

N12<522846135 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

960 K 4125

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

OKTOBER 1960

F. BÜCHNER Arzt und Technik

L. KAAS † Briefe zum Reichskonkordat

W. SEIBEL Dogma und Communio

L. KOEP Konfessionelle Volksbüchereien

J. BINKOWSKI Realisierung der Freiheit

H. SCHADE Utrillo

167. BAND · 86. JAHRGANG 1960/61 · 1. HEFT

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

Gh 2449

M 6518 E U.B.TÜB.

INHALT

Franz Büchner	Arzt und Technik	1
Ludwig Kaas †	Briefe zum Reichskonkordat	11
Wolfgang Seibel SJ	Dogma und Communio	31
Leo Koep	Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen und die konfessionelle Volksbücherei-arbeit	42
Johannes Binkowski	Die Realisierung der Freiheit	51

ZEITBERICHT 65

Was kostet die Freiheit?

UMSCHAU

Herbert Schade SJ	Maurice Utrillo: Das weiße Haus	66
O. v. Nell-Breuning SJ	Das Familienprinzip	71

BUCHBESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte — Soziologie — Frömmigkeit — Erzählungen

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. Franz Büchner, Freiburg, Holbeinstraße 32 — Dr. Rudolf Morsey, Bonn, Schedestraße 9 — Dr. Leo Koep, Bonn, Wittelsbacherring 9 — Dr. Johannes Binkowski, Stuttgart-Sillenbuch, Oberwiesenstraße 47 — Oswald von Nell-Breuning, Frankfurt, Offenbacher Landstraße 224 — 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 2,60 Mark; vierteljährlich 7,80 Mark, zuzüglich Zustellgebühr. Verbilligtes Studentenabonnement Heft 2,10 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

167. BAND

1960 / 1961

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 167. BANDES

Altmann, Rüdiger, Bildung und Organisation 190
Becher, Hubert, Rückblick auf Thomas Mann* 147
— Hermann Hesse 321
Binkowski, Johannes, Die Realisierung der Freiheit 51
Büchel, Wolfgang, Dialektischer Materialismus und moderne Physik 171
Büchner, Franz, Arzt und Technik 1
— Bedarf die Wissenschaft der zentralen Planung? 264
Dreier, Wilhelm, Das Familienprinzip 110
Geiger, Willi, Der Einheit der Welt entgegen 124
Götze, Willibald, Christophorus-Schallplatten* 143
Haas, Adolf, Entwicklungsprobleme in naturphilosophischer Sicht 252
Häring, Bernhard, Moraltheologie gestern und heute 99
Hillig, Franz, Menschen an der Krippe 161
Iblacker, Reinhold, Katholische Glaubens-Information* 465
Jammers, Ewald, Der gregorianische Choral und das byzantinische Kaisertum . . 445
Kaas, Ludwig †, Briefe zum Reichskonkordat 11
Klenk, G. Friedrich, Ethik und Staatsräson 288
— Das Gesetz der Grenze oder Preußen und Deutschland 338
Koep, Leo, Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen und die konfessionelle Volksbüchereiarbeit 42
Köster, Wilhelm, Die doppelte Schwelle* 307
— Thomas von Aquin in Skandinavien* 144
Kraemer, Konrad W., Francis Thompson — der Dichter der Rückkehr zu Gott . . 452
La Maëstre, André Espiau de, André Malraux und der „postularische Atheismus" . 180
Leiber, Robert, Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei 213
— Pius XII. und die Juden in Rom 428
Nell-Breuning, Oswald von, Das Familienprinzip* 71
— Freie Mietpreisbildung* 304
— Arm und reich 400
Neuhaus, Gerhard, „Sowjets ohne Kommunisten!"* 468
Overhage, Paul, Zum monogenetischen Ursprung der Menschheit 410
Popan, Flaviu, Der Priester in der orthodoxen Kirche Rumäniens 272
Rahner, Hugo, Konstantinische Wende? 419
Rahner, Karl, Über das Geheimnis 241
Schade, Herbert, Maurice Utrillo: Das weiße Haus* 66
— Abstrakte Malerei 81
— Das Grab des Papstes Clemens II. im Dom zu Bamberg* 227
Schmidt, Philipp, Krystallos* 390
Schwaiger, Georg, Katholische Kirche und evangelisches Christentum in Bayern . . 367
Seibel, Wolfgang, Dogma und Communio 31
Stelzmann, Rainulf, Die katholische Kirche in Nordamerika und ihr Erziehungssystem 348
de Vries, Wilhelm, Die katholischen Patriarchate des Ostens und die Wiedervereinigung der Kirche 436
Zodrow, Leo, Die schwesterliche Frau 199

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Bernhard Häring, Moraltheologie gestern und heute 99
Franz Hillig, Menschen an der Krippe 161
Reinhold Iblacker, Katholische Glaubens-Information – ein neuer Weg missionarischer Seelsorge* 465
Wilhelm Köster, Die doppelte Schwelle* 307
– Thomas von Aquin in Skandinavien* 144
Flaviu Popan, Der Priester in der orthodoxen Kirche Rumäniens 272
Hugo Rahner, Konstantinische Wende? 419
Karl Rahner, Über das Geheimnis 241
Georg Schwaiger, Katholische Kirche u. evangelisches Christentum in Bayern 367
Wolfgang Seibel, Dogma und Communio 31
Wilhelm de Vries, Die katholischen Patriarchate des Ostens und die Wiedervereinigung der Kirche 436

II. GEISTESGESCHICHTE

Johannes Binkowski, Die Realisierung der Freiheit 51
Willi Geiger, Der Einheit der Welt entgegen 124
G. Friedrich Klenk, Ethik und Staatsräson 288
– Das Gesetz der Grenze oder Preußen und Deutschland 338
André Espiau de la Maëstre, André Malraux und der „postulatorische Atheismus“ 180

III. ZEITGESCHICHTE

Ludwig Kaas †, Briefe zum Reichskonkordat 11
Robert Leiber, Pius XII. und die Juden in Rom 428
– Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei 213
Gerhard Neuhaus, „Sowjets ohne Kommunisten!“* 468

IV. BILDUNG

Rüdiger Altmann, Bildung und Organisation 190
Franz Büchner, Bedarf die Wissenschaft der zentralen Planung? 264
Leo Koep, Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen und die konfessionelle Volksbüchereiarbeit 42
Rainulf Stelzmann, Die katholische Kirche in Nordamerika und ihr Erziehungssystem 348

V. LITERATUR

Hubert Becher, Hermann Hesse 321
– Rückblick auf Thomas Mann* 147
Konrad W. Kraemer, Francis Thompson – der Dichter der Rückkehr zu Gott 452

VI. KUNST

Herbert Schade, Das Grab des Papstes Clemens II. im Dom zu Bamberg* . 227
– Abstrakte Malerei 81
– Maurice Utrillo: Das weiße Haus* 66

VII. MUSIK

Willibald Götze, Christophorus-Schallplatten* 143
Ewald Jammers, Der gregorianische Choral und das byzantinische Kaisertum 445

VIII. SOZIOLOGIE

Wilhelm Dreier, Das Familienprinzip 110
Oswald von Nell-Breuning, Arm und reich 401
– Das Familienprinzip* 71
– Freie Mietpreisbildung?* 304
Leo Zodrow, Die schwesterliche Frau 199

IX. NATURWISSENSCHAFT

Wolfgang Büchel, Dialektischer Materialismus und moderne Physik . . . 171
Franz Büchner, Arzt und Technik 1
Adolf Haas, Entwicklungsprobleme in naturphilosophischer Sicht 252
Paul Overhage, Zum monogenetischen Ursprung der Menschheit 410
Philipp Schmidt, Krystallos* 390

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Europa: Was kostet die Freiheit? 65 – Grundlinien des Kultraums 138 – Katholischer Kirchenbau in Frankreich 139 – Der XI. Internationale Historikerkongreß in Stockholm 1960 141 – Geschichte an katholischen Schulen 223 – Die Römische Warte 225 – Die kommunistische Gefahr in Italien 225 – Der Besuch des anglikanischen Erzbischofs in Rom 296 – Kinder aus geschiedenen Ehen 303 – Der westdeutsche Büchermarkt 385 – Abiturienten in nichtakademischen Berufen 386 – Algerier in Frankreich 387.

Afrika: Apartheid und Stellung der Kirchen 298 – Der schwarze Nationalismus und die christliche Mission 382 – Zwielichtiges Äthiopien 384 – Afrika 463.

Amerika: Rundfunk und Fernsehen in Südamerika 388.

Asien: Schulverhältnisse in arabischen Ländern 464.

Sowjetunion: Der sowjetrussische Erfolg auf den Olympischen Spielen 140 – Die politische Aktivität des Moskauer Patriarchats während des Krieges 299 – Die Religion in der russischen Landbevölkerung 300 – Krieg und Frieden in kommunistischer Sicht 389 – Aufbau in Polen 461.

Entwicklungshilfe: Die Wirtschaftshilfe der Sowjetunion für die Entwicklungsländer 302 – Entwicklungshilfe 462 – Bevölkerungsüberschuß als Ansporn zum Fortschritt 462.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 315
Biographien 316
Christliches Leben 393
Erzählungen 79, 239, 400
Frömmigkeit 78
Geistliches Leben 233
Geschichtsphilosophie 74
Kirchengeschichte 156
Kunstgeschichte 237
Musik 396
Naturwissenschaften 235
Philosophie 156, 394
Psychologie 317
Reisen 480
Religionsgeschichte 73
Romane 158
Soziologie 75, 233, 475
Theologie 153, 313, 473
Wirtschaft 319
Zeitgeschichte 399, 476

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Abraham, Karl, Wirtschaftspädagogik 319
Andrić, Ivo, Die Geliebte des Veli Pascha 79
Aubert, Marcel, Gotische Kathedralen und Kunstschätze in Frankreich 238
Ball Hugo, Byzantinisches Christentum 322
Bargellini, Piero, Heilige als Menschen 316
Barr, George, Denkmal für einen Feind 160
Bauer, R. P., Im Konzertsaal karikiert 398
Baumann, Richard, Der Berg vor dem Konzil oder ein anderes Evangelium 313
Becker, Otto, Bismarcks Ringen um Deutschlands Gestaltung 343
Belyj, Andrey, Petersburg 80
Berthelon, P., Le Message du Père Chevrier 171
Blessing, Eugen, Theodor Haecker 394
Brod, Max, Jugend im Nebel 240
Deutsche Bürgerkunde 233
Buchheim, Karl, Die Weimarer Republik 477
Colliander, Tito, Die Höhle 240
Dahm, Paul, Der Pfarrer von Ars 393
Daisne, Johan, Der Mann, der sein Haar kurz schneiden ließ 80
Delarue, Jacques, Liebe sei Tat 233
Delibes, Miguel, Und zur Erinnerung Sommersprossen 239
Döblin, Alfred, Die drei Sprünge des Wang-Lun 158
Döderlein, Wilhelm, Alte Krippen 239
Döpfner, Julius, Wort aus Berlin 393
Durrwell, F. X., Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium 473
Ehrhardt - Ploog - Stutte, Psychiatrie und Gesellschaft 317
Eigentum und Eigentümer in unserer Wirtschaftsordnung 320
Eschmann, Ernst Wilhelm, An den Rändern der Wirklichkeit 396
Fessard, Gaston, De l'Actualité Historique 75
Filthaut, E., Deutsche Katholikentage 1848 bis 1958 und Soziale Frage 234
Fraenkel, Heinrich und *Manvell, Roger,* Goebbels 399
Franquinet, Robert, Durch die Wüste der Einsamkeit 80
Friedensburg, Ferdinand, Die Weimarer Republik 478
Fries, Heinrich, Glauben-Wissen 153
Gaitanides, Johannes, Passion Europa 64
Gary, Romain, Lady L. 160
Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers 74
Giraudoux, Jean, Die Schule des Hochmuts 160
Gironella, José Maria, Der Mann Miguel Serra 239
— Spiele der Phantasie 239
Das Tagebuch von Joseph Goebbels 1925 bis 1926 399
Golowin, Sergius, Ilja von Murom 80
Goytisolo, Luis, Auf Wegen ohne Ziel 239
Grison, M., Problèmes d'Origines 235
— Geheimnis der Schöpfung 235
Grollenberg, Luc. H., Kleiner Bildatlas zur Bibel 316
Grun, Bernhard, Durchs Notenschlüsselloch betrachtet 398
Guariglia, Guglielmo, Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem 73
Guitton, Jean, Die Jungfrau Maria 78
Gunsbourg, Raoul, Zwischen Petersburg und Monte Carlo 398
Haas, Johannes, Das Lebensproblem heute 236
Haffter, C., Kinder aus geschiedenen Ehen 303
Haller, Johannes, Lebenserinnerungen 316
Hampe, Asta, Die freie Mietpreisbildung 304
Heller, Erich, Thomas Mann, der ironische Deutsche 147
Hellersberg-Wendriner, Anna, Mystik der Gottesferne 147
Himmerich, Wilhelm, Eudaimonia 156
Hlasko, Marek, Der Nächste ins Paradies 79
Hoffmann, Walter, Abiturienten in nichtakademischen Berufen 386
Hofstätter, Peter R., Psychologie 317
Hornstein, Erika von, Die deutsche Not 399
Hughes, Donald J., Über die Kernenergie 237

Jaeger, Lorenz, Das ökumenische Konzil 313
Johannes von Hildesheim, Die Legende von den Heiligen Drei Königen 233
Janker, Josef W., Zwischen zwei Feuern 400
Jaspers, Karl, Freiheit und Wiedervereinigung 400
Jouhandeau, Marcel, Philipp Neri 394
Kamlah, Wilhelm, Die Frage nach dem Vaterland 400
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Evangelium und Dogma 155
Karrenberg, Friedrich, Gestalt und Kritik des Westens 77
Kerényi, Karl, Thomas Mann-Karl Kerényi. Gespräch in Briefen 73
Kerouyc, Jack, Unterwegs 160
Kirchenmusikalisches Jahrbuch 397
Kirchgässner, Alfons, Die mächtigen Zeichen 73
Koszyk, Kurt, Zwischen Kaiserreich und Diktatur 479
Kraemer, Konrad, Francis Thompson 452
Kranz, Gisbert, Politische Heilige und katholische Reformatoren 393
Krohn, Ilmari, Anton Bruckners Symphonien 396
Lackmann, Max, Credo Ecclesiam catholicam 155
Läpple, Alfred, Kirchengeschichte in Dokumenten 156
Lassalle - H. M. Enomiya, Zen - Weg zur Erleuchtung 73
Lebeau, Paul, Xanthippe 240
Lebret, L.-J., Le Drame du Siecle 462
Lengsfeld, Peter, Überlieferung 153
Lenz, Pirmin, Unbehagen an der Kirche? 437
Lepiorz, Gerhard, Spanien 480
Leuenberger, Hans, Die Stunde des schwarzen Mannes 382
Löwith, Karl, Gesammelte Abhandlungen 75
Lorenzen, Rudolf, Alles andere als ein Held 159
Mackiewicz, Josef, Der Weg ins Nirgendwo 79
Man, Yvonne de, Eine Frau namens Susanne 80
Mann, Thomas, Nachlese 147
Mauriac, François, Bild meines Ichs 316
Maurina, Zenta, Über Liebe und Tod 79
Mayer, Gerhart, Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses 326
Meinecke, Friedrich, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte 288
Meinhold, Peter und *Iserloh, Erwin,* Abendmahl und Opfer 314
Meng, Heinrich, Psychohygienische Vorlesungen 317
Merian, Doris, Über freches Verhalten im Kindesalter 319
Mersmann, Hans, Kirchenmusik im 20. Jahrhundert 397
Meyer-Dohm, Der westdeutsche Büchermarkt 385
Möller, Joseph, Absurdes Sein? 396
Moltke, Helmuth v., Briefe 1825—1891 345
Mommsen, Wilhelm, Bismarck 344
— Deutsche Parteiprogramme 234
Mommsen, Wolfgang, Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920 476
Morant, Peter, Die Anfänge der Menschheit 315
Morton, H. V., Wanderungen in Rom 480
Müller, Theodor, Die Bildwerke in Holz, Ton und Stein von der Mitte des 15. bis gegen Mitte des 16. Jahrhunderts 237
Müller-Christensen, Sigrid, Das Grab des Papstes Clemens II. im Dom zu Bamberg 228
Münster, Thomas, Kreta hat andere Sterne 480
Muniz, J. Zavala, Pampaswind auf meinen Saiten 239
Neuss, Wilhelm, Die Kirche der Neuzeit 156
Newman, John Henry, Polemische Schriften 153
Niebelschütz, Wolf von, Die Kinder der Finsternis 158
Niebuhr, Richard, Auferstehung und geschichtliches Denken 474
Niederberger, Oskar, Kirche-Mission-Rasse 299
Pieper, Josef, Hinführung zu Thomas von Aquin 158
— „Scholastik" 157
Pire, Dominique, Erinnerungen und Gespräche 394
Podhradsky, Gerhard, Das Wort vom neuen Leben 78
Predigten, Briefe, Leben des hl. Pfarrers von Ars, Jean-Baptiste-Marie Vianney 393
Preiser, Erich, Nationalökonomie heute 77
— Die Zukunft unserer Wirtschaftsordnung 77

Pro Mundi Vita 314
Raabe, Felix, Die Bündische Jugend 478
Reich, Heinrich, Seelenbilder 318
Renckens, Henricus, Urgeschichte und Heilsgeschichte 417
Rengstorf, Karl Heinrich, Die Auferstehung Jesu 473
Ritter, Gerhard, Stein 342
Robinson, James, Kerygma und historischer Jesus 474
Roeder, Bernhard, Der Katorgan 400
Rüthess, Bernd, Streik und Verfassung 476
Saathen, Friedrich, Ernst Krenek 398
Schenhar, Iizchak u. a., In Davids Laube 159
Schmaus, Michael, Aktuelle Fragen zur Eucharistie 314
Schoenberner, Gerhard, Der gelbe Stern 428
Schüddekopf, Otto-Ernst, Linke Leute von rechts 478
Schüssler, Wilhelm, Königgrätz 1866 343
Schuetzinger, Caroline Eva, The German Controversy on Saint Augustine's Illumination Theory 157
Seppelt, Franz Xaver, Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung von Paul III. bis zur Französischen Revolution 156
Schulthess, Robert, Ich-Freiheit-Schicksal 395
Silone, Ignazio, Der Fuchs und die Kamelie 400
Smithdas, Robert J., Mit Händen ergriffen 317
Spaemann, Robert, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration 75
Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre 76
Spiecker, Rochus, Jeanette oder die gute Verzweiflung 79
Staatslexikon V 233
Theisen, Josef, Frankreich 480
Theologen unserer Zeit 313
Theunis, Franz, Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann 154
Tischner, Herbert, Völkerkunde 74
Utz, Arthur, Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens 320
Vaux, Roland de, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen 315
— Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen 315
Veit, Ludwig Andreas und *Lenhart, Dr. Ludwig,* Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock 156
Verdross, Alfred von, Abendländische Rechtsphilosophie 234
Viga, Friedrich, Die Rolltreppe 479
Visser't Hooft, W. A., Unter dem einen Ruf 313
Walter, Hans, Vom Sinnwandel griechischer Mythen 237
Weber, Max, Gesammelte Politische Schriften 477
Weigand, Günter, Die Berechtigung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften 475
Wende, Erich, C. H. Becker — Mensch und Politiker 477
Wendland, Heinz-Dietrich, Botschaft an die soziale Welt 76
Weyergans, Franz, Pater Pire und das Europa des Herzens 394
Wigmans, Johan, Einer von Millionen 400
Wulf, Friedrich, Geistliches Leben in der heutigen Welt 233
Zahrnt, Heinz, Es begann mit Jesus von Nazareth 475
Zellinger, Eduard, Cusanus-Konkordanz 158

NAMENSVERZEICHNIS

A

Adhemar von Chabannes 448
Albrecht IV. von Bayern 368
Albrecht V. von Bayern 372
Alfons von Liguori 106
Athenagoras, Patriarch v. Konstantinopel 439

B

Ball, Hugo 96
Bea, Augustinus, Kardinal 296
Becker, Carl Heinrich (B) 477
Benedikt XIV. 440
Bergen, Diego v. 21, 215
Bismarck, Otto v. 343
Bonald, L. G. A. de (B) 75
Bourg d'Iré, Benoît de 431
Braun, Otto 213
Broglie, Louis Victor de 177
Bruckner, Anton (B) 396
Brüning, Heinrich 213
Burkhart, Albert 92

C

Campanella, Tommaso 294
Chevrier, Antoine 167
Chruschtschew, Nikita 389
Claudel, Paul 169
Clemens II. 227
Clemens VII. 370
Cyprian 421

D

Decius 421
Dewey, John 61
Dombois, Hans 443

E

Echter, Julius, v. Mespelbrunn 375
Eck, Johannes 371
Einstein, Albert 180
Ekkehard V. 448
England, John 363

F

Faulhaber, Michael v. 215
Fisher, Geoffrey Francis 296
Foerster, Friedrich Wilhelm 291
Foucauld, Charles de 167
Franz v. Assisi 162
Friedrich II. von Preußen 341
Friedrich Wilhelm IV. von Preußen 343

G

Gasperi, Alcide de 222
Goebbels, Joseph (B) 399
Goethe, Johann Wolfgang v. 149
Gregor XVI. 363
Gröber, Conrad 219
Guardini, Romano 2

H

Hadrian VI. 369
Haecker, Theodor (B) 394, 461
Hausenstein, Wilhelm 85
Havemann, Robert 175
Heberer, Gerhard 413
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 294
Heidegger, Martin 2
Heinrich II. 227
Heinrich III. 228
Hesse, Hermann 321
Hieronymus 419
Hitler, Adolf 217
Hölderlin, Friedrich 95

I

Ignatius v. Loyola 165

J

Jaspers, Karl 9, (B) 400
Joerden, Rudolf 47
Johannes XXIII. 31, 136

K

Kaas, Ludwig 11, 214
Kahnweiler, Daniel Henry 82
Kalinin, M. J. 469

Kandinsky, Wassily 88
Kappler, Herbert 429
Karl der Große 451
Kenrick, Francis 363
Kirchner, Ernst Ludwig 88
Klee, Paul 95
Kokoschka, Oskar 83
Konstantin 419
Konstantius 419
Krenek, Ernst (B) 398

L

Lenin, J. W. 468
Leo XIII. 360, 441
Ludwig I. von Bayern 380
Ludwig X. von Bayern 367
Luther, Martin 369
Lyttkens, Hampus 145

M

Machiavelli, Niccolò 294
Malraux, André 180
Manessier, Alfred 97
Mann, Thomas 147
Marcel, Gabriel 3
Maritain, Jacques 189
Martinus Polonus 447
Marx, Karl 101
Marx, Wilhelm 213
Mauriac, François (B) 316, 433
Max Joseph von Bayern 378
Maximilian I. von Bayern 368
Maximos IV., Patriarch v. Antiochien und dem ganzen Orient 436
Meinecke, Friedrich 288
Melichar, Alois 85
Meynell, Alice 456
Miseroni, Dionysio 391
Moltke, Helmuth v. 345
Mondrian, Piet 88
Montgelas, Maximilian von 378
Murray, John Courtney 360

N

Neri, Philipp (B) 394
Nesmejanow, A. N. 172
Neurath, Konstantin v. 17
Nikolaus von Krutitsy 300
Nikolaus von Kues (B) 158

O

Origenes 421

P

Papen, Franz von 11, 218
Paton, Alan 298
Persson, Per Erik 145
Petrus Canisius 371
Picasso, Pablo 83
Pieper, Josef 5
Pius IV. 373
Pius XII. 103, 125, 213, 215, 428
Plinius 392
Plotin (B) 156
Poliakov, Léon 434
Pollock, Jackson 94

R

Rabanus Maurus 229
Rahner, Karl 415
Raitz von Frentz, Edmund 215
Régamey, P. 87
Romberg, Ernst 4
Rudolf II. von Habsburg 391

S

Sailer, Johann Michael 379
Sartre, Jean Paul (B) 396
Scheler, Max 188
Schlegel, Friedrich 149
Schmidt, Wilhelm 216
Sedlmayr, Hans 82, 110
Seuphor, Michel 81
Simpson, George Gaylord 411
Sinowjew 469
Spalding, John Lancaster 357
Spencer, Herbert 357
Stalin, Josef 469
Stein, Karl v. 342
Suhard, Emmanuel, Kardinal 425

T

Tanas, Cyrill 440
Tertullian 36, 422
Thomas von Aquin 113, 144
Thomas v. Kempen 164
Thompson, Francis 452
Trany, Knut Erik 146

U

Unamuno, Miguel de 2
Utrillo, Maurice 66

V

Valadon, Suzanne 67
Vianney, Jean-Baptiste (B) 393

W

Waldburg, Otto von 374
Weber, Anton 430
Weber, Max (B) 476
Weidlé, Wladimir 87
Weizsäcker, Ernst v. 428
Westphal, Conrad 86
Wilhelm IV. von Bayern 367
Wilhelm V. von Bayern 374
Wols-Schulze, Alfred O. W. 94

SACHVERZEICHNIS

A

Abstammungslehre und Philosophie 252
Abiturienten, nicht akademische Berufe 386
Afrika, Einheit des Kontinents 463
Algerier in Frankreich 387
Almosen 404
Anglikanische Kirche, Erzbischof von Canterbury in Rom 296
Apartheid, Stellung der Kirchen 298
Arzt und Technik 1
Aszese im Leben der orthodoxen Priester Rumäniens 274
Atheismus, „postulatorischer" 180
Äthiopien 384
Auferstehung Christi (B) 473

B

Bayern, Konfessionsproblem 367
Bolschewismus 51
Buddhismus (B) 73
Büchereigesetz 45
Büchermarkt, westdeutscher 385
Byzanz, Einfluß auf den gregorianischen Choral 445

C

Communio und Dogma 31

D

DELASEM 430
Deutscher Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen 42
Deutschland und Preußen 338
Weimarer Republik (B) 476
Diagnostik 4
Documenta II Kassel 1959 81
Dogma und Communio 31

E

Ehescheidung und Kinder 303
Eigentum und Wirtschaftsordnung (B) 320
Entelechie 416
Entwicklungshilfe 407, 462
und Sowjetunion 302
Entwicklungsländer 405
Enzyklika „Humani generis" 417
„Mystici Corporis Christi" 101
„Quadragesimo anno" 123
Erwachsenenbildung 190
Ethik, laizistische 102
und Staatsräson 288
Eucharistie (B) 314
Evolution 253, 410
Existenzialismus 105
Expressionismus 92

F

Familienpolitik 110
Familienprinzip 71, 110
Fasten-Aktion MISEREOR 401
Fauvismus 83
Fernsehen in Südamerika 388
Fideismus 243
Frankreich (B) 480
Algerier 387
Kirchenbau 139
Frau, Schwesterlichkeit 199
Freiheit 51, 65

G

Geheimnis 241
Geschichtsunterricht an katholischen Schulen 223
Gesellschaft und Familie 115
pluralistische 197
Gott, Unbegreiflichkeit 241
Gregorianischer Choral 445

H

Heilssolidarismus 101
Historikerkongreß, XI. Internationaler 141
Historischer Jesus (B) 474
Hominisation 412
Humanismus 101

I

Impressionismus 89
Industriegesellschaft und Bildung 193
und Familie 115
Infrastruktur 406
Isolation 410
Israel (B) 159
Italien, Kommunismus 225

J

Juden in Rom 428
Jugendbewegung (B) 478
Jugendstil 92

K

Kathedralen, gotische (B) 238
Katholikentage, deutsche 1848—1958 (B) 234
Katholische Glaubensreformation 465
Keimgangmutationen 414
Kernenergie (B) 237
Kinder aus geschiedenen Ehen 303
Kirche und Staat 419
USA 348
Wiedervereinigung 31, 296
Wiedervereinigung in Skandinavien 307
Kirchenbau in Frankreich 139
Kirchengemeinschaft 31
Koexistenz 135
Kommunismus 134, 407
in Italien 225
in Krieg und Frieden 389
Konkordat, bayrisches von 1817 379
Konstantinische Wende 419
Konzil, ökumenisches (B) 313
Kreta (B) 480
Krieg und Frieden im Kommunismus 389
Krippen, alte (B) 239
Kristalle 390
Kronstadt, Märzrevolution 1921 468
Kubismus 82
Kultraum, Grundlinien 138
Kunstgeschichte 81

L

Laizismus 103
Liberalismus und Religion 107
„Lücke-Plan“ 304

M

Macht, Selbstbegrenzung 288
Malerei, abstrakte 81
Marxismus 101
Materialismus, dialektischer 171
Mehrstimmigkeit 448
Melismatik 445
Melkiten 437
Mensch, Ursprung (B) 315, 410
Metakinese 414
Mietpreisbildung 304
Mikromutationen 412
Mineralogie 390
Mission und Nationalismus 382
Monogenismus 410
Monophysiten 437
Moraltheologie, Geschichte 99
Moskauer Patriarchat während des Weltkrieges 299
Mutation 410
Mysterium 241
Mythen, griechische (B) 237

N

Nationalbolschewismus (B) 478
Nationalismus in Afrika und christliche Mission 382
Nationalökonomie (B) 77
Naturrecht, Geltung 132
Neomorphose 414

O

Ökumene 31, 296, 307
Olympische Spiele, sowjetrussischer Erfolg 140
Ontomutation 414
Organum 448
Ostkirche 436

P

Paedomorphose 414
Parteiprogramme, deutsche (B) 234
Patriarchate des Ostens 436
Patriarchen, AT (B) 315
Personalismus 103
Philosophie und Abstammungslehre 252
Phylogenetik 413
Physik, moderne 171
Planung und Wissenschaft 264
Pluralismus 195, 359
Pointillismus 89
Polen, Aufbau 461
Polygenismus 410
Population 410
Presse, Aufgabe 135
sozialdemokratische (B) 479
Preußen und Deutschland 338
Priesterbildung, orthodoxe in der rumänischen Kirche 272
Protestantenedikt in Bayern 1818 379

Q

Quantenphysik 177

R

Rassenfrage und Schule in den USA 363
Rechtsphilosophie, abendländische (B) 234

Reformation 39
in Bayern 367
Reichskonkordat 11, 213
Relativitätstheorie 177
Religion, Rußland 300
„Römische Warte" 225
Rom (B) 480
Rumänien, Priesterbildung 272
Rundfunk in Südamerika 388
Rußland, Religion 300
St.-Raphaels-Werk 430

S

Schallplatten, Christophorus-Verlag 142
Schöpfung 410
Scholastik (B) 157
Schule in den USA 348
Schulen, katholische, Geschichtsunterricht 223
Schwesterlichkeit der Frau 199
Selektion 410
Situationsethik 105
Skandinavien, Beschäftigung mit Thomas v. Aquin 144
und Ökumene 307
Sowjetunion, Aufstand in Kronstadt 1921 468
und Olympische Spiele 140
und Wirtschaftshilfe 302
Sozialdemokratie, Presse (B) 479
Spanien (B) 480
Sozialismus und Religion 107
Südamerika, Rundfunk und Fernsehen 388
Surrealismus 83
Staat und Kirche 419
Staatsräson und Ethik 288
Streik (B) 476

T

Tachismus 94
Technik und Arzt 1
Toleranz 377
Traditionalismus 243
Transzendenz 241

U

Überlieferung (B) 153
Una-Sancta-Bewegung 31
Universität, Empfehlungen des Wissenschaftsrats 264
Ur-Armut 401

V

Vereinigte Staaten von Nordamerika, Rassenfrage - Schule 363
Erziehungssysteme 348
Vereinte Nationen 125
Volksbüchereiarbeit, konfessionelle 42

W

Weimarer Republik (B) 476
Welt, Einheit 124
Wiedervereinigung der Kirche 31, 307, 436
Wirtschaftspädagogik (B) 319
Wissenschaft und Planung 264
Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Hochschulreform 264

Z

Zen (B) 73
Zentrumspartei, Ende 11, 213

31,20
Hc

Arzt und Technik[1]

FRANZ BÜCHNER

Die Tagung, die wir soeben festlich eröffnen, hat sich die Auseinandersetzung mit dem Thema „Der Arzt in der technischen Welt" zur Aufgabe gestellt. Dieses Thema zielt auf die Frage: was bedeutet es für den Arzt in der Mitte des 20. Jahrhunderts, daß er mit allen Menschen seines Zeitalters in die große Entfaltungsperiode des technischen Denkens, der technischen Bemühungen um die Daseinsorganisation und die Daseinsbewältigung hineingestellt ist? Was bedeutet für ihn diese Entwicklung in seiner über alle Zeiten hinweg gleichbleibenden Aufgabe, dem Kranken hilfreich und heilsam zu sein? Wachsen ihm aus der Technik Kräfte zu, besser als die Ärzte anderer Zeiten diesen Auftrag zu erfüllen? Bedroht die allzu bereitwillige Heranziehung der Technik in Diagnose und Behandlung den innersten Bereich der Begegnung zwischen dem Arzt und dem Kranken, der als ein urmenschlicher Bezirk von der Technik nicht berührt und betreten werden sollte? Ist vielleicht die gesamte naturforschende Medizin als wissenschaftliche Grundlage des ärztlichen Umgangs mit dem Kranken dadurch radikal in Frage gestellt, daß sie den Arzt samt seinem Kranken längst in eine Welt registrierender Apparate, ja zuletzt in die Welt von Maschinen versetzt hat, die vorübergehend organische Funktionen ersetzen?

Diese andeutenden Fragen mögen uns zunächst bewußt machen, wie dringend für uns Ärzte heute das Problem „Arzt und Technik" geworden ist. Sie mögen uns aber auch daran erinnern, daß das Thema dieser Tagung nur eine Teilfrage eines weit umfassenderen Themas darstellt. Es läßt sich nicht über das Heilbleiben des Arztes in der Welt der Technik sprechen, wenn nicht die Frage gewagt wird: wie steht es um das Heilbleiben des Menschen in der Welt der Technik? Bedeutet die Technik eine moderne Abwandlung der alten biblischen Ordnung, daß seit dem Fall Adams der Fluch auf dem Acker des Menschen liegt, daß der Mensch im Schweiße seines Angesichts sein Brot verzehren muß, daß er den Erdboden bebauen soll, aus dem er genommen war? Oder ist die Technik das große Ausweichen des Menschen vor diesem Fluch und der ins Riesenhafte getriebene Versuch, die nachparadiesische Ordnung durch eine radikal vom Menschen geschaffene Welt zu ersetzen? Und ist dann die Technik, wie sie uns in der Mitte unseres Jahrhunderts begegnet, vielleicht eine Macht, die den Menschen vernichten wird,

[1] Festvortrag gehalten auf der 9. Internationalen Tagung katholischer Ärzte in München am 26. Juli 1960.

nicht etwa durch die kriegerische Anwendung atomarer Energie und durch biologische Ausrottung des Menschengeschlechtes, sondern dadurch, daß sie seine bisherige Wesensstruktur hoffnungslos verwandelt, daß sie das geistig empfangende und aus dieser Empfängnis heraus alles bedenkende und ordnende Menschenwesen unwiederbringlich auf ein Geschöpf reduziert, das nur noch die täglich ihm zuwachsende Beute mit einem immer raffinierter und kälter werdenden Intellekt organisiert, auf ein Geschöpf, das nicht mehr zu lachen, zu weinen, zu spielen, zu singen und zu beten vermag.

* * *

Mit solchen Fragen habe ich, noch im vorwissenschaftlichen Raum bleibend, kurz angedeutet, welche Probleme sich uns in der Spannung zwischen Mensch und Technik stellen. Indem wir uns einer wissenschaftlichen Untersuchung unseres Themas nähern, wollen wir zunächst an wenigen Beispielen vernehmen, was die Philosophen darüber ausgesagt haben.

Im Herannahen des Sturmes ruft *Miguel de Unamuno* 1913 in seinem Buch „Del Sentimiento trágico de la Vida“[1]: „Und wenn wir erst diese Welt der technischen Wunder, der Riesenwerke und Bahnen vollendet haben, werden wir dann erschöpft zu ihren Füßen niederfallen, um sie zu hinterlassen — und wem denn? Ist vielleicht der Mensch für die Wissenschaft geschaffen oder die Wissenschaft für den Menschen?“ Schon in diesem Werk erhebt Unamuno seine Stimme für den Menschen von Fleisch und Blut, der da geboren wird, leidet und stirbt, für den Bruder Mensch und gegen die Unverbindlichkeit und Unmenschlichkeit eines nur organisierenden Wirkens für „die Menschheit“, also gegen ein Denken, das heute zur Seuche zu werden droht.

1927 deutet *Martin Heidegger* in „Sein und Zeit“[3] den besorgenden Umgang mit den Pragmata, die Verwandlung des Zuhandenen in das funktionierende Zeug, als die uneigentliche Form menschlichen Daseins. Dreißig Jahre später aber, in seinem „Satz vom Grund“[4] stellt er fest: „Heute wächst bei uns nichts mehr, weil die Möglichkeiten des denkenden Gespräches fehlen, weil wir statt dessen unser Sprechen in die elektronischen Denk- und Rechenmaschinen hineinschicken, die vermutlich das besinnliche Denken als etwas Unnützes und darum Entbehrliches abdrängen.“

Romano Guardini wirft 1958[5] die Frage auf: „Hält der Mensch sein eigenes Tun aus? Zwingt die Welt der Apparaturen ihm nicht eine Existenz auf, die er auf die Dauer nicht leisten kann? Wird er seinem immer rascher sich entfaltenden Werk seinsmäßig nachwachsen oder unter ihm zugrunde gehen?

---

[2] Deutsch: Philosophische Werke. Eingeleitet von *E. R. Curtius. Wien-Leipzig o.J.*; 16/17.

[3] *Halle 1927, 2. Aufl. 1929.*

[4] *Pfullingen 1957, 32/33.*

[5] Die Kultur als Werk und Gefährdung. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern. H. 1. *München 1958, 27/28.*

Über die Unentrinnbarkeit unseres Schicksals im Zeitalter der Technik aber sagt *Gabriel Marcel* 1955 in seinem Buch „L'homme problématique"[6]: „Es ist eine Illusion, daß der Mensch sich selbst den Gebrauch der Mächte, deren fürchterlichen Charakter er erkannt hat, verbieten würde. Die Technik ist etwas, das er von nun an tragen, auf sich nehmen muß, wenn er sich nicht selbst verleugnen will. Sie ist keine Bürde, die er ablegen kann, um sich das Gehen zu erleichtern."

In solchen Worten spricht der Mensch unseres Jahrhunderts in der Sprache der Philosophie von der Technik. Er spricht bei Unamuno von seiner Bestürzung über den Einbruch der Technik in unsere Zeit, bei Heidegger von der Gefahr seiner Abdrängung in das Uneigentliche durch die Technik, bei Guardini von seiner tiefen Sorge um seinen möglichen Seinsverlust durch die Technik, bei Marcel aber von der Notwendigkeit, die Technik von nun an zu tragen.

Was aber soll der Christ auf die Technik, die ihn längst umstellt und umzingelt hat, antworten? Soll er im Namen seines christlichen Gewissens einen Bildersturm gegen sie entfachen, soll er versuchen, die Technik aus seinem christlichen Bewußtsein auszuklammern und damit religiös zu neutralisieren, oder soll er die Bürde der Technik auf seine Schultern nehmen?

* * *

Ich glaube, Sie alle werden mit mir den Eindruck haben, daß uns solche allgemeinen Aphorismen und Fragen, in denen sich die Not unseres Geistes und zugleich die Bedrängnis unseres Herzens im Blick auf die Technik bekunden, nicht allein zu einer Antwort führen können. Antwort erwarten wir vor allem, indem wir uns einem Anwendungsbereich der Technik und des technischen Daseins systematisch zuwenden. Da wir Ärzte in dem Bereich zuhause sind, in dem die Technik im Dienst des Kranken, der Erkennung, Behandlung und Linderung seiner Krankheit steht, dürfen wir hoffen, daß wir in Auseinandersetzung mit dem Thema „Arzt und Technik" zu einer auch für andere Wissens-, Wirkens- und Lebensbereiche gültigen Aussage über die Technik gelangen.

Indem ich eine solche Aussage versuche, muß ich von vornherein betonen, daß mein Thema nicht lautet „Medizin und Technik" oder gar „Naturforschende Medizin und Technik". Es umschließt diese Themen, indem es als selbstverständlich voraussetzt, daß das ärztliche Handeln nur aus einer wissenschaftlichen Zurüstung des Arztes sinnvoll hervorgehen kann, also aus einer wissenschaftlichen Krankheitsforschung, und daß in dieser Krankheitsforschung dem naturforschenden Umgang des Arztes mit den Krankheiten und mit dem Kranken nach wie vor eine große Bedeutung zukommt.

Aber die Frage „Arzt und Technik" beinhaltet mehr. Sie meint vor allem

[6] Deutsch: Der Mensch als Problem. *Frankfurt 1956, 68/69.*

auch die Frage nach dem Segen der Technik im Wirken des Arztes, nach der Gefährdung des Arzttums durch die Technik, nach der Gefährdung der Haltung des Kranken zu seinem Arzt durch die Technik und nach den Grenzen der Technik im Denken des Arztes und in der ärztlichen Hilfe.

Wenden wir uns dem Segen der Technik für den Arzt zu, so ist es unverkennbar, daß die moderne *Diagnostik* vieler Krankheiten durch den Einsatz der Technik in einem erstaunlichen Maß an Aussagekraft und Sicherheit gewonnen hat. Ein Beispiel: Vom Herzinfarkt konnte der damals führende Herzkliniker Deutschlands, der Münchener Internist *Ernst Romberg,* noch 1921 schreiben[7], daß sich diese Krankheit meist der Diagnose und deshalb auch der Behandlung entzieht. Aber seit 1920 kennen wir durch die Beobachtungen von *Pardee*[8] jene Veränderungen des Elektrokardiogramms, die sich fast regelmäßig beim akuten Herzinfarkt mit dem Elektrokardiographen erfassen lassen. Die systematische Anwendung eines feinen Registrierinstrumentes hat also im Verlauf von vierzig Jahren aus einer kaum zu erkennenden eine leicht festzustellende Krankheit gemacht, die durch ihre Frühdiagnose und immer wiederholte Überprüfung mit dem Elektrokardiogramm eine Beratung und Leitung des Kranken durch den Arzt ermöglicht, deren frühere Ärztegenerationen nicht fähig waren. Sie hat dadurch die Lebenserwartung der Infarktkranken wesentlich erhöht.

Ein anderes Beispiel: Die meisten angeborenen Herzfehler entzogen sich der genaueren Erfassung durch den Arzt, bis *Forßmann* 1929[9] und später *Cournand* die Methode der Katheterung des Herzens entwickelt hatten. Diese Methode ermöglicht die Sichtbarmachung krankhafter Kurzschlüsse zwischen den Vorhöfen oder den Kammern des Herzens oder zwischen den großen Schlagadern. Sie konnte aber auch für die Messung des Druckes in den Vorhöfen und Kammern und für die Feststellung der Spannung der Atemgase im Herzen in der Diagnose vieler Herzkrankheiten ausgewertet werden. Dadurch hat die Katheterung des Herzens der auf vielen Gebieten so erfolgreichen modernen Herzchirurgie den Weg gebahnt.

Viele wichtige Beispiele könnten wir über die Bedeutung der Technisierung der *Behandlung von Krankheiten* in der modernen Medizin anführen. Da ich jedoch annehme, daß in den Vorträgen meiner klinischen Kollegen auch davon die Rede sein wird, darf ich hier auf Beispiele verzichten.

Aber von zwei Dingen muß im Hinblick auf den Segen der Technik noch gesprochen werden:

Die Technisierung und Automatisierung des Arbeitsprozesses bedeutet heute für viele handarbeitende Menschen eine zunehmende Verkürzung der täglichen Arbeitszeit und eine wesentliche Einschränkung der muskulären und nervösen Belastung durch die Berufsarbeit. Das gilt auch von der Hausarbeit der Frau. Der frühere Wechseltakt zwischen schwerer ermüdender

[7] Krankheiten des Herzens und der Blutgefäße. 3. Aufl. *Stuttgart 1921.*
[8] Arch. int. Med. 26, 244 (1920).
[9] Klin. Wschr. 1929, 2085.

beruflicher Handarbeit und Nachtschlaf wurde dadurch für viele von einem Dreitakt zwischen Berufsarbeit, ausgiebiger Freizeit und Nachtruhe abgelöst. Gelingt es, die Stunden der Freizeit mit besinnlicher Einkehr bei sich selbst, edler Geselligkeit und anderen menschlich bereichernden Inhalten zu erfüllen, so bedeutet dies gleichzeitig einen unermeßlichen Zuwachs an Gesundheit-erhaltenden und -fördernden Kräften aus dem Raum der Technik. Hinzukommt, daß die Technik dem Industriearbeiter durch die Organisation des Verkehrs und die damit gekoppelte Dezentralisation unserer Großstädte auch eine heilsame Rückkehr zur größeren Nähe der Natur vermittelt und dadurch ebenfalls in hohem Maß gesundheitsfördernd wirkt.

Freilich stoßen wir hier auch sogleich auf die Tatsache, daß alles äußere Organisieren nur den ersten Schritt bedeuten kann und daß jene Muße, die erst das ganze Heilbleiben oder Heilwerden des Menschen ausmacht, wie es uns *Josef Pieper*[10] bewußt gemacht hat, nur aus der Geborgenheit des Menschen im Kult erwächst.

Noch viel mehr steht die Technik auf einem anderen Gebiet im Dienst der vorbeugenden Medizin, d. h. der Verhütung von Krankheiten durch Förderung des gesundhaften Lebens. Ich meine ihren Einsatz in der Verhütung und Bekämpfung der Seuchen von der Vernichtung der Anopheles, der Überträgerin der Malaria, bis zur aktiven Impfung gegen Diphtherie, Typhus, Fleckfieber, Poliomyelitis und andere Seuchen, und ich meine ihre Bedeutung für die Gewinnung, den Transport, die Zubereitung und die Verteilung der Nahrung. Nur die beharrliche Anwendung dieser Methoden kann uns mit der Hoffnung erfüllen, daß wir in den jungen Völkern die Frühsterblichkeit und den Hunger überwinden und daß die Erde für die zunehmenden Milliarden der Menschenkinder einmal Raum, Nahrung, Kleidung und Geborgenheit bieten wird. Wenn es uns Christen aber ernst mit unserem Glauben ist, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, so können wir nur darauf hinarbeiten und wünschen, daß möglichst viele Menschen als solche Ebenbilder Gottes die Erde erfüllen und daß wir in allen Kontinenten, Ländern, Völkern und Zonen auf Schritt und Tritt diesem uns brüderlich von Gott grüßenden, auf Gott hinweisenden, die Liebe Gottes widerstrahlenden Ebenbild Gottes begegnen. Zur Ermöglichung einer solchen Entwicklung hat aber die technische Medizin Entscheidendes beizutragen.

Wir gedenken in dieser Stunde unserer Kollegen und Kolleginnen, die draußen den jungen Völkern in solchem Geist, in der Vereinigung hervorragenden technischen Könnens und brüderlicher Liebe, Ärzte sind, und wir können nur hoffen, daß in Zukunft viele junge Ärzte aus den europäischen Ländern in dieser Gesinnung hinausziehen. Denn die freigewordenen Völker bedürfen nicht nur unserer Ingenieure und Monteure, sondern in noch höherem Maß unserer Ärzte.

* * *

[10] Muße und Kult. *München 1954.*

Neben dieser großartigen Förderung der Krankheitsverhütung, Krankheitserkennung und Krankheitsbekämpfung durch die Technik in der modernen Medizin können wir aber nicht verkennen, daß die zunehmende Technisierung des beruflichen Bereiches für die Haltung des Arztes bedeutende Gefahren in sich birgt. Schon in der Wahl des Arztberufes kann bei dem jungen Menschen die Erwartung, in der diagnostischen und therapeutischen Arbeit am Krankenbett vor allem einen wichtigen Anwendungsbereich für seine technische Begabung zu finden, zu schweren Fehlentscheidungen führen. Denn es kann dabei die Frage völlig überhört werden, ob die Liebeskraft den Bastlerneigungen die Waage halten wird, ob also die Bereitschaft, dem Kranken heilend oder lindernd hilfreich zu sein und ihn in den unheilbaren Fällen bis in die Stunde des Todes hinein zu begleiten, das Kernstück der künftigen ärztlichen Arbeit sein soll. Es kann also von vornherein das paracelsische Wissen fehlen, daß im Herzen der Arzt wächst. Dadurch kann der junge Mensch zum Schaden seiner selbst und seiner künftigen Kranken die für den Arzt doppelt notwendige Herzensbildung versäumen.

Auch bei dem ausgereiften Arzt stehen sich das Denken in naturwissenschaftlich-technischen Kategorien und in denen des menschlichen Geistes und Herzens in der Struktur seines Bewußtseins grundsätzlich polar gegenüber. Diese Polarität bedeutet für den Arzt eine starke Spannung seiner Kräfte, da er in besonderem Maß aus beiden Dimensionen angefordert wird. Er kann diese Spannung damit lösen, daß er beharrlich beide Kräftegruppen in sich pflegt, d. h. daß er die Methoden exakter naturwissenschaftlicher Registrierung und Deutung apparativ faßbarer Phänomene und die der schweigenden wie beredten Zwiesprache mit seinem Kranken in gleicher Meisterschaft anwendet und ihre Ergebnisse beharrlich zur Synthese bringt. Er kann die Spannung aber auch dadurch lösen, daß er sich ganz auf die seelische Führung des Kranken in seiner ärztlichen Arbeit beschränkt. Dann bleibt er ihm aber manches im Technisch-Naturwissenschaftlichen schuldig. Er kann schließlich auch die ihm auferlegte Spannung dadurch aufheben, daß er in sich nur den Naturforscher entwickelt, für den die leisen und scheuen Bekundungen des menschlichen Herzens in der Begegnung mit seinem Kranken gegenüber dem Registrier- und Meßbaren immer bedeutungsärmer werden.

Indem die Medizin bei uns in Deutschland wie in den meisten Ländern bisher an der Universität in eigenen medizinischen Fakultäten gelehrt wurde und in diesen auch ihren Mittelpunkt für ihre Forschung hatte, wurde der künftige Arzt bislang der Begegnung mit allen anderen Fakultäten an der Hochschule offengehalten. So hatte er die Möglichkeit, seine überwiegend naturwissenschaftliche Bildung vielseitig geisteswissenschaftlich zu ergänzen. Von dieser Möglichkeit haben unsere Studenten vor dem zweiten Weltkrieg weit mehr Gebrauch gemacht als nachher. So war es keine Seltenheit, daß der eine oder andere unserer Freiburger Medizinstudenten im großen Seminar bei Martin Heidegger zugelassen war. Und diese Studenten gaben

damals bei uns den Ton an. Heute hat die kleine Gruppe, die noch systematisch jenseits der medizinischen und der naturwissenschaftlichen Fakultät mitarbeitet, seit längerem ihr Interesse von der Philosophie auf die Psychologie und Soziologie verlagert. Bei aller Wertschätzung dieser Disziplinen vermögen sie aber nicht das Gleichgewicht der Kräfte im Geist des heranwachsenden Arztes zu begründen und zu erhalten. Ein Zurück zur Philosophie ist daher in der Vorbildung des Arztes unerläßlich, freilich einer Philosophie, die auch den großen Seinsbereichen der Naturwissenschaften und der Technik gewachsen ist.

Zur Katastrophe müßte es kommen, wenn man auch nur einen Teil unserer Medizinstudenten in Zukunft statt an der Hochschule in Medizinschulen ausbilden wollte. Mit dieser Gefahr müssen wir zur Zeit in Westdeutschland rechnen, da der Wissenschaftsrat in jüngster Zeit für einige von ihm noch nicht genannte Gebiete die Entlastung der Hochschule durch Fachschulen empfohlen hat nach dem Vorbild der neben den Technischen Hochschulen bestehenden Ingenieur-Schulen. Aus solchen Medizinschulen könnten aber nur Gesundheitstechniker und keine Ärzte hervorgehen. Die Empfehlung des Wissenschaftsrates erfordert daher unsere größte Wachsamkeit. Es wäre vor allem an der Zeit, daß die westdeutschen Fakultäten alsbald erfahren, was hier geplant ist, damit sie rechtzeitig Stellung nehmen können.

* * *

Die allgemeine Ausbreitung des technischen Denkens in Modellen der Technik gefährdet aber nicht nur den Arzt, sondern in hohem Maß auch den Kranken. Je mehr dieser die Symbolik des Technischen in seine persönliche Sphäre übernimmt, je mehr er sich selbst als l'homme machine sieht, um so mehr verliert er die Fähigkeit, eine Krankheit, von der er befallen wird, als Fügung zu deuten, d. h. die Krankheit als ihm zugefallene Aufgabe anzunehmen und an ihr zu reifen. Meine ärztlichen Freunde am Krankenbett erzählen mir, daß viele ihrer Patienten, die ein Leben lang als Christen gelebt und Schicksalsschläge als Christen in ihr Leben eingeordnet haben, besonders bei chronischer Herzkrankheit versagen und das Ja zu ihrer Krankheit so oft verweigern. Erst recht greift in unseren Industriegebieten die Auffassung um sich, der Arzt müsse in der Lage sein, so schnell wie möglich das technische Getriebe des seinen Dienst versagenden Leibes wieder in Gang zu bringen, die Zündkerze oder den Vergaser zu reinigen, die alte Tourenzahl des Motors wieder herzustellen, schadhafte Werkteile auszuwechseln. Damit geht in der Regel eine völlige Unfähigkeit einher, jene Geduld aufzubringen, die längerdauernde organische Erkrankungen und Heilungsprozesse erfordern. Diese Geduld fehlt, wo die Symbole aus der Dimension des Organischen fehlen, die dem bäuerlichen Menschen noch aus seinem Wissen um Saat, Keim, Blüte und Frucht und aus seinem Umgang mit dem Tier und dessen Entwicklung gegenwärtig und in Fleisch und Blut übergegangen sind.

Erst recht fehlen aber vielfach auch die Analogien aus dem Bereich geistig-religiöser Entscheidungen und damit die Bereitschaft, sich um der Heilung oder Linderung der Krankheit willen der menschlichen Führung des Arztes anzuvertrauen, sich in seine Hand zu geben und das Geleit des Arztes, dieses einen Arztes, als notwendig und verbindlich anzuerkennen. Daß das Abgleiten des Kranken in das nur Technische auf den Arzt zurückwirkt und ihn zusätzlich in die Gefahr bringt, im technischen Umgang mit dem Kranken Genüge zu finden, bedarf keiner besonderen Betonung.

* * *

In einem letzten Teil meines Vortrags kann ich mich wieder der Lichtseite der Technik zuwenden. Ich möchte an einem Beispiel veranschaulichen, welchen hervorragenden Anteil die Technik an der Entwicklung der modernen Medizin als Wissenschaft hat und welche großen Ergebnisse wir der Anwendung bedeutender, in den Naturwissenschaften entwickelter Techniken gerade in jüngster Zeit in der Medizin verdanken. Die Physik der ionisierenden Strahlen hatte unser Bild eines festen Gefüges der Materie mehr und mehr in das eines Fließens der Elemente von der einen zur anderen Atomart verwandelt. Das Fließen der Stoffe wurde für den Bereich des Lebendigen die große Leitidee auch der modernen Biochemie. So drohte sich in dem Naturbild des Arztes alles Gefügte in einem Katarakt von Stoffbewegungen aufzulösen. Diese Auflösung des Gefügten in unserem Naturbild hat gewiß auch das ihre dazu beigetragen, daß der Mensch unserer Tage sich so oft einer unentrinnbaren, prozeßhaften Bewegung ausgeliefert fühlt. Die viel beredete Angst des modernen Menschen hat in diesem Naturbild *eine* ihrer Quellen.

Aber inzwischen hat die systematische Anwendung der ionisierenden Strahlen in der Elektronenmikroskopie und in der Autoradiographie die große, vielleicht die kopernikanische Wendung dieses Naturbildes gebracht. Vor allem durch die Elektronenmikroskopie werden wir Zeugen, daß das Lebendige in einer früher nie geahnten Weise bis in die Dimension molekularer Aggregate durchformt ist und daß nur an den unversehrten Strukturen und Ultrastrukturen unseres Organismus die für das Lebendige spezifischen und entscheidenden Stoffwandlungen und -wirkungen möglich sind. Beide Methoden vereint lehren uns die Strukturen des Organismus als Ausdruck der Harmonie und der Schwebe wohlgeordneter Stoffbewegungen zwischen Aufbau und Abbau erkennen. So erhebt sich heute vor unserem staunenden Blick aus dem Stoffluß der Biochemie dank der Methoden der jüngsten Morphologie das Lebendige wiederum als ein *Gebild,* das heißt als ein *Kosmos.* Dabei werden wir uns der Fülle dieses geheiligten Wortes der griechischen Philosophie erst bewußt, wenn wir es mit *Martin Heidegger* als Ordnung, Fügung und Schmuck übersetzen[11]. Auf diese Weise erfährt die

[11] Der Satz vom Grund. *Pfullingen 1957, 187.*

theoretische Medizin heute in der morphologischen Biologie und Pathologie ihre Heimkehr in das kosmische Denken der Griechen, damit aber, wie wir hoffen, zugleich in die kosmische Frömmigkeit des frühen Christentums und in die großen theologischen Aussagen über den Kosmos.

* * *

Zum Schluß meines Vortrags will ich zunächst eine zusammenfassende Aussage zu dem Thema „Arzt und Technik" versuchen: Wir haben erkannt, daß dank der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung der Medizin unseres Jahrhunderts für Diagnose und Behandlung heute Methoden von einer Wirkmächtigkeit bereitstehen, über die keine Epoche vor uns auch nur annähernd verfügt hat. So spricht *Karl Jaspers* mit Recht in seinem Vortrag „Der Arzt im technischen Zeitalter"[12] von dem atemberaubenden Gang der Medizin seit fünfzig Jahren von Erfolg zu Erfolg. Wir haben festgestellt, daß die Technik bestimmte gesundheitsfördernde Organisationsformen unserer Arbeit und unserer Städte heute erst ermöglicht und daß deren Einsatz berechtigt, für die schnell zunehmende Bevölkerung des Erdballs Raum, Nahrung und Geborgenheit zu erhoffen. Wir haben die Spannung zwischen den naturwissenschaftlich-technischen und den Kategorien des menschlichen Geistes und Herzens im Bewußtsein des Arztes erkannt. Die Auflösung dieser Spannung zugunsten einer ausschließlichen Entwicklung des Arztes zum therapeutischen Psychagogen oder zum Naturforscher oder zum Gesundheitstechniker haben wir als schwere Gefährdung des Arzttums gekennzeichnet. Wir haben von der Gefährdung des Kranken durch eine Selbstdeutung seiner Krankheit in technischen Symbolen erfahren. Wir wurden uns auf der anderen Seite zuletzt dessen bewußt, daß wir dank der Anwendung bestimmter Techniken in der theoretischen Medizin unserer Tage mitten in einer Wendung unseres Bildes vom Lebendigen stehen.

Am Schluß seines schon zitierten Vortrags sagt *Karl Jaspers:* „Der Arzt, der den Forscher in sich zum Bewußtsein seiner Grenzen zwingt und der dem Philosophen in sich durch Besinnung die Führung gibt, könnte angesichts der tödlichen Gefahren durch die Folgen der Technik stellvertretend für alle den Weg finden heraus aus dem Gefängnis beschränkten Verstandesdenkens. Vielleicht sind Ärzte berufen, das Zeichen zu geben."[13]

Diese ernste, mahnende Deutung der Technik durch den Philosophen erinnert uns daran, daß der Arzt nicht alles von dem Denken seines Verstandes erwarten darf und daß die Vernunft des Herzens für ihn daneben eine ebenbürtige Quelle der Erkenntnis ist. Sie scheint mir weit eher das Richtige zu treffen als *Hans Zehrer* 1948, der in seinem Buch „Der Mensch in dieser Welt"[14] kulturkritisch zu der folgenden Deutung kommt: „Es ist keine Frage, daß es der Satan selber war, der dem Menschen diese Macht

[12] In: Wege der Heilung. *Kröner 1959.*
[13] ebd. 192. [14] *Hamburg 1948, 581.*

der Technik in die Hand gespielt hat . . . Ich bin inzwischen total eingepaßt in eine Welt, die des Teufels ist und die vom Fürsten dieser Welt regiert wird." Zugleich erklärt Zehrer den Bankerott des bisherigen wissenschaftlichen Denkens. Maschine und Motor interpretiert er als die Wunder, mit denen die Naturwissenschaft die Wunder Gottes wissentlich ersetzt hat, um Gott als eine Illusion der Schwachen, Unmündigen und Ungebildeten zu desavouieren.

Hans Zehrer gibt diese Deutung als Christ. Wir sind der Meinung, daß sie weder den Naturwissenschaften noch der Technik, noch ihrer Anwendung in der Medizin gerecht wird. Dafür sind die Dinge viel zu komplexer Natur. Auch auf dem Feld der Technik streiten alle Tugenden und Laster, Süchte und Verzichte des Menschen gegeneinander. Aber es wäre ungut von uns, die Tatsache zu übersehen oder zu verkleinern, wieviel menschliche Klugheit, Geduld, Fleiß, Sorgfalt und Zuverlässigkeit in der Herstellung, Pflege und Anwendung der Gebilde der Technik achtunggebietend zum Ausdruck kommen. Was aber die Naturwissenschaften angeht, so ist ihre Entwicklung ohne den großen Anteil christlicher Kontemplation von Kepler über Faraday, Ampère, Louis Pasteur bis zu Max Planck gar nicht zu denken. Und überhören wir doch auch nicht, wie mancher Naturforscher heute einlaßbegehrend an den Pforten der Kirche pocht.

Die christliche Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Technik scheint mir *Gabriel Marcel* angedeutet zu haben, wenn er sie die Bürde nennt, die der Mensch von nun an tragen muß. Die ihm auferlegte Bürde nennt aber der Christ sein Kreuz. Indem er dieses Kreuz auf sich nimmt, verwandelt er in einem höchsten Sinn die Last in Gnade. Wir stimmen *Hans Zehrer* zu, wenn er die notwendige Askese gegenüber der Technik in Abwandlung und Erweiterung eines paulinischen Satzes mit den Worten fordert[15]: „Die da autofahren, daß sie seien, als hätten sie keines; die dieser Welt der technischen Zivilisation brauchen, daß sie derselbigen nicht mißbrauchen." Aber das ist erst das Vorletzte, was der Mensch sich gegenüber der Technik schuldig ist. Das Letzte entspringt aus der überwältigenden Tatsache, daß Gott dem Menschen das Vermögen geschenkt hat, die von ihm in seine Schöpfung gelegten Kräfte zu erkennen und dazu die Freiheit und die ausdrückliche Ermächtigung, von diesen Kräften Gebrauch zu machen. So ist der Mensch begnadet, wie alles, das ihm begegnet, auch die Technik mit seiner auf Gott hingeordneten Liebeskraft zu durchdringen und durch das Medium der Technik brüderliche Hilfe und Liebe auszustrahlen. Das vermag er in einem bevorzugten Sinn als Arzt. So möge der Arzt vorangehen in der uns allen auferlegten Verwandlung der Technik[16].

[15] ebd. 585/586.

[16] Vgl. auch: *F. Büchner,* Vom geistigen Standort der modernen Medizin. *Freiburg 1957;* Personality and Nature in Modern Medicine. *New York* and *London 1958, Grune and Stratton;* in: *Wege der Heilung:* Das kosmische Denken und seine Grenzen in der modernen Medizin. *Stuttgart 1959, Kröner;* Stufen der Selbstdeutung des Menschen in der modernen Medizin. *Deutsch. Univ. Ztg. 1960, H. 3, 9.*

Briefe zum Reichskonkordat

Ludwig Kaas - Franz v. Papen

Herausgegeben von Rudolf Morsey[1]

1. Kaas an Papen

Rom, den 20. April 1933[2].

Sehr verehrter Herr Vizekanzler,

Beifolgend lasse ich Ihnen, unserer Verabredung gemäß, den Text eines Vorentwurfs zugehen[3], der selbstverständlich noch einer ganzen Reihe von Retouchen und Korrekturen bedürfte, auf die jedoch mit Rücksicht auf die Dringlichkeit der Übersendung verzichtet werden mußte. Bei einer mündlichen Erläuterung würden sich eine Reihe von Zweifeln ohne weiteres klären lassen, die ohne Erläuterung vielleicht bei einzelnen Artikeln auftauchen könnten, obwohl ich mich im Rahmen des Möglichen tunlichst dem von Ihnen mitgebrachten Entwurf (II Vat. 759/24) anzupassen suchte. Ich wäre Ihnen zu Dank verpflichtet, wenn Sie nach vertraulicher Rücksprache mit dem Herrn Reichskanzler mir über Ihre Auffassungen und Wünsche beschleunigt Mitteilung machen wollten. Insbesondere wäre es mir wertvoll, wenn der Herr Reichskanzler mich durch Sie wissen lassen wollte, welche Wünsche, Anregungen oder Forderungen staatlicherseits noch in Frage kommen, damit ich noch im Stadium der unverbindlichen Vorbesprechungen für eine möglichst aussichtsreiche Behandlung derselben tätig sein kann.

Bezüglich der die Schulfragen betreffenden Artikel darf ich darauf hinweisen, daß es mir nicht ausgeschlossen erschiene, in ihrem Rahmen an irgendeiner Stelle eine Bezugnahme auf die Ziele und Erfordernisse staatsbürgerlicher und nationaler Erziehung aus dem Geiste des christlichen Glaubens einzufügen. Ich möchte annehmen, daß es dem Herrn Reichskanzler wertvoll erscheinen könnte, wenn die Sicherung des Religionsunterrichtes und der konfessionellen Schule mit einem derartigen Gedanken verbunden würde.

---

[1] Vgl. diese Zschr. 166 (1960) 422ff. Zu der kurzen Tagebucheintragung von Prälat Kaas unter dem 16. April (Ostersonntag) 1933 — a.a.O. 429 —, daß er am Nachmittag dieses Tages im Germanikum einen Vortrag gehalten habe, teilt mir Herr Geistl. Studienrat *W. Hameyer* (Bochum) als Hörer dieses Vortrags freundlicherweise folgendes mit: „Zunächst hatten wir wohl alle den Eindruck, daß der Prälat und die maßgebenden Männer im Vatikan — auch Papst Pius XI. — sich durchaus keine Illusionen machten über den wahren Charakter Hitlers und seiner Genossen. Man rechnete nicht damit, daß das Konkordat eingehalten würde. Angesichts dieser Sachlage, so berichtete damals der Prälat, habe man sich Gedanken gemacht, ob der Vertragsabschluß opportun sei oder nicht. Schließlich sei man zu der Auffassung gelangt, es sei besser, das Konkordat zu unterzeichnen, da man dann in Zukunft vor aller Welt die zu erwartenden Vertragsbrüche als Verstöße gegen geschriebenes und feierlich anerkanntes Recht markieren könne."

[2] Bei diesem Brief handelt es sich um eine maschinenschriftliche Ausfertigung, bei den übrigen Schreiben von Kaas — soweit nicht anders vermerkt — um Durchschläge.

[3] Die hier erwähnte Anlage, die sich nicht bei den Dokumenten befindet, ist auch in den amtlichen Akten bisher nicht zu ermitteln.

Ich benutze den heutigen Abgang des Kuriers zur Übersendung dieses Schreibens mit seiner Anlage und muß deshalb für dieses Mal auf die eine oder andere sachliche Mitteilung verzichten, die ich Ihnen sonst noch gemacht haben würde. Vor allem hatte ich beabsichtigt, den Text für das Apostolische Breve betr. Militärseelsorge im Entwurf noch festzustellen und Ihnen zuzusenden[4]. Da ich aber zurzeit hierfür nicht alle Unterlagen zur Verfügung habe und Sie nicht länger auf den Hauptentwurf warten lassen möchte, behalte ich mir die Zusendung eines Sonderentwurfs für eine spätere Gelegenheit vor. Inzwischen bin ich

mit freundschaftlichen Grüßen
Ihr ganz ergebener
Kaas

P. S. Die von Ihnen mir übergebene Abschrift des Entwurfs vom November [19]24 füge ich wieder bei[5].

2. Papen an Kaas

F. von Papen
Vizekanzler

Berlin W 8, den 27. April 1933.
Wilhelmstraße 63

Geheim. (Durch Kurier A. A.)

Herrn
Prälaten Kaas

Sehr verehrter Herr Prälat!

Den mir am 20. April übersandten Vorentwurf[6], der, wie Sie betonten, selbstverständlich noch einer Reihe von Korrekturen bedurfte, habe ich gestern mit dem Herrn Reichskanzler in großen Zügen durchgesprochen. Generell darf ich bemerken, daß der Herr Reichskanzler bereit ist, weitgehende Sicherungen auf dem Gebiete der Schule zuzugestehen, weil er der grundsätzlichen Auffassung ist, daß die neue ethische Grundlage für den nationalen Staat nur durch die Kirche gelegt werden könne. Bei so weitgehender Sicherung des dahingehenden Einflusses der Kirche (wobei selbstverständlich Parität auch nach der evangelischen Seite geübt wird) erscheint ihm die Fassung des Artikels 29 keinesfalls ausreichend. Ich komme darauf im einzelnen noch zurück.

---

[4] Dieses Breve über die Regelung der katholischen Militärseelsorge — das in Art. 27 des RK.s vereinbart war — erging erst am 19. September 1935. Vgl. *Joseph Wenner*, Reichskonkordat und Länderkonkordate, *5. Aufl., Paderborn 1949, 28ff.*

[5] Zwischen diesem Schreiben von Kaas und dem hier abgedruckten Antwortbrief Papens vom 27. April (maschinenschriftliche Ausfertigung) liegt ein weiteres Schreiben Kaas' vom 24. April, das der Vizekanzler umgehend telegraphisch beantwortete; vgl. *Kupper* a. a. O. 289.

[6] Vgl. Anm. 3.

Der Artikel 2 findet Zustimmung, soll aber am Schluß die Ergänzung enthalten: „In Zukunft abzuschließende Länder-Konkordate bedürfen der Genehmigung der Reichsregierung". Das entspricht der zentralen Leitung der Politik, die heute hergestellt ist.

Art. 4 Abs. 2: „Amtliche Diözesanblätter".

Art. 8 soll folgenden Zusatz erhalten: „Bei etwaigen Neugliederungen innerhalb des Deutschen Reiches wird sich die Reichsregierung zwecks Neuordnung der Diözesanorganisationen oder Zirkumskriptionen mit dem Heiligen Stuhl in Verbindung setzen".

Art. 11: An den ersten Satz wird angefügt: „oder ein rechtsbegründetes Herkommen besteht".

Der Satz „Bezüglich der Besetzung" bis „Patronatsrechts" fällt fort.

In Ziffer 1 b „Gymnasium" zu ersetzen durch „Höhere Lehranstalt".

Ziffer 2 kann fortfallen, da in den Länder-Konkordaten geregelt.

Art. 12: Es wird für nach der psychologischen Seite zweckmäßig erachtet, den ersten Satz fortfallen zu lassen. Dafür müßte der zweite Satz beginnen: „Orden und religiöse Genossenschaften unterliegen..."

Art. 14 letzter Absatz kann fortfallen, da selbstverständlich.

Art. 15: Die Einzelheiten der Ablösung kann man im Konkordat nicht regeln, deshalb kann Satz 3 und 4 besser fortfallen.

Art. 18: Entsprechend Ihrer eigenen Anregung wird folgender Schlußsatz vorgeschlagen: „Auch der übrige Unterricht wird, entsprechend den Richtlinien der Regierung der nationalen Erneuerung, auf das Ziel nationaler und staatsbürgerlicher Erziehung im Geiste christlichen Glaubens gerichtet sein".

Art. 24: Der Kanzler ist bereit zu einer Regelung „im Falle einer lebensgefährlichen Erkrankung", nicht aber im Falle „schweren sittlichen Notstands", weil er glaubt, daß die hierunter zählenden Fälle durch das Nichthereinlassen polnischer Saisonarbeiter in Zukunft keine Bedeutung mehr haben würden.

Art. 25: Über das zu erlassende apostolische Breve müßte Einverständnis hergestellt werden.

Art. 29[7]: Hier wünscht der Kanzler eine Regelung, wie sie im ersten Satz des Can. 139 § 4 vorgesehen ist, d. h. also, daß der Heilige Stuhl von sich aus ein dahingehendes generelles Verbot erläßt. Die Fassung möchte ich Ihnen vorbehalten. Der Kanzler hält es für ungenügend, nur die im seelsorgerischen Amte stehenden Herren einzubegreifen und die Regelung den einzelnen Bischöfen zu überlassen, die naturgemäß und infolge ihrer zum Teil sehr engen Verbundenheit mit der Partei[8] wahrscheinlich vor schwierige Gewissenskonflikte gestellt würden.

Art. 30: Es wird vorgeschlagen, „bisher" zu streichen und zu sagen: „unterstellt sind" oder „in Beziehungen stehen". Ich halte diese Fassung für besser, damit auch Neugründungen eingeschlossen sind.

[7] In der endgültigen Fassung des Reichskonkordats Art. 32.
[8] Gemeint: Zentrumspartei.

Mit Bezug auf die Gesamtlage darf ich noch einmal darauf hinweisen, daