilden werde, wie wir ihn im heutigen Sowjetregime ja auch tatsächlich bereits vor uns haben. Insofern, aber auch nur insofern kann man James Burnham rechtgeben, wenn er von dem gegenwärtigen Regime in der Sowjetunion als einem „Regime der Manager" spricht, während es sich dabei doch in Wirklichkeit durchaus nicht um eine Diktatur von „Managern", also von Wirtschaftsfachleuten, handelt, sondern um ein rein politisches Regime, um einen sehr realen, sehr politischen Staat, der zwar die Wirtschaft als seine unentbehrliche Existenzbasis anerkennt, die Beherrschung dieser Wirtschaft jedoch eben nicht den „Mana-

[5] *Friedrich Engels*, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring"), Berlin 1948, 347 f.

gern" überläßt, sondern sie in letzter Instanz meist durch reine Parteipolitiker, die oft sogar ohne gründliche Fachkenntnisse sind, ausüben läßt[6].

Einige Jahre später, 1884, greift Engels noch einmal eingehend in einer größeren Schrift das Problem des Staates auf. In seinem Buch „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates", das Wissenschaftliches und Pseudowissenschaftliches wild vermengt und in seiner sich daraus ergebenden Verworrenheit oft peinlich an Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts" erinnert, holt er weit aus, um die marxistische Theorie von der Entstehung und vom Wesen des Staates „wissenschaftlich" zu beweisen, und gelangt zu dem anvisierten Ziel:

„Wir nähern uns jetzt mit Riesenschritten einer Entwicklungsstufe der Produktion, auf der das Dasein dieser Klassen nicht nur aufgehört hat, eine Notwendigkeit zu sein, sondern ein positives Hindernis der Produktion wird. Sie werden fallen, ebenso unvermeidlich wie sie früher entstanden sind. *Mit ihnen fällt unvermeidlich der Staat.* Die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert, versetzt die ganze Staatsmaschine dahin, wohin sie dann gehören wird: ins Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt."[7]

Berlin 1946, 146.

Auch hier klingt übrigens das anarchistische Erbe sogar in den Formulierungen nach; denn die „freie und gleiche Assoziation" ist als Terminus genau so den Anarchisten entlehnt wie die Staatslosigkeit als Idee. Engels selbst verrät zu verschiedenen Malen, daß er sich insgeheim ob dieses geistigen Diebstahls nicht ganz wohl fühlt. Eben darum lehnt er es auch entrüstet ab, mit den Anarchisten in einen Topf geworfen zu werden, und wahrscheinlich betont er auch aus diesem Grund im „Anti-Dühring" so ausdrücklich, daß der Staat nicht „abgeschafft" werde, wie dies die Anarchisten fordern, sondern daß er zwangsläufig ganz von selbst „absterbe".

Lenin

Zweiundzwanzig Jahre nach Engels' Tod führte Lenin die russische Oktoberrevolution zum Sieg. Er berief sich dabei in allen Einzelheiten auf die Lehren von Karl Marx und Engels. Aber dennoch — wie sah diese Revolution aus! In vielen Einzelzügen darf sie gerade als eine Widerlegung der Marxschen Theorien und Prognosen angesehen werden. Wenn Marx z. B. den Sieg der proletarischen Revolution als zwangsläufige Folge einer hochentwickelten Industrialisierung in einem Land mit zahlenmäßig stark angewachsenem Industrieproletariat vorausgesagt hatte, dann braucht dem nur entgegengehalten zu werden, daß zur Zeit der Oktoberrevolution der Anteil der Arbeiterschaft an der russischen Gesamtbevölkerung ganze 1,4 Prozent betragen hatte. Neben so vielen andern angeblichen Voraussetzungen stimmte es also auch nicht, daß in Gestalt des „Proletariats" die „ausgebeutete Mehrheit" des Volkes die Macht übernahm. In der Folgezeit sollte noch

[6] Vgl. hierzu: *James Burnham,* Das Regime der Manager, Stuttgart 1949.

[7] *Friedrich Engels,* Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates,

so manches andere nicht mehr stimmen. So hatte Lenin noch im April 1917 geschrieben:

„Ich aber trete mit einer Klarheit, die jede Möglichkeit von Mißverständnissen ausschließt, für die Notwendigkeit des Staates in dieser Epoche ein, allerdings — in Übereinstimmung mit Marx und den Erfahrungen der Pariser Kommune — nicht des üblichen parlamentarisch-bürgerlichen Staates, sondern *eines Staates ohne stehendes Heer, ohne eine gegen das Volk gerichtete Polizei, ohne ein über das Volk gestelltes Beamtentum.*" [8]

Noch kein Jahr nach der Niederschrift dieses Satzes war die Rote Armee bereits gegründet und die Tscheka, vor der heute noch das ganze russische Volk zittert, ins Leben gerufen. Und was ist der Apparat der sowjetischen Kommunistischen Partei heute denn anders als „ein über das Volk gestelltes Beamtentum"? Es wäre im Grund schließlich nichts als Haarspalterei, wollte man darüber streiten, ob der Staat in der heute in Rußland bestehenden Phase des Kommunismus mit der Kommunistischen Partei bzw. mit deren „Apparat" identisch sei, oder ob er, wie Djilas dartut, „nur das Instrument" sei, „durch das diese Verhältnisse gewährleistet werden", zumal auch er zugeben muß:

„Aber über diesen Bestimmungen und hinter jeder einzelnen Maßnahme des Staates steht die Kommunistische Partei, die durch eine berufsmäßige Parteibürokratie repräsentiert wird." [9]

Bei der Konzeption seiner Staatstheorie, die ihren Niederschlag hauptsächlich in der im August und September 1917, also noch vor der Oktoberrevolution geschriebenen Broschüre „Staat und Revolution" fand, bemühte sich Lenin angelegentlich um den Nachweis, sein Bild des proletarischen Staates sei nichts anderes als die aus der Pariser Kommune von 1871 gezogene Lehre. Ähnlich behauptete 1924 auch Stalin in seinen Vorlesungen „Über die Grundlagen des Leninismus":

„Die Pariser Kommune war der Keim dieser Form. Die Sowjetmacht ist ihre Entwicklung und Vollendung." [10]

Tatsächlich beschränkt sich der Zusammenhang zwischen Lenins Darstellung der Diktatur des Proletariats und der Pariser Kommune fast ausschließlich auf die ausgiebige Heranziehung von Marxschen und Engelsschen Schrift- und Briefstellen, die auf jenes historische Ereignis kritisch und analytisch Bezug nehmen. Natürlich ist es richtig und auch durchaus zu verstehen, daß sowohl Marx wie auch Engels von dem schon nach zwei Monaten zusammengebrochenen Experiment der Kommune fasziniert, ja sogar begeistert waren, obwohl sich anderseits besonders Marx mehr mit den seiner Meinung nach unterlaufenen Fehlern und Irrtümern als mit den positiven Seiten der Kommune auseinandersetzt. Die proletarische Diktatur Lenins jedoch weist, abgesehen von der Tatsache, daß an dem Pariser Experiment außer Kleinbürgern und Intellektuellen auch Arbeiter aktiv beteiligt waren, nicht mehr allzuviel Ähnlichkeit mit der Kommune auf, vom heutigen Sowjetstaat gar nicht zu reden. Während nämlich die Kom-

[8] *W. I. Lenin,* Briefe über die Taktik, in: Marx-Engels-Marxismus, Moskau 1947, 291.
[9] *Milovan Djilas,* Die neue Klasse, München 1957, 58.
[10] *J. Stalin,* Fragen des Leninismus, Moskau 1947, (Deutsch) 49.

mune immerhin wenigstens theoretisch auf einem streng demokratischen Prinzip fußte, stellt zumindest der Sowjetstaat gerade das dar, was die Kommunisten vor der Oktoberrevolution bekämpften oder doch zu bekämpfen glaubten. Dieser Glaube klingt noch an in der vernichtenden Kritik, welche die deutsche Kommunistin Rosa Luxemburg am Leninschen Staat übte, als sie in ihrer im Sommer 1918 geschriebenen, aber erst 1922, drei Jahre nach ihrem Tod veröffentlichten Broschüre über die russische Revolution schrieb:

„Es ist die historische Aufgabe des Proletariats, wenn es zur Macht gelangt, an Stelle der bürgerlichen Demokratie sozialistische Demokratie zu schaffen, nicht, jegliche Demokratie abzuschaffen. Sozialistische Demokratie beginnt nicht erst im gelobten Lande, wenn der Unterbau der sozialistischen Wirtschaft geschaffen ist, als fertiges Weihnachtsgeschenk für das brave Volk, das inzwischen treu die Handvoll sozialistischer Diktatoren unterstützt hat.“ [11]

Im wesentlichen sind Lenins staatstheoretische Auslassungen zwei Hauptanliegen gewidmet: einmal dem Nachweis, daß das Proletariat überhaupt eines eigenen Staates bedürfe, und zum andern einer sehr phantasiereichen Ausmalung des vermutlichen künftigen Vorganges des „Absterbens“ dieses Staates. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dabei zweierlei Kräfte im Kopf und im Herzen Lenins miteinander im Widerstreit lagen. Der nüchterne Denker, der Lenin zuzeiten durchaus zu sein vermochte, wußte natürlich genau, daß die menschliche Millionenherde, ganz gleich unter welcher Gesellschaftsform, ohne die hemmende, lenkende, für alle denkende Autorität des Staates rettungslos dem Chaos geweiht wäre. Anderseits hatte sich in Lenin, seitdem sein Bruder Alexander am 8. Mai 1887 gehängt worden war, ein dämonischer Haß gegen den Staat an sich festgefressen. Aus diesen dunklen Tiefen heraus ist denn auch seine starke Anfälligkeit für den anarchistischen Bazillus zu verstehen, den er mit wahrer Inbrunst überall bei Marx und Engels aufzuspüren scheint. „Der Staat, das heißt das als herrschende Klasse organisierte Proletariat“ — heißt es im Kommunistischen Manifest. Aber sogleich beeilt sich Lenin zu betonen, daß

„das Proletariat nach Marx nur einen absterbenden Staat braucht, d. h. einen Staat, der so beschaffen ist, daß er sofort abzusterben beginnt und gar nicht anders als absterben kann“ [12].

In seinem Staatshaß ist Lenin hemmungslos. Er reißt ihn zur Negierung alles dessen hin, was irgendwie mit diesem Staat zusammenhängt, er verführt ihn schließlich sogar zur Negierung der Demokratie, für die doch wenigstens in ihrer „Kampfzeit“, auch die Kommunisten zu streiten vorgeben. Der aus dem Sieg der sozialistischen Revolution hervorgehende Staat ist für ihn die „vollkommenste Demokratie“, und so glaubt er plötzlich zu entdecken, daß bei Engels also auch von dem Einschlafen und Absterben der Demokratie die Rede sei, und

[11] *Rosa Luxemburg*, Die russische Revolution. Eine kritische Würdigung. Aus dem Nachlaß, hrsg. von Paul Levi, Berlin 1922. — Zitiert nach: *Hermann Brill*, Das sowjetische Herrschaftssystem (Rote Weißbücher 2), Köln 1951, 38f.

[12] *W. I. Lenin*, Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke (Deutsch), Moskau 1947, Band II, 174.

„daß die Demokratie *auch* ein Staat ist und daß folglich auch die Demokratie verschwinden wird, sobald der Staat verschwindet"[13].

Zunächst freilich verwendet er seine Mühe auf den Nachweis, daß die Entstehung eines proletarischen Staates notwendig sei. Und zwar eines Staates, den er sich etwa wie eine riesige Fabrik vorstellt:

„*Alle* Bürger werden Angestellte und Arbeiter *eines* das gesamte Volk umfassenden Staats‚syndikats' ... Die gesamte Gesellschaft wird *ein* Büro und *eine* Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein."[14]

Stammten diese Sätze nicht gerade von Lenin, dann wäre es sicherlich auch den Sowjets kaum entgangen, daß es sich hier um typisch anarchosyndikalistische Vorstellungen handelt. Stünden sie aber z. B. in einer jugoslawischen Publikation, dann würden sie sofort mit dem Stempel „Titoismus" versehen.

Sobald Lenin jedoch auf das Absterben des Staates zu sprechen kommt, verläßt er sofort den Boden der Wirklichkeit, so, wenn er z. B. schreibt:

„Wenn aber die Mehrheit des Volkes selbst ihre Bedrücker unterdrückt, so ist eine ‚besondere Repressionsgewalt' schon nicht mehr nötig! In diesem Sinne beginnt der Staat abzusterben. An Stelle besonderer Institutionen einer besonderen Minderheit (privilegiertes Beamtentum, Kommandobestand des stehenden Heeres) kann das die Mehrheit selbst unmittelbar besorgen."[15]

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß solche Träumereien barer Unsinn sind. Die Vorstellung ist genau so wirklichkeitsfremd wie die an anderer Stelle geäußerte Forderung, im proletarischen Staat müsse jede Köchin „regieren" können. So will Lenin „mit einem Schlag die alte Beamtenmaschinerie zerbrechen und sofort mit dem Bau einer neuen beginnen, die" — welch seltsame Logik! — „allmählich jegliches Beamtentum überflüssig macht und aufhebt". Den Beamten „einschließlich der Techniker jeder Art, jeden Ranges und Grades" würden — zum Zweck des Absterbens — einfach nur noch Arbeiterlöhne bezahlt werden, wobei sie obendrein noch voll verantwortlich und absetzbar sein sollten[16]. Und dies alles würde immer reibungsloser vonstatten gehen; „denn die Menschen werden sich gewöhnen, die elementaren Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens ohne Gewalt und ohne Unterordnung einzuhalten"[17] — meint Lenin. Dies übertrifft an scheinbarem Optimismus hinsichtlich der menschlichen Entwicklungsfähigkeit zum Guten hin sogar noch den alten Plato, der immerhin nicht vergißt, seinen Staat wenigstens mit einer kräftigen Schar von menschlichen „Wachhunden" auszustatten. Sollte Lenin die Menschen und die Massen wirklich so wenig gekannt, sollte er wirklich so wenig geahnt haben, wie sich der von ihm ins Leben gerufene und auf ihn sich berufende Sowjetstaat schon so bald entwickeln würde? Man ist versucht, daran zu zweifeln, ob ein Mann wie Lenin wirklich allen Ernstes geglaubt hat, was er in Sätzen wie diesem schrieb:

„Unter dem Sozialismus werden alle der Reihe nach regieren und sich schnell daran gewöhnen, daß keiner regiert"[18],

---

[13] ebd. 169.
[14] ebd. 236.
[15] ebd. 189.
[16] ebd. 194f.
[17] ebd. 220.
[18] ebd. 250.

oder wenn er etwa phantasierte, der Sozialismus werde durch Arbeitszeitverkürzung Verhältnisse schaffen,

„die allen ohne Ausnahme gestatten werden, ‚Staatsfunktionen' auszuüben".

Es klingt wie ein Hohn, wenn er darauf fortfährt:

„Das aber führt zum völligen Absterben jedweden Staates überhaupt."[19]

Gerade die letztzitierte Stelle verführt zu der Frage: wollte Lenin etwa seine Leser oder wollte er „das Volk" verhöhnen? Glaubte er etwa selbst gar nicht mehr an seine eigenen politischen Zukunftsmärchen? Wenn aber doch, was bewog ihn dann, zu schreiben:

„Es ist keinem Sozialisten je eingefallen, zu ‚versprechen', daß die höhere Phase der Entwicklung eintreten wird"[20]?

Man sollte über solche Stellen im Werke Lenins nicht einfach achselzuckend hinweglesen, zumal sie vielleicht geeignet wären, zu einer Korrektur jener geistigen Überschätzung Lenins beizutragen, die leider nicht nur bei gläubigen Kommunisten anzutreffen ist.

Stalin

Wieder sind zweiundzwanzig Jahre verstrichen. Man schreibt den 10. März des Jahres 1939. Josef Stalin steht hinter dem Rednerpult und gibt seinen Rechenschaftsbericht an den XVIII. Parteitag der KPdSU (B). Die großen Säuberungen der dreißiger Jahre waren bereits überstanden, Stalins Gegner und Rivalen in der Partei — nach Möglichkeit auch die „potentiellen" — waren hingerichtet oder sonst unschädlich gemacht, die Herrschaft der Partei oder, wie sie selbst es zu nennen pflegt, der „Arbeiterklasse" war ebenso unbestritten wie Stalins Diktatur. Die Frage des Absterbens des Staates wäre also nunmehr höchst aktuell gewesen, und daß Stalin sie auf jenem Parteitag aufgriff, beweist allein schon, wie häufig sie, auch innerhalb der Partei, insgeheim gestellt wurde. Diese Frage aber war für Stalin gefährlich; denn der Staat war die Partei, die Partei aber — war Stalin. Wer also sollte in diesem Falle „absterben"?

Es galt somit, eine Fristverlängerung zu erreichen. Die feindlichen Klassen, die das Weiterbestehen des roten Staates entsprechend der Engelsschen Theorie allein noch gerechtfertigt hätten, waren unterdrückt, dann zum größten Teil ausgerottet, der Rest als Klasse liquidiert. Wer also machte die „besondere Repressionsgewalt", den Staat, noch nötig? Stalin war um einen Ausweg nicht verlegen. Da waren einmal die „Spione, Mörder und Schädlinge", die „die bürgerlichen Staaten und ihre Organe" angeblich in die Sowjetunion entsandten. Da waren ferner diese bürgerlichen Staaten selbst, die angeblich „nur auf den Moment lauern, um einen militärischen Überfall auf unser Land zu unternehmen". Davon hatte freilich weder bei Engels noch bei Lenin ein Wort gestanden. Daß Hitler wenig später Stalin die praktische Bestätigung seiner Behauptung lieferte, steht auf einem an-

[19] ebd. 251.
[20] ebd. 232.

dern Blatt; denn wie sich schon in den ersten Tagen nach dem Überfall Hitlers auf die Sowjetunion herausstellte, hatte Stalin selbst kaum mehr ernstlich daran geglaubt, daß Hitler ihn jemals wirklich angreifen werde. Im übrigen verstand sich gerade Stalin bestens darauf, die angeblich unverrückbaren Thesen von Marx, Engels oder Lenin nach Belieben auszulegen, umzudeuten oder nach Bedarf auch in ihr Gegenteil zu verdrehen. Er nannte dies „die Theorie des Marxismus weiter ausarbeiten".

Was nun die These vom absterbenden Staat betrifft, so fand Stalin,

„daß sich die allgemeine Formel von Engels für das Schicksal des sozialistischen Staates schlechthin nicht auf den besonderen und konkreten Fall anwenden läßt, wo der Sozialismus in einem Lande gesiegt hat, das von einer kapitalistischen Umwelt umgeben und der Gefahr eines kriegerischen Überfalls von außen ausgesetzt ist, und das infolgedessen von der internationalen Lage nicht absehen kann; dieses Land muß sowohl eine gutausgebildete Armee als auch gutorganisierte Straforgane und einen starken Abwehrdienst, folglich einen genügend starken Staat haben, um in der Lage zu sein, die Errungenschaften des Sozialismus vor einem Angriff von außen zu schützen"[21].

Nach Stalin hatte der sozialistische Staat in der Sowjetunion bis 1939 bereits zwei Hauptphasen durchlaufen, an deren Ende, wie er kühn behauptete,

„die Funktion der militärischen Unterdrückung innerhalb des Landes in Wegfall kam — starb ab —"[22].

An ihre Stelle sei jedoch „die Funktion, das sozialistische Eigentum vor Dieben, Plünderern des Volkseigentums zu schützen", getreten, während die Funktion „des militärischen Schutzes vor Überfällen von außen" sowie die „der wirtschaftlich-organisatorischen und kulturell-erzieherischen Arbeit der Staatsorgane"[23] erhalten geblieben sei.

Auch Stalin sieht sich vor die konkrete Frage gestellt: „Wird bei uns der Staat auch in der Periode des Kommunismus erhalten bleiben?" — und erteilt darauf die Antwort:

„*Ja, er wird erhalten bleiben,* wenn die kapitalistische Umkreisung nicht beseitigt, wenn die Gefahr kriegerischer Überfälle von außen nicht überwunden wird; dabei ist es klar, daß sich die Formen unseres Staates neuerlich verändern werden, entsprechend den Veränderungen der inneren und äußeren Situation.

Nein, er wird nicht erhalten bleiben, sondern absterben, wenn die kapitalistische Umkreisung beseitigt, wenn sie durch eine sozialistische Umwelt abgelöst wird.

So steht es um die Frage des sozialistischen Staates."[24]

Fred Ölßner, der inzwischen gestolperte einstige Chefideologe der sowjetzonalen SED, kommentiert diese Sätze mit der üblichen byzantinistischen Verbeugung:

„Mit diesen Darlegungen hat Stalin die marxistische Staatstheorie auf eine neue, höhere Stufe erhoben."[25]

Dabei hatte Stalin im Grund nichts anderes gesagt, als: Zuerst einmal die ganze Welt dem Kommunismus, und dann wird man ja sehen!

Nur ein einziges Mal war, wie es scheint, gegen diesen inzwischen versteinerten bolschewistischen Staat, der in erster Linie Stalins Werk war und

---

[21] *J. W. Stalin,* Rechenschaftsbericht an den XVIII. Parteitag, in: Fragen des Leninismus, Moskau 1947, 724f.

[22] ebd .727. [24] ebd. 728. [23] ebd. 727f.

[25] *Fred Ölßner,* Der Marxismus der Gegenwart und seine Kritiker, Berlin 1948, 68.

aller Welt gegenüber mit Stalin geradezu identisch zu sein schien, ein ernsthafter Anschlag im Gang. Das war Ende 1952 und Anfang des Jahres 1953. Wer diesen Anschlag geplant und seine Ausführung allem Anschein nach bereits bis ins letzte Detail festgelegt hatte, war niemand anderer als Stalin selbst.

Stalins Staat hatte sich unaufhaltsam in den Staat einer beispiellos wuchernden Bürokratie verwandelt. Diese Bürokratie war notwendig, um den Bestand dieses terroristischen Staates zu sichern. Und weil sie so notwendig war, gelang es ihr im Lauf der Jahre, Stalin Privilegien abzuringen, wie sie die Bürokratie kaum eines anderen Staates je besessen hatte. Nur ein Privilegium besaß sie nicht, das Stalin allein vorbehalten blieb: das Privilegium der persönlichen Freiheit. Aber in dreieinhalb Jahrzehnten hatte sich diese Bürokratie zu einer neuen sozialen Schicht, um nicht zu sagen: zu einer neuen Klasse entwickelt, die im Sinn der kommunistischen Ideologie nicht mehr revolutionär ist, sondern konservativ, und die sich heute auf dem besten Wege befindet, reaktionär zu werden. Nach Stalins Ansicht drohte sie die Partei zu verbürgerlichen; auch glaubte er Anzeichen dafür zu entdecken, daß sie ihm langsam entglitt, ja, er befürchtete sogar, ihre Macht werde eines Tages die seine überwuchern.

Ende 1952 begann er seinen Anschlag in die Tat umzusetzen. Er wollte die neue Bürokratie zerbrechen, indem er ihren Staat zerbrach. Dies war vermutlich der Sinn jener großen von Stalin geplanten Säuberung, die er mit der auf seine Veranlassung inszinierten Aufdeckung der angeblichen Ärzteverschwörung in der Kreml-Klinik einzuleiten gedachte.

Aber Stalins Staat war längst zäher als der alte Stalin selbst. Und schon der erste Versuch kostete den Diktator angeblich am 5. März, nach anderen Darstellungen jedoch möglicherweise bereits am 28. Februar 1953 das Leben. Stalin war tot. Sein Staat aber war stärker denn je[26].

Die Epigonen

Nach Stalins Tod hofften westliche Optimisten jahrelang auf den beginnenden Zerfall des roten Staates. Er trat nicht ein. Daß sich auch im Innern der Sowjetunion ähnliche Erwartungen regten, beweist u. a. ein Artikel der Moskauer Zeitschrift „Woprosy filosofii", in dem es heißt:

„Die Kommunistische Partei hat sich jedem Versuch widersetzt, unter der Flagge abstrakten Theoretisierens über das Absterben des Staates die Diktatur des Proletariats zu schwächen, die Grundpfeiler des sozialistischen Staates zu unterminieren ... Den Staat zu festigen und ständig zu vervollkommnen, und die Zeit bis zur völligen Beseitigung der Klassen zu verkürzen und damit also die Voraussetzungen für das Absterben des Staates zu schaffen, von diesem leninistischen Gedanken läßt sich die Partei in der Frage des Staates wie von jeher so auch heute leiten."[27]

---

[26] Vgl. hierzu die Darstellung bei *Victor Alexandrow*, Das Leben des Nikita Chruschtschow, München 1958, 64—73.

[27] Woprosy filosofii, Moskau, Nr. 5/1957. (Zitiert nach: Ost-Probleme, Bad Godesberg, Nr. 9/1958, 317.)

Diese Stelle ist übrigens, außer wegen ihrer etwas eigenartigen Logik, auch deswegen bemerkenswert, weil sie wieder einmal zeigt, wie das Vorhandensein von Klassen, deren völlige Beseitigung von den Sowjets so oft schon als vollzogen gemeldet worden ist, je nach Bedarf auch unbedenklich als Tatsache unterstellt wird.

Heute ist es vor allem Nikita Chruschtschow, der sich — sicherlich nicht zu seinem Vergnügen — von Zeit zu Zeit mit diesem leidigen Thema beschäftigen muß. Chruschtschow ist ein findiger Kopf und hat daher auch in dieser für die Kommunisten kniffligen Frage eine neue Antwort — oder soll man sagen: eine neue Ausrede? — gefunden. Er wird sich allein schon wegen dieser Leistung dereinst als neuer Stern in der Reihe der „Klassiker" des Marxismus-Leninismus-Stalinismus fühlen dürfen. Auf welche Lösung er dabei verfallen ist, kann man am besten drei Interviews entnehmen, die er westlichen Journalisten gab, und die alle drei in der Moskauer Parteizeitung „Prawda" erschienen sind. Im Oktober 1957 erklärte er James Reston, dem Chefkorrespondenten der "New York Times", mit der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft werde „eine ganze Reihe von staatlichen Organen überflüssig", die jetzt noch notwendig seien, und fährt dann fort:

„Wenn unsere Gesellschaft das Stadium des Kommunismus erreicht hat, werden nur diejenigen Institutionen bestehen bleiben, die zur Organisation eines normalen Lebens der Gesellschaft notwendig sind, wie z. B. zur Weiterentwicklung von Industrie, Landwirtschaft, Kultur und Alltagsleben und ähnliches. Bei uns gibt es auch jetzt keine Ausbeuterklassen; aber dann wird es jedoch keinerlei Klassen, keinerlei Klassenunterschiede geben. Im Kommunismus werden wahre Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit aller Menschen der Gesellschaft herrschen. Allerdings haben Sie und ich verschiedene Vorstellungen von Freiheit."[28]

Wenig später, am 19. November 1957, bringt die „Prawda" ein weiteres Interview Chruschtschows, in dem er sich zum Thema „allmähliches Absterben des Staates" äußert. Diesmal erklärt er dem UP-Korrespondenten Henry Shapiro, daß dieser Prozeß „eigentlich schon im Gange" sei. Die Zwangsorgane des Sowjetstaates nennt er „gegenwärtig in der Hauptsache Organe des Schutzes vor den Intrigen der äußeren Feinde", spricht aber auch von noch vorhandenen „gesellschaftsfeindlichen Erscheinungen" und meint:

„Aber diese Überbleibsel werden bei einem gewissen Teil der Bevölkerung offensichtlich noch lange erhalten bleiben, weil der Prozeß ihrer Überwindung verhältnismäßig langwierig und kompliziert ist ... Außerdem hängt der Prozeß des Absterbens des Staates in vieler Hinsicht von den Umständen der internationalen Lage ab."[29]

Das ist nach dem forschen Satz, wonach der Absterbeprozeß „eigentlich schon im Gange" sei, wieder ein vorsichtiges Abschwächen, ein Abbremsen des historischen Tempos, ein „Aber" mit vielen Hintertüren und offengelassenen Auswegen.

Die zweifellos interessantesten Offenbarungen zu dieser Frage gab Chruschtschow jedoch im Februar 1958 in einem Interview mit dem außenpolitischen Redakteur der Londoner "Times" von sich:

---

[28] Prawda, Moskau, 11. Oktober 1957 (zitiert nach: Ost-Probleme, Nr. 29/1957, 1047).
[29] Prawda, Moskau, 19. November 1957 (zitiert nach: Ost-Probleme, Nr. 9/1958, 318f.).

„Sobald in unserem Lande die Bedingungen des Übergangs zur kommunistischen Gesellschaft geschaffen sind, werden viele Organe der staatlichen Verwaltung allmählich absterben ... Unter diesen Bedingungen ... *wächst die Rolle der Partei.*
Die Partei hat eine viel stärkere Grundlage als die staatlichen Organe ... Ihre Entwicklung ist durch Umstände hervorgerufen, die den politischen Anschauungen der Menschen, d. h. dem Bereich des moralischen Faktors, entspringen. *Und der moralischen Faktoren wird die Menschheit stets bedürfen.*" [30]

Damit vollbringt Chruschtschow einen in der Geschichte der kommunistischen Staatstheorie ganz neuen Illusionsakt. Was er nämlich mit den eben zitierten Worten sagt, bedeutet ja nicht mehr und nicht weniger als die zynische Eröffnung: Begrabt doch endlich euere törichten Hoffnungen; denn selbst wenn wir den „Staat" als solchen oder unter dieser Bezeichnung zum Schein verschwinden lassen könnten — die Diktatur der Kommunistischen Partei wird für immer bestehen bleiben!

Das ist nichts anderes als das Ende der These vom absterbenden Staat. Es ist nichts Neues; denn wer sich je kritisch mit der kommunistischen Ideologie befaßte, der ahnte, daß es gar nicht anders kommen konnte. Vermutlich hat dies auch Lenin schon gewußt, und ganz bestimmt wußten es Stalin und mit ihm Tausende von roten Funktionären, Inquisitoren und Predigern der roten Ideologie. Aber keiner hätte je gewagt, es auszusprechen. Chruschtschow wagte es. Und dies einem westlichen Journalisten gegenüber. Doch sein Geständnis blieb vereinzelt. Niemand fand den Mut, es aufzugreifen und sich dazu zu bekennen. Aber es darf als sicher gelten, daß es manchen Feinden Chruschtschows innerhalb der Partei in die Knochen fuhr, daß sie das Wort im Gedächtnis behielten und die Nummer der „Prawda", die es enthielt, sorgfältig ihrem privaten Geheimdossier über Chruschtschow einverleibten.

Die Satelliten

Die Kommunistischen Parteien der übrigen kommunistischen Staaten — mit Ausnahme Jugoslawiens — und deren Ideologen haben, wie nicht anders zu erwarten, zu dieser Frage auch nicht den Schatten eines eigenen Gedankens beizutragen. Im allgemeinen weichen sie, wo immer es angeht, der Beschäftigung damit aus. Wo ihre Erwähnung sich jedoch gar nicht mehr umgehen läßt, erschöpfen sie sich in der Wiedergabe der in diesem Zusammenhang bereits bis zum Überdruß strapazierten einschlägigen Sätze von Marx und Engels, von Lenin und Stalin und „erläutern" sie, indem sie stumpfsinnig wiederkäuen, was jene vorgekaut haben. Im übrigen reagieren sie verständlicherweise äußerst gereizt, wenn sie an dieses Thema erinnert werden. So sagte der tschechoslowakische Justizminister Bartuska um die Jahreswende 1957/58 auf einer Sitzung des Zentralkomitees der tschechoslowakischen KP:

„Es ist bezeichnend, daß unsere Publikationen sich neuerdings mit solchen Problemen wie mit dem mittelalterlichen Feudalismus beschäftigen oder über das Absterben des

[30] Prawda, Moskau, 16. Februar 1958 (zitiert nach: Ost-Probleme, Nr. 9/1958, 320).

Staates schreiben in einer Zeit, in der wir dafür kämpfen, den sozialistischen Staat gerade zu errichten und zu entwickeln."[31]

Auch die Kommunisten der deutschen Sowjetzone erweisen sich in dieser Hinsicht als höchst einfallslos. So weiß der bereits zitierte Fred Ölßner nichts anderes dazu zu sagen als:

„Die Herrschaft der Arbeiterklasse, als die proletarische Diktatur, wird solange bestehen, bis die Klassengegensätze verschwunden sind. Danach stirbt die Repressivfunktion des Staates im Inneren ab. Damit vollzieht sich ein wesentlicher Funktionswandel der leitenden Organe der Gesellschaft."[32]

Dergleichen aber hatte man schließlich inzwischen schon oft genug gelesen. Allenfalls tastet er vorsichtig nach einem Ausweg, indem er entdeckt, nach den beiden Weltkriegen seien

„*ganz neue Staatstypen* entstanden, die auch der Staatstheorie des Marxismus-Leninismus ein neues Gesicht geben".[33]

Das ist so ungefähr noch das Kühnste, was man sich in diesen Kreisen leistet. Aber nach einem Glauben an ein wirklich mögliches Absterben des Staates sieht es keinesfalls aus.

Tito

Ganz anders die Jugoslawen Titos. Da forderte Milovan Djilas einige Jahre vor seinem Abfall vom Kommunismus leidenschaftlich das Absterben des Staates geradezu als Voraussetzung für den echten Sieg des Sozialismus:

„Wenn aber der proletarische Staat ... nicht abstirbt, ... dann wird jeder Unterschied (zwischen Sozialismus und Staatskapitalismus) aufgehoben."[34]

Man dachte in Jugoslawien den Gedanken Engels' und Lenins sogar noch ein Stück weiter und sprach vom „Absterben des Staates und damit auch jedes Parteisystems"[35]. Die Initiatoren dieses verwegenen Vorstoßes waren Eduard Kardelj und vor allem wieder Milovan Djilas gewesen, und Tito selbst hatte ihm in gewissem Grad Rechnung getragen, als er auf dem VI. Parteikongreß im Jahre 1952 die Bezeichnung „Partei" als überholt abtat und als neuen Namen „Bund der Kommunisten" vorschlug. Und ganz im Gegensatz zu Chruschtschow meint Tito:

„Die Rolle der Partei ist historisch begrenzt auf eine ganz bestimmte Periode. Wie die Gesellschaft ihre Angelegenheit dann regeln wird, bleibt abzuwarten, aber eine Partei wird dazu nicht notwendig sein. Die Partei geht nach und nach ein, was nicht etwa bedeutet, daß das Einparteiensystem durch ein Vielparteiensystem ersetzt wird. Es heißt nichts anderes, als daß das Einparteiensystem, nachdem es das Mehrparteiensystem verdrängt hat, nun seinerseits verschwindet."[36]

Das klingt allerdings nicht sehr überzeugend. Auch ist es nichts weniger als marxistisch oder leninistisch gedacht, und man kann sich vorstellen, daß solche Äußerungen Titos im Kreml als übelste Ketzerei empfunden wurden.

---

[31] Der aktuelle Osten (hrsg. vom Volksbund für Frieden und Freiheit, Bonn), Bonn, Nr. 2/1958 vom 14. 1. 1958, 7.

[32] *Fred Ölßner* a.a.O. 133.

[33] ebd. 171.

[34] *Milovan Djilas*, Zeitgenössische Themen, Frankfurt a. M. 1950, 57.

[35] *Eduard Kardelj*, Zu den Grundlagen der sozialistischen Demokratie in Jugoslawien, hrsg. von der Presseabteilung der jugoslawischen Botschaft, Bad Godesberg 1952, 23.

[36] *Vladimir Dedijer*, Tito, Berlin 1953, 428.

In der Praxis freilich sah und sieht auch in Jugoslawien so manches doch wesentlich anders aus. Die von Tito vorgeschlagene Umbenennung der Partei wurde selbstverständlich vollzogen. Die Partei selbst aber blieb, was und wie sie auch vorher war. Und natürlich blieb auch der Staat, der, in Belgrad kaum weniger als in Moskau, mit ihr identisch ist.

Das anarchistische Kuckucksei der These vom „absterbenden Staat" hat sich somit bisher als einer der dauerhaftesten Bestandteile der Ideologie des Marxismus-Leninismus erwiesen. In einem runden Jahrhundert hat es die Kommunisten zu den seltsamsten Denkkunststücken veranlaßt und sie in Sackgassen der Logik gedrängt, aus denen sie sich oftmals nur unter Zuhilfenahme jener bisweilen recht seltsamen Gehirnakrobatik zu retten wußten, die sie bequemer- und betrügerischerweise unter dem Begriff „Dialektik" zu verstehen vorgeben.

Dabei hat längst die Härte der historischen Tatsachen bewiesen, daß der Kommunismus, gleichgültig ob in der in Moskau oder in einer anderswo praktizierten Form, zu gar nichts anderem führen kann als zur Versteinerung des autoritären, totalen Staates, in den sich die Kommunistische Partei nach ihrer Machtübernahme zwangsläufig verwandelt hat, und daß er damit geradezu den „dialektischen" Gegensatz zu jenem reinen Anarchismus bildet, in den sich ein wirklich „absterbender" Staat ebenso zwangsläufig auflösen müßte. Wenn die These von den roten Ideologen trotzdem beibehalten wird, dann ist auch dies nur ein weiterer Beweis für die innere Unwahrhaftigkeit des Kommunismus.

Kunst und Erziehung

AUGUST BRUNNER SJ

Das Wesen der Kunst

Wenn man die Bildung vor allem oder gar ausschließlich im Sachwissen sieht, so ist für die Kunst in der Erziehung kein Platz übrig. Denn die Kunst will nicht Erkenntnis und Wissen vermitteln; wo sie dies tut, da geschieht es unabsichtlich und nur nebenbei, oder es handelt sich um ein zwiespältiges Werk, das gewisse Eigenschaften des Kunstwerks, wie das Angenehme der Darbietung und die Einprägsamkeit der Form, in den Dienst der Belehrung stellt.

An sich will Kunst nicht Sachkenntnis vermitteln, sondern die stimmungsmäßige Antwort auf Wirklichkeiten und Ereignisse so ausdrücken, daß die

Darstellung auch einen größeren Kreis von Menschen diese Gestimmtheit nachvollziehen läßt, so daß sie stimmungsmäßig der Wirklichkeit gegenüber die gleiche Stellung beziehen. Das, was sie bisher angesichts eines Ereignisses oder einer Gegebenheit verworren empfunden haben, finden sie nun hier reiner und darum mächtiger, ergreifender zum Ausdruck gebracht und werden sich so auch über sich selbst klarer. Stimmung entzündet sich aber nur am Konkreten. Darum spricht die Kunst durch die Bilder, durch das sinnlich Wahrnehmbare, und nur dadurch. Ihr Ziel ist nicht, zu allgemeinen Begriffen und Gesetzen zu kommen; sie will die Wirklichkeit nicht erklären, um sie dann technisch herzustellen oder zu verändern. Sie bezieht sich auf eine ganz andere Seite des Lebens. Der Mensch steht mitten in der Welt und wird von deren Gegebenheiten und Ereignissen betroffen. Er ist nicht von der Welt abgesondert. Die Welt dringt auf ihn ein; er steht ihr offen. Das eine fördert und erhebt ihn, das andere wirkt schädlich und bedrückend. Auf diese Einflüsse antwortet der Mensch nicht nur mit Erkenntnis, sondern zugleich und oft viel stärker durch die Gestimmtheit, die zum Zwischenbereich zwischen Geist und Leib, zum Psychischen gehört.

Da im gewöhnlichen Leben die Einflüsse vielfältig sind, ist auch die Gestimmtheit meist unklar und gemischt. Zudem kann die gleiche Wirklichkeit auf die verschiedenen Seinsschichten im Menschen auf verschiedene, ja widersprechende Weise wirken. Die Gefühlsantwort ist deswegen im Alltag selten eindeutig. Und sie ist erst recht bei den einzelnen Menschen nicht notwendig die gleiche.

Die Kunst schafft nun solche Formen, auf die die Stimmungsantwort eindeutig und bei den Menschen, die unter ungefähr den gleichen Vorbedingungen stehen, gleichartig ist. Die Gegebenheiten der Erfahrung müssen zu diesem Zweck eine Änderung, die Stilisierung, erleiden. Was dem gewünschten Stimmungsgehalt förderlich ist, muß betont und klar herausgearbeitet werden, was ihn hingegen stört, muß zurücktreten oder ganz verschwinden. Darum sind die Darstellungen der Kunst keine einfache Wiedergabe, keine Photographie der Wirklichkeit.

Um Künstler zu sein, muß man auf den Ansturm des Wirklichen in seinen feinsten Unterschieden lebhaft antworten. Aber das allein genügt noch nicht. Der Künstler ist überdies dafür begabt, vom Gegebenen her schöpferisch die reinen Gestalten, die mit einer bestimmten Gestimmtheit verknüpft sind und sie auch bei andern erwecken können, zu erspüren, herauszuheben und hinzustellen. Alles, was in der Kunst verwandt wird, hat nur das eine Ziel, die Herausarbeitung der in diesem Sinn reinen Gestalt, der stimmungsmächtigen und stimmungserzeugenden Gestalt. Dabei bedeutet jedoch Stimmungsmächtigkeit nicht, daß nur heftige Stimmungen ausgedrückt werden sollen und ein Werk um so künstlerischer sei, je erregter die Wirkung ist. Es ist meist schwieriger, die leise, fast unfaßbare und schwer auszusagende Gestimmtheit der kleinen Vorkommnisse und gewöhnlichen Dinge in die künstlerische Form zu bannen. Aber diese leise Gemütshaltung muß sich in dem,

der das Werk betrachtet oder hört, rein und klar erheben, soll dieses künstlerisch sein.

Die Kunst wirkt also unmittelbar auf das Gemüt, auf die Gestimmtheit der Welt gegenüber. Sie will nicht zuerst den Verstand belehren noch Techniken des Umgangs verbreiten. Sie spiegelt die Zuständlichkeit des Menschen angesichts der Welt. Über Dinge an sich gibt sie nur mittelbar und unabsichtlich Bescheid. Die unmittelbare und wesentliche Wirkung jeder wahren Kunst und damit auch eine Seite ihres erzieherischen Wertes liegt darin, daß sie die Weltsicht erweitert und bereichert. Der Künstler wird ja viel lebhafter als die übrigen Menschen von der Vielgestaltigkeit der Welt angesprochen. Sein Werk läßt darum wahrnehmen, wofür man sonst blind bliebe. Es weckt erst den Blick für die Vielfältigkeit und Farbigkeit der Welt. Wir sind uns meist gar nicht bewußt, wie sehr wir die Wirklichkeit durch vorgegebene, meist vereinfachende Schablonen hindurch sehen und darüber die immer neue Einzigkeit eines jeden Wirklichen übersehen. Die Kunst läßt uns aufmerken auf die verborgene Schönheit eines Baumes, eines bescheidenen Rasenstückes, auf den Stimmungsgehalt einer Landschaft; sie lehrt erst richtig wahrnehmen. Oder ein Gedicht spricht aus, was wir dumpf und ungeformt empfunden haben, und läßt uns sagen: Ja, das ist es.

Die Fähigkeit, die mannigfache Schönheit der Welt gewahr zu werden, schließt mit ein, daß man den Willen zum Besitz, den Drang, die Dinge nur in ihrem Bezug auf die zu erreichenden Zwecke zu sehen und zu schätzen, die Gier nach oberflächlichem Genuß zurückstellt und beherrscht. Die Gebanntheit auf das Zweckmäßige und Nützliche, die besonders heute tyrannisch den Blick verengt, steht der Freude am wahrhaft Schönen im Wege. Die Kunst erinnert daran, daß es noch anderes gibt und daß das Nützliche im Dienst dieses andern stehen soll, indem es den freien Raum schafft und Muße und Mittel bereitet, sich den Dingen in ihrem Dasein zu öffnen und über sie zu staunen. Das ist in unserer Zeit der Arbeitshast kein geringer Gewinn. Aber es bedarf der Anleitung dazu, um an die Werke der Kunst in einer solchen Einstellung heranzutreten.

Diese Bereicherung hat allerdings auch ihre Gefahren. Nimmt das Stimmungsmäßige im Leben überhand, überläßt man ihm die Führung, dann kommt leicht die persönliche Entscheidung und die geistige Einsicht zu kurz. Eine einseitige Entwicklung des Stimmungslebens beraubt den Menschen der Stetigkeit und der Kraft, das Leben zu meistern. Der Wille erstickt unter dem Übermaß der stets wechselnden Stimmung. Das Bewußtsein der Verantwortung verkümmert, wenn man zu sehr in der unwirklichen Welt der Kunst lebt. Leicht wird dann der Mensch dazu verführt, das Leben als ein bloßes Spiel mißzuverstehen. Denn die Kunst stellt eine Welt des schönen Scheines hin, eine Welt außerhalb der wirklichen, ein aufregendes, aber ungefährliches Spiel, dem man sich zu jeder Zeit entziehen kann, während man der Wirklichkeit standhalten und sie bestehen muß. Nur allzu oft gerät dann das wirkliche Verhalten in Widerspruch mit den schönen Gefüh-

len, und der Mensch verrät aus Schwäche und Haltlosigkeit die Werte, für die er sich im Kunstwerk begeistert. Die Gefahr ist um so größer, als nur ein solcher Mensch Künstler sein oder wenigstens stark von der Kunst angesprochen werden kann, der für stimmungsmäßige Eindrücke weit offen steht und sie lebendig empfindet. Darum muß die Kunst in eine Ganzheit der erzieherischen Einwirkung eingebaut werden und von ihr das Maß erhalten. Die Hinführung zur geistigen Einsicht, zum Verständnis der Gründe für das richtige Verhalten, die Beziehung auf den ganzen Menschen darf nicht fehlen.

Kunst und Sittlichkeit

Der ganze Mensch, der Mensch als verantwortliche, als freie Person äußert sich aber in der sittlichen Haltung den Menschen und der Welt gegenüber. Hier erheben sich darum die eigentlichen Fragen über das Verhältnis von Erziehung und Kunst. Kunst scheint mit Sittlichkeit wesentlich nichts zu tun zu haben. Ja, es war und ist die Meinung vieler, und unter ihnen treffen wir einen so genialen Künstler wie Plato in seinem Urteil über die Dichtung[1], daß sie einander feindlich gegenüberständen. Sittlichkeit bedeutet Verantwortung, Handeln nicht nach Gefühl und Stimmung, sondern entsprechend dem, was gut und recht ist, mag auch das Gefühl sich dagegen sträuben. Der Betrachtung der Schönheit der Welt um ihrer selbst willen, ohne den strengen Anspruch des unbedingten Sollens, steht die Unerbittlichkeit der sittlichen Verpflichtung gegenüber. Erscheint der sittlichen Haltung die Kunst als Schwäche und Weichlichkeit, so wirft die Kunst jener kalte Grausamkeit vor, die die schönen Gärten des Lebens verwüstet.

In der Tat hat die Kunst an der Oberfläche wenigstens keine wesentliche und unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit. Ein Werk kann mit dieser in Streit geraten, ohne daß es allein deswegen schon unkünstlerisch wäre. Die Kunst will zunächst ausdrücken, darstellen. Alles, was die Gestimmtheit des Menschen bewegt, ist ihr an sich willkommen. Dies ist jedoch, so wie der Mensch nun einmal ist, nicht notwendig, ja nicht einmal vorzüglich, das sittlich Gute. Die böse Begierlichkeit des gefallenen Menschen antwortet meist rascher und lebhafter als das verborgene Gute. Das ist der tiefste Grund der Ablehnung, die die Kunst so oft erfahren hat. Und es besteht kein Zweifel, daß hier eine Gefahr droht, besonders wenn man noch hinzufügt, was oben über das Verhältnis von Stimmung und Willensstärke gesagt wurde.

Dennoch läßt sich auf einer wesentlicheren Stufe eine Beziehung zwischen den beiden anscheinend feindlichen Bereichen entdecken, und damit kann auch die Kunst in das Ganze der Erziehung sinnvoll eingeordnet werden und hat da eine wirkliche Aufgabe. Allerdings gilt, was jetzt zu sagen ist, vor allem von der großen Kunst, von jener, die durch Jahrhunderte hindurch vernehmlich zu uns spricht, weil in ihr das Tiefste menschlichen Schicksals,

[1] *Plato*, Der Staat, *X, 604 D—607 A.*

das, worin alle Menschen einig sind, obschon es jeder wieder auf neue und einmalige Weise erfährt, zu uns spricht und ein jeder sich davon angesprochen fühlt.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß der Mensch gewöhnlich aus seiner gefühlsmäßigen Einstellung heraus Stellung nimmt und handelt. Diese selbst ist das Ergebnis mannigfacher Erfahrungen und Einflüsse. Kaum ist sich der Mensch ihrer klar bewußt. Das liegt im Wesen des Psychischen und Stimmungsmäßigen. Es besitzt nicht die Klarheit und Ausdrücklichkeit geistiger Einsicht. Auch engt es seiner Natur nach den Gesichtskreis sehr ein. Es wirkt wie ein Filter und möchte nur das aufkommen lassen, was ihm gemäß ist, und alles übrige verdrängen. So kann es kommen, daß man vermeint, man trage der Wirklichkeit Rechnung und handle aus Gründen, wo man doch nur die eine Seite sieht und durch Voreingenommenheit getrieben wird. Ja, die Freiheit kann durch ein mächtiges Gefühl ernstlich in Frage gestellt werden.

Außerdem ist die zeitliche Breite der Gestimmtheit viel enger als die des Geistes. Sie lebt fast nur für den gegenwärtigen Augenblick mit seinen Eindrücken und kümmert sich wenig um Vergangenheit und Zukunft. So verliert das Leben seinen Zusammenhang und seine Stete. Man läßt sich durch die Übermacht des augenblicklichen Gefühls zu Entschlüssen hinreißen, deren Folgen in der Zukunft man nicht sehen kann oder will, und die man nachher bereuen muß.

All dem gegenüber ist die geistige Erkenntnis viel umfassender und ausgeglichener. Sie überschaut die Wirklichkeit in ihren verschiedenen Bezügen und Zusammenhängen und nimmt Rücksicht auf das Ganze des menschlichen Seins. Darum ist Weisheit als Lebenserfahrung, als geistig einsichtige Begegnung mit den für das Schicksal des Menschen entscheidenden Wirklichkeiten, für die Erziehung ausschlaggebend und durch nichts zu ersetzen. Aber wenn das Gefühl mit der Erkenntnis nicht übereinstimmt oder sich sogar dagegen erhebt, dann bleibt die Überzeugung bloß verstandesmäßig, schwach und unwirksam. Gewiß vermag sich der Mensch in seiner Freiheit und Selbständigkeit auch gegen den Aufruhr des Gefühls zu behaupten und seiner Überzeugung treu zu bleiben. Aber sein Tun verliert zum mindesten etwas von seinem Schwung und seiner Wirkkraft. Und die vielen geben dem starken Andrang nach und erliegen der Versuchung.

Das Ideal wäre also, daß Gestimmtheit und geistige Erkenntnis übereinstimmten und sich gegenseitig förderten und bekräftigten. Von der geistigen Erkenntnis käme dann die Einsicht in das, was in Anbetracht der ganzen Wirklichkeit das Gute ist und darum getan werden muß, um nicht nur im Augenblick eine Annehmlichkeit zu erleben, sondern um auch in der Zukunft zu bestehen. Von der Gestimmtheit erflösse die Geneigtheit zu solcher Erkenntnis und der mächtige Schwung und die Freude in der Ausführung.

Was könnte nun zwischen der stimmungsmäßigen Antwort und der geistigen Einsicht vermitteln? An der Oberfläche, im vordergründigen Bewußtsein gehen sie oft genug auseinander oder widersprechen sich gar. Man muß

also dahin zurückgehen, wo sie gemeinsam entspringen, und versuchen, von dort her die Gestimmtheit mit der Einsicht in Einklang zu bringen. Gelänge das, so entstände ein einheitlicher und geschlossener Mensch, der sich als ganzer zur Wirklichkeit richtig stellt und dessen Gefühle dem rechten Handeln nicht mehr widerstrebten, sondern es erleichterten, ja mächtig befeuerten. Das ist aber das allerdings nie vollkommen zu erreichende Ziel jeder wahren Erziehung zu sittlichem Verhalten.

Der gesuchte Einheitspunkt muß in der tieferen Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit, in seinen unter den klar bewußten Stimmungen und Urteilen liegenden ständigen Haltungen gefunden werden, an der Stelle, wo Geist und Leib sich unmittelbar zur Einheit des Menschen verbinden. Diese tieferen Einstellungen und Haltungen sind jedoch nicht unmittelbar durch einen vorsätzlichen Willen zu beeinflussen. Sie haben ihren Ort vor dem Ursprung eines solchen Willens und bedingen seine Zielsetzungen. Sie sind überbewußt; darum kann sich der Mensch auch nicht durch einfache Reflexion auf sich davon Rechenschaft geben; nur durch eine Überschau über sein gewöhnliches Verhalten der Welt gegenüber gewinnt er darüber Klarheit.

Ebensowenig sind diese Haltungen mit einem Schlag zu ändern, abgesehen von Ausnahmefällen, wo unter der Wucht einer gewaltigen und umstürzenden Erfahrung der Mensch als ganzer gleichsam aus den Angeln gehoben wird. Gewöhnlich wandeln sich die tiefen Haltungen nur langsam durch die ständige Rückwirkung des persönlichen Verhaltens oder durch Belehrung und Erziehung. Bei Kindern und Jugendlichen ist dabei die Wirkung der Erfahrung noch gering und lückenhaft. Sie vermögen es noch nicht, das, was ihnen begegnet, umfassend zu beurteilen und zu durchdenken; sie sind noch stark dem unmittelbaren Gefühlseindruck ausgeliefert. Diesem Eindruck gegenüber hat es das Urteil der Erwachsenen oft schwer, sich zur Geltung zu bringen, besonders bei jenen Jugendlichen, die anfangen, sich ihrer Selbständigkeit bewußt zu werden und die darum in jedem Einfluß, der von außen kommt, eine Bedrohung ihrer noch schwachen Persönlichkeit erblicken.

Hier wäre nun die Stelle, wo die Kunst, vor allem die Dichtung, ihren Beitrag zur Erziehung leisten könnte. Auch sie vermittelt wie die Belehrung Einstellungen anderer zur Wirklichkeit. Aber diese wirken im Kunstwerk nicht als etwas Fremdes, sondern dessen schöne Gestalt macht sie willkommen und erwirkt ihnen freien Zutritt. Jedes Kunstwerk geht aus einer tiefen Einstellung zur Wirklichkeit hervor. In der Auswahl des Gegenstandes, in der Art der Formung und Darstellung, im Verteilen von Licht und Schatten, im Betonen oder Abschwächen spricht sich ein untheoretisches, stimmungsmäßiges Urteil aus, gibt sich die innerste Stellungnahme des Künstlers kund. Aber sie bekundet sich durch das Anschauliche und Greifbare, das die Gestimmtheit unvermittelt anspricht und bewegt, ohne daß man sich bewußt darüber Rechenschaft gibt. Eine Weltanschauung im eigentlichsten Sinn,

die Art, wie der Künstler die Welt sieht und wie er sie als sein-sollend empfindet, kommt durch die künstlerische Gestaltung dem Betrachter oder Hörer sichtbar oder hörbar entgegen und schmeichelt sich bei ihm ein.

Diese Einstellung des Künstlers gibt sich in seinen Werken kund, ob er will oder nicht, ja, ohne daß er ausdrücklich darum zu wissen braucht. Und dies um so entschiedener, aus je größeren Tiefen heraus er gestaltet. Große Kunst entsteht nur da, wo sie nicht den Oberflächeneindruck mühelos wiedergibt, sondern wo die künstlerische Antwort aus jenen Schichten heraus geformt wird, wo er sich als ganzer Mensch mit seinem Schicksal angesprochen fühlt und diesen entscheidenden Anspruch gestaltend wiederzugeben vermag.

Dieses Angesprochenwerden ist aber nicht von der begegnenden Wirklichkeit allein oder auch nur vorzüglich von ihr bestimmt. Ausschlaggebend ist der Eindruck, den der Künstler von ihr empfängt. Dieser hängt aber von seiner haltungsmäßigen Einstellung zur Wirklichkeit ab; sie bedingt die Auswahl des Gegenstandes wie auch die Art seiner Wiedergabe. Je nach seiner Einstellung wird der Künstler von einer bestimmten Seite der Wirklichkeit stärker angesprochen, während andere ihr gegenüber zurücktreten oder ganz übergangen werden. Das Kunstwerk wird wie von selbst das, was er in seinem Innersten ist. Gewiß gehört zum Künstler die Fähigkeit, auch Einstellungen und Charaktere nachzuleben und zur Darstellung zu bringen, die nicht seine eigenen sind. Aber seine eigene, meist unausdrückliche Stellungnahme dazu wird in seinem Werk doch den Grundton bilden, sich als die richtige darstellen und sich gegen die andern durchsetzen. Man wird seinem Werk anmerken, was er für richtig hält, richtig nicht im theoretischen Sinn, sondern eben als lebendige Einstellung zur Wirklichkeit.

Jedoch ist der Künstler der Interpret nicht nur seiner selbst, sondern auch seiner Zeit. Er empfindet die herrschenden Einstellungen viel eindringlicher und lebendiger als der Durchschnitt. Er erfährt sie als lebendige Kräfte, die er bejaht oder verneint. Weil er so Anteil hat an seiner Zeit, stellt er immer auch diese dar. Er macht sichtbar, was unbemerkt das Leben beeinflußt. Anders wird darum z. B. die sakrale Kunst ausfallen, wenn sie in einer Zeit entsteht, wo die Religion noch die beherrschende Macht des Lebens ist, anders da, wo sie von andern Werten in den Hintergrund gedrängt wird und nur am Rand des Daseins, an Sonn- und Feiertagen, ein Schattendasein führt. Die Kunst ist der Spiegel der wahren Haltungen einer Zeit, die sich sonst sehr oft unter angenommenen äußeren Haltungen, gesellschaftlichen Rollen und gewohnten Phrasen verbergen.

Die erzieherische Wirkung der Kunst

Wer öfters Kunstwerke betrachtet, wird die Einstellungen des Künstlers nachvollziehen. Damit nimmt er selbst Stellung zu den vom Kunstwerk dargestellten Wirklichkeiten, wenn auch zunächst, dem Wesen der Kunst ent-

sprechend, eine unverbindliche Stellung. Aber auf die Dauer wird die im Kunstwerk selbst mitbeschlossene Stellungnahme nicht ohne Einfluß auf den Betrachter bleiben. Er wird sich ihr angleichen oder sich wenigstens in seinen eigenen Stellungnahmen bestätigt fühlen. Steht der Künstler nicht theoretisch, sondern lebendig, richtig zur Wirklichkeit, so wird seine Kunst Stimmungen wecken, die das richtige Verhalten begünstigen. Tut er dies nicht, so verwirrt er die Haltung des Betrachters, wenn diese richtig war, macht ihn gefühlsunsicher und bringt ihn schließlich, wenn keine Gegenkräfte wirksam werden, zur eigenen Einstellung hinüber; da wo die Einstellung bereits falsch ist, fühlt sich der Betrachter durch das Kunstwerk in ihr bekräftigt.

So erwachsen aus dem Umgang mit der Kunst stimmungsmäßige Antriebe zum richtigen oder falschen Verhalten. Das richtige Handeln wird entweder erleichtert und beschwingt oder verwirrt und erschwert und der Hang zum Bösen verstärkt. Diese Wirkung vollzieht sich nicht im hellen Licht des Bewußtseins. Die Ursprünge der Gefühle liegen ja diesem verborgen tief in den Haltungen. Besonders wo das Kunstwerk dem Hang zum Bösen, der in jedem Menschen wirksam ist, entgegenkommt, wird ihr Bündnis gefährlich. Unvermerkt und langsam, aber höchst wirklich und wirksam wird der Mensch umgewandelt. Stehen seine bisherigen Überzeugungen zur neuen Gestimmtheit im Widerspruch, so verblassen sie allmählich und verlieren an Antriebskraft für das Handeln. Sie erscheinen immer unwirklicher und weltfremder. Beim geringsten Anschein für die Wahrheit des Gegenteils, bei der geringsten Schwierigkeit ist man bereit, sie aufzugeben, und man ist nur allzu froh, einen lästigen Mahner loszuwerden. Umgekehrt wird die Bereitschaft zum Handeln im Sinn der neuen Einstellung immer mächtiger, und nach einiger Zeit hält man sie für selbstverständlich. Denn einen Zwiespalt zwischen seiner bewußten Überzeugung und der stimmungsmäßigen Einstellung verträgt der Mensch auf die Dauer nur schwer. Er verlangt nach Einheit und Geschlossenheit. Im Widerstreit wird zuletzt meist die stimmungsmäßige Einstellung siegen.

Es ist also nicht ohne Bedeutung, ob sich in einem Kunstwerk die richtige Wertordnung widerspiegelt oder ob es für eine falsche spricht. Denn entsprechend wird seine Wirkung auf den Beschauer oder Hörer sein. Darum ist auch die lebendige Haltung des Künstlers den Werten gegenüber von größtem Gewicht. Denn ihr wird sein Kunstwerk von selbst entsprechen. Wir sagten: lebendige Haltung. Denn es geht zunächst nicht um seine theoretische, verstandesmäßige Überzeugung. Diese allein hat auf die Gestalt des Werkes meist wenig Einfluß. Sondern es kommt auf seine menschliche Haltung an, die nicht immer mit der theoretischen oder äußerlich zur Schau getragenen Überzeugung im Einklang steht. Selbst vereinzelte willensmäßige Taten, die im Widerspruch stehen mit der ständigen und grundlegenden Haltung, sei es zum Bessern oder zum Schlechtern, sind hier nicht entscheidend. Das Kunstwerk steht also nur dann im Dienst des ganzen Menschen, wenn es, ge-

rade wenn seine Schönheit eindrucksvoll erstrahlt, den Menschen nicht zu einer verkehrten Stellung überredet. Es wäre jedoch ein Mißverständnis, sollte man meinen, es würde damit einer Schwarz-Weiß-Malerei das Wort geredet, wo die Guten nur liebenswerte Engel und die andern abscheuliche Teufel sind. Die Wirklichkeit ist nicht so. Das Böse ist verführerisch, weil es unsere schlechten Neigungen anspricht; das Gute hingegen wird uns mit seinen Forderungen oft lästig, da es Opfer verlangt. Es soll auch nicht der Eindruck entstehen, daß das Gute leicht und kampflos siegt. Auch das hieße die Kunst verfälschen und unglaubwürdig machen. Es ist überhaupt nicht nötig, daß das Gute irdischen Erfolg hat. Denn seine weltüberlegene Macht kann sich oft nur im Untergang bewähren und erweisen.

Vielmehr soll das Kunstwerk so sein, daß der Hörer oder Beschauer mitten in der Niederlage und im Untergang des Guten und im Triumph des Bösen verspürt, daß das Gute trotzdem gut und das Böse böse ist. Er muß innewerden, daß der Mensch durch die Treue zum Guten im Eigentlichen wächst, während das Böse ihn bei allem scheinbaren Erfolg zerstört. Dies muß aus dem Ganzen herausleuchten, ohne daß man immer sagen könnte, warum man so empfindet. Nicht darauf kommt es an, daß das Gute mit großen Worten angepriesen und das Böse verdammt wird. Solche Urteile können die tiefe Einstellung, die aus dem Werk hervorleuchtet, nicht ändern; sie sind also entweder überflüssig oder unwirksam. Die Sache selbst, hier die künstlerische Gestaltung, muß sprechen. Auch braucht und soll sich der Künstler mit seinen Werken bewußt keine erzieherischen Aufgaben stellen. Denn damit ändert er seine eigene verborgene Einstellung doch nicht; und diese wird sich für den kundgeben und durchsetzen, der künstlerisches Empfinden hat.

Entsprechend der Art, wie die Kunst wirkt, kommt es nicht so sehr auf einzelne Kunstwerke an als vielmehr darauf, ob der Mensch, und vor allem der junge Mensch, in einer Umgebung lebt, deren künstlerische Werke in ihrer Mehrheit eine richtige Einschätzung der Wirklichkeit widerspiegeln oder nicht. Eine richtige Erziehung muß dazu anleiten, ein Kunstwerk als solches zu verstehen, seine tiefsten Einstellungen und Ausrichtungen herauszuspüren und sie dadurch zu verlebendigen. Nicht Moralisieren, sondern das Aufleuchtenlassen der Wirklichkeit in ihrer Wert- oder Unwerthaftigkeit mit allen ihren Bezügen, besonders mit jenen, die meist verborgen bleiben, obschon oder vielmehr weil sie die entscheidenden sind. Der Mensch soll lernen, nicht bei dem Oberflächlichen und Vordergründigen, bei dem bloßen Anschein stehen zu bleiben, sondern die Kunst soll ihm die tieferen Mächte, die im Leben wirksam sind und schließlich über Glück und Unglück entscheiden, als lebendige Mächte nahebringen. Dann wird auch das außerkünstlerische Sprechen von diesen Wirklichkeiten einen lebendigen Widerhall in seinem Herzen finden. Es wird ihm nicht als lebensferne graue Theorie vorkommen, sondern eine warme Gefühlseinstellung wird es lebendig umfangen und aneignen.

In dieser Weise könnte die Kunst zur Erziehung und Bildung jener Schicht des Menschen beitragen, die so schwer unmittelbar umzuwandeln ist und deren Bedeutung für das Handeln nicht unterschätzt werden darf. Nicht als ob die Kunst das einzige oder auch nur hauptsächlichste Mittel zu solcher Erziehung wäre. Noch auch, was schon gesagt wurde, als ob die Kunst ihren Wert von ihrem erzieherischen Einfluß, wenigstens im engen Sinn, erhielte. Denn in einem weiteren Sinn ist ihr Wert darin zu suchen. Große Kunst und große Künstler haben immer mehr oder weniger ausdrücklich um ihre Verantwortung gewußt. Es blieb ihnen nicht verborgen, daß ihr Werk nur Wert hat, insofern es die oft trügerische Oberfläche entschleiert, die verborgenen Tiefen aufreißt und den Menschen nicht verstandesmäßig, sondern eben in seinen stimmungsmäßigen Haltungen der Tiefe des Seins gegenüberstellt, damit er sich an ihnen mißt und von ihnen das Urteil über sich vernimmt. Aber mit diesem letzten Ernst spricht nur die große Kunst zum Menschen in seiner Unverhülltheit und Ausgesetztheit.

Es käme also darauf an, daß im Unterricht der Sinn für solche Kunst geweckt wird, daß die Schüler dazu hingeführt werden, die letzte Einstellung zur Welt in den einzelnen Werken zu verspüren und das Echte vom Unechten zu unterscheiden. Sie werden so dazu gebracht, daß ihre stimmungsmäßige Einstellung zu den großen und grundlegenden Mächten des Lebens richtig wird, dem wahren Platz und der Wichtigkeit einer jeden für das Ganze, für Heil oder Unheil entspreche. Das Kunstwerk selbst soll in seinem Wesentlichen und nicht jedermann unmittelbar Zugänglichen so zum Sprechen gebracht werden, daß die Schüler es verstehen und sich ihm öffnen. Der unbedingte Vorrang der höheren Werte soll nicht bloß behauptet, nicht nur vom Verstand erkannt und vom Willen anerkannt werden, was alles unerläßlich ist, sondern auch gefühls- und stimmungsmäßig erfahren und bejaht und das Böse verworfen werden. So wie der Mensch vor der schillernden Giftschlange, mag sie noch so schön anzuschauen sein, unwillkürlich zurückschreckt, weil er weiß, daß sie sein Leben und damit auch sein Vermögen, zu schauen, tödlich bedroht. Dann würden menschliche Bereicherung, Bildung des Geschmacks und Erziehung zu sittlicher Haltung Hand in Hand gehen und der Zwiespalt zwischen Überzeugung und Gefühl könnte, wenn auch nicht ganz aufgehoben, so doch verringert werden.

Zweimal „Begnadete Angst"

„Die Letzte am Schafott" — „Dialoge der Karmeliterinnen"

ALFRED DOPPLER

Als 1931 Gertrud von le Fort die Novelle von der angstgepeitschten, erbarmungswürdigen Blanche veröffentlichte, blieb der tiefe Sinn dieser Dichtung einem breiten Publikum noch verborgen. Zwanzig Jahre später wurde das Schicksal derselben Blanche von der Bühne herab erzählt, und dabei stellte sich ein Theatererfolg ein, der für ein so schweres, extrem religiöses Stück erstaunlich und verwunderlich war. Verwunderlich, weil nicht Bühnenwirksamkeit und Handlung die Zuschauer bannten, sondern lediglich „Gespräche von Karmeliterinnen" über den Sinn von Angst und Tod.

Bernanos gab im „Zeitalter der Angst" (Camus) eine weithin hörbare christliche Antwort auf die „Hineingehaltenheit in das Nichts"; er offenbarte etwas vom religiösen Sinn der Angst, einer Angst, die so viele im Grauen des Krieges geschüttelt hatte und der nach dem Krieg so viele durch Betriebsamkeit und Selbsttäuschung entfliehen wollen.

Der große und laute Erfolg der „Dialogues des Carmélites", den eine etwas oberflächliche Publizistik ausschließlich mit dem Namen von Bernanos verband, der Wille des Herausgebers der französischen Ausgabe, Bernanos in diesem Werk unabhängig von der deutschen Dichterin wirken zu sehen, und einige, daran anschließende Interpretationen führten leider dazu, in der Novelle Gertruds von le Fort bloß eine handliche, übersichtliche historische Quelle zu sehen, eine Sammlung von Tatsachen, woraus erst Bernanos eine gültige Dichtung geschaffen habe. Auch ein so namhafter Kritiker wie Hans Urs von Balthasar meint: Man ersieht ..., wie sehr der Dichter, als er den Stoff der ‚Letzten am Schafott' bearbeitete, nur sein Eigenstes ergriff, wie wenig von einer literarischen Abhängigkeit von der deutschen Dichterin die Rede sein kann, zumal das Thema der Angst ja schon die ersten Romane und Novellen beherrscht hatte."[1]

Besteht nun tatsächlich keine literarische Abhängigkeit? Bernanos hat sich zeit seines Lebens mit dem Problem der Angst beschäftigt, sie ist ein Hauptthema seiner Dichtungen. Es ist also richtig, daß er „sein Eigenstes ergriff", als er diesen Stoff bearbeitete. Doch darüber darf nicht außer acht gelassen werden, wie diese Bearbeitung ermöglicht wurde. Welche Bedeutung dabei die deutsche Novelle hat, zeigt uns schon die Stellung der „Dialoge" im Gesamtwerk von Bernanos: Zwischen der Entstehungszeit seiner Romane und der Abfassung der „Dialogues des Carmélites" liegen zwölf Jahre. Das „Tagebuch des Landpfarrers" erschien 1936 und die „Tote Gemeinde" war zu dieder Zeit fast vollendet. Als Bernanos 1938 Europa verließ, war dies gleich-

[1] *H. Urs v. Balthasar*, Bernanos, *Köln u. Olten 1954, 434.*

zeitig ein bewußter Abschied von der Dichtung. Auch nach 1945 dachte er nicht an poetische, sondern an politische Wirkung, an Vortragsreisen und an journalistische Tätigkeit. Erst „Die Letzte am Schafott“ entflammte den todkranken und von der Politik enttäuschten Mann noch einmal zu dichterischer Arbeit. Ging also schon der Anstoß zu letztem künstlerischen Schaffen von der Novelle der le Fort aus — die Beschäftigung damit schien ihm dringlicher als das lange geplante „Leben Jesu“ —, so ist schließlich entscheidend, daß Bernanos in einer Situation, wo ihm nur noch wenig Zeit zur Arbeit blieb, eine vollendete Dichtung mit allen sinnbildlichen und symbolischen Bezügen zur Gänze übernehmen konnte und den bereits geformten Stoff lediglich vom novellistisch Erzählten ins Dialogische übersetzen mußte. Wenn wir bedenken, welche Anstrengung es ihm dennoch kostete, die „Gespräche der Karmeliterinnen“ fertigzustellen, dürfen wir wohl fragen, ob Bernanos ein anderes Werk noch hätte vollenden können.

Da er über sein Verhältnis zur deutschen Dichtung nichts mehr sagen konnte, die Interpreten aber nicht immer die richtigen Worte fanden, hat sich Gertrud von le Fort selbst dazu geäußert. In den Bemerkungen „Zu Georges Bernanos' Die begnadete Angst“[2] erwähnt sie kurz die Entstehungsgeschichte ihrer Novelle und stellt dar, wieweit ihr die französische Dichtung verpflichtet ist: Blanche de la Force ist ihr Geschöpf und hat in ihrer Phantasie Gestalt angenommen; die Charakterisierung ihrer Gegenspielerin Marie de l'Incarnation, die der lebensklugen Priorin Lidoine und der fröhlichen Constance de Saint Denis, die Gestalt der Rose Ducor und des „Petit Roi de Gloire“ sind ebenfalls ihr Werk. Bernanos hat aber auch das „Grundmotiv des Ganzen“ schon vorgefunden, „das Motiv der Angst und das ‚Getreusein der Angst‘, endlich die große, frei erfundene Schlußszene, das Einstimmen Blanches in das Veni Creator ihrer auf dem Schafott sterbenden Schwestern. Er hat endlich auch den schweren Tod der Priorin übernommen, wenn auch in ausgestalteter Form und selbständiger Bedeutung.“[3] Ebenso steht der religiöse Name von Blanche „Schwester Blanche von Christi Todesangst“ schon in der Novelle.

Gertrud von le Fort ließ das sie bedrängende Gefühl „von der Todesangst einer ganzen zu Ende gehenden Epoche“ in der Gestalt der Blanche anschaulich werden, entrückte es der Gegenwart und verband es mit den Ereignissen aus der Zeit der Französischen Revolution. Wie frei sie diese abgewandelt hat, beweisen die Quellen und Dokumente über die sechzehn Märtyrerinnen von Compiègne, die der Karmelit P. Bruno de Jésus-Marie veröffentlicht hat[4]. Daraus ist zu entnehmen: Der Konvent legte bereits zwei Jahre vor der Verurteilung ein Gelübde ab, das Martyrium auf sich zu nehmen, jedoch angeregt von der Priorin Lidoine und nicht von Marie de l'Incarnation.

[2] *G. v. le Fort,* Aufzeichnungen und Erinnerungen, *Einsiedeln 1956, 82.*
[3] *ebd. 85.*
[4] *P. Bruno de Jésus-Marie,* Carme Déchaux. Le Sang du Carme ou la véritable Passion des Seize Carmélites de Compiègne, *Paris 1954, VIII, 556 S.* Vgl. dazu *Franz Hillig SJ,* Die Sechzehn am Schafott, diese *Zschr. 160 (1956) 241—252.*

De Croissy war nicht Vorgängerin der Priorin Lidoine, sondern bestieg mit ihren Schwestern das Schafott. Marie de l'Incarnation hatte keine besondere Neigung zum Karmel. Ihr Bericht über das Martyrium der Mitschwestern ist nicht frei von willkürlichen Zusätzen. Sie wurde von Gertrud von Le Fort stark idealisiert.

Bernanos kannte die Novelle (die französische Ausgabe erschien 1937), hatte sie aber bei der Ausarbeitung der „Dialoge" nicht vor sich. Er benützte nur ein von P. Raymond Bruckberger zusammengestelltes Szenarium[5]. Dies muß jedoch verhältnismäßig ausführlich gewesen sein; denn trotz des Hin- und Herübersetzens sind Teile der I. Szene des 2. Bildes und die Szenen 4, IV; 4, V; 4, VI im wesentlichen wörtlich aus der Novelle übernommen[6].

Wörtlich verwendet ist ferner die ironische Umkehrung des Namens „de la Force", frei nacherzählt finden wir die Vorgeschichte, sinngemäß übernommen die Forderung Rigauds, die Postulantinnen einzukleiden, die Gleichsetzung von Angst und Mut (bei Bernanos durch Lidoine, bei der le Fort durch Marie de l'Incarnation) und den Ausschluß der Marie de l'Incarnation vom Martyrium. Die Schlußszene der „Dialoge" ist ein knapper Auszug des breiter angelegten, in stark rhythmisierter Prosa geschriebenen Novellenschlusses.

Wir sehen also: das Gefüge der Novelle behielt seine Bedeutung, die direkten Reden wurden szenenweise wörtlich übernommen, selbst die beschreibende Haltung des Erzählers wird teilweise beibehalten, wie die zahlreichen stummen Bilder beweisen. Soweit das Gemeinsame und soweit die literarische Abhängigkeit. Wieweit dennoch aus der Novelle eine das Grundthema variierende Dichtung herauswuchs und wie sich in beiden Werken das je Eigene der dahinterstehenden künstlerischen Persönlichkeiten ausspricht, soll nun kurz angedeutet werden.

Gertrud von le Fort läßt ihre Novelle von dem hochgebildeten Aristokraten Villeroi erzählen. Die Revolution hat diesen Schüler Rousseaus und Freund der Aufklärung grundlegend gewandelt. Er glaubt nicht mehr an die Siege des Natürlichen und Humanen, er setzt seine Hoffnung auf das ganz andere, das Religiöse. Doch der Erzähler verbirgt diese Wandlung vor seiner emigrierten Freundin, der er sich durch die Idee der schönen Menschlichkeit verbunden weiß. Der Bericht über das Leben und Sterben der kleinen Blanche soll die Briefempfängerin allmählich dorthin führen, wo der Schreiber selbst schon angelangt ist. Aus diesem inneren Abstand von Schreiber und Empfängerin erhält die Darstellung ihre eigentümliche Klangfarbe: Villeroi spricht mit leichter Ironie von den frohen, loyalen Bürgern und Bürgerinnen, die plötzlich „nicht mehr da waren", die, von der eigenen

[5] Vgl. *Bernanos,* Die begnadete Angst, *Köln u. Olten 31952;* Nachwort v. Eckhart Peterich, *207 f.*

[6] Vgl. hiezu *ebd. 32, 126 ff.* — *Gertrud von Le Fort,* Erzählende Schriften *III, München-Wiesbaden 1956, 21, 46 f., 49 f.*

Todesangst ausgesogen, im Chaos versanken; er läßt vereinzelt — oft nur in kurzen Ausrufen — seine Erschütterung und innere Veränderung ahnen, befleißigt sich aber immer, seiner rationalen Schulung entsprechend, alle Vorgänge psychologisch und natürlich zu erklären. Gerade dadurch aber wird deutlich, daß die Psychologie den Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung und das Hereinbrechen des Unglücks nicht zu erklären vermag[7]. So wird wortlos das „ganz andere“, das Religiöse und Metaphysische, spürbar.

Im Mittelpunkt der eigentlichen Handlung stehen vier Frauengestalten, ihre parallel geführten Schicksale spiegeln das Revolutionsgeschehen wider:

Madame de Chalais, die „ausgezeichnete“ Erzieherin Blanches, glaubt, Sicherheit „durch Gebete und allerlei Akte der Liebe, der Verehrung und des Gehorsams“ von Gott erkaufen zu können. Die Fischbeinstäbe ihres zu engen Mieders lassen zwar alle unbequemen Fragen abprallen, sie bieten aber keinen Schutz mehr, als die „Ordnungsbeamten“ plötzlich nicht mehr da sind. Sie flieht vor der Revolution, erreicht das rettende Ausland und stirbt kurz darauf eines natürlichen Todes. (Bernanos hat diese Gestalt nicht übernommen.)

Die Selbstsicherheit der Marie de l'Incarnation ist nicht kaufmännisch errechnet, in ihr lebt echte Frömmigkeit, allerdings eine mehr männliche als weibliche. Sie ist von königlicher Gestalt, willensstark und vom glühenden Wunsch beseelt, sich für Frankreichs Königtum und Frankreichs Kirche zu opfern, sie verkörpert sehr bestimmt die soldatische und ritterliche Ehre. Auch in der Darstellung der „Ehre“ ist Bernanos also nicht so selbständig, wie es E. Peterich in seinem Nachwort darstellt. Denn Marie de l'Incarnation bleibt bis zuletzt furchtlos, ihr heroisches Antlitz wird nicht durch die Angst, sondern durch das Grauen entstellt, das sie vor der Schande empfindet, und sie hat auch die Kraft, den Weg zu gehen, der vom Mut zur Demut führt; denn nicht das heroische Opfer, sondern das unscheinbare, das schweigende Versinken nimmt sie als ihr Los mutig auf sich[8].

Blanche de la Force, das Gegenbild zu Marie de l'Incarnation, offenbart, daß Angst nicht immer ein Ärgernis sein muß, sondern daß Angst und Mut in einem tieferen Sinn zusammengehören. Blanche leidet seit ihrer Geburt an einer krankhaften Angst, die sie als schimpflich empfindet. Sie hat Angst vor der Angst, sucht Sicherheit im Kloster und erkennt allmählich den religiösen Sinn ihrer Not: sie ist lebendiges Zeichen der Todesangst Christi, trägt das Kreuz der Angst, nimmt die Angst auf sich und bleibt ihr treu. Die Todesangst überflutet sie, sie kommuniziert mit der Angst der Masse. Durch die Selbstentäußerung, durch ihren verzweifelten Mut wird sie schließlich ein Gefäß der Gnade gemäß dem Pauluswort: „Er aber sprach zu mir: ‚Es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft (Gottes) kommt in der menschlichen

[7] Die Absicht, alles möglichst eingehend psychologisch auszudeuten, bringt es mit sich, daß sogar die Fiktion des Briefberichtes mehrmals durchbrochen wird: Villeroi erzählt innere Vorgänge, die nicht er, sondern nur die Dichterin wissen kann.

[8] Vgl. *G. v. le Fort*, Erzählende Schriften *III, 80 ff.*

Schwachheit zur Vollendung'" (2. Kor 12, 9). So wandelt sich die Todesangst in Todesbereitschaft.

Zwischen diesen Extremen steht die wahrhaft mütterliche Priorin Lidoine. In „äußerster Unscheinbarkeit" ist sie dem Natürlichen und dem Übernatürlichen geöffnet; sie erfüllt, was der Alltag von ihr fordert, und nimmt auf sich, was von Gott „verfügt" ist.

Der Marquis de la Force ist freigeistiger Aufklärer; wie viele seiner feinsinnigen Standesgenossen „dachte er natürlich niemals daran, daß die schmackhaften Gewürze seiner Unterhaltungen auch einmal in die große Küche des Volkes gelangen könnten". Die Religion scheint ihm nur ein Mittel, Ordnung und Sitte aufrechtzuerhalten. So ist er ein Gegenpol zu seiner Tochter, zugleich aber auch zum Berichterstatter Villeroi, der jenseits der Aufklärung das „ganz andere" erfahren hat.

Die Scheinfrömmigkeit der Madame de Chalais und die Vernunftgläubigkeit des Marquis bilden den Hintergrund, von dem sich die klösterliche Gemeinschaft des Karmels abhebt. In ihm wird für Gertrud von le Fort „die vor nichts mehr zurückschreckende Verfügungsbereitschaft gegenüber den heute mehr denn je verhüllten Ratschlüssen Gottes"[9] religiös vorgelebt; und die Töchter des Karmels zeugen stellvertretend für die Hingabebereitschaft der liebes- und leidensfähigen weiblichen Seele. Die Frau fügt sich dem Willen Gottes und fängt so das Unvermögen, die Unfruchtbarkeit und Zerstörungswut des „männlichen Zeitalters" auf. Eine aus dem Gleichgewicht geratene Welt wird durch das Opfer der Frau, „durch das Opfer des Gehorsams und der reinen Liebe" wieder ins Lot gebracht. Das Veni creator der todgeweihten Klosterfrauen hebt die Zeit und das Chaos auf. „Tatsächlich brach die Schreckensherrschaft zehn Tage später zusammen."[10]

Die Frau, die in ihrer scheinbaren Ohnmacht der rettenden, opfervollen Entschlüsse fähig ist, soll also in der Novelle dargestellt werden; sie tritt uns in fast allen Werken Gertruds von Le Fort entgegen. Wie sehr die deutsche Dichterin ihr Eigenstes ergriff, als sie die „Letzte am Schafott" schrieb, zeigt uns die „Abberufung der Jungfrau von Barby" (1941). In dieser Erzählung wiederholt sich sogar die Situation der Blanche; denn auch diese Nonne nimmt in mystischer Leidensgemeinschaft teil an der Todesangst Christi.

Gegenüber der kunstvoll aufgebauten Novelle, in der die Erzählsituation mehrfach wechselt — denn Villeroi berichtet nicht nur Selbsterlebtes, sondern bringt auch fremde Aussagen, Bruchstücke eines Tagebuches, Berichte eines Anwalts und einer Tänzerin —, scheinen „Die Dialoge der Karmeliterinnen" auf den ersten Blick eine lose Aneinanderreihung kurzer Szenen, die zu fünf Bildern gefügt wurden. Durch Parallelität und Gegenüberstellung wird allerdings eine gewisse Symmetrie erreicht, so gibt das erste Bild das

[9] *G. v. le Fort*, Aufzeichnungen und Erinnerungen, *Einsiedeln 1956, 51.* Vgl. hiezu auch *117 ff.*

[10] *G. v. le Fort*, Erzählende Schriften *III, 88.*

Vorspiel zur Revolution, das zweite den *Klostereintritt von Blanche* und den *Angstausbruch und Tod der Priorin,* im dritten werden die Auswirkungen der *Revolution* dargestellt, das vierte gipfelt in den *Karfreitagsgesprächen* und im *Angstausbruch von Blanche;* im fünften Bild vereinigen sich dann beide Handlungsstränge in der Darstellung des *Martyriums.*

Wichtiger als diese äußere Gliederung der Szenen (die ja wahrscheinlich nicht von Bernanos selbst durchgeführt wurde) ist deren innere Verflechtung. Das Motiv der Angst durchzieht alle Bilder. Die zuerst pathologisch empfundene Angst wird schon sehr früh und sehr bewußt auf die Ölbergangst Christi bezogen; leitmotivisch kehren von Szene zu Szene die Hinweise auf das stellvertretende Leiden wieder, und schließlich gibt Bernanos im Karmel — über Gertrud von le Fort hinausgehend — das Bild einer Christenheit im Kleinen. All das sind Themen, die Bernanos schon von Jugend auf beschäftigt haben, er fand daher in der Novelle nicht nur einen ihm verwandten Stoff, sondern auch eine ihm innerlich verwandte Auffassung.

Neben der Erfahrung der Kindheit ist die Erfahrung der Angst für Bernanos bestimmend geworden. Bei der ersten Kommunion erkennt der Knabe den Sinn der Todesangst: „Im Augenblick der Ersten Kommunion hat das Licht mich zu erleuchten begonnen. Nicht darauf sollte man bedacht sein, so sagte ich mir, das Leben glückhaft und schön zu gestalten, sondern auf den Tod, den Abschluß von allem.“[11] Die Angst schüttelt den Kriegsfreiwilligen des Ersten Weltkriegs: „Nach vier Jahren Einsamkeit ist die Empfindung am Ende ihrer Kraft und sinkt in die Knie. Die Angst ist voll und dauernd. Es gibt abscheuliche Tage.“[12] Das Ölbergleiden und die Agonie Christi beschäftigen ununterbrochen den jungen Schriftsteller: „Mein Kind, das ist in der Bedrängnis der Hoffnung geschrieben und schluchzend am Fuß des Kreuzes. — Alles was an Kraft verbleibt — verschwendet, verschleudert, mit beiden Händen hinausgeschmissen —, das trägt den Namen Agonie.“[13] Dem Sterben und dem Todeskampf gilt später das überwache Interesse des Dichters. So sind die Gestalten der Romane immer auf ihren Tod hin angelegt, und die Angst wird ein Organ der Erkenntnis; denn in der Agonie fällt der Mensch aus der Oberflächlichkeit und Verdecktheit seines Lebens in die Tiefe der Wahrheit.

Von der Heldin der ersten Novelle „Frau Dargent“ über den Abbé Donissan und die Mouchette (in der „Sonne Satans“), den Abbé Chevance und Chantal (in der „Freude“) bis zum Landpfarrer und der Blanche sehen sich alle sterben, erleben alle diese gräßliche Angst, eine Angst, der Christus vom Ölberg bis Kalvaria ausgeliefert war, Christus, „der im voraus alle Todeskämpfe gekannt und ausgedrückt hat, auch die verborgensten, verlassensten“[14]. In der Nachfolge Christi verliert die Angst ihre heroische Einsamkeit und vermählt sich immer mehr mit der Schande. Im Tagebuch aus dem Jahr 1946 heißt es: „Die Müdigkeit als Agonie, als Teilnahme an der all-

[11] *G. Bernanos,* Das sanfte Erbarmen. Briefe des Dichters. *Einsiedeln 1951, 19.*
[12] *ebd. 32.* [13] *ebd. 36.* [14] *ebd. 37.*

gemeinen Schande einer verfehlten Welt, am Verrat der Menschen gegenüber der Welt — eine Art Entfärbung des Seins durch Gifte."

Im Kaplan von Ambricourt (aus dem „Tagebuch eines Landpfarrers") schuf Bernanos eine Gestalt, die das Schicksal der Blanche de la Force vorwegnimmt. Der Kaplan fühlt sein Leben so sehr dem Kreuzesleiden angenähert, daß er im Gespräch mit dem Pfarrer von Torcy den Ort seiner Erwählung, Berufung und Sendung angeben kann: „Die Wahrheit ist, daß ich von jeher auf dem Ölberg bin, ... daß nichts mich von dem von aller Ewigkeit her auserwählten Platz würde losreißen können, daß ich Gethsemane, der heiligen Todesangst verhaftet bin."[15]

Dies mag genügen, um zu zeigen, wie nahe die Gestalt der Blanche Bernanos stehen mußte. Stärker als die deutsche Dichterin betont Bernanos die willensmäßige Übernahme der Angst. Diese Angst ist in ihren Ausbrüchen zwar pathologisch, ihrem Wesen nach aber vom Anfang an religiös empfunden. Die Blanche von Bernanos bleibt klar verantwortliche Persönlichkeit auch in ihrer Schwäche. Sie sucht im Kloster nicht so sehr Sicherheit (wie in der Novelle), sie hofft dort ihre Ehre wiederzufinden. Der Klostername „Schwester Blanche von Christi Todesangst" wird ihr nicht gegeben, er wird von ihr bewußt gewählt. Sie empfindet, noch ehe sie im Karmel ist, jede Nacht, in die wir eingehen, als die allerheiligste Todesangst des Herrn (1, II); sie bäumt sich auch nach der Flucht aus dem Kloster gegen ihr Schicksal auf, verliert sich nicht in der Masse (das Leeren des Blutbechers hat Bernanos nicht übernommen); sie fühlt — nachdem sie die Mitschwestern dreimal verleugnet hat — sogar noch Mut, diese zu retten, und das Ende läßt vermuten, daß Blanche trotz der Angst das Martyrium auf sich nimmt: „Ihr Gesicht scheint von jeglicher Angst befreit", in der Novelle heißt es dagegen: „Es (das Gesicht) war völlig furchtlos." Das Umschlagen der Angst in Todesbereitschaft erscheint bei Bernanos als das Zusammenwirken von Gnade und Willensanstrengung, bei Gertrud von le Fort zieht das demütige Erleiden der Angst die Gnade herab.

Marie de l'Incarnation wird schon bei Gertrud von le Fort als die Vertreterin eines natürlichen, angeborenen Heroismus dargestellt; daher gilt ihr die besondere Liebe von Bernanos. Im Gegensatz zur Novelle versteht sie die Schwäche der Schwester Blanche von Anfang an und möchte etwas „Ehrenvolles" daraus machen; denn die Ehre behält innerhalb der christlichen Gemeinschaft genau so ihren Platz wie Demut und Selbstentblößung, wenn auch Marie de l'Incarnation schließlich erfahren muß, daß sie die Schande (des Weiterlebens) wesentlicher mit Christus verbindet.

Die Priorin Lidoine zeigt bei Bernanos dieselbe tüchtige Lebenshaltung und natürliche Frömmigkeit wie in der Novelle. Ihren Wirklichkeitssinn und ihren gesunden Verstand hebt Bernanos besonders hervor: die frische, von Sprichwörtern durchsetzte Redeweise ist ein äußeres Zeichen dafür.

---

[15] *Bernanos*, Tagebuch eines Landpfarrers, *Köln u. Olten ⁷1952, 224f.*

Eine männliche Gestalt schuf Bernanos neu: den Bruder von Blanche, und eine hebt er etwas: den Beichtvater des Karmels. Der junge Marquis de la Force ist der Vertreter weltlicher Pflichterfüllung, ein Mann des Wagnisses und des Mutes, ein Soldat, der dem Tod furchtlos ins Auge blickt. Scheinbar ein krasser Gegensatz zu Blanche: und doch wird am Ende auch sie den Tod tapfer auf sich nehmen. Mut und Angst, die schließlich dasselbe bedeuten, stehen geschwisterlich nebeneinander. Der Beichtvater ist einmal Kontrastfigur zur männlichen Adelswelt, zum andern aber variieren der junge Marquis und der Beichtvater den Gegensatz von Marie de l'Incarnation und Lidoine: Die bedingungslose Christusnachfolge stülpt die weltlichen Ehrbegriffe um; die Pflichterfüllung des Christen verliert jedes Pathos, führt in Unscheinbarkeit, Elend und Verachtung.

Die Charakteristik der Hauptgestalten ergibt, wie wir sehen, nichts grundlegend Neues gegenüber der Novelle. Der junge Marquis bleibt eine Nebenfigur, mit deren Hilfe das „Getreusein der Angst“ von Blanche unterstrichen wird, wie das auf etwas andere Art durch Madame de Chalais in der Novelle geschieht. Der Beichtvater hält zwar die höchst bedeutsame Karfreitagspredigt, die in der Novelle fehlt, aber darin spricht sich Bernanos selbst so unmittelbar aus, daß sie für die Charakterisierung im künstlerischen Sinn nicht in Betracht kommt. Nicht zufällig bereitet diese Predigt, so lesenswert sie ist, auch dramaturgisch Schwierigkeit, weil dabei die Handlung völlig stillsteht, und von außen her das ausgesprochen wird, was sich aus der inneren Handlung notwendig ergibt.

Die Stimmung des Ganzen ist in den „Dialogen“ allerdings anders als in der Novelle; denn was Gertrud von le Fort behutsam andeutet, das spricht Bernanos klar und bestimmt aus. Einmal, weil er von seinen Gestalten nicht berichtet, sondern sie darstellt, zum andern, weil er keinen Grund (wie Villeroi) und kein Talent hat, etwas „diplomatisch“ mitzuteilen. Bernanos will niemand bekehren, wie der Berichterstatter der Novelle seine emigrierte Freundin und mit ihr den Leser, sondern will geradeaus die Wahrheit sagen. Er kümmert sich nicht darum, daß man etwa dem Übernatürlichen weniger Wirklichkeit beimessen könnte als dem Natürlichen. Wie in seinen Romanen bleibt er auch in den „Dialogen“ der „katholische Realist“ — so hat er sich selbst einmal bezeichnet —, der ganz selbstverständlich dem Psychologischen das Metaphysische überlagert.

Das ist auch der Grund, warum gerade die theologischen Andeutungen der Novelle vom stellvertretenden Sühneleiden und der Tod der Priorin Croissy so sehr ausgestaltet wurden. In der sinnbildlichen Darstellung dieser Geheimnisse geht Bernanos über die deutsche Dichterin hinaus.

Schon in den Romanen hat er Sinn und Wert des stellvertretenden, entsühnenden Leidens immer wieder zu deuten versucht. Das Opfer der Heiligen ist ihm nur so verständlich; denn diese wirken nie bloß für ihr eigenes Heil. Daß den meisten Christen dieses Gefühl für Solidarität weitgehend verlorengegangen ist, hält er für eines der größten Ärgernisse (in seinen

polemischen Schriften). Er spannt daher in den „Dialogen" unentwirrbar die Fäden von einem zum andern: Das Kloster, in dem sich das Drama begibt, ist ein Ort des stellvertretenden Gebetes (2, I), es ist kein Haus des Friedens, sondern eines, in dem die Menschen versuchen, den Frieden für andere zu verdienen (2, V). Es kommt nicht darauf an, dem Unrecht bloß zu widerstehen, entscheidend ist es, das Unrecht zu sühnen und die Welt davon loszukaufen (4, I).

Die gewaltigste Szene des Stückes, der furchtbare Todeskampf der greisen Priorin Croissy, ist ein Gleichnis für christliches Opfern und Geopfertwerden. Croissy hat in ihrem ganzen Leben nie Angst empfunden, doch in ihrer Sterbestunde durchhallen unheimliche Schreie das Haus, die Todesangst ist plötzlich übermächtig in ihr, sie klebt an ihrer Haut wie eine wächserne Maske (2, IX). Ihr angstvolles Sterben, ihr Tod — er ist ein Skandal für das Kloster — steht in einem seltsamen Widerspruch zu ihrem Leben: Croissy, in Sorge um die gefährdete Blanche, nimmt deren Tod vorweg und auf sich. Blanche wird dafür dieser Todeskampf erspart bleiben.

Der fröhlichen Novizin Konstanze ist es selbstverständlich, daß einer für den anderen eintritt. Sie fürchtet sich nicht vor dem Sterben und gäbe gern ihr armes Leben für die Priorin. Als sie deren schweren Tod miterlebt, ahnt sie, daß dies ein übernatürlich auferlegter, stellvertretender Tod für eine andere gewesen sein muß: „Ich meine, daß jene andere, wenn ihre Todesstunde kommt, darüber staunen wird, wie leicht sie da hineingeht und wie bequem sie sich darin fühlt ... Wir sterben nicht jeder für uns, sondern die einen für die andern, oder, wer weiß?! die einen an Stelle der andern" (3, I). Konstanze tritt immer wieder für Blanche ein, nimmt den Vorwurf der Schwäche auf sich (4, VIII) und will Blanche bei der Ablegung des Gelübdes nicht allein der Verachtung überlassen (4, XIII). Die Priorin Lidoine übernimmt das Gelübde von Marie de l'Incarnation. Diese wieder tritt für Blanche ein und will ihr helfen, daß das Gefühl für Ehre stärker werde als die Angst. Doch das Umgekehrte trifft ein: Mutter Maria vermag durch das Beispiel von Blanche die Forderungen des weltlichen Ehrenkodexes zu überschreiten. So zeigt sich, wie Blanche in ihrer Angst nicht nur Empfangende ist, sondern wie sie gerade dadurch die wirkenden Kräfte bei den Mitschwestern freimacht.

Schließlich erweitert Bernanos den Horizont bei der Darstellung des Karmels. Obwohl er kein Freund der Klöster war — er kritisierte deren Weltfremdheit oft scharf[16] —, sieht er im Karmel das Abbild einer Christenheit im Kleinen. Es geht darin nicht immer heilig zu, oft werden — selbst im Angesicht der Gefahr — recht nichtige Zwistigkeiten ausgetragen; doch diese menschlichen Schwächen sprengen nicht die Gemeinschaft, worin alles Platz hat: die überquellende Lebensfreude der Schwester Konstanze genau so wie die Angst der Blanche. Einer scheinbaren Passivität entspricht in

[16] Vgl. hiezu Tagebuch eines Landpfarrers, Aussprüche des Pfarrers von Torcy, *26, 108.*

Wirklichkeit eine Aktivität des Herzens. Das Kloster ist nichts für Mißvergnügte und Enttäuschte, es ist eine Stätte des Gebetes, das mit der Einfalt eines kindlichen Herzens dargebracht werden muß. „Wir sind keine Tugendmuseen, keine Abtötungsunternehmen, wir sind Stätten des Gebetes. Wer nicht an das Gebet glaubt, muß uns für Schwindler und Schmarotzer halten“ (2, I). Der Gehorsam hat nicht blind, sondern bewußt und aktiv zu sein; die Natur besiegen ist etwas anderes als sie vergewaltigen. Entscheidend sind die Tugenden, die die Reichen und Mächtigen vornehmlich verachten: der gute Wille, die Geduld und der Geist der Versöhnlichkeit. Die Ordensregel ist keine Zuflucht, die Regel behütet nicht, sie muß behütet werden.

Zusammenfassend können wir sagen: Wenn Gertrud von le Fort „die Todesangst einer zu Ende gehenden Epoche darstellt“ und vor allem die Leidensfähigkeit und Opferbereitschaft der Frau zu zeigen versucht, so verdeutlicht Bernanos das Grundthema der Angst; denn wahres Christsein schließt für ihn immer die Teilnahme am Ölbergleiden mit ein; Angst ist nicht in uns, weil wir in das Nichts gehalten sind, sondern weil wir im Schatten des Kreuzes stehen.

Außer Bernanos hat auch Emmet Lavery „Die Letzte am Schafott“ dramatisiert. In seinem Stück „Gesang am Schafott“[17] wird die Handlung der Novelle vergröbert auf die Bühne gebracht. Einer Szene im Karmel folgt jeweils eine lärmende Revolutionsszene. Während sich aber in den Dichtungen von Gertrud von le Fort und Bernanos die Revolution in Haltung und Verhalten des Karmels widerspiegelt, läuft sie bei Lavery ab wie im Geschichtsbuch: ein junger Schriftsteller (Nationalversammlung), ein junger Leutnant (Sturm auf die Bastille), ein junger Abgeordneter, der Danton ähnlich sieht, und schließlich ein alter Bettler (Schreckensherrschaft) verlesen Proklamationen und halten Reden. Der religiöse Gehalt wird neben dieser grellen, plakathaften Handlung nicht einmal dort richtig spürbar, wo der Autor die direkten Reden aus der Novelle einsetzt. Trotz Bühnenerfahrung fand Lavery nicht die richtige Form, die der Thematik dieses Stoffes angemessen ist.

Wir erkennen daran die Grenzen der literarischen Abhängigkeit: Lavery verwandelt die Novelle in ein „Schau“-Spiel, doch das „ganz andere“ läßt sich nicht sichtbar machen, wenn es nicht geistig in jedem Wort anwesend ist. Die Dramatisierung E. Laverys löste daher die Dichtung auf und entwertete sie. Bernanos übernahm zwar weitgehend das Handlungsgefüge, die Hauptgestalten und den Grundgedanken des „Getreuseins in der Angst“, durchtränkte aber alles mit seinen persönlichsten und eigensten Erfahrungen, so daß wir seine Deutung der Angst als das männliche Gegenstück zum Werk der deutschen Dichterin empfinden.

[17] *Emmet Lavery*, Gesang am Schafott, *München 1949, als Manuskript beim Theaterverlag Kurt Desch.*

Deutsche Minderheiten in den kommunistischen Ländern Europas

WILHELM REITER

Die Veröffentlichung der Volkszählungsergebnisse in der Sowjetunion haben unsere Aufmerksamkeit erneut auf die deutschen Minderheitsgruppen in den kommunistisch beherrschten Ländern Europas gelenkt. Nach einer vorläufigen Aufstellung des Statistischen Amtes der Sowjetunion wurden in der UdSSR am 15. Januar 1959 1 619 000 Deutsche gezählt. In der Reihe der kommunistischen Staaten in Europa fehlen nur noch Polen und Ungarn mit genauen, durch eine Volkszählung festgestellten Zahlen über den deutschen Bevölkerungsanteil in ihren Ländern; von Ungarn sind sie ebenfalls bald zu erwarten, nachdem dort zu Beginn dieses Jahres bei der Volkszählung nach nationaler Herkunft und Muttersprache gefragt wurde.

Daß nach der Flucht und Vertreibung in den ersten Nachkriegsjahren noch beträchtliche Gruppen von Deutschen in dem südost-, mittel- und osteuropäischen Raum geblieben sind, ist heute allgemein bekannt. Wir sind oft erstaunt, wie ungebrochen manche Gruppen noch sind und wie sie bei der ersten Möglichkeit wieder versuchten, ihr kulturelles Leben neu zu formen.

Die inzwischen eingetretenen Wandlungen haben das Leben dieser Deutschen von Grund auf umgestaltet. Sie waren alle in den ersten Nachkriegsjahren vielfach dem Haß und Vernichtungswillen ausgesetzt und mußten Maßnahmen über sich ergehen lassen, die manchmal an die Grenzen des gerade noch Erträglichen reichten. Dann wurden sie von jenen Wandlungen mit ergriffen, die der Kommunismus in ihre Heimat brachte. Heute sind die kommunistischen Machthaber bestrebt, das, was sie zuerst an Not und Verfolgung über die Deutschen ihrer Länder gebracht haben, vergessen zu machen. Die einschränkenden Maßnahmen und Bestimmungen gegen die Deutschen wurden gelockert — hier früher, dort später — und sie wurden in die glückverheißende kommunistische Nationalitätenpolitik einbezogen.

Rumänien

Am frühesten wurde dieser Weg der Einbeziehung der Deutschen in die kommunistische Nationalitätenpolitik in Rumänien beschritten. Dort haben die Deutschen bei den großen Umwälzungen nach 1945, die schließlich in den kommunistisch beherrschten Staat einmündeten, verhältnismäßig wenig gelitten. Die Toleranz des Rumänen, seine Gutmütigkeit, aber auch die besonderen siedlungsmäßigen und geschichtlichen Tatbestände ließen dieses Land als erstes eine neue Nationalitätenpolitik verfolgen, in die nach der anfänglichen Entrechtung allmählich auch die Deutschen, die Banater Schwaben und die Siebenbürger Sachsen, einbezogen wurden.

Die Deutschen in Rumänien traten in diese Neuentwicklung, wenn auch nur noch rund 400 000 gegenüber nahezu 800 000 von 1930 an der Zahl, doch

in ihrer soziologischen Struktur als intakte Volksgruppe ein. Denn zunächst gingen die Verluste auf die Umsiedlung von etwa 200 000 Deutschen aus Rumänien während des Krieges ins Reich zurück. Die Banater Schwaben und Siebenbürger Sachsen, die beiden stärksten Gruppen des Deutschtums in Rumänien, leben auch heute noch als geschlossene Gruppen in ihrer Heimat. Aus ihnen setzt sich das Deutschtum auch mit seinen im Jahre 1956 gezählten 384 708 Angehörigen zusammen[1].

Die wirtschaftliche Situation dieser Deutschen unterscheidet sich grundsätzlich in nichts von der der übrigen Bewohner des Landes oder der in anderen kommunistischen Ländern. Das Bürgertum in den Städten wurde ebenso verproletarisiert wie das einst auf hoher Stufe stehende und wirtschaftlich gut situierte deutsche Bauerntum. Diese beiden Säulen trugen vor 1945 die finanzielle Belastung des kulturellen Eigenlebens mit Schulen, Kirche, Presse, Theater, Museen und anderen Kultureinrichtungen.

Mit der Zerstörung der wirtschaftlichen Existenzgrundlage der Deutschen in Rumänien durch die Enteignungen, die mit dem Bodenreformgesetz der Regierung Groza vom 16. März 1945 eingesetzt hat, war auch die Grundlage des kostspieligen kulturellen Eigenlebens vernichtet. Wenn auch 1956 mit dem „abgeänderten Dekret 81" den deutschen Bauern zum großen Teil die enteigneten Häuser zurückerstattet wurden, blieb die Wirtschaftskraft der Deutschen zerschlagen. Das einst so wirtschaftsstarke deutsche Bauerntum in Rumänien mußte „den Weg der kollektiven Landarbeit beschreiten", wie es im *Neuen Weg* — einer deutschsprachigen kommunistischen Zeitung in Bukarest — vom 30. Dezember 1956 in den „Gedanken zum neuen Jahr" heißt. Dafür erhielten „einige tausend Familien deutscher werktätiger Bauern Boden vom Staat".

Die Entwicklung des Deutschtums in Rumänien nach 1945 macht gegenüber allen anderen Staaten im kommunistischen Machtbereich insofern eine rühmliche Ausnahme, als in diesem Land deutsche Schulen erhalten geblieben sind und auch während der ganzen Nachkriegszeit eine deutschsprachige Presse erschienen ist. Zur Durchführung des deutschsprachigen Unterrichts stand eine fachlich gut ausgebildete Lehrerschaft zur Verfügung. Mit der Errichtung der Volksdemokratie in Rumänien wurden aus den deutschen Schulen kommunistische Schulen mit deutscher Unterrichtssprache gemacht, getreu dem marxistisch-leninistischen Grundsatz in der Nationalitätenpolitik „national in der Form und sozialistisch im Inhalt". Die Zahlen des Statistischen Jahrbuchs der Rumänischen Volksrepublik von 1959 über die Entwicklung des deutschen Schulwesens von 1955/56 bis zum Schuljahr 1958/59 weisen auf eine Verringerung der selbständigen deutschen Schulen zugunsten deutscher Schulabteilungen an den anderen, vornehmlich rumänischen Schulen hin. So gab es im Schuljahr 1955/56 in ganz Rumänien 288 selbständige deutsche Schulen und 91 Schulabteilungen mit deutscher Unterrichtssprache an anderen Schulen des Landes. Diese 379 Schulen mit deutscher Unterrichtssprache wurden von 26 532 Kindern besucht. Es handelt sich hierbei um die vierklassige Grundschule, wie sie in Rumänien üblich ist, um die siebenklassige weiterführende Schule, um die elfklassige höhere Schule,

[1] Anuarul Statistic al R.P.R. 1959, *Bucuresti 1959.*

die unserem Gymnasium entspricht, und um Fachschulen aller Art. Im Schuljahr 1958/59 hingegen bestanden für 29 084 Schüler 410 deutschsprachige Schulen aller Art. Davon sind bereits 133 Schulabteilungen; die selbständigen deutschsprachigen Schulanstalten sind auf 277 zurückgegangen.

Die rund 385 000 Deutschen in Rumänien haben heute in Temeswar ein eigenes deutsches Staatstheater und in Hermannstadt eine deutsche Abteilung an dem dortigen rumänischen Staatstheater. Neben modernen Stücken, wobei vielfach russische und rumänische Autoren in deutschen Übersetzungen gespielt werden, finden auch die deutschen Klassiker ihre Pflege.

Von den früheren zahlreichen deutschen Zeitungen des Landes erscheint heute keine einzige mehr. An ihre Stelle trat in Bukarest der *Neue Weg*, der in 60 000 Exemplaren erscheinen soll. Daneben gibt es in Temeswar und Kronstadt (das übrigens heute Stalinstadt heißt) je eine Provinzzeitung in deutscher Sprache. Diese in deutscher Sprache erscheinende Presse im heutigen Rumänien offenbart uns auf eine sehr eindeutige Weise, daß es sich hierbei um Zeitungen handelt, die mit dem Leben und der Existenz einer deutschen Volksgruppe nichts zu tun haben. Es handelt sich um kommunistische Zeitungen mit der Aufgabe, deutsche Menschen in ihrer Muttersprache anzusprechen und der kommunistischen Beeinflussung zuzuführen. Obwohl sich diese Zeitungen an deutsche Menschen in Rumänien richten, kann man in keiner einzigen Nummer feststellen, daß sie die in Wirklichkeit bestehenden eigenen Probleme der Volksgruppe anerkennt und behandelt.

Das eigene deutsche Schrifttum wird gepflegt, und in wiederholt durchgeführten literarischen Wettbewerben versucht man immer wieder, neue schriftstellerische Talente zu entdecken und zu fördern. Auch hier steht die Tendenz im Vordergrund. In der schon zitierten Nummer des *Neuen Weg* vom 30. Dezember 1956 brachte Hans Liebhardt eine „Kulturbilanz 1956 und ...". Er schreibt dort unter anderem: „Ich durchblättere eine Mappe mit Zeitungsausschnitten deutscher Literatur und Kritik aus dem Jahre 1950. Am Ende finde ich eine Tabelle. »Situation der im Jahre 1950 erschienenen deutschen Bücher: Staatsverlag-16, Cartea Rusa-15, Jugendverlag-19...«" Das war die Situation im Jahr 1950. In der Zeit von 1949 und 1954 sind in Rumänien nahezu 1200 deutsche Bücher mit einer Gesamtauflage von fast vier Millionen erschienen. Doch handelt es sich auch hier wiederum um die vorwiegend ideologisch ausgerichtete Literatur des Marxismus-Leninismus.

Im Leben deutscher Volksgruppen in fremder Umwelt spielte die Kirche immer eine bedeutende Rolle. Im Königreich Rumänien stützte sich das eigene Schulwesen der deutschen Volksgruppe vornehmlich auf die Kirchen, das bei den Siebenbürger Sachsen der Ev. Landeskirche A. B. in Hermannstadt unterstand und für die fast ausschließlich katholischen Banater Schwaben einen starken Rechtsschutz im Konkordat fand. Was für den Südosten allgemein charakteristisch ist, daß sich Volkstum und Kirche gegenseitig ergänzen, traf zum großen Teil auch auf die Deutschen Rumäniens zu. Sie führten in ihren Siedlungen ein in sich geschlossenes völkisches und kirchliches Eigenleben.

Aus begreiflichen Gründen richteten sich die heftigsten Angriffe der Kommunisten gegen die katholische Kirche, die sich unter solchen Umständen schließlich auch auf das völkische Leben der katholischen Banater Schwaben in Rumänien auswirken mußten. Gerade die besonders treu zu Kirche und Volkstum stehenden Priester und Laien wurden verfolgt und mit ihrem Bischof Dr. Augustin Pacha zu langjährigen Zuchthausstrafen verurteilt. Trotzdem berichten Reisende aus Rumänien, daß gerade heute das religiöse Leben eine besonders starke Intensität und Verinnerlichung gefunden hat. In den einst bäuerlichen deutschen Dörfern des Banates z. B. kamen früher zu den werktägigen Gottesdiensten bestenfalls einige alte Frauen; heute, da viele ehemalige Bauern in die entfernte Stadt zur Arbeit fahren, besuchen sie vor der Arbeit in großer Zahl den Gottesdienst, der für sie am frühen Morgen abgehalten wird.

Ungarn

Nächst Rumänien hat Ungarn in Südosteuropa die stärkste deutsche Volksgruppe, deren Zahl trotz der Ausweisung auf Grund der Potsdamer Beschlüsse auch von ungarischen Stellen auf rund 300 000 geschätzt wird. Das Ergebnis der zu Beginn dieses Jahres durchgeführten Volkszählung ist noch nicht veröffentlicht worden. Aber die Maßnahmen der ungarischen Regierung bei der Durchführung ihrer Nationalitätenpolitik gehen davon aus, daß in diesem Land mindestens eine Viertelmillion Deutscher leben.

Die Voraussetzungen, den in Ungarn verbliebenen Deutschen Möglichkeiten zur Entfaltung ihrer sprachlichen Eigenarten zu geben, waren nach 1945 nicht so günstig wie in Rumänien. Ungarn gehört zu den klassischen Vertreibungsländern, das heißt, es hat zumindest einen Teil seiner deutschen Bevölkerung auf Grund der Potsdamer Beschlüsse des Landes verwiesen.

Rumänen und Madjaren sind zwei Völker mit bekannt antislawischen Komplexen. Es ist daher verständlich, daß gerade in diesen beiden Ländern Nationalitätengruppen von den Kommunisten besonders gefördert wurden, um die nationale Geschlossenheit beider Länder zu sprengen. Daraus ist die 1952 aufkommende Absicht der ungarischen Regierung zu erklären, den im Land verbliebenen Deutschen die Gleichberechtigung wieder zuzugestehen. Außerdem konnte man die stärkste Minderheitengruppe auf die Dauer nicht im Zustand der Diskriminierung belassen.

Das Zugeständnis, die in Ungarn verbliebenen Deutschen ebenfalls in den Bereich der kommunistischen Nationalitätenpolitik einzubeziehen, äußerte sich zunächst in der Herausgabe einer deutschsprachigen Zeitung, *Freies Leben,* in Budapest. Es folgten Gründungen von Kulturgruppen, die so etwas wie ein deutsches Vereinsleben in Gang bringen sollten, und die Zulassung des deutschen Sprachunterrichts an 100 Schulen des Landes, den man vorerst als Übergang zum muttersprachlichen Unterricht ansah. Als deutsche kulturelle Interessenvertretung wurde der „Kulturverband der deutschen Werktätigen in Ungarn" gegründet. Wenn auch vermieden wurde, solche Gründungen schon rein äußerlich als kommunistisch erscheinen zu lassen, war es offensichtlich, daß sie nur dazu dienen sollten, die Deutschen Un-

garns dem Kommunismus zuzuführen. Die Passivität der Deutschen war nach den bitteren Erfahrungen von 1945/46 so groß, daß sie auch beim Volksaufstand im Oktober 1956 nach keiner Seite hin überwunden wurde.

Mit und nach dem Volksaufstand hörten vorübergehend die kommunistischen Betreuungsarbeiten an den Deutschen in Ungarn auf. Die Zeitung *Freies Leben* hatte ihr Erscheinen eingestellt, der „Kulturverband der deutschen Werktätigen in Ungarn" arbeitete nicht mehr. Aber nicht nur die Passivität der Deutschstämmigen in Ungarn gegenüber den Ereignissen im Herbst 1956, sondern auch ihre ans Fatalistische grenzende Bereitwilligkeit bei der Errichtung der Kollektivwirtschaften nach dem Volksaufstand führte zu einer verstärkten Förderung deutschsprachiger Kultureinrichtungen in Ungarn. In Budapest wurde als neues Wochenblatt die *Neue Zeitung* als „Organ des Demokratischen Verbandes der deutschen Werktätigen in Ungarn" herausgegeben. Daraus lernen wir die Absicht kennen, den Deutschen in Ungarn die kulturelle Eigenart in Sprache und Brauchtum zu erhalten, um damit Hand in Hand verstärkt die ideologische Werbung durchzuführen. Man beginnt, die anfänglich geübte Tarnung fallen zu lassen und offen für die kommunistische Ideologie bei den Deutschen zu werben.

In den Richtlinien des Zentralkomitees der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei für den VII. Parteitag im Herbst 1959 heißt es über die Nationalitätenpolitik: „Gegenüber den in unserem Lande lebenden nationalen Minderheiten verfolgt unsere Partei die marxistisch-leninistische Politik der vollkommenen politischen, gesellschaftlichen und staatsbürgerlichen Gleichberechtigung. Der zur Zeit der kapitalistisch-feudalen Herrschaft zwischen dem ungarischen Volk und den nationalen Minderheiten geschürte Haß wurde in unserem Lande von einer Freundschaft gleichberechtigter Bürger verschiedener Nationalität abgelöst. In den ersten Jahren nach der Befreiung unterlag die deutsche Minderheit im Interesse der demokratischen Entwicklung gewissen Einschränkungen, die jedoch im Zuge der sozialistischen Entwicklung aufgehoben wurden. Gegenwärtig bauen unsere deutschsprachigen Bürger im Vereine mit ungarischen und anderen Nationalitäten angehörenden Werktätigen das sozialistische Ungarn. Wirkungslos blieben jene Versuche, die auf eine Beeinträchtigung der staatsbürgerlichen Treue der südslawischen Minderheit abzielten.

Unsere Partei und Regierung sorgte und wird auch weiterhin dafür sorgen, daß die eigensprachige Kultur der Nationalitäten gepflegt und die Kultur unseres ganzen Volkes damit bereichert wird, daß die Kinder in den allgemeinen und Mittelschulen in der Muttersprache unterrichtet werden und die Mitglieder der Nationalitäten an unserem gesellschaftlichen und staatlichen Leben gleichberechtigt mit den Ungarn teilnehmen."

Unmißverständlich sind die Erklärungen des Sektionschefs der Nationalitätenabteilung im Ministerium für Kulturwesen, Sándor Vendégh, die von der *Neuen Zeitung* vom 11. September 1959 veröffentlicht wurden. Er sagte dort grundsätzlich über die kommunistische Nationalitätenpolitik seines Landes: „Unsere Nationalitätenpolitik beruht auf der wissenschaftlichen Anwendung des Marxismus-Leninismus, der durch die objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung begründet ist." Vendégh nimmt auch Stellung zur Frage der in Ungarn wichtigen Assimilation, der wir entnehmen,

daß „die Hauptaufgabe ... in der Förderung und Formung des politischen Bewußtseins, des demokratischen und sozialistischen Bewußtseins unseres Staates, der Werktätigen aller Nationalitäten" besteht. Er sagte dann weiter: „Über die Frage der Assimilation nur so viel, daß diese eine geschichtliche Tatsache darstellt, einen gesetzmäßigen Vorgang, der mit dem auszufechtenden großen gesellschaftlichen Fortschritt als Sozialismus ineinander geht."

Über die Anzahl und Arbeit der deutschen Schulen unterrichtet uns der Generalsekretär des Demokratischen Verbandes der deutschen Werktätigen in Ungarn, Dr. Friedrich Wild, in einem Referat auf der ersten Sitzung des deutschen pädagogischen Rates kurz vor Weihnachten 1959. Dr. Wild gab dort bekannt, daß heute 12 000 deutsche Kinder in 150 Schulen in ihrer Muttersprache unterrichtet werden oder deutschen Sprachunterricht bekommen. In vier deutschen Gymnasien in Baja, Budapest, Fünfkirchen und Güns studieren rund 250 deutsche und ungarische Kinder. Allerdings haben nur vier Grundschulen in ganz Ungarn Deutsch als Unterrichtssprache. Dr. Wild gibt zu, daß die deutschen Eltern diesem Schultyp zögernd gegenüberstehen. Er gesteht auch, daß bei den Aussiedlungen nach dem Krieg Fehler begangen wurden, „die das Gerechtigkeits- und Selbstgefühl der Deutschen beleidigten. Die örtlichen Fehler, die wenig umsichtigen Maßnahmen führten dahin, daß die ungarländischen Deutschen in den ersten Nachkriegsjahren eine gewisse Scheu, ja Furcht an den Tag legten, sich mit Mißtrauen wappneten und ihre kulturellen Ansprüche nicht geltend machten."

Von der Vertreibung wurden vornehmlich jene Kreise betroffen, die sich bis dahin für die Belange ihrer Volksgruppe eingesetzt hatten. Es war also nicht wie in Rumänien, daß eine sozial intakt gebliebene Volksgruppe weiterbestand; was verblieben war, war eine führerlose Gruppe, die nach den bitteren Erfahrungen der Vertreibung mit den damit verbundenen Verfolgungen es vorzog, möglichst nicht als Deutsche in Erscheinung zu treten. Obwohl der Artikel 49 der ungarischen Verfassung allen Staatsbürgern der ungarischen Volksrepublik die gleichen Rechte garantiert, dauerte es doch recht lange, bis auch die Deutschen in den Genuß der Gleichberechtigung kamen. Punkt drei dieses Artikels der ungarischen Verfassung lautet: „Die Ungarische Volksrepublik gewährleistet allen auf ihrem Gebiet lebenden Nationalitäten die Möglichkeit des Unterrichts in der Muttersprache und der Pflege ihrer nationalen Kultur."

Tschechoslowakei

Aus der Entwicklung und Situation der deutschen Minderheiten in Rumänien und Ungarn könnte man den Eindruck bekommen, daß der Kommunismus wenigstens soweit die kulturelle Eigenart der Volksgruppen und Nationalitäten zu fördern bereit ist, als er sie in den Dienst seiner ideologischen Werbung einsetzen kann. Man könnte annehmen, daß er in diesen Fragen nach einheitlichen Grundsätzen vorgeht und solche Grundsätze überall auf die verbliebenen Deutschen anwendet. Eine Untersuchung der Situation der Deutschen in der Tschechoslowakei belehrt uns jedoch, daß auch die

Nationalitätenfrage im kommunistischen Machtbereich eine Sache der reinen Willkür ist. Denn in der Tschechoslowakei sind die Deutschen auch heute noch Bürger zweiter Klasse und selbst der neue Verfassungsentwurf, der gegenwärtig diskutiert wird, wird daran nichts ändern.

Zunächst muß festgestellt werden, daß die Tschechoslowakei trotz der Vertreibung von 3½ Millionen Deutschen und eines Teiles der in der Slowakei beheimateten Madjaren heute noch ein Nationalitätenstaat ist. In der tschechoslowakischen Bevölkerungsstatistik finden wir heute unter 13 161 542 Einwohnern nur 8 774 982 Tschechen. 165 167 Einwohner des Landes sind Deutsche. Das heißt also, daß die Deutschen nach den Slowaken und Madjaren noch immer die stärkste Volksgruppe im Land sind[2].

Nach den Verfolgungen, denen das Deutschtum in der Tschechoslowakei nach Kriegsende ausgesetzt war, hat die Kommunistische Partei der Tschechoslowakei erstmals bei ihrem IX. Parteitag im Frühjahr 1949 das Schlagwort geprägt: „Es ist nicht jeder Deutsche wie der andere." Damals wurde eine deutsche „Antifaschistische Aktion" gegründet, die ein Flugblatt verbreitete, in dem es unter anderem hieß: „Das Bürgertum und seine Lakaien waren die Träger des bürgerlichen Nationalismus und des Deutschenhasses; durch seine Niederlage entstanden die Voraussetzungen zur Lösung des Nationalitätenproblems in der Tschechoslowakei." Damit begann eine neue Politik gegenüber den noch im Lande verbliebenen Deutschen. Im August 1951 wurden die Aussiedlungstransporte völlig eingestellt, nachdem sie schon vorher stark zurückgegangen waren. 1953 wurde ein Gesetz verabschiedet, wonach den Deutschen ihre tschechoslowakische Staatsbürgerschaft, die sie 1945 verloren hatten, mit Wirkung vom 7. Mai 1953 zwangsweise wieder zuerkannt wurde. Im Herbst 1951 erschien für die deutsche Minderheit in der Tschechoslowakei das Wochenblatt *Aufbau und Frieden* in Prag, dessen Aufgabe nach einem späteren Bekenntnis seines leitenden Redakteurs Kurt Babel sein sollte, „die Erziehung unserer deutschen Werktätigen zu sozialistischen Menschen, zu bewußten Patrioten, für den Aufbau des Sozialismus und für den Schutz unserer befreiten Heimat".

Wenn wir heute die Entwicklung der deutschen Nationalität in der Tschechoslowakei von 1951 angefangen bis zur Gegenwart überblicken und die Entwicklung mit jener der Deutschen in Rumänien und Ungarn vergleichen, muß man feststellen, daß die kommunistische Nationalitätenpolitik in der Tschechoslowakei den Deutschen gegenüber ohne besondere Auswirkungen geblieben ist. Sie hat sich auf die Gründung der erwähnten Zeitung *Aufbau und Frieden* in Prag, auf die Gründung einiger Kulturgruppen und einer deutschen Laienbühne mit dem anspruchsvollen Namen „Friedrich-Schiller-Theater" beschränkt. Es gibt heute für die Kinder deutscher Muttersprache in der Tschechoslowakei keine einzige deutsche Schule, abgesehen von manch anderen Kultureinrichtungen, wie wir sie vor allem in Rumänien kennengelernt haben. Wir finden wohl einen spärlichen Deutschunterricht, und es erscheinen die Jugendschriften „Das rote Halstuch" und „Die Freundschaft". Sie sind im Deutschunterricht in der Tschechoslowakei lange die einzigen Lehrmittel gewesen. Für den Deutschunterricht gibt es keine deut-

[2] Aufbau und Frieden, *Prag, 23. Januar 1958, 3.*

schen Lehrer; er wird durchwegs von tschechischen Lehrkräften abgehalten, die die deutsche Sprache häufig nur mangelhaft beherrschen. Der Deutschunterricht wird in Sprachzirkeln von der dritten Klasse an in wöchentlich drei Stunden abgehalten. Aus manchen Leserzuschriften an den *Aufbau und Frieden* lernen wir zum Teil Interesselosigkeit der deutschsprachigen Eltern am Deutschunterricht kennen; oft aber wird die Unzulänglichkeit eines solchen Deutschunterrichts bemängelt, wie etwa in der Nummer vom 12. Januar 1954, in der es heißt: „Die deutschen Sprachzirkel, die bei vielen Schulen bestehen, sind meist wie etwas Nebensächliches an den Stundenplan angehängt. Die Teilnahme an den Zirkeln ist freigestellt. Aus beiden Gründen werden die Kurse deshalb von den Kindern oft als überflüssige Belastung aufgefaßt. Ich kenne Schulen, wie z. B. in Preßnitz, in denen Lehrkräfte, die selbst nicht gut Deutsch können, unterrichten. Die deutschen Kinder lernen dann oft ihre Muttersprache wie eine Fremdsprache. Da sie zuerst Tschechisch und dann Deutsch als Schriftsprache lernen, kommt es bei ihnen nicht selten zu einer Verwirrung, nicht nur in der Rechtschreibung, sondern auch in der Aussprache.

Da wir aus Gründen, weil wir zu wenig Lehrer haben, zur Zeit keine deutschen Schulen haben können, wäre es Aufgabe der Eltern, ihren Kindern die Grundlage zu geben, daß sie über den Dialekt hinaus die Möglichkeit haben, später einmal Schriftdeutsch zu lernen."

Praktisch sind die Deutschen in der Tschechoslowakei auch heute noch Bürger zweiter Klasse.

Der erste Sekretär des ZK der KPTsch, Antonín Novotny, erklärte kürzlich auf der Tagung des Zentralkomitees die Grundsätze, auf die der Staat mit der nun diskutierten Verfassung gestellt werden soll. Zur Nationalitätenfrage, im besonderen zur Frage der deutschen Bevölkerung in der Tschechoslowakei, führte er aus: „Die Verfassung wird ferner davon ausgehen, daß die Tschechoslowakei ein einheitlicher Staat von zwei gleichberechtigten brüderlichen Völkern, den Tschechen und Slowaken, ist, der auch den übrigen Nationalitäten eine freie, sozialistische Entwicklung sichert. Ausdrücklich sollen hierbei die ungarische, ukrainische und polnische Nationalität angeführt werden. Sicher können auch Meinungen auftreten, warum wir nicht auch die deutsche Nationalität anführen. Wir sehen hierzu keine Veranlassung, weil wir die Frage der deutschen Nationalität bei uns schon in den Jahren 1945 und 1946 auf Grund des Potsdamer Abkommens als erledigt betrachten. Die Deutschen, die bei uns geblieben sind, haben die gleichen, sich aus der Verfassung ergebenden Rechte wie alle anderen Bürger unserer Republik. Sie haben ihre Beschäftigung, alle Möglichkeiten für Bildung und kulturelles Leben und sie haben alle übrigen Rechte im öffentlichen Leben."[3]

Worauf Novotny in seiner Rede anspielt, ist der Artikel 24 des Verfassungsentwurfs, der folgenden Wortlaut hat: „Den Bürgern ungarischer, ukrainischer und polnischer Nationalität sichert der Staat sämtliche Möglichkeiten und Mittel zur Bildung in der Muttersprache und in der kulturel-

[3] Aufbau und Frieden, *Prag, 19. April 1960.*

len Entfaltung sowie auch die volle Teilnahme am Leben der Gesellschaft der Werktätigen."

Man sieht also, daß in dem Land, in dem die erste deutsche Universität gegründet wurde, in dem einst 3½ Millionen Deutsche ihre Heimat hatten, für den Rest der anerkannt fleißigen und der Wirtschaft des Staates nützlichen Bevölkerung auch heute noch nicht jene Behandlung der Gleichberechtigung zugestanden wird, die in dem kommunistischen Grundsatz „national in der Form und sozialistisch im Inhalt" verankert ist und dem sonst üblichen kommunistischen Nützlichkeitsprinzip entspricht.

Polen

Bis heute gibt es keine amtliche statistische Unterlage in Polen über die nationale Zusammensetzung seiner Bevölkerung. Es gibt daher auch keine Angaben über die Zahl der im Land verbliebenen Deutschen. Wenn wir aber amtlichen polnischen Stimmen glauben sollen, gibt es im polnischen Machtbereich von heute kaum noch Deutsche. Es gibt sie nach polnischen Begriffen wenigstens nicht mehr in nennenswerter Zahl, für die man sich im Sinn der „leninistischen Nationalitätenpolitik" bemühen müßte.

Wenn man das Erscheinen einer Zeitung in deutscher Sprache zu der vom kommunistischen Staat als notwendig angesehenen Beeinflussung der Leser als Grundlage für die Existenz einer deutschen Minderheit nimmt, dann gibt es in Polen keine deutsche Minderheit. Denn die letzte Zeitung in deutscher Sprache, *Die Woche in Polen,* hat ihr Erscheinen mit dem Ende des Jahres 1958 eingestellt. Es war eine Wochenzeitung, die auf die Tageszeitung *Arbeiterstimme* in Breslau gefolgt war. Die *Arbeiterstimme* aber erscheint seit Ende April 1958 nicht mehr, weil durch die Familienzusammenführung und Spätaussiedlung nach Deutschland nicht mehr genügend Leser vorhanden waren. Auch diese beiden Zeitungen wurden stets von Volkspolen mit deutschen Sprachkenntnissen redigiert, während in den bisher behandelten Ländern die deutschsprachige Presse immer auch von deutschstämmigen Kommunisten des betreffenden Landes gestaltet wird.

Als weitere Folge dieser Spätaussiedlung wurde eine deutsche Schule nach der anderen geschlossen, so daß es heute in dem ganzen polnischen Machtbereich nur noch fünf deutschsprachige Schulen mit etwa 400 Schülern gibt. Das ist der Rest deutschen Lebens in den von Polen verwalteten deutschen Ostgebieten. Noch um die Jahresmitte 1957 gab es 126 deutsche Schulen; ein Jahr später waren es immerhin noch 117 mit 4800 Schülern.

Und doch gibt es auch heute noch in den von Polen verwalteten Ostgebieten nach polnischen Zugeständnissen, die hin und wieder gemacht werden, etwa 1 100 000 Deutsche, die aber von Polen nicht als solche, sondern als „Autochthone" bezeichnet werden. Es handelt sich hierbei um jene Bewohner der von Polen besetzten Ostgebiete, deren Umgangssprache kaschubisch oder masurisch ist, die sich jedoch zur deutschen Kultur bekennen und den neuen Polonisierungsbestrebungen Widerstand leisten. Sie werden als germanisierte Slawen bezeichnet und sollen nunmehr dem polnischen Volkstum zugeführt werden. Aus zahlreichen kritischen polnischen Presse-

stimmen über die Zustände in den besetzten deutschen Ostgebieten kann man von Zeit zu Zeit lesen, daß diese Autochthonen vielfach der Polonisierung inneren Widerstand entgegensetzen. Da sie aber von den amtlichen Stellen in Polen nicht als Deutsche anerkannt werden und keine amtlichen Zählungsergebnisse über die Bevölkerung Polens nach ihrer nationalen oder sprachlichen Zusammensetzung vorliegen, glaubt die Regierung in Warschau, keine Veranlassung zu haben, die besonderen kulturellen Verhältnisse dieser Gruppe von Menschen berücksichtigen zu müssen.

Sowjetunion

Große Überraschung hat das Ergebnis der sowjetrussischen Volkszählung von 1959 ausgelöst, als bekannt wurde, daß sich dabei 1 619 000 Personen zum Deutschtum bekannt hatten. Davon haben rund 75% Deutsch als Muttersprache angegeben. Diese Zahl, die 0,77% der Gesamtbevölkerung der Sowjetunion entspricht, überrascht noch mehr, wenn man sie mit den Ergebnissen früherer sowjetrussischer Zählungen vergleicht; sie bedeutet nämlich eine Zunahme des deutschen Bevölkerungsteils gegenüber 0,62% im Jahr 1926 und 0,74% im Jahr 1939. Man ist mit Recht verblüfft von dem Ergebnis dieser Volkszählung 1959, da man weiß, daß auch das Deutschtum der Sowjetunion im Krieg und nach dem Krieg nicht verschont geblieben ist von Haß und Verfolgung. Zweifellos geht diese Zunahme der Deutschen am Bevölkerungsteil der Sowjetunion auf den Zustrom von Deutschen zurück, die außerhalb der Sowjetunion geboren wurden: auf Reichsdeutsche, Österreicher, Kriegsgefangene, politische Flüchtlinge, Volksdeutsche aus verschiedenen Ländern Europas und auf Deutsche, die nach der Sowjetunion verschleppt wurden.

Die Volkszählung wurde sehr sorgfältig durchgeführt. Es wurde sowohl nach der Nationalität wie auch nach der Muttersprache gefragt. In den Anweisungen für die Zähler hieß es:

a) zu Frage sieben: Es wird die Nationalität aufgeschrieben, die der Gefragte angibt. Die Nationalität der Kinder wird von den Eltern bestimmt. In den Familien, wo Vater und Mutter zu verschiedenen Nationalitäten gehören (Mischehe) und die Eltern die Nationalität ihrer Kinder nicht bestimmen können, ist der Nationalität der Mutter der Vorrang zu geben.

b) zu Frage acht: Es ist die Sprache aufzuführen, die der Befragte selbst als seine Muttersprache zählt. Wenn der Befragte Schwierigkeiten bei der Angabe der Muttersprache hat, ist die Sprache anzugeben, die der Befragte am besten beherrscht oder die er gewöhnlich in der Familie spricht. Die Muttersprache kann von der Nationalität abweichen[4].

Mit Recht fragen wir heute nach der Entwicklung und dem Schicksal der Deutschen in der Sowjetunion. Einerseits behauptet der Kommunismus, die Nationalitätenprobleme nach den von Lenin festgesetzten Grundsätzen zur Zufriedenheit der Beteiligten lösen zu können. Anderseits konnten wir in den volksdemokratischen Ländern feststellen, wie unterschiedlich etwa die

[4] Nach *K. Stumpp*, Das Deutschtum in der Sowjetunion nach der Volkszählung 1959, in: Volk auf dem Weg, *Stuttgart 1960, 3.*

deutschen Minderheitengruppen in diesen Ländern behandelt wurden, immer im Zeichen des Kommunismus, immer mit dem Hinweis, daß auch dieses Problem nach kommunistischen Grundsätzen gelöst werde.

Die Sowjetunion als erster kommunistischer Staat blickt nunmehr auf eine über vierzigjährige Erfahrung in der Anwendung marxistisch-leninistischer Grundsätze zurück. Sie ist außerdem ein Staat, in dessen Grenzen zahlreiche Nationalitäten leben und in der das russische Volk auch heute noch nicht mehr als rund 55% der Gesamtbevölkerung ausmacht. Die Frage nach der Folgerichtigkeit und dem Ergebnis der leninistischen Nationalitätenpolitik ist also berechtigt, und wir wollen uns dieser Frage, auf die Deutschen der Sowjetunion angewandt, widmen. Wir wollen vielleicht an dem sowjetrussischen Beispiel feststellen, ob etwa die Unterschiede in der Behandlung der deutschen Minderheiten in den einzelnen volksdemokratischen Ländern von Rumänien angefangen über Ungarn, die Tschechoslowakei und Polen auf das noch in den ersten Nachkriegsjahren vorherrschenden Ressentiment oder auf andere Umstände, wie etwa auf geschichtliche und geographische Gegebenheiten zurückzuführen sei. Wir wollen aber auch an der Anwendung kommunistischer Grundsätze in der Nationalitätenpolitik — wenn es so etwas nun tatsächlich gibt — feststellen, zu welchem Glück oder Unglück sie dann für die betreffenden Nationalitäten führt.

Bis zum ersten Weltkrieg besaß das Deutschtum in Rußland ein eigenes Schulwesen mit muttersprachlichem Unterricht. Während des ersten Weltkriegs wurden die deutschen Schulen nicht nur verboten, sondern den Deutschen drohte auch die Enteignung. Die Revolution brachte dann den Wandel, und in den deutschen Siedlungsgebieten wurden wieder deutsche Schulen errichtet. Als dann nach 1933 infolge der politischen Spannungen zwischen dem kommunistischen Rußland und dem nationalsozialistischen Deutschland Rußlands Mißtrauen wuchs, kam es 1938 wieder zu einem Verbot deutscher Schulen in allen Siedlungsgebieten mit Ausnahme der autonomen Republik der Wolgadeutschen. Nach Kriegsausbruch erließ der Oberste Sowjet am 28. August 1941 das Dekret „über die Umsiedlung der Deutschen des Wolgagebiets". Schlagartig wurde die deutsche Bevölkerung dieses Gebietes evakuiert und nach dem asiatischen Teil der Sowjetunion zwangsumgesiedelt. Die männliche Bevölkerung wurde bei dieser Aktion von ihren Familien getrennt, und die Frauen und Kinder blieben in einer fremden, aufgehetzten deutschfeindlichen Umwelt allein auf sich gestellt[5]. Dieser Zustand dauerte rund fünfzehn Jahre, bis das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR am 13. Dezember 1955 ein Dekret „über die Aufhebung der Beschränkung in der Rechtsstellung der Deutschen und ihrer Familienangehörigen, die sich in Sondersiedlungen befinden", erließ, das in deutscher Übersetzung folgenden Wortlaut hatte: „In Anbetracht der Tatsache, daß die bestehenden Beschränkungen in der Rechtsstellung der deutschen Sondersiedler und ihrer Familienangehörigen, die in verschiedene Rayons des Landes verschickt worden sind, in Zukunft nicht weiter nötig geworden sind, beschließt das Präsidium des Obersten Sowjets in der UdSSR:

[5] Volk auf dem Weg, *Stuttgart 5, 1959, 2.*

1. Deutsche und ihre Familienangehörigen, die in der Zeit des großen vaterländischen Krieges in eine Sondersiedlung verschickt worden sind, sind aus der Zugehörigkeit der Sondersiedlung zu entlassen und von der administrativen Kontrolle der Organe des MWD zu befreien. Das gleiche gilt für Bürger der UdSSR, die nach einer Repatriierung aus Deutschland in eine Sondersiedlung eingewiesen worden sind.
2. Es wird festgestellt, daß die Aufhebung der durch die Sondersiedlung bedingten Beschränkungen für die Deutschen nicht die Rückgabe des Vermögens zur Folge hat, das bei der Verschickung konfisziert worden war, ferner, daß sie nicht das Recht haben, in die Gegenden zurückzukehren, aus denen sie verschickt worden sind."[6]

Aber auch zwischen den beiden Weltkriegen sahen sich Angehörige der deutschen Nationalität in der Sowjetunion Verfolgungen ausgesetzt, da sie vielfach den besitzenden Klassen angehörten. Besonders in den Jahren der blutigen Säuberung durch Stalin hatte die deutsche Bevölkerung schwere Verluste hinzunehmen, die sich vor allem auf die Intelligenz bezogen.

Weniger hart betroffen von den im Krieg vorgenommenen Maßnahmen gegen die Deutschen waren die geschlossenen deutschen Siedlungen Sibiriens und Mittelasiens. Über diese Siedlungen berichtete erstmals in Deutschland Klaus Mehnert, der sie besuchen konnte und darüber in *Christ und Welt 1956 Nr. 25* schrieb. Immerhin haben die Maßnahmen im Krieg und nach dem Krieg, die Zwangsumsiedlung, Verbot der deutschen Sprache im Umgang und in der Schule, Trennung der Familien, dazu geführt, daß das Rußlanddeutschtum schwer getroffen wurde. Es ist schwer festzustellen, ob die 1955 vorgenommene Teilrehabilitierung einer internen sowjetrussischen Notwendigkeit, dem Besuch Adenauers oder vielleicht doch so etwas wie einer kommunistischen Nationalitätenpolitik zuzuschreiben ist.

Die Rehabilitierung im Jahr 1955 hob nur einen Teil der Bestimmungen auf, nach denen die Rußlanddeutschen seinerzeit zwangsumgesiedelt wurden. Es wurde ihnen weder die Rückkehr in die alten Siedlungsgebiete gestattet, noch wurde ihnen das konfiszierte Vermögen zurückgegeben. Es spricht sicher viel für die Annahme, daß zur Rehabilitierung der Deutschen in der Sowjetunion alle drei zitierten Umstände beigetragen haben. Denn trotz der Zersiedlung und Zerstreuung hielten die Deutschen an der Muttersprache fest. Die Mütter und Großmütter waren die Hüterinnen der eigenen selbstverständlichen Kulturwerte eines Volkes geblieben in Sprache und Religion. Sie zwangen durch diese Haltung die Sowjets zu propagandistischen Maßnahmen. Denn die in ihrer religiösen Haltung fest verwurzelten Menschen begannen auf ihre Umwelt mit ihrer Glaubenshaltung einzuwirken und forderten somit die atheistischen Sowjets zu Gegenmaßnahmen heraus. Das geschah am besten, indem man versuchte, die Deutschen der UdSSR in ihrer eigenen Sprache anzusprechen.

Nach dem Besuch des Bundeskanzlers Dr. Konrad Adenauer in Moskau wurde vom Verlag der *Prawda* am 1. Mai 1957 eine Zeitung für die deutsche Bevölkerung der Sowjetunion herausgegeben. Das Blatt, *Neues Leben* be-

[6] *Vgl.* diese *Zschr. 151 (1952/53) 289; 155 (1954/55) 45; 162 (1958) 461.*

nannt, erscheint seither dreimal wöchentlich in einer Auflage von angeblich 100 000 Exemplaren.

Ein Jahr später kündigte der sowjetrussische Sender in Alma Ata deutschsprachige Sendungen an. Das Programm — so wurde damals gemeldet — sollte sich nicht nur aus Nachrichten, Erfolgsmeldungen der Bestarbeiter, Berichten aus dem Leben der Menschen, Fragen der kulturellen Betreuung, der Erziehung, des Deutschunterrichts zusammensetzen, sondern auch Schriftsteller und Dichter wurden aufgefordert, an der Programmgestaltung mitzuarbeiten. Schon früher, im Dezember 1955, erschien in Barnaul das deutschsprachige Blatt *Arbeiter*.

Die wichtigste Maßnahme auf dem Weg der kulturellen Anerkennung der deutschen Volksgruppe aber ist die Veröffentlichung des Ministeriums für Volksbildung der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik über die Einführung des Unterrichts in der Muttersprache oder „des Deutschunterrichts nach erweitertem Programm für sowjetdeutsche Kinder". Nach der im August 1957 erschienenen Verordnung sollten deutsche Kinder auf Wunsch ihrer Eltern in ihrer Muttersprache unterrichtet werden. In Schulen mit Schülern verschiedener Nationalitäten sollen deutsche Kinder von der zweiten Klasse an in Gruppen zusammengefaßt werden und in zwei Stunden wöchentlich Deutschunterricht nach dem erweiterten Programm erhalten. Bis zu jenem Zeitpunkt gab es Deutschunterricht nur an Mittelschulen von der fünften Klasse an im Rahmen des Fremdsprachenunterrichts.

Auch in der Kasachischen und Kirgisischen Sozialistischen Sowjetrepublik und in anderen Unionsrepubliken mit Bewohnern deutscher Herkunft wurden ähnliche Maßnahmen angekündigt.

Wenn auch in den einzelnen Sowjetrepubliken das nationale Unterrichtswesen autonom ist, so richtet man sich doch überall nach den Bestimmungen und Gesetzen der Regierung der UdSSR. Es gibt jedenfalls gesetzliche Bestimmungen, die den Unterricht in der Muttersprache der Schüler ermöglichen. Die Eltern sind berechtigt, zu entscheiden, in welche Schule der entsprechenden Unterrichtssprache sie ihre Kinder schicken wollen.

Der Anfang auch eines erweiterten Deutschunterrichts war überaus schwierig. Es fehlten dazu geradezu alle Voraussetzungen: es gab keine Lehrbücher, keine Lehrer, keine Lehrpläne, keine Willensäußerungen der Eltern, die im Gesetz als erste Vorbedingung genannt sind. Daher findet man in der Zeitung *Neues Leben* immer wieder neue Beschwerden über die mangelhafte und unzulängliche Durchführung der Bestimmungen über den muttersprachlichen Unterricht für Kinder deutscher Eltern.

So berichtet *Neues Leben* vom 26. August 1958 über die Unzulänglichkeiten des ein Jahr vorher eingeführten Deutschunterrichts nach dem erweiterten Programm:

„Aber nicht überall wurde das neue Schuljahr gut vorbereitet. H. Feldbusch ... beschwert sich, daß bei ihnen Deutsch nur von der fünften Klasse an unterrichtet wird." Aus dem Gebiet Akmolinsk schrieb eine Gruppe von Eltern an die Zeitung: „Im Dorf leben meist Sowjetdeutsche. Im verflossenen Jahr wurde der Deutschunterricht nicht eingeführt, weil es keine Fibel und kein Programm gab. Auch in diesem Jahr warten wir vergebens auf

Lehrbücher." An diese Zuschriften knüpft die Zeitung die Bemerkung: „Es ist eine Tatsache, daß in einzelnen Rayons dem Studium der Muttersprache noch nicht genügend Verständnis entgegengebracht wird." Dem Lehrermangel wollte man in der RSFSR durch einmonatige Kurzlehrgänge für Deutschlehrer abhelfen.

Aus Karaganda kam folgende Klage über die großen Anfangsschwierigkeiten: „Wir hatten dort weder ein Programm noch methodische Anweisungen. Auch die Fibel von H. Klassen reichte nicht für alle. Trotz dieser Schwierigkeiten erfolgte der Unterricht regelmäßig, und wir konnten am Ende des Schuljahrs auch gewisse Erfolge verzeichnen." So begegnen wir immer wieder Klagen über fehlende Schulbücher und Programme und über Schwierigkeiten, die von örtlichen Behörden gemacht werden.

Zunächst ist es die alte Generation, die noch an der Muttersprache festhält. Die Mütter und Großmütter waren in den bitteren Jahren der Trennung, Verschleppung und Zwangsumsiedlung die Garanten für die Erhaltung der Muttersprache und des Glaubens in der Familie. In jenen Jahren gab es für die Kinder deutscher Eltern keinen Unterricht in der Muttersprache, für die Eltern kein deutsches Buch. Aus einem in Kanada veröffentlichten Brief erfahren wir darüber, daß in den Siedlungen mit deutscher Bevölkerung in Sibirien die letzte Generation noch ihre Muttersprache zu pflegen bereit ist. Deutsche Gedichte zum Beispiel, die ihnen in Briefen von Verwandten aus Kanada zugeschickt wurden, haben die Runde im ganzen Dorf gemacht.

Immer wieder hören wir Klagen über die starke Russifizierung bei der Jugend. So schreibt eine Frau wörtlich: „Viele ziehen von hier fort nach Kasachstan. Dort sind mehr Deutsche. Aber mit so einer großen Familie umziehen, das kostet viel Geld. Aber hier die Kinder verrussen lassen, das will ich auch nicht ... Sie haben mich gefragt, ob ich mir eine Bibel wünsche. Ja, herzlich gerne möchte ich eine haben ..."

Parallel mit der Förderung der deutschen Sprache in Presse und Schule begann man auch Bücher in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Darüber schreibt die Zeitung *Neues Leben* am 31. August 1957: „Wir baten den Chefredakteur des Verlags für fremdsprachige Literatur, W. N. Pawlow, uns mitzuteilen, welche Werke demnächst in deutscher Sprache erscheinen. Seit einigen Jahren, sagte Genosse Pawlow, hat unser Verlag seine Tätigkeit merklich erweitert. Dieses Jahr verlegten wir in deutscher Übersetzung viele Bücher mit innen- und außenpolitischer Thematik, davon „Die Ereignisse in Ungarn" von Leonow, den Leitartikel der Zeitung *Schenminschipao* betitelt „Nochmals über die historischen Erfahrungen der Diktatur des Proletariats in der UdSSR", und u. a. m.

Viele Veröffentlichungen kommen besonders im Hinblick auf die Jugendarbeit heraus. Wir können uns auch hier wieder auf die Zeitung *Neues Leben* stützen, die am 6. Mai 1958 ein Liederbuch in deutscher Sprache ankündigte, das bei Veranstaltungen und Schülerabenden verwendet werden soll. Die Zeitung weist auf „ein Bändchen mit 20 Liedern der Sowjetjugend in deutscher Sprache" hin, „das 1957 zu den Moskauer Weltfestspielen heraus-

gegeben wurde". Das Liederbuch enthält ausschließlich Lieder kommunistischer Tendenz.

Ein solches kulturelles Programm, das der weltanschaulichen Beeinflussung der deutschen Bevölkerung der Sowjetunion dient, kann die Förderung deutschsprachiger eigenständiger Literatur nicht unbeachtet lassen. Die Zeitschrift *Sowjet-Literatur* brachte in ihrer Nr. 11, 1958 einen Beitrag von Franz Leschnitzer „Sowjetdeutsches Gegenwartsschaffen". Der Verfasser weist auf zahlreiche literarische Einsendungen hin, die die Redaktion der Zeitung *Neues Leben* erreichen. Er nennt die Einsendungen „nennens- und fördernswerte *sowjetdeutsche Dichtkunst*". Wir begegnen in diesem Aufsatz zum ersten Mal dem Begriff des „Sowjetdeutschen". Er schreibt dort unter anderem über das „Übergewicht der Lyrik in der sowjetdeutschen Literatur", das „im Einklang mit den Wünschen vieler sowjetdeutscher Leser (zugleich in erfreulichem Gegensatz zum Rückgang des Interesses für Lyrik im heutigen Westen)" stehe. Es werden darin eine ganze Reihe von Namen solcher „sowjetdeutscher Dichter" genannt.

Nach diesen Darlegungen erhebt sich die berechtigte Frage: Ist die Gewährung gewisser kultureller Einrichtungen für die deutsche Bevölkerung in kommunistischen Ländern eine Anerkennung der deutschen Volksgruppen mit dem Ziel, im Rahmen einer grundsätzlichen Politik zwischen Menschen verschiedener nationaler Herkunft ein neues und friedliches Verhältnis im Zusammenleben in einer kommunistischen Welt zu machen? Diese Frage ließe sich gewiß nicht leicht beantworten, wenn wir nur die Zeit nach 1945 mit den angeführten Beispielen und nur mit den Deutschen im Blickfeld vor Augen hätten. Dann könnte man die von Land zu Land festgestellten Abweichungen im Verhalten gegenüber den deutschen Minderheiten mit den bekannten geographischen, historischen oder kulturellen Verhältnissen begründen, die dann politisch ein Spiegelbild des Verhältnisses von Deutschland zu dem betreffenden Land darstellen würden.

Aber gerade die sowjetrussische Nationalitätenpolitik und ihre Anwendung auf den deutschen Bevölkerungsteil lehrt uns, daß es sich hierbei um reine Zweckmäßigkeit handelt. Nicht Erhaltung und Pflege der Volkstümer ist ihr Zweck, sondern ihre Zerstörung. Das Volkstum wird nur so lange erhalten, wie es der Erziehung und Ausrichtung seiner Angehörigen im kommunistischen Sinn dienen kann.

ZEITBERICHT

Der Bremer Plan — Neu entstehende Schwierigkeiten in Afrika — Feuerzeichen über Fernost — Ein Besuch auf Quemoy — Hispanoamerikanismus, Panamerikanismus, Interamerikanismus — Das Schulwesen in Chile

Der Bremer Plan

Noch während der „Rahmenplan" des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen in den verschiedensten Kreisen diskutiert wird, schuf die Planungskommission der Arbeitsgemeinschaft deutscher Lehrerverbände, in der die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft und der bayerische Lehrer- und Lehrerinnenverband zusammenarbeiten, einen Plan zur Neugestaltung des deutschen Schulwesens. Er wurde vom Hauptvorstand am 8. Mai 1960 überarbeitet und dann der Vertreterversammlung in Bremen vorgelegt. Als „Bremer Plan" wurde er veröffentlicht. Die Verfasser begründen ihr Vorgehen damit, daß ihre Vorarbeiten schon bei dem Bekanntwerden des Rahmenplans weit fortgeschritten waren und weil dieser im wesentlichen am dreigeteilten überlieferten Schulwesen festhält und auch nicht genügend auf die Forderungen der modernen Arbeitswelt eingeht. Zum Unterschied vom Rahmenplan umfaßt der neue Plan das gesamte Schulwesen vom Kindergarten bis zur Universität, von der Lehrerbildung bis zur Erwachsenenbildung.

Es ist klar, daß die Väter des Bremer Plans in ihren einzelnen Ausführungen manchen neuen Gedanken vorbringen. Sie stammen aus der Erfahrung, aus gewissenhaften Überlegungen und aus der Gesamtschau, die weiter geht als die bisherigen Arbeiten des deutschen Ausschusses. Von Einzelheiten zu sprechen, erübrigt sich hier. Es kann nur auf die Voraussetzungen und Grundlagen des Plans hingewiesen werden.

1. Schule ist Sache des Staates, und zwar des pluralistischen Staates. Deshalb wird er in seinen Einrichtungen nur dem Gemeinsamen sein Augenmerk zuwenden. Bündig erklärt der Plan: „Es ist Pflicht der Gesellschaft, jeden Jugendlichen in einem Beruf auszubilden." Von der Verantwortung und dem Recht der Eltern ist nicht die Rede. Private Institutionen stehen wie alle andern Partner der Berufserziehung vor diesem öffentlichen Erziehungsauftrag in gleicher Verantwortung.

2. Die Schule ist Einheitsschule. Solange als möglich sollen die Kinder gemeinsam unterrichtet werden. Auch wenn gewisse Differenzierungen eintreten, sollen die Jugendlichen wenigstens ihre Klassenräume in einem einzigen Gebäude haben.

3. Man legt Wert darauf, daß zu jeder Zeit Übergänge von einem Schulzweig zum andern auf allen Stufen erfolgen können. Sonderkurse und Arbeitsgemeinschaften werden in allen Zweigen des Schullebens eingerichtet.

4. Der Schwerpunkt aller Schulen liegt im Erwerb des Wissens. Zwar ist von sittlicher und religiöser Bildung die Rede, zwar wird etwa dem Deutschunterricht ein besonderes bildendes Ziel gesetzt; aber die „Ausbildung" zum Nutzen der Gesellschaft steht doch überall im Vordergrund.

5. Die sittliche Erziehung bedarf angesichts der Widersprüche enthaltenden pluralistischen Gesellschaft einer Neubesinnung; denn die Wertungen sind nicht mehr eindeutig und werden deshalb auch nicht als allgemein verpflichtend anerkannt.

6. Der religiösen Erziehung muß bis zur Oberschule und der Studienstufe ausreichender Raum gegeben werden. Sie muß mit der Achtung Andersdenkender einhergehen. Die Universität ist frei. Nur die theologischen Fakultäten sind gebunden. Andere weltanschauliche Professuren gibt es nicht mehr. Sie können auch nicht aus internationalen Staatsverträgen (Konkordat!) abgeleitet werden. Die Lehrerbildung ist für alle Arten der Schulen frei und trägt keinen konfessionellen Charakter.

7. Die Wissenschaft ist der Wahrheit verpflichtet. Diese ist aber grundsätzlich nur vorläufig endlich, zeitweilig und überholbar und vermag sich nur in der intersubjektiven wechselseitigen Kontrolle der Wissenschaftler der ganzen Welt zu bewähren. Jeder Unterricht, auch der der Unterstufen, ist Propädeutik der Wissenschaft.

Neben diesen Grundlagen ist auch der Organisationsplan bemerkenswert.

1. Vom 4. Lebensjahr an freiwilliger Kindergarten.

2. Grundschule (1.–4. Schuljahr).

3. Gemeinsame Mittelstufe (5.–6. Schuljahr) für alle Kinder mit Differenzierung im obligatorischen Englisch (Latein), gleich der Förderstufe des Rahmenplans; Grund- und Mittelstufe in den Städten in einem einheitlichen Schulkörper, auf dem Land Dörfergemeinschaftsschule für Mittelstufe und Oberschule.

4. Oberschule (7.–10. Schuljahr [Volksschulpflicht 10 Jahre, Schulpflicht 12 Jahre]) in drei Zweigen: Werk-, Real-, Gymnasial-Oberschule, mit Übergangsmöglichkeiten und teilweise gemeinsamem Unterricht. Bei der Werk-Oberschule bestehen die Möglichkeiten eines gewerblich-technischen, kaufmännisch-verwaltenden, landwirtschaftlichen, hauswirtschaftlich-pflegerischen Zuges. Die Realoberschule, mit der Werk-Oberschule in einem Schulkörper, umfaßt das 7.–11. Schuljahr. Die Gymnasialoberschule kennt zwei Züge (altsprachlich, neusprachlich-naturwissenschaftlich) und hat mit der Studienstufe 7 Klassen.

5. Die dreiklassige Studienstufe wird aufgegliedert: mit gemeinsamen Kern verbinden sich Wahlgruppen nach Neigung und Begabung, Reifeprüfung.

6. Berufsschule, Berufsfachschule, Fachschule.

7. Zweiter Bildungsweg: nach Werk- bzw. Real-Oberschule Berufsfachschule mit ein- bis zweijährigem Lehrgang einer Berufsoberschule, die zur Hochschulreife führt, oder zur höheren Fachschule (Fachakademie).

8. Wissenschaftliche Hochschule (Universität). Die Abschlußprüfung erfolgt durch ein „Prüfungsgespräch", das den intellektuellen Stand des Prüflings besser zeigt als ein Abfragen von „Wissensstoff". Eine andere Prüfung kennt der Plan nicht.

Alle Lehrer werden an den Hochschulen gebildet in zwei Phasen:

a) Gemeinsamer pädagogischer Kernbereich, Fachstudium, Teilnahme an berufspraktischen Veranstaltungen.

b) Einführung in den praktischen Unterricht in Verbindung mit wissenschaftlicher Fortbildung.

Der Bremer Plan hat – im Augenblick – wenig Aussicht verwirklicht zu werden. Aber es ist nützlich zu wissen, daß es Gruppen gibt, die jede Metaphysik und die Gottebenbildlichkeit des Menschen leugnen, in ihm nur den Ort- und Zeitgenossen der jeweiligen Wirtschafts-, Wissenschafts- und Kulturstufe sehen und dafür werben.

Neu entstehende Schwierigkeiten in Afrika

Vor welchen Schwierigkeiten Afrika steht, sieht man aus der Art der Grenzziehung zwischen den nun entstehenden selbständigen Staaten. Als die Kolonialmächte im 19. Jahrhundert Afrika in Besitz nahmen, zogen sie die Grenzen ihrer Kolonien ohne Rücksicht auf die dort lebenden Stämme. So leben die Bakongo heute sowohl in der zur französischen Union gehörenden Republik Kongo wie im neuen Staat, der aus Belgisch-Kongo entsteht; die Grenze von Kamerun geht mitten durch das Stammesgebiet der Bamileke; die Mossi bewohnen den Süden von Ober-Volta sowie den Norden der Elfenbeinküste und Ghanas; dieselben Stämme wohnen diesseits und jenseits der Grenze von Dahomey und Nigeria.

Auch kulturell sind die Bewohner der neuen Staaten oft sehr voneinander verschieden, vor allem am Golf von Guinea. So sind die Bewohner der Küste von Nigeria und Kamerun Anhänger animistischer Religionen oder Christen, im Norden gehören sie dem Islam an und stehen unter Sultanen. Im Tschad wohnen im Norden Mauren, im Süden Neger. Ähnlich im Gebiet des Niger: im Norden Mauren, im Westen Djerma, im Süden Haoussa, die eng mit den Bewohnern von Britisch-Nigeria verbunden sind.

Auch wirtschaftliche Schwierigkeiten, die bisher unbekannt waren, machen sich geltend. So gingen bisher viele Leute von Dahomey, das selbst arm und sehr bevölkert ist, aber kulturell mit am höchsten stand, als Kaufmannsgehilfen und Schreiber in die meisten Länder Westafrikas. Seit diese Länder selbständig sind, weisen sie diese Leute aus. So mußten 10000 von ihnen die Elfenbeinküste verlassen; in ihrer Heimat sind sie arbeitslos, aber an der Elfenbeinküste vermißt man sie. Ähnlich verhält es sich mit den Mossi, die augenblicklich die Elfenbeinküste verlassen und in Ober-Volta keine Arbeit finden. *(Revue de l'Action populaire, Juni 1960.)*

Feuerzeichen über Fernost

Die politische Landkarte hat sich wohl kaum in irgendeinem Zeitabschnitt der Geschichte so schnell und so weltweit geändert wie im gegenwärtigen. Man denke an die eben entstandenen oder bald entstehenden afrikanischen Staaten. Ähnliches gilt von Asien und Ozeanien. Aber von weit größerer Bedeutung dürfte die wirtschaftliche Umwälzung sein, die eine Machtverschiebung unvorstellbaren Ausmaßes mit sich bringen wird. Die westlichen Groß- und Weltmächte mit Einschluß der UdSSR werden Rivalen bekommen. Sie sind auf dem Marsch. Auf dem Marsch sind schon lange die Länder Mittel- und Südamerikas, aber ihr Tempo verrät im allgemeinen keine nervöse Hast.

Anders im fernen Osten. Dort geschieht etwas, was ungeheuer ist, so ungeheuer, daß die westliche Welt es noch gar nicht zu begreifen scheint. Das Fieber, das der Bolschewismus über das alte, in seinen unendlichen Steppen träumende Rußland gebracht hat, hat gewaltige Kräfte entfesselt. Die Gewalt des Terrors und die eiserne Faust der kommunistischen Planwirtschaft hat, verbunden mit der messianischen Predigt des kommenden roten Paradieses, aus einem der Natur verhafteten, erdgebundenen Bauernvolk einen führenden Industriestaat gemacht. Den unabsehbaren Horizont des sibirischen Großraumes zerschneiden heutzutage tausend und tausend Fabrikschlote, und das seit Jahrtausenden schlafende Erdreich wird aufgerissen für Kanäle, Kraftwerke, Straßen und Eisenbahnen. Ins Innere der Erde bohren sich Bergwerke, die mannigfaltige Bodenschätze in die Hüttenwerke liefern.

Was jenseits des Urals geschah, geschah bereits auf dem Boden Asiens, und mit nicht geringem Erstaunen blicken die asiatischen Völker auf das, was in ihrem Lebensraum Neues vor sich geht.

Seitdem in China der Kommunismus gesiegt hat, ist ein weiteres asiatisches Großreich dem Dämon des technisch-wirtschaftlichen Fortschritts auf der Grundlage einer materialistischen Weltanschauung verfallen. Nun hatte China schon seit langem in revolutionären Wehen gelegen, schon von der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts ab, aber besondere Etappen waren das Jahr 1919 und der Sieg des Kommunismus vor rund 10 Jahren. Was ist seit diesem Sieg geschehen?

Der erste Fünfjahresplan wurde 1953 ins Werk gesetzt. Kurz darauf ordnete die Regierung die erste exakte Volkszählung in China an. Sie ergab überraschend, daß es nicht etwa nur 450 Millionen Einwohner zählte, wie man angenommen hatte, sondern 600 Millionen. (Fachleute der chinesischen Nationalregierung auf Formosa leugnen allerdings, daß diese Zählung stimme. China habe nicht einmal ganz 400 Millionen.) Das Ergebnis wirkte zunächst wie ein Schock auf Partei und Staatsführung. Die chinesischen Kommunisten glaubten, daß die Industrialisierung, selbst wenn sie fieberhaft vorangetrieben würde, mit dem jährlichen Geburtenüberschuß von 14 Millionen nicht würde Schritt halten können. Deswegen entfesselten sie einen selbst das letzte Dorf erfassenden Werbefeldzug: Geburtenbeschränkung als nationale Tat! Ein Jahr später war dieser Feldzug allenthalben bereits gestoppt. Warum? Es hatte sich herausgestellt, daß die jährliche Zunahme der chinesischen Produktion im Durchschnitt 7% betrug, während das Volk sich jährlich nur um 2,2% vermehrte. Nüchterne und kaltblütige Berechnung hatte den Malthusianismus als für die sozialkommunistische Wirtschaft unzweckmäßig festgestellt. An seine Stelle setzte man, wenigstens propagandistisch, die Fürsorge für die Mütter.

Selbst wenn man annähme, daß die genannten sieben Prozent etwas hoch gegriffen seien – das neue Verhalten zur Geburtenfrage beweist, daß die kommunistische Zentrale erkannt hat, daß sie nicht weniger, sondern mehr Arbeitskräfte benötigt. Das legt nahe, daß der Wirtschaftsplan beachtliche Fortschritte erzielt hat.

Indien hat mit den humaneren demokratischen Methoden des Westens in seinem ersten Fünfjahresplan eine jährliche Produktionssteigerung von 3,3% erreicht. Wenn man von hier aus einen Vergleich zu China zieht, ist es wahrscheinlich, daß dieses mit seiner zwangsweisen Mobilisierung des gesamten Volkes etwa das Doppelte erzielte, so daß die angegebenen sieben Prozent ungefähr stimmen dürften.

Diese 7% geben, wie gesagt, einen Durchschnitt für die ganze Wirtschaft, sowohl für Industrie als auch für Landwirtschaft und andere Produktionszweige. Wenn wir den Anteil von Industrie und Landwirtschaft ermitteln, stellen wir fest, daß auf die Industrie der Hauptanteil entfällt. Sie hatte auch den Löwenanteil der staatlichen Kapitalinvestierung eingeheimst, wogegen sich die Landwirtschaft mit 8% begnügen mußte. Die Folge zeigte sich in der unterschiedlichen Produktionserhöhung. Die amtlichen Ziffern für die Industrieerzeugung sprechen von einer jährlichen Zunahme von 20%. Sie mögen ein wenig frisiert sein, aber jeder Besucher Rotchinas kann sich mit eigenen Augen von den neuen Industriestädten und den neuen großen Fabrikanlagen überzeugen.

Die Zahlen für die Landwirtschaft lauten dürftiger. In den Hauptnahrungsmitteln mit Ausschluß der Sojabohne soll jährlich etwa um 3,5% mehr erzeugt worden sein, was sehr günstig wäre, wenn man berücksichtigt, daß die Bevölkerung nur um 2,2% wächst. Aber dem ausländischen Besucher fallen die Schlangen vor den Lebensmittelläden auf. Die Ernährung scheint sich eher verschlechtert als gebessert zu haben. Es ist genau wie in Rußland. Dem Aufbau der Industriewerke wird der landwirtschaftliche Fortschritt weitgehend geopfert. Alle Chinesen sind Staatsroboter, eingereiht in Arbeitsbataillone, und müssen wie Soldaten in einer belagerten Festung mit dem Nötigsten zufrieden sein.

Rußland hat in eineinhalb Menschenaltern von seiner Wirtschaft und seinen

Menschen brutal abverlangt, wozu der westliche Wirtschaftsaufbau eineinhalb Jahrhunderte gebraucht hat, ohne Rücksicht auf das, was dabei auf der Strecke blieb. China geht noch asiatischer voran. Wie die UdSSR des Tempo des Westens, so überrennt China allem Anschein nach das Tempo seines älteren roten Bruders. Wenn man den amtlichen Ziffern glauben darf, so hat sich der Rhythmus der steigenden Industrieproduktion in den letzten Jahren beschleunigt. Es ist die Rede von einer jährlichen Zunahme um 30%. China erzeugt heute bereits in Serien Lastwagen, Traktoren, Flugzeuge, Schiffe, elektrische Geräte und Präzisionswerkzeuge. Es wird behauptet, daß bereits Maschinen ausgeführt würden.

Wie dem auch sei, man gewinnt den Eindruck, daß China den Weg Rußlands in kürzerer Zeit zurücklegen wird. Dann aber sind es keine zweihundert, sondern 600 Millionen (nach nationalchinesischer Lesart ca. 400), die in ein Industrievolk verwandelt worden sind, genauer in einen leiblich und seelisch reglementierten, übertechnischen Ameisenstaat. Und wie in der UdSSR steigert sich mit der Wirtschaftsmacht und der technischen Vervollkommnung auch die militärische Stärke. 600 Millionen Soldaten der landwirtschaftlichen Kommunen, der Schwerindustrie, der Panzer- und Flugzeugfabriken und der Armee – vom Atomgespenst ganz zu schweigen! In zwanzig bis dreißig Jahren könnte es so weit sein. Was wird dann aus der Welt werden? In Europa denken nur wenige daran. *(Vgl. Esprit 1960, Nr. 5, 829ff.)*

Ein Besuch auf Quemoy

Benjamin L. Masse SJ berichtet in der Zeitschrift *America* (28. Mai 1960) über einen Besuch auf der Insel Quemoy oder, wie man sie auf Formosa nennt, Kinmen, der nationalchinesischen Insel unweit des rotchinesischen Festlandes.

Quemoy ist eine einzige Festung. Das ist uns einigermaßen bekannt. Bekannt ist auch, daß sie häufig unter dem Feuer der rotchinesischen Küstenbatterien liegt. Wir haben auch von der heftigen Beschießung gelesen, der die Insel vom Spätsommer 1958 bis in die ersten Monate des Jahres 1959 hinein ausgesetzt war. Und es ist selbstverständlich, daß das Eiland eine tapfere und an Härten gewohnte Besatzung haben muß.

Was indessen vielleicht nicht alle wissen oder wovon sie jedenfalls nichts Genaueres wissen, ist der Umstand, daß auf Quemoy eine Zivilbevölkerung von über 40000 Menschen lebt, die auch in den schlimmsten Tagen ihre Wohnsitze nicht verlassen hat und sich noch immer heroisch bemüht, ein einigermaßen bürgerliches Leben zu führen, obschon sie jeden zweiten Tag mit dem feindlichen Artilleriebeschuß rechnen muß. Mit amerikanischer Hilfe bemühen sich die Inselbewohner, ihr Fortkommen zu finden und ihren Unterhalt zu beschaffen. Seitdem Tschiang Kai-schek und seine Nationalchinesen das Festland geräumt und sich auf die Inseln zurückgezogen haben, haben die Leute von Kinmen die Erzeugung von Süßkartoffeln, die das Kernstück ihrer Speisekarte ausmachen, fast verdreifacht, die von Weizen und Erdnüssen annähernd vervierfacht. Gemüse gab es ehemals so gut wie gar keins, heute sind sie so weit, daß sie damit ihren einfachen Mahlzeiten eine kleine Abwechslung beifügen können. Schweinezucht und Fischfang werden ebenfalls betrieben.

Auch für Bildung und Erziehung tut man viel. Nach der jüngsten Zählung gibt es 5546 Kinder, die in 24 Schulgebäuden in 132 Klassenräumen unterrichtet werden. Der Unterricht erfolgt täglich in zwei bis drei Schichten.

Die häufigen Beschießungen geben den Behörden natürlich manche Probleme auf. Der Schulbesuch gehört indessen nicht dazu. Die Kinder begeben sich jeden Tag in ihr Klassenzimmer. Ist gerade der Tag, wo die kommunistischen Batterien feuern, so reihen sie sich beim Sausen der ersten Granate auf und eilen in den tie-

fen Luftschutzbunker, der in keiner Schule fehlt. Überhaupt ist für den Luftschutz der Bevölkerung gut gesorgt, und das ist mit ein Grund, warum sie in ihrer an sich doch schwierigen Lage so gefaßt und ruhig weiterlebt. Luftschutzbunker gibt es über die ganze Insel verstreut, und sie sind von solider Bauart. Neben den von den nationalchinesischen Behörden errichteten, gibt es auch einige private Luftschutzräume; es sind zwar primitive Erdhöhlen, aber gegen die Granaten doch sehr wirksam. Eine von ihnen gehört dem einzigen Priester auf Kinmen, dem Franziskaner Bernhard M. Druetto. In besseren Zeiten ist er Generalvikar der Diözese von Amoy gewesen. Jetzt ist er für die Inselbewohner, Soldaten und Zivilisten Seelsorger, Arzt, Caritasdirektor und wer weiß, was sonst noch. Er verfügt über ein Grundstück auf Regierungsgelände mit einer schmucklosen Kirche, einer Apotheke, einem Büro und einem Vorratsraum für sein Hilfswerk. Was er für das leibliche Wohlergehen und die Moral sowohl der Truppe als auch der Bürger bedeutet, hat die chinesische Regierung von Formosa anerkannt, indem sie ihn mit einem Orden auszeichnete.

Hispanoamerikanismus, Panamerikanismus, Interamerikanismus

Um die Beziehungen zwischen den verschiedenen amerikanischen Staaten einigermaßen zu verstehen, muß man die wechselnde Bedeutung jener Worte kennen, in denen diese Staaten ihre Zusammengehörigkeit aussprechen. „Hispanoamerikanismus" hat einen geschichtlichen Ursprung. Das Wort hält die gemeinsame Wurzel jener Staaten fest, die einst das spanische Kolonialreich bildeten und die sich nach der französischen Revolution von ihrem Mutterland freimachten. Um Brasilien einzuschließen, spricht man auch von Iberoamerika. Der Kongreß in Panama 1826 wählte das Wort als sozusagen amtliche Bezeichnung. Im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts bemühten sich sowohl Spanien wie die süd- und mittelamerikanischen Länder, die geistige Zusammenarbeit zu fördern.

Panamerikanismus hat einen geographischen Charakter und fußt auf der Monroedoktrin, die 1823 zuerst förmlich ausgesprochen wurde. Das Wort hat mehr negative Bedeutung, zum Unterschied von Panslavismus usw., und will außeramerikanischen politischen Einfluß ausschließen.

Da „Panamerikanismus" von den USA ausging, fand er bei den südamerikanischen Staaten keine freundliche Aufnahme. Man erfand 1948 auf dem 9. Internationalen amerikanischen Kongreß das neue Wort Interamerikanismus, das sowohl die historischen Beziehungen (Nordamerikas zu England; Südamerikas zu Spanien) berücksichtigt, wie die Ziele der Monroebewegung verfolgt, ohne aber das Gewicht der Politik auf einen oder eine Gruppe von Staaten zu verlagern. *(Revista de estudios politicos, Sept. 1959.)*

Das Schulwesen in Chile

Von 1940 bis 1957 stieg die Zahl der Kinder, die die Volksschulen besuchten, von 524000 auf 880000 (68%), die der Mittelschüler von 44000 auf 124000 (158%), der Berufsschüler von 32000 auf 80000 (143%), die der Studenten von 8000 auf 20000 (145%). Insgesamt wuchs die Zahl derer, die irgendeine Schule besuchten, von 608000 auf 1094000 (80%). Wenn man Staats- und Privatschulen unterscheidet, besuchten 1957 41% bzw. 176% mehr Volksschüler, 152% bzw. 167% mehr Mittelschüler, 136% bzw. 227% mehr Berufsschüler, 130% bzw. 194% mehr Studenten die Staats- bzw. Privatschulen als im Jahr 1940. Der Schulbesuch ist bedeutend schneller gestiegen als die Zahl der Bevölkerung.

Dieses erfreuliche Bild ändert sich aber, wenn man die Zahlen derer nennt, die die Volks- bzw. Mittelschule nicht bis zu ihrem Abschluß besuchen. Schon 38% gehen nicht mehr in das zweite Volksschuljahr; vor dem 6. Jahr verlassen 83% ihre Schule. Von 9 Schülern der Mittelschule erreicht nur $^1/_3$ das Ziel. Die Zahlen gelten für die Jahre 1940–1942. Das bedeutet, daß etwa 320000 (29%) Kinder, etwa 430000 (76%) zwischen 15 und 19 Jahren überhaupt keine Schule besuchen. *(Mensaje, Juni 1960.)*

UMSCHAU

Eucharistia — Deutsche Eucharistische Kunst

Diese Ausstellung beansprucht unsere besondere Aufmerksamkeit. Sie ist die Titelausstellung des Eucharistischen Kongresses und vereint eine Fülle von Werken, die der Verehrung des Altarssakraments geweiht sind. „Die ‚Eucharistia' will keine kunsthistorische Ausstellung sein, sondern ist vom Thema her geprägt" (Katalog S. 60). Der Betrachtung der vielfältigen Symbolik, die man diesem Sakrament und den Gebrauchsgegenständen seiner Umwelt gab, wollen auch diese Zeilen dienen.

Vorher jedoch soll des Mannes gedacht werden, dem wir diese Ausstellung in besonderer Weise verdanken, des Herrn Prälaten Michael Hartig, der mitten in der Vorbereitung zu dieser Ausstellung von uns genommen wurde.

Prälat Hartig (28.9.1878–12.4.1960), Priester und Kunsthistoriker zugleich, war ein tieffrommer Mann, der ein umfassendes Wissen von der religiösen Kunst – namentlich in Bayern – besaß. Es gab kaum ein Denkmal im süddeutschen Raum, das er nicht persönlich kannte. Als Lehrer der Universität und als Führer in vielen Kunstfahrten hat er sein reiches Wissen zur Verfügung gestellt. Zahlreiche Publikationen von ihm haben unsere Einsicht in das Wesen religiöser Kunst vertieft. Als Beauftragter für künstlerische Fragen hat er der Diözese große Dienste geleistet. Es ist vor allem sein Verdienst, daß die Ausstellung einen religiösen Charakter erhielt.

Dr. Johannes Fellerer – bekannt durch seine kunsthistorischen Veröffentlichungen und seine Künstlerseelsorge – führte das Werk im Sinne von Prälat Hartig fort. Die Ausstellungsleitung und die hervorragende kunstwissenschaftliche Arbeit verdanken wir Oberkonservator Dr. Karl Busch und seiner Ausstellungssekretärin Dr. Gislind Ritz. Sie erstellte vor allem den Katalog. An weiteren Mitarbeitern wären zu nennen Prof. Fr. Dambeck, Dr. Torsten Gebhard, P. Engelbert Grau OFM und andere[1].

Die Ausstellung ist nach religiösen Gesichtspunkten geordnet: In Raum I – Einsetzung der Eucharistie – sehen wir

[1] *Eucharistia* — Deutsche Eucharistische Kunst. Offizielle Ausstellung zum Eucharistischen Weltkongreß München 1960. *Verlag Schnell und Steiner.* Die Ausstellung steht unter dem Protektorat seiner Eminenz Joseph Kardinal Wendel, Erzbischof von München und Freising. Katalog mit einem Vorwort von Domkapitular Monsignore Anton Maier und einführenden Beiträgen von Prälat Dr. Michael Hartig, Johannes Fellerer, P. Romuald Bauerreiß OSB, Franz Dambeck, Torsten Gebhard, P. Engelbert Grau OFM.

einige Darstellungen des letzten Abendmahles. Raum II zeigt das Kultgeheimnis (Tragaltäre, Kelche und Pyxiden). Der „Heinrichs-Kelch" von 1020, der Kelch aus dem Stift St. Peter in Salzburg (um 1150) und der Kelch aus Fritzlar (1200) befinden sich in diesem Raum, dazu die Tragaltäre aus Paderborn (Roger von Helmershausen), Siegburg und Fritzlar, Zellenschmelz- und Goldschmiedearbeiten.

In den Intimbereich eucharistischer Frömmigkeit führt uns Raum III – der Eucharistische Herr – der uns einige erlesene Beispiele mystischer Darstellungen seit der Gotik zeigt. Die Christus-Johannesgruppen aus Freiburg/Br. und Schömberg/Balingen wären hier besonders zu erwähnen. Schmerzensmann und Gregoriusmesse bringen weitere Motive, und schließlich sieht man das erschütternde Bild von Christus in der Kelter. Der Raum IV bringt das Eucharistische Opfer, Altar und Altargerät. Die Räume V und VI geben im Sakramentshaus, Tabernakel und Ciborium Beispiele für die Aufbewahrung der Eucharistie. Die nächsten Räume (VII–X) sind vor allem einer einmaligen Schau von Monstranzen vorbehalten. Die letzten Räume (XI–XIII) gehören der Verehrung der Eucharistie in Musik, Prozessionen und Wallfahrten.

Es kann nicht die Aufgabe eines Ausstellungsberichtes sein, die Fülle des Gezeigten vor dem Leser auszubreiten. Der Katalog mit seinen vielfältigen, von Fachleuten verfaßten Beiträgen und Bildtafeln bietet ein reiches Material, an Hand dessen man tiefer in die Betrachtung der Kunstgegenstände und der Eucharistie eindringen kann. Hier sollen nur einige Leitbilder, die die abendländische Kunst mit der Eucharistie verband, skizziert werden.

Wir fragen uns gelegentlich nach dem Sinn und der Bedeutung des Sakramentes und suchen Anregungen für unsere Betrachtung. Vielleicht genügen uns theologische Ausführungen nicht immer, namentlich wenn sie von der „Bläße des Gedankens" zu sehr bestimmt sind. Dann können wohl die reichen Verbildlichungen der abendländischen Kunst weiterhelfen, die ja ohnehin nichts anderes im Sinn haben, als der Offenbarung zu dienen.

Am deutlichsten läßt sich die Reihe der Bilder, die uns das Wesen der Eucharistie aufschlüsseln, in den Darstellungen der Monstranzen verfolgen. Diese Monstranzen bilden den Höhepunkt der Ausstellung. Mit über hundert dieser goldenen und reich geschmückten Schaugefäße wird dem Betrachter der tiefste – fast nicht zu bewältigende – Eindruck eucharistischer Frömmigkeit vermittelt. Die Monstranz hat sich aus den Ostensorien für die Reliquien entwickelt. Für das Zeichen der eucharistischen Brotsgestalt verwendet man um 1400 – also erst sehr spät – solche Schaugeräte. Der Wunsch zur Betrachtung – der in der Gotik verstärkt auftrat und eine neue Frömmigkeit hervorbrachte – regte auch die Ausgestaltung der Monstranzen an. Man schuf eine reiche Symbolik, die das sakramentale Zeichen interpretierte. Zu den häufigsten Bildern, die die Monstranzen verwenden, gehört die Architektur. Diese Architektur, zu der das Schaugefäß umgeformt wird, kann das Haus Gottes bedeuten, meist aber meint es darüber hinaus die Kirche oder auch das himmlische Jerusalem – Bilder und Gedanken, die einander verwandt sind. Schon das Arnolfciborium mit seiner Giebelarchitektur und den acht Reliefdarstellungen des Daches weist auf die Kirche – die Architektur der Vollendung – hin. Die Überwindung des Todes – Jüngling von Naim, Lazarus und die Erscheinung des Auferstandenen am See Genesareth –, der Sieg über den Teufel – die drei Versuchungen Christi – und das Gleichnis von den Lilien des Ackers verbinden in den Reliefs des Arnolfciboriums die Kirchen – und Paradiesvorstellung in der Architektur mit dem Gedanken des Lebens. Die Eucharistie – Christus und die Kirche – ist der Quell des neuen paradiesischen Lebens. Auch das „Wolfgangsciborium" (um 1300) bringt die achtseitige Architektur der Vollendung und bestimmt sie durch die plastischen

Gestalten der Apostel als Kirche. Die gotischen Monstranzen wandelten diese Architektur und Kirchenvorstellung vielfach ab und entwickeln eine bestimmte Form, die man „Turmmonstranz" nennt. Oft tritt hier noch Maria in den Kreis der Apostel, und gelegentlich sind die Patrone der Kirche zu sehen, für die die Monstranz in besonderer Weise gestiftet war. Es sollte von uns, die so sehr um soziale Formen – und nicht zuletzt um den Kirchenbegriff – ringen, nicht übersehen werden, daß die christliche Kunst von jeher um die gemeinschaftsbildende Kraft dieses Sakraments gewußt hat; denn die Architektur ist nur das Bild für das soziale Gefüge der Kirche, die aus lebendigen Steinen errichtet ist.

Ein weiterer Gedanke, der sich mit der Eucharistie immer wieder verbindet, ist die Vorstellung vom Lebensbaum. So zeigt eine Monstranz aus Sigmaringen von 1505 einen solchen Lebensbaum, der sich über dem eigentlichen Ostensorium zu einem Rosenhag weiterbildet, in dem Maria thront. Hier mag das Motiv vergleichsweise zierlich wirken, andere Monstranzen zeigen noch intensiver Wurzel, Stamm und Krone eines Baumes, die das Sakrament tragen: „Von einem Baume kam der Tod, von einem Baume sollte das Leben erstehen" (Präfation vom hl. Kreuz).

Es gibt weiterhin Monstranzen, die unmittelbar die Szene des Abendmahls darstellen oder die Bundeslade wiedergeben. Das Kronenmotiv läßt die Imperialsphäre anklingen und der Adler mit dem Deutschordenskreuz Würde und Rang. Es stehen diese Motive aber nicht so sehr im Mittelpunkt wie Kreuz und Lebensbaum. – Eine Sonderart des Lebensbaumes bringt die Darstellung der Wurzel Jesse, das Bild vom Traum des Patriarchen. Hier erhebt sich der Schaft der Monstranz – ein Baumstamm aus dem Schoß des schlafenden Jesse. Die nach den Seiten hin sich entwickelnden Blattvoluten tragen die Büsten von königlichen Vorfahren Christi, während die Geisttaube und ein Kreuz den Abschluß des Baumes bildet, in dessen Krone das Sakrament sichtbar wird. (Vgl. dazu die Monstranz aus Hauzenberg/Nb.)

Aus solchen Monstranzen spricht das Bemühen, die Eucharistie in einen historischen Prozeß einzufügen: Sie ist der Mittelpunkt der Geschichte und die Frucht des Lebensprozesses des Alten Bundes. Eine letzte Möglichkeit solche historische Bezüge darzustellen, bringt jedoch die berühmte Ingolstädter Monstranz aus der Kirche Maria de Victoria. Sie verbindet einen geschichtlichen Augenblick – die Seeschlacht von Lepanto – unmittelbar mit der Eucharistie: „Der Rahmen, der machtvoll und schwer das herzförmige Schaugehäuse umschließt, zeigt die Schlacht auf ihrem dramatischen Höhepunkt. Im unteren Teil die vernichtete türkische Flotte: geborstene, sinkende Schiffe, zerfetzte Segel, splitternde Ruder. Über der Hostie das Schiff des christlichen Feldherrn, des Don Juan d'Austria, mit sieghaft geschwellten Segeln, im Schutze des Hl. Geistes, der in Gestalt der Taube über ihm schwebt; die Kreuzesfahne an seiner Mastspitze weht vor dem bekrönenden Kreuz. In der Mitte der rechten Seite schwebt Maria als Herrscherin im Sternenkranz, mit dem Zepter die Schlacht lenkend; ihr gegenüber links der Erzengel Gabriel als Kämpfer" (133). Engel mit Bogen und Pfeilen schwirren durchs Gewölk. Und im Schnitt der Masten, Segel und Blitze als Sonne des Sieges die Hostie. Auch diese Darstellung der Kunst – die für uns fast nicht mehr zu realisierende Möglichkeit zeigt – erklärt das Wesen der Eucharistie: Christus im Sakrament ist Gegenwart bis in die Not des geschichtlichen Augenblicks hinein. Es mag dem Künstler Johann Zeckl von Augsburg und seinen Auftraggebern am Beginn des 18. Jahrhunderts eine andere Symbolik der Monstranz geholfen haben, diese äußerste Darstellung ins Werk zu setzen, nämlich die kosmische. Die Seeschlacht der Vergangenheit wurde nicht zuletzt durch die Wetterverhältnisse entschieden. Der Wind spielte eine große Rolle und das Licht. Die kosmische Symbolik aber

hatte die barocke Sonnenmonstranz in besonderer Weise der Eucharistie zugeordnet. Ein Engel trägt dort Lunula mit der Hostie, von der die Strahlen ausgegehen. Der eucharistische Christus ist die Sonne der Welt. In den Engeln erkennt man unschwer die Seraphim wieder, die in der frühmittelalterlichen Buchmalerei die Mandorla der Maiestas umgaben. Das Flammen des Lichtes aber, ob es in der Monstranz unmittelbar die Sonne meint oder den Raum über der Bundeslade, wo zwischen den Seraphim die Lichtstrahlen der Mysterien zucken (wie es die alten Schriftsteller ausdrücken), hat seinen tiefsten Grund in der Geistigkeit des Menschen selbst; denn das Licht ist Inbegriff der Erkenntnis und damit Bild einer bleibenden metaphysischen Wirklichkeit.

Die Tiefe des Geistes, das Innere müht sich ein letztes Symbol der Monstranz auszudrücken, nämlich das Herz. Diese Herzbilder, ob nun das Herz Christi oder das Herz Mariae gemeint ist, zeigen eine letzte Stufe abendländischer Symbolik. Die Empfindsamkeit des Rokoko hat bei dieser Darstellung geholfen. Scharm und Grazie spricht aus den Werken und eine große Kraft sich zu versenken. Das innere Leben steht im Mittelpunkt der Betrachtung.

Die wenigen Hinweise auf die eucharistischen Symbole der Münchener Ausstellung mag die Betrachtung des Bildes „Die Verteidigung des Altarsakramentes" von H. Wertinger aus den Jahren 1500–1510 abschließen. Auf diesem Bild sehen wir Päpste, Bischöfe, Mönche und Gelehrte eine gewaltige Monstranz umgeben und das Geheimnis des Sakraments disputieren. Es ist also dieselbe Thematik, die einige Zeit später von Raffael für die Stanzen des Vatikans dargestellt wird, die „Disputa", das Sakrament im Streit der Meinungen. Menschen stellen die Frage nach Sinn und Bedeutung der Eucharistie. Wir haben uns bemüht, die Antwort auf diese Frage aus der Symbolik der Monstranzen einer Ausstellung zu geben: Eucharistie ist Christus in der Gestalt von Brot und Wein. Christus aber weiterhin als „corpus mysticum", als innerstes Geheimnis der sozialen Architektur der Kirche verstanden, Christus als innerstes Geheimnis des Lebens - Baum und Weinstock, und schließlich Christus als Ursprung, Mitte und Ende der Geschichte, als eine nie endende Gegenwart. Als Inbegriff aller kosmischen Kräfte ist er Sonne und als unzerstörbares Bild des Geistes ist er Licht und Liebe (Herz der Welt).

Es mag uns scheinen, als wäre ein Disput über das Wesen der Eucharistie Theologengezänk der Vergangenheit. Wenn wir aber die Darstellungen der Monstranzen betrachten, bemerken wir, daß das Gespräch fortgesetzt wird. Das Wesen des Lebens, der sozialen Gebilde der Welt und Geschichte war nie so umstritten wie heute. Für den modernen Menschen lautet die Frage: Besitzen Leben, Gemeinschaft, Welt und Geschichte für mich noch eine Bedeutung oder haben sie in einem unfaßbaren geistigen Vorgang ihren Sinn verloren? Darauf geben die Symbole der Monstranzen die Antwort: Christus ist der Sinn von Zeit und Welt in der Eucharistie, in der großen Danksagung „pro mundi vita".

Herbert Schade SJ

Der Mensch und die Leute[1]

Der spanische Philosoph Ortega y Gasset bietet in einem Nachlaßwerk seine „soziologische Lehrmeinung" dar. Es ist jedoch keine Soziologie im gewöhnlich angenommenen Sinn. Eher könnte man von einer Phänomenologie des Sozialen sprechen, die durch eine philosophische Anthropologie vertieft ist. Das heißt, die Erscheinungen und Grundkräfte des Gesellschaftlichen werden sichtbar gemacht und damit jene Unterlagen geschaffen, auf die eine systematische Soziologie erst aufzubauen wäre. Dazu ist Ortega nicht mehr gekommen.

[1] *José Ortega y Gasset*, Der Mensch und die Leute. Nachlaßwerk. Übersetzt von Ulrich Weber. *Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt.*

Die Eigenart seines Buches bringt es mit sich, daß der Verf. hier mehr als in anderen seiner Schriften seine philosophischen Prinzipien entfaltet.

Das Ich und seine Welt

1. Das Ich und sein persönliches Leben

Dieses Ich und sein Leben ist nicht jenes, das Descartes entworfen und der nachfolgenden europäischen Philosophie vererbt hat (Kant, Hegel). Es ist überhaupt nicht das abstrakte Ich der Philosophen, sondern ganz konkret gemeint. Und es ist kein Ich ohne wirklichen Weltbezug, sondern immer ein Ich in Welt. Der Mensch ist auch nicht erstlinig Denker, sondern Aktion, Tat, Dynamik. Freilich gibt es kein Leben ohne Denken und Kultur. Aber die Theoria und Contemplatio stehen im Dienste des Lebens. Die Griechen irrten, wenn sie den Logos als das Höchste ansahen. Jene Urkraft, die den Menschen im Lauf der Geschichte über das Tier erhob, ist nicht die ratio, Vernunft, sondern die schöpferische Phantasie und die Freiheit aller Möglichkeiten. Gegen Aristoteles und Thomas wendet der Verf. ein: die Definition des Menschen als animal rationale ist falsch. Der Mensch ist niemals sicher was aus ihm wird. Er ist kein vernunftbegabtes Lebewesen, d. h. von Haus aus kein homo sapiens, und die Vernunft ist ein (heute erst kümmerlich erreichtes) Erzeugnis Jahrtausende alter Züchtung.

2. Die Welt

Wie Ortega das Ich, die Person, in Dynamik auflöst, so auch seine Welt. Sie setzt sich nicht aus Dingen zusammen (Dinge wären ja „an sich" und auch unabhängig von uns). Das Ding ist uns unbekannt. Was in den Horizont meines Lebens tritt, sind Werkzeuge, Hilfsmittel – oder auch Hindernisse, Schranken und Klippen. Soweit uns das Sein der Dinge zugänglich ist, ist es nicht Substantialität, sondern Servilität, Dienstbarkeit, Pragmata, – oder aber Hindernisse.

3. Der Andere; Wir - Du - Ich

Menschliches Leben im radikalen (d. h. wurzelhaften, grundlegenden, unbezweifelbaren) Sinn ist einzig das meine. Zwar ist mir der Körper des anderen unbestreitbare Wirklichkeit, daß darin aber ein Quasi-Ich, ein anderes menschliches Leben wohnt, ist etwas, was ich hineininterpretiere. Mit dem anderen Menschen beginnt die Gesellschaftlichkeit, die in Bezug auf Stein und Pflanze gar nicht und in Bezug auf das Tier nur schwach vorhanden ist. Mit dem Sein des anderen erscheinen in meiner Welt (zu der das Ich und die „Welt" als Werkzeuge für mich gehören) plötzlich fremde Welten. Der andere erscheint mir in seiner Unzugänglichkeit und Verborgenheit.

Diese Fremdheit ist wohl der Grund, weswegen nach Ortega der andere mir zunächst und grundsätzlich als Gefahr erscheint, wenn er in meinem Gesichtsfeld auftaucht. Allerdings kann ich diese Fremdheit eindämmen, indem ich auf den anderen einwirke und seine Antwort hervorrufe und damit ein Wir-Verhältnis herstelle. „Das Wir-Verhältnis ist die Grundform des Sozialverhältnisses . . .", gleichgültig, was sein Inhalt ist: „Kuß oder Keulenschlag".

Positiv überformt wird die Fremdheit durch gegenseitige friedliche Annäherung, die sich bis zur Intimität steigern kann: der andere wird mir unvertretbar und damit zum Du. Und erst am Erlebnis der anderen erwacht und wächst auch das Erleben des eigenen Ichs.

Aber die Intimität hebt doch nicht auf: der andere, überhaupt jeder Mensch, bleibt eine Gefahr. Der Mensch ist gefährlich und wird es bleiben. Die durch den Fortschrittswahn entstandene Unachtsamkeit gegenüber dieser Gefährlichkeit trägt die Hauptschuld an den geschichtlichen Katastrophen.

Das Kollektiv oder die Gesellschaft im eigentlichen Sinne

Was wir bisher untersuchten, gehört nach dem Verf. noch nicht zur eigent-

lichen Soziallehre. Auch wo wir vom anderen, von Wir-Du-Ich sprachen, haben wir es zwar mit interindividuellen, aber noch nicht mit sozialen Bezügen zu tun; ja das Soziale präsentiert sich gar nicht im Gegensatz zum Individuellen, sondern zum Interindividuellen.

Die Gesellschaft, das ist das Kollektiv, das MAN, der Feind des Eigenlebens. So sehr das Soziale unmittelbar aus unserer Natur entspringt, so entlegen ist es dem Personalen und der persönlichen Gemeinschaft. Die ganze lebensphilosophische Arationalität im Denken Ortegas zeigt sich hier und zeitigt ihre seltsamsten, geradezu bizarren Blüten.

Es fehlt in seinem Menschenbild die rationale Grundstruktur und damit verbunden eine begrifflich bestimmbare Natur. Es fehlt der ewige Mensch und die zeitüberlegene Allgemeingültigkeit seines Wesens. Damit fehlt auch die metaphysische Voraussetzung, das Individuelle im Menschen mit dem Gesellschaftlichen harmonisch zu verbinden. Der Einzelmensch ist zu sehr in seinem Eigenleben isoliert, und seine Hinordnung auf die Gesellschaft erscheint nicht als echte Entfaltung, sondern nimmt allzu oft die Züge eines Mangels an. Die ganzen Bezüge des Menschen zur Umwelt und zu den Mitmenschen sind eigentümlich verbogen. Schon die „Welt" und die Dinge werden zu bloßen Werk-zeugen relativiert – und der andere ist grundsätzlich und zunächst immer der Feind. Die warme Nähe einer vertrauten Ich-Du Gemeinschaft vermag das Gesamtbild des Sozialen nur wenig zu verschönern. Die eigentliche Daseinsmacht ist das „Man", das namenlose Kollektiv und die „Bräuche". Diese Bräuche sind erstorbenes Leben von ehemals und legen sich so sehr über uns und unser Eigenleben, daß die meisten in ihrem Dasein sozusagen zu einer Funktion des Kollektivs erstarren. Daß der Verf. nicht etwa nur eine Entartung des Gesellschaftlichen im Auge hat, sondern die Gesellschaft schlechthin, erkennt man am besten daran, daß er auch den Staat in der Kategorie des „Man" unterbringt.

So geistvoll und glänzend auch Einzelbeobachtungen und -bemerkungen sind, und so wahr die These ist, daß der Mensch höchst gefährlich ist, so einseitig ist doch die Gesamtauffassung des Buches. Das sieht man auch in den Betrachtungen über den Gruß und über die menschliche Sprache im allgemeinen. Das Phänomen des Mitseins müßte jedoch in Schichten gestaffelt werden. Es müßte zunächst jene Schicht bloßgelegt werden, die weit mehr als nur fremder Zwang ist, nämlich natürliche Entfaltung, Werderaum des Eigenpersönlichen in seiner Verflechtung mit den Mitmenschen. Dann erst dürfen die Mangel- und Verfallserscheinungen unserer Sozialität aufgereiht werden. Aber bei Ortega findet man diese Schichten nur sehr mangelhaft angedeutet. Die Zwischenschicht des Interindividuellen, die zwischen dem ursprünglichen Eigenleben des Ichs und der Kollektivwelt eingeschaltet ist, ist zu schmal und ungenügend.

Nun hat die Gesellschaft oder das „Man" für den Verfasser auch eine Lichtseite. Durch die Bräuche wird zwar ein Teil unserer persönlichen Lebensäußerungen mechanisiert, aber eben dadurch werden Kräfte gespart. Das fertig gelieferte Schema für die sozialen Bezirke gestattet der Person ihr eigentliches, d. h. wahrhaft schöpferisches Eigenleben in einer bestimmten Richtung zu konzentrieren. Ist damit aber der Grundriß des Gesellschaftlichen im Ganzen gesehen hinreichend zum Guten gewandt? Sicher nicht.

Man hätte den Wunsch, daß der große Spanier, der in Deutschland längst geistiges Heimatrecht genießt, in diesem Nachlaßwerk seine Philosophie zu einem versöhnenden Ausklang gebracht hätte. Leider war ihm das nicht vergönnt. Was vor uns liegt, sind Bruchstücke im doppelten Sinn von zerbrochen und unfertig.

G. Friedrich Klenk SJ

BESPRECHUNGEN

Geschichte

D'Arcy, M. C.: The sense of history, secular and sacred. (309 S.) London 1958, Faber and Faber.

Wer sich durch den Titel verleiten ließe, hier ein gefügtes System einer Geschichtstheologie oder Geschichtsphilosophie zu suchen, würde enttäuscht werden. Der Verf. hatte auch keineswegs die Absicht, in diesem Buche ähnliches zu bieten. Vielmehr handelt es sich um „Prolegomena", um ein Vorwort, eine Voruntersuchung zu einer erst noch zu schaffenden christlichen Gesamtschau der Geschichte. Daher ist es einleuchtend, daß zunächst die kritische Frage gestellt wird, ob Geschichtsphilosophie bzw. -theologie überhaupt möglich ist. Und dann wird untersucht, was dafür von der christlichen Offenbarung her als Beitrag geleistet werden könnte.

Der Verf. geht schrittweise und behutsam voran und beginnt mit der Umschreibung dessen, was unter Geschichte und geschichtlicher Erkenntnis zu verstehen sei. Dabei wird sein Buch zu einem geschichtlichen Überblick über die Stellung der Geschichtswissenschaft in der Wissenschaftsgeschichte. Sodann wird das Verhältnis, das Geschichte und Geschichtsphilosophie zueinander haben, untersucht und die Eigenart beider herausgestellt. Vom dritten Hauptabschnitt ab wird das Werden und Wachsen geschichtsphilosophischen und -theologischen Denkens untersucht. Wir weisen besonders hin auf die Etappen der Väterzeit mit Origenes und Augustinus, des Mittelalters mit Otto von Freising und der geschichtsphilosophisch wenig interessierten Scholastik. Die Neuzeit mit ihrer veränderten Weltsicht bereitete auch dem Aufschwung der denkenden Geschichtsdeutung einen neuen Weg. Bossuet schreibt seine Discours für den Dauphin; die Aufklärung und der Idealismus führen zu einer säkularisierten Geschichtsbetrachtung. Über Hegel führt die Entwicklung zu den modernen Geschichtsphilosophien. Ein besonderes Kapitel ist dem Werk Vicos gewidmet als dem großen Markstein und Wendepunkt in der reflexen Bewältigung der menschlichen Geschichte. Vico hält gegen die Rationalisten, daß eben die Geschichte als Tat und Schöpfung des Menschen selbst seiner Erkenntniskraft vorzugsweise angemessen sei.

Das Kernstück der Untersuchung D'Arcys bildet die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Weltgeschichte, Christentum und Geschichtsphilosophie, übernatürlicher Heilsordnung und irdischer Kultur, Pilgerschaft des Christen auf Erden und Bürgerschaft im welthaften Gemeinwesen. Was haben das Kreuz und die mit Christus Gekreuzigten zu schaffen mit den Bemühungen um irdische Dinge, mit dem Kult der Schönheit, mit weltlicher Wissenschaft und weltlichem Fortschritt? Läßt die Bestimmung für das jenseits aller Geschichte gelegene Endziel des Menschen noch Raum, sich hienieden mit vergänglichen Gebilden aufzuhalten?

Der Verf. kommt zu keiner glatten, einfachen Lösung. Er läßt nur die verschiedenen christlichen Versuche, das Problem zu klären, zu Wort kommen und weist auf die Licht- und Schattenseiten der einzelnen hin. Darüber hinaus formuliert er gewisse Grundgedanken, die keine christliche Geschichtsdeutung entbehren können. Sie sind sozusagen Grenzpfähle jeder Geschichtstheologie und -philosophie. Die innerhalb dieser Grenzpfähle miteinander eifernden Theorien lassen sich errechnen, wenn man einerseits die Geschichtstheologie etwa eines Duns Scotus oder den christlichen Humanismus Thomas Mores betrachtet und ihm anderseits die totale Weltlosigkeit Karl Barths gegenüber stellt. Alles übrige liegt dazwischen. Katholisch ist allerdings nur jene Geschichtsdeutung, welche die Botschaft und Heilstat Christi als geschichtliches Ereignis und zugleich als geschichtlich weiterwirkende und in jedem Lebensraum wirksame Macht auffaßt.

G. F. Klenk SJ

Bäumer, Gertrud: Wahrzeichen deutscher Geschichte. Heinrich I. und Otto der Große, Otto III. und Heinrich II. (34 S.) Nürnberg 1958, Glock und Lutz. Kt. DM 4,80.

Diese kurzen und skizzenhaften, aber sehr feinsinnigen Ausführungen Gertrud Bäumers sind ein Bekenntnis zur Reichsidee, in einer Zeit, wo durch den Mißbrauch der Nationalisten und Nationalsozialisten diese Idee weithin verpönt ist und ein Schriftsteller sich als zeitnahe fast dadurch ausweisen muß, daß er dieser Idee gänzlich abschwört.

Diese von der Verfasserin so sympathisch gezeichneten Könige und Kaiser — haben sie nicht etwa ganz Schlimmes getan: auf der Linie der „konstantinischen Wende" und des christlichen „Sultanats" Karls des Großen ungebührlich Göttliches und Menschliches, Weltliches und Geistliches, Natur und Übernatur, Kirche und Staat vermengt?

Es ist an der Zeit, daß diese Fragen gründlich gestellt und sachlich behandelt werden. Dabei müssen zwei Probleme auseinander gehalten werden: 1. was ist an sich theologisch statthaft? Und 2. was ist in einer bestimmten Geschichtsperiode tatsächlich gewesen? Zur ersten Frage der Quaestio juris, hat Jean Daniélou in seinem Buch „Vom Geheimnis der Geschichte"

(Vgl. in dieser Zschr. Bd. 161 [1957/58] 68) einen guten Beitrag geliefert. Er kommt zu dem Ergebnis: der irdische Staat kann unter gewissen Bedingungen in die Heilsgeschichte eingehen. Schwieriger ist die quaestio facti: wo und wann und wem wurde eine besondere Berufung zuteil.

Wir möchten, was die erste Frage angeht, Daniélou recht geben und bezüglich der zweiten offen lassen, wo sich jene Möglichkeit historisch verwirklicht hat. Gertrud Bäumer bringt viele und gute Gründe dafür,daß das Reich als sinnvolle und im Geiste des Christentums geschaffene Ordnung des europäischen Raumes heilsgeschichtlich bedeutsam war. Erläutert wird diese Ansicht an den eindrucksvollen Gestalten der Könige und Kaiser sächsischen Stammes. G. F. Klenk SJ

Dannenbauer, Heinrich: Die Entstehung Europas. Von der Spätantike zum Mittelalter. Bd. I: Der Niedergang der alten Welt im Westen. (XI, 409 S.) Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. DM 27,—.

Dannenbauer versteht zu schreiben: flüssig, spritzig und bisweilen spitz. Aber des Lesers Aufmerksamkeit wird immer wach gehalten. Und es ist viel Wissenswertes, was er zu bieten hat.

Der vorliegende Band beginnt das Thema: „Die Entstehung Europas", nicht mit den eigentlichen Anfängen des Mittelalters, sondern mit dem Abgesang der Antike, die als Übergangszeit zum Neuen verstanden wird. Vor allem, was die wirtschaftliche, soziale, gesellschaftliche Zersetzung der staatstragenden Schichten des Römerreiches angeht, bietet D. viele neue und höchst wichtige Gesichtspunkte. Es ist von innen heraus verfallen und dann erst reif geworden, ein Raub der Barbaren zu werden. Auch der religiöse Verfall des Heidentums und die unterschiedliche Entwicklung der östlichen und westlichen Reichshälfte werden in einer selbständigen Interpretation dargetan.

Nicht ganz befriedigend sind die Abschnitte über die Geistesgeschichte. Und enttäuscht wird der christliche Leser dort, wo der Verf. — und es geschieht sehr ausgiebig — die Kirchengeschichte heranzieht. Wir nennen einige Beispiele aus den innerchristlichen Streitfragen. Nach D. hat „Arius und seine Gesinnungsgenossen, d. h. die ganze wissenschaftlich gebildete Schicht der östlichen Kirche" durchaus nicht die Gottheit Christi geleugnet; „nur Unverstand und Böswilligkeit hat ihn so verleumdet . . ." (71). Dem gegenüber sagt die Neuausgabe des Lexikons für Theologie und Kirche eindeutig, daß nach des Arius Lehrmeinung der Sohn, also Christus, ein Geschöpf des Vaters ist, geschaffen aus dem Nichts. Er ist nur Gott durch gnadenhafte Erhöhung wie wir. Damit ist die Gottheit Christi geleugnet (Lexikon f. Theol. u. Kirche, Freiburg 1957, Bd. I, 846).

Auch die dogmatischen Streitfragen um Nestorianer und Monophysiten werden nicht so behutsam behandelt, wie es der Stoff erforderte. Wenn man z. B. in Seppelts Geschichte der Päpste nachliest, wie obige Fragen in dem Kapitel: „Leo der Große und der Orient" (Gesch. d. Päpste Bd. I, 188ff. München ²1954) behandelt werden, und dann die entsprechenden Partien im vorliegenden Buch (VII, 275ff. und besonders 281ff. und 315ff.) vergleicht, wird einem bewußt, wie wenig Dannenbauers Schreib- und Darstellungsweise geeignet ist, ein angemessenes Bild von den kirchlichen, theologischen und konstitutionellen Zuständen jener Zeit zu vermitteln.

Auch das Verhältnis von Kirche und Bildung ist einseitig geschildert. Hierbei und noch mehr in den Abschnitten über Ehe, Familie und Frau liebt es D., übertriebene und überspitzte Äußerungen führender Kirchenmänner, wie Tertullian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus heranzuziehen. Es liegt uns fern, zu leugnen, daß der hohe sittliche und menschliche Wert des ehelichen Lebens vom Preis der Jungfräulichkeit zu Zeiten in der Kirche verdunkelt war und daß es hier einer gewissen Entwicklung bedurfte, bis die eheliche Frau im Bewußtsein aller Christen den Ehrenplatz einnahm, der ihr gebührt. Grundsätzlich jedoch war durch die Botschaft Christi, durch die Erhöhung der Ehe zum Sakrament usw. die Entscheidung von Anfang an gefallen: das Christentum hat die Frau, auch die eheliche, erhöht, nicht entwürdigt. Wir möchten hier auf zwei Veröffentlichungen besonders hinweisen: Anton Koch, „Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum" (in dieser Zschr. 130 [1935/36] 457ff.) und derselbe „Christentum und Frauentum im deutschen Mittelalter" (a.a.O. 128 [1934/1935] 19ff.).

Um die heutige kirchliche Ansicht über Ehe, Familie und Frau festzustellen, hätte der Verf. nur die amtlichen Katechismen, die Rundschreiben der Päpste und die angesehensten Werke der katholischen Moralphilosophie, Moraltheologie und Sakramentenlehre zu Rate zu ziehen brauchen.

Einen gewissen Höhepunkt der Anwürfe bildet der Hinweis auf jenen famosen gallischen Bischof mit seiner Frage, ob die Frau als homo zu bezeichnen sei. Es ist über diese Synode von Mâcon (an der Saône, 585), auf der ein Bischof diese Frage stellte, schon viel geschrieben worden, zuletzt wohl von Max Pribilla SJ (in dieser Zschr. 127 [1934] 418ff.). Die Ursache der Frage lag in der damaligen Sprachverwilderung. Es vollzog sich nämlich damals „der Umwandlungsprozeß, durch den das Lateinische sich zum Französischen ausgestaltete". „Da nun in jener Zeit das Wort ‚homo' in

das französische ‚homme' überging, das wie das lateinische Wort sowohl Mensch als auch Mann bedeutet, so wird es begreiflich, wenn jemand, der auf sprachliche Klarheit hielt, die Meidung des Wortes ‚homo' anriet, wenn von einer Frau die Rede sei. G. Kurth, einer der besten Kenner der Geschichte der Merowinger, zeigt denn auch an Belegen, daß das lateinische ‚homo' zwar an sich wie das deutsche Wort ‚Mensch' beide Geschlechter bezeichnen kann, aber nur selten auf eine Frau bezogen wird" (a.a.O.). Es ging also bei der ganzen Fragestellung nicht um eine theologisch-anthropologische, sondern um eine grammatikalische Frage.

Es macht keinen guten Eindruck, wenn ein Werk, das auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt, dem Leser ein längst aufgeklärtes Mißverständnis vorsetzt.

G. F. Klenk SJ

Eichborn, Wolfgang von: Schlesiens Vermächtnis. Ein Lesebuch aus 700 Jahren. (503 S.) Köln 1960, Kiepenheuer & Witsch. DM 16,80.

Der Herausgeber sammelt hier Stücke und Gedichte schlesischer Autoren von der Hedwigslegende bis zur Gegenwart, um seinen Lesern, den vertriebenen Schlesiern sowohl wie allen Deutschen, einen Begriff zu geben von der langen Geschichte des Deutschtums jener verlorenen Provinz und der Tiefe und Mannigfaltigkeit ihrer geistigen Schöpferkraft. Das Buch gliedert sich in vier Abschnitte: das mittelalterliche Schlesien bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, das barocke Schlesien, die preußische Zeit bis 1813, das 19. Jahrhundert bis zur unseligen Gegenwart. Niemand wird es dem Verf. verübeln, daß er seine schöne Heimat und seine Leistungen, besonders die des Geistes preist und uns in meist vorzüglich ausgewählten Proben vorlegt. Aber man darf doch nicht übersehen, daß sich dieses reine Gefühl mit einem preußischen Nationalismus verbündet, den wir lieber nicht sähen. Auch scheint es, daß er Österreich nicht gerecht wird und daß er, Protestant, das Katholische mehr als einen Fremdkörper betrachtet. Die Eroberungspolitik Friedrich II. brachte doch einen Bruch der geistigen Entwicklung und störte auch, völkisch gesehen, das, was unter den Habsburgern langsam und unvermerkt zu einem freundschaftlichen Verhältnis der Deutschen und Slawen geführt hätte.

H. Becher SJ

Österreich

Wandruszka, Adam: Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer europäischen Dynastie. Zweite, ergänzte u. verbesserte Auflage. (226 S.) Stuttgart 1959, Vorwerk. DM 12,80.

Das Buch von Wandruszka (vgl. diese Zschr. 158 [1958] 185) erscheint schon in der 2. Auflage. Sie blieb im wesentlichen unverändert und erfuhr nur einige Ergänzungen im Text und in den Literaturhinweisen. Es ist geeignet, die Geschichte unseres Bruderlandes und unsere Beziehungen zu ihm klarer und in seinen menschlichen Bereichen zu erkennen. H. Becher SJ

Henz, Rudolf: Österreich. (368 S.) Nürnberg 1958, Glock u. Lutz. DM 15,—.

Es hat sich gelohnt, R. Henz zu gewinnen, um die geistige Länderkunde Österreichs zu schreiben. Seine Darstellungskraft vermag die geistige Atmosphäre zu fassen, die sich zwar auf Tatsachen stützt, aber ihre eigentliche Bedeutung erst dann fühlbar werden läßt, wenn sie das Unwägbare zur Erscheinung bringt. So ist ein Buch entstanden, das alle Zweige des Lebens in Ausgewogenheit und Gerechtigkeit berücksichtigt. Den „Voraussetzungen" und dem kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Bild folgen die Darstellungen der Künste, der Bildung und Forschung, der einzelnen Bundesländer sowie endlich die mehr anekdotischen und vergnüglichen Kapitel über das Kaffeehaus und die gastronomische Geographie. Ein Anhang gibt statistische Angaben, die die mehr idealistische Untersuchung untermauern. Bezeichnend ist, daß Weinheber nur nebenbei genannt wird (293). Von dem „heiligen" Österreich werden zwar die Kirchen und Kunstwerke genannt, aber nicht die Heiligen und die religiösen Gestalten. Der österreichische Gralbund hatte doch wohl einen größeren Einfluß (104). Der Verf. schreibt anfangs immer „die Barocke"; später findet man auch „der" oder „das" Barock. Die Zeichensetzung ist sehr mangelhaft. Doch sind dies nur Kleinigkeiten. Es scheint uns, daß dieser Band der beste Beitrag in der Sammlung geistiger Länderkunde ist.

H. Becher SJ

Heer, Friedrich: Land im Strom der Zeit. Österreich gestern, heute, morgen. (388 S.) München 1958, Herold. DM 27,50.

Die vielseitige Gestalt eines Landes wie Österreich, dazu die Selbstrechtfertigung eines neuen Staates locken immer wieder zur Darstellung. Heer sammelt in einem Band verschiedene Aufsätze, wobei leider die Angabe des erstmaligen Erscheinungsortes fehlt. Entsprechend dem reichen Wissen des Verf.s fließen die einzelnen Aufsätze fast über vor der Überfülle der Tatsachen. Manches wiederholt sich, weil vielleicht unter verschiedener Sicht, jedenfalls bei verschiedenen Gelegenheiten das Thema Österreich behandelt wurde. Heer liebt eine einseitige, temperamentvolle, sich vor Über-

treibungen nicht fürchtende Darstellung. Kühne, verwirrende und scheinhafte Assoziationen, Parallelen und Antithesen verstärken diesen Eindruck. Seine positive Beurteilung des Josephinismus, die die Unterscheidung von organisatorischer Leistung und religiöser Schädigung nicht kennt, seine Überzeugung von dem therapeutischen Wert der Psychoanalyse in Wissenschaft und Dichtung fallen besonders auf, ebenso der immer wieder berufene Vaterkomplex. Die Langwellen seiner Sätze aber reißen mit, und der Leser bedarf der kühlen Nüchternheit, um das — viele — Wertvolle von dem Subjektiven des Verf.s zu scheiden. H. Becher SJ

Coreth, Anna: Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich. (75 S.) München 1959, Oldenbourg. DM 6,—.

Die Arbeit von A. Coreth, die die Frömmigkeit des Hauses Habsburg-Lothringen, geprägt durch die Liebe zur Eucharistie, zum hl. Kreuz, zur Gottesmutter und zu den Heiligen vorzüglich aus den Quellen herausarbeitet, zeigt, wie die seelische Wärme ein besonderer Zug der österreichischen Frömmigkeit ist. Sie konnte auch nicht durch den Josephinismus und die Irrlehren des Liberalismus und Nationalismus gebrochen werden, auch wenn diese sich in ihren Wirkungen wie ein Mehltau auf Klerus und Volk legten, zum Teil bis heute. H. Becher SJ

Wodka, Josef: Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte. (XIX u. 496 S.) Wien 1959, Herder. DM 28,50.

Die sehr gedrängte Kirchengeschichte Österreichs von Wodka führt von dem altrömischen Christentum in den Alpenprovinzen des Römischen Reiches bis zur Gegenwart. Bis fast in alle Einzelheiten werden die Christianisierung, hauptsächlich von Salzburg, Passau und Regensburg aus, die Gründung der Bistümer und der einzelnen Pfarreien, der Aufbau in der Ostmark und dem späteren Herzogtum, die erste Blüte im Mittelalter, die Mißstände im späten Mittelalter, die Schicksale in der Reformation und Gegenreformation, das barocke Heldenzeitalter, Staatskirchentum und Säkularisation, der neue Auftrieb im Zeitalter des Kaisers Franz Joseph und die Lage nach den Weltkriegen dargelegt. Der Verf. gibt vor allem die äußeren Daten: die Gründungen, das Organisatorische, die Veränderungen im Lauf der Jahrhunderte und die bei ihnen beteiligten Persönlichkeiten, die Landesherren, die Stifter, die großen Bischöfe und Priester. Dagegen tritt das innere Leben der Kirche mit der religiösen Entfaltung der Kloster- und der Volksfrömmigkeit bis zum Ausgang des Mittelalters völlig zurück. Die Studie Schreibers über die 14 Nothelfer (Die vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkunst. [126 S.] Innsbruck 1959, Wagner.) vermag an einem Einzelbeispiel zu beweisen, wieviel aus trockenen Urkunden und Denkmälern herausgelesen werden kann. Erst bei der Behandlung der Barockfrömmigkeit erfahren wir mehr, wenn auch noch nicht genügend, von der Innenseite der Kirchengeschichte. So hat das Buch den Charakter einer wissenschaftlich umfassenden, ausgewogenen, aber doch etwas dürren Darstellung der äußeren Tatsachen. H. Becher SJ

Engel-Janosi, Friedrich: Österreich und der Vatikan 1846—1918. Bd. 1: Die Pontifikate Pius' IX. und Leos XIII. (XXV und 323 S.) Graz 1958, Styria. DM 22,—.

Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts zeitigte, verbunden mit dem starken Herrscherbewußtsein (schon seit dem Mittelalter), das im Staatskirchentum den bürokratischen Geist beförderte, alle jene Schwierigkeiten, die das Verhältnis der letzten großen katholischen Monarchie mit dem Vatikan trübten. Die Beziehungen sind fast immer gespannt, wie Engel-Janosi nachweist. Trotz der echten katholischen Gesinnung Franz Josephs folgten sich die Mißverständnisse und Verwicklungen. Man denke etwa daran, daß Beust vor dem Vatikanischen Konzil Paris riet, die französische Garnison von Rom abzurufen, um die Abhaltung unmöglich zu machen, an das Veto bei den Papstwahlen u. a. Da das Vatikanische Archiv für diese Zeit noch nicht geöffnet ist, muß sich der Historiker mit den Quellen aus den Archiven in Wien und Paris und Privatarchiven begnügen; er muß ein gutes Gespür haben, um aus diesen oft einseitigen und lückenhaften Berichten die Wahrheit ausfindig zu machen. Engel-Janosi leistet das; er weiß aber auch, daß ein wesentlicher Fortschritt der Erkenntnis erst durch die vatikanischen Akten möglich ist. Die politischen Schwierigkeiten der Doppelmonarchie überschatteten auch die Beziehungen zum Papst und ließen das Mißtrauen Roms nie schwinden. Es sei z. B. an die Stellung des Bischofs Stroßmayer von Djakova erinnert, der — wie auch beim Vatikanischen Konzil — gegen den Zentralismus auftrat, um den orthodoxen Kirchen des Balkans die Vereinigung mit Rom zu erleichtern. Vor allem für die Zeit nach 1870 gibt das Buch neue Erkenntnisse und beseitigt manche Unsicherheiten. Die diplomatischen Beziehungen verraten viel von der immer mehr wachsenden Gefährdung Österreich-Ungarns. Doch bedurfte es einer äußeren Ursache, der Niederlage im ersten Weltkrieg, um den Staat zu zerstören. Hoffentlich kann bald auch der 2. Band dieser scharfsinnigen und würdigen Arbeit erscheinen. H. Becher SJ

Pädagogik

Stoldt, Hans-Herbert: Die pädagogische Krise der Gegenwart. Ihr Wesen und ihre Überwindung. (262 S.) Stuttgart 1959, Klett. DM 13,80.

Das Buch hält mehr, als der Titel verspricht. Analysiert es doch in fünf Kapiteln die Erziehung als „Urphänomen" (I), „Kulturphänomen" (II), „Staatsphänomen" (III), „Weltanschauungsphänomen" (IV) und als „Wissenschaft und Kunst" (V). Dem wird ein weiteres Kapitel „Schule als Organisation" (VI) angefügt. Aber das Buch hält auch wiederum weniger, als die Kapitelüberschriften versprechen. Geht es im einzelnen doch nicht um eine wissenschaftliche Analyse der Gegebenheit Erziehung, sondern um eine Mischung von Essay, Betrachtung und Theorie („Reflexionen" nennt Stoldt das), interessant, meist Zustimmung erheischend, gelegentlich aber auch den Widerspruch fordernd. Die Literatur wird, in einer etwas allzu souveränen Weise benutzt, meist etwas allgemein verwendet, jedenfalls nie genau belegt. Das gibt den Ausführungen etwas Unverbindliches, was um so mehr zu bedauern ist, als viel Beherzigenswertes gesagt wird. Diese Art der Reflexion verschleiert auch zu sehr die Tatsache, daß der Verf. einen gefährlichen pädagogischen Relativismus verficht, was er auch ausdrücklich bekennt, wenn er in einem kaum zu lösenden Widerspruch sagt: „Wir haben entscheidend gezeigt, daß alles erzieherische Handeln zwangsläufiger und unentrinnbarer Ausdruck einer letzten Weltdeutung und Seinsbewertung ist. Damit wird das Erziehungsphänomen in seiner Relativität gesehen" (254). Die Scheidung zwischen Relativem und Zeitlosem in der Erziehung wird nicht deutlich genug versucht, und so bleibt die Frage offen, womit die gestellten Forderungen letztlich begründet werden. Damit bleibt der Boden für die Schulerziehung schwankend, so notwendig es ist, sich allzeit neu auf die Gegenwartsaufgaben zu besinnen. K. Erlinghagen SJ

Pädagogische Wahrheiten und Halbwahrheiten, kritisch beleuchtet. Festgabe für Wilhelm Flitner zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Eduard Spranger. (178 S.) Heidelberg 1959, Quelle & Meyer. DM 11,—.

Zum 70. Geburtstag Flitners gibt sein Freund und Geistesverwandter Spranger zusammen mit drei anderen führenden deutschen Pädagogen (Blättner, Litt, Wenke) eine Schrift heraus, in der vier pädagogische Gemeinplätze nach ihrem gültigen Sinn befragt werden. „Lehrjahre sind keine Herrenjahre" (Blättner): Blättner entwickelt — etwas verengend ausgehend vom Beispiel der Handwerkslehre — eine moderne Berufspädagogik, indem er den bildenden Wert der Berufswelt aufweist, der aber nur dem inne wird, der bei einem „Herrn" sittliche Verantwortung für sich und die Mitmenschen erlernt hat. B. fordert daher für die Bildner (Lehrer und Meister) der modernen Industriewelt eine neue Bildung, die ein Neudurchdenken der Volksschuloberstufe, der Realschule, aber auch des Gymnasiums verlangt. — „Charakterbildung geht vor Wissensbildung" (Litt): In der Analyse verschiedener, sich aber ergänzender Wissensformen wägt Litt das Für und Wider dieses so oft mißbrauchten Wortes ab. — „Das Leben bildet" (Spranger). In einer „geistesphilosophischen Analyse" fragt Spranger nach dem polemischen Ausgangspunkt dieses Gemeinspruches, der durch die Autorität Pestalozzis geheiligt, bei den Pädagogen schon manche Verwirrung angerichtet hat. Präzisiert stellt Spranger die Frage nach der „funktionalen Erziehung". „Gibt es eine Erziehung ohne Erzieher? Gibt es eine Erziehung ohne Erziehungsabsicht?" und weist die Teilwahrheit und damit die Gefährlichkeit des Satzes auf. — „Der Sinn erweitert, aber lähmt; die Tat belebt, aber beschränkt", ist ein Denkspruch aus Wilhelm Meisters Lehrjahren, der Hans Wenke zu einem „Beitrag zur Kulturphilosophie der Gegenwart" veranlaßt. Obwohl es in den vorliegenden Aufsätzen nicht um eine systematische „Philosophie der Erziehung" geht, sind die Ausführungen doch über den Rahmen der „Meditationen" hinausgewachsen.

K. Erlinghagen SJ

Hausmann, Gottfried: Didaktik als Dramaturgie des Unterrichts. (295 S.) Heidelberg 1959, Quelle & Meyer. DM 19,80.

Der Titel verdunkelt mehr, als er deutlich machen möchte. Das Buch will „Grundzüge einer dramaturgisch orientierten Didaktik" bieten. Didaktik ist die Disziplin, die es mit dem „Lernen in allen Formen und dem Lehren aller Art auf allen Stufen" (16) zu tun hat, sie beschränkt sich also „nicht auf eine Lehre vom Unterricht und der schulmäßigen Bildungsarbeit" (16), behält vielmehr das gesamte Erziehungsgeschehen im Auge. In dieser weiten Sicht durchwandert H. die Geschichte der abendländisch-deutschen Erziehung (Kap. I) und behandelt dann (Kap. II) „das Problem der Methode in der Didaktik". Mag die Methode oft auch fälschlich mit der Didaktik verwechselt worden sein, so ist sie doch „von Anfang an eines der entscheidenden Hauptmotive der Didaktik" gewesen (32). Sein eigentliches Anliegen behandelt H. in den folgenden Kapiteln: „Die Dramaturgie als Schlüssel zur Didaktik" (III), „Die Auffassung des Dramatischen in der Poetik" (IV) und „Die Analyse des Dramas und die Bedeutung für die Didaktik" (V). Dann weist

er „Beispiele dramaturgischer Form in der Geschichte der Didaktik“ (VI) auf, bestimmt „die didaktische Bedeutung dramatischer Darstellungsformen (VII) und beschließt seine Untersuchung mit dem Kapitel „Das Dramatische und Dramaturgische als anthropologische Grundlagen der Didaktik“ (VII). Der Aufweis von Berührungspunkten, Übereinstimmungen und Parallelen zwischen Dramaturgik und Didaktik, zwischen Drama und Unterricht, geben der seit dem Abtritt der Herbartianer etwas zu sehr in Mißkredit geratenen Didaktik neue Anstöße und Perspektiven, wird man auch nicht allem zustimmen mögen. Der Aufweis historischer Zusammenhänge verdient besondere Beachtung.

K. Erlinghagen SJ

Erziehung und Leben. Vier Beiträge zur pädagogischen Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts. (130 S.) Heidelberg 1960, Quelle & Meyer. DM 14,50.

Die Zusammenfassungen von vier Dissertationen (Karl Heinz Günther: „Der lebensphilosophische Ansatz der Bremer Schulreformer Gansberg und Scharrelmann“, Horst Roche: „Theorie, Praxis und Bedeutung der Arbeit Karl Wilkers im Berliner Erziehungsheim ‚Lindenhof‘ “, Konrad Mohr: „Die Pädagogik Herman Nohls“ und Arnold Stenzel: „Die anthropologische Funktion des Wanderns und ihre pädagogische Bedeutung“) bilden den Inhalt dieses Bändchens. Es will die mit dem Dritten Reich abgerissene reformpädagogische Arbeit nicht in Vergessenheit fallen lassen. Die Reform der Erziehung am Leben ist der durchgehende Gedanke, der bei den behandelten Reformpädagogen in verschiedener Weise fruchtbar geworden ist, sie aber auch in verschiedener Weise pädagogischen Gefahren aussetzte. Dieser letzte Punkt ist nicht immer hinreichend deutlich gemacht worden.

K. Erlinghagen SJ

Nattermann, Johannes: Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart. (238 S.) Köln 1959, Kolping-Verlag. Geb. DM 9,80.

In der 3. unveränderten Auflage erscheint Nattermanns 1925 zum ersten Mal herausgekommenes Buch über Adolf Kolping. Das zeigt, wie sehr uns Veröffentlichungen über den Gesellenvater fehlen. Leider ist durch die mangelnde Überarbeitung die Literatur nicht mehr vollständig und der 3. Teil „Die Gegenwartsbedeutung Adolf Kolpings“ ein wenig veraltet. Der Wandel des Kolpingschen Gedankens bis in unsere Zeit wäre wohl einer Darstellung wert. Von diesen Mängeln abgesehen, bietet das Werk einen guten, immer noch aktuellen Einblick in die Gedankenwelt Kolpings, zeigt ihn als begnadeten und leidenschaftlichen Erzieher und läßt sein Werk vor uns erstehen, das bis in die Gegenwart zahllosen jungen Menschen bewahrender Halt, prägende Form, Stätte der Fortbildung, Familie und Lebensgemeinschaft geworden ist.

K. Erlinghagen SJ

Giel, Klaus: Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überwindung in der Pädagogik. (224 S.) Heidelberg 1959, Quelle & Meyer. DM 21,—.

Giels Arbeit wäre überflüssig, wollte sie zu den fast zahllosen Untersuchungen über den dunklen Fröbel eine weitere hinzufügen. Auch Fichtesche Gedankengänge sind im Fröbelschen Schrifttum schon aufgezeigt worden. Giel will jedoch dartun, „daß die Philosophie Fichtes Anstoß und zugleich Stein des Anstoßes für die Pädagogik Fröbels geworden ist“ (5). In der Auseinandersetzung mit Fichte und der Frühromantik gewinnt Fröbel sein eigenständiges pädagogisches Denken. Giel versucht seine Ideenanalyse in der Weise, daß auch auf Fichte neues Licht fällt, seine Lehre nicht in einen frühen und einen späten Fichte zerlegt, sondern das Fichtesche System als ganzes verstanden wird.

K. Erlinghagen SJ

Der zweite Bildungsweg im sozialen und kulturellen Leben der Gegenwart. Hrsg. von Ralf Dahrendorf und Heinz-Dietrich Ortlieb. (XXVIII und 314 Seiten) Heidelberg 1959, Quelle & Meyer. DM 19,50.

Im Anschluß an eine Veranstaltung über den Zweiten Bildungsweg im Rahmen der Zehnjahresfeier der „Akademie für Gemeinwirtschaft in Hamburg werden die dort gehaltenen Vorträge (1. Teil) durch weitere Aufsätze zum gleichen Problem in umfassender Weise nach zwei Richtungen hin ergänzt: Der 2. Teil behandelt „Die Bildungsproblematik in der modernen Gesellschaft“, der 3. die Wege seiner Verwirklichung in Deutschland. Eine umfangreiche Literaturangabe ist beigefügt. Das Problem des Zweiten Bildungsweges ist in einer solchen Vollständigkeit bislang im Deutschen Raum noch nicht behandelt worden.

K. Erlinghagen SJ

Ellwein, Thomas: Was geschieht in der Volksschule? Ein Bericht. (250 S.) Berlin, Bielefeld 1960, Cornelsen Verlag. DM 10,80.

Der Bericht, der „zwischen wissenschaftlicher Analyse und journalistischer Reportage“ steht (8) und aus einer fast einjährigen Reise- und Interviewertätigkeit in der Bundesrepublik entstanden ist, gibt einen wohlfundierten Überblick über Zustände, Wünsche und Entwicklungstendenzen in der Volksschule. Er enthält reiches Zahlenmaterial, kritische Analysen, besonnene Urteile und sehr beherzigenswerte Anregun-

gen. In manchen Fragen wird der Erfahrene vielleicht zu abweichenden Urteilen kommen (Landschule), aber der Verf. zeigt in der Schilderung der Einzelfälle deutlich, wie schwer allgemeine Urteile gefunden werden können. Das Buch ist für den kundigen (aber auch für den „nur-interessierten") Leser eine umfangreiche Information über den Gesamtkomplex der Volksschule, besonders ihrer Oberstufe. Die Überfülle der Literatur konnte nur in Auswahl berücksichtigt werden. K. Erlinghagen SJ

Heckel, Hans unter Mitarbeit von *Paul Seipp:* Schulrechtskunde. (392 S.) Berlin 1957, H. Luchterhand. DM 19,80.
Der wohl beste Kenner des Schulrechtes gibt eine zusammenfassende Übersicht über das Recht, den Aufbau und die Verwaltung des Schulwesens und die Rechtsstellung des Lehrers, des Schülers und der Schulgemeinschaft. Dabei arbeitet er immer auch die Grundlagen dieser Rechte heraus und stellt fest, wo das bestehende Recht noch unvollständig bzw. weniger richtig gesetzlich geregelt ist. Obwohl Heckel dem Staat das erste Recht zuschreibt, Schulen einzurichten und zu unterhalten, ist er doch der freien (Privat-) Schule günstig gesinnt. Er hält auch sie für notwendig und fordert ihre Freiheiten und Rechte, in einem höheren Maß, als diese Schulen sie heute haben. Es dürfte kaum eine Frage des ganzen Schulgebietes geben, die hier nicht ihre Antwort fände. Umsicht und Klarheit zeichnen das Buch in hohem Maß aus. Jeder, der mit Schulen und Schülern zu tun hat, kirchliche, staatliche, kommunale Behörden, die Schulen selbst — ja sogar auch die Eltern, jedenfalls die Zusammenschlüsse der Eltern sollten diese Schulrechtskunde besitzen. H. Becher SJ

Romane

Stenius, Göran: Brot und Steine. Roman. (547 S.) Frankfurt 1960, Josef Knecht. DM 16,80.
In „Die Glocken von Rom" hatte Stenius den Beweis erbracht, Dichter zu sein. In dem neuen Buch erzählt der finnische Diplomat in Rom die Geschichte seiner Heimat in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Ausgehend von den armen Bewohnern der unendlichen Wälder, den Bauern, Fischern, Holzarbeitern, Bettlern und ihres vielfach noch vom alten Heidentum und mannigfachem Aberglauben erfüllten protestantischen Christentums greift er weiter, um den Weltsinn der wiborgischen Kaufleute zu zeigen. Dieses Land und diese Menschen geraten in die politischen Kämpfe zur Zeit Napoleons und des machtgierigen Rußlands, in die wirtschaftlichen Händel, in den technischen Fortschritt der Welt. Altererbter Reichtum gerät in Gefahr, Hunger und Not böser Jahre treibt die Menschen fast zur Verzweiflung. Aber es erwachen auch die sorgende Liebe für die Armen und der Stolz auf das eigene Volkstum und seine Kraft. Religiöse Störungen kündigen sich an: das protestantische Wort und das orthodoxe Christentum stehen sich gegenüber. In den Pastoren, vor allem in denen der Familie Cinnelius, aus der Thomas, die Zentralfigur des ersten Romans des Dichters, stammt, vereint sich die karitative Sorge mit dem Bemühen, den dunklen Mystizismus des Aberglaubens zu überwinden und die blinden Leidenschaften verwilderter Gemüter zu zügeln. So entsteht ein Gemälde, das groß und farbenreich ist nicht wegen außerordentlicher Personen oder Geschehnisse, die zu erzählen wären, sondern wegen der Eindringlichkeit und der Warmherzigkeit der Liebe, die auch noch den Bösewicht umfaßt. Stenius führt uns auch hier nach Rom, dem sonnigen Italien und nach Assisi zu den Söhnen des hl. Franziskus, der die Armut liebte und den Preisgesang der Natur anstimmte. Dies geschieht wohl der geistigen Symbolik wegen. Es ist die seelische Mitte, in der der Dichter lebt und aus der heraus er seine Heimat, ihre Bewohner und die Geschichte sieht. Er verklärt nicht das Dunkle und Abgründige, aber er umfängt es. In einer Zeit des Materialismus mahnt er: „Geld ist ein guter Diener, aber ein schlechter Herr. Unsere Väter bedienten sich des Geldes, um ihre Seele und ihr Verhältnis zu den Mitmenschen zu formen. Heute, wo in der ganzen Welt die Denkart sich wandelt, tritt auch in unserem Land ein neuer Menschentyp hervor: ein Mensch ohne Persönlichkeit, der immer angibt, im Namen des Geldes zu sprechen, jedoch nie in seinem eigenen" (485). H. Becher SJ

Johnson, Uwe: Mutmaßungen über Jakob. Roman. (308 S.) Frankfurt 1959, Suhrkamp. DM 14,80.
Jakob arbeitet an einem Stellwerk der ostzonalen Eisenbahn. Er und der Kreis seiner Bekannten empfinden ihre materielle Not, den Zwang der amtlichen Weltanschauung, die Bedrohung durch die Agenten der Regierung. All das läßt ihnen den Westen als Land der Freiheit erscheinen. Aber als Jakob in die Bundesrepublik fährt, nimmt er Anstoß an dieser konkreten Freiheit, die ihm mehr als ein äußeres Sichausleben und eine Verdorrung der Herzen erscheint. Die Bedrängnisse des Osten lassen ihn und seine Freunde doch viel ernster an den Sinn des persönlichen Lebens und an die innere Gemeinschaft denken. Auch wenn sie nicht zur Klarheit kommen, nicht in ihrer inneren Welt ein uner-

schütterliches Fundament und eine lebenserhaltende Wurzel erkennen, sie spüren doch die Einheit ihrer menschlichen Sehnsucht. Zeichen der inneren Qual ist der Tod Jakobs, der im Nebel auf dem Weg zu seiner Arbeitsstätte von einer Rangierlokomotive überfahren wird. — Dem Verf. ist es nur gelungen, eine blasse Ahnung von den seelischen Kämpfen zu geben. Alles bleibt im Ungefähren. Darum nennt er auch, aus der Not eine Tugend machend, sein Buch „Mutmaßungen". Dem entspricht auch der Stil. Satzbau und Zeichensetzung, Bau und Enwicklung des Buches verzichten auf Klarheit und auf die Gesetze der Grammatik. So aber darf man die Sprache nicht mißhandeln. Gewiß entspricht diese Form der seelischen Unsicherheit und Ratlosigkeit der Personen. Aber es muß doch die Aufgabe des Dichters sein, den Wirrwarr zu lösen, das Lockere zu verdichten. Es geht nicht an, hier zur Entschuldigung von einem Experiment zu sprechen, das nichts anderes ist als die Nachahmung von Joyce und anderen Autoren. Wie hätte wohl Karl Kraus von dieser stammelnden Darstellung gesprochen, wenn er es überhaupt für wert gehalten hätte, von dem Buch Kenntnis zu nehmen! „Mutmaßungen" ist das erste Werk des Verf.s. Es wäre für sein Talent besser gewesen, wenn er sich um eine wirkliche deutsche Sprache bemüht hätte. Aufs Geradewohl zu schreiben, führt nicht zur Kunst. H. Becher SJ

Malamud, Bernard: Der Gehilfe. Roman. (298 S.) Köln 1960, Kiepenheuer & Witsch. DM 16,80.
Der Roman spielt in einem Viertel der Armenleute in Brooklyn. Ein jüdisches Ehepaar mit einer Tochter betreibt ein armseliges Lebensmittelgeschäft. Die Gefahr des Bankerotts droht immer. Da bietet sich ein junger Italiener als Gehilfe an, der zeitlebens gehungert, viel angefangen und wieder alles verloren hat, durch Mangel an Beharrlichkeit und kleine Veruntreuungen. Er will zwar ehrlich sein, bestiehlt seinen Herrn aber immer wieder. Zwar arbeitet er fast ohne Entgelt, um ein Dach über dem Kopf zu haben und einen Überfall auf den Inhaber, bei dem er half, zu sühnen. Er verliebt sich in die Tochter, die ihn als Goj ablehnt, allmählich aber von seiner Treue gerührt wird. Zwar kommt es zu vorübergehender Entfremdung; doch nach dem Tod des Vaters sorgt der Gehilfe für das Geschäft, läßt sich beschneiden und wird wohl Helen heiraten. — Das Milieu der Armen ist getroffen. Es geschieht nichts Bedeutendes in dem Buch. Am wichtigsten sind dem Verf. die seelischen Vorgänge, die in aller Breite und eintöniger Wiederholung auseinandergelegt werden. Als Vorwurf einer Novelle wäre der Stoff wohl geeignet gewesen; als Roman gelangt er nie auf eine größere Höhe als auf die eines bescheidenen Realismus. H. Becher SJ

Hochmuth, Karl: Arm und reich und überhaupt... Roman. (200 S.) Memmingen 1960, M. Dietrich. DM 9,80.
Jan Chmielski ist Flüchtling, wächst bei seiner Mutter auf, die mit einem Freund zusammenlebt. Der Junge wird ein „Halbstarker" und kommt auf die schiefe Bahn, da er nirgends und von niemand wirklich geliebt und umhütet wird. Er gerät in Verzweiflung und macht einen halben Selbstmordversuch. Im Krankenhaus pflegt ihn eine Schwester, die sich selbstlos den Aussätzigen in der Mission widmen will. Dieses Erlebnis bewirkt eine Umkehr. Die Sattheit, der Egoismus, die Gleichgültigkeit der Menschen von heute wird gut dargestellt, auch der Weg Jans nach unten. Daß die Begegnung mit der Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft ihn beeindruckt, ist glaubhaft; dagegen nicht, daß dies nun alles auslöscht, was er vorher getan und gedacht hat. Die erzieherische Tendenz des Buches ist auch nicht zu übersehen. H. Becher SJ

Dessauer, Maria: Herkun. Roman. (307 S.) Hamburg 1959, M. v. Schröder. DM 14,80.
Ein maßlos eitler und hochfahrender junger Mann sucht Freundschaft mit dem in Ruhestand lebenden berühmten Politiker Herkun, der ihn anscheinend verachtet, wendet sich von ihm, gerät in die Abhängigkeit eines verdorbenen Mädchens, verkommt, wird aber vor dem Selbstmord durch die Verständigkeit und die Kraft Herkuns bewahrt. Die Sprache des Romans ist gut. Der Stoff ist aber nicht so sehr verdichtet, als daß er „erhöht" wäre, d. h. er ist voll von „Interessantem und Charakteristischen", wie Fr. Schlegel sagen würde. Er bewegt sich fast ausschließlich an der Grenze des Möglichen und Wahrscheinlichen. Das verrät die poetische Schwäche der Verf.in. H. Becher SJ

Magiera, Kurtmartin: Tag und Nacht. (94 S.) Frankfurt 1959, Josef Knecht. DM 4,80.
Das Mädchen Maria hat am Tag eine zarte und reine Liebesbegegnung mit einem unbekannten Soldaten, der am Ende seines Urlaubs mit ihr seinen konvertierten und im Kloster lebenden Bruder besucht. Dieses Erlebnis ist ein Vorspiel: Bei ihrer Heimkehr hilft sie einer vor Entkräftung auf der Straße zusammengebrochenen Jüdin, bringt sie nach Hause und begegnet dem ganzen Elend der mit dem Judenstern gezeichneten Mitmenschen. Licht und Finsternis waren damals und sind immer die Umwelt unseres Lebens, das sich vom Tag nicht verführen lassen, in der Nacht uns nicht feige finden darf. H. Becher SJ

Christliche Kulturpolitik

JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH

Wo liegt angesichts der Bildungs- und Kulturbeflissenheit der verschiedenen Interessengruppen innerhalb der Bundesrepublik heute der Schwerpunkt des Kulturauftrages christlicher Politik? Wird er mehr von der technisch verwandelten Lebenswelt und der Umstrukturierung des Gesellschaftslebens vorgezeichnet oder sind es mehr die geistigen Ideen und Kräfte, die den Kulturauftrag der heutigen Gesellschaft bestimmen?

Kulturpolitische Klippen

Die politische Situation der Bundesrepublik fünfzehn Jahre nach dem zweiten Weltkrieg ist unter anderem von zwei Gefahrenquellen gekennzeichnet: vom totalitären Staatsdenken und von der Anfälligkeit für kommunistische Infiltration. Beide stellen an die kulturelle Kraft des deutschen Volkes in beiden Teilen Deutschlands höchste Anforderungen.

Totalitäres Staatsdenken

Das noch nicht überwundene totalitäre Staatsdenken billigt auch im Westen dem Staat Aufgaben der Bildung und Erziehung zu, die nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik eindeutig den einzelnen Gliedern und Gruppen der Gesellschaft zustehen. Beispiele sind die Schulpolitik in den Ländern, vor allem in denen mit SPD-Regierung, und u. a. der Bildungsplan zur „Neugestaltung des deutschen Schulwesens", der gemeinsam von der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft und den Bayerischen Lehrer- und Lehrerinnenvereinen am 12. Juni dieses Jahres beschlossen wurde.

Nach Art. 6, Abs. 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik sind „Pflege und Erziehung der Kinder ... das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht". Daraus folgt eindeutig, daß die Eltern mitzubestimmen haben über die Art der Schule, über Geist und Inhalt des Unterrichtsstoffes, über die erzieherische Eignung der schulischen Erzieher, denen sie ihre Kinder anvertrauen. Nach dem Grundgesetz sind also die Länderregierungen verpflichtet, in der praktischen Schulpolitik das ursprüngliche Recht der Eltern zur Geltung kommen zu lassen.

Das gleiche gilt von Bildungsplänen, ob sie nun von Ausschüssen, von Interessenverbänden oder von Lehrervereinen entworfen werden. Soweit die

Schule erzieherische Aufgaben zu erfüllen hat, die außerhalb des rechtmäßigen staatspolitischen und allgemeinen gesellschaftlichen Interesses liegen, wirken die Lehrer auch als Stellvertreter der Eltern, nicht also nur im Auftrag eines Verbandes oder des Staates. Das vom Grundgesetz garantierte Elternrecht erstreckt sich auch auf die Schule. Das Schulwesen „steht unter Aufsicht des Staates" (Art. 7, Abs. 1). Es ist also nicht „Sache des Staates", wie es die Hessische Landesverfassung formuliert. Der Widerspruch der Hessischen Landesverfassung zum Art. 6 und 7 der Bundesverfassung verdiente eine eigene Untersuchung.

Das totalitäre Staatsdenken ist durch die Formulierung der Bundesverfassung allein noch nicht überwunden. Es steckt allzu tief in unserer deutschen Tradition. Hier hat jede demokratische Politik, wenn sie Geist und Buchstaben der Bundesverfassung ernst nimmt, eine weitreichende Bildungsaufgabe zu erfüllen. Christlich-demokratische Politik kann diesem Kulturauftrag um so leichter gerecht werden, als ihre grundsätzliche Zielsetzung dem Wortlaut und dem Geist der Bundesverfassung voll entspricht.

Bei der Formulierung des Grundgesetzes waren sich seinerzeit alle maßgeblichen Parteien darüber einig, daß der Kulturtotalitarismus des Nazi-Parteistaates für die Zukunft in der Wurzel unmöglich gemacht werden sollte. Darum die eindeutige Formulierung der Grundrechte der Person, von denen das Recht der Eltern auf Erziehung der Kinder für das gesunde demokratische Leben eine ausschlaggebende Bedeutung hat. Haben wir bereits vergessen, wie einig wir uns nach dem Zusammenbruch des Naziregimes waren? Wieweit haben wir in unserem öffentlichen Erziehungs- und Schulwesen bisher im Sinn der Überwindung des totalitären Staatsdenkens die Bundesverfassung verwirklicht?

Das totalitäre Staatsdenken in unseren eigenen Reihen ist ja nicht nur ein Erbe des Nationalsozialismus, sondern es reicht weiter zurück in die geistige und politische Geschichte unseres Volkes. Wie stark gerade westliche und deutsche Ideen auf die innere Festigung des östlichen Totalitarismus eingewirkt haben, ist bekannt genug, um es noch eigens darstellen zu müssen. Sozialistisches Staatsdenken neigt dazu, im Staat eine Art mystifizierter Repräsentation der Gesellschaft zu sehen. Der einzelne als „Diener des Staates" wird infolgedessen auch leichter in Fragen der Kultur und Bildung verplant. Die gesellschaftlichen Gruppen, die weltanschaulichen Gemeinschaften und andere sind dabei ständig gezwungen, ihre persönlichen Interessen und Rechte gegen den Staatsdirigismus zu verteidigen.

So wird hier der Staat im Bewußtsein der freiheitlich denkenden Bürger zum Störenfried, mit dem man möglichst wenig zu tun haben möchte. Wem allerdings die persönlichen Rechte und kulturellen Werte wenig bedeuten, wem die religiöse und familiäre Bildung und Erziehung mehr oder weniger gleichgültig ist, findet sich leichter mit einem auch in kulturellen Angelegenheiten dirigierenden Staat ab. Denn das erspart dem einzelnen eigenes Nachdenken, nimmt ihm einen großen Teil eigener Verantwortung ab und

beruhigt sein religiös entwurzeltes Gewissen durch „Verstaatlichung" der Bildung und Erziehung vom Kindergarten bis zur Universität. Der sozialistische Staat trägt in sich die Tendenz, dem Bürger die eigene Initiative in Fragen der Bildung und Erziehung abzunehmen und ihm ein staatlich vorgeschriebenes Bildungsideal und staatliche Bildungseinrichtungen zur Verfügung zu stellen. Der so mehr oder weniger entmündigte Staatsbürger, dem die höheren kulturellen Werte kein Herzensanliegen mehr sind, sagt sich: Hauptsache, daß ich lebe, mein Einkommen habe und teilnehme an Sozialprodukt und Fortschritt. Der sozialistische Staat macht es dem kulturell gleichgültigen Bürger bequem. Die freiheitliche Demokratie ist — um ein Wort des Bundespräsidenten Lübke auf dem Hohen Meißner zu gebrauchen — „unbequem".

Anfälligkeit für kommunistische Infiltration

Das sozialistische Staatsdenken im Westen ist ohne allen Zweifel der Freiheit des Menschen zugewandt, wenigstens dem Willen und der ausgesprochenen Absicht nach. Die erschreckende Knebelung der Freiheit durch den östlichen Sozialismus hat hier heilsam gewirkt. So etwas kann kein freiheitlich denkender Sozialist wollen! Aber sein Staatsdenken hat es außerordentlich schwer, sich von den praktischen Folgerungen des östlichen Sozialismus zu distanzieren, weil er ja grundsätzlich das Bildungsmonopol des Staates bejaht, jedenfalls in der Bestimmung der Schulart und der Bildungspläne. Er „duldet" z. B. die konfessionelle Erziehung in der Schule als aufgezwungenen Kompromiß, nicht aus Überzeugung. Daß der einzelne Sozialist sie für sich und seine Kinder nicht will, ist verständlich. Aber er will sie auch nicht für die Angehörigen der Konfessionen. Das ist nicht verständlich in einer freiheitlichen Demokratie, die sich zum Schutz des Elternrechtes verpflichtet hat. Verständlich wird es nur durch die fragwürdige Meinung, daß die Schule „Sache des Staates" sei. Das Godesberger Programm der SPD schweigt sich völlig aus über das Erziehungsrecht der Eltern. In der Schulerziehung billigt es den Eltern „Mitwirkung", aber keine Mitbestimmung zu.

Warum diese Intoleranz gegenüber dem religiös gebundenen Menschen? Im Sinn des Liberalismus wäre eine solche Ablehnung der religiös gebundenen Erziehung noch zu verstehen, weil dieser in religiöser Bindung eine Einengung der menschlichen Freiheit sehen will. Aber der Sozialist will ja gar nicht die „freie" Erziehung, sondern die an den Staat gebundene und vom Staat bestimmte Erziehung. Er zieht also offensichtlich die Bindung des Menschen an den Staat der Bindung des einzelnen an Gott und an die Religion vor. Die Ablehnung der religiös gebundenen Schulerziehung ist also beim Sozialisten die Folge seines totalitären Staatsdenkens. Die religiös gebundene Erziehung ist ein Hindernis für den Kulturdirigismus des Staates.

Wie sehr das Mißverstehen der Freiheit auch bei Nicht-Liberalen und Nicht-Sozialisten heute Schule macht und wie sehr das wahre Wesen der

menschlichen Freiheit verkannt wird, möge ein Zitat aus dem neuesten Gutachten des *Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen* zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung beleuchten. Dort heißt es: „Wer politisch gebildet sein will, darf nicht in der abgeschlossenen Vorstellungswelt seiner eigenen sozialen oder weltanschaulichen Gruppe befangen sein; er muß die anderen Gruppen der Gesellschaft verstehen können und die ganze Wirklichkeit im Auge haben" (35). Wieviel politische Unbildung muß sich unsere Demokratie in Zukunft noch gefallen lassen, wenn dieser Satz des Gutachtens der Wahrheit entspricht! Und welches Kompliment für die immerhin noch sehr zahlreichen gläubigen Christen in der Bundesrepublik, die trotz „Befangenheit" in ihrer eigenen Weltanschauung im öffentlichen Leben stehen, höchste politische Aufgaben erfüllen, obwohl sie im Sinn dieses Gutachtens nicht „politisch gebildet" sein können.

Wahrlich, unsere Anfälligkeit für kommunistische Infiltration konnte kaum besser anschaulich gemacht werden! Denn im kommunistischen Machtbereich gilt auch nur der als „politisch gebildet", der „nicht in der abgeschlossenen Vorstellungswelt seiner eigenen sozialen oder weltanschaulichen Gruppe" befangen ist. Anders gesagt: Religiöse Bindung gilt als einengend, wenn sie im öffentlichen Leben als für alle verbindlich kundgegeben wird. Im übrigen lobt das erwähnte Gutachten die religiöse Bindung als „Kern der Bildung". Warum überhaupt? Wenn religiöse Bindung dem Betreffenden Scheuklappen anlegt, so daß er andere Gruppen nicht verstehen und die ganze Wirklichkeit nicht im Auge behalten kann!

Es gibt genug Sätze in dem Gutachten, die die religiöse Erziehung lobend anerkennen — auch die konfessionell „gebundene". Aber diese Beteuerungen beseitigen nicht den grundlegenden Denkansatz: nämlich die Gleichsetzung des „Pluralismus" der öffentlichen Meinung mit „Freiheit" von weltanschaulicher Verbindlichkeit des Meinungsganzen. Dieses Meinungsganze gibt es überhaupt nicht und hat es wahrscheinlich nie gegeben. „Pluralismus" besagt ja gerade das Nebeneinander von verbindlichen und unverbindlichen Meinungsäußerungen, die in einer freiheitlichen Gesellschaft, wie sie die Bundesrepublik sein will, im Rahmen der Verfassung gesetzlich geschützt sind.

Auf Grund dieses „pluralistischen" Denkansatzes lehnt das Gutachten radikal das Bestreben ab, eine gemeinsame und in sich geschlossene Verbindlichkeit der religiösen Überzeugung der Ideologie des Kommunismus entgegenzusetzen. Warum? Es heißt: „Der Westen kann und darf dem totalitären Anspruch nicht mit einer Gegenideologie antworten. Die freie Vielfalt seiner Ideen läßt sich nicht künstlich zu einer Einheit zusammenzwingen, die im Grunde negativ bestimmt ist. Wer glaubt, dem absoluten Fanatismus eine Anti-Ideologie entgegensetzen zu sollen, wer in diesem Sinn einen Anti-Kommunismus predigt, der verläßt den Boden der gemeinsamen Überlieferung, auf deren geistiger Kraft die westliche Demokratie beruht" (36).

Dazu einige Fragen: Ist religiös-weltanschauliche Standpunktfestigkeit eines gläubigen Christen deshalb schon „Ideologie", weil er ein „geschlossenes" Ordnungsbild zugrundelegt? Hängt die Geschlossenheit z. B. des Bildungsbegriffes oder seine Verbindlichkeit davon ab, daß sich alle darüber einig werden, wie das Gutachten auf S. 19 behauptet? Ist nicht gerade diese Behauptung „Ideologie"? Darf derjenige, der eine „bestimmte Bildungsidee" vertritt oder sich „an einem vorgegebenen Menschenbild" (19) orientiert, deshalb nicht mehr ernst genommen werden, weil all diese Versuche nach Meinung des Ausschusses „zum Scheitern verurteilt" (19) sind? Hat also nur jene Erwachsenenbildung kulturelle und politische Bedeutung, die sich an der neuesten Ideologie, nämlich am „Pluralismus" orientiert?

Darf der gläubige Christ nicht mehr versuchen, seine Mitmenschen von erkennbaren Zusammenhängen zu überzeugen, die sie zwar im Augenblick nicht als Wahrheit sehen, die aber Möglichkeiten gemeinsamer Überzeugung und gemeinsamen Tuns eröffnen, weil sie tatsächlich für alle bestimmt sind? Hindert das daran, daß sie trotzdem in Freiheit verwirklicht werden? Die christliche Offenbarung ist diese Wahrheit! Sie ist jene Wirklichkeit, die als die von allen anzuerkennende „eigentliche" durch Gott selbst proklamiert ist, ohne daß sie dadurch „anderen Gruppen" aufgenötigt wird, wie das Gutachten auf S. 19 in allgemeiner Diktion und völlig mißverständlich annimmt. Die christliche Wirklichkeit wird nach statistischen Erhebungen immerhin noch von gut 90% der Bewohner der Bundesrepublik respektiert, jedenfalls nicht abgelehnt. Die Pluralisten dürften also eine kleine Minderheit ausmachen trotz der sehr unterschiedlichen Glaubensüberzeugung vieler Christen.

Die christliche Wahrheit ist der einzige aller Absolutheitsansprüche in der Geschichte, der im freiheitlichen Sinn Unterwerfung des ganzen Menschen fordert, also ihn nicht nötigt. Sie ist der Totalitätsanspruch der Liebe. Er normiert sein Gewissen verbindlich und richtet es aus auf eine „geschlossene Vorstellungswelt" und öffnet gerade dadurch erst den Blick für die ganze Wirklichkeit. Es ist die Weite des Blickes, der nur aus der Liebe möglich ist, ohne daß der Liebende dadurch in Verwirrung gerät und die Treue zur absoluten Wahrheit preisgibt. Denn diese selbst hat sich gewürdigt, sich der Menschheit zu offenbaren. Das ist der „Boden der gemeinsamen Überlieferung", auf deren geistiger Kraft jede christliche Politik in den westlichen Demokratien beruht.

Noch hat die westliche Welt nicht bewiesen, daß der Pluralismus einer bindungslosen Freiheit jene „geistige Kraft" ist, auf der die westliche Demokratie beruht. Das Gutachten verwirft im Bereich politischer Bildung jede Art „von ideologischer Simplifizierung" (36). Der vom gleichen Gutachten proklamierte Pluralismus als Haltung — nicht als Tatsache! — ist eine Simplifizierung der westlichen „Freiheit". Das Gutachten vertritt selbst eine Ideologie. Der antireligiöse und antikirchliche Kampf des Kommunismus dagegen zeigt deutlich, daß ungezählte Menschen um ihrer „geschlossenen

Weltanschauung" willen verdächtigt, zu Tode gequält, eingekerkert, geängstigt, hingerichtet werden. Eine Erwachsenenbildung des Westens, die als Bildungsziel die negative Norm unverbindlicher Toleranz anstrebt, muß konsequenterweise auch den Kommunismus dulden. Denn auch er ist im Konzert des Pluralismus eine Meinung von Menschen, die die gleichen Grundrechte haben wie die Nichtkommunisten. Der Pluralismus verrät sein Grundprinzip, wenn er dem Kommunismus nicht das gleiche Recht zubilligt. Hier zeigt sich, daß der Pluralismus als Haltung der Freitod der westlichen „Freiheit" ist, wenn es einmal in unsern eigenen Reihen zu unmittelbarer Auseinandersetzung mit dem Kommunismus als Ideologie kommen sollte.

Schließlich noch eine letzte Frage: Ist christliche Politik, die Gottes Ordnung im öffentlichen Leben zur Geltung bringen will, deshalb Unbildung, weil sie trotz des Pluralismus der Meinungen die geoffenbarte Gottesordnung zur Grundlage der Bildung, der Politik und des staatlichen Zusammenlebens zu machen sucht? Oder heißt demokratische Freiheit der Meinungsäußerung nicht eher: ehrlicher Wettstreit zwischen verbindlicher Wahrheit und unverbindlichen Ideen? Freiheit für beide — das ist Demokratie! Aber Freiheit nur für die Unverbindlichkeit — das ist Gesinnungsknechtung unter dem Schein der Freiheit. Wer von beiden der Anfälligkeit für kommunistische Infiltration in unserem eigenen Geist und Herzen tatsächlich den Star stechen wird, wollen wir in Bescheidenheit der Zukunft überlassen.

Der Kulturauftrag des Grundgesetzes

„Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen" — so beginnt die Präambel zum Grundgesetz der Bundesrepublik.

Schutz und Würde des Menschen

Art. 1, Abs. 1 des Grundgesetzes lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Jede Politik innerhalb der Bundesrepublik ist also auf den Schutz der Würde des Menschen verpflichtet. Das ist aber auch der grundlegende Kulturauftrag, den die Geschichte selbst der christlichen Politik in der Auseinandersetzung mit der kommunistischen Entwürdigung des Menschen zur Pflicht macht.

Gewiß wirft auch die veränderte technisierte Lebenswelt neue Kulturprobleme auf, die sich auf ganz konkrete Aufgaben im Alltag des Menschen richten: Vermenschlichung des Verkehrslebens, des Wirtschaftsbetriebs; Vorkehrungen gegen Gefahren, die mit der veränderten Arbeitsweise für Seele und Gesundheit entstehen. Aber zu all dem ist es eine spezifische Aufgabe christlicher Politik, in der Bundesrepublik das totalitäre Staatsdenken abzubauen — auch in den eigenen Reihen! — und der Anfälligkeit für kommunistische Infiltration durch verstärkten Schutz der Würde des Menschen

entgegenzuwirken. Denn über die Würde des Menschen hat der Christ eine Vorstellung, die allen geistigen Wandlungen gewachsen ist, weil sie stets an dem wirklichen Menschen orientiert bleibt, wie ihn die göttliche Offenbarung sichtbar macht.

Gesellschaft — Staat — Politik

Die christliche Vorstellung von der Würde des Menschen macht es möglich, das Verhältnis des einzelnen zu Gesellschaft, Staat und Politik nüchtern und klar zu sehen und gerade dadurch den Schutz der Persönlichkeit auch in der geistigen Auseinandersetzung zu gewährleisten.

Daß es die Geistigkeit des Menschen ist, die seine Würde ausmacht, ist christliche und westliche Auffassung und die Voraussetzung der Grundrechte der Person. Die kommunistische Ideologie leugnet den Geist überhaupt, verkennt die personale Würde des Menschen — nicht aus wissenschaftlicher Erkenntnis oder aus einem wissenschaftlich begründbaren Glauben, sondern aus haßerfülltem Unglauben, der sich in einen Pseudoglauben an die „Ewigkeit einer Materie" tarnt, die der Ursprung des Menschen sein soll. Die menschliche Gesellschaft ist danach die geschichtliche Gestalt der Materie, der Parteistaat ist ihr Funktionär, und der einzelne ist vorübergehende Funktion, die auftaucht und wieder untergeht. Dieser Pseudoglaube steht nicht nur in Büchern, sondern ist gesellschaftliche und politische Macht, die die ganze Menschheit und unser eigenes Volk spaltet.

Nüchterne Klärung dessen, was für uns Gesellschaft, Staat und Politik bedeuten, ist Kulturauftrag für uns alle. Nur so können wir unsern Geist gegen kommunistische Infiltration schützen. Für uns ist der Mensch nicht nur Produkt der Materie, aber auch nicht nur Geist. Er ist die lebendige Einheit von beiden in seiner individuellen Person. Als stoffgebundener Geist ist der Mensch werdehafte Person, leibgebundener Mitmensch, weltgestaltender Kulturschöpfer. Die für die Gesellschaft grundlegende kulturschöpferische Tat des Menschen ist die Staatsgründung. Innerhalb der Gesellschaft und mit ihrer Hilfe soll der einzelne seine Personwürde entfalten. Zu diesem kulturschöpferischen Zweck gründet die jeweilige Gesellschaft den Staat.

Gesellschaft im weiteren Sinn ist die Gesamtheit der menschlichen Personen. Im engeren Sinn ist Gesellschaft das Ordnungsgefüge der zwischenmenschlichen Beziehungen und Interessen. Der einzelne ist Glied dieses *Gesellschaftsgefüges,* nachdem dieses sich eine Lebensordnung — die *Verfassung* — geschaffen hat, in deren Rahmen die Vielfalt der zwischenmenschlichen Beziehungen und Interessen im gleichen Lebensraum gewährleistet werden soll. Zur ständigen Gewährleistung der Verfassung schaffen sich die Glieder des Gesellschaftsgefüges ein gemeinsames Werkzeug ihrer gemeinsamen Interessen: den *Staat.* Entsprechend ihrer personalen Würde sind also die einzelnen Glieder zugleich mitverantwortliche Träger des werk-

zeuglichen Staates. Das besagt nüchtern und schlicht, daß sie als solche für die rechte Handhabung des Staates gemeinsam verantwortlich sind. Diese Praxis der Staatsführung ist *Politik*. Politik hat also stets dynamischen Charakter, insofern sie durch regelmäßige freie Wahlen die staatliche Gewalt den jeweiligen Interessen des Gesellschaftsgefüges anzupassen sucht.

Politik, Staat und Gesellschaftsgefüge bilden demnach eine dynamische, auf die Würde des Menschen gerichtete Einheit. Darin bestimmt nicht die Politik die gesellschaftlichen Interessen, sondern die Glieder des Gesellschaftsgefüges bedienen sich mit Hilfe der Politik des werkzeuglichen Staates und seiner Organe, um den Bestand der Gesellschaft zum Wohl aller ihrer Glieder zu garantieren.

Kulturzuständigkeit

Die Zentrierung aller staatlichen Gewalt auf die Wahrung der Würde des Menschen hat notwendig zur Folge, daß es kein Sachgebiet im Bereich der Staatsaufgaben gibt, das ohne Beziehung zum Kulturauftrag der Gesellschaft wäre. *Kultur* ist menschenwürdige Lebensgestaltung der Gesellschaft als ganzer. Der Kulturauftrag der Gesellschaft erstreckt sich also auf die Wahrung und Entfaltung der Menschenwürde unmittelbar. Kultur ist somit das Ergebnis der Kulturtätigkeit einzelner Glieder oder Gruppen des Gesellschaftsgefüges, soweit in dieser Tätigkeit und in ihren Ergebnissen die Würde des Menschen gewahrt bleibt und dargestellt wird. „Kulturtätigkeit", die den Menschen entwürdigt und entstellt, ist Unkultur.

Kultur als menschenwürdige Lebensgestaltung dient weder dem Staat noch der Gesellschaft als solcher, sondern den einzelnen Gliedern des Gesellschaftsgefüges, insofern sie als Personen mehr sind als dessen Glieder und auch mehr sind als nur Träger des Staates. Dieses „mehr" macht die Würde der Person des Menschen aus. Daraus ergeben sich für die Kulturtätigkeit drei grundlegende Zuständigkeitsbereiche, die einander ergänzen und sich gegenseitig durchdringen, ohne daß sie jemals identisch sein könnten.

An erster Stelle steht der unantastbare *Intimbereich* der Person. Für ihn ist die Person letztlich allein zuständig. Er untersteht dem Gesetz des Gewissens. Ihn zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, wie das die diesbezüglichen Artikel des Grundgesetzes klar zum Ausdruck bringen.

Weil jeder einzelne als Träger des Staates für die Staatsführung mitverantwortlich ist, so kann er sich nie mit Berufung auf sein Gewissen der Leistungsgemeinschaft entziehen, soweit diese das Wohl aller im Rahmen des Rechtes und Gesetzes erstrebt. Wer teilnimmt an den Vorteilen der Leistungsgemeinschaft, ist auch zu ihrer Erhaltung und ihrem Schutz durch eigene Leistungen entsprechend seinen Kräften und Fähigkeiten verpflichtet. Der einzelne ist also aus der Tiefe seines Intimbereiches her mitverantwortlich für die Staatsführung, ohne daß er dadurch zum Diener oder reinen

Werkzeug des Staates werden darf. Denn der einzelne stellt weder seine ganze Person in den Dienst des Staates, noch gestattet er dem Staat das Hineinreden in seinen Intimbereich. Was er jedoch dem Staat, oder richtiger dem Gesellschaftsgefüge mit Hilfe des Staates zur Verfügung stellt und stellen muß, ist ein angemessener Anteil an Leistungen für das Wohl aller. Dieser Gesamtbereich erzwingbarer Leistungen, der hier zum Unterschied vom Intimbereich als *Sozialbereich* bezeichnet wird, fällt also in die Zuständigkeit der Staatsgewalt. Der Staat garantiert als Organ des Gesellschaftsgefüges das Wohl aller durch Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung.

Es ist klar, daß sich das Leben der Gesellschaft nicht im so verstandenen Sozialbereich erschöpft. Der Staat als rechtsverbindlicher Sozialkörper ist ja nur der selbstgeschaffene werkzeugliche Leib, den die Gesellschaft dazu gebraucht, um die Vielfalt der gesellschaftlichen Beziehungen, Interessen usw. in geordneten Bahnen zum Wohl aller zu halten. Das geordnete Zusammenleben als Gesellschaftsgefüge ist mehr als der dem Staat anvertraute Sozialbereich. Die Organe des Lebens sind noch nicht das Leben selbst. Der Staat als Ordnungsorgan des Gesellschaftsgefüges dient dem gemeinsamen Leben der Glieder. Gesellschaftliches Leben ist mehr als staatliche Ordnung.

Der einzelne ist nicht nur Glied einer geordneten Gemeinschaft von Menschen, er führt nicht nur ein gemeinsames, sondern auch ein individuelles und persönliches Leben. Der Ermöglichung dieses individuellen Lebens ist das gemeinschaftliche zugeordnet. Auch das Gesellschaftsgefüge dient der individuellen Würde der Person, jedoch in anderer und umfassenderer Weise als der Staat. Die Fülle des gesellschaftlichen Lebens entspringt dem unerschöpflichen Zusammenspiel von Intimbereich und Sozialbereich. Die Gesellschaft lebt und stellt sich dar im *Kulturbereich,* der die beiden andern umfaßt und beseelt.

Familie als Hort der Kultur

Die ursprüngliche Lebendigkeit und innere Kraft des Gesellschaftsgefüges gründet in der Familie. Bei allem Wandel der Lebensformen und gesellschaftlichen Gliederungen der modernen Zeit behält die Familie ihre Einzigartigkeit. Sie ist Quellgrund und Hort der natürlichen und kulturellen Menschwerdung der Persönlichkeit. Das gilt nicht nur für die Kinder, sondern auch für die Welt der Erwachsenen, an erster Stelle für die Ehegatten. Die Familie steht dem Intimbereich der Person unvergleichlich näher als jede andere gesellschaftliche Gruppe oder Organisation. Obendrein ist sie die Urform des staatlichen Sozialbereiches, weil sie auch Leistungsgemeinschaft zum Wohl ihrer Glieder ist. Wenn die Bildung des Menschen und die Entfaltung seiner Persönlichkeit die wesentlichen Ausdrucksweisen der Kultur sind, dann ist die Familie die lebendigste Stätte der Kultur, der schöpferische und bergende Hort des Intimbereiches, aus dem stets neu und stets

anders die Tiefenkräfte der Seele, die Charaktervielfalt des Volkes hineinströmen in die Breite des gesellschaftlichen Lebens. Die Familie ist die einzige natürliche Gesellschaftsgruppe, die aus ihrer Eigenart die Glieder in eine bergende Ordnung bindet, die nicht als Zwang empfunden wird, sondern als befreiender Schutz, wenn ihr Grundgesetz gelebt wird: die gegenseitige Liebe. Durch sie wird der Mensch zu Opferbereitschaft und Hingabe befähigt.

Die bestorganisierte Schule kann die kulturschöpferische Kraft der Familie nie ersetzen. Jede Kulturpolitik, die die Erziehungsaufgabe der Familie auf andere Einrichtungen zu verlagern sucht, ist kulturwidrig, ganz abgesehen von der rechtlichen Frage. Was darum der Deutsche Ausschuß im „Rahmenplan" zu dieser Frage sagt, ist kulturpolitisch höchst bedenklich. Dort heißt es: „Die moderne Zivilisation hat die erzieherische Kraft der Familie vermindert und setzt die Jugend einer gefährlichen Fülle schwer kontrollierbarer Reize aus. Deshalb darf gerade die Hauptschule nicht nur Unterrichtsanstalt sein; sie muß vielmehr zu einem bergenden Lebensraum der Jugend mit bindenden Ordnungen werden und die Ansätze, welche die Volksschule darin schon zeigt, weiter entwickeln" (27).

Das kann unter Umständen richtig verstanden werden als zeitweilige Hilfe und Ergänzung der Familie. Wenn das aber als grundsätzliche Dauereinrichtung gemeint ist — man kann es kaum anders verstehen —, so rät damit das Gutachten zu einem Familienersatz. Mag auch die erzieherische Kraft der Familie in ihrer augenblicklichen Erscheinungsform vermindert sein, so bleibt trotzdem ihr Erziehungsrecht und ihre bedeutsame Erziehungsaufgabe. Aber auch die verminderte erzieherische Kraft der Familie bleibt immer noch stärker als die der völlig andersgearteten Schulgruppe oder Schulgemeinschaft. Kulturpolitik im Geist des Grundgesetzes der Bundesrepublik sollte an erster Stelle den Raum- und Lehrermangel der Schule beheben und die äußeren Bedingungen der schulischen Erziehung so gestalten, daß zunächst einmal ein menschenwürdiger Unterricht möglich ist. Das ist Grundvoraussetzung, um die Schule dem „bergenden Raum" der Familie in etwa ähnlich zu gestalten. Was die „bindenden Ordnungen" anbetrifft, ist es ja an erster Stelle das Gewissen der Eltern, das darüber zu befinden hat, welche bindenden Ordnungen in der Schule gelehrt und gelebt werden. Wenn die Schule in diesem Sinn der Not der Jugend abhelfen soll, dann wird das jeder begrüßen. Wenn es jedoch heißen soll, daß dadurch ein Familienersatz angeraten wird, dann wissen wir bereits aus konkreter Erfahrung, was das im einzelnen bedeutet: staatlicher Kindergarten, Tagesheimschule und ähnliches. Ein einziger Blick gen Osten sollte uns davor warnen.

Aus der Verminderung der erzieherischen Kraft der Familie ergibt sich für eine freiheitliche Demokratie eine ganz andere Folgerung: die Pflicht des Staates, die erzieherische Kraft der Familie in jeder Weise zu schützen und zu fördern. Was soll denn sonst Art. 6, Abs. 1 des Grundgesetzes bedeuten: „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen

Ordnung"? Es ist Pflicht des Staates, die Ursachen der Verminderung der erzieherischen Kraft der Familie zu untersuchen und beseitigen zu helfen. Das Grundgesetz verpflichtet ihn dazu, wenn die Formulierung „unter dem besonderen Schutz" überhaupt einen konkreten Sinn in unserer Zeit haben soll. Der Rechtsschutz allein kann damit nicht gemeint sein. „Besonderer Schutz" heißt Förderung. Rechtsschutz ist nichts „Besonderes".

„Heimat"-Kultur in technisierter Zukunft

Für die christliche Politik liegt heute der Kulturauftrag auch in der Bundesrepublik so offensichtlich zutage, daß er überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden kann, wenn nicht andere kulturwidrige Interessen im Spiel sind. Erst von der Familie her wird der dritte Bereich des gesellschaftlichen Lebens — der *Kulturbereich* — in seiner Ausrichtung auf die Würde der Persönlichkeit voll und ganz sichtbar. Soziologen und Psychologen sind sich heute darüber einig, daß die Familie aus inneren Kräften dahin strebt, im Gegensatz zur entpersönlichten Öffentlichkeit „Intimgruppe" zu sein. Hier zeigt sich also bereits ein eindeutiger Umschwung gegen die Verminderung der erzieherischen Kraft der Familie. Die festgestellte Minderung der erzieherischen Kraft ist keineswegs eine Verlagerung auf andere gesellschaftliche Gruppen. Dieser „Fortschrittsglaube" ist eine Illusion. Die Familie gebiert aus den geistseelischen Intimbeziehungen ihrer Glieder jene Strukturelemente, die in Zeiten einer untechnisierten Lebenswelt mit dem Heimatgefühl verbunden waren.

Man spricht heute mit guten Gründen von der Problematik des Begriffes „Heimat". Mit der Technisierung der Lebenswelt und all ihren Folgen gibt es nur selten noch bindende Gefühlsverwurzelung im geographischen Raum der Heimat, die der erzieherischen Kraft des früheren Heimatgefühls auch nur annähernd entspräche. Die Heimat des Menschen der technisierten Welt im Sinn erzieherisch wirksamer Gefühlsverwurzelung ist der soziologisch unersetzbare Raum der Familie. Gemüt, Geist und Herz des heutigen Menschen suchen von sich aus diese bergende Heimat zu finden. Hier ist die Seelentiefe des Menschen der Technik bereits weit voraus.

Kulturpolitik muß diesen Tatbestand sehen und die Folgerungen daraus ziehen, indem sie den Intimbereich der Familie mit allen baulichen, finanziellen und technischen Mitteln zu ermöglichen sucht. Eine großzügige Wohnkultur zum Schutz des Intimbereiches der Familie ist heute und in Zukunft der beste Schutz unserer Jugend. Im Intimbereich der Familie wird die kommende Kultur der technisierten Zukunft geboren — ohne diesen Bereich wird die Kultur als menschwürdige Lebensgestaltung untergehen.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik zeichnet eindeutig den Kulturauftrag vor, den jede Politik heute im Rahmen der Verfassung zu erfüllen hat: Bewahrung der menschlichen Person vor jeder Art von Entwürdigung durch totalitäre Machtansprüche, durch kulturwidrige Bildungsplanung und durch

die Schäden der Technisierung. Die christliche Politik kann dabei auf Grund ihrer Staats- und Gesellschaftsauffassung ganz im Geist des Grundgesetzes wirksam sein. Denn die Würde und Entfaltung der Persönlichkeit ist ein gemeinsames Grundanliegen dieser Politik und des Grundgesetzes. Die christliche Beseelung dieses Kulturauftrages ist aber auch höchst dringlich und aktuell in Hinblick auf den Kulturbolschewismus des Ostens.

Babylonische Urkönige und biblische Erzväter

ALFRED POHL

Unser Wissen über die Vorgeschichte des Vorderen Orients stammt aus drei „Quellen", zwei literarischen, der Überlieferung des Zweistromlandes und der Bibel, und der dritten archäologischen, den Ausgrabungen selbst. Diese Ausgrabungen haben uns sowohl im nördlichen Randgebirge Mesopotamiens wie in den Marschen zwischen den beiden Flüssen Euphrat und Tigris sowie in Syrien und Palästina gerade in den letzten Jahren unerwartete Kenntnisse gebracht. Die Grabungen sind natürlich auch die wichtigste Erkenntnisquelle. Sie allein können uns die objektive Grundlage des Kulturablaufs sichern. In dem Sumpfland der südmesopotamischen Ebene beginnt die städtische Hochkultur etwa um das Jahr 3000 v. Chr.[1], während sie in Syrien-Palästina mit Jericho bereits viel früher in Erscheinung tritt.

Die beiden literarischen „Quellen", die schriftliche Darbietung des Zweistromlandes und der Bibel, setzen erst recht spät ein. In Mesopotamien liegt die Erfindung der Schrift im 30. vorchristlichen Jahrhundert. Aber die ersten geschichtlichen Urkunden sind erst etwa um 2500 v. Chr. herum abgefaßt. Noch später ist die schriftliche Darbietung der Bibel anzunehmen. Somit ist es unmöglich, daß diese beiden „Quellen" uns den wirklichen vorausgehenden Kulturablauf vieler Jahrtausende wiedergeben können und wollen.

Der hebräische (masoretische) Text der Heiligen Schrift bietet uns für den Ablauf vorgeschichtlicher Kultur bis zu Christus 4145 Jahre, die griechische Übersetzung der Septuaginta etwas mehr, 5256 Jahre. Aber diese Angaben können natürlich nicht der Wirklichkeit genügen. Daher wird es sich in der schriftlichen Festlegung wohl um gewisse literarische Gattungen handeln, die den tatsächlichen Ablauf eher verhüllen als entschleiern.

Diese durch die Ausgrabungen enthüllte Wirklichkeit muß uns noch nebenbei weitere Fragen beantworten. Wenn auch dem Menschen nach dem Sündenfall seine natürlichen Kräfte geblieben sind und der kulturelle Aufstieg

[1] Vgl. diese Zschr. 162 (1958) 245.

gottgewollt ist, so gilt es doch festzustellen, ob aus den frühen Zeugnissen menschlichen Schaffens, wie manche meinen, ein ursprünglicher Eingottglaube, ein Urmonotheismus erweisbar ist oder wenigstens durchschimmert. — Dazu tritt noch das rein wissenschaftliche Interesse, ob aus der Gleichartigkeit der zweistromländischen Gebirgskulturen mit den mitteleuropäischen auch die Gleichzeitigkeit beider folgt, oder ob diese Folgerung völlig abwegig ist[2].

In den Kulturen der Altsteinzeit wird der Feuerstein grob zerschlagen und breitflächige Abschläge von ihm abgetrennt. Diese Abschläge werden in der ersten (Chelléen) und zweiten Zwischeneiszeit (Acheulléen) kaum zugerichtet. Dagegen zeigt bereits das Moustérien (die dritte Zwischeneiszeit) kleinere gute zu Handspitzen verarbeitete Stücke. Aus dem Kern des Feuersteinknollens werden zunächst recht grobe Faustmesser verfertigt. Später wird deren Oberfläche zu Kratzern und Schabern zugerichtet. — In der Jungsteinzeit mit ihren drei Kulturstufen, dem Aurignacien, Magdalenien und Solutrien werden Klingen von rechteckigem Grundriß abgetrennt und zu Messern, Sticheln, Bohrern usw. verarbeitet. Daneben finden sich auch durch Schneiden und Schleifen aus Horn oder Knochen hergerichtete Nadeln, Spitzen u. ä.

Nun zu den Ausgrabungen selbst.

Die Ausgrabungen

Im nördlichen Bergland des Iraq ist als älteste Kultur die Höhlensiedlung *Barda Balka* (etwa 45 km von *Kirkuk*) nachgewiesen, eine Wohnstätte von Jägern und Steinschneidern aus dem Acheuléen (vorletzte Zwischeneiszeit) mit zahlreichen Knochen von Wildpferd, Wildochs, Wildziege und Elefant.

Zeitlich folgt ihr die Höhle *Hazer Merd* (etwa 100 km ostwärts von *Kirkuk*) mit Moustérienkultur (letzte Zwischeneiszeit). Sie stammt aus der gleichen Zeit wie die unterste Schicht der viel genauer untersuchten *Schanidarhöhle* (etwa 110 km nordöstlich von *Mossul* am Großen Zab). Deren tiefste Schicht (= Schanidar D) liegt etwa 4,88—5,18 m unter der Oberfläche und ist nach der Carbon-14-Prüfung[3] etwa um 60 000 Jahre v. Chr. anzusetzen. Die darüberliegende Schicht C dürfte bei 4,57 m Tiefe um etwas mehr als 36 000 Jahre v. Chr. liegen, während der obere Teil (etwa 3,05 m tief) mit jungsteinzeitlicher Aurignackultur etwa 8500 Jahre jünger ist. Die folgende

[2] Vgl. *Karl Narr*, Carbon-14-Daten und die Gliederung des Jungpleistozäns, in: *Forschungen und Fortschritte 33 (1959) 147—151.*

[3] Carbon 14 ist ein Kohlenstoff-Isotop (= Atome, deren Kern in der Zahl der Protone [= Kernteile] übereinstimmt, aber in der Anzahl der Neutrone abweicht). Die normale Menge der Neutrone wäre 12. Die höhere Zahl wird durch das Atomgewicht festgestellt. Dieses Kohlenstoff-Isotop wird von allen lebenden Organismen (Menschen, Tieren und Pflanzen) mit der Luft aufgenommen, kommt aber im Augenblick des Todes zum Verfall. Nach 5500 Jahren beträgt die aufgenommene Menge (a) nur noch die Hälfte des ursprünglichen Quantums (also $^a/_2$). Nach weiteren 5500 Jahren ist sie wiederum auf die Hälfte herabgesunken (= $^a/_4$) usw. Die Fehlerqelle ist durch die neueren Forschungen für etwa 44 000 Jahre auf 37 Jahre beschränkt worden.

Schicht B (gleichaltrig mit der nächsten Siedlung) läßt sich auf etwa 10 000 Jahre v. Chr. festlegen.

Diese Niederlassung, die *Palegawra-Höhle* (= gleichzeitig mit Schanidar B), liegt etwa 75 km östlich von *Kirkuk* und zeigt mikrolithische Industrie von Pfeilspitzen und Wurfsteinen, mit denen ihre Insassen Wildeseln und Wildgazellen nachstellten.

Etwa um 6000 v. Chr. erscheint die erste freie, allerdings nur kurzfristige vorkeramische Siedlung von *Karim Schahir* (etwa 65 km östlich von *Kirkuk* und nur 2 km von dem folgenden *Jarmo* gelegen). Der etwa 200 qm große Fundplatz beherbergt vor allem mikrolithische Industrie und viele Knochen (aber noch nicht von Haustieren). Steinhandwerkzeuge wie Hacken, Sicheln lassen auf die Anfänge des Ackerbaus (wenigstens der Ernte) schließen.

Das erste eigentliche Dorf begegnet uns in *Jarmo,* einem Trümmerhügel von 7 m Höhe und etwa 300 qm Ausdehnung (etwa 60 km östlich von *Kirkuk*). Eine Abfolge von 15 Schichten, deren untere zehn vorkeramisch sind, läßt etwa 50 aus Stampflehm erstellte Häuser mit rechteckigen Zimmern erkennen. Zu der außergewöhnlich zahlreichen Mikrolithik (mehr als 100 000 Stück) treten Steinkrüge, Knochen von Wildtieren und der Hausziege (die allein gezähmt erscheint). Tonfiguren der schwangeren Muttergöttin und auch von Tieren vervollständigen das Bild. Verschiedene Sorten von Gerste und Gemüse weisen auf eine Dorfkultur hin, die nach Ausweis der Carbon-14-Prüfung um etwa 4750 v. Chr. anzusetzen ist.

Die Kenntnis der weiteren Entwicklung gründet sich auf den ungewöhnlichen Fundplatz *Tell Hassuna* (etwa 35 km südlich von *Mossul*). Der etwa 7 m hohe, 200 m × 150 m ausgedehnte Trümmerhügel wurde an zwei Stellen angeschnitten: an der Ostseite (1943—1944) mit Schicht I—VI und in der Mitte mit 16 aufeinanderfolgenden Schichten (I—XVI), deren oberste (XVI) bereits assyrisch ist. Die unterste Schicht (Ia), die beiderseits auf jungfräulichem Boden aufliegt, ist architekturlos und war von Zeltbewohnern besiedelt (wie die Reste ausweisen!) mit neolithischer Tonware. Diese Keramik mit ihren großen Gefäßen (zur Aufbewahrung von Früchten und Getreide sowie zur Kinderbestattung benutzt) besteht aus mit Häcksel oder Stroh gemischtem Ton, der, im offenen Feuer gebrannt, nachher mit einem Instrument zum Dichten geglättet wird. Sie bleibt unbemalt. In Schicht Ib setzt die erste Architektur mit Häusern aus Stampflehm ein. Spinnwirtel, Nadeln aus Knochen, Sicheln aus Steinen zusammengesetzt, weisen auf Ackerbau und Handwerk hin. Mit Schicht III setzt die dem Archäologen Mesopotamiens bereits bekannte frühgeschichtliche *Samarra-Kultur* ein. Mit Schicht VI die *Tell-Halaf-Keramik,* die bis Schicht XII fortlebt. Obwohl beide Tonwaren bereits im geschlossenen Brennofen gehärtet sind, weisen sie doch große Unterschiede auf. Die *Samarra-Kultur* verwendet grobkörnigen, schlecht geschlämmten Lehm, aus dem sie dickwandige Gefäße vom Aufriß eines S mit Rundboden formt, die bei niedriger Temperatur gebrannt, porös, leicht zerbrechlich und von matter grüngelblicher Brennfarbe sind. Ganz an-

ders die *Tell-Halaf-Buntkeramik*. Sie zeichnet sich durch ihren gut gereinigten, feinkörnigen Lehm aus, der, bei hoher Temperatur hart gebrannt, Hochglanz und leuchtende Farben aufweist. Außerdem haben die Gefäße einen breiten Boden zum Aufstellen. Beide Kulturen unterscheiden sich noch in den Bildgedanken (Motiven) ihrer Tonware. Die Samarra-Keramik bevorzugt das Hakenkreuz als Kompositionsschema (z. B. vier Personen mit fliegenden Haaren als Hakenkreuz geordnet), das in der Tell-Halaf-Ware völlig fehlt. Dafür tritt das zur Unkenntlichkeit entstellte Bukranion (Stierkopf) ein sowie das Malteserkreuz (oder die Doppelaxt).

In der südbabylonischen Ebene soll nur die Stadt *Eridu* erwähnt werden[4]. Die dort gemachten Ausgrabungen haben 16 übereinander liegende Tempel ergeben. Der älteste, der wohl ins 5. vorchristliche Jahrtausend zurückgeht, zeigt bereits, obwohl er nur 4 × 4 m groß ist, alle charakteristischen Eigenschaften der frühsumerischen Heiligtümer: der Haupteingang ist dem Altar gegenüber, die Innenmauer ist durch Mauervorsprünge (Risaliten) gegliedert, der Altar steht in einer Nische und vor ihm in der Mitte der Opfergabentisch (mit Spuren von Brandopfern). Dieses Heiligtum des Süßwassergottes Enki, des Herrn der Weisheit und der magischen Formeln, ist auf dem reinen Abzu (Abyssus = Grundwasser) gegründet und somit Vorbild und Norm für alle Tempelgründungen[5].

Neben diesen assyrischen Funden seien die neuen Ausgrabungen in *Jericho* in Palästina erwähnt. Dort findet sich um etwa 6250 v. Chr. eine vorkeramische neolithische Schicht von etwa 3,2 ha Größe, deren Häuser aus ganz rechtwinklig gebauten Zimmern bestehen. Mauern und Fußboden sind mit einer Politur überzogen. Die Stadt ist von einer Mauer umgeben. Die nächsttiefere Schicht, vorkeramisch und neolithisch, etwa 1000 Jahre älter, zeigt runde Häuser mit freistehenden Steinmauern. Ein Befestigungsturm von 12 m Durchmesser und noch 9 m hoch anstehend, liegt neben einem Haus, das nach längerem Bestand durch Brand zugrunde ging (nach Carbon 14 etwa um 6800 v. Chr.). Sein Ursprung dürfte aber ins achte Jahrtausend fallen. Die Stadt wird damals etwa 3000 Bewohner gezählt haben. Diese konnten nur leben, wenn sich Felder und Gärten in der Umgebung befanden. Dieser Architekturschicht dürfte eine längere Zwischenzeit vorausgegangen sein. Denn ein 4 Meter mit Knochen und Werkzeugen angefüllter Zwischen-

---

[4] Vgl. diese Zschr. 162 (1958) 245. *E. Douglas Van Buren,* Discoveries at Eridu, in: *Orientalia 18 (1949) 123—124.*

[5] Daher wurde der Gott und Herr dieses wohl ältesten südbabylonischen Heiligtums als Baumeister für die anderen Großtempel des Landes feierlich zu Schiff abgeholt, um den Bau eines neuen Tempels nach den rituellen Vorschriften zu überwachen (so für den Tempel des Schöpfergottes Enlil in Nippur, für das Heiligtum der Himmelsherrin Innanna in Uruk, dem biblischen Erech usw.). Die Gründungsriten waren nicht allein auf die Schultern des Gottes Enki gelegt. Mit ihm kamen die Schutzgottheiten von Eridu (oft die 50 Anunaki und die 50 Lachmu), die für die Ausführung bestimmter Teilaufgaben (Sorge für den Lebensunterhalt des neuen Gottes, seine Opfer, seinen Haushalt) verantwortlich waren. Nach Vollendung des Neubaus wurden alle mit reichen Geschenken belohnt und feierlich heimgeleitet; vgl. *E. Douglas Van Buren,* Fundation Rites for a New Temple, in: *Orientalia 21 (1952) 293—306.*

raum aus der ersten Jungsteinzeit verbindet diese erste Architekturschicht mit dem auf dem jungfräulichen Boden aufliegenden Mesolithikum, einem offenen Heiligtum mit Feuersteinwerkzeugen (etwa 7800 v. Chr.).

Unsere Ausführungen lassen für die vorgeschichtliche Forschung im nördlichen Gebirgsraum des Zweistromlandes einen durchaus normalen Ablauf, etwa parallel und ungefähr gleichzeitig zum mitteleuropäischen erkennen. Das Marschland im Süden wird erst etwa um 5000 v. Chr. herum besiedelt. Dort ist freilich das Wohnen auch viel schwieriger. Wegen der Bodenfeuchtigkeit muß der Fußboden der primitiven Rohrhütten durch flach gelegtes Schilf erhöht und so gegen das Wasser abgedichtet werden. Die rechts und links noch anstehenden, im Boden verwurzelten Schilfstengel werden zu Bündeln zusammengebunden und durch quer gelegte Schilfbänder, Schilfrippen fest miteinander verknotet. So entsteht ein Skelett, ein Gerippe aus Schilfbändern, das dann mit Schilfmatten überzogen wird. Später wurden dann diese stehenden Schilfbündel in Stampflehmmauern eingemauert, um als tragende Elemente die Last des Daches abzufangen, der die Lehmmauer allein nicht gewachsen war. Dort im Süden Mesopotamiens entsteht auch um 3000 v. Chr. die städtische Hochkultur der Sumerer. — Palästina-Syrien zeigt mit Jericho (etwa 40 km westlich vom Jordan, fast am Nordende des Toten Meeres) ein Anwachsen zur Stadt schon im Anfang des 7. Jahrtausends. Freilich finden wir dort besonders günstige Vorbedingungen. Syrien-Palästina ist die große Handels- und Völkerbrücke zwischen Afrika und Asien, und zwar der einzige Durchlaß. Diese verhältnismäßig schmale Brücke wird im Westen vom Mittelmeer begrenzt, im Osten schnürt der Steilabfall des Jordangrabens (Jerusalem liegt etwa 800 m über dem Meeresspiegel, der Spiegel des Toten Meeres etwa 400 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres) jeden Verkehr ab. Dann dehnt sich die syrisch-arabische Wüste aus, die auch heute noch ihre Gefahren birgt. So kommt es, daß nur wenige Hauptstraßen über diese Landschaft führen, die den Karawanen der Kaufleute und den Kriegsheeren in gleicher Weise dienten. Alle diese Wege haben Nord-Süd-Richtung. Daher betreten die assyrischen Eroberer Syrien-Palästina immer vom Norden her. Wer diese Brücke in der Hand hatte, besaß eine ungemein wichtige handelspolitische und strategische Schlüsselstellung.

Wir haben bereits auf die Figuren der schwangeren Muttergöttin hingewiesen. Sie sprechen gegen einen frühen Monotheismus.

Die Liste der Könige

Die Schau des Zweistromlandes in seine Vorzeit ist vor allem in der großen Königsliste niedergelegt, die uns die Weld-Blundell-Tafel 444 des Ashmolean-Museums in Oxford in recht gut erhaltenem Text bietet. Diese Aufzählung umfaßt zwei Reihen, die vorsintflutlichen Könige und die viel umfangreichere der nachsintflutlichen Herrscher. Beide Teile interessieren uns

hier: der erste besonders wegen seines Inhalts, der zweite wegen seines eigenartigen literarischen Aufbaus.

(1) Als das Königtum vom Himmel herabgestiegen war, (2) war es (zuerst) in der Stadt Eridu. (3) In Eridu war Á-lu-lim König. (4) Er regierte 28 800 Jahre. (5) Á-làl-gar regierte 36 000 Jahre. (6) Zwei Könige. (7) Sie regierten 64 000 Jahre. (8) Eridu ließ ich beiseite. (9-10) Sein Königtum wurde nach Bad-Tibira gebracht. (11-12) In Bad-Tibira[6] regierte En-me-en lú-an-na 48 200 Jahre. (13-14) En-me-en-gal-an-na regierte 28 800 Jahre. (15) ^{d}Dumu-zi, ein Hirte, regierte 36 000 Jahre. (16) Drei Könige. (17) Sie regierten 108 000 Jahre. (18) Bad-Tibira ließ ich beiseite. (19) Sein Königtum wurde in die Stadt Larak gebracht. (20-21) In Larak regierte En-síb-zi-an-na 28 800 Jahre. (22) Ein König. (23) Er regierte 28 800 Jahre. (24) Larak ließ ich beiseite. (25) Sein Königtum wurde nach Sippar[7] gebracht. (26-27) In Sippar war En-me-en-dur-an-na König. Er regierte 21 000 Jahre. (28) Ein König. (29) Die Jahre seines Königtums (sind) 21 000. (30) Sippar ließ ich beiseite.

(31) Sein Königtum wurde in die Stadt Schuruppak gebracht. (32-33) In Schuruppak war Ubur-tù-tù König. Er regierte 18 600 Jahre. (34) Ein König. (35) Seine Regierungsjahre 18 600.

(36) 5 (Königs-)Städte. (37) 8 Könige. (38) Ihre Regierungsjahre (sind) 241 200[8].

(39) Dann brach die Sintflut aus. (40) Nachdem die Sintflut beendet war (41) und das Königtum (wiederum) vom Himmel herabgestiegen war, (42) war es in der Stadt Kisch.

Die daran sich anschließende Reihe der nachsintflutlichen Herrscher unterscheidet sich ganz wesentlich von der vorausgehenden Liste: Einmal sind die Regierungsjahre viel niedriger und gehen schließlich ins Normalmaß über. Dann ist die ganze Urkunde in der dritten Person (nicht der ersten!) abgefaßt. Dazu kommen noch bei einer Anzahl von Namen kleine Bemerkungen über ihren Vater (z. B. bei Gilgamesch: sein Vater war ein Lillu-

---

[6] Stadt der Metallarbeiter. — Der Gott Tammuz (= Dumuzi), der Gott der jungen Frühlingsvegetation, von Bad-Tibira trägt den Namen lú-làl (= Honig-Mann); vgl. *A. Falkenstein*, Die neusumerischen Gerichtsurkunden II, 182 Anm. 7, *München 1956; S. N. Kramer* in: *Journal of Cuneiform Studies 5 (1951) 13: 323—324;* ein Lied auf diesen Gott findet sich in *Hilprecht Anniversary Volume (Leipzig 1909) Nr. 5.* Vgl. auch die Anm. 8: die Erklärung des zweiten Urkönigs (A-làl-gar).

[7] Die Stadt des Sonnengottes.

[8] Die Namen der Urkönige sind sumerisch, also für uns übersetzbar und erklärbar: A-lulim = Kraft des Hirsches, Hirschgeweih; A-làl-gar = der den Honig kräftig (vor)-setzt. Beide Namen haben enge Beziehungen zu Enki, dem Gott der Süßwassertiefe (= des apsû), dem Hauptgott von Eridu, und befürworten eine Auffassung des Gottes als Hirsch o. ä. Einer seiner Tempel in Eridu trägt den Namen é-làl-gar oder làl-gar, das mit apsû gleichgesetzt wird. Ein anderer ihm geweihter Tempel nennt sich é-scheg-bar oder schenbar = „Fischziege"; vgl. A-lulim. — En-men-lú-anna = Herr göttlicher Kräfte, Diener (des Himmelsgottes) An; En-men-gal-anna = Herr göttlicher Kräfte, Großer (des Himmelsgottes) An; ^{d}Dumu-zi-síb = göttlicher Tammuz (Gott der jungen Frühlingsvegetation), ein Schafhirt; En-síb-zi-anna = Herr, guter Hirte Anus; En-men-dur-anna = Herr göttlicher Kräfte des Himmelsbandes (= zwischen Himmel und Erde); Ubur-tù-tù = der Brüste schafft (= reichlichen Nachwuchs und Nahrung erzeugt).

Dämon u. ä.), über ihr Amt (Gilgamesch war Hoherpriester von Kullab, ein anderer Schmied, Steinschneider, königlicher Mundschenk u. ä.), über die Gründung einer neuen Stadt (Uruk, Akkad), militärische und politische Erfolge (Besiegung Elams) und sogar wundersame Abenteuer (= Etana stieg [auf einem Adler] zum Himmel auf). Diese tiefgreifenden Abweichungen finden ihre Aufhellung darin, daß die Liste der Vorsintflutkönige gesondert und unabhängig in der episch-hymnischen Literatur des Zweistromlandes steht. Sie ist erst etwa im 19. Jahrhundert v. Chr. mit der anderen zu einer äußeren Einheit verschmolzen worden.

Die Reihe der nachsintflutlichen Herrscher weist eine so eigenartige Geschichtsauffassung (sagen wir besser: literarische Komposition) auf, daß wir hier kurz darauf eingehen müssen. Nach ihr hat im Zweistromland zur gleichen Zeit nur ein König in einer Residenzstadt geherrscht. Das entspricht keineswegs der geschichtlichen Wahrheit. Denn damals regierten in Mesopotamien verschiedene Dynastien nebeneinander in mehreren Hauptstädten. Das läßt sich unter anderm aus Kriegen erweisen, die diese Herrscher miteinander geführt haben. Was ist also mit unserer Reihe der Nachsintflutkönige vor sich gegangen? Der Verfasser hat eine Anzahl örtlicher[9] Königslisten in kleine Teile aufgespalten und diese Teile hintereinander angeschlossen. So kommt es, daß der Sohn etwa 60 Jahre hinter seinem Vater folgt, der zeitgenössische Mundschenk durch eine Dynastie von seinem königlichen Herrn geschieden ist. Diese literarische Komposition beruht auf dem dogmatischen Grundsatz, daß es im Zweistromland immer nur ein einziges Königtum in einer Residenzstadt gab. Dieser Hochstand und Überschwang nationalen Empfindens war natürlich nur zu einer Zeit hoher politischer Begeisterung möglich, etwa nach Vertreibung der Gutäer aus Babylonien (um 2100 v. Chr.).

Wenn auch die Abfolge der vorsintflutlichen Urkönige und ihrer Residenzstädte nichts von den Eigenheiten der zweiten Reihe enthält, so lassen doch die Namen der Herrscher, die Namen und Lage der Städte sowie die Darbietung gewisse Deutungen zu. Die Namen der Könige sind ausnahmslos sumerisch. Somit stehen wir nicht im Dunkel der Vorgeschichte, sondern wir sind örtlich und zeitlich gebunden. Zeitlich dürfen wir kaum viel vor das Jahr 3000 v. Chr. hinaufgehen. Örtlich legen uns die Städtenamen auf

[9] Die Nahtstellen dieser aufgereihten Ortslisten sind noch an den verschiedenen Einleitungsformeln für den Beginn einer Dynastie, für den Regierungsanfang eines Herrschers klar erkenntlich. Der Verfasser hat diese Formeln unverändert übernommen. — Die weitere Frage, wieweit wir diese Ortslisten zurückverfolgen können, ist nicht so leicht zu beantworten. Die Regierungsjahre der Herrscher wurden damals nicht gezählt, sondern in Jahresformeln ausgedrückt (die uns wiederum in späteren Katalogen von den Alten selbst gesammelt sind), z. B. das Jahr, in dem x König wurde, das Jahr, in dem x den y besiegte; das Jahr, in dem der goldene Thron für den Gott Enlil gefertigt wurde usw. Diese Art der Datierung begegnet uns bereits unter En-schakusch-anna, etwa dreißig Jahre vor Sargon I. (um 2300 v. Chr.), also in der Mitte des 24. vorchristlichen Jahrhunderts. Vor Sargon, zur Zeit Mesilims (etwa um die Mitte des dritten Jahrtausends) und etwas später Urukaginas begegnen uns Synchronismen von hohen Beamten u. ä. Die schriftliche Rechts- und Verwaltungspraxis der damaligen Zeit (Kauf, Verkauf usw.) konnte ohne genauere Datierung kaum auskommen.

Südbabylonien fest. Es geht also keineswegs um eine primitive Kultur noch um Universalgeschichte, sondern um ein wohlorganisiertes politisch-wirtschaftliches Staatsgebilde des südlichen Zweistromlandes, um sumerische Lokalgeschichte[10].

Wie bereits erwähnt, hat die Liste der vorsintflutlichen Herrscher unabhängig und gesondert von der der nachsintflutlichen Reihe in der episch-hymnischen (poetischen) Literatur des Zweistromlandes gelebt. Aus dieser literarischen Gattung heraus lassen sich auch die unmöglichen Regierungszahlen der Urkönige verstehen. Nur in Rechts- und Wirtschaftsurkunden sowie in mathematisch-astronomischen Texten ist die Zahl dem Bewohner des alten Zweistromlandes *immer,* in geschichtlichen Berichten *meist* eine objektive Wirklichkeit. Dabei konnte er große Summen zusammenzählen und mit hohen Zahlen umgehen, wie bereits sehr alte Fischlieferungslisten dartun. In der Poesie dagegen dient die Zahl der Symmetrie, meist ist sie Symbol, dessen Sinn und Deutung uns häufig entgeht. Dies kommt zum Teil von gewissen literarischen Kompositionsformen, vom Aufbau poetischer Stücke. So dauert z. B. eine Feuersbrunst in Ugarit 6 Tage und wird poetisch so gestaltet:

Der erste und zweite Tag: das Feuer frißt im Hause,
die Flamme im Palast.
Der dritte und vierte Tag: das Feuer frißt im Hause,
die Flamme im Palast.
Der fünfte und sechste Tag: das Feuer frißt im Hause,
die Flamme mitten im Palast.
Aber am siebenten Tage ging das Feuer aus dem Hause,
die Flamme aus dem Palast.

In der gleichen Literatur wird für die Vollzahl 1 diese Gleichung geboten: $^1/_3$ starb wie Stiere (?), $^1/_4$ durch Krankheit, $^1/_5$ raffte die Pest weg, $^1/_6$ ... (unübersetzbar), $^1/_7$ fiel durch das Schwert (Summe $^{153}/_{140}$!, aber ein schönes literarisches Schema). — Ebenfalls in Ugarit wird im Keret-Epos 85—95 und 184—192 (also zweimal) berichtet, daß der König Keret ein Heer von $300 \times 10\,000$ Kriegern aufstellte und damit zu Felde zog. Bei der Enge des angegebenen Kriegsschauplatzes hätte man diese Männer übereinander stellen müssen, nur um sie räumlich unterzubringen! Dagegen wissen wir aus den Gesandtenberichten der diplomatischen Korrespondenz von Mari (um 1700 v. Chr.), daß die Könige Mittelmesopotamiens 20 000, höchstens 30 000

[10] Nach Ausweis der schriftlichen Quellen und der Grabungen kann man den Sumerern eine Anzahl von hohen Leistungen zuschreiben: den Anfang der Schrift und die Listenwissenschaft — eine großartige Tempelarchitektur — eine plastische Kunst von hoher Vollendung und einzigartiger Frische —, die grundsätzliche Schaffung der städtischen Kultur in Mesopotamien als Grundlage für ein eigenartiges Wirtschaftssystem und eine eigenartige Staatsform — den Tempel als Mittelpunkt des sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens. — Die Erwähnung der Stadt Bad-Tibira, „Stadt der Metallhandwerker", zeigt schon, daß es sich nicht mehr um Vorgeschichte handelt. In dieser mußte man das Metall, besonders das Meteoreisen, „kalt" (wie einen Stein) bearbeiten. Erst später hat man das Erhitzen und Gießen gelernt.

Krieger aufzubringen vermochten. In dem bereits früher erwähnten sumerischen Enki-Ninchursag-Hymnus bringt Ninchursag als Geburtsgöttin (Nintu) nach 9 Tagen (nicht Monaten!) eine Tochter Ninmu zur Welt. So werden wir die Riesenzahlen der Urkönige aus der literarischen Gattung zu deuten haben.

Die Erzväter Israels

Ähnlich wie Babylon sieht auch Israel seine Vorgeschichte in langen Geburtsregistern, und zwar schließt der biblische Schriftsteller unmittelbar an Sündenfall und Brudermord die Ahnenreihe der Kainiten an, die er durch die geographische Szenerie des Edin, der Steppe, eint und klammert. Daher haben wir es wohl mit wandernden Hirten und Viehzüchtern zu tun. Kain selbst flieht nach seiner Bluttat und sondert sich von den andern ab (Gn 4, 16), er gründet eine Stadt, der er den Namen seines Sohnes Henoch beilegt. Sein anderer Nachkomme Lamech nimmt zwei Frauen (Ada und Zilla). Auf ihn wird auch die Blutrache zurückgeführt. Die beiden Söhne der ersten Frau sind Jabel und Jubal. Jabel ist der Vater der Nomaden und Hirten (Gn 4, 20), Jubal der Erfinder der Musik auf Schalmei und des Gesanges, während Tubalkain, der Sohn Zillas, sich dem Metallhandwerk widmet. Die Angaben über das Metallhandwerk und die Musik passen durchaus zur Tätigkeit kleinerer, oft untergeordneter Wanderstämme, die gleichzeitig als Metallarbeiter und als Minnesänger und Rhapsoden dem Großverband dienten[11].

Nach den Ausführungen des biblischen Schriftstellers scheint in der Ahnenreihe der Kainiten — mit Ausnahme Henochs, der den Namen Gottes anzurufen begann — die Sünde anzuwachsen und eine gewisse dem Edin, der Steppe, eigene Kultur zu beginnen.

Mit dem Stammbaum der Sethiten (Gn 5) beginnt etwas ganz Neues: eine feierliche Einleitung, ein ganz festes, unentwegt durchgeführtes Kompositionsschema. Wie ein Programm oder ein festliches Vorspiel (von 6 Themen) geht der biblische Schriftsteller auf Adam zurück: von Gott geschaffen — nach Gottes Ebenbild — als Mann und Frau — von Gott gesegnet — „Mensch" (= Adam) genannt — sein Sohn ihm (dem Adam) ähnlich. Diese Einleitung zeigt sofort, daß etwas von der Kainiten-Ahnenreihe völlig Verschiedenes folgt. Dazu tritt das starre Kompositionsschema: A, als er x Jahre alt war, zeugte er den B. Dann lebte er noch y Jahre und gebar Söhne und Töchter. Die Jahre seines Lebens waren z Jahre. Dann starb er. Als nun sein Sohn B x Jahre alt war, usw. Die Eintönigkeit dieses Aufbaus wird zweimal unterbrochen, beim 7. und 9. (3×3) Erzvater. Aufgezählt werden (mit Adam) 10 Glieder: Adam, Seth, Enoch, Kainan, Mahalael, Jared, Henoch,

[11] Vgl. dazu auch das Stuckgemälde aus einem Grab in Beni Hassan in Ägypten (etwa aus der Zeit 1900—1850 v. Chr.), das eine Karawane semitischer Nomaden darstellt. Sie tragen Waffen bei sich (Speere, doppelt gekrümmte Bogen mit Pfeilen, Krummstäbe, die sie als Knüttel verwenden), Musikinstrumente und Blasbälge für den Metallguß.

Methusala, Lamech und Noe[12]. Bei Henoch fügt der biblische Verfasser hinzu: Er wandelte mit Gott. Er verschwand; denn Gott nahm ihn hinweg (weil er mit Gott gewandelt war). Er starb also verhältnismäßig jung als Zeichen göttlicher Erwählung. — Als Noe geboren wird, sagt sein Vater Lamech: „Der wird unser Tröster sein."

Unterschiede zwischen der babylonischen Königsliste und der Genesis

Die babylonische Liste der vorsintflutlichen Könige bietet eine Aufeinanderfolge, eine Reihe von Herrschern, nicht eine Dynastie, deren Glieder miteinander durch Blutsverwandtschaft verknüpft sind. Somit haben wir keine Geschlechtsfolge, keinen Stammbaum vor uns, sondern ein Verzeichnis, eine Liste von Königen, die in Residenzstädten, Hauptstädten herrschen. Also sind sie seßhaft. Nach babylonischer Auffassung gehört das zum Wesen des Königs. Das besagt für ihn den Besitz eines Palastes mit Binnenhöfen, Empfangsräumen, mit Wohnungen für die königliche Familie, Amtsräume für die hohen Staatsbeamten, eine zahlreiche Dienerschaft und die Handwerker und Künstler. Im Palast befindet sich die Zentralverwaltung des Landes für Einkünfte und Steuern, die Listen für die militärischen Musterungen, das Staatsarchiv mit der diplomatischen Korrespondenz und das königliche Gericht. Somit setzte eine königliche Residenz notwendig ein politisch und wirtschaftlich wohlorganisiertes Gebiet voraus. Daraus folgt, daß wir mit unserer Königsliste nicht mehr in der Vorgeschichte stehen, sondern bereits in den Anfängen der Geschichte des südlichen Zweistromlandes. Dorthin weisen uns auch die Namen der Könige wie der Residenzstädte.

Ganz anders die Genesis. Sie legt uns zwei Listen vor, nicht eine. Jede dieser beiden Reihen ist durch Blutsverwandtschaft[13], durch unmittelbare Abstammung innerlich geeint und verbunden. Wir haben also Stammbäume, Geschlechtsfolgen vor uns. Wir erfahren nichts von einem festen Wohnsitz oder einer Residenzstadt. Es geht also nicht um Fürsten oder Könige, sondern um Familienhäupter, um Erzväter. Ihre Namen sind auch nicht sumerisch. Die erste Reihe der Kainiten wird vom biblischen Verfasser selbst durch die geographische Szenerie des Edin, der Steppe[14], der er bereits seine Farben für die Schilderung des Wundergartens entnommen hatte, zusammengehalten. Weltweiter ist der Stammbaum der Sethiten aufgefaßt. Für ihn wird keinerlei Ortsangabe geboten und keine Ortsbeschreibung zur Szenerie verwendet.

[12] Diese Namen, die sicher nicht sumerisch sind, lassen sich noch nicht gruppieren und deuten. Ohne auf unsichere Versuche einzugehen, scheint der Name Mahalael amurritisch (etwa um 1900 v. Chr. in Syrien) zu sein, wo sich eine ähnliche Bildung findet *(Bulletin of the American Schools of Oriental Research Nr. 151 (1958) 35 unter Nr. 4)*.

[13] Während im Zweistromland im sozialen Aufbau der Staatsbürger (der Freie, Halbfreie und Sklave) — unbekümmert um Sprache und Religion — eine Rolle spielt, sind die israelitischen Stämme (wie alle Nomaden) auf dem Blut, der Abstammung gegründet. Daraus erklärt sich in Israel das Levirat, das in Mesopotamien ganz fehlt, und im Zweistromland die Adoption, die in Israel hingegen verhältnismäßig selten vorkommt.

[14] Vgl. diese Zschr. 162 (1958) 244ff.

Der Sinn des biblischen Berichtes

Der biblische Schriftsteller will nicht Vorgeschichte bieten noch auch einen Kulturablauf in unserem Sinn vorlegen. Sein Anliegen ist der tiefere Sinn der Ereignisse, der geistige Hintergrund, die Ausbreitung der Sünde und das Wirken Gottes in dieser Welt, also die Heilsgeschichte. Für diesen Zweck darf er sich jedes literarischen Mittels bedienen. Er kann (wie in der Ahnenreihe der Kainiten) seine Schilderung örtlich (geographisch) klammern und einen. Er darf Glieder des Stammbaumes auslassen, um z. B. eine heilige Zahl (3, 7, 3×3) zu erreichen. Er darf (wie in der Sethitenliste) eine starre, fast mathematische literarische Formel wiederholen, die er zur Vermeidung der Eintönigkeit hie und da erweitert. Jedes literarische Mittel darf er so für seine Darstellung gebrauchen. Deshalb ist die Zahl der Glieder in der Ahnenreihe oder die Lebensdauer, die aus der Rhapsodenliteratur oder der Spruchdichtung stammen können, nicht für die Berechnung der Vorgeschichte oder des Alters der Menschheit benutzbar.

Wir gehen darum wohl kaum fehl, wenn wir in beiden Stammbäumen eine freie Komposition des biblischen Verfassers sehen. Der Kainitenstammbaum, sehr frei gebaut, aber geographisch geklammert, wird unmittelbar an den Paradiesesbericht angeschlossen, soll die Folgen des Sündenfalles unterstreichen und die Schaffung einer gewissen Steppenkultur aufzeigen. Die Ahnenreihe der Sethiten, feierlich eingeleitet und formelhaft stärkstens gebunden, betont das Wirken Gottes in dieser Welt, leitet aber auch bereits zu Noe über, der als letztes Glied der Sethitenliste erscheint. Mit ihm schließt Gott nach der Sintflut einen neuen Bund. Somit findet die feierliche Einleitung des Sethitenstammbaumes (gegen die Sünden der Kainiten) in ihrem Ende (Noe) das Siegel und die Bestätigung des göttlichen Wirkens und des göttlichen Erbarmens.

Tagebuch 7.-20. April 1933

LUDWIG KAAS †

Aus dem Nachlass von Prälat Ludwig Kaas
Herausgegeben von Rudolf Morsey

I

Vorgeschichte, Geschichte und Problematik des am 20. Juli 1933 abgeschlossenen Reichskonkordats sind in zahlreichen wissenschaftlichen und publizistischen Darstellungen ausgiebig behandelt worden. Seit 1956 sind der historischen Forschung auch die einschlägigen Akten des Auswärtigen Am-

tes zugänglich, die sich jahrelang in alliiertem Gewahrsam befanden. Teile dieser Akten wurden 1958 in einer englischen Quellenpublikation über die deutsche auswärtige Politik im Jahr 1933 zum ersten Mal — in englischer Übersetzung — veröffentlicht[1], zur großen Überraschung des Vatikans, den man vorher nicht gefragt hatte und der diplomatische Schriftstücke kurialer Provenienz über längere Zeiträume hin dem Blick des Historikers zu entziehen pflegt.

Zuletzt hat vor nunmehr zwei Jahren *Alfons Kupper* in seiner Studie „Zur Geschichte des Reichskonkordats"[2] die damals zugänglichen „amtlichen" deutschen Quellen verarbeitet und den Verhandlungsablauf von Ostern 1933 (16. April) bis zur Ratifikation des Konkordats (10. September) behandelt. Aber auch dieser Autor mußte in Anbetracht noch fehlender Zeugnisse die wichtige Frage „nach der Rolle, die der ehemalige Zentrumsvorsitzende und Reichstagsabgeordnete Prälat Kaas bei den Konkordatsverhandlungen gespielt hat", offenlassen. In allen früheren Veröffentlichungen konnten über den Anteil und die Rolle von Prälat Kaas nur Vermutungen angestellt werden, da sich Kaas selbst, seiner Natur entsprechend, lebenslang darüber ausgeschwiegen hatte. Auch der langjährige Mitarbeiter des Papstes, P. Robert Leiber SJ, hat in seinem wichtigen Gedenkaufsatz „Papst Pius XII. †"[3], in dem er ein eigenes Kapitel dem Verhältnis des Papstes zu Deutschland widmete, das Verhältnis von Kaas zu Pius XII. und die Rolle von Kaas bei den Konkordatsverhandlungen mit gezieltem Schweigen übergangen. Anderseits konnte sich A. Kupper in seinem erwähnten Aufsatz auf mündliche Auskünfte von P. Leiber beziehen, wonach z. B. der Vorsitzende der Zentrumspartei ohne eine Aufforderung aus dem Vatikan nach Rom gekommen sei, was nicht zuletzt schon daraus hervorgehe, daß es Schwierigkeiten gemacht habe, „für Kaas eine geeignete Stellung im Vatikan zu finden"[4].

Dieses jahrelange Schweigen über Kaas, das auch v. Papen nicht durchbrach, um seinen eigenen Anteil am Konkordatsabschluß nicht in Frage zu stellen, löste naturgemäß widersprüchliche Stellungnahmen aus und trug dazu bei, die wirkliche Rolle von Prälat Kaas in ein mysteriöses Halbdunkel zu rücken, in dem für Spekulationen weiter Raum blieb. Das bekam der Verfasser dieser Zeilen zu spüren, als er sich im Rahmen einer Untersuchung über das Ende der Zentrumspartei[5] näher mit deren Vorsitzenden (seit 1928) Kaas beschäftigen mußte, der Anfang April 1933 Berlin und seine Parteifreunde still verlassen hatte, um bis zu seinem Tod (25. April 1952) deut-

[1] Documents on German Foreign Policy 1918—1945, Series C, vol. I (30. Januar bis 14. Oktober 1933), *London 1957* (vgl. das Dokumentenverzeichnis S. LVIII—LXI). Eine erste historische Würdigung dieser Aktenstücke verdanken wir *Ernst Deuerlein*, Keine Intrigen beim Reichskonkordat, in: *Echo der Zeit (Recklinghausen) Nr. 17 vom 27. April 1958.*

[2] In dieser *Zschr. 163 (1958/59) 278—302, 354—375.*

[3] In dieser *Zschr. 163 (1958/59) 81—100.*

[4] Vgl. *Kupper* a.a.O. 288.

[5] Die Deutsche Zentrumspartei, in: *Das Ende der Parteien 1933*, hrsg. von Erich Matthias und Rudolf Morsey. *Düsseldorf 1960, Droste-Verlag, 279—453* (davon ab S. 418 Dokumententeil).

schen Boden nicht wieder zu betreten. Aber auch das Ergebnis dieser Studien, die Heranziehung eines breiten Quellenmaterials sowie die Befragung zahlreicher ehemaliger Zentrumspolitiker vermochten über die Motive der Kaasschen Romreise und seinen Anteil an den Konkordatsverhandlungen keine volle Klarheit zu vermitteln. Allerdings verdichteten sich die Indizien für die Vermutung, in Kaas die eigentliche Schlüsselfigur der vatikanischen Verhandlungen im Sommer 1933 zu sehen. Dennoch verblieb manches im historischen Zwielicht.

Bei dem bisherigen Fehlen von unmittelbaren Kaasschen Äußerungen — auch aus früheren Jahren! — dürfen seine im folgenden abgedruckten tagebuchartigen Niederschriften, auch wenn sie fragmentarisch bleiben und abrupt abbrechen, und der Briefwechsel mit Papen besonderen Quellenwert beanspruchen[6]. Daraus läßt sich die Rolle des Trierer Kirchenrechtlers bei den Konkordatsverhandlungen deutlich erkennen. Diese Notizen sind allerdings nur verständlich im gleichzeitigen Blick auf den sich in diesen Wochen abzeichnenden Untergang des Zentrums. Denn zwischen dem Ende dieser Partei — in deren Vorsitz Kaas erst am 6. Mai 1933 von Brüning abgelöst wurde — am 5. Juli 1933 und dem drei Tage später erfolgten Konkordatsabschluß besteht ein innerer Zusammenhang, auf den an dieser Stelle nicht weiter einzugehen ist[7].

Für die historische Forschung ergeben sich aus den hier abgedruckten Kaasschen Materialien folgende *neuen* Gesichtspunkte:

1. Die Tatsache, daß Kaas am Tag nach der Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz nach Rom fuhr und bereits am 31. März wieder in Berlin war.
2. Der genaue Termin seiner Abreise aus Berlin (7. April), die die Zentrumsleute einige Tage später durch Pressemeldungen aus Rom erfuhren und die von vielen als Flucht aufgefaßt wurde.
3. Eine als sicher anzunehmende Fühlungnahme zwischen Kaas und Papen — auch wenn sie von Papen bestritten wird[8] — vor Antritt ihrer gemeinsamen Romreise.
4. Die Bestätigung, daß Kaas als Unterhändler sowohl für den Vizekanzler als auch für den Kardinalstaatssekretär tätig war.
5. Mangelnde Einsicht in das Wesen und in die Dynamik der nationalsozialistischen Herrschaft, die Kaas zu unterstützen bereit schien — auf Kosten einer Preisgabe des Zentrums —, wenn gewisse kulturpolitische Mindestforderungen garantiert würden.
6. Die harmonische Zusammenarbeit zwischen Kaas und dem ihm eng befreundeten Kardinalstaatssekretär Pacelli.

Diese vielfach bezeugte Freundschaft, die in späteren Jahren offener zu-

---

[6] Das Original befindet sich im Bundesarchiv in Koblenz. — Für wichtige Hinweise und Auskünfte habe ich Herrn *Dr. Johannes Schauff* besonders zu danken.

[7] Vgl. dazu das Kapitel „Zentrumsende und Reichskonkordat" bei *Morsey* a.a.O. 405ff.

[8] Vgl. *Kupper* a.a.O. 288 Anm. 38.

tage trat, ist der Schlüssel zum Verständnis der Rolle des Prälaten, der als der entscheidende Berater des Kardinalstaatssekretärs wie des späteren Papstes in deutschen Fragen anzusprechen ist[9]. Bei der Kenntnis dieser engen und selbstlosen Zusammenarbeit — die es im übrigen erleichtert, die Handschrift Kaas' in zahlreichen vatikanischen Verlautbarungen zu erkennen — gewinnt die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß die Initiative zur Aufnahme von Konkordatsverhandlungen Ende März 1933 von Pacelli ausging — sicherlich nach Absprache mit Kaas — und bei Kaas' kurzem Aufenthalt in Rom um den 27. März in Gesprächen mit dem Kardinalstaatssekretär Gestalt annahm. Am 2. April verhandelte dann der Zentrumsvorsitzende darüber in Berlin mit Hitler unter vier Augen[10] und fand dabei aus naheliegenden Gründen ein positives Echo. Hitler bestimmte nun — als wohlberechneten Schachzug im Rahmen des mit einem Reichskonkordat beabsichtigten „Geniestreichs", möglicherweise auf Vorschlag von Kaas — Vizekanzler von Papen mit der eigentlichen Verhandlungsführung. Dafür stellte das Vatikanreferat des Auswärtigen Amtes am 5. April die entsprechenden Unterlagen zusammen, die dem Vizekanzler am 7. April auf seine Romreise, über deren Zweck als erste die Pariser Zeitung *Le Journal* bereits am 6. April zur größten Überraschung des Auswärtigen Amtes genaue Informationen veröffentlicht hatte, mitgegeben wurden. Nach unserer bisherigen Kenntnis der Quellen scheint Papen, der nach 1945 wiederholt die Initiative zur Aufnahme der Konkordatsverhandlungen für sich in Anspruch genommen hat, von Hitler überspielt worden zu sein[11].

II

Tagebuchartige Aufzeichnungen von Ludwig Kaas

7. *April:* Im Einverständnis mit Brüning[12] und einigen anderen von mir befragten Freunden abends 9.37 Abfahrt nach Rom.

---

[9] Diese engen Bindungen sind bereits für das Jahr 1920 (!) nachweisbar, als Nuntius Pacelli dem Vatikanreferenten des Auswärtigen Amtes, Prof. Delbrück, am 5. Juli 1920 in Berlin „empfahl", alle anfallenden Personalfragen (Kandidaten für Bischofswahlen usw.) mit Prof. Kaas zu besprechen (Aufzeichnung in den Akten des Politischen Archivs). In diesem Zusammenhang verdient auch die Tatsache Erwähnung, daß Kaas 1930 die gesammelten Reden von Nuntius Pacelli — deren Entwürfe größtenteils von Kaas stammen dürften — herausgegeben und eingeleitet hat (Berlin 1930).

[10] Vgl. *Morsey*, Zentrumspartei 372.

[11] Auch der an den Konkordatsverhandlungen zeitweise beteiligte Erzbischof von Freiburg, *Conrad Gröber*, hat in einem Entlastungszeugnis für den in Nürnberg angeklagten Papen am 23. Mai 1946 erklärt, die Initiative zum Reichskonkordat sei von Papen ausgegangen. Im übrigen schränkte Gröber seine Aussage dadurch erheblich ein, daß er weiter erklärte: „Ich vermag jedoch nicht zu versichern, daß von Papen vor seiner Reise nach Rom [7. April 1933] ... mit Hitler nicht über seine Absichten gesprochen hat." Vgl. Dokument Nr. 104 der Verteidigung in den Nürnberger Prozeßmaterialien (hektographiert).

[12] Es muß bezweifelt werden, ob auf seiten Brünings von einem „Einverständnis" die Rede sein kann. Andernfalls wäre *Brünings* bittere Bemerkung in einem Brief vom 5. Mai 1947 aus den USA an einen alten Freund im Rheinland kaum verständlich: „Nur einen einzigen von unserer Partei, der nach dem Süden wanderte, so eilig, habe ich mich immer geweigert, wieder zu sehen." Abgedruckt bei *Morsey*, Zentrumspartei 371 Anm. 27.

8. April: Morgens in München Zusammentreffen mit Herrn von Papen, der am gleichen Abend von Berlin abgefahren war. Während der Fahrt unterhielten wir uns mehrfach über die politische Gesamtsituation. Ich erzählte ihm, daß ich bereits am 24. März[13] nach Rom gefahren sei[14], aber wegen der für Freitag, den 31. unerwartet früh angesetzten Sitzung des Arbeitsausschusses[15] bei dem Herrn Reichskanzler sofort wieder hätte zurückfahren müssen. Nach all dem, was in Berlin geschehen sei, hätte ich das Bedürfnis, mich in Rom einmal von dem innenpolitischen Detail zu distanzieren.

Im Verlauf unserer Besprechungen kam er [Papen] auf die außenpolitische Gesamtlage und gab mir zur Unterrichtung über den bisherigen Werdegang des Mussolini-Paktes[16] eine Aufzeichnung, aus der das Auf und Ab der Verhandlungen und die augenscheinlich rückläufige Bewegung der Entwicklung mit Deutlichkeit hervorging[en]. Im weiteren kamen wir dann auf die innenpolitische Lage und insbesondere auch auf die durch die kulturpolitischen Erklärungen des Herrn Reichskanzlers[17] geschaffene neue Situation zu sprechen. Ich erkannte das Vorliegen einer solchen neuen Situation rückhaltlos an. Ich könne mich sowohl im nationalen Interesse, als auch vom Standpunkt des deutschen Katholiken nur aufrichtig freuen, wenn auf dem durch diese Erklärungen beschrittenen Wege weitergegangen werde. Nichts könne zu einer inneren Konsolidierung des autoritären Regimes mehr beitragen. Infolgedessen stelle ich mich auch aus innerer Überzeugung auf die Seite der positiven Mitarbeit. Es werde mir eine aufrichtige Befriedigung sein, wenn ich nicht zuletzt auch gerade auf kulturpolitischem Gebiete einige gute Dienste leisten könne für die Überwindung der Spannungen, die in dieser Hinsicht lange bestanden hätten und wohl erst dann als endgültig ausgeräumt betrachtet werden könnten, wenn auf einer einwandfreien Sachgrundlage eine Verständigung stattgefunden habe. In diesem Zusammenhang kam ich vor allem auf die Frage der konfessionellen Schule zu spre-

[13] Also am Tag nach der Annahme des Ermächtigungsgesetzes im Reichstag, mit dem sich Kaas namens seiner Fraktion einverstanden erklärt hatte (vgl. Stenographische Berichte des Reichstags Bd. 457, S. 37). In der anschließenden namentlichen Abstimmung hatten alle anwesenden 72 Zentrumsabgeordneten mit Ja gestimmt, obschon sich in einer voraufgegangenen Fraktionssitzung einige prominente Zentrumspolitiker unter Führung Brünings zunächst gegen das Ermächtigungsgesetz ausgesprochen, dann aber den Argumenten der Mehrheit — unter Führung von Kaas — angeschlossen hatten; vgl. dazu im einzelnen Morsey a.a.O. 353ff.

[14] Noch am Vormittag des 24. März hatte Kaas an einer Sitzung der Reichstagsfraktion teilgenommen, in der seine Rede vom Vortag einhellige Zustimmung gefunden hatte; a.a.O. 367.

[15] In den Vorverhandlungen über das Ermächtigungsgesetz zwischen Hitler und Frick auf der einen sowie den Zentrumsführern Kaas, Stegerwald und Perlitius auf der andern Seite, bei denen am 20. und 22. März die Bedingungen der Zentrumsfraktion für ihre Zustimmung zu diesem Gesetz ausgehandelt worden waren, hatte Hitler zugesagt, in Zukunft in einem kleinen „Arbeitsausschuß" Zentrumsvertreter über geplante gesetzgeberische Maßnahmen zu informieren. Der Ausschuß trat insgesamt nur zweimal zusammen (am 31. März und am 2. April), ohne irgendwelche Bedeutung zu gewinnen; vgl. a.a.O. 372. 372.

[16] Gemeint ist der von Mussolini angeregte Viermächte-Pakt zwischen Italien, Deutschland, Frankreich und Großbritannien, der nach langwierigen Verhandlungen am 7. Juni in Rom paraphiert und dort am 15. Juli unterzeichnet wurde.

[17] In Hitlers Regierungserklärung vom 23. März im Reichstag.

chen, bezüglich deren eindeutige Erklärungen noch nicht vorlägen[18]. Desgleichen auf die Frage der katholischen Organisation[en]. Herr von Papen seinerseits betonte, die Regierung werde auf kulturpolitischem Gebiet zweifellos ehrliche positive Wege gehen. Man könne doch den Gedanken eines Reichskonkordates gerade im gegenwärtigen Augenblick aufgreifen und in diesem Rahmen alle vertretbaren Wünsche erfüllen. Als Gegengabe müsse dann allerdings auch gedacht werden in erster Linie an eine weitgehende Entpolitisierung des Klerus. Die kulturpolitische Verteidigungsaufgabe der Zentrumspartei habe in der Vergangenheit selbstverständlich ihre große Aufgabe gehabt. Aus ihr habe sich mit vollem Recht auch eine starke Geistesgemeinschaft und Gefolgschaft zwischen Zentrumspartei und katholischem Klerus entwickelt. Für den Fall aber, daß die kulturpolitischen Garantien heute durch eine breitere politische Front geschaffen werden könnten, trete dieser besondere Daseins- und Tätigkeitszweck der Zentrumspartei mehr in den Hintergrund und werde sie infolgedessen zu einer in ihrer Sonderart selbstverständlich berechtigten, rein politischen Partei, die sich mit anderen kulturpolitisch einwandfreien Gruppen in loyaler Sachlichkeit in die Sympathien der Katholiken der verschiedenen Lager teilen müsse. Ich habe diesem Gedankengang grundsätzlich nicht widersprochen, sondern vor allem darauf hingewiesen, daß zunächst einmal der Nachweis für die Schaffung hinreichender kulturpolitischer Garantien erbracht sein müsse. Wenn letzteres der Fall sei, werde ich wahrhaftig nicht kleinlich sein. Im Gegenteil, nichts würde mich innerlich aufrichtiger freuen, als wenn sich für die Sicherung einer kulturpolitisch einwandfreien Linie auch die große nationalsozialistische Bewegung gewinnen lasse. Sowohl ihr selbst, als vor allem auch dem Staate würden damit Kräfte zuwachsen, die bisher leider nicht voll zur Auswirkung kommen konnten. Herr von Papen ging eine Reihe von Einzelheiten durch, die in einem etwaigen Reichskonkordat Aufnahme finden könnten. Er hielt sich hierbei an eine schriftliche Aufzeichnung, die aus den Akten des Auswärtigen Amtes [kam]. Auf Grund der kurzen auszugsweisen Mitteilungen, die er mir machte, konnte ich nicht feststellen, ob es sich um einen neueren, dem augenblicklichen Stande der Frage angepaßten Entwurf handelte[19]. Bezüglich der sogenannten Entpolitisierung des Klerus machte ich ihn darauf aufmerksam, daß die schematische Übertragung des Artikels 43 des Laterankonkordats[20] auf Deutschland nicht empfohlen

[18] In der genannten Regierungserklärung vom 23. März (vgl. Anm. 7) hatte Hitler u. a. ausgeführt: „Die nationale Regierung wird in Schule und Erziehung den christlichen Konfessionen den ihnen zukommenden Einfluß einräumen und sicherstellen." Stenographische Berichte Bd. 457, S. 28.

[19] Vgl. Anm. 25. — Die älteren Konkordatsentwürfe von 1924 und 1926 sowie andere Materialien, die Papen vom Auswärtigen Amt mitgegeben worden waren, sind bekannt. Vgl. die Aufzeichnung des AA vom 7. April 1933, in englischer Übersetzung veröffentlicht in: Documents on German Foreign Policy 1918—1945, Series C, vol. I. *London 1957, 266 ff.* Dazu vgl. *Karl Dietrich Bracher*, Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat, *Wiesbaden 1956, 52 f.; Kupper* a.a.O. 281 f.

[20] Art. 43 Abs. 2 erneuerte für Geistliche und Ordensleute das Verbot, sich „bei irgendeiner Partei einzuschreiben und zu betätigen".

werden könne. Das konfessionell einheitliche Italien und das konfessionell zerklüftete Deutschland hätten in diesem Betreff jedes seine eigenen biologischen Gesetze. Den von ihm und der neuen Regierung angestrebten Effekt werde man im wesentlichen durchaus erreichen können, wenn man in erster Linie die Seelsorgsgeistlichkeit beziele und die im kanonischen Recht schon vorhandenen Ansätze (Can. 139 C.J.C.) in entsprechender Weise weiter entwickele, ohne ins Extreme zu verfallen. Bei gutem Willen beiderseits werde es nicht allzu schwer sein, hierfür eine anständige und ausgeglichene Lösung zu finden. Herr von P[apen] teilte mir mit, daß er beabsichtige, über diese Frage mit dem Herrn Kardinalstaatssekretär [Pacelli] zu verhandeln. Meine Bereitwilligkeit, ihm gegebenenfalls für die Ausarbeitung etwaiger Vereinbarungen zur Verfügung zu stehen, nahm er mit Dank an.

9. April: 8.15 Ankunft in Rom. Vormittags noch kurze Rücksprache mit Kardinalstaatssekretär.

10. April (Montag): Vormittag Empfang von Papen beim Kardinalstaatssekretär[21]. Nach Empfang Besuch mit Klee[22] bei mir, ohne mich jedoch anzutreffen. Nachmittag Telefonat an Herrn von Behr bezw. Herrn von Papen. Er teilte mir mit, daß eine neue Besprechung mit dem Kardinalstaatssekretär für Karsamstag angesetzt sei, vorher wollten wir uns sprechen, um die Audienz bei Pacelli sachlich vorzubereiten[23].

14. April (Karfreitag) abends 7.15 Uhr: Besprechung mit Herrn von Papen. Genaue Pläne wegen der morgigen Verhandlungen nicht vorhanden. Auf Ersuchen gibt er mir Entwurf aus Akten Auswärtigen Amtes. Erst zu Hause sehe ich, daß es sich um eine Ausarbeitung aus dem November 1924 handelt[24], die auf Vorarbeit des Jahres 1922 zurückgeht[25]. Ein für die gegenwärtigen Verhältnisse zum großen Teil ganz unbrauchbarer Entwurf. Um für die Besprechung des kommenden Tages wenigstens einen kleinen Ausgangspunkt zu schaffen, entwerfe ich noch nachts eine Reihe von Einzelformulierungen, darunter auch den sog. Entpolitisierungsartikel[26].

15. April (Karsamstag) 10.30 Uhr — 12.30 Uhr: Besprechung Pacelli, von

[21] Nach einer Meldung des „Völkischen Beobachters" aus Rom hat die Unterredung anderthalb Stunden gedauert. Die NS-Zeitung kommentierte, daß Papen eine „alte Freundschaft" mit dem Kardinalstaatssekretär verbinde und der Besuch „rein privaten Charakter" gehabt habe.

[22] Botschaftsrat an der deutschen Botschaft beim Vatikan.

[23] Am gleichen Tag, 10. April, hatte Papen auch eine Audienz bei Papst Pius XI. Der römische Korrespondent des Berliner „Tag" (13. April) berichtete am 12. April aus Rom, Papen habe deutschen Pressevertretern gegenüber „entschieden in Abrede" gestellt, daß bei der Audienz über ein Konkordat gesprochen worden sei.

[24] Dieser Entwurf ist bisher nicht veröffentlicht.

[25] Über die Vorgeschichte des Reichskonkordats, die seit 1919 datiert und bereits im November 1921 zu einem ersten ausgearbeiteten Entwurf führte, der dann die Grundlage für weitere Ausarbeitungen abgab, vgl. vor allem die Arbeiten von *G. Schreiber, E. Deuerlein, K. D. Bracher, C. Bauer, R. Morsey* und *A. Kupper,* zitiert bei *Rudolf Morsey,* Zur Problematik und Geschichte des Reichskonkordats, in: *Neue Politische Literatur Jg. 5, 1960, Sp. 1—30.*

[26] Der spätere Art. 32 des Reichskonkordats. Dazu ist zu ergänzen, daß Kaas Mitte Juni — vergeblich — versucht hat, diesen umstrittenen, für Hitler entscheidenden Art. 32 (die conditio sine qua non für den Konkordatsabschluß!) durch Gegenvorschläge abzumildern; vgl. *Morsey,* Zentrumspartei 398 Anm. 18.

Papen, Kaas im Arbeitszimmer des Kardinalstaatssekretärs. Herr von Papen geht den Entwurf in großen Zügen durch. Als neue Teile eines Konkordats werden Treueid, Gebete für den Staat, Entpolitisierungsartikel, Trauung in Fällen sittlichen Notstandes, Minderheitenschutzartikel, Militärseelsorge, Botschafts- und Nuntiaturartikel besprochen. Auf Grund der stattgehabten Erörterungen werde ich beauftragt[27], Entwurf herzustellen. Im Laufe des Nachmittags diktiere ich ersten Entwurf.

16. April (Ostersonntag): Da Kardinal [Pacelli] erkrankt ist und auf Anordnung des Arztes nicht nach St. Peter geht, habe ich Gelegenheit, Entwurf mit ihm zu besprechen[28] und im wesentlichen fertigzustellen. 1/2 4 Uhr bin ich im Germanikum zur Ostermerenda und nachher Vortrag im Gregoriussaal.

17. April (Ostermontag): Nochmalige Besprechung des Entwurfs mit Kardinalstaatssekretär, der noch immer nicht wiederhergestellt war und infolgedessen keine Audienz beim Papste nachsuchen konnte. Nachmittags wiederum im Vatikan. In Gegenwart von Pacelli und Pizzardo[29] werden noch einige Verbesserungen erörtert, darunter vor allem Zusatz betr. katholischer Organisation[en], den ich eilig formuliere, da Pizzardo Gesamtentwurf mit diesem Zusatz noch abends zum Papste bringen will, bevor [er] zum Botschafteressen in Villa Bonaparte fährt. Abends bin ich beim Botschafteressen. Prinz von Hessen und Reichstagspräsident Göring[30] ziehen mich in längeres Gespräch, ersterer über römische und italienische Dinge, letzterer hauptsächlich wegen Gestaltung der Kulturpolitik und eines eventuellen Reichskonkordats. Später kommt auch von Papen hinzu. Ich teile ihm mit, daß Entwurf soeben erst durch Pizzardo dem Papst vorgelegt worden sei und daß es angesichts seiner schon für den morgigen Abend festgesetzten Abreise unwahrscheinlich sei, daß er den vom Papste durchgesehenen Entwurf schon mitnehmen könne. Ich wolle alles mögliche tun, für den Fall aber, daß ein vorläufig gebilligter Text noch nicht vorliege, würde ich ihm spätestens in zwei oder drei Tagen den Entwurf durch zuverlässige Hand nach Berlin übermitteln.

Dienstag 18. April: Zweistündige Audienz Pacellis beim Papste wegen Reichskonkordatsentwurfs. Einige vom Papst selbst gekennzeichnete Stellen müssen noch umformuliert werden. Infolgedessen ist Übergabe des Tex-

---

[27] Also von beiden Verhandlungspartnern. Kaas' bisher nicht genau zu fixierende Stellung als Unterhändler beider Seiten wird damit geklärt. *Bracher* a.a.O. 54 hatte Kaas als „Mittelsmann" des Kardinalstaatssekretärs angesprochen, *Ernst Deuerlein,* Das Reichskonkordat, *Düsseldorf 1956, 113* als „ebenso fachkundigen wie politisch erfahrenen Mitarbeiter und Berater" des Vatikans. Die kleine Biographie Kaas' von *Arthur Wynen,* Trier 1953, ist auch in diesem Punkt (52) ebenso unzuverlässig und unbrauchbar wie in nahezu allen Angaben, die sich auf Kaas' politische Tätigkeit beziehen.

[28] Nach *Kupper* a.a.O. 285 — der sich dabei auf Auskünfte von P. Robert Leiber SJ beziehen konnte — nahm an dieser Besprechung auch P. Leiber teil.

[29] Erzbischof, vatikanischer Unterstaatssekretär.

[30] Göring, der auch Reichs- und preußischer Minister war, weilte seit dem 10. April in Rom.

tes an Herrn von Papen am Dienstag abend nicht mehr möglich. Feier[31] in der Deutschen Vereinigung. Reden Scheffer, Göring, von Papen, von Hassell. Ich fahre von der Feier zum Bahnhof, um Papen bei der Abreise noch zu sehen und ihm mitzuteilen, daß in zwei bis drei Tagen Text nachfolgen werde. Er verspricht mir beschleunigte Unterrichtung über Auffassung des Reichskanzlers[32].

20. April (Donnerstag): Den Abgang des Kuriers benutze ich zur Übersendung Entwurfs an Vizekanzler von Papen. Absendung Telegramms an Hitler[33]. Gesandter Baron von Ritter besucht mich und bespricht bayerische und deutsche Innenpolitik. Er steht ganz auf meinem Standpunkt positiver Unterstützung[34]. Wir erörtern die Möglichkeit Eintritts des Grafen Quadt in bayerisches Kabinett[35].

---

[31] Aus Anlaß des Geburtstags Hitlers am folgenden Tag; vgl. *Deuerlein*, Reichskonkordat 112.

[32] Am Mittag des 18. April telegraphierte Vatikanbotschafter *von Bergen* an Reichsaußenminister Frhr. von Neurath, der Besuch Görings und Papens sei „zu voller Befriedigung" der Beteiligten verlaufen; der Papst habe sich „Dritten" gegenüber dahin geäußert, „daß er nach den empfangenen Darlegungen und Eindrücken beste Hoffnungen für weitere Gestaltung freundschaftlicher Beziehungen" zu Deutschland hege. An dem Gedankenaustausch über das Reichskonkordat zwischen Vizekanzler von Papen und dem Kardinalstaatssekretär sei Prälat Kaas beteiligt gewesen. Bergen schloß mit dem Hinweis, daß Papen die Verhandlungen „in der Hand behalten" wolle; Akten des Politischen Archivs des Auswärtigen Amts Abt. II Vatikan Pol. 2 Nr. 1 Geh. Bd. 1.

[33] Zum 44. Geburtstag Hitlers am 20. April sandte Kaas aus Rom folgendes Telegramm an Hitler: „Zum heutigen Tage aufrichtige Segenswünsche und die Versicherung unbeirrter Mitarbeit am großen Werk der Schaffung eines innerlich geeinten, sozialbefriedigten und nach außen freien Deutschlands." Zur Interpretation dieses NS-freundlichen, für viele Katholiken und Zentrumsangehörigen unverständlichen Telegramms vgl. *Morsey*, Zentrumspartei 379.

[34] Über diese von Kaas erwähnte Besprechung berichtete der bayerische Vatikangesandte *Ritter zu Groenesteyn* am 24. April nach München: „Mit Herrn Prälaten Kaas hatte ich in diesen Tagen eine lange Unterredung. Aus derselben entnahm ich zu meiner Freude, daß das Zentrum ernstlich gewillt ist, seine Mitarbeit dem jetzigen Regime in Deutschland zu leihen und dementsprechend auch gehört wird. Wenn das gleiche für die Bayerische Volkspartei, eventuell durch Verwirklichung der schon lange eingeleiteten Fusion mit dem Zentrum zu ermöglichen wäre, könnte man es m. E. nur begrüßen. Es würde auf diese Weise auch das konservative Element im Zentrum verstärkt werden. Prälat Kaas hatte wiederholt Aussprachen mit den Herren von Papen und Göring und scheint damit zufrieden gewesen zu sein. Häufiger noch begegnete er sich mit dem ihm eng befreundeten Herrn Kardinalstaatssekretär. Daß Kardinal Pacelli eine ehrliche Mitarbeit der Katholiken zur Förderung und Leitung der nationalen Bewegung in Deutschland im Rahmen der christlichen Weltanschauung billigt, steht außer Zweifel. Auch aus dem Munde anderer hervorragender Kardinäle habe ich Äußerungen vernommen, die sich ganz in der gleichen Richtung bewegten." Abgedruckt bei *Karl Schwend*, Die Bayerische Volkspartei, in dem oben (Teil I Anm. 5) erwähnten Sammelwerk Das Ende der Parteien 1933, 493.

[35] Eugen Graf Quadt zu Wykradt und Isny, Reichstagsabgeordneter der Bayerischen Volkspartei, trat am 24. April als Wirtschaftsminister in die nationalsozialistische bayerische Regierung ein.

(Ein weiterer Beitrag mit bisher unveröffentlichtem Quellenmaterial wird im nächsten Heft folgen.)

Gogol und seine Zeit

JOHANNA von der MÜHLL

Es ist leichter über Gogol als über Dostojewski zu schreiben, aus dem einfachen Grund, weil der Westeuropäer in Dostojewski die Verkörperung der eigenen Erkenntnisse zu entdecken meint und rücksichtslos in des Dichters Leben die eigenen Empfindungen hineinlegt. Es ist Gogols Glück gewesen, daß er, der Jugendgenosse Dostojewskis, bis vor kurzem von der verflachenden Massenintelligenz übersehen worden ist und sich als er selbst erhalten konnte.

Gogol ist ein Sohn der Ukraine, die nach dem Zusammenbruch des Tatarenreiches dem Königtum Polen zugefallen und sich mit den am Rand der Steppe wohnenden Kosaken Rußland angeschlossen hatte. Damit erst wurde Rußland der Großstaat des Ostens. Nikolai Wassilowitsch Gogol wurde in Sorotchinzky im Gouvernement Poltava geboren. Aus verschiedenen Quellen erfahren wir: Gogols Gesicht ist so seltsam, den anderen Gesichtern unähnlich, gespannt und zugespitzt und zugleich gebrochen und krank. Die lange trockene Nase verlieh diesem Gesicht und den vorsichtig gespannten Augen eine Ähnlichkeit mit einem lauernden Vogel, berichtet ein Zeitgenosse. So blicken von den Dächern der südrussischen Bauernhöfe die auf einem Bein stehenden, aufmerksamen und zugleich verträumten Störche herab. Der Eindruck, den Gogols Gesicht beim oberflächlichen Betrachten macht, ist beinah unheimlich und zugleich komisch und lächerlich. „Du wirst ja selbst, mein Lieber, zu einer komischen Figur", sagt sein Freund Pogodin. „Ich bin auch ein Komiker", bestätigt Gogol, „und mein Äußeres ist eine Karikatur." Je länger man aber mit ihm zusammen war, um so mehr weicht der komische einem beinahe phantastischen Eindruck. Seine Schulkameraden nannten ihn den geheimnisvollen Zwerg. Sein Freund Aksakow überlegt: „Ich weiß nicht, ob ihn jemand einfach als Mensch geliebt hat. Ich glaube es nicht. Das wäre unmöglich." Derselbe Freund sagt später: „Gogol war für meine Begriffe kein Mensch. Daher konnte ich trotz aller Furcht vor Leichen die letzte Nacht ohne jedes peinliche Gefühl bei seiner Bahre wachen."

Die einen warfen Gogol Heuchelei vor — vielleicht könnte man eher Hinterhältigkeit sagen. Diejenigen, die ihn liebten, fingen oft an, ihn plötzlich zu hassen, ohne selbst zu wissen, warum. Doch die gleichen Menschen, die ihn für einen Schwindler oder Verrückten erklärten, nannten ihn in andern Augenblicken einen Propheten, sogar einen Heiligen und Märtyrer. 1847 schrieb ein Freund: „Ich sehe in ihm das Opfer seines teuflischen Hochmuts." Aber fünf Jahre nach seinem Tod sagte er: „Ich halte Gogol für einen Heiligen."

Selbst in Gogols Sprache gibt es einen inneren Widerspruch. Einerseits hatte er sie grenzenlos in seiner Gewalt. Er war es, der die kristallharten

Verse von Puschkin in neue, endgültige Form gegossen hat. Anderseits war er in seinem äußerst sensiblen Sprachgefühl unsicher. „Ich fürchte gegen die Sprache zu sündigen", ist seine große Sorge. „Meine Sprache und mein Stil sind so ungenau, daß ich darin hinter manchem schlechtern Schriftsteller zurückstehe. Selbst ein Anfänger und Schuljunge darf über meine Sprache lachen. Wenn ich die Feder ergreife, so bin ich gleich wie gelähmt." Von seinen Jugendwerken „Tarras Bulba" oder den „Altväterlichen Gutsbesitzern" etwa, sagt Gogol: „Die ausgelassene Lustigkeit, die meinen ersten Werken anhaftet, entsprach einem seelischen Bedürfnis. Mich überfiel oft eine unerklärliche Trauer. Um mich selbst zu zerstreuen, erfand ich nun all das Komische, das ich überhaupt erfinden konnte. Ich erfand komische Personen und Charaktere und brachte sie in komische Situationen, ohne dabei an den Zweck und den Sinn dieses Tuns zu denken. Meine Jugend reizte mich!"

Wenn der heimwehkranke Dichter 1845 schreibt: „Ich kann noch immer nicht diese melancholischen Töne und Melodien unseres Landes ertragen, die durch die unendlichen, grenzenlosen Räume Rußlands klingen", so hat er als Niederschlag dieser Sehnsucht die Erzählung Wyi, der König der Erdgeister hinterlassen. Er sagt als Einführung: „Der Wyi ist ein ungeheures Geschöpf der Volksphantasie. Die ganze Erzählung ist eine Volkssage. Ich mochte keinerlei Änderungen daran vornehmen und erzähle sie durchweg in derselben einfachen Gestalt wieder, wie ich sie gehört habe." Die Ursprünglichkeit der Sage hat Gogol unübertrefflich in seine von mystischem Glanz überstrahlten Dichtung hinübergerettet. Darüber hinaus ist ihm gelungen, mit seinen Schilderungen der herrlichen grünen Ukraine seine Heimat zu schildern.

Es gibt zwei Arten von Einbildungskraft: Erfindung und Verwandlung. Verwandlungsgabe besaß Gogol in staunenswertem Maß. Die Handlung seiner Erzählung ist fast dürftig. Auf die Verwicklungen und Entwicklungen der Charaktere auf der Grundlage eines zeitlich übergenauen Geschehens versteht er sich wie kein zweiter. Da ist er Russe von reinstem Wasser und nur mit dem jungen Tolstoi zu vergleichen, der, ebenfalls an Erfindung arm, im höchsten Maß die Gabe der Verwandlung besitzt. In der deutschen Literatur ist ein ähnlicher Vorgang höchstens bei E. T. A. Hofmann nachzuweisen.

Dieses Spiel der Phantasie im Sinn einer Verzauberung, einer echten Verwandlung auf der Grundlage des Wirklichen und zugleich Erträumten, auf vollkommen realistischem Hintergrund, ist Gogol besonders abgerundet in seiner Novelle „Die Nase" gelungen. Wie da ein Barbier eines Morgens in seinem Brot seine Nase findet, die noch obendrein die Nase eines Bekannten zu sein scheint, ist so selbstverständlich gesagt, daß man sofort im Bann des bizarren Geschehens steht. Köstlich überlegen, fast sarkastisch ist der Schluß: „Aber das Seltsamste, Unbegreiflichste an der Sache ist, wie es nur Schriftsteller geben kann, die sich solchen Gegenstand wählen. Denn erstens hat das Vaterland nicht den mindesten Nutzen davon, und dann zweitens — aber

auch zweitens springt kein Vorteil dabei heraus. Kurz, ich weiß nicht, was das soll.

Aber dennoch, trotz alledem, obwohl man schließlich dies und jenes und noch ein Drittes zugeben kann und vielleicht sogar ... wo gibt es denn keine unsinnigen Dinge? — Wie man die Geschichte auch drehen und wenden mag, irgend etwas ist doch daran."

Dennoch erkennt Gogol bald, daß man mit dem Lachen nicht spaßen kann. „Alles, worüber ich lachte, wurde traurig." Einmal hat Gogol das Glück gekannt, als er in Rom in der Villa Wolkonsky beim alten römischen Aquädukt lebte. Seine Freunde erzählen, daß er ganze Tage unbeweglich, mit glühenden Wangen auf einer Arkade zu liegen pflegte und in den blauen Himmel, auf die Campagna schaute. „Italien ist mein", ruft er. „Noch nie habe ich solche heitere Seligkeit gekostet. O Rom — o Italien! Dieser Himmel. Diese Luft. Ich trinke sie und kann mich nicht sattrinken. Ich sehe und kann mich nicht sattsehen. Noch nie war ich so froh, so glücklich. Rußland, Petersburg, der Schnee, die Schurken, Ministerien, Katheder, Theater: das alles war nur ein Traum. Jetzt bin ich in meiner Heimat erwacht." Italien reißt ihn zum Bekenntnis hin: „Als ich Rom zum zweiten Mal sah, hatte ich das Gefühl, es sei meine Heimat, die ich vor Jahren verlassen habe, in der meine Gedanken aber immer wohnten, so oder so: Es ist nicht meine Heimat, sondern das Land, in dem meine Seele vor meiner Geburt gelebt hat."

Gogols Erinnerungen an seine russische Heimat waren stark belastet. Sein Mangel an Selbstbeherrschung, sein schwankendes Wesen hatten ihn oft in dumme, lächerliche oder erniedrigende Situationen gebracht. Da war vor allem die Geschichte seiner Professur, die er aufgegeben hatte. Er betrachtete die Wissenschaft lediglich als Mittel, um Karriere zu machen. Seinem Freund Maximowitsch, der später wie er Professor wurde, gab Gogol den Rat, jede wissenschaftliche Arbeit fest anzupacken und mit einem Hieb auszuführen. So faßt er leichtsinnig, fast dilettantisch den Entschluß, eine Geschichte des Mittelalters in acht oder, wenn Gott will, neun Bänden „loszulassen". Turgenieff, der Gogols Vorlesungen besuchte, erzählte, daß sich die Studenten und Gogol gleichermaßen langweilten. Man darf freilich nicht vergessen, daß sich die Universitäten erst nach 1812 zu voller Blüte entwickelten. Noch unter Nikolaus I. konnte sich der Kurator der Universität Moskau, Fürst Golitzin, nicht daran gewöhnen, daß die Vorlesungen ausfielen, wenn der Dozent erkrankte. Er war der Ansicht, in solchem Fall müßte der im Rang am nächsten stehende Professor die Vorlesung weiterführen. Demnach hätte Pater Tarnoff in der Klinik über Frauenkrankheiten und der Gynäkologe gegebenenfalls (um Extreme hinzustellen) über Theologie lesen müssen. Trotzdem haben die Universitäten, vor allem auch das Lyzeum in Zarskoje Sselo bis 1848 viel zum inneren Fortschritt beigetragen. Jeder, der die Schlußprüfungen der Schule bestanden hatte, konnte sich immatrikulieren lassen. Standesunterschiede unter Studenten, wie in England oder Deutschland, waren damals noch unbekannt. Bauernsöhne brauch-

ten lediglich die Erlaubnis der Gemeinde, um zu studieren. Daß es noch dilettantisch zuging, ist begreiflich. Alexander Herzen sagt sehr richtig: „Wir betrachten Europa heute noch mit unterwürfigem Respekt und einem gewissen Schuldbewußtsein. Wir schämen uns unserer Eigenart und suchen sie zu verbergen; wir haben noch nicht den Spott Peters I., den Hochmut der deutschen Beamten und unserer Erzieher, der Franzosen, vergessen. Die Westeuropäer sprechen von Doppelzüngigkeit und Verschlagenheit. Sie halten unsere Neigung zum äußeren Schein und zur Prahlerei für Lust am Lügen. Dabei ist das ganze nur Anpassung. Wenn wir mit einem Liberalen verkehren, sind wir naiv liberal und spielen uns gegebenenfalls einem Legitimisten gegenüber ganz ohne Hintergedanken, aus dem Wunsch heraus uns anzupassen, als Legitimisten auf."

Auch in seinen elementarsten Gefühlen war Gogol zwiespältig, ja undurchsichtig. Er liebte seine Mutter, die in dürftigen Verhältnissen lebte. Das hinderte ihn keineswegs, mit ihrem Geld, das er sich unter fadenscheinigen Vorwänden aneignete, nach Italien zu reisen. Anderseits schrieb er in den schwersten Augenblicken seines Lebens an die Mutter und bat sie, für ihn zu beten. Er glaubte an die Macht des mütterlichen Gebetes. Wir sehen in ihm manchmal eine sonderbare Gefühllosigkeit, verbunden mit einer übermäßigen Empfindsamkeit. Er konnte sich mit allen Kräften für seinen Nächsten einsetzen und hat mit größter Selbstaufopferung in Rom seinen jungen Freund Wielgorski bis zum Tod gepflegt.

Gogol war ein kränkliches Kind. Erst nach seinem vierundzwanzigsten Jahr stärkte sich seine Gesundheit. Oberflächliche Beobachter hielten seine Krankheit für Einbildung oder Verstellung. Er selbst sagt: „Ich geriet in einen solchen Zustand, daß ich nicht wußte, was mit mir anfangen. Ich empfand jede Erregung, die jedes Gefühl ins Riesenhafte vergrößerte, daß die menschliche Natur sie kaum zu ertragen vermag, und jedes unangenehme Gefühl in einer Tiefe, die sich in schmerzvolle Trauer umsetzte."

Gogols Leben gestaltete sich zu einer Flucht vor sich selbst. Er floh oder vielmehr, er suchte den ersten großen Erfolgen zu entrinnen. Er wandert, ein Fremder unter Fremden, von einem Ende Europas zum andern. Wo Gogol auch halt macht, erwacht seine innere Unruhe, und er hört den geheimnisvollen Ruf noch lauter. Das Gefühl des Kalthabens steht mit dieser inneren Verfassung in geheimnisvollem Zusammenhang. „Mein Leben ist seltsam. Ich friere und friere immer mehr. Ich muß herumrennen, um mich zu erwärmen. Kaum habe ich mich etwas erwärmt, so überfällt mich ein neuer Schüttelfrost. Doch das Rennen fällt mir immer schwerer; denn meine Füße beginnen zu schwellen. Die geringste Kälte bedroht mich wie ein Schneesturm. Ich bin ganz ausgetrocknet und unterscheide mich kaum von einem Totengerippe. Mein Gesicht ist wie Grünspan. Meine Hände sind schwarz und eiskalt, so daß ich meine eigene Berührung fürchte." Dieser Zustand der Agonie dauerte bei Gogol jahrelang. Bei dieser Gelegenheit dürfen wir nicht die Tatsache übergehen, daß die Kriege und Eroberungen im fernen

Osten, die um eben diese Zeit geführt wurden, eine der entsetzlichsten Plagen seit der Pestwelle auslösten, die Cholera, die sich erst nach Rußland, dann über ganz Europa ausgebreitet und der man vollkommen hilflos gegenüberstand. Sie hat nicht nur die Phantasie eines Gogol mit Bildern des Entsetzens erfüllt. Alexander Herzen schreibt über die erste Cholerawelle 1833: „Die Cholera, dieses Wort, das jetzt in Europa so gut bekannt ist, hat in Rußland einen so vertrauten Klang, daß ein patriotischer Dichter die Cholera die einzige treue Verbündete Nikolaus' I. genannt hat. Damals lernten wir im Norden dieses Wort zum ersten Mal kennen. Alles zitterte vor der furchtbaren Seuche, die sich die Wolga hinauf, langsam gegen Moskau hinbewegte." Gogol ist nicht der einzige, der vom Entsetzen gepackt wird. Puschkin, den er über alles geliebt und verehrt hatte, und der vielleicht hätte helfen können, war tot. Aber schon Puschkin nennt den jungen Gogol den großen Melancholiker.

Gogols Leben fiel in die Zeit, als die russische Sprache in ihrer leuchtenden, präzisen Ausdruckskraft auferstand. Die Werke der Russen wurden in alle lebenden Sprachen übersetzt und im Westen bekannt. Sieht man von Krylow ab, dessen Stellung vielleicht am ehesten mit der Gellerts zu vergleichen wäre, so gab es für Gogol nur ein Vorbild: Puschkin, der von 1799 bis 1837 lebte und in der Vollkraft seiner überbordenden Phantasie Gogol seine Freundschaft zugewandt hatte. Seine glänzende, schillernde Einbildungskraft verdankt Puschkin wohl dem Äthiopierblut in seinen Adern. Als Puschkin sich mit Gogol befreundete, stand der junge Dichter schon auf der Höhe seines Schaffens. Die ersten Abschnitte der „Toten Seelen", die Novelle „Der Mantel" und das Theaterstück „Der Revisor" lagen vor und hatten Rußland aufs tiefste bewegt. Er verdankte es einer Anregung von Puschkin, daß er das Thema der „Toten Seelen" aufgegriffen und zu seinem Lebenswerk gemacht hat. Gogol sagt: „Als ich Puschkin die ersten Kapitel vorlas (er hatte stets gelacht, wenn ich ihm etwas vortrug, denn er lachte gern und von Herzen), wurde er finster und düster, bis sich sein Gesicht zuletzt ganz verdunkelte. Als ich geendet hatte, sagte Puschkin mit tiefem Schmerz in der Stimme: ‚Gott, wie grauenhaft und traurig ist doch das Leben in unserm Rußland.'"

Puschkin denkt vorwiegend heldisch. Er war für seine Zeitgenossen die Verkörperung der Neidlosigkeit, des Glücks und der Harmonie. Er war der Liebling der großen Dichter seines Landes. Namentlich verehrte ihn Dostojewski. Nun kommt der junge Gogol und hat den Mut, mit aller Monumentalität mit jedem Anflug des Romantizismus zu brechen und eine ganz andere Seite des Lebens zu zeigen. Er macht sich keine Illusionen über die weittragenden Folgen dieses Entschlusses. „Die Gemeinheit und Plattheit des Ganzen flößt dem Leser Schrecken ein. Was ihn mit solchem Grauen erfüllt ist dies, daß bei mir ein Held immer kleinlicher und elender ist als der andere, daß es unter ihnen keinen einzigen Ruhepunkt gibt, an dem der Leser hätte aufatmen können. Daß es einem, wenn man die ‚Toten Seelen'

gelesen hat, vorkommt, als träte man aus einem dumpfen Kellergewölbe in Gottes freie Natur." Puschkin strömten die Einfälle nur so zu. Gogol verbiß sich gewissermaßen in seine Probleme, drehte und wendete seinen Stoff in übergenauer Selbstkritik, die in Gewissensqual enden mußte.

Das Volk sah bis 1917 noch anderes, Wesentliches hinter seiner kühnen Dichtung: die Verkörperung — oder sollen wir sagen — die Anprangerung der Wahrheit. Jeder kannte die Bestechungsregeln, die Gogol gegeißelt hatte. Jeder Typus in den „Toten Seelen" war die Verkörperung einer Persönlichkeit, die einem irgendwo über den Weg gelaufen war. Die Zustände und Charaktere waren so absolut wahrheitsgetreu geschildert, daß sich die Leser kaum vor Lachen zu fassen wußten. Denn so ist der Mensch; keiner fühlte sich selbst betroffen, sondern sah nur den lieben Nächsten in der Karikatur. Mit dem Schauspiel „Der Revisor" wurde Gogol mit einem Schlag berühmt. Die Gerüchte, auf denen die Handlung beruht, dringen aus den oberen Kreisen in die untere Schicht der Bevölkerung. Chlestakoff, der Revisor, ist nur Generalissimus, Tschitschikoff aber, der Held der „Toten Seelen", wird Napoleon und selbst der Antichrist. In den „Toten Seelen" wie im „Revisor" wie überall in Rußland wird eine phantastische Geschichte, die einer dem andern zuträgt, zur Ursache von durchaus legalen Geschehnissen.

Gogol sagt: „Aber das ist doch unmöglich, das ist ganz undenkbar. Das kann doch nicht sein, daß die Beamten sich gegenseitig in Furcht und Schrecken jagen, eine solche Verwirrung anrichten und sich so von der Wahrheit entfernen konnten, wo doch jedes Kind einsehen mußte, um was es sich hier handelte, wird mancher Leser dem Autor vorwerfen. Der Leser kann nicht ermessen, wie so eine ungeheure Klatschgeschichte, wie die um Chlestakoff oder Tschitschikoff, gerade durch alle Nachforschungen der Beamten, geschürt wird. Es wurde ihnen nur eines klar, daß sie wirklich nicht wußten, wer die beiden Fremden, Chlestakoff oder Tschitschikoff waren: ob Menschen, die man als politisch unzuverlässig verhaften müsse, oder ob die beiden mit der Macht ausgestattet waren, die Beamten auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen und einen Rapport über sie an höchster Stelle zu machen, von dem das Schicksal des einzelnen abhing."

Es sei an den starken Eindruck erinnert, den der „Revisor" 1958 auf den Dichter Reinhold Schneider machte, als er das Stück kurz vor seinem Tod im Wiener Volkstheater sah. Er schreibt: „Es ist zunächst erstaunlich, daß Nikolai I. die Aufführung durchsetzte, zeugt aber für höhere Einsicht. Denn diese vernichtende Satire auf den Beamtenstand führt die Sache des Zaren, erhebt sie ins Metaphysische. Nie war Kritik in gleichem Grade unbarmherzig und loyal. Man sollte denken, daß dieses geniale Stück das zaristische Rußland hätte retten müssen. Es ist natürlich dem „Tartüffe" an Gehalt, vor allem in der Anlage, verwandt. Aber Molière stellt doch den Menschen wieder her, greift sein wahres Bild gar nicht an, sowenig wie Shakespeare in ‚Maß für Maß'. Auch hier werden alle schuldig, aber Menschlichkeit

überstrahlt die Schuld. Für Gogol sind alle schlecht. Darum können alle betrogen werden, ohne daß das Rechtsgefühl verletzt wird."

Wenn diese Bemerkung von Reinhold Schneider aus seinem „Winter in Wien" herausgegriffen wird, soll damit gezeigt werden, wie über die Zeiten hinaus das Rätsel „Gogol" ungelöst geblieben ist.

„Der ‚Revisor' ist aufgeführt worden — und mir ist seltsam traurig zu Mute", klagt der Dichter. „Ich bin körperlich und seelisch ermattet. Es weiß und hört ja auch wahrhaftig niemand um meinen Kummer. Mögen sie alle in Gottes Namen tun, was sie wollen. Mein Stück ist mir zuwider geworden." Und nach der Aufführung: „Nur meine bevorstehende Reise, das Meer und ferne Himmelsstriche, können mich wieder beleben." Auch bei dem Herauskommen der „Toten Seelen" spürt Gogol keinerlei Genugtuung — im Gegenteil bekennt er, daß er Widerwillen fühle. Seine beispiellosen Erfolge sind für ihn innere Niederlagen. Was er in heiliger Überzeugung anprangern will, wird vom Publikum jubelnd aufgenommen, schallend belacht. Ja, das ersehnte Ziel war erreicht: der Kaiser und sein Hof sahen sich den „Revisor" an. Aber auch der boshafte, witzige Nikolaus I. sah in dem Stück eine köstliche Farce. Er hatte keinerlei Illusionen über seine Kamarilla. Darin waren sich Kaiser und Dichter einig. Nur daß Gogol an die Macht des Zaren glaubte, während der Kaiser wußte, daß er vor dem Tschin, der Beamtenschaft, machtlos war und blieb.

Trotz aller Geißelung war der Einfall des Helden der „Toten Seelen", eben verstorbene Leibeigene aufzukaufen, eine geniale Schurkerei, kein Verbrechen. Wenn Tschitschikoff Seelen gemordet hätte, wäre er ein Verbrecher. Aber er ist nur ein armseliger Schuft, der eben tote Seelen kauft, um sich Ansehen zu verschaffen. In Rußland fragte man nicht: wie groß ist ihr Besitz, sondern, wieviele Seelen haben sie? Das Land war wohlfeil. Kostbar waren die Leibeigenen. Alle zehn Jahre wurden die Listen der Seelen auf jedem Gut von der Regierung revidiert. Der Gutsbesitzer mußte auch für die in diesem Zeitraum Verstorbenen Steuern zahlen. Wenn Tschitschikoff diese toten Seelen kauft, Steuern für sie zahlt, kann er sein Selbstbewußtsein, die Chancen seines Lebens erhöhen, wenn er sagen kann: ich habe soundso viel hundert Seelen. Er wird dadurch aus einem Niemand ein Jemand. Wie er diesen merkwürdigen Handel mit den Gutsbesitzern anläßt, wie die verschiedenen Typen darauf eingehen, ist bis zum Unheimlichen komisch, bis zum Lächerlichen abscheulich. Nur ein Slawe erreicht ausnahmsweise diese fast perverse Wirklichkeit der Verzauberung.

Betrachten wir einen Augenblick die Situation Rußlands um 1849. Der Tschin, die gewaltige Macht der Beamtenschaft, befolgt die These: eine neue Provinz läßt sich weder kritisieren noch wegdemonstrieren. Sie ist eine greifbare Tatsache, von zweifellosem Vorteil für den Staat. Der russische Staatsmann muß der Maxime folgen: Eroberungen, wenn sie gelingen, sind immer gut. Eingriffe in das innere Leben sind unabsehbar, zweischneidig, daher

lieber zu unterlassen oder aufzuschieben. Das Buch, aus dem der künftige Staatsmann in jungen Jahren die Geschichte seines Landes kennenlernte, war nach den Regierungen der Kaiser geordnet. Am Schluß jeder Regierung stand eine kurze Zusammenfassung der Resultate. So finden wir bei Alexander I.: Er eroberte Finnland, Bessarabien, Polen. So viel 100 000 Quadratwerst, so viel Millionen Menschen. Das prägt sich ein. Sodann Nikolaus I. Am Schluß steht: er erwarb Baku und Eriwan, das Amurland und das Land der sieben Flüsse. Bei jedem Kaiser findet sich noch die Bemerkung über die inneren Zustände. Es wird gesagt, daß der Kaiser gewisse Verwaltungszweige reformierte und Mißbräuche abschaffte. Das klingt unbestimmt, nebelhaft. Mit Befremden liest man beim folgenden und nachfolgenden Herrscher, daß er dieselben Verwaltungszweige nochmals reformieren (heute würde man sagen „säubern") mußte und dieselben Mißbräuche abschaffte. Das erinnert an Danaidenarbeit.

1801 hatte die Reihe der modernen Kaiser begonnen. Welchen Anteil hat unter ihrer Regierung das deutsche Element genommen? Die Deutschen waren unter Peter I. in großer Zahl ins Land gerufen worden. Sie hatten den Vorsprung der höheren Kultur und der größeren Zuverlässigkeit. Sie bildeten einen erheblichen, einflußreichen Teil der russischen Beamtenschaft. Der Höhepunkt des deutschen Einflusses, der von da an bekämpft wurde, liegt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dazu kamen die blühenden Kolonien im Süden Rußlands, die, von Katharina II. gegründet, den Russen nicht zur Nacheiferung anspornten, sondern nur Neid, wenn nicht Haß erregten. Niemand machte den Deutschen Konkurrenz. Franzosen, Engländer sind oft bedeutende, aber immer vorübergehende Einzelerscheinungen. Die Juden, die durch drei Teilungen Polens an Rußland gefallen waren, wurden als Fremdvolk behandelt und durften die Demarkationslinie nach dem Osten nicht überschreiten. Diese reichte von Riga, Dünaburg über Kiew bis nach Odessa. Somit hat Gogol Rußland noch ohne das jüdische und polnische Element gekannt. Die einzigen Fremden waren die Deutschen, und daher finden sie bei Gogol heftige Ablehnung. Hier zum ersten Mal stoßen wir auf den Panslawismus, den Dostojewski später auf alle Fremdvölker ausdehnt und der den Beigeschmack der Rassenfrage in sich birgt.

Gogol hat den Ausbruch des Krimkrieges nicht mehr erlebt. Aber er wurde ein Opfer der Propaganda zu diesem Feldzug. Von oben herab wurde der Panslawismus gepredigt. Die russische Intelligenz war für diesen fanatischen Ausbruch des Nationalismus Feuer und Flamme. Nur Gogol lehnte den Begriff vollkommen ab. Er war ja der erste, der die korrupten Machenschaften des Tschin scharf angegriffen hatte, und Tschin und Panslawismus verschmolzen in diesen Jahren zu einer Einheit, die das bisher bedeutungslose, unterdrückte Volk als geschlossene Masse zugunsten eines Krieges anrief, von dem es noch keine Ahnung hatte. Gogol hat unter dieser notgedrungenen Vereinsamung maßlos gelitten; denn durch sein Abseitsstehen war er bei allen Enthusiasten verfemt.

Wir haben angedeutet, daß Gogol an die Macht des Gebetes glaubte. Nun kam die Zeit, wo er alles daransetzte, nach Jerusalem zu wallfahren. Seine innere Bescheidenheit und Demut kommen bei dieser Gelegenheit zum Ausdruck. „Ich muß gestehen, daß ich mich oft frage, warum es mich nach Jerusalem zieht. Früher war ich wenigstens im Irrtum: ich hielt mich für besser, als ich in Wirklichkeit bin ... Ich dachte, daß mein Gebet bei Gott etwas gelten wird. Jetzt frage ich mich: wird meine Wallfahrt nicht eine Beschimpfung des Heiligtums bedeuten?" Auf dem Heimweg aus Odessa schrieb er: „Ich habe die Dürre meines Herzens und meine Selbstliebe noch deutlicher erkannt. Das ist das ganze Ergebnis meiner Reise. Es gab allerdings einen Augenblick... Wie konnte ich mich einem Augenblick hingeben, nachdem ich schon einmal erfahren habe, daß das Böse immer und überall auf uns lauert. Ich wurde der Gnade teilhaftig, am heiligen Grab eine ganze Nacht zu verbringen und das heilige Abendmahl aus einem Kelch zu empfangen, der auf der Grabplatte stand. Und selbst in diesem Augenblick, als in mir alles Irdische verbrennen, und nur das Himmlische zurückbleiben sollte, habe ich mich nicht gebessert...

Ich habe das Land wie im Traum gesehen ... In Nazareth wurde ich vom Regen überrascht und mußte dort zwei Tage bleiben. Es war wie das Warten auf einer kleinen russischen Station, und ich hatte so gar nicht das Gefühl, daß ich in Nazareth war." In dieser tiefen Enttäuschung, in dem Ringen um den reinen Glauben, spricht aus Gogol der Russe aus dem Volk, dem die Religion das verklärende Wunder seiner armseligen Existenz gewesen ist, mit dem sanften Licht zahlloser Kerzen vor den nachtdunklen Ikonen in schimmernden Rahmen, mit dem unsichtbaren Gesang und der Stimme des Priesters mit dem immerwiederkehrenden, beschwörenden Ruf: Herr, erhöre uns.

Bis acht Wochen vor seinem Tod, bis in den Dezember 1851 liebte Gogol trotz allem äußern Verzicht das Leben und die Erde. Noch schrieb und arbeitete er unter großen Schmerzen am zweiten Band seiner „Toten Seelen". Aber daneben hatte er einen harten Kampf auszufechten, in dem er schließlich unterlegen ist. Der Erzpriester Matthäus gewann einen für spätere Generationen unbegreiflichen Einfluß, nicht nur auf Gogol, sondern auch auf Tolstoi, bei dem Gogol die letzten Tage verbrachte. Es wird kaum in der Literatur erwähnt, daß dieser Priester, der uns als grober Fanatiker geschildert wird, stets ein Zimmer beim Grafen Tolstoi zur Verfügung hatte und daß dieser, seitdem er unter dem Einfluß des Priesters stand, seine Gesinnung vollständig änderte. Im allgemein toleranten Westen vergißt man, daß ein fanatischer orthodoxer Mönch jederzeit aller Weltlichkeit feindlich gesinnt sein kann. Während der schweren Gewissenskämpfe schrieb Gogol seinem Freund Tolstoi: „Sie sind sehr einseitig und sind es erst seit kurzem geworden. Alles, was es nur in der Welt gibt, halten Sie für ein Ärgernis und ein Hindernis auf dem Wege zur Erlösung. Sie sind strenger als jeder

Mönch..." Von Gogol, der keinen Kompromiß schließen konnte, verlangte der Priester Matthäus die restlose Vernichtung seiner Werke und strenges Klosterleben. In grenzenloser Unterwürfigkeit und Demut verteidigt Gogol in unbesiegbarer Hartnäckigkeit sein Recht auf sein Lebenswerk. Dann begann er auf Ostern zu fasten. Neun Tage vor seinem Tod befahl er seinem Burschen, den Ofen zu heizen. Er sammelte sämtliche Manuskripte, auch den fast vollendeten Teil seiner „Toten Seelen", und warf sie ins Feuer. Als alles verbrannt war, saß er lange in Gedanken verloren vor dem Ofen. Dann ließ er Tolstoi rufen, zeigte die verglimmenden Papiere und sagte: „Sehen Sie, was ich getan habe. Ich wollte nur einzelnes verbrennen, das ich längst dazu bestimmt hatte, habe aber alles vernichtet. Wie stark doch das Böse ist. Soweit hat es mich gebracht..."

Von nun an schloß sich Gogol von aller Welt ab und verweigerte jede Nahrungsaufnahme. Es blieb ihm nicht erspart, daß besorgte Freunde gegen seinen Willen Ärzte zuzogen, die nach dem damaligen Stand der Wissenschaft mit Aderlassen, Schröpfen und kalten Güssen dem Verhungernden Hilfe zu bringen suchten. Sein Leiden war kurz, aber unaussprechlich schwer, bis die Seele den gemarterten Leib verlassen konnte.

Kaum hatte Gogol die Augen geschlossen, wurde das Lebenswerk dieses ewigen Zweiflers der Weckruf für sein Volk, war er der Vertreter der Menschenrechte, die das geheimnisvolle Schicksal, das wir „Geschichte" nennen, nie erfüllen konnte.

Kirche und Staat in den USA

EDWARD DUFF

I

Es ist durchaus möglich, daß der nächste Präsident der Vereinigten Staaten ein Katholik sein wird. Das gäbe ihm unter den Männern, die dieses hohe Amt bisher bekleidet haben, eine Ausnahmestellung. Eine solche Aussicht bereitet freilich Millionen von Amerikanern ernsthafte Sorgen. Sie wissen zwar, daß nach der Bundesverfassung „niemals für irgendein Amt oder einen öffentlichen Dienst in den Vereinigten Staaten eine religiöse Eignungsprüfung als Befähigungsnachweis verlangt werden soll", aber sie meinen doch, daß ein überzeugter Katholik nicht ehrlichen Gewissens einen wesentlichen Grundsatz der amerikanischen Verfassung annehmen könne: keinem religiösen Bekenntnis darf ein offizieller Status oder gar eine bevorzugte Stellung eingeräumt werden.

John Cogley, ein bekannter katholischer Journalist, wies kürzlich in Chicago auf einer Konferenz über „die gegenwärtige Lage der Katholiken in Amerika" darauf hin, daß unter den Nichtkatholiken die Meinung weit ver-

breitet ist, „die führenden Geistlichen der Kirche, hier und im Ausland, seien machthungrig und ihre Anhänger seien derart eingeschüchtert und so zweifelhafte Amerikaner, daß sie durch ihre Stimmabgabe unsere überkommenen Freiheiten abschaffen würden, wenn sie nur stark genug wären. Wir wollen uns nichts vormachen: viele sind dieser Ansicht".

Als Senator John F. Kennedy in Los Angeles seine Nominierung zum Präsidentschaftskandidaten der Demokratischen Partei annahm, setzte er sich mutig (manche meinen etwas voreilig) mit dieser Furcht vor einer klerikalen Herrschaft auseinander. Er erinnerte an seine vierzehnjährige Tätigkeit im Staatsdienst, während der er für „eine vollständige Trennung von Staat und Kirche eingetreten war" (schon vorher hatte er sich gegen die Entsendung eines Botschafters an den Vatikan und gegen staatliche Unterstützung von Privatschulen gewandt): „Es ist unwichtig — das möchte ich betonen —, was irgendein führender Politiker oder Kirchenmann zu diesem Thema gesagt hat. Es ist unwesentlich, was für Mißbräuche in andern Ländern oder zu andern Zeiten vorgekommen sein mögen. Es ist unwesentlich, was für ein Druck möglicherweise auf mich ausgeübt wird, falls das überhaupt geschehen sollte. Ich sage Ihnen etwas, was zu wissen Sie ein Recht haben: daß nämlich meine Entscheidungen in jeder öffentlichen Frage meine eigenen sein werden — nämlich die eines Amerikaners, eines Demokraten und eines freien Mannes." Man muß abwarten, ob eine solche Versicherung und eine solche Äußerung des Vertrauens in die politische Ordnung Amerikas die Bedenken der Nichtkatholiken zu zerstreuen vermögen. Senator Kennedy gab der Hoffnung Ausdruck, „daß kein Amerikaner angesichts der wirklich entscheidenden Probleme, denen die Nation gegenübersteht, sein Wahlrecht mißbrauche, indem er nur wegen meiner Religionszugehörigkeit für oder gegen mich stimmt".

Im Jahr 1928 wirkte sich die Religionszugehörigkeit des Kandidaten der Demokratischen Partei eindeutig zu seinen Ungunsten aus. Der viermal zum Gouverneur des Staates New York gewählte Alfred E. Smith war der einzige Katholik, der bisher von einer großen politischen Partei als Präsidentschaftskandidat aufgestellt worden war. Zwar wurden seine Aussichten auch durch den Wohlstand der damaligen Zeit, durch seine Forderung nach Aufhebung der Prohibitionsgesetze, durch die Mängel seiner persönlichen Bildung und seine enge Verbindung mit dem politischen System der Großstädte beeinträchtigt, aber es war vor allem — darin stimmen die Historiker überein — seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, die den Wahlkampf negativ beeinflußt hat[1]. Da nun die Einwände gegen Senator Kennedy wegen der angeblichen Unvereinbarkeit seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche mit den politischen Grundsätzen Amerikas dieselben sind, wie sie gegen Gouverneur Smith vorgebracht wurden, mag es nützlich sein, diese Seite des Wahlkampfes von 1928 sowie seine geschichtlichen Hintergründe zu untersuchen.

In weiten Kreisen glaubt und hofft man, daß die Auffassung, der Katholizismus sei ein Fremdkörper in der amerikanischen Kultur, seit dem Wahl-

[1] *S. Edmund A. Moore,* A Catholic Runs for President, *New York 1956, Ronald Press,* und *Oscar Handlin,* Al Smith and His America, *Boston, Little 1958, Brown.*

feldzug von 1928 weitgehend aufgegeben worden sei. Schließlich machen die Katholiken 23 Prozent der Bevölkerung aus; im Krieg lieferten sie einen glänzenden Beweis ihrer Vaterlandsliebe (Senator Kennedy wurde im Pazifik wegen Tapferkeit vor dem Feind ausgezeichnet); sie und ihre Erziehungseinrichtungen sind in eindrucksvoller Weise gewachsen[2]. Senator Kennedy ist selbst das Symbol dieses gesellschaftlichen Aufstiegs. Seine Urgroßeltern wanderten aus Irland ein; sein Großvater wurde Bürgermeister von Boston; sein Vater, ehemaliger Botschafter in England, wurde infolge seiner Tüchtigkeit Multimillionär; der Senator selbst ist einer der Kuratoren der Harvard Universität und Autor eines Buches, für das er den Pulitzerpreis für Geschichtsschreibung erhielt[3]. Ein gescheiter und tatkräftiger Mann von stattlicher Erscheinung, scheint er die Vorstellung, die man früher von den Katholiken hatte, zu widerlegen: unerzogene, unfähige Ausländer, abergläubisch und unmoralisch, elend in den überfüllten Mietshäusern der großen Städte hausend.

Diese Vorstellung schlachtete man aus, um den letzten katholischen Präsidentschaftskandidaten zu schlagen. Das alles war Ausdruck der intoleranten Denkweise, die unter dem Namen „Nativismus“[4] bekannt ist; die Wurzeln dieser Denkweise gehen bis auf die Gründung der Nation zurück. Die amerikanischen Kolonisten waren offene Gegner der Katholiken. Vaterlandsliebe war gleichbedeutend mit Protestantismus; denn England war das Mutterland der ersten Siedler[5].

Virginia zum Beispiel nahm die charakteristischen Merkmale der englischen Staatskirche unter das Gesetz über die Oberhoheit und die Einheitlichkeit in die Verfassung auf. Durch die königliche Charta von 1606 erhielt die Kolonie die Vollmacht, Geistliche finanziell zu unterstützen, von allen Siedlern Teilnahme am Gottesdienst zu verlangen und alle mit Strafen zu belegen, die Gotteslästerungen oder Irrlehren aussprachen. Keine Religion außer der gesetzlich gutgeheißenen konnte öffentlich gelehrt werden, ohne daß die Gefahr einer Strafverfolgung durch den Staat bestand. Ähnliche Formen der anglikanischen Staatskirche wurden in North und South Carolina und schließlich auch in Maryland gesetzlich eingeführt. Auch die Puritaner in New England — selbst Opfer der Religionsverfolgung in England — dachten nicht daran, andern Religionsfreiheit zu gewähren. Zwar protestierten sie gegen die anglikanische Lehre, daß der weltliche Herrscher auch auf religiösem Gebiet die höchste Autorität sei. Darüber hinaus aber waren sie entschlossen, die Religion von aller katholischen Befleckung zu „reinigen“. In Massachusetts, Connecticut und New Hampshire erhoben sie ihre eigene

---

[2] Das neue Official Catholic Directory gibt an, daß in den Vereinigten Staaten 40 871 302 Katholiken in 16 896 Pfarreien leben, denen 53 796 Priester zur Verfügung stehen. Die katholischen Erziehungseinrichtungen unterrichten eine Gesamtzahl von 8 786 270 Jugendlichen. Im vergangenen Jahr traten 146 212 Erwachsene in die Kirche ein.

[3] Zu den neuesten Biographien über Senator Kennedy gehören: *James MacGregor Burns*, John Kennedy: A Political Profile, *New York, Harcourt, Brace 1960; Joseph F. Dinneen*, Kennedy Family, *Boston, Little 1960, Brown; Joseph McCarthy*, Remarkable Kennedys, *New York 1960, Dial.*

[4] D. h. Begünstigung der eingesessenen Einwohner des Landes gegenüber Einwanderern.

[5] Die folgenden Abschnitte stützen sich weitgehend auf *R. F. Butts*, The American Tradition in Religion and Education, *Boston 1950, Beacon Press.*

Auffassung von der religiösen Rechtgläubigkeit zum Gesetz. Nur Mitglieder der puritanischen Kirche konnten freie Bürger werden.

In einer andern Gruppe der Kolonien, nämlich in New York, New Jersey, Maryland und Georgia, änderte sich die religiöse Freiheit entsprechend der Zusammensetzung der Bevölkerung. So mußte im Staat New York jede Stadt irgendeine Kirche haben und sie unterstützen, die Art des Bekenntnisses blieb aber den einzelnen Orten überlassen, und zwar genügte es, daß der Prediger nachweisen konnte, daß er von irgendeinem protestantischen Bischof oder Geistlichen ordiniert worden war. Aufschlußreich ist das Beispiel Marylands: Ursprünglich als Zufluchtsort für verfolgte Katholiken gedacht, feierte dieser Staat im vergangenen Jahr den 325. Jahrestag seiner Gründung. In seiner an die Festversammlung gerichteten Botschaft vom 22. November 1959 erklärte Präsident Eisenhower, daß die Amerikaner „den Gründern von Maryland, die Siedler aller Bekenntnisse an den gastlichen Gestaden ihres Staates willkommen hießen, Dankbarkeit schulden". Die von der Gesellschaft für Geschichtsforschung in Maryland enthüllte Gedenktafel trägt die Aufschrift: „St. Marys City, Hauptstadt von Maryland, 1634—1694. Hier lebten zum ersten Mal in Amerika Männer und Frauen verschiedener Bekenntnisse friedlich und guten Willens zusammen und setzten das Gesetz von der Freiheit des Gewissens in die Tat um, entsprechend der im Jahr 1633 von Lord Baltimore an die Kolonisten gerichteten Instruktion. Freie Bürger verschiedener Konfession erhoben mit der Anerkennung des ‚Gesetzes über die Religion' von 1649 die Praxis zum Gesetz."

Die Anweisung des katholischen Lords Baltimore an die Kolonisten verfügte — wie man bei den Feierlichkeiten feststellte —, daß Nichtkatholiken aus religiösen Gründen nicht nachteilig behandelt werden sollten. Es kamen aber so viele Protestanten nach Maryland, daß die Puritaner Gesetze erlassen konnten, durch die die Katholiken diskriminiert wurden. Im Jahr 1704 wurde ein „Gesetz zur Verhinderung des Wachstums der papistischen Herrschaft" durch die gesetzgebende Körperschaft angenommen. Seine Beschränkungen ähneln der nachteiligen Behandlung der Nichtkatholiken im heutigen Spanien.

Eine weitere Gruppe von Kolonien, nämlich Rhode Island, Pennsylvania und Delaware, hatte als Grundlage ein größeres Maß an Freiheit. Doch erklärt Ray A. Billington, der berühmte Erforscher der Intoleranz in den Vereinigten Staaten, in seinem Buch „The Protestant Crusade, 1800—1860": „Die antikatholische Haltung in den amerikanischen Kolonien war so weit verbreitet, daß ein Katholik um 1700 volle bürgerliche und religiöse Rechte nur in Rhode Island besaß, und auch in diesem Fall weiß man nicht sicher, wie die freiheitlichen Gesetze dort ausgelegt wurden."

Die Gründe für die antikatholische Einstellung der Kolonisten waren sowohl politischer wie religiöser Art. Der Bestand der Kolonien wurde von Norden und Süden durch katholische Mächte bedroht. Die Furcht vor Spanien, das Florida in Besitz hatte, führte in Georgia zur Ernennung eines Kommissars, der darüber zu wachen hatte, daß alle Einwanderer Protestanten waren. Von 1743 an wurde von allen Amtsträgern ein Eid verlangt, der die Leugnung der Transsubstantiation zum Inhalt hatte. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurden wegen der Kriege zwischen Frankreich und Eng-

land allen Katholiken in Pennsylvania, Virginia und New York die Waffen abgenommen. Im Staat New York verlangte man von ihnen sogar, eine bestimmte Summe als Bürgschaft für einwandfreies Verhalten zu hinterlegen. Die Katholiken in den Mittelstaaten wurden scharf überwacht. North und South Carolina sowie New Hampshire führten ein strenges System von Eidesleistungen ein, wodurch die Katholiken daran gehindert werden sollten, ein Amt zu bekleiden oder ihre Religion frei auszuüben. Connecticut entzog ihnen den gesetzlichen Schutz. Die Quebek Act von 1774, wodurch die Tolerierung auf die Katholiken von Quebec ausgedehnt wurde und wodurch auch die französischen Siedler im Raum von Ohio in diese Provinz einbezogen wurden, wurde als Bündnis zwischen einem autokratischen englischen König und einem autokratischen Papst zur Beeinflussung der katholischen Kanadier gegen die protestantischen Amerikaner angesehen. Einige Historiker behaupten, daß der Groll der Kolonisten gegen die Quebek Act und ihre Furcht vor der Macht der Katholiken den verschiedenen religiösen Gruppen jenen Zusammenhalt gab, der es ihnen ermöglichte, gegen England Krieg zu führen. Die Atmosphäre in den Kolonien war so feindlich und der gesetzgeberische Druck so stark, daß Peter Guilday, der Geschichtsschreiber des amerikanischen Katholizismus, schreiben konnte, der katholische Bevölkerungsteil — etwa 25 000 Seelen — sei am Vorabend des Revolutionskrieges in Gefahr gewesen, ausgerottet zu werden. Der entscheidende Beitrag des katholischen Frankreichs zur Revolution und die erwiesene Hingabe der Katholiken an die Sache der Freiheit (Charles Carroll, der reichste Mann in den Kolonien, einer der Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung, war Katholik) führten dann einen beträchtlichen Umschwung der öffentlichen Meinung herbei. Immerhin bestimmten am Ende des Revolutionskrieges sieben Staaten, nämlich Massachusetts, New Hampshire, New Jersey, Connecticut, North Carolina, South Carolina und Georgia, daß alle Amtsträger Protestanten sein müßten, und andere Staaten machten den Katholiken in ihren Verfassungen zusätzliche Schwierigkeiten.

In der allgemeinen freiheitlichen Atmosphäre, die durch den erfolgreichen Unabhängigkeitskrieg entstand, fügte der Kongreß der Vereinigten Staaten in seiner ersten Sitzung am 25. September 1789 zur Bundesverfassung eine Gesetzänderung hinzu, durch die freie Religionsausübung garantiert wurde. Für die Katholiken wurde das Leben in dem neuen Staat leichter.

Die großen Einwanderungswellen aus meist katholischen Ländern waren der Anlaß zum ersten Auftreten einer Intoleranzbewegung vor dem Bürgerkrieg. Diese Einwanderer nahmen ohne weiteres jede Arbeit an und drückten so die Löhne. Mittellos und unwissend, fielen sie nicht selten der öffentlichen Hand zur Last. Als gegen Ende des Jahrhunderts und bis zum ersten Weltkrieg die Slawen, Ungarn und Italiener die ursprünglich irischen und deutschen Einwanderer ablösten, schuf die Sprache nun eine Schranke und machte sie verdächtig. Man wies auf die Gefahr hin, die diese Einwanderer für die überwiegend protestantische Kultur darstellten. Ihre Zugehörigkeit zu einer weltumspannenden Kirche war Grund genug für unsinnige Behauptungen, zum Beispiel daß sie politische Direktiven aus dem Vatikan erhielten. Die Unwissenheit über die katholische Kirche trug dazu bei, daß Be-

richte über Unmoral in den Klöstern sowie über die im Beichtstuhl ausgeübte geistige Tyrannei Gehör fanden.

So entstand in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg der Ku-Klux-Klan[6], ein Nachfolger der berüchtigten „Know-Nothing Party" (so genannt, weil ihre Mitglieder auf irgendwelche Fragen jede Antwort verweigerten) und der „American Protective Association" des letzten Jahrhunderts. Der Katholizismus war jedoch nur eine Gruppe, gegen die sich der Angriff der Geheimorganisation Ku-Klux-Klan richtete, die die Zahl ihrer Anhänger mit fünf Millionen Mitgliedern angab. Sie war gegen Ausländer, Neger und Juden und setzte Amerika mit der Vorherrschaft des angelsächsischen Protestantismus der Weißen gleich. Das Gift ihrer Hetzkampagnen wirkte sehr stark gegen Gouverneur Smith, den katholischen Kandidaten von 1928.

Es ist kaum zu bezweifeln, daß sich das Klima der öffentlichen Meinung in den folgenden Jahren sehr geändert hat. Der Religionssoziologe Will Herberg spricht von der „Verwandlung der Vereinigten Staaten von einem protestantischen Land zu einem Land mit drei Religionen" und behauptet, daß man heutzutage von einem guten amerikanischen Bürger erwartet, daß er sich zu einer Religion bekenne, obwohl sich niemand darum kümmert, zu welcher, da jede Art von religiösem Bekenntnis zur Unterstützung des amerikanischen „Way of Life" genüge. Dieser Wandel wird eindrucksvoll durch zwei Bücher gekennzeichnet: André Siegfried nennt in seinem 1927 erschienenen Buch „America Comes of Age" den Protestantismus „die Religion unseres Landes". Das einleitende Kapitel einer 1951 erschienenen Sammlung von Beiträgen über „Protestant Thought in the Twentieth Century" trägt die Überschrift: „Amerika am Ende der protestantischen Ära".

Obwohl man die Vereinigten Staaten wohl kaum mehr ein protestantisches Land nennen kann, ist dem protestantischen Erbe (und den Elementen aufklärerischen Gedankengutes, das die Gründer des Staates mitbestimmte) der Katholizismus immer noch verdächtig. Auch bezweifelt man, daß sich eine autoritätsgebundene Religion in dem freiheitlichen amerikanischen Klima wirklich wohl fühlen könne. Im vergangenen Jahr bat ein katholisches Verlagshaus eine kleine Gruppe wohlgesinnter Nichtkatholiken, ihre Eindrücke über den amerikanischen Katholizismus zu schildern. Professor Stringfellow Barr, einer von ihnen, erklärte: „Es ist einfach eine Tatsache, daß die amerikanischen Nichtkatholiken vor der katholischen Kirche Angst haben, und deren Verhalten in einigen andern Ländern hat sie auch nicht gerade beruhigt. Furcht ist eine schlechte Grundlage für ein gutes Verständnis und ruft eine Art kalten Krieges hervor."[7] Diese Furcht betraf vor allem das

---

[6] Vgl. *Ray A. Billington,* The Protestant Crusade, 1800—1860, *New York 1938, Macmillan.* Ein neuer Bericht über die Gruppe des Know-Nothingism ist das Buch von *Carleton Beals,* Brass Knuckle Crusade, *New York 1960, Hastings House.*

[7] American Catholics, A Protestant-Jewish View, *hrsg. von Philip Scharper, New York 1959, Sheed and Ward, S. 18.* Prof. Robert MacAfee Brown, der einen Beitrag zu dieser Sammlung beisteuerte, faßt den Eindruck zusammen, indem er sagt, daß „der Katholizismus eine Art monolithischer Struktur habe". Er stellt fest: „In seiner gröbsten Form deutet dieses Bild der Kirche an, daß die Hierarchie eine einheitliche Meinung über absolut alles hat und daß die Laien alles glauben und tun, was die Hierarchie ihnen in irgendeiner Sache zu glauben und zu tun vorstellt. Jeder Katholik ist ein Teil dieser Struktur, die man gewöhnlich ein Machtgebilde nennt, und wird in keiner Weise von dem abweichen, was ihm zu tun befohlen wird" (81).

Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche, genauer das Problem des ersten Zusatzgesetzes zur Bundesverfassung, das erklärt: „Der Kongreß soll kein Gesetz erlassen, das eine Religion zur Staatsreligion erhebt oder das die freie Ausübung einer Religion verbietet ..."

Immer wieder wird mit Berufung auf offizielle Verlautbarungen der Kirche der Vorwurf erhoben, daß ein Katholik dieser grundlegenden Bestimmung der nationalen Verfassung nicht ehrlich zustimmen könne, daß seine religiöse Überzeugung mit echter politischer Treue zu seinem Vaterland in einem unvermeidlichen und unlösbaren Widerspruch stehe. Senator Kennedy kam diesem Vorwurf zuvor, indem er sich im voraus für die Trennung von Staat und Kirche erklärte und auf seine Tätigkeit im Staatsdienst hinwies[8].

Der Angriff auf Gouverneur Smith geschah in Form eines überaus höflichen „Offenen Briefes" aus der Feder des angesehenen Rechtsanwaltes Charles C. Marshall. Dieser Brief wurde in der führenden Zeitschrift *Atlantic Monthly* veröffentlicht[9]. Der Verfasser untersuchte die Ausführungen der 1858 erschienenen Enzyklika Immortale Dei und hob besonders den Anspruch heraus: „Über die große Zahl der Menschen hat Gott Herrscher gesetzt mit Regierungsvollmachten, und es war sein Wille, daß einer von ihnen (der Papst) über allen stehen sollte." Die weitere Feststellung des Papstes, daß die Kirche es für gesetzwidrig erachtet, die verschiedenen Formen des Gottesdienstes mit der wahren Religion auf eine Ebene zu stellen, betrachtete Marshall als die logische Folgerung aus diesem Anspruch. Da Marshall darin die katholische Auffassung erkannt zu haben glaubte, war seine Sorge verständlich. Er schrieb: „Offensichtlich läßt eine derartige Überzeugung in der Theorie von den religiösen und sittlichen Rechten der Nichtkatholiken nichts übrig. Und das ist tatsächlich die römisch-katholische Lehre und die unvermeidliche Folgerung aus den römisch-katholischen Ansprüchen, wenn wir das Wort ‚Rechte' im strengen Sinn gebrauchen. Andere Kirchen, andere Religionsgemeinschaften werden im Staat nicht von Rechts wegen, sondern nur aus Wohlwollen geduldet."

Wie konnte Smith die Tatsache, daß die Verfassung eine Staatsreligion verbot und auf Gleichberechtigung der verschiedenen Religionsbekenntnisse und sogar der Religionslosigkeit bestand, mit der Feststellung Leos XIII. vereinbaren: „Es ist gesetzwidrig, wenn der Staat oder ein einzelner entweder alle religiösen Verpflichtungen mißachtet oder die verschiedenen Religionsbekenntnisse gleichachtet"? Marshall richtete an den katholischen Kandidaten offen die Frage: „Die Verfassung erklärt, daß die Vereinigten Staaten alle Religionsbekenntnisse und auch Religionslosigkeit gleichachten sollen: der Papst aber erklärt, daß es gesetzwidrig sei, alle gleichzuachten.

---

[8] In einer Ansprache vor der Gesellschaft Amerikanischer Publizisten äußerte Senator Kennedy: „Es gibt nur eine legitime Frage, die allen andern zu Grunde liegt: Würden Sie als Präsident der Vereinigten Staaten in irgendeiner Weise kirchlichem Einfluß und Bindungen verpflichtet sein, die irgendwie auf die Ausübung dieses Amtes im nationalen Interesse einwirken könnten? Ich habe diese Frage oft beantwortet. Meine Antwort war und ist ‚Nein'. Ist diese Frage einmal beantwortet, liegt von meiner Religion aus gesehen kein Problem mehr vor ..." *New York Times, 22. April 1960, 16.*

[9] Der Artikel von Marshall erschien in der Aprilnummer 1927. Er ist in dem Buch Religion and Politics wiedergegeben, *hrsg. von Peter H. Odegard, New York 1960, Oceana Publications.*

Gerät hier nicht ein Mann, der gleichzeitig ein treuer Anhänger der Kirche und ein treuer Staatsbürger ist, in Schwierigkeiten?"

Charles Marshall war sicher nicht ein besonders voreingenommener Mann. Es war seine ausdrückliche Absicht, dem Gouverneur die Möglichkeit zu geben, zu einem anscheinend vorhandenen Gegensatz zwischen dem Katholizismus und der amerikanischen Verfassung Stellung zu nehmen. Marshall nutzte gegen den katholischen Kandidaten nicht das für diese Streitfrage maßgebliche Nachschlagewerk The State and Church aus, das im Jahre 1922 von John A. Ryan, Professor für Moraltheologie an der Catholic University of America zusammen mit Moorhouse F. X. Millar SJ geschrieben worden war[10]. Das Buch stellte den überkommenen Konfessionsstaat als die ideale Form des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat dar. Danach hatte der Staat als politisches Instrument der Gesellschaft den katholischen Glauben zu bekennen, demzufolge den Katholizismus zu fördern und falsche Religionen zu behindern, wenn nicht gar zu unterdrücken.

Die Beweisführung Ryans scheint nach den folgenden Zitaten, die drei aufeinanderfolgenden Seiten seines Buches entnommen sind — Paul Blanshard, der hervorragende Verfechter derer, die im Katholizismus eine politische Gefahr sehen, hat sie zusammengestellt —, anzudeuten, daß den Nichtkatholiken in einem nach katholischen Grundsätzen regierten Staat keine freie Religionsausübung möglich sei: „Der Staat kann diese Art der religiösen Betätigung dulden, wenn sie innerhalb der Familie oder so unauffällig geübt wird, daß die Gläubigen weder Anstoß nehmen noch gefährdet werden können... Ganz verschieden von der Ausübung eines irrigen Religionsbekenntnisses und der Belehrung der Anhänger irgendeiner Sekte ist aber die Verbreitung der Irrlehre unter Katholiken. Dadurch könnte das religiöse Wohl der wahren Gläubigen geschädigt und tatsächlich bedroht werden. Sie haben ein Anrecht darauf, daß der katholische Staat sie vor einem solchen Übel schützt ... Wenn es nur *eine* wahre Religion gibt und wenn ihr Besitz das wichtigste Gut sowohl im Leben des Staates als auch des einzelnen ist, dann wird das öffentliche Bekenntnis, der öffentliche Schutz und die öffentliche Förderung dieser Religion und die gesetzliche Unterdrückung aller direkten Angriffe auf sie eine der klarsten und grundlegendsten Pflichten des Staates."[11]

Bestürzt über die Art und Weise, in der seine Auslegung der traditionellen katholischen Lehre gegen den katholischen Kandidaten benutzt wurde, schrieb Monsignore Ryan an die *New York World:* „Zwar ist das logisch und theoretisch durchaus zutreffend. Es besteht aber nicht die geringste Aussicht, daß es in irgendeinem Staat oder Land jemals praktisch wird. Es wird keinen realistisch denkenden Menschen aus dem Gleichgewicht bringen noch seine Haltung Andersgläubigen gegenüber beeinflussen."

Gouverneur Smith war geneigt, diese Herausforderung Marshalls zu übersehen, so widersinnig erschien diesem Sohn irischer Einwanderer, der sich selbst seine Bildung angeeignet hatte, dieser angebliche Gegensatz zwischen seiner Religion und seiner Vaterlandsliebe. Schließlich machte er sich auf

---

10 *New York 1922, Macmillan.*

11 American Freedom and Catholic Power, *Boston 1949, Beacon Press, 71.* Die Zusammenstellung der Zitate stammt aus *Ryan*, a.a.O. 35, 35—36, 37.

das energische Drängen seiner politischen Ratgeber hin, unter denen F. D. Roosevelt hervorragte, widerstrebend an die Aufgabe, eine Antwort zu verfassen, in der er sein Glaubensbekenntnis als „amerikanischer Katholik" zusammenfaßte[12]. Seine erste Erwiderung war: „Die Dinge liegen so sehr am Rand meines Glaubens, daß ich, obwohl von Kindheit an ein treuer Katholik, erst durch Ihren Brief davon gehört habe." Er fühlte sich gezwungen, die Autorität der von Marshall herangezogenen Aussagen einzuschränken. Er fragte: „Mit welchem Recht verlangen Sie von mir, daß ich für jede Aussage, die in irgendeinem Rundschreiben gemacht werden könnte, die Verantwortung übernehme? Sie werden in der Catholic Encyclopedia (Vol. V, 414) finden, daß Rundschreiben keine Glaubenssätze sind. Kardinal Newman sagt von dem Syllabus Papst Pius' IX., den Sie im Hinblick auf einen möglichen Gegensatz zwischen Staat und Kirche anführen, er habe kein dogmatisches Gewicht. Sie sind offenbar der Meinung, die Katholiken seien verpflichtet, alle dasselbe zu denken und zu fühlen, als ob sie alle aus dem gleichen Stoff und in die gleiche Form gepreßt wären. Sie sind ebensowenig berechtigt, von mir zu verlangen, jede Aussage aus dem Mund eines Prälaten als einen Glaubensartikel zu verteidigen, wie ich das Recht hätte, von Ihnen zu verlangen, jede Aussage eines Bischofs der Episkopalkirche als einen Artikel Ihrer religiösen Überzeugung, oder jede Aussage eines Präsidenten der Vereinigten Staaten als einen Artikel Ihres politischen Glaubensbekenntnisses anzunehmen." Er erklärte offen: „Ich glaube an die unbedingte Gewissensfreiheit aller Menschen und daß alle Kirchen, Sekten und Bekenntnisse vor dem Gesetz von Rechts wegen gleich gestellt sind und daß keine Religion begünstigt werden darf. Ich bin für völlige Trennung von Kirche und Staat und die strikte Einhaltung der Bestimmungen der Verfassung, nach denen der Kongreß kein Gesetz erlassen soll, wodurch eine Religion offiziell gefördert oder die freie Religionsausübung verboten würde. Ich glaube, keine kirchliche Instanz ist berechtigt, Dekrete zu erlassen, die innerhalb der Landesgesetze rechtskräftig wären, außer es handelte sich um Dekrete, die den Status der Gläubigen innerhalb ihrer eigenen Kirche betreffen."

Gouverneur Smith sah sich in seiner Haltung durch bestimmte Aspekte des amerikanischen Katholizismus, durch dessen historische Haltung zur Frage der religiösen Freiheit bestätigt. Er las zum Beispiel: „Die amerikanischen Bischöfe verteidigen entschieden die Erklärung der Verfassung hinsichtlich der Gleichheit aller Religionen vor dem Gesetz. Kardinal O'Connell hat gesagt: ‚Jeder amerikanische Bürger hat das gesegnete Erbe der bürgerlichen, politischen und religiösen Freiheit empfangen, das durch die amerikanische Verfassung sichergestellt ist ... das Recht, Gott nach seinem eigenen Gewissen zu dienen.' Bischof England sagte unter Hinweis auf die Verfassung: ‚Sollten der Papst, die Kardinäle und alle Mächte der katholischen Welt zusammen auch nur den geringsten Angriff auf diese Verfassung versuchen, werden wir sie mit unserem Leben schützen. Sollte ein Allgemeines Konzil einberufen werden und sich dieses Konzil auch nur in die Wahl des

[12] Die Antwort von Smith in *The Atlantic Monthly, Mai 1927*. Sie steht auch in dem Buch Religion and Politics, 62ff.

Gehilfen eines Gefängniswärters einmischen — so verweigern wir dem Konzil das Recht dazu und weisen diesen unberechtigten Eingriff zurück.' Erzbischof Ireland hat gesagt: ‚In der Verfassung der Vereinigten Staaten heißt es: «Der Kongreß soll kein Gesetz erlassen hinsichtlich einer Staatskirche und kein Gesetz, das die freie Ausübung der Religion verbietet.» Das war für die junge Nation ein großer Fortschritt gegenüber der Vergangenheit: persönliche Freiheit und Anerkennung der Rechte des Gewissens.' Er sagte auch: ‚Wenn ein Geistlicher, ein Bischof oder Papst (ich möchte diesen Fall einmal ins Auge fassen) versuchen sollte, in den bürgerlichen und politischen Bereich hineinzuregieren und die Bürger über seine Kompetenz und seinen Jurisdiktionsbereich (die Dinge Gottes) hinaus zu beeinflussen, ist die Antwort schnell zur Hand: «Zurück in den Bereich Eurer Rechte und Pflichten, zurück zu den Belangen Gottes».'

Erzbischof Dowling sagt unter Hinweis auf eine denkbare Verbindung von Staat und Kirche: ‚Dazu fehlen in allen Regierungen der Welt so viele Bedingungen, daß diese These ruhig in die Vorhölle erledigter Kontroversen verwiesen werden kann.' Erzbischof Ireland wiederum sagte: ‚Religiöse Freiheit ist die lebendige Grundlage Amerikas, das Bindemittel, das alle Wälle und Befestigungen zusammenhält, die Garantie seines Friedens und seines Wohlstands. Man verletze die religiöse Freiheit zum Nachteil der Katholiken, und unsere Schwerter fahren aus der Scheide. Man verletze die religiöse Freiheit zugunsten der Katholiken gegen die Nichtkatholiken, und sie fahren nicht weniger schnell aus der Scheide.'"

II

Einigermaßen sarkastisch bemerkte Smith gegenüber Marshall: „Ich glaube, Sie haben Ihre Behauptung aus der Vorhölle der verstorbenen Kontroversen geholt." Hier wird auf die berühmte Unterscheidung zwischen „These und Hypothese" angespielt. Sie wurde im Anschluß an die Kontroverse, die auf die Veröffentlichung des Syllabus Errorum von 1864 folgte, von den Jesuiten der Civiltà Cattolica erarbeitet. Gemäß der „These" ist die katholische Kirche das einzige von Gott begründete Instrument zur Rettung der Menschheit, nach Natur, Zweck und Bestimmung dem Staat übergeordnet, und hat daher bei der Ausbreitung des Evangeliums und der Unterdrückung der Häresie ein Recht auf Hilfe des politischen Instruments der Gesellschaft. Gemäß der „Hypothese" duldet die Kirche wegen ihrer Unfähigkeit, ihre Forderungen durchzusetzen, vorläufig irrige Meinungen und entschuldigt Religionsfreiheit als geringeres Übel.

Die stets und unwandelbar vertretene Stellungnahme des Magisteriums der amerikanischen Kirche scheint von Anfang an die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung nicht zu beachten, da die Hierarchie der in der Verfassung dargelegten politischen Ordnung, wodurch sich unser Staat in religiösen Fragen für neutral erklärt, ihre volle Zustimmung gibt.

Im Jahr 1784, also sieben Jahre vor der Annahme des „First Amendment", erklärte John Carroll, der erste Bischof der Vereinigten Staaten, offen: „Wir haben bisher alle unter der Geißel einer Staatskirche gelitten und werden daher gegen jeden Schritt zu ihr hin auf der Hut sein." Mit Zufriedenheit

stellte er fest: „Dank ihres ursprünglichen Geistes und ihres Christentums haben die Vereinigten Staaten die Intoleranz aus ihrer Regierungsform verbannt. Alle sollten sich in gleicher Weise der Freiheit und Unabhängigkeit erfreuen, die mit vereinten Kräften errungen und durch das von Protestanten und Katholiken gemeinsam vergossene Blut gefestigt ward." Der Heilige Stuhl anerkannte die hervorragend loyale Haltung des Bischofs John England von Charleston, South Carolina, und ernannte ihn zum päpstlichen Nuntius für die Konkordatsverhandlungen mit Haiti. Trotzdem forderte der Bischof ohne Scheu am St.-Patricks-Fest im Jahr 1824 in seiner Ansprache vor der Hibernian Society von Savannah in Georgia: „Möge Gott lange die Freiheit Amerikas vor der Verbindung irgendeiner Kirche mit dem Staat bewahren." Bei anderer Gelegenheit erklärte Bischof England: „Es ist meine Überzeugung, daß eine völlige Trennung von der staatlichen Regierung überall dort für die Kirche der natürlichste und sicherste Zustand ist, wo es sich nicht, wie auf päpstlichem Gebiet, ausschließlich um ein Regiment der Geistlichen handelt." In einer Streitfrage über die Unterstützung von Pfarrschulen wies Erzbischof John Hughes im Jahr 1850 auf „die mit Recht verhaßte Verbindung von Kirche und Staat" hin. Im Jahr 1909 sagte Kardinal Gibbons in einer Predigt in seiner Titelkirche in Rom: „Als Bürger der Vereinigten Staaten erkläre ich mit offenem Blick für die Mängel unserer Nation, doch voller Stolz und Dankbarkeit — und das in dieser großen Hauptstadt der Christenheit —, daß ich einem Land angehöre, in dem die Staatsregierung uns schützt, ohne sich in die rechtmäßige Ausübung unseres erhabenen Auftrags als Diener des Evangeliums Jesu Christi einzumischen ... Die amerikanischen Katholiken sind durchaus zufrieden mit der Trennung von Kirche und Staat bei uns. Und ich kann mir kein Zusammenspiel von Umständen vorstellen, das eine Verbindung entweder für die Kirche oder für den Staat wünschenswert erscheinen ließe ... Wir kennen die Segnungen unserer gegenwärtigen Verfassung; sie gibt uns Freiheit und verbindet Priester und Volk inniger als die Einheit von Kirche und Staat ... Andere Länder, andere Sitten; wir glauben nicht, daß unser System immer und überall richtig ist. Wir überlassen es Kirche und Staat, ihre Probleme anderswo zum Besten der dortigen Bewohner zu lösen. Wir jedoch danken Gott, daß wir in Amerika leben, ‚in diesem unserm glücklichen Land' — um mit Theodore Roosevelt zu sprechen —, wo ‚Religion und Freiheit natürliche Bundesgenossend sind'." Diese Meinung wurde u. a. von den Erzbischöfen Ireland und Spaulding geteilt. Unter Berufung auf die Worte des Kardinals Gibbons erklärte Kardinal Cushing vierzig Jahre später: „Das sagte Kardinal Gibbons zu seiner Zeit. Dasselbe sagen wir heute."

Im Jahr 1948 bemühte sich Erzbischof John T. McNicholas von Cincinnati, alle Zweifel in dieser Frage zu beseitigen. Als Vorsitzender des Verwaltungsausschusses der National Catholic Welfare Conference (und daher als Sprecher der gesamten Hierarchie) gab er am 25. Januar 1948 die feierliche Erklärung ab: „Wenn die Katholiken morgen in unserm Land die Mehrheit bildeten, würden sie keine Verbindung von Staat und Kirche suchen. Sie würden dann genau wie heute für die Verfassung mit all ihren Zusätzen eintreten und anerkennen, daß alle Katholiken im Gewissen verpflichtet sind, nach ihr zu leben und sie zu verteidigen. Erst kürzlich bestätigte noch Erz-

bischof Karl J. Alter von Cincinnati, Nachfolger des Erzbischofs McNicholas als Präsident des Verwaltungsausschusses des NCWC und als solcher Sprecher des amerikanischen Episkopats, dessen Stellungnahme. Er betonte, daß keine Lehre der katholischen Kirche in Widerspruch zur Verfassung der Vereinigten Staaten stehe und daher jeder Widerstreit zwischen den von der Kirche und der Verfassung auferlegten Verpflichtungen ausgeschlossen sei. Erzbischof Alter gab folgende Versicherung ab: „Die Befürchtung, wir Katholiken könnten die religiöse Toleranz mißbrauchen, um die Vorherrschaft in unserem Land zu gewinnen, und dann, nach Erlangung der politischen Vorherrschaft, dazu übergehen, unsere Mitbürger der Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Gewissensfreiheit zu berauben, und ihnen, ob sie wollen oder nicht, unsere Überzeugungen aufzwingen, ist weder in der Lehre der katholischen Kirche, noch in den wiederholten Verlautbarungen der amerikanischen Bischöfe irgendwie begründet. Wir suchen keine Vorrechte. Wir erklären, daß wir jetzt und in Zukunft entschieden an den Bestimmungen der Verfassung festhalten."[13]

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Apostolische Delegat für die Vereinigten Staaten, Erzbischof Egidio Vagnozzi, am 18. März gelegentlich eines an der Loyola-Universität in Chicago abgehaltenen Symposions über Papst Leo XIII. erklärte: „Was die Vereinigten Staaten angeht, bin ich der Meinung, daß es eine korrekte Interpretation der Ansichten der Hierarchie und ganz allgemein der amerikanischen Katholiken ist, wenn man sagt, daß sie sehr zufrieden sind mit ihrer Verfassung und der grundlegenden Freiheit, deren sich die Kirche erfreut. In der Tat sind sie überzeugt, daß diese Freiheit in einem weiten Ausmaß die Ursache für Ausbreitung und Festigung der Kirche in diesem großen Lande ist. Ich bin sicher, die amerikanischen Katholiken, ganz gleich ob sie eine Minderheit bleiben oder die Mehrheit erlangen, werden die von ihnen hochgeschätzte religiöse Freiheit nicht durch einen Tausch gegen eine Vorzugsstellung aufs Spiel setzen."[14]

Im Hinblick auf diese ständige und energische Betonung des Prinzips der Religionsfreiheit, wie sie im First Amendment niedergelegt ist, folgert Msgr. John Tracy Ellis: „Wenn man bedenkt, daß die von mir dargelegte Einstellung von 1784 an, als der spätere Erzbischof Carroll sein Ja zu dem amerikanischen System der Beziehungen zwischen Kirche und Staat veröffentlichte, bis zum Jahr 1948 vertreten wurde, als der verstorbene Erzbischof Mc Nicholas mit unmißverständlicher Klarheit sein aufrichtiges Bekenntnis zur Trennung von Kirche und Staat in diesem Land zum Ausdruck brachte; wenn man weiter bedenkt, daß kein amerikanischer katholischer Bischof je etwas von dieser Einstellung Abweichendes gesagt hat — dann sollte das ein Argument sein, das man respektieren müßte."[15]

Prof. H. S. Commager deutete diesen Text in *The American Mind* folgendermaßen: „Welche Schlußfolgerung man auch immer aus einer Prüfung der katholischen Lehre ziehen mag, es ist Tatsache: der Katholizismus hat

[13] *The Sign, Juli 1960, 11, 14, 65.*

[14] „Leo XIII. und die menschliche Freiheit", *Catholic Mind, LVIII (Juli-August 1960)*, 298.

[15] „Church and State: An American Catholic Tradition", *Harper's, CCVII (November 1953)*, 67. Diesem Artikel sind auch die früher zitierten Aussagen des amerikanischen Episkopats über Religionsfreiheit entnommen.

75 Jahre lang, ohne ernsthafte Schwierigkeiten hervorzurufen — außer in der Einbildung gewisser Menschen —, als eine der größten Religionsgemeinschaften ein blühendes Leben geführt. Die demokratischen Einrichtungen erschienen ebenso gesund, als die Kirche 24 Millionen Mitglieder zählte, wie zu der Zeit, da ihre Anhänger nur nach Hunderttausenden zählten ... Man könnte sogar behaupten, daß die katholische Kirche während dieser Zeit (seit 1889) einer der wirksamsten Träger der Demokratie und der Amerikanisierung des Landes war."[16]

Diese positive Einstellung der amerikanischen Katholiken zum öffentlichen Recht ihres Landes erklärt sich aus der Absicht, die dem First Amendment zugrunde liegt und aus der Art und Weise, wie es die Trennung der Rechtsbereiche erklärt.

Das First Amendment zur Verfassung — es verbietet eine Staatskirche und garantiert freie religiöse Betätigung — bringt keine Ideologie zum Ausdruck. Es trifft eine pragmatische Verfügung[17]. Umfangreiche und unanfechtbare historische Tatsachen zeigen, wie Richter Story in seiner grundlegenden Studie über die Verfassung betont: Das eigentliche Anliegen des Amendment ging dahin, die alte Rivalität zwischen christlichen Sekten auszuschalten und der Errichtung jeder Art von Nationalkirchen zuvorzukommen, wodurch nur *eine* Hierarchie die Gunst der Landesregierung erhalten würde." Damit wollte man den verschiedenen Staaten die Entscheidung darüber überlassen, welcher Religion sie gegebenenfalls den Vorzug geben wollten. (So war es in mehreren Staaten viele Jahre lang. Massachusetts nahm erst im Jahr 1833 der Congregational Church diese Vorrangstellung, und New Hampshire kann auf Grund seiner Verfassung bis zum heutigen Tag Gesetze zur angemessenen Unterstützung protestantischer Religionsdiener erlassen.) Darüber hinaus erregte während des Revolutionskrieges die mangelnde Loyalität der anglikanischen Staatskirchen in verschiedenen Kolonien ohne Zweifel Unwillen. Weiter wirkten auch die Ansichten des sehr einflußreichen James Madison mit, der Religion als eine ausgesprochene Privatsache erklärte, was für viele seiner Freunde aus Virginia typisch war. Daß die Urheber des First Amendments dieses weder als Ausdruck der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion noch als Verbot unterschiedsloser Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat auffaßten, geht klar aus der Handlungsweise des Senats hervor. Dieser ernannte — nachdem man sich über den Wortlaut des Gesetzes einig geworden war — eine Kommission, „die dem Präsidenten der Vereinigten Staaten die Einhaltung eines Tages öffentlicher Danksagung und öffentlichen Gebetes empfehlen sollte". Erzbischof Alter trifft den Kern der Frage, wenn er sagt: „Das First Amendment begrenzt tatsächlich die Jurisdiktion der Regierung, indem es ihr jede Zuständigkeit auf religiösem Gebiet abspricht."

---

[16] *New York 1950, Oxford University Press, 193.*

[17] Der klassische historische Bericht über dieses Thema ist *Anson Phelps Stokes'* Buch Church and State in the United States, *New York 1950, Harper.* Eine ausgezeichnete kurze Analyse bietet *Wilfrid Parsons* Buch The First Freedom, *New York 1948, Declan X. McMullen.*

Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß die amerikanische Revolution *kein* Produkt der Französischen Revolution ist, deren Ursachen, Ideen und Folgen wesentlich andere waren. Die Urheber der amerikanischen Verfassung waren keine Liberalen des 19. Jahrhunderts, die im Namen der Religionsfreiheit eine Politik religiöser Unterdrückung verfolgten und das Schlagwort von der Trennung von Kirche und Staat gebrauchten, um religiöse Orden zu vertreiben, Kirchengut zu beschlagnahmen und die Caritasarbeit der Kirche zu behindern[18]. Sie hatten nicht die Absicht, Religion und öffentliches Leben zu trennen, denn sie hatten ihre Ansprüche auf Gerechtigkeit in der Unabhängigkeitserklärung auf die Tatsache gegründet, daß „alle Menschen gleich geschaffen und vom Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind". Deshalb erklärt der Eid auf die Fahne, daß wir „eine Nation unter Gott" sind, deshalb trägt unser Geld die Aufschrift „Wir vertrauen auf Gott", deshalb eröffnet der Ausrufer die Sitzungen des Obersten Gerichtshofes mit dem Ruf „Gott schütze die Vereinigten Staaten und diesen Ehrwürdigen Gerichtshof", deshalb wird jede Kongreßsitzung mit einem Gebet eröffnet, deshalb wurde von den Studenten der Militärakademien immer die Teilnahme am Gottesdienst ihres Bekenntnisses verlangt. Kurz, so verfügte der Oberste Gerichtshof in einem Fall, in dem Kinder vom Schulunterricht befreit wurden, damit sie am Religionsunterricht teilnehmen konnten, „wir sind ein religiöses Volk, dessen Einrichtungen den Glauben an ein höchstes Wesen voraussetzen"[19]. Es ist nur eine Bestätigung des amerikanischen politischen Systems, wenn sich die Regierung durch eine ihre eigene Vollmacht beschränkende Verordnung — und jede moderne pluralistische Gesellschaft sollte sich so verhalten — der Anerkennung oder Be-

---

[18] Prof. H. A. Rommen schildert die rationale Grundlage und die Methodologie des Liberalismus folgendermaßen: „Die Grundlage für die Trennung war nicht die Sorge für das Allgemeinwohl, nicht der Wunsch nach Frieden zwischen einer Vielzahl von Kirchen und Sekten, sondern eher das Festhalten an den philosophischen Grundsätzen des rationalistischen Liberalismus als einer Art Staatsreligion im Sinne Rousseaus. Der Glaube an die Übernatur wird hier einfach geleugnet. Die christlichen Werte der Sittlichkeit und des göttlichen Gesetzes werden entweder öffentlich als Mythos erklärt, der mit der modernen Wissenschaft oder mit der proletarischen Revolution unvereinbar sei, oder sie werden lediglich als Propagandainstrument klerikaler Überheblichkeit oder als politische antidemokratische Reaktion hingestellt. Dementsprechend ist das soziale und politische Leben ohne Rücksicht auf das absolute christliche und von Gott geoffenbarte Gesetz zu lenken, d. h. ausschließlich von den immanenten Gesetzen der politischen oder sozialen Wissenschaft oder sogar aus der Sicht des Proletariats. Es ist leicht einzusehen, daß eine solche ‚Religion' des Indifferentismus, ja sogar des antichristlichen, rationalistischen Scientismus in der neuen laizistischen Staatsreligion, wenn sie den Bürgern an den öffentlichen Universitäten und Schulen, in den Gesetzen und in der Verwaltungspraxis aufgezwungen wird, den Staat zu einem Instrument rationalistischer Ungläubiger der herrschenden intellektuellen Schicht macht, mit dem Ziel, die traditionelle Religion des noch christlichen Volkes zu zerstören. Die neue Religion wird zur öffentlichen Religion des Staates, während die katholische Religion zur ausschließlichen und gänzlich privaten Angelegenheit der Bürger erklärt wird." The State in Catholic Thought, *St. Louis 1945, B. Herder Book Co., 600—601.*

[19] 343 U.S. 312. Im Juli dieses Jahres bestätigte das Appellationsgericht von Maryland die Entscheidung eines untergeordneten Gerichtes, durch die einem erklärten Atheisten die Notarsvollmacht verweigert wurde, als er es ablehnte, den Glauben an Gott durch einen Eid zu bekräftigen. Das Gericht erklärte: „Gemäß unserer Verfassung macht die Tatsache, daß jemand nicht an ein höheres Wesen glaubt und die sittliche Verantwortung für sein Verhalten ablehnt, ihn nicht nur unfähig, ein öffentliches Amt zu bekleiden, sondern macht ihn auch unfähig, als Zeuge aufzutreten oder als Geschworener zu fungieren."

günstigung eines von diesem „religiösen Volk" vertretenen Glaubensbekenntnisses enthält[20].

Nun erhebt sich unausweichlich die Frage, vor die sich die amerikanischen Katholiken immer wieder gestellt sehen: Ist unsere Bejahung der Religionsfreiheit nicht eine Art von oberflächlichem Opportunismus, intellektuelle Unehrlichkeit und politischer Machiavellismus, wie es die Unterscheidung von These und Hypothese nahezulegen scheint? Kann die nach der Definition in ihrer Lehre intolerante Kirche die Religionsfreiheit grundsätzlich und nicht nur gezwungenermaßen oder aus Berechnung anerkennen?

Sicher kann niemand von der katholischen Kirche, die sich selbst als Hüterin der offenbarten Wahrheit versteht, erwarten, daß sie nicht mehr darauf bestehe, jeder müsse nach der Wahrheit suchen und ihr folgen; damit wird aber der Begriff der Gewissensfreiheit eingeschränkt. Die Kirche erklärt: „Keiner hat die sittliche Freiheit, *nicht* zu glauben, wie auch immer die persönlichen Rechte begründet sein mögen, nach der augenblicklichen religiösen Überzeugung zu leben." Es geht hier um den Unterschied zwischen Wahrheit im ontologischen Sinn und persönlicher Freiheit. Diesen Unterschied unterstrich Pius XI. in einem Satz seiner Enzyklika über den Faschismus, *Non abbiamo bisogno:* „Wir sind stolz und glücklich, für die Freiheit der Gewissen (la libertà *delle coscienze*) und nicht, wie Wir aus Versehen fast gesagt hätten, für die Freiheit des Gewissens (la libertà di coscienza) zu kämpfen. Dies ist ein zweideutiger Ausdruck, der allzu oft falsch gebraucht wird und dann vollständige Bindungslosigkeit des Gewissens bedeutet, was unsinnig ist, wenn man es auf die von Gott geschaffene und erlöste Seele anwendet." Kardinal Lercaro von Bologna machte im vergangenen Jahr in seinem viel gelesenen Referat über Toleranz dieselbe Unterscheidung: „Wenn man bejaht, daß die Wahrheit etwas Objektives ist, dann gibt man damit auch den Unterschied zu zwischen der Wahrheit selbst und dem Akt, durch den der einzelne der Wahrheit folgt. Daher begründet derjenige, der die Objektivität der Wahrheit anerkennt, damit gleichzeitig das Recht auf persönliche Freiheit."[21] Weitere gewichtige Belege können von den Kardinälen Feltin, Griffin und Cushing wie auch von dem Bischof François Charrière von Fribourg, dem traditionellen Zentrum des katholischen sozialen Denkens, angeführt werden. Die Kirche hat insofern immer auf Religionsfreiheit bestanden, als sie von Anfang an jede Zwangsbekehrung verboten und als Sünde bezeichnet hat. Die neuerliche Betonung dieser Frage zielt auf die Heiligkeit der Person als der Grundlage ihres subjektiven Rechtes auf Gewissensfreiheit.

Diejenigen, die dazu neigen, die kritische Stellungnahme der Päpste des 19. Jahrhunderts, besonders die Leos XIII., zur Religionsfreiheit, als zeitlos

---

[20] John Cogley hat festgestellt: „Wohl jeder wird zustimmen, wenn man sagt, daß das amerikanische Volk ‚ein religiöses Volk' ist in dem Sinn, daß wir weder aus Überzeugung noch aus Tradition noch von Gesetz wegen aktiv antireligiös sind. In der Frage, was ein ‚religiöses Volk' ist, gehen die Meinungen fast ebensosehr auseinander, wie über die zahlreichen religiösen Auffassungen, die es bei uns gibt. Da über die Bedeutung der Religion keine Übereinstimmung besteht, kann es auch keine Übereinstimmung geben hinsichtlich des Begriffs ‚religiöses Volk'."

[21] *Catholic Mind, LVII (Januar-Februar 1960), 18.* Auch in *Documentation Catholique, 15. März 1959.*

gültig anzusehen, sollten die Worte desselben Papstes wägen: „Es ist ein besonderes Merkmal menschlicher Einrichtungen und Gesetze, daß in ihnen nichts so heilig und heilsam ist, daß der Brauch sie nicht ändern oder abschaffen, oder daß gesellschaftliche Gewohnheiten sie nicht aufheben könnten. So geschieht es auch in der Kirche Gottes — in der disziplinäre Einrichtungen geändert werden können, während die Lehre absolut unveränderlich ist — nicht selten, daß etwas, was einmal wichtig oder angebracht war, im Lauf der Zeit veraltet, nutzlos oder gar schädlich wird." Papst Pius XII. zum Beispiel erkannte in seiner im Jahr 1955 vor dem Internationalen Historiker-Kongreß gehaltenen Ansprache ausdrücklich an, daß die mittelalterliche Vorstellung von der Kirche als einer dem Staat übergeordneten Macht „zeitbedingt und nicht Ausdruck grundlegender katholischer Prinzipien in dieser Frage war"[22]. Ein Beispiel für eine solche Anpassung und Entwicklung zeigte sich am 30. Oktober dieses Jahres bei einer Pressekonferenz, als Kardinalstaatssekretär Tardini Erklärungen zu den Vorbereitungen für das kommende Allgemeine Konzil abgab. Nach dem Londoner Tablet verdient folgendes unsere Aufmerksamkeit: „Kardinal Tardini wurde gefragt, ob — wie das früher der Fall war — Einladungen an die Regierungen ausländischer Staaten ergehen würden. Er antwortete: ‚daß die Zeiten sich geändert hätten' und die Anwesenheit der Mächtigen dieser Welt, statt den Glanz der Veranstaltungen zu erhöhen, eher ein fremdes Element bedeuten könnte... Schon um die Reporter daran zu hindern, Mutmaßungen aufzustellen und Gerüchte zu verbreiten, wird die Presse über die Verhandlungen gut informiert werden."

Außerdem muß immer der historische Zusammenhang der päpstlichen Verlautbarungen berücksichtigt werden. Auf die Frage: „Wo kann man die autoritative und klarste Darstellung der katholischen Grundsätze hinsichtlich der von uns diskutierten Themen finden?" antwortete Erzbischof Alter: „Nicht in den viel zitierten Schriften oder Enzykliken Bonifaz' VIII. oder in dem Syllabus der Irrtümer Pius' IX. Das heißt nicht, daß ihre Darlegungen für nichtig erklärt werden, sondern daß man sie nur in ihrem historischen Zusammenhang richtig verstehen kann. Die Sprache, in der sie abgefaßt sind, ist nicht einfach nur die eines Exposés, sondern sie ist zugleich pole-

---

[22] Rede auf dem 10. Historikerkongreß, *Documentation Catholique, Oktober 1955, 1222-5.* Der englische Moraltheologe, Kanonikus L. L. McReavy, erklärt die gegenwärtige Auffassung von den Aufgaben des Staates und der Kirche folgendermaßen: „Angesichts der objektiven Wahrheit von dem der Kirche anvertrauten Glaubensschatz muß die Lehre der Kirche notwendig unwandelbar sein. Sie kann nie auf der intellektuellen Ebene mit dem religiösen oder sittlichen Irrtum einen Kompromiß schließen oder dem religiösen Indifferentismus der liberalistischen These irgendein grundsätzliches Zugeständnis machen. Aber daraus, daß der Kirche solche Unbeirrbarkeit in der Lehre eigen ist, folgt nicht, daß auch der Staat an ihr teilhat oder daß der Staat sogar dazu beitragen sollte, sie im bürgerlichen Bereich einzuschärfen. Die Kirche hat den göttlichen Auftrag, die Wahrheit zu lehren und zu verteidigen, der Staat hat einen solchen Auftrag nicht erhalten. Die katholische Lehre hat den Cäsaropapismus zu allen Zeiten verurteilt und auf der Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers ist, und dem, was Gottes ist, bestanden. Sogar in einem Land mit katholischer Mehrheit werden die dem Staat eigenen Aufgaben umschrieben und abgegrenzt durch das Ziel, das Gemeinwohl zu fördern, wozu Gott den Staat beauftragt hat. Auf religiösem Gebiet hat er keinen eigentlichen Auftrag, und daher ist die Hilfestellung, die er seinen christlichen Untertanen bei der Erfüllung der Pflichten ihrer doppelten Bürgerschaft leisten kann, nur eine untergeordnete und muß unter ihren Hauptzweck gestellt werden." *The London Tablet (4. Juni 1960) 533.*

misch." So entstand, wie der Herausgeber des Tablet feststellt, der Syllabus der Irrtümer von 1864, „obwohl er in allgemeinen Ausdrücken abgefaßt war, auf dem Hintergrund der italienischen Verhältnisse und war von einem isolierten Papst in erster Linie gegen die Anhänger Mazzinis und Cavours gerichtet worden. Er verstand unter Fortschritt und moderner Zivilisation — der Papst war nicht verpflichtet, sich damit zu befreunden — das, was Mazzini und Cavour unter diesen hochtrabenden, unbestimmten Worten verstanden. Aber das Dokument ging als Kriegserklärung auf einer viel breiteren Ebene durch die Welt, als seine Urheber je beabsichtigt hatten. Sie waren ganz in dem Todeskampf, den die weltliche Macht der Kirche nach etwa 1260 Jahren durchmachte, befangen."[23]

Papst Pius XII. hat wiederholt darauf hingewiesen, daß das Lebensgesetz der Kirche die ständig neue Anpassung sei, und daß sie sich weigere, sich mit einem bestimmten Augenblick der Geschichte gleichzusetzen und dadurch einer weiteren dynamischen Entwicklung unfähig zu werden. Die Erfahrung der Kirche unter den modernen totalitären Regimes und ihre wachsende Berührung mit den konkurrierenden Weltkulturen haben eine neue Offenheit für den Wandel der Verhältnisse bewirkt. So empfahl die Weihnachtsbotschaft Pius' XII. vom Jahr 1944 — sie trägt im Englischen den volkstümlichen Titel: „On Democracy" — soziale Reformen, die sowohl in den zeitlichen wie in den ewigen Belangen volle persönliche Verantwortung erlauben und sicherzustellen vermögen". Unter die menschlichen Grundrechte rechnet der Heilige Vater „das Recht, Gott im privaten und öffentlichen Leben zu verehren und diese Verehrung durch mildtätige Werke religiöser Art sich auswirken zu lassen". Aus dem Wandel der historischen Verhältnisse ergaben sich manche schmerzliche Erfahrungen. Sie haben die Kirche davon überzeugt, daß es zu einer Beschränkung ihrer Freiheit im öffentlichen staatlichen Leben führen muß und für ihre apostolische Arbeit sehr gefährlich ist, wenn nicht allen Menschen die menschlichen Grundrechte zugestanden werden.

Die rauhe Wirklichkeit des Polizeistaates, der in jeden privaten Lebensbereich eindringt und allen seine organisierte Ideologie als Religionsersatz aufzwingt, hat die Kirche milder über die demokratische Regierungsform denken lassen, die ihren Wirkungskreis selbst beschränkt und in religiösen Fragen offiziell neutral ist. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Hierarchie die französischen Integristen, die sich über die Aufnahme des Wortes *laïque* in die Verfassung der 5. Republik beklagten, darauf hinwies, daß das Wort nicht notwendig eine abträgliche Bedeutung haben muß. In seinem Vortrag vor den Führern der Katholischen Aktion, der am 31. Dezember vergangenen Jahres im Zusammenhang mit der Debatte in der Nationalversammlung über die Subventionierung der Schulen stattfand, erklärte Bischof Guerry von Cambrai den Unterschied, indem er zwei verschiedene Schlagworte gebrauchte: „Angewandt auf die Frage der Erziehung, die eine öffentliche Funktion des Staates ist, bedeutet *‚la laicité'*, daß dieser öffentliche Dienst nicht-konfessionell ist, daß er neutral ist und daher keine Stellung für oder gegen die Religion zu nehmen braucht. Die laicité des Staates offenbart sich

[23] *The Sign a.a.O. 65.*

also im praktischen Bereich durch Unparteilichkeit gegenüber den verschiedenen religiösen Gruppen; sie erkennt den pluralistischen Charakter des Staates an. Etwas ganz anderes ist der *laicisme d'Etat*, d. h. eine auf dem Agnostizismus, Materialismus und ideologischen Atheismus gegründete philosophische Lehre, die als Mittel offizieller staatlicher Einflußnahme auf alle öffentlichen Funktionen, die Erziehung eingeschlossen, dient. Dieser laicisme d'Etat ist das Gegenstück der echten laicité d'Etat.

Papst Pius XII. hatte sicher die immer stärker werdende Berührung der Kirche mit den verschiedenen Kulturkreisen vor Augen, als er sich am 6. Dezember 1953 an die katholischen Juristen Italiens wandte. Der Heilige Vater bedauerte die Übertragung des Satzes, daß „der Irrtum keine Rechte hat", von der metaphysischen Ebene in den Bereich der staatlichen Rechtsprechung, wo er das Gemeinwohl schädigen kann. Der Heilige Vater stellte fest: „Gott selbst läßt Irrtum und Übel zu ... daher kann die Pflicht, den sittlichen und religiösen Irrtum zu unterdrücken, nicht letzte Norm des Handelns sein."

Die Tatsache, daß der Papst der Regierung das Recht abspricht, die religiöse Freiheit einzuschränken, kann natürlich nicht umgekehrt werden in ein positives Argument zur Begründung der Religionsfreiheit als allgemeines Prinzip. Man darf ruhig feststellen, daß die theologische Diskussion in der Kirche von heute dieser Ansicht offensichtlich zuneigt. Es ist bezeichnend, daß der Herausgeber der Catholic Encyclopedia es für notwendig hielt, vor allem den vor fünfzig Jahren geschriebenen Artikel über Kirche und Staat bei der Neuauflage der Encyclopedia auf den neuesten Stand zu bringen. Der Artikel erschien als Ergänzungsheft zu der Ausgabe von 1908. Er zeugt von der lebhaften Diskussion unter den katholischen Theologen und dem Bemühen, die wesentliche Wirklichkeit der Religion von ihren kulturellen Einkleidungen deutlicher zu unterscheiden. Es ist durchaus möglich, daß dabei eine schärfere Analyse des Begriffs der „Gemeinschaft" die Hauptrolle spielt, d. h. der freien Vergesellschaftung in Gruppen, die ihrer Natur nach zwischen Einzelmensch und Staat treten. Es geht dabei freilich um einen Begriff, der den Spezialisten des Römischen und Napoleonischen Rechts nicht allzu vertraut ist. Dr. A. F. Carillo de Albornoz, Spezialist für wissenschaftliche Forschung im Hauptsitz des Weltkirchenrats in Genf, befaßt sich mit diesen Strömungen. In einem 95 Seiten umfassenden Überblick über die gegenwärtigen Diskussionen unter Katholiken, der unter dem Titel „Roman Catholizism and Religious Liberty" veröffentlicht wurde, stellt Dr. Carillo fest: Die römisch-katholische Literatur, in der diese moderne Tendenz zum Ausdruck kommt, ist in der letzten Zeit stark angewachsen und hat ein beachtliches Niveau. Wenn man sagte, daß auf *eine* Veröffentlichung im traditionellen Geist zehn andere kommen, die die neue These allgemeiner reli-

---

24 4. Juni 1960, 532. Der Verfasser, der das Bestehen des Osservatore Romano auf dem Recht der Hierarchie sowie auf ihrer Pflicht, im politischen Bereich zur Führung ihrer Herde einzugreifen, kommentiert, fährt fort: „Die Regierung der universalen Kirche muß irgendwo begründet sein, und sie wurde von der Vorsehung von Anfang an in der Stadt errichtet, die das Hauptzentrum der menschlichen Regierung war, unter dem Volk mit der größten Begabung für diese seltene und unschätzbare Kunst. Doch es ist eine natürliche Folgeerscheinung, daß oft Entscheidungen um die Welt eilen, die man nur versteht, wenn man die italienischen Verhältnisse kennt, aus denen heraus sie entstanden sind."

giöser Freiheit vertreten, dann ist das nicht übertrieben. Dabei ist zu beachten, daß sie sämtlich mit dem kirchlichen „Nihil obstat" veröffentlicht wurden. Bekanntlich bedeutet das nicht immer, daß das gutgeheißene Buch die kirchliche Lehre in allen Einzelheiten wiedergibt, wohl aber immer, daß ein solches Buch nicht gegen den Glauben der Kirche verstößt[25]. Dr. Carillo schließt: Wir glauben, daß genug Beweise für die Tatsache vorliegen, daß a) zahlreiche römisch-katholische Theologen in vielen Ländern im Prinzip eine neue Theorie zugunsten einer vollständigen religiösen Freiheit verteidigen, die ganz verschieden von der alten Lehre der „These" und „Hypothese" ist und ihr sogar entgegensteht. b) Diese Theorie wurde keineswegs verurteilt; sie wird im Gegenteil von einflußreichen Mitgliedern der römisch-katholischen Hierarchie unterstützt. c) Diese Theorie ist nicht opportunistisch-taktisch und eine Variante der überkommenen Lehre, sondern ein neuer und eigenständiger Standpunkt, der zur alten Lehre in offenem Gegensatz steht[26].

Die Studie Dr. Carillos ist in einflußreichen Kreisen der Vereinigten Staaten verbreitet worden. Ihre Schlußfolgerungen wurden von den amerikanischen Katholiken begrüßt, da sie geeignet sind, die bei Nichtkatholiken eingewurzelten Vorurteile zu zerstreuen. Bischof John King Mussio von Steubenville, Ohio, stellte Mitte Juni in Chicago auf der Konferenz über „Die gegenwärtige Stellung der Katholiken in Amerika" fest, daß der amerikanische Katholik gelernt hat, „seinem Land ebenso treu zu dienen wie seiner Kirche ... Er könne niemals im eigentlichen Sinn etwas als Autorität Gottes anerkennen, was die Menschen — unabhängig von Herkunft, Rasse oder Überzeugung — ihres innersten Rechtes berauben könnte, Gott nach dem Urteil ihres Gewissens zu dienen." „Daher sein Erstaunen", so heißt es in der Jesuiten-Zeitschrift *America* vom 2. Juli dieses Jahres, „über Anzeichen von Besorgnis bei seinen amerikanischen Landsleuten vor möglichen Übergriffen der Kirche auf die traditionellen amerikanischen Freiheiten. Manche Katholiken im Ausland lieben es, die inneramerikanischen Belange allzu leicht mit den unbefriedigenden Vorgängen gleichzusetzen, wie sie in der Geschichte außeramerikanischer Länder leider allzu häufig waren."

III

Religionsfreiheit, wie immer sie in den einzelnen Ländern verwirklicht sein mag, wird heute als eines der menschlichen Grundrechte angesehen. Sie gehört zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und zur Charta der Menschenrechte des Europarates, Schweden und Norwegen mußten übrigens wegen diskriminierender Klauseln in ihren Verfassungen mit einem Vorbehalt unterzeichnen. Die ideologischen Grundlagen eines solchen Rechtes sind allerdings nicht klar. Der Jurist gewinnt — wie ich annehme — die rechte Einsicht in das internationale öffentliche Recht auf Grund des Vorherrschens derartiger Garantien in den modernen Staatsverfassungen. Die Gemeinschaft des Weltprotestantismus, die im Weltrat der Kirchen zusam-

[25] Veröffentlicht vom Weltrat der Kirchen, Genf, 8.
[26] ebd. 2.

mengefaßt ist, hat das Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Staat nie systematisch untersucht. Die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam vom Jahr 1948 zählt „das Recht aller Menschen, ihren Glauben festzuhalten und zu wechseln, ihm in Gottesdienst und täglichem Leben Ausdruck zu verleihen, andere zu belehren und zu überzeugen und die Art der religiösen Erziehung der Kinder zu bestimmen, zu den Hauptmerkmalen der echten Religionsfreiheit."[27] Doch gesteht O. Fredrick Nolde, der Direktor der Kirchenmission für Internationale Fragen im Weltkirchenrat, daß diese Gemeinsamkeit rein juristischer Natur sei. Er betont, daß die Menschenrechte christlich gesehen unverzüglich so formuliert werden müßten, daß sie auf alle Menschen anwendbar sind[28]. Darüber hinaus ist kein großer Fortschritt festzustellen. Es scheint, daß der amerikanische Protestantismus lediglich die im ersten Ergänzungsgesetz der Verfassung formulierte Theorie theologisch sanktioniert hat. Es wird eine ungeheure Aufgabe sein, eine Theologie der religiösen Toleranz in befriedigender Weise zu erarbeiten. Man wird dabei zu berücksichtigen haben die Lehre der Kirche von der Freiheit des Glaubensaktes, vom Sinn des Staates, vom Vorrang des persönlichen Gewissens, von den Formen des apostolischen Wirkens, wie die Kirche sie heute entwickelt hat. Diese Aufgabe wird nicht leicht sein, da nach der Meinung des Kanonikus McReavy „das Problem selbst relativ neu ist und die entsprechende Theologie erst entwickelt werden muß". Die zur Debatte stehenden Probleme sind nicht einfach, aber sie sind von entscheidender Bedeutung. Gabriel Marcel schreibt sehr treffend: „Die grundlegende Frage, die wir zu beantworten haben, lautet: Auf welchem Prinzip kann man eine Religionsfreiheit aufbauen, die wirklich gegen die Intoleranz gerichtet und trotzdem nicht Ausdruck oder Zeugnis eines Skeptizismus, sondern die lebendige Verkörperung eines Glaubens ist[29]. Die Entwicklung einer Theologie der Toleranz ist eine Aufgabe, die P. Max Pribilla SJ vor zehn Jahren für dringend hielt. Er stellte fest: „Vorab sollte es für die Katholiken eine dringliche Aufgabe sein, hierin theoretisch und praktisch zu einer Übereinstimmung zu gelangen; denn bisher ist eine solche — wenigstens im Hinblick auf schwierigere Anwendungsfälle — noch nicht vorhanden. Der Mangel an dieser Übereinstimmung schwächt aber die Einheit nach innen und erschwert die Verteidigung nach außen."[30]

Es ist der nachdrückliche Wunsch der amerikanischen Katholiken, daß eine solche Theologie entwickelt werde, und dieses nicht etwa, um die Kandidatur des Senators Kennedy für ihre Landsleute anziehender zu machen. Donald McDonald, ein ständiger Mitarbeiter der Zeitschrift *America*, erhebt in einem kürzlich erschienenen Artikel ernstlich die Forderung nach einer „Theologie der Toleranz"[31]. Die Feststellung der Bischöfe, in denen sie ihre

---

[27] The First Assembly of the World Council of Churches, *New York 1948, Harper, 93.*

[28] „Freedom of Religion and Related Human Rights", in: The Church and the International Disorder, *New York 1948, Harper, 148.*

[29] „Phénoménologie et dialectique de la tolérance", in: Du refus à l'invocation, *Paris 1940, 277.*

[30] „Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz", diese *Zschr. 144 (April 1949), 28—29.*

[31] America *(9. Juli 1960) 437.*

stete bedingungslose Anerkennung der Verfassung einschließlich der die Trennung von Kirche und Staat betreffenden Bestimmungen betonen (auch für den Fall, daß die Katholiken die Mehrheit des Landes ausmachen), werden vom Verfasser für „unzureichend" erklärt. Die Theologen müssen ihre traditionelle Aufgabe der Entfaltung und Erklärung wahrnehmen, bevor der Heilige Stuhl Stellung nimmt. Sie werden eine Reihe eindeutiger Tatsachen vorfinden, von denen sie ausgehen können, nämlich die ununterbrochenen und übereinstimmenden Erklärungen des amerikanischen Episkopats. In ihnen wird eine Regierungsform anerkannt, weil sie die Verantwortlichkeit für das Wachstum des Reiches Gottes allein in den Händen der von Gott beauftragten Diener beläßt und sie nicht auf die Hilfe der Beamten Cäsars verweist. Diese Regierungsform wird anerkannt, weil sie die Forderungen der katholischen Lehre durchaus berücksichtigt und somit für die Religion fruchtbar ist.

ZEITBERICHT

Überflutung durch Bücher — Die Freimaurerei im Italien der Gegenwart — Der Islam auf den Philippinen — Das Wachstum von Paris — Das Kaspische Meer — Die Entwicklung der Sowjetpädagogik

Überflutung durch Bücher

Es wird viel mehr gelesen als früher. Fast täglich, so hat man berechnet, erscheint ein neues Taschenbuch. Die Jahresproduktion (man beachte das der Industriewelt entnommene Wort!) beläuft sich in der Bundesrepublik auf Zehntausende. Zwischen dem teuren Buch und dem billigen 50-Pfennig- und Schundroman hat sich seit einigen Jahren das Taschenbuch einen breiten Platz erobert. Es gibt sogar Buchhandlungen, die nur Taschenbücher verkaufen. Das Taschenbuch wendet sich an den Erwachsenen und an die Jugend im gleichen Maß. Es wird auch von beiden Gruppen in gleichem Maß angenommen. Man braucht nur einmal eine halbe Stunde eine Bahnhofsbuchhandlung oder den Lesestoffkarren beobachten. Bade- und Ferienorte sind voll von Geschäften, die mit Taschenbüchern glänzende Geschäfte machen. Der jugendliche Mensch findet hier alles das, was er gehört hat von Schriftstellern und Bestsellern. Er kann sie kaufen, ohne daß er seinen Verbrauch an Zigaretten wesentlich einschränken müßte.

Zweifellos ist das Taschenbuch ein Zwitterding insofern, als der Vater des Gedankens wohl eindeutig der Geschäftsgeist war. Der ideale Gedanke der geistigen Hebung des Volkes, der Verbreitung guter und wertvoller Schriftwerke ist meist nur Schutzumschlag gewesen. Später haben die Verlage selbst erst ganz erkannt, wie groß der geistige Hunger der Gegenwart ist, und es wurde den geistigen

Leitern der Verlage zu einem Anliegen, Gutes und Bestes zu geben. Man nimmt es sogar in Kauf, daß das eine oder andere Buch liegen bleibt. Allerdings kann man hier schlecht vorausberechnen. Das Neue Testament, die Nachfolge Christi als Taschenbücher waren ein Erfolg.

Fragwürdig ist das Taschenbuch an sich auch wegen seines Inhalts. Das Fachbuch muß so geschrieben werden, daß es möglichst leicht erfaßt wird. Das wesentliche Wissen soll vermittelt werden für den praktischen Hausgebrauch. Für ein wirkliches inneres Eindringen vermag man nicht die geistige Kraft und Beharrlichkeit aufzubringen. Die Gefahr, auf der Stufe des Anlernlings zu verbleiben, liegt nahe. Das literarische Taschenbuch wird leicht dem Sensationellen mehr Aufmerksamkeit schenken als der wirklich guten Dichtung.

So bedarf besonders die Jugend und alle Kreise, die sich für die Jugend verantwortlich fühlen, eines Ratgebers durch den Dschungel der Taschenbuchreihen, die Gutes, Mittelmäßiges und Schlechtes, auch im sittlichen Bereich, mischen. Den trefflichen Versuch, einen „Führer durchs Taschenbuch" zu schreiben, hat Rudolf Malik unternommen (173 S., München 1959, J. Pfeiffer, DM 4,50). Er bespricht alle wichtigeren Taschenbücher, die bis März 1959 erschienen sind, und bewertet sie. Bezüglich des Urteils werden die Meinungen auseinandergehen. Einzelnes scheint uns ein milderes Urteil zu verdienen; in vielen Fällen würden wir zurückhaltender sein. Aber die Linie scheint uns richtig zu sein.

Man wird sagen dürfen, daß manche Benutzer des Führers erst hier auf das gefährliche und schlechte Taschenbuch aufmerksam werden. Eine gewisse unsittliche Neugier entsteht und führt gerade zum Kauf eines Buches, vor dem Malik warnen wollte. Wir werden das nicht verhindern können. Es entsteht dadurch die Verpflichtung, einen gewissen sittlichen Stolz zu wecken, kraft dessen der junge Mensch aus sich ein Buch abweist, das in die Abgründe führt. Wir haben das Gefühl, daß sich ein solches sittliches Selbstbewußtsein in vielen jungen Menschen von heute rührt. Diese beachtenswerte Neigung sollte gepflegt und gefördert werden, wo immer es möglich ist.

Die Feststellung, daß die Gegenwartsliteratur immer mehr dem Mittelmäßigen verfällt – schon Goethe u. a. haben das als Folge der zunehmenden Zivilisation und Technik gefürchtet und beklagt –, läßt uns eine Anregung aussprechen. Malik wird hoffentlich eine Fortsetzung seines Führers schreiben. Dabei sollte er nicht nur wie im ersten Band die Schriftsteller der einzelnen Länder behandeln, nicht nur ein Personenverzeichnis der genannten Autoren, ein Verzeichnis der Titel der einzelnen Nummern bringen, sondern eine Art Kanon der lesenswerten Werke aufstellen. Die verschiedenen Problemkreise, die verschiedenen Problemlösungen entsprechend der Weltanschauung der Autoren und schließlich die verschiedenen stilistischen Sonderformen sollten dabei berücksichtigt werden. Man könnte in diesem „Kanon" dann jene Werke finden, die als die besten unter den vielen, die das gleiche oder ähnliches behandeln, im gleichen oder ähnlichen Sinn Stellung genommen, in gleicher oder ähnlicher Form geschrieben haben. Der Taschenbuchkäufer wird so leichter und passender wählen können und aus der Flut der Bücher das Beste für sich erwerben wollen.

Die Freimaurerei im Italien der Gegenwart

„La Civiltà Cattolica" bringt unter dem 4. Juni ds. J. einen bemerkenswerten Bericht über den heutigen Stand der Freimaurerei in Italien. Sie weist darauf hin, daß auch in der katholischen Presse heutzutage zwar viel vom Kommunismus, aber kaum noch von der Freimaurerei die Rede ist. Man scheint zu meinen, daß sie an

Lebenskraft und Aktionswillen eingebüßt habe. Und in etwa gibt ihnen der „Venerabile della Loggia ‚Oberdan' " von Triest recht, wenn er im Juni 1957 bemerkt, daß „heute die Hälfte unserer Logenbesucher aus Leuten eher reifen Alters, wenn nicht geradezu aus Alten" besteht (490).

Aber dieser Eindruck ist doch oberflächlich; der Kampfgeist der Freimaurerei ist trotz der Eifersüchteleien und Gegensätze zwischen den einzelnen Verbänden nicht erstorben, sondern eben dabei, sich zu verjüngen. Im Geleitwort zu einem programmatischen Rundschreiben des Freimaurerjahres 1958/59 beglückwünscht der Großmeister der Nationalen Großloge (Palazzo Giustiniani), Rechtsanwalt Umberto Cipollone, die Empfänger zu der geleisteten Arbeit und weist unter anderem auf das Herrichten der Freimaurerlokale und -tempel hin, die über ganz Italien zerstreut sind. „Wir sind schon viele", ruft er aus, „aber nicht so, daß wir eine Masse bildeten; und bei uns ist es nicht die Zahl, die zählt..." (489).

Indessen will die Maurerei bei dem Erreichten nicht stehen bleiben, vor allem unter den jungen Leuten soll geworben werden und hier neben den Beamten und Angestellten vor allem unter der studierenden Jugend. Die Jungen sollen rechtzeitig aufgeklärt, ausgerüstet und unterstützt werden, besonders wenn sie von den Randgebieten in die großen Städte kommen. Man soll ihnen bei den ersten schwierigen Schritten ihrer beruflichen Laufbahn helfen. Auf diese Weise hofft man, der Freimaurerei neue und frische Kräfte zu gewinnen.

Den Effektivbestand der italienischen Logen in den einzelnen Regionen bietet die nachstehende Tabelle, wobei zu beachten ist, daß nur die Zahl der Logen, nicht jedoch diejenigen der Mitglieder ermittelt ist.

Die Abkürzungszeichen für die einzelnen Logen bzw. Freimaurerverbände sind folgende: Palazzo Giustiniani = PG, Piazza del Gesù = G, Movimento pro-Unificazione o Confederazione Massonica di Chieti = CM, Verschiedene = V.

	PG	G	CM	V	zus.
Piemont	40		7	13	60
Lombardei	54		24	17	95
Trentino-Hochetsch	7				7
Venezien	20		6	5	31
Friaul-Venezia Giulia	13			3	16
Ligurien	39		25	8	72
Emilia-Romagna	22		4	6	32
Toskana	61	17	1	9	88
Umbrien	5			4	9
Marken	13		1	1	15
	274	17	68	66	425
Übertrag:	274	17	68	66	425
Latium	47	7	8	18	80
Abruzzen und Molise	9		29	6	44
Campania	49		9	23	81
Apulien	29		13	18	60
Basilicata	6		1		7
Kalabrien	25		5	6	36
Sizilien	66		6	10	82
Sardinien	6		2	2	10
nicht genauer bestimmte Plätze	21			20	41
Ausland	4		6		10
Gesamtzahl:	536	24	147	169	876

Nach den bedeutenderen Städten gerechnet, sieht das Verhältnis so aus: Tarent und Triest zählen mindestens je 10 Freimaurergruppen; Mailand hat 76 und damit die Höchstzahl; es folgen Rom mit 69, Neapel mit 57, Genua mit 47, Florenz mit 45, Turin mit 34, Palermo mit 22, Bari mit 13, Bologna mit 11, Venedig mit 8, Messina mit 8, Livorno mit 7, Reggio (Kalabrien) mit 6 usw.

Insgesamt umfaßt nach der obigen Tabelle die heutige italienische Freimaurerei der verschiedenen Richtungen 876 Gruppen. Zum Vergleich die Zahl vom Jahre

1878: 148 Gruppen. Der Unterschied sagt allerdings über die Macht und den Einfluß wenig aus; denn 1878 dürften beide erheblich größer gewesen sein als heute.

Der Islam auf den Philippinen

Ein kleines Beispiel für die Erneuerung des Islams bilden die Philippinen. Die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung (82,9%) bekennt sich seit Jahrhunderten zum katholischen Glauben. Aber es gibt auf Mindanao, auf dem Sulu-Archipel und auf Palawan eine kleine Minderheit von Moslems, die etwa 4,1% der Bevölkerung ausmachen. Die Moslems auf den Philippinen sind die am weitesten im Osten lebenden Anhänger des Propheten. Seit gegen Ende des 14. Jahrhunderts auf der Insel Tawi-Tawi die erste Moschee gebaut wurde, ist der Islam die einzige Religion auf dem Sulu-Archipel geblieben. Er hatte freilich wenig Einfluß auf das Leben der Bevölkerung. Die Geistlichen (Imans) waren ungebildet und konnten deshalb auch den gebildeten Klassen nichts bieten.

Dies hat sich nun seit dem Weltkrieg völlig geändert. Die Moslems wurden selbstbewußt. Neue, schöne Moscheen werden errichtet, ebenso Schulen, man holt auf, was man bisher vernachlässigt hat. Dort unterrichten Lehrer, die in Indonesien oder Pakistan studiert haben. Jugendgruppen entstehen, und ein reges geistiges Leben entfaltet sich allmählich.

Die Ursache für diese erstaunliche Veränderung darf man wohl darin sehen, daß es den Moslems gelungen ist, eine gute und tatkräftige Organisation aufzubauen, die die Versäumnisse der Vergangenheit aufzuholen bereit ist. *(Asia, Juni 1960.)*

Das Wachstum von Paris

Paris zählt mit den umliegenden Departements, Seine, Seine-et-Oise, Seine-et-Marne und 5 Bezirken im Süden des Departements Oise, 8,4 Millionen Einwohner, 7,2 Millionen davon in Paris selbst und seinen unmittelbaren Vororten. Das ist nicht weniger als $^1/_5$ der Einwohnerzahl Frankreichs. Ein schwieriges bevölkerungspolitisches Problem! Täglich fahren allein 700000 Pendler in die Stadt.

Die Verwaltung und Versorgung der Stadt kann mit dieser Entwicklung nicht mehr Schritt halten. Es fehlt an Wohnungen – jährlich wären 70000–75000 Neuwohnungen nötig, seit 1945 hat man im ganzen 450000 gebaut –, es fehlt an Schulen, an Krankenhäusern. Die Kanalisation und die Wasserversorgung sind überfordert. Die Straßen können den Verkehr nicht mehr aufnehmen.

Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, hat man folgenden Plan gefaßt: das Wachstum der Stadt soll verlangsamt werden, indem man Nachbarstädte, z. B. Mantes, Creil, Meaux, Melun usw. verdoppelt. Außerdem sollen innerhalb des Stadtbereichs von Paris etwa 4–5 konzentrierte Siedlungen mit 100000–200000 Einwohnern geschaffen werden, zu denen noch eine Zahl kleinerer Siedlungen von 10000–15000 Bewohnern kämen.

Den Plan von Satellitenstädten nach dem Vorbild Londons hat man als zu kostspielig aufgegeben. *(Revue de l'Action populaire, Juli-August 1960.)*

Das Kaspische Meer

Das Kaspische Meer ist seit 1929 um nicht weniger als 2,5 m abgesunken. 1869 hatte das Meer seine größte Ausdehnung mit 420 000 qkm ohne den Kara-Gogas-Bol. Heute ist es auf 370 000 qkm zurückgegangen. An der flachen Nordküste sind

nicht weniger als 30 000 ha Land freigeworden. Das Meer ist um 25 km, an manchen Stellen sogar um 60 km zurückgegangen. Einige Buchten, die 1930, ja noch 1943 auf den Atlanten zu finden waren, sind verschwunden, so die Komsomolez-Bai, die Kaidak-Bai, die Mertvy-Kultuk-Bai und die Hasan-Kuli-Bai. Manche Inseln sind Bestandteile des Festlandes geworden, so die Tscheleken, die Dolgy- und die Orlovinseln. Die Chisty-Bank, die immer etwa einen halben Meter unter dem Meeresspiegel lag, ist eine bewohnte Insel geworden. Der Ort Kizyl-Tash, an der Kaidakbucht gelegen, ist verödet, weil das Meer zurückgewichen ist.

Der Wasserstand des Kaspischen Meeres hängt vom Zufluß der einmündenden Ströme ab, vor allem zu 78% von der Wolga, die früher dem Meer jährlich etwa 253 ckm zuführte. Heute sind es nur mehr 200–220 ckm. Über die Gründe für diesen Rückgang ist man sich nicht ganz einig. Die einen sehen den Grund dafür in der Veränderung der klimatischen Verhältnisse auf der nördlichen Halbkugel, die den Rückgang der Gletscher und des Eises zur Folge habe. Die anderen sehen den Grund vor allem in den Eingriffen, die der Mensch in den Lauf der Ströme gemacht hat. Die Wolga wird in einigen Jahren neun große Staudämme haben, die nicht nur zur Gewinnung von Strom, sondern auch zur Bewässerung öder Landstriche dienen. Dafür werden etwa 20% der Wasser von Wolga, Kura, Ural, Terek und anderen kleineren Flüssen aufgewandt.

Unter dem Sinken des Spiegels – man hat errechnet, daß dieser bis 1970 um weitere 1,5 bis 2 m sinken wird – leidet nicht nur die Küstenschiffahrt, sondern vor allem der Fischfang, der nicht weniger als 40% des Gesamtfischfangs der Sowjetunion ausmacht. Die Fische, vor allem Stör und Salm, verlieren ihre Brutplätze und es besteht die Gefahr, daß der Fischfang der Sowjetunion, vor allem ihre Kaviarerzeugung, großen Schaden leidet.

Man hat einige Pläne ausgearbeitet, die dem Sinken des Meeresspiegels entgegenwirken sollen. Die meisten wurden wieder verworfen. Nur einem einzigen Plan wendet man größeres Augenmerk zu: man hat vorgeschlagen, die größeren Ströme Sibiriens, die alle nach Norden fließen, aufzufangen und ins Kaspische Meer zu leiten. So sollen am Ob und Jenisej riesige Staubecken errichtet werden, von denen Kanäle ins Kaspische Meer geleitet werden sollen. Ein ähnliches Projekt, freilich geringeren Ausmaßes, schlug ein anderer Ingenieur vor: die drei ins Eismeer fließenden Flüsse Dwina, Mesen und Petschora sollten in die Wolga geleitet werden.

Welches Projekt verwirklicht wird, steht noch nicht fest, wenngleich das zweite wegen seiner wirtschaftlichen Rentabilität mehr Aussichten hat. *(Bulletin, Juli 1960, Institute for the Study of the UdSSR, München.)*

Die Entwicklung der Sowjetpädagogik

In einem Vortrag hat der Schweizer Pädagoge Joseph Ehret (Basel 1960) kurz die Hauptabschnitte der russischen Pädagogik dargestellt. Er beginnt mit den Schulreformen des Zaren Alexanders I. (1801–1825), der den von Condorcet abhängigen Schweizer Laharpe (1754–1838) beauftragte, das russische Schulwesen nach westlichen Ideen umzuformen. Bis 1809 erfüllte das neugegründete Volksbildungsministerium zum großen Teil, auf dem Gebiet der Gymnasien zu 66, dem der Bezirksschulen zu 17 und dem der Pfarrschulen zu 5% das gewünschte Soll.

Doch wehrte sich das Altrussentum gegen diese Überfremdung: das ganze Volk lesen und schreiben zu lehren, würde mehr schaden als nützen. Nach dem Dekabristenaufstand 1825 beseitigte der Nachfolger Alexanders, Nikolaus I., fast alles;

allein die Begüterten und adelig Privilegierten erhielten Zugang zur Schule. Nur im Verborgenen konnten einige russische Pädagogen weiterarbeiten. Unter Alexander II. (1855–1881) erfolgte eine neue Reform, die der allgemeinen Schulbildung günstig war. Alle Volksschichten erhielten freien Zugang zu den Universitäten. Städte und Gemeinden durften Volksschulen errichten (zwischen 1864 und 1880 etwa 18000).

Von 1866–1880 stand an der Spitze des russischen Schulwesens der rückschrittliche Minister Dmitrij Andrejewitsch Tolstoi, der die Zustände unter Nikolaus I. wiederherstellte. Um 1900 erfaßte die Volksschule weniger als ein Fünftel der Kinder, so daß von 1000 Einwohnern nur 223 lesen und schreiben konnten. Einige Stämme waren fast ganz analphabetisch (Kosaken 97,9%; Usbeken 98,1%). Nur 15 Millionen Rubel wurden für Volksschulen ausgegeben. 67% der Summe erhielten die orthodox-kirchlichen Schulen, in denen fast nur altslawische Kirchentexte gelesen wurden. Selten erhielt ein Lehrer mehr als 30 Rubel im Monat. Das Gymnasium blieb dem Adel, den Offizieren und Beamten vorbehalten. Die meisten dieser Schulen waren Internate für Knaben und Mädchen. In diesen pädagogischen Kasernen – die Insassen trugen Uniform – wurden die Schüler und Schülerinnen im Sinn des absolutistischen Zarenstaates erzogen. Lehr- und Lernfreiheit der Hochschulen waren fast ganz verloren. Die Berufung der Professoren war Sache der Regierung, die Kollegiengelder wurden um das Fünffache erhöht, um „die Söhne von Kutschern und Köchinnen" ausschließen zu können. Die Zahl der Universitäten wurde erhöht, aber man spaltete sie in Fachschulen auf. Unmittelbar vor 1914 wurden an 96 Instituten gegen 120000 Studenten ausgebildet. Die klassischen Studien überwogen. Naturwissenschaften, Geschichte, Politik und Wirtschaft wurden zurückgedrängt, um die Studenten von den brennenden Gegenwartsfragen abzulenken. Die ganze Pädagogik war auf den Dreiklang: „Ein Zar, ein Volk, ein Glaube" abgestimmt.

Um der Geistesknechtung zu entgehen, gingen viele junge Russen ins Ausland. Zu ihnen gehörte auch Leo Tolstoi, der Namensvetter des Unterrichtsministers, der in Wort und Schrift für eine Befreiung und eine Umbildung der Schulverhältnisse eintrat. Er warb für das Humanitäre, das Volkhafte und Soziale und führte auch schon den Gedanken aus, daß man die Schüler durch Arbeit zu tätigen Menschen erziehen müsse. Wenn Tolstoi auch nicht sehr viele praktische Erfolge erreichte, so gewann er doch für seine Ideen viele Schüler, die in der frühen Sowjetpädagogik die Führung erhielten.

Zu ihnen gehörten Stanislaw Trofilowitsch Sackij (1878–1934), Pawel Pedrowitsch Blonskij (1884–1941), Anatolij Wasilewitsch Lunatscharskij (1875–1933) und Nadeschda Konstantinowna Krupskaja (1869– 1939), die Frau Lenins.

Sackij vertrat den Gedanken, daß die Erziehung außerhalb der Klassen steht. Blonskij wollte die Einheitsarbeitsschule. Arbeit ist für ihn auch geistiges Schaffen. Wir begegnen bei ihm auch schon den Begriffen „kollektives Handeln" und „Schulkollektiv". Doch trat er für die Bildung der Persönlichkeit ein gemäß den Ideen seines Lehrers Tolstoi.

Lunatscharskij war wesentlich im Westen gebildet und humanistisch gesinnt. Dadurch kam er bald in Gegensatz zu Lenin, dessen Mitarbeiter er doch viele Jahre hindurch gewesen war. Ihm entgegen stellte sich auch die Krupskaja, die zwar wie er von Tolstoi ausgegangen war und die Persönlichkeit nicht von der Gesellschaft unterdrückt wissen wollte, aber doch in zunehmendem Maß sich für die Verwirklichung des Kollektivismus einsetzte.

Allem Humanismus sagte dann Stalin den Krieg an. Er verlangte schon im ersten

Fünfjahresplan (1928–1933) die eigentliche Sowjetschule, die den Vorrat an qualifizierten Arbeitskräften (Ingenieuren, Technikern, Agronomen, Werkmeistern usw.) erhöhen sollte. Das Analphabetentum und jeder religiöse Einfluß sollten liquidiert, die Schulpflicht und die Proletarisierung der Mittel- und Hochschulen durchgesetzt werden. Die Schule sollte eine Lernschule (Muttersprache, Mathematik, Naturwissenschaften, Geschichte, Geographie) und eine reine Autoritätsschule werden. An die Spitze des Schulwesens stellte Lenin einen General (S. A. Bubnow), der früher die politische Ausbildung der Rekruten geleitet hatte und nun aus den Schulen Kasernen machte. Der pädagogische Theoretiker und Praktiker wurde Anton Semijonowitsch Makarenko (1888–1939), der daran ging, in militärisch eingerichteten Schulkolonien und Lagern die Schüler, vom Kindergarten angefangen, für eine Funktion im gesellschaftlichen Kollektiv zu erziehen. Es war eigentlich eine Abwandlung der früheren Zarenschule: Ein Herrscher, ein Volk, ein Glaube. Natürlich ist sie auch Lern- und Autoritätsschule.

Es zeigte sich jedoch, daß durch die gleichmacherische Erziehungsform Makarenkos jede Einzelinitiative und das Schöpferische der Begabten unterdrückt wurde. Dies führte in der kurzen Zeit des „Tauwetters" dazu, daß I. A. Kairow dahin drängte, manche westlichen Gedanken wieder in die russische Pädagogik einzuführen. Wenn auch diese Auffassungen bald wieder amtlich verboten wurden, so scheint es doch, daß sie geheim weiterwirken und daß Tolstoi und sein Sozialhumanismus wieder aufleben.

Der amtliche Kurs will aber davon nichts wissen. Jedoch wird Makarenko weiterhin abgelehnt, bzw. weitergebildet, indem man sich bemüht, das Individuelle zu entfalten. Das bedeutet aber nicht eine „Rückindividualisierung", sondern eine „Überindividualisierung". Vor allem entwickelt N. A. Petrow die neuen Pläne. Grundsätzlich soll die Jugend in Internaten aufwachsen. Bis dies bewerkstelligt werden kann, richtet man Tageschulen ein; die Schüler kehren nur nachts zu ihren Eltern zurück. Der neue Lehrer soll die Einzelbegabung jedes Schülers zu erkennen suchen. Bis zur 8. Klasse werden alle einheitlich unterrichtet, dann gabeln sich die Schulen in physikalisch-technische, biologisch-agronomische, sozialökonomische und humanistische Abteilungen, wobei 25 etwa gleichaltrige Schüler zu einer Klasse zusammengefaßt werden. Der Schwerpunkt liegt von Anfang an auf dem Technisch-Mathematischen. Neu ist auch der polytechnische Unterricht. Die Schüler haben entweder abwechselnd Lern- und Arbeitsunterricht, oder sie lernen an 5 (4) Tagen und arbeiten an einem bzw. an zwei Tagen in einer Fabrik oder einer Kolchose. Man will in der Internats- oder der Tagesschule das englische System nachahmen. Die „aktivsten und fortschrittlichsten Schüler" werden in ein Pionierkollektiv berufen, das als „Kollektiv der Besten" die Kameraden führen soll. Auf diese Weise soll das „Ich" des Einzelnen als „Über-Ich" die kollektive Gesellschaft fördern. Bis Herbst 1958 bestanden schon 500 Internate mit 18000 Schülern. Sie sollen 1960 auf eine Million gesteigert werden.

Wenn man die Einzelbestimmungen der neuen Sowjetschule genauer betrachtet, zeigt sich, daß viele dieser Gedanken auch in den neuen Rahmen- und Bildungsplänen, die in der deutschen Bundesrepublik veröffentlicht werden, eine nicht unwichtige Rolle spielen. Man wird zugeben müssen, daß die gegenwärtige Industriegesellschaft gewisse Ansprüche macht, die zurecht bestehen. Es kommt aber alles darauf an, daß diese meist organisatorischen oder fachlichen Wünsche als zweitrangig anerkannt werden. Die inneren Zielsetzungen sind doch das Wesentliche. Daß unter dem Einfluß der Sowjetpädagogik, die über die Satellitenstaaten auch in den Westen hineinwirkt, irrige Auffassungen entstehen, muß sorgfältig beachtet werden.

Der Eucharistische Weltkongreß 1960 in München

Die Selection hebdomadaire des *Monde* vom 4.–10. August, Nr. 616, in der regelmäßig die wichtigsten Artikel der betreffenden Woche aus der Tageszeitung *Le Monde*, wenn auch manchmal in etwas bearbeiteter Form erscheinen, bringt nichts über den Eucharistischen Weltkongreß in München, der in eben diese Woche fiel. Dafür erscheint jedoch ein 129 Zeilen langer Beitrag des Bonner Korrespondenten der Zeitung, Alain Clément, über das Anlaufen des Dokumentarfilms „Mein Kampf". Wer den Film gesehen hat, wird bestätigen müssen, daß der Bericht der Zeitung objektiv ist und daß man auch den letzten Satz des Korrespondenten noch richtig verstehen kann.

Vielleicht sind das Schweigen und das Sprechen symptomatisch. Wir in Deutschland sollten nicht vergessen, daß die grauenhaften Verbrechen, die im Namen des deutschen Volkes geschehen sind, immer noch das Bild unseres Volkes für die übrige Welt zeichnen und nicht so schnell vergessen werden. Ob zu Recht oder nicht, sei dahingestellt: es ist eine Tatsache, über die wir nicht leicht hinweggehen sollten.

Der Eucharistische Kongreß hat der Welt das Bild eines anderen Deutschlands gezeigt, eines betenden und sühnenden, eines brüderlichen Deutschlands. Es ist nicht wahr, „daß der Charakter dieses Kongresses von verurteilten Kriegsverbrechern und ihren potentiellen Gefährten geprägt wurde", wie das *Neue Deutschland (8. August 1960)* schreibt. Nur die Lüge und der Haß können so blind machen. Geprägt wurde dieser Kongreß von den betenden und opfernden Menschen, den Gläubigen, die aus der ganzen Welt gekommen waren, zunächst natürlich aus Deutschland und hier vor allem aus Bayern und München selbst.

Die Zahl der Teilnehmer hat wenigstens am letzen Sonntag alle Erwartungen übertroffen. Aber was bedeutet schon im Grund die Zahl, wenn auch der deutsche Sprecher offenbar ihrem Zauber erlag und meinte, die Messe dieses Schlußtages sei die größte Messe aller Zeiten gewesen. So etwas nimmt sich schlecht aus; da klang das „plus solennelle" des französischen Sprechers besser. Überhaupt die Sprachen! Man konnte alle hören, wenigstens auf den Straßen, leider etwas zu wenig bei den Ankündigungen des Schlußgottesdienstes. Auf nicht wenige Menschen machte deswegen der Eröffnungsgottesdienst einen so großen Eindruck, weil da in vierzehn verschiedenen Sprachen zu den Menschen gesprochen wurde. Wenn man auch nicht jeweils den Sinn der einzelnen Worte erkannte, das Ganze wurde verstanden, weil es der Gruß an die Brüder war, den jeder in seiner Sprache hörte.

Der Kongreß war eine Gemeinschaft der Brüder und Schwestern, und nichts hat auf die Teilnehmer aus aller Welt einen solchen Eindruck gemacht als diese Brüderlichkeit. Sie war wie ein Wunder über die Menschen und die gastgebende Stadt gekommen, wie der Föhn ab und zu über sie hereinfällt und ihre Prachtstraße zur italienischsten aller Straßen verwandelt, von der ein Italiener bekannte, eine solche Straße gebe es nicht in Italien. Es geschah in diesen Tagen etwas Unfaßbares. Und vielleicht war es dies, was die Korrespondenten der großen deutschen Zeitungen etwas hilflos machte. Merkwürdige Verzeichnungen waren da festzustellen.

Dieser Kongreß ist nicht mehr wegzudenken aus der Geschichte des deutschen Katholizismus und damit auch nicht, sagen wir es ruhig, aus der deutschen Geschichte. Schon am allerersten Tag, an einem der südlichsten, die dieses Jahr über der Stadt schwebten, feierte der Kardinal von München das heilige Opfer in der Feldherrnhalle, die seit 1923 einen unheilvollen Ort der

deutschen Geschichte bedeutet. Wer die denkwürdige Feier am 5. August nachmittags in Dachau mitmachte, wer jene Zeugen einer dunklen Zeit sprechen hörte, vor allem die musikalische Rede des französischen Justizministers, der kann mit dem Bischof von Essen gestehen: „Nicht nur die Henker von Dachau waren schuld. Nicht nur die Gewalthaber von Dachau waren schuld. In Dachau, wie in allen Konzentrationslagern, ist wie durch eine Brennlinse an einem Punkt massiert projiziert worden, was im Menschen ist, welcher Sünde er fähig ist. Wir wissen, klar oder dunkel, daß wir alle Anteil an der Sünde haben. Das Maß dieses Anteils ist gewiß unterschiedlich, sei es durch Mittun oder durch Unterlassen. Wir wollen es hier nicht nachmessen."

Der Kongreß hat eine konkrete Antwort auf die Nöte unserer Zeit gefunden, wie sie am Eröffnungstag vom Kardinal von Berlin in einer nüchternen und die Herzen bewegenden Predigt gezeichnet worden waren. Nicht die Pracht der bischöflichen Gewänder, wie sie die Katholische Kirche noch immer zu entfalten weiß, nicht das großartige Gezelt des Altars, das vor allem nachts als eine große Verheißung über der Stadt stand, nicht die Riesenzahl der Teilnehmer werden in erster Linie diesen Kongreß kennzeichnen – gewiß sie alle auch –, es wird vor allem die liturgische Feier selbst sein, die in einem, vielleicht von vielen noch gar nicht wahrgenommenen Maß ein Volk sichtbar werden ließ, das nirgendwo anders so sehr Volk Gottes, Kirche, ist. Die gemeinsame Feier der Eucharistie, der millionenfache Zuruf der Antwort auf den hohepriesterlichen Gruß, das eine Bekenntnis des Glaubens und die eine Anbetung des opfernden und geopferten Herren, der unter den Gaben seiner Kirche, unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig war: dies ist die Kirche, die unter dem Kreuz dem Tag entgegenharrt, da der Herr kommt. Die Schlußansprache des Kardinallegaten hat dem ihren Ausdruck gegeben. Sie hätte nicht treffender das Geschehen dieses Kongresses zeichnen können: „Wir Christen sind nicht Utopisten eines irdischen Paradieses, sondern Realisten des Kreuzes. Wir sind aber auch Realisten der Hoffnung und der Freude. Nicht unser Kreuz ist das letzte, sondern unsere künftige Krone." Zeichenhaft ist diese unsere Hoffnung bereits in der Eucharistie vorweggenommen, und sie weist uns hin auf den letzten Tag der Geschichte. Nicht wenigen der ungezählten Teilnehmer mag sich diese betende und opfernde Gemeinde Gottes schon als ein Abbild der gesamten Menschheit dargestellt haben, die einmal so versammelt den Herrn erwarten wird. Oskar Simmel SJ

Die zwei Gesichter Siziliens[1]

Tausende und abertausende Deutscher reisen nach Sizilien. Und wovon reden sie, wenn sie zurückkommen, wovon schreiben die Dichter und Schriftsteller unter ihnen? Was wird eingefangen mit der Lichtbildkamera? Meistens sind es die Ruinen der griechischen Theater von Taormina oder Syrakus in einer sonnenbeglänzten Landschaft, mit dem wirkungsvollen Hintergrund des Gebirges, dessen König, der Ätna, bis in den Juni hinein seinen leuchtenden Hermelin aus Schnee trägt, und dessen Krone, aus der dunklen Glut der vulkanischen Krater gebildet, durch die samtweichen Sommernächte strahlt. Es sind die Tempel von Agrigent und Segesta und die Dome von Palermo, Monreale und Cefalú, die Conca d'Oro um die Hauptstadt und die steilen Meeresküsten am Ostufer, die Zypressen-, Orangen- und Zitronenhaine, die Ölbäume und Weinberge und natürlich der buntbemalte, viereckige Carro siciliano und sein ebenso malerisches Gespann. Die Menschen des

[1] Literatur: *Ferdinand Gregorovius*, Wanderjahre in Italien, *Dresden 1925; Steven Runciman*, Die sizilianische Vesper. Eine Geschichte der Mittelmeerwelt im Ausgang des 13. Jahrhunderts, *München 1959;* Aggiornamenti sociali, *5. Jg., 2. Heft, 77 ff; 6. Jg., 4. Heft, 185 ff; Ernst Kornemann*, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes, 2 *Bände, München 1948.*

Landes – ja, sie kommen auch hinzu, besonders wenn sie ihre festlichen Trachten anlegen oder besonders poetisch zerlumpt sind. Aber der Wirklichkeit, dem Alltagsleben dieser Leute – wer wird ihnen gerecht – wer sieht sie überhaupt? Das schönheitshungrige Auge des nordischen Wanderers sieht meist über sie hinweg und bleibt in den Schaufenstern haften, den Schaufenstern der Insel für die Fremden. Die Hinterstuben, in denen sich das wirkliche Leben dieses Volkes abspielt, bleiben in der Dämmerung. Es hängt ein Vorhang zwischen der touristischen Bühne und der Alltagsnot des Landes.

Es gibt allerdings immer eine Anzahl, die entschlossen den Vorhang beiseite schiebt, und manche von ihnen entrüsten sich dann über das, was zutage tritt: noch viel wirtschaftliche Rückständigkeit, soziale Not, geschichtslose Dumpfheit inmitten der glänzendsten Zeugen einer großen Vergangenheit. Dann macht man seinem Unmut Luft: wie ist so etwas möglich in einem Staatswesen, in dem eine Partei regiert, welche sich christlich nennt und die katholische Sozialethik als verbindlich anerkennt?

Diese Fragen ergeben sich ganz natürlich, führen aber oft zu Schlüssen, die Kurzschlüsse und Fehlschlüsse sind. Wer die sizilianischen Schwierigkeiten in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft verstehen will, muß zuerst einen Blick auf die Geschichte der Insel werfen. Wir erlebten vor einiger Zeit eine Art Revolte im sizilianischen Regionalparlament. Sie richtete sich gegen die römische Staats- und Parteizentrale und äußerte sich im Abfall eines Teils der christlichen Demokraten, der eine eigene christlich-soziale Partei gründete und ohne viel Bedenken mit den Radikalen zusammenging. Revolten hat es aus einsichtigen Gründen in Sizilien schon oft gegeben, bisweilen waren es sogar blutige Aufstände. Der berühmteste dieser Aufstände trägt den Namen „Sizilianische Vesper". Von ihr aus wollen wir das historische Panorama aufrollen, das die Gegenwart erklären soll.

Die Bezeichnung „Sizilianische Vesper" rührt bekanntlich von der Erhebung her, welche am Ostermontag 1282 stattfand, gerade als die Glocken der Kirchen zum Vespergottesdienst läuteten. Es war zu Palermo, auf dem Platz vor dem Gotteshaus zum Heiligen Geist. Diese Erhebung richtete sich gegen die Fremdherrschaft Karls von Anjou und seiner französischen Beamten und Soldaten und ist zunächst als Aufbäumen des verletzten nationalen Selbstbewußtseins verständlich, aber gleich wieder problematisch, wenn man bedenkt, wie sehr, wie oft und wie lange es das Los dieser Insel gewesen ist, ihr Schicksal bestimmt von außen her zu sehen. Sie liegt am Kreuzungspunkt von Europa und Afrika, Orient und Abendland, und alle politischen und kulturellen Kräfte des Mittelmeerraumes haben an ihrem völkischen und geistigen Antlitz mitgeprägt. Die frühesten Bevölkerungsschichten, Sikaner und Sikuler, verlieren sich in der Dämmerung der Vorgeschichte und Frühgeschichte. Die historische Morgenfrühe beginnt mit dem Einfall der Phönizier und Griechen, welche festen Fuß faßten, Städte gründeten und ihre Herrschaft aufrichteten.

Um 200 v. Chr. war die ganze Insel unter römische Herrschaft geraten, und die römisch-punischen Kriege schlugen ihr manche Wunden. Nach dem römischen Endsieg über Karthago erblühte Sizilien im Schatten der pax Romana, ein Friede, der allerdings hin und wieder, durch räuberische Statthalter (Verres) oder Bürgerkriege und Aufstände getrübt wurde. Die Bewohner sprachen jetzt fast durchweg griechisch, welcher Herkunft sie auch immer sein mochten. Die römische Herrschaft hat daran wenig geändert, und in den Stürmen der Völkerwanderung wurde Byzanz, wo das Griechentum zur Vorherrschaft gelangt war, Herr der Insel. Eine neue Welle fremder Eroberer brachte das 7. Jahrhundert: die Araber drangen unter der siegreichen Fahne des Propheten der afrikanischen Küste entlang nach Westen vor. Sie beunruhigten auch Si-

zilien, jedoch erst im 9. Jahrhundert gelang es ihnen, die Byzantiner zu vertreiben und ganz Sizilien zu unterwerfen (Taormina hielt sich bis 902).

Wie konnte die Bevölkerung der Insel, so aus allen Himmelsrichtungen zusammengeweht, bereits im 13. Jahrhundert ein Volk mit nationalem Selbstbewußtsein geworden sein, und wie konnte es geschehen, daß sie eines Tages die „Fremden" lästig finden und vertreiben würde? Stammte sie nicht selbst, und in gar nicht so ferner Vergangenheit, von Fremden und Ankömmlingen ab?

Es waren die unsteten, seeräuberischen und landräuberischen Normannen, welche das zuwege brachten. Sie haben auf Sizilien und in Süditalien eine erstaunliche staatenbildende Regierungskunst entwickelt. Unter den normannischen Herrschern und Königen wurde Sizilien ein selbständiger Staat, und seine verschiedenartigen Völkerschaften wuchsen in eine nationale Gemeinschaft hinein: Griechen, Orientalen, Afrikaner und Normannen. Die königlichen Gesetze wurden auf lateinisch, griechisch und arabisch veröffentlicht; für die Griechen, die weitaus vorherrschten, galt das byzantinische Recht, die Muselmanen hatten ihre eigenen Gerichtshöfe, an denen nach dem Koran Recht gesprochen wurde.

Am königlichen Hofe sprach man ein normannisches Französisch, hob sich also betont von allen Untertanen ab. Doch gelang es, das Königshaus völlig einzubürgern. Italienisch wurde nur wenig gesprochen. Im Gottesdienst des Volkes wurde weiterhin der griechische Ritus beibehalten; da aber der Hof und die neue Oberschicht der lateinischen Kirche angehörten, verschob sich langsam aber stetig das Gewicht von den Griechen zu den Lateinern, was auch auf die gesprochene Sprache nicht ohne Wirkung blieb.

Rund ein Jahrhundert, 1072–1189, dauerte die normannische Zeit, das goldene Zeitalter Siziliens, dann erlosch das Königsgeschlecht im Mannestamm. Unter dem Hohenstaufen Friedrich II., dem Sizilien als mütterliches Erbe zugefallen war, erlebte die Insel noch einmal einige glückliche Jahrzehnte. Aber als dann der Kaiser tot war, kam in den Wirren um die Nachfolgefrage viel Elend über das Eiland und zuletzt das Herrengeschlecht der Anjou, das sich nicht sonderlich mühte, Stolz und Empfindlichkeit der Sizilianer zu schonen. Der Staat wurde fern und abstrakt, nicht mehr greifbar in der Gestalt eines Monarchen, der ihrem Volk entstammte und in ihrer Mitte wohnte, sondern nur noch erfahren als Last landfremder Gesetze und harter Verordnungen, die ein unbekannter Despot erließ und volksfremde, des Landes unkundige, oft leichtfertige und raffgierige Beamte ausführten. Da genügte am Ostermontag 1282 ein Funke, um einen schrecklichen Brand zu entfachen.

Die Herrschaft des Hauses Aragon, welches Sizilien nach dem Untergang der Hohenstaufen als Staufererbe von Mutterseite her beanspruchte und nach langjährigen Kämpfen auch erlangte und behauptete, hat die angovinische Fremdheit und Abstraktheit der Staatsführung wieder für rund ein Jahrhundert aufgehoben; denn von 1295–1409 regierte eine Nebenlinie dieses Geschlechtes und hält Hof zu Palermo. Von 1409 ab blieb die Insel politisch ein Anhängsel einer auswärtigen Macht, fast ohne Einfluß auf das eigene Schicksal: sie kam an Aragon, und mit Aragon wurde sie später als Heiratsgut in die gesamtspanische Monarchie eingebracht und blieb von 1504–1713 spanisch. Von 1713–1720 bildete Sizilien ein Königreich unter den Herzögen von Savoyen-Piemont, 1720–1735 war es österreichisch, dann wurde er mit Unteritalien spanische Secundogenitur unter den Bourbonen, die in Neapel residierten, und blieb es bis 1860, als Garibaldi eindrang und zur Einigung Italiens aufrief.

Dieser kurze Abriß ihrer Geschichte zeigt hinlänglich, wie lieblos das Schicksal mitunter mit der Insel umgegangen ist. Sie war meist nur Objekt und Beutestück der großen Weltpolitik. Ver-

geblich versuchten die Sizilianer in den Revolutionen von 1820/21 und 1848/49, eine ihren eigenen Interessen entsprechende staatsrechtliche Sonderstellung zu erreichen, ihr Land blieb das vernachlässigte Aschenbrödel des Königreichs beider Sizilien (Neapel und Sizilien). Später unter dem vereinigten Italien ist es ihm nicht besser ergangen. Mit Unteritalien zusammen wurde Sizilien das Stiefkind des savoyischen liberaldemokratischen Einheitsstaates. Wirtschaftlich in jeder Hinsich zurückgesetzt, kulturell vernachlässigt, fielen die südlichen Provinzen noch tiefer ins Elend als zuvor. Volksaufstände waren die Folge. Sie dauerten von 1860–1865. 120000 Soldaten mußte die Regierung in Unteritalien einsetzen, um sie niederzuwerfen. Mehrere tausend Männer fielen im Kampf, rund 1000 wurden standrechtlich erschossen und viele Tausende zu Zuchthaus verurteilt. Das waren die Segnungen, die der antiklerikal aufgezogene italienische Nationalstaat dem „Mezzogiorno", dem Lande des Mittags, brachte. Das Volk verelendete, und viele sahen keinen andern Ausweg als den der Auswanderung. Während im Norden Italiens mit staatlicher Beihilfe eine moderne Industrie geschaffen wurde, erstickte das wirtschaftliche und mit ihm weitgehend auch das geistige Leben im Süden unter dem Druck eines unnatürlichen, verfehlten zentralistischen Systems.

Niemand braucht es zu wundern, daß nach diesen Erfahrungen der Süditaliener im allgemeinen und der Sizilianer im besonderen kein rechtes Verhältnis zum Staat mehr hat. Steven Runciman sagt von den Sizilianern: „Von allen Völkern Europas waren sie die gewiegtesten und durchtriebensten Verschwörer. Ihrer Treue gegenüber den Geheimgesellschaften kam nur ihre Treue gegenüber der Ehre der Familie gleich."[2] Der heutige Leser denkt dabei sofort an die Mafia. U. E. hat diese Geheimbündelei zwei Ursachen, eine staatspolitische und eine gesellschaftliche.

Der Staat wurde jahrhundertelang als ein von außen aufgezwungenes System erlebt, dessen Ziel nicht die Wohlfahrt Siziliens, sondern der Vorteil einer landfremden Dynastie, einer in der Ferne residierenden Regierung und einer dünnen, oft ausländischen Oberschicht war. Zudem war dieser Staat in einem hohen Grad machtmäßig gar nicht gegenwärtig und unfähig, seine Bürger gegen Unrecht und Gewalttat zu schützen. Das gilt bis zu einem gewissen Grad selbst für das geeinte Italien. Als Heinrich Hansjakob in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts Italien bereiste, machte er in Palermo eine seltsame Erfahrung: Am Rand der Stadt lagerte ein Trupp Soldaten und bedeutete ihm, wenn er weitergehen wollte, täte er das auf eigene Gefahr; denn hier, an diesem Punkt, höre das reale Einflußgebiet der staatlichen Gewalt auf. Nun, so schlimm war es später nicht mehr, aber immer noch schlimm genug.

Wer Schutz brauchte, suchte ihn – besonders wenn er im Gebirge oder im Innern des Landes wohnte – häufig eher als beim Staate bei einer Geheimgesellschaft, einer Organisation, die zugleich politischen, militärischen und wirtschaftlichen Charakter trug. So ist eine Hauptwurzel des Übels der Geheimbündelei, die zwar nicht formalrechtliche, aber tatsächliche Abwesenheit des Staates gewesen.

Die andere Wurzel ist in der gesellschaftlichen Struktur zu suchen. Das Klientelwesen ist seit der Antike in Italien im Schwang gewesen, und ist es zum Teil heute noch. Schon die Senatoren der römischen Republik umgaben ihre Person, ihre Familie und Sippe mit einer Anhängerschaft, die bisweilen über das ganze Reich zerstreut war. „Die Clientel war ein altehrwürdiges Institut. Seit Rom bestand, gab es den Patron und die Masse derer, die sich in seine fides begaben. Es war stets ein Verhältnis gegenseitiger Treue, einander achtender Verpflichtung. Der Patron schützte die Ansprüche der Clientel, verteidigte sie vor Gericht, sorgte für ihr Wohlergehen; dafür gaben sie ihm ihre Stimme

[2] *Runciman a.a.O. 226.*

bei der Wahl, achteten ihn, bedachten ihn wie er sie im Testament und liehen ihm, wenn nötig, ihren Arm. Sulla, Pompeius und mancher andere Kriegsherr stellte aus seinen Clienten eine eigene Armee auf die Beine."[3]

Der Grundstock dieser Klientel waren oft die Hintersassen der feudalen Großherren, die ungeheure Ländereien ihr eigen nannten, aber sie erstreckte sich meist weit darüber hinaus. Im Mittelalter lebte dieses Feudalwesen in abgewandelten Formen weiter. Solange ein machtvoller Staat die einander widersprechenden Interessen der adeligen Großgrundbesitzer übergriff und ihre Macht überwachte, mochte dieses System halbwegs erträglich sein. Es wurde gefährlich dort, wo die Staatsgewalt verfiel. Anderseits hat eben der Verfall dieser Staatsgewalt das Klientelwesen ungeheuer gefördert.

Nun lebt in Sizilien mit seinen Großgrundbesitzern und seiner meist armen Landbevölkerung mehr als anderswo bis in unsere Tage noch ein Stück Mittelalter. Da der Staat seine Aufgabe nicht erfüllte, blühte bis ins 20. Jahrhundert herein das Klientelwesen weiter. Seine gute Seite hat Gollub beschrieben[4], seine schlechte besteht in der Aufspaltung des Gemeinwesens und im oft drückenden Abhängigkeitsverhältnis der kleinen Leute. Die Geheimbünde nun stellen hier eine Art Korrektiv dar; sie sind überregional und ersetzen damit den fehlenden Staat. Sie haben Mitglieder aus allen sozialen Schichten und bilden so ein Gegengewicht gegen die Willkür der Patrone ihren Hintersassen gegenüber. Oft ist es allerdings auch so, daß Klientelschaft und Geheimbündelei völlig ineinander verfilzt sind und ein reicher und viel vermögender Patron zugleich einen einflußreichen Posten in einem Geheimbund innehat.

Es ist klar, daß sowohl die Klientelschaft als auch der Geheimbund, weil sie sich der öffentlichen Kontrolle entziehen, sehr leicht auf die schiefe Ebene des Mißbrauchs und des Verbrechens geraten. Deswegen war es verdienstlich, daß Mussolini und der Faschismus die Geheimbünde ausrotteten. Die Mafia war zu seiner Zeit in Sizilien nahezu verschwunden. Aber der Duce beseitigte nicht die Ursachen, die zu den staatsfeindlichen Gruppenbildungen geführt hatten. Zwar war unter seiner Herrschaft der Staat nun gegenwärtig. Aber die wirtschaftliche und gesellschaftliche Struktur des Landes wurde nicht hinreichend umgestaltet. Hätte der Diktator auch nur einen Teil der Milliarden, die er in Äthiopien und später im Kriege nutzlos verschwendete, in Süditalien und auf Sizilien investiert, so würden diese Landstriche heute anders dastehen. Aber der nationale Ruhm ging ihm über die weniger auffallende Arbeit, den italienischen Süden mit allen verfügbaren Mitteln zu heben.

Wenn es auch gewisse Anläufe, dem „Mezzogiorno" zu helfen, schon früher gegeben hat, so sind doch erst nach dem zweiten Weltkrieg durch die christlich-demokratische Regierung die Dinge tatkräftig und nach einem groß angelegten Plan angepackt worden. Ein umfangreiches Hilfswerk für den Süden wurde aufgebaut, und bis jetzt wurden schon viele Milliarden für Bodenreform, Straßenbau, Stauseen, Wasserleitungen und Krankenhäuser ausgeben. Der Erfolg ist beachtlich, aber was in Jahrhunderten gesündigt worden ist, kann nicht in wenigen Jahren gutgemacht werden. Zudem sind der Widerstände viele. Ein Hindernis ist weiterhin der nur wenig gemäßigte italienische Staatszentralismus, ein anderes das fast unausrottbare, tief eingewurzelte Mißtrauen der Sizilianer gegen alles, was von jenseits des Wassers kommt. Er empfindet dieses Jenseitige bis heute irgendwie immer noch als fremd und feindselig. Zu diesem Fremden gehört in gewissen Grad auch das italienische Festland noch. Der Geist der Sizilianischen Vesper ist noch nicht tot. Milazzos Abfall und Aufstand gegen die Zentrale beweisen es.

G. Friedrich Klenk SJ

[3] *Wilhelm Gollub*, Tiberius, *München 1959, Georg D. W. Callwey, 48.*

[4] Siehe Anmerk. 3.

BESPRECHUNGEN

Evangelische Theologie

Tillich, Paul: Frühe Hauptwerke. Gesammelte Werke, Bd. 1. (435 S.) Stuttgart 1959, Evangelisches Verlagswerk. Ln. DM 32,60.

Mit Reinhold Niebuhr zusammen ist Paul Tillich der führende Theologe Amerikas. Er hat einen durchaus eigen geprägten Typ protestantischer Theologie entwickelt, der freilich in Deutschland, wo Tillich 1886 geboren wurde und bis 1933 wirkte, noch immer nicht jene Beachtung fand, die ihm zukommt. Tillich hat die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie, von Schöpfung und Gnade, von Welt und Gott mit ähnlicher Eindringlichkeit gestellt, wie es in Deutschland etwa von der Theologie Karl Barths, Friedrich Gogartens, Emil Brunners oder Rudolf Bultmanns geschah. Die Antwort aber, die sein Denken kennzeichnet, unterscheidet ihn von allen diesen: Er findet nämlich keinen Widerspruch zwischen beiden Fragestellungen; das „ontologische Wirklichkeitsverständnis" ist dem biblischen im Grund nicht fremd, ja „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist derselbe Gott". In seinem Lebenswerk, das sich nun über fast fünf Jahrzehnte erstreckt, hat er diese grundlegende Einsicht nach allen Seiten hin entfaltet. Es gibt kaum ein Gebiet, das in seiner Theologie nicht Platz gefunden hätte. Sein Denken umfaßt über die streng philosophischen und theologischen Themen hinaus in gleicher Weise Wirtschaft, Politik, Soziologie, Geschichte, Literatur, Kunst und Erziehung.

In einer neunbändigen Gesamtausgabe will nun das Evangelische Verlagswerk dieses Schrifttum dem deutschen Sprachraum zugänglich machen. Nur die „Systematische Theologie" und die „Religiösen Reden" (von beiden sind bislang je zwei Bände erschienen) werden gesondert weitergeführt. Der hier vorliegende erste Band enthält Schriften, die zwischen 1912 und 1925 erschienen: „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung", „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden", „Religionsphilosophie" und „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie". Am Schluß ist eine vollständige Bibliographie Paul Tillichs beigegeben, die (bis zum Jahr 1959) 330 Bücher und Aufsätze und 69 Buchbesprechungen und Vorworte umfaßt. Man darf nur hoffen, daß die kommenden Bände dieses verdienstvollen Unternehmens in rascher Folge erscheinen werden. W. Seibel SJ

Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. 3. Bd. (212 S.) Tübingen 1960, J. C. B. Mohr. Ln. DM 15,—.

In diesem Band hat R. Bultmann jene Aufsätze vereinigt, die in den Jahren 1952 bis 1958 erschienen sind und bisher nur in weit verstreuten Zeitschriften und Sammelwerken, auch im englischen Sprachraum, zugänglich waren. Dankenswerterweise wurde auch der wichtige, aber schon lange vergriffene Aufsatz über den „Begriff der Offenbarung im Neuen Testament" aus dem Jahr 1929 aufgenommen. So kommen auch in diesem Band fast alle wichtigen Themen der Theologie Rudolf Bultmanns zur Sprache. Sein Werk, das nun nahezu abgeschlossen vor uns liegt, hat in den letzten 40 Jahren nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen Theologie entscheidende Impulse gegeben. Kaum einer hat die Frage der historisch-kritischen Methode mit ähnlicher Folgerichtigkeit zu Ende gedacht wie er, kaum einer hat auch die tiefsten Intentionen der lutherischen Reformation mit solcher Klarheit erfaßt und in seiner Theologie zum Ausdruck gebracht. Darum kommt auch der letzte Unterschied zwischen lutherischem und katholischem Denken hier mit ungewöhnlicher Deutlichkeit zum Vorschein. Davon geben auch die Aufsätze dieses Bandes ein beredtes Zeugnis. Sie zeugen aber in gleicher Weise von jener Sachlichkeit und von jener Klarheit des Denkens und der Sprache, die man stets von neuem an Rudolf Bultmann bewundern muß. W. Seibel SJ

Asmussen, Hans - Brandenburg, Albert: Wege zur Einheit. Zur Praxis interkonfessioneller Zusammenarbeit. (142 S.) Osnabrück 1960, A. Fromm. Kt. DM 3,80.

Das Ziel dieser Schrift ist im Untertitel klar gekennzeichnet: Sie will zur Praxis interkonfessioneller Zusammenarbeit einige Hinweise geben, die nicht nur über das derzeitige Gespräch informieren, sondern es auch kräftig fördern wollen. Die Verfasser bringen zu einem solchen Unternehmen alle Voraussetzungen mit. Hans Asmussen ist seit vielen Jahren ein unermüdlicher Anwalt der Una Sancta; Albert Brandenburg leitet das katholische Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn. Asmussens Beitrag beschäftigt sich vornehmlich mit den praktischen Fragen des Gesprächs und der Begegnung, Brandenburg kommt mehr von der theologischen Problematik her. Beide geben Hinweise, die man beherzigen sollte. Ihre Beiträge sind sachlich und nüchtern. Sie hüten sich vor voreiligen Illusionen, sind aber getragen von jener hoffenden und zugleich wachen Geduld, die allein zu dem Ziel führen kann, das alle erstreben. Darum ist das Büchlein

allen zu empfehlen, denen die Wiedervereinigung im Glauben am Herzen liegt.

W. Seibel SJ

Stat crux dum volvitur orbis. Hrsg. von Georg Hoffmann und Karl Heinrich Rengstorf. (237 S.) Berlin 1959, Lutherisches Verlagshaus. Ln. DM 16,80.

Die in diesem Band gesammelten Aufsätze sind dem Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, D. Hanns Lilje, zu seinem 60. Geburtstag gewidmet. Die Verfasser der 18 Beiträge gehören den verschiedensten theologischen und kirchlichen Richtungen an, stehen aber alle in Verbindung mit der hannoverschen Landeskirche, sei es, daß sie ihr entstammen, sei es, daß sie in ihr Heimatrecht gefunden haben. Die Themen umspannen alle Bereiche der theologischen Wissenschaft bis hin zur praktischen Theologie, ein buntes, vielfältiges Bild.

Für die Kontroverstheologie sind neben den Beiträgen von Hermann Schuster (Rechtfertigung und Gericht bei Paulus) und Erich Fascher (Trost bei Luther) vor allem die Aufsätze von Paul Althaus (Martin Luther über die Autorität der Kirche) und Ernst Sommerlath (Die Katholizität der Kirche) von Bedeutung. P. Althaus gibt ein knappes, aber dichtes Referat über Luthers Stellung zu jener Frage, die für die Trennung der Kirchen entscheidend war und entscheidend ist. E. Sommerlath nimmt den Anspruch der Protestanten, *die* katholische Kirche zu sein, wieder auf und zeigt mit Recht, daß die wahre Kirche katholisch, „allumfassend" sein muß, ohne freilich in gleicher Weise die Notwendigkeit der apostolischen Nachfolge zu betonen.

W. Seibel SJ

Kinder, Ernst: Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. (229 S.) Berlin 1958, Lutherisches Verlagshaus. Ln. DM 13,80.

Obwohl schon mehr als dreißig Jahre vergangen sind, seit Martin Dibelius das immer noch vielzitierte Wort vom „Jahrhundert der Kirche" prägte, fehlte bis heute eine umfassende systematische Monographie, die dieses im protestantischen Raum neu erwachende Kirchenbewußtsein theologisch klärte und vertiefte — ein Zeichen, wie viele ungelöste Fragen solche Themen für den evangelischen Theologen in sich bergen. Auch Ernst Kinder nennt sein Buch nur einen „Versuch" in dieser Richtung. In Wahrheit aber ist es die langerwartete, ausgeführte Ekklesiologie, in der nahezu alle Themen zur Sprache kommen, deren Behandlung man in einem Traktat über die Kirche erwartet.

Als lutherischer Theologe unternimmt er eine Selbstdarstellung des Kirchenverständnisses der evangelisch-lutherischen Kirche, der Kirche also, „die sich mit den Bekenntnissen der lutherischen Reformation zum Evangelium bekennt" (135). Wenn er auch das Kirchenverständnis Luthers wieder wachrufen will, so weiß er sich doch nicht Luthers persönlicher Theologie, sondern der Confessio Augustana und den andern Bekenntnisschriften verpflichtet. So enthält dieses Buch nicht nur die Theologie seines Verfassers, sondern entfaltet jenen Kirchenbegriff, der allen evangelisch-lutherischen Kirchen ihre Prägung gibt — solange sie noch die lutherischen Bekenntnisschriften in Theorie und Praxis als Norm anerkennen. Wer über dieses Kirchenverständnis Auskunft sucht, findet hier einen sicheren, klar geschriebenen und übersichtlich aufgebauten Leitfaden.

Kirche ist, so umschreibt Kinder die Formel der Confessio Augustana, „die von Gott kraft seiner Heilstat in Christus durch das Evangelium in Wort und Sakrament gesammelte, lebendig umgriffene und normierte Gemeinschaft der Glaubenden" (90). Er betont, daß die Kirche nicht erst dem Glauben des einzelnen nachfolgt, sondern ihm vorgeordnet ist. Kirche und Glaube werden beide von dem Heilshandeln Gottes hervorgerufen und lassen sich daher nur in ihrem Miteinander verstehen. Es kommt ihm darauf an, „das existenzielle Miteinander von Glauben und Kirche von ihrem gemeinsamen Lebensgrunde her aufzuweisen" (8). Damit gelingt es ihm, die Vorstellung einer autonomen, kirchenfreien Gläubigkeit zu überwinden und eine beachtenswerte Theologie der Kirche zu entwickeln.

Wenn er auch nicht in allen Punkten Luthers Theologie übernimmt, die Grundentscheidung der Reformation, die eine Entscheidung gegen die katholische Kirche war, hält er unvermindert aufrecht (69ff.). Er glaubt, die katholische Kirche wolle sich des Wortes Gottes bemächtigen und darüber verfügen, da sie Unfehlbarkeit und vor Gott bindende Autorität für sich beansprucht. Hier liegt der Kern des katholisch-protestantischen Gegensatzes. Der Ton des Verf. bleibt in der Polemik sachlich und vornehm; er achtet die Überzeugung des Katholiken auch dort, wo er glaubt, andere Wege gehen zu müssen. Leider fehlen die für den Gebrauch eines solchen Werkes unerläßlichen Register der Sachen, der Namen und der Bibelstellen, ein Mangel, den die zweite Auflage beseitigen sollte.

W. Seibel SJ

Ebeling, Gerhard: Das Wesen des christlichen Glaubens. (256 S.) Tübingen 1959, J. C. B. Mohr. Ln. DM 11,—.

Die einzelnen Kapitel dieses Buches waren ebensoviele Vorlesungen, die an der Universität Zürich für Hörer aller Fakultäten gehalten wurden. Sie wollen keine „aus-

geführte Dogmatik" sein, wohl aber „Anleitung zum Verstehen des christlichen Glaubens" (Vorwort), den sie nach seinen wichtigsten Aspekten hin zu entfalten suchen.

Der Verf. gehört, wie schon seine bisherigen Veröffentlichungen zeigen, zu den Vertretern der kritischen protestantischen Theologie. Er vereinigt das Erbe der liberalen Bibel- und Dogmenkritik mit den Erkenntnissen, die ihm von der Existenzphilosophie her zukamen. Er bekennt sich zu der kritischen Auslegung der Hl. Schrift, die er als das „qualitativ Neue" der Reformation bezeichnet (44ff.), zu jener Auslegung also, die an der Schrift vom menschlichen Wirklichkeitsverständnis her die kritische Sonde ansetzt. Was darum „aller Erfahrung von wirklichem Menschsein zuwiderläuft" (51), kann dem Glauben nicht zugemutet werden, weder die Vorstellung eines vormenschlichen Seins Jesu Christi, noch die seiner übermenschlichen Wesenheit, noch die einer Auferstehung von den Toten im bisher überlieferten Sinn (73ff).

Ebeling sieht vielmehr von allem „Gegenständlichen" ab und stellt alles auf den „mathematischen Punkt" der Glaubensentscheidung, die unanschaulich, unsichtbar und ungegenständlich ist. Hier ist die „Wende zum Subjekt" in einer Ausschließlichkeit vollzogen, daß man zuweilen erschrecken möchte. Alle gegenständlichen Aussagen — ob sie Gott, Christus, den Hl. Geist, die Rechtfertigung oder die letzten Dinge betreffen — sind nur wandelbare „Glaubensvorstellungen" (28), nur „Explikation" (196) des einen, unteilbaren Glaubensaktes und haben die Funktion, ihn zu „verdeutlichen" (18). So trägt das Kapitel, das vom Hl. Geist handelt, den Titel: „Der Mut des Glaubens" (118—133), und es sieht in dem Begriff „Hl. Geist" lediglich eine Bezeichnung für den „ständigen Geschenkcharakter des Glaubens" (132).

In dieser Sicht ist das Christentum nichts anderes als solch absoluter, auf keinen Gegenstand und auf keine Person mehr gerichteter „Glaube", und die entscheidende Frage lautet einfach: „Glaubst Du?" (16f; 151). In Wahrheit aber lautet sie — daran zeigt sich die fast geniale Einseitigkeit dieser Theologie — : „Glaubst Du, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist?". Auf diese Frage freilich gibt dieses Buch keine Antwort, die 1 Jo 5, 1. 5 und Joh 20, 31 zu vergleichen wäre. W. Seibel SJ

Loewenich, Walther von: Glaube, Kirche, Theologie. Freiheit und Bindung im Christsein. (204 S.) Witten 1958, Luther-Verlag. Ln. DM 12,80.

— Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte. (440 S.) Ebd. 1959. Ln. DM 16,80.

Die bisherigen Veröffentlichungen des Verfassers erwiesen ihn als einen jener evangelischen Theologen, in deren Werk das Erbe der liberalen Theologie noch lebendig ist. Das bestätigen auch die beiden hier angezeigten Bände. So heißt es: „Man kann den Liberalismus nicht absolut verwerfen, wenn man sich zur Reformation bekennt" (Glaube, Kirche, Theologie 136). Er fordert darum ein „undogmatisches Christentum" (128 u. ö.), da die Dogmen nicht absolute Wahrheiten sein könnten, sondern lediglich „menschliche Versuche, sich der göttlichen Wirklichkeit zu nähern" (127). Das Christentum finde deswegen in keiner der Konfessionen seinen letztgültigen Ausdruck. Aus solchem „dogmatischem Relativismus" allein erwachse wahre Toleranz (175) und jene Freiheit, die „unvergängliches Gut" des Protestantismus sei; denn „der Protestantismus hat die Aufgabe, die Gestalt eines Christentums zu verwirklichen, in dem man fromm und frei zugleich sein kann" (180).

In diesem Geist sind die beiden Bände geschrieben. Sie enthalten Aufsätze und Reden, die meist den letzten Jahren entstammen. Sie wollen als „angewandte Wissenschaft" verstanden werden, und in der Tat ist ihre Sprache auch dem theologischen Laien verständlich. Die Themen des ersten Bandes bewegen sich um jene Grundfragen, die der Titel umschreibt. Im zweiten sind kirchengeschichtliche Arbeiten vereinigt, von denen die Aufsätze über Luther und die Reformation Beachtung verdienen. Besonders hervorzuheben ist der Forschungsbericht „Zehn Jahre Lutherforschung in Deutschland" (307—378). Er gibt einen vorzüglichen Überblick über die Lutherforschung der Jahre 1938 bis 1948.

W. Seibel SJ

Psychologie

Jones, Ernest: Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Bd. I: Die Entwicklung zur Persönlichkeit und die großen Entdeckungen 1856—1900. (483 S.) Bern, Stuttgart 1960, Hans Huber. Ln. DM 35,—.

Der 1958 verstorbene Verf. war der letzte aus dem engeren Schülerkreis Freuds. In drei Bänden, von denen der 1. in guter deutscher Übersetzung aus dem Englischen jetzt vorliegt, hat er das Leben des verehrten Meisters in allen erreichbaren Einzelheiten beschrieben, nicht nur den Forscher, sondern auch den Menschen in seinem Privatleben. Er hatte Zugang zu den erhaltenen Quellen; allerdings hat Freud, der sein persönliches Leben so viel wie möglich von seiner öffentlichen und wissenschaftlichen Tätigkeit trennen wollte, zweimal alle seine Aufzeichnungen, Tagebücher und Briefe vernichtet. Aber in seinen Schriften, wie auch in den erhaltenen

Briefen an seine Braut und an Dr. Fließ, finden sich viele Angaben; dazu kommt die persönliche Vertrautheit des Verf. mit Freud sowie das Zeugnis der Familie und der Bekannten. Der vorliegende Band umfaßt das Leben bis zu dem Zeitpunkt, wo Freud nach langem Ringen seiner Methode und der sie unterbauenden Theorie wenigstens in den Hauptzügen sicher geworden war. Die Bewunderung für den verehrten Meister spürt man überall. Aber sie hat wohl nicht dazu geführt, irgendeine Tatsache zu verheimlichen, wohl aber an einer oder der andern Stelle, ihn günstiger zu beurteilen. Allerdings wird er als bewundernder Schüler ihn auch anders gesehen haben als andere, die mit Freud nicht einig waren. Daß Freud bei einer entscheidenden Auseinandersetzung mit Jung einen Ohnmachtsanfall erlitt, weist doch wohl darauf hin, daß er nicht so bereit war, auf die Meinungen anderer einzugehen, wie J. dies darstellt. Unangenehm wirkt das Bestreben, für jedes Ereignis im Leben Freuds eine tiefenpsychologische Erklärung anzubieten, statt sich mit der Darstellung der Tatsachen zu begnügen. Die Überzeugung von der Richtigkeit der Freudschen Theorie verführt sogar dazu, in seiner Kindheit Dinge anzunehmen, die gar nicht oder nicht genügend bezeugt sind. Jedoch ist im ganzen das Streben nach einem unvoreingenommenen Bericht nicht zu verkennen. — Freud hat es in seinen Anfängen nicht leicht gehabt. Bis in sein Mannesalter hinein hatte er mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen. Seinen Entdeckungen stand man zunächst ablehnend gegenüber und er fühlte sich vereinsamt. Er war ein unermüdlicher Arbeiter. Nur langsam und unter Mühen und Zweifeln gelangte er zu seinen Einsichten. In seinem persönlichen Leben war er genügsam und einfach, eher puritanisch, und für die Seinen ein guter Familienvater. Die eigentlich ärztliche Tätigkeit sagte ihm wenig zu. Die Triebfeder seines Lebens war ein „leidenschaftlicher Wissensdrang" (345), „ein übermächtiges Verlangen nach Wahrheit um jeden Preis" (374), nach Freuds eigenen Worten eher philosophischer Natur: „Ich habe als junger Mann keine andere Sehnsucht gekannt als die nach philosophischer Erkenntnis" (404). Es ging ihm in Wirklichkeit um das Wesen des Menschen und den Sinn des Lebens. Aber der Zeitgeist war der Philosophie nicht günstig. Auch Freud geriet schon früh unter den Einfluß des Positivismus und Mechanismus, die damals in der Medizin herrschten; man war überzeugt, daß alles Geistige das Ergebnis von physiologisch-chemischen Vorgängen in Gehirn und Nervensystem sei und daß man dies bald werde nachweisen können. Auch Freud begann mit Gehirnanatomie und -physiologie sowie Neurologie und hat auf diesem Gebiet bemerkenswerte Arbeiten veröffentlicht. Von diesen Anfängen hat er sich nie ganz frei gemacht. Und doch war er es, der das Psychische in seiner Eigenart wieder in sein Recht einsetzte und aus sich selbst zu verstehen suchte, was im Widerspruch zu den herrschenden Strömungen stand. Er, der Erforscher des Seelenlebens, glaubte wohl überhaupt nicht an das Dasein einer Seele, sicher nicht an deren Unsterblichkeit wie auch nicht an Gott. So blieben ihm gewisse Seiten des Psychischen verborgen. Er übersah dessen eigene und eigenartige Determinationsweise und hielt sich immer an einen Determinismus, der nur für das Stoffliche gilt. Das ganze höhere Seelenleben blieb für ihn immer nur die Wirkung des unbewußten Dranges nach Wunscherfüllung, und die Eigenständigkeit und das Selbstsein der menschlichen Person kamen nie in Sicht, wie auch nicht, daß es neben dem Unbewußten der Triebe auch das Überbewußte geistiger Einsichten und Bestrebungen gibt. Seine Entdeckungen waren genial und haben ein bisher fast unbekanntes Gebiet zugänglich gemacht. Aber seine weltanschauliche Stellung, die mit den von ihm entdeckten Tatsachen nichts zu tun hat, ist schuld daran, daß die Psychoanalyse vielfach zur Bedrohung der menschlichen Würde und Freiheit geworden ist, zu einer Methode, mit der man die Nichtigkeit der Überzeugung von dem Dasein des Geistigen und Personhaften nachweisen sowie jedes höhere Streben als verstecktes Suchen nach Erfüllung uneingestandener Wünsche entlarven zu können glaubt. Nicht ohne Grund scheint Freud selbst zuweilen Angst vor den möglichen Folgen seiner Entdeckung gehabt zu haben, deren mögliche Folgen er dunkel ahnte (359). Nur langsam macht sich die Tiefenpsychologie von diesen Geburtsfehlern frei, um das zu werden, was Freud eigentlich wollte, eine Hilfe für die Menscheit. A. Brunner SJ

Herzog, Edgar: Psyche und Tod. Wandlungen des Todesbildes im Mythos und in den Träumen heutiger Menschen. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Bd. XI, 262 S.) Zürich, Stuttgart 1960, Rascher. Ln. DM 22,—.

Im Mythos sucht der Mensch sich mit den großen Mächten des Lebens dadurch auseinanderzusetzen, daß er sie gestaltet. Es wäre sonderbar, wenn dazu nicht auch der Tod gehörte. In der Tat sind die Mythen über den Tod und seinen Ursprung zahlreich. Die erste Haltung des Menschen dem Tod gegenüber ist das Grauen und die Flucht. Ihr gegenüber bilden die verschiedenen Gestalten, unter denen der Tod im Mythos erscheint, bereits eine erste Auseinandersetzung. Der Tod ist die verhül-

lende Verbergerin, oder der alles verschlingende Rachen eines Hundes oder Wolfes. Auf eine beginnende Erkenntnis auch einer positiven Seite weisen die Symbole der Schlange und des Vogels hin. Endlich erscheint der Tod in menschlicher Gestalt. Ohne etwas von seinem grauenvollen Geheimnis zu verlieren, wird der tötende Tod zugleich zum Ausdruck des zeugenden Lebens; er gehört zur menschlichen Ordnung, in die sich der Mensch einfügen muß; zugleich erfährt dieser, daß er wesentlich in einen Bereich hineinragt, der über dieses Leben hinausweist. Auffallend ist, wie der zweite Teil zeigt, daß ähnliche Symbolgestalten wie im Mythos auch in den Träumen heutiger Menschen auftreten. Der Verf. kam in seinen Behandlungen zu dem Schluß, daß die Todesfurcht, die Angst davor, das Leben mit seinen nötigen Wandlungen und damit den Tod zu übernehmen, an der Wurzel vieler seelischer Erkrankungen liegt und daß man in vielen Fällen den Bereich des Sexuellen zu dieser tieferen Schicht der Existenz durchstoßen muß, um die Krankheit zu verstehen. A. Brunner SJ

Oraison, Marc: Zwischen Angst und Illusion. Christliche Existenz in tiefenpsychologischer Sicht. (208 S.) Freiburg 1960, Herder. Ln. DM 12,80.

Die Tiefenpsychologie hat gezeigt, daß der Mensch auf die vollkommene Koexistenz angelegt ist, daß aber diese Vollkommenheit nie erreicht wird und oft schwer gestört ist. Dies wird gezeigt an der ehelichen Gemeinschaft, an der Entwicklung des Jugendlichen wie auch an einzelnen Fehlentwicklungen. Das Neue des Christentums aber liegt darin, daß es den persönlichen Gott geoffenbart hat, mit dem der Mensch in eine persönliche Beziehung treten soll. Aber auch dieses Gespräch scheitert vielfach. Christentum und Tiefenpsychologie kommen also von verschiedenen Seiten an den Menschen heran, ergänzen sich und stimmen in vielen Punkten überein. Auf letzte Fragen, die die Psychologie wohl stellt, aber nicht beantworten kann, gibt die Offenbarung Auskunft. Für den Laien wird das leicht lesbare Buch manche Anregung bringen. Etwas störend wirkt für den deutschen Leser, daß die heutige Tiefenpsychologie trotz vieler Wandlungen als Freudsche Psychologie bezeichnet wird.

A. Brunner SJ

Biographien

Gollub, Wilhelm: Tiberius. (350 Seiten) München 1959, Georg D. W. Callwey. DM 22,—.

Wer war Tiberius? Es war vor allem Tacitus, der das Bild bestimmte, das sich die Nachwelt von ihm machte: ein düsteres Bild. Es hat lange gedauert, bis man es wagte, gegen den Geschichtsschreiber mit dem feierlich verkündeten Prinzip: sine ira et studio, den Vorwurf der Parteilichkeit zu erheben. Wilhelm Gollub zeiht ihn der allerschlimmsten Parteilichkeit und stellt uns Tiberius noch bedeutend günstiger dar als jüngst Gregorio Marañón in seinem gleichnamigen Buch. Wer war Tiberius als römischer Princeps?

Besehen wir sein Werk, den Umbau des römischen Staates. Er führt nur weiter, was Augustus bereits geschaffen hatte. Aus der senatorischen Republik mit ihrer einheitlichen Spitze, eben dem Senat, wurde ein Nebeneinander zweier oberster Gewalten — wenigstens dem Namen nach. Dieses „dem Namen nach" hat einen merkwürdigen Doppelsinn. Einmal scheint deswegen kein Dualismus zu bestehen, weil rein formalrechtlich oder verfassungsmäßig der Senat weiterhin Haupt des Reiches bleibt. Dem äußeren Scheine nach blieben der Senat und die klassischen Behörden und Ämter im Vorrang: die Konsuln, Prätoren, Ädilen und Quästoren. Der Vorrang der Konsuln kam z. B. dadurch zum Ausdruck, daß der Princeps sich erhob, wenn die Konsuln erschienen. Von diesen klassischen Ämtern aus ließ sich auch gar kein Weg zu einer fürstlichen Alleinherrschaft bahnen. Er ging denn auch tatsächlich über die nichtklassischen Ämter, die sogenannten „Paramagistraturen" wie das Volkstribunat und das Prokonsulat. Nur sie gestatteten eine Machtausweitung ohne handgreifliche Verletzung der überlieferten Staatsverfassung. Diesen Weg haben erst Augustus und Tiberius mit jener Klugheit und Rücksichtnahme auf überlieferte Formen beschritten, die dem Prinzipat Dauer verliehen (Julius Cäsar war gescheitert).

Der andere Sinn des „dem Namen nach" liegt darin, daß tatsächlich eine echte Monarchie bestand, d. h. der Senat und die klassischen Ämter nebensächlich geworden waren, weil die wirkliche Macht in der Hand Cäsars vereinigt war: das Heerwesen, die Clientel oder der persönliche Anhang, die Kontrolle der Wirtschaft, das Nachrichtenwesen und die Polizei.

Dies ist der Tatbestand. Wie ist er zu bewerten? Tacitus sieht in Augustus und vor allem in Tiberius einen Tyrannen, den Räuber der Freiheit, einen Wüterich und blutbefleckten Feind der Menschheit. Wenn wir von den Vorwürfen wegen einzelner Greueltaten (die Tacitus nicht glaubhaft nachweisen kann) des Tiberius absehen, so ist der Anklagepunkt der: Tiberius hat die altrömische Daseinsform zerstört. Dem gegenüber weist Gollub darauf hin, daß Tiberius ein Freund republikanischer Überlieferungen und Einrichtungen war, daß aber das bis-

herige Haupt des Imperiums, der Senat, zersetzt und korrupt und deswegen regierungsunfähig war. Tiberius räumte ihm mehr Rechte und Freiheiten ein als Augustus — aber die Versammlung der Väter war außerstande, mit ihnen etwas zum Wohle des Staates anzufangen.

Die Zeit der aristokratischen Republik war vorüber, und nur deswegen vermochten die römischen Principes und späteren Domini sich an ihre Stelle zu setzen und zu behaupten. Tiberius' Gestalt steigt auf zur Höhe eines weitsichtigen Staatsmannes. Als vom Schicksal beauftragter Herrscher, wissend geworden durch die Weisheit einer Art stoisch-platonischen Philosophie, vollzieht er, was höhere Gewalten beschlossen haben. Und dieses Wissen, das er vor anderen voraus hat, ist ihm unendliche Traurigkeit.

G. F. Klenk SJ

Tyler, Royall: Kaiser Karl V. Mit einem Vorwort von Carl J. Burckhardt. (392 Seiten) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 27,80.

Karl V., der vielumstrittene, der leidenschaftlich für die europäische Gemeinschaft kämpfte, ist nach Jahrhunderten plötzlich in ein neues Licht gerückt. In seinem Wollen drückt sich ein Anliegen aus, das dem Europäer von heute wieder näher steht. Darauf weist besonders C. J. Burckhardt in seinem Vorwort hin.

Tyler zeichnet das Porträt Karls von seinen blutmäßigen und geistigen Ursprüngen her. Wie seine Herkunft, so war auch seine Eigenart geschichtet: verwurzelt in der engbegrenzten Heimat, wuchs er in die Weite universal-europäischen Denkens hinein. Er war sozusagen vorausbestimmt zum universal-abendländischen Herrscher. Und trotzdem waren seine Persönlichkeit, seine politischen Ziele und das Ethos seiner Staatskunst so etwas wie eine wunderbare Ausnahme im Europa des 16. Jahrhunderts. In der damaligen Umwelt überrascht immer wieder das unbeugsame Wollen Karls, dieses Paladins und Vorkämpfers der christlichen Völkergemeinschaft.

Der Verf. schildert die Persönlichkeit Karls und das Drama seiner Epoche mit großer Sachkenntnis, Einfühlungsgabe und tiefem menschlichen Verstehen. Und doch hat er u. E. den religiösen Einschlag im Herrscherbewußtsein Karls nicht ganz ergründet. Es hängt damit zusammen, daß ihm das Wesen des Heiligen Römischen Reiches und die Hoheit seines Kaisertums nur unvollkommen aufgegangen sind. Er beschreibt wohl die Tatsache, daß die blut- und ahnenstolzen Regional- und Nationalkönige Westeuropas immer wieder nach der Kaiserkrone strebten, aber weswegen sie in ihr eine Überhöhung ihrer eigenen Würde sahen, wird nicht recht aufgehellt. Trotz Renaissance und Glaubensabfall hatte das Kaisertum noch viel von seinem religiösen Nimbus bewahrt. Offiziell galt der Kaiser immer noch als Schutzherr der abendländischen Christenheit und Schirmvogt der Kirche. Und von hier, weniger vom fürstlichen Blut und keineswegs von königlichen Ahnen, ging jener Glanz aus, der den Kaiser über alle Könige stellte. Der Adel der kaiserlichen Majestät beruhte also vor allem auf einer geistigen Idee, nicht aber auf Rasse und Familie.

Auch dem Verhältnis Karls zu den Päpsten wird Tyler nicht ganz gerecht. Es war differenzierter und vielschichtiger, als der Leser nach dem Gesamteindruck von Tylers Buch meinen möchte. Jedenfalls bleibt wahr: die Gegensätze und Mißverständnisse zwischen den Päpsten und Karl V. waren ein Unglück für Europa, das in sich zerrissen und außen von den Türken bedroht war.

G. F. Klenk SJ

Marañón, Gregorio: Antonio Pérez. Der Staatssekretär Philipps II. Aus dem Spanischen übertragen von Doris Deinhard. (421 S.) Wiesbaden 1959, Insel-Verlag. DM 24,—.

Gregorio Marañón ist in Deutschland bereits bekannt. Seiner Geistigkeit nach ist er verwandt mit Ortega y Gasset und Salvador Madariaga, d. h. liberal. Als Meister des Stiles steht er ihnen kaum nach, und an psychologischer Analyse tut er mehr als sie. Wir erinnern uns noch an sein Charaktergemälde des Kaisers Tiberius.

Im Mittelpunkt des jetzt vorliegenden Buches steht eine Gestalt, die leichter wiegt als jener antike Kaiser, aber nichtsdestoweniger ein „Monstrum des Schicksals" und eine fesselnde Gestalt ist. Freilich in der Weise fesselnd, wie es eben der leibhaftige Principe des Machiavell, auf die etwas geringere Ebene eines Staatssekretärs und Abenteurers übertragen, nur sein kann. Antonio Pérez ist Minister Philipps II., aber es geht ihm keineswegs um die Größe Spaniens, sondern um seine eigene Eitelkeit, Habgier, Genußsucht und Geltungssucht. Diesen Leidenschaften wird alles untergeordnet: die Wohlfahrt Spaniens und das Ansehen, die Rechte und die Macht des Monarchen. Es ist klar, daß ein Lebensbild dieses ränkereichen und verschlagenen Staatsdieners nicht geschrieben werden konnte, ohne daß König Philipp II. mit gezeichnet wurde.

Mit beiden haben sich natürlich schon früher die Geschichtsschreiber beschäftigt; ein sehr beachtetes Buch über den letzteren schrieb vor wenigen Jahrzehnten Ludwig Pfandl. Über Pérez' Charakter ist er im wesentlichen mit Marañón einig, wenn er auch in Einzelheiten anders urteilt. Ma-

rañón hat für sich, daß ihm manches Dokument zugänglich war, das Pfandl vielleicht nicht kannte. So beurteilt der spanische Autor das Verhältnis Antonios zur Fürstin Eboli ziemlich nüchtern: sie waren sozusagen Geschäftspartner. Allerdings in einem aufregenden Geschäft: mit einem ganzen Netz von Ränken, mit Agenten in allen Teilen Europas und an allen Höfen. Sie verkörpern die Renaissancezeit ihrer negativen Seite nach: die sittliche Leichtfertigkeit und politische Unmoral bildet den Untergrund und Hintergrund ihres Treibens, in dem selbst Menschenleben wenig gelten. Rivalitäten werden durch Mord ausgetragen, wobei die Staatsräson den Deckmantel liefert. Escobedo, der Sekretär Don Juans de Austria fällt einer Intrige der Fürstin Eboli und Pérez' zum Opfer. Langsam zieht sich das Gewölk des Unheils über den Schuldigen zusammen. Aber Pérez kann sich dem Schlimmsten entziehen. Das eine Mal verhilft ihm seine selbstlose Gattin zur Flucht aus dem Gefängnis, das andere Mal retten ihn Volksaufstände in Aragon, die er vom Kerker aus selbst angefacht hatte. So gelingt es ihm, ins Ausland zu entkommen. Er lebt bis zu seinem Tode bei den Feinden Philipps: an den Höfen Katharinas von Navarra, Heinrichs IV. und der Königin Elisabeth I. Der Verbrecher entkommt, aber seine Familie büßt mit Sippenhaft, und im Grund gar nicht böswillige Männer enden, weil sie ihn begünstigt haben, auf dem Schafott.

Philipp II. steht in diesem Buch, im ganzen gesehen, jämmerlich da. Von der Größe und Würde, die Pfandl bei aller Kritik seiner Gestalt zuerkennt, bleibt bei Marañón fast nichts mehr übrig. Wer urteilt gerechter, Pfandl oder Marañón?

Einige Ungenauigkeiten seien vermerkt, die sich möglicherweise nur in der sonst gut lesbaren Übersetzung finden: einige Male wird Don Juan de Austria Stiefbruder Philipps II. genannt, einmal Margarethe von Parma Stiefschwester Don Juans, wo es richtig Halbbruder und Halbschwester heißen müßte. S. 166 wird die Kaiserin Maria, Gattin Maximilians II., Schwester Karls V. genannt, wo sie doch dessen Tochter und Schwester Philipps war.

G. F. Klenk SJ

Corti, Egon Caesar Conte: Ludwig I. von Bayern. (343 S.) München 1960, Bruckmann. DM 12,80.

Viele werden die Neuausgabe des Werkes begrüßen, das 1937 erstmalig erschien. Dem Verf. waren viele private Quellen zugänglich, die andere Historiker nicht benützen konnten. Dennoch wollte C. kein eigentlich historisches Werk schreiben, sondern nur die persönliche Lebensgeschichte des Königs mit seinen Zu- und Abneigungen erzählen. Das ist ihm ganz gelungen. Die politischen Ereignisse erscheinen im Licht Ludwigs und der Mitlebenden, nicht so, wie sie die eigentlich wissenschaftliche Forschung sieht. Einige Urteile, wie über Metternich oder Abel, sind die persönliche Meinung des Verf.s. Heinrich Heine wurde protestantisch, nicht katholisch.

H. Becher SJ

Literatur

Lexikon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert. Bd. 1. (10 S. und 1096 Spalten mit 76 Abbildungen.) Freiburg 1960, Herder. DM 84,—.

Dem Bedürfnis unserer Zeit, das allgemeine und auch das besondere Fachwissen lexikographisch zu sammeln, verdankt auch dieses Werk seine Entstehung. Weltliteratur ist gemeint als Literatur, die in den verschiedensten Ländern geschrieben und veröffentlicht wurde. Dementsprechend nehmen kürzere oder längere Artikel, die die Lebensdaten und die Werke der Schriftsteller mit der wichtigsten Literatur den größten Raum ein. Es folgen Darstellungen der Literaturen der verschiedenen großen und selbst kleineren (z. B. Bulgarien, Estland) Völker. Nur wenige Aufsätze haben Stilrichtungen (Dadaismus, Expressionismus u. a.) oder Stilformen (Groteske, Feuilleton) zum Gegenstand. Bei den größeren Aufsätzen (es sind zumeist Dichter, die Weltruf haben und Weltliteratur im engeren Sinn schufen) werden auch wichtige Stellungnahmen der führenden Literaturkritiker mitgeteilt. Einige dieser Aufsätze sind breit angelegt und besprechen die einzelnen Dichtungen nach Inhalt und künstlerischer Bedeutung. Im ganzen ist der Wille am Werk gewesen, ein ruhiges, sachliches Bild zu entwerfen und die Tatsachen mitzuteilen. Der katholische Standpunkt wird überall gewahrt, tritt aber nie apologetisch in Erscheinung. Das Lexikon dient der zuverlässigen Wissensvermittlung; es ist kein Bildungsbuch im engeren Sinn. Doch wird derjenige, der das Buch wie andere Werke systematisch liest, auch viel gewinnen, um sein eigenes Urteil zu bilden.

H. Becher SJ

Linnerz, Heinz: Gibt es heute christliche Dichtung? (98 S.) Recklinghausen 1960, Paulusverlag. DM 6,80.

L. faßt in einem Buch die Antworten auf eine Rundfrage zusammen, die das „Echo der Zeit" an verschiedene Dichter und Kritiker gerichtet hatte. Sie wurden hier noch um einige Beiträge ergänzt. Im allgemeinen wird die Frage bejaht, vom einen oder dem andern für die Vergangenheit, aber nicht für die Gegenwart im engsten Sinn. Auffällig ist, daß die Dichter, G. v. le Fort, Scha-

per, Böll, der den Anlaß der Rundfrage gab, ein rundes Nein oder ein zurückhaltendes Ja sprechen. Für G. v. le Fort möchten wir annehmen, daß sie, von manchen Erfahrungen bedrückt, sich nicht auf eine Diskussion einlassen will. Bei Böll und Schaper ist es wohl die ganz andere Art der geistigen Tätigkeit eines reinen Erzählers, die sie kennzeichnet und die dem kritischen und reflexen Durchdenken entgegengesetzt ist. Es war verdienstvoll, die Öffentlichkeit (insbesondere die christliche) wieder einmal mit der ganzen Fragestellung bekannt zu machen, um die literarische Bildung zu erhöhen. Offen bleibt die Frage, ob christliche Dichtung Verkündigung sei und sein dürfe. Man neigt dazu, es abzulehnen: ein Zeichen dafür, wie zurückhaltend der Glaube heute vielfach geworden ist. Warum soll der christliche Dichter nicht aus der Fülle eines gläubigen Herzens sprechen dürfen? „Tendenz", die alle ablehnen, ist etwas ganz anderes: die vorgefaßte Meinung eines schmalspurigen Schriftstellers, dem nur „der gute Wille" eignet.

H. Becher SJ

Meidinger-Geise, Inge: Perspektiven deutscher Dichtung. 1.—3. Folge 1957—1959. (62, 92, 80 S.) Nürnberg 1958-1960, Glock u. Lutz. Je DM 3,80.

In ihren „Perspektiven" sucht die Verf.in die deutsche Literatur unter leitenden Gesichtspunkten zusammenzufassen. Wegen der großen Anzahl der besprochenen Bücher können nur sehr wenige eine ausführliche Würdigung erfahren. Die wortgewandte Kritikerin ergeht sich oft in reichlich vagen und schlagwortartigen Formulierungen, so daß sich der Leser doch kaum ein klares Bild machen kann. Das gilt vor allem für die Lyrik. Aus den Übersichten wird das Vielfältige und Widersprüchliche in der Gegenwartsliteratur sowohl bezüglich des Gehaltes wie der Formgebung deutlich. Am wichtigsten ist die Feststellung, daß zusehends wieder feste Grundsätze und die metaphysische, ja religiöse Grundlage des Lebens anerkannt und bekannt werden.

H. Becher SJ

Arnold, Paul: Das Geheimnis Baudelaires. (239 S.) Berlin 1958, Karl H. Henssel. Ln. DM 14,50.

Arnold untersucht die Quellen der Anschauungen Baudelaires, besonders seine Gedichtsammlung „Die Blumen des Bösen". Bisher hatte man viele Einflüsse genannt. A. ist es gelungen, eine seiner Hauptquellen die Übersetzung und den Kommentar von Texten des Pimandre de Mercure Trismégiste durch F. de Foix, die 1579 in Bordeaux erschienen, aufzudecken. Swedenborgs Werk, das bisher schon als Quelle erkannt war, wird von ihm ganz untersucht. De Maistre, Poe, Swedenborg und Trismégistos sind die Hauptwurzeln der Anschauungen Baudelaires und seiner dichterischen Bilder. Swedenborg tritt in den entscheidenden Jahren zurück; gegen Ende seines Lebens nähert sich ihm der Dichter wieder. Arnold kann durch die Quellenanalyse eine ganze Reihe bisher unverständlicher oder mißverstandener Stellen der Dichtungen klären. Die Gedichtsammlung trägt nach ihm hauptsächlich metaphysischen Charakter. Das Biographische und das Erlebnis sind nur Anlaß und Ursache. Bei dieser Art der Betrachtung wird aber nicht die Frage gelöst, warum Baudelaire gerade von diesen pseudomystischen und „satanischen" Schriften angeregt wurde. Noch eine andere Klärung ergeben diese Forschungen: Baudelaire lehnt im Grund das Christentum, insbesondere die Erlösung durch Jesus Christus ab und setzt an seine Stelle die Läuterung durch den Schmerz und das Erlebnis des Überdrusses. Wenn aus dem Leben einige Aussprüche berichtet werden, die seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche beweisen, so kann es sich nur um vorübergehende Stimmungen handeln und noch mehr um eine ungebührliche Ausweitung des Begriffes, der einer ganz allgemeinen Religiosität gleichkommt. Das Verdienst Arnolds ist es, den Ideengehalt der Dichtungen schärfer erkannt und in einen inneren Zusammenhang gebracht zu haben. Eine eigentlich ästhetische Würdigung dieses schwarzen Mystikers zu geben, war nicht seine Absicht. Die Geschichte der Darstellung des Bösen in der modernen Literatur wird durch das Buch bereichert.

H. Becher SJ

Melius, Ferdinand: Der Schriftsteller Heinrich Böll. Ein biographisch-bibliographischer Abriß. (112 S.) Köln 1959, Kiepenheuer & Witsch. DM 3,60.

Der Herausgeber Melius hat Mitarbeiter gewonnen, die die leitenden Ideen Bölls herausarbeiten und auch seine künstlerische Weise würdigen. Von Böll selbst sind vier kurze Beiträge aufgenommen, in denen er über sich selbst, seine Liebe zur Sprache als Hort der Freiheit und die Liebe zum Einfachen und Alltäglichen Rechenschaft gibt. Die kritischen Aufsätze von Waidson und Plard analysieren das Innere der Dichtungen. Man wird ihnen beistimmen, wenn sie Böll verteidigen, wo er das Menschliche der Kirche und ihrer Diener anprangert. Doch kann man weder dem Kritiker noch Böll zustimmen, wenn er in dem „Brot der frühen Jahre" durch eine Nothochzeit „die Moral unterbricht". Die angegebene Literatur über Böll ist eine Auswahl, die hauptsächlich die beifälligen Stimmen sammelt.

H. Becher SJ

1960 K 380 V

12. FEB. 1962
17. APR. 1961
23. NOV. 1962
4. OKT. 1963
23. FEB. 1965
2. 2. 66
DEZ. 1966
8. 3. 67
26. FEB. 1968
15. März 1968
6 Mai 1971
17. JULI 1978
29. DEZ. 1980
16. APR. 1982
16. JULI 1982

8.55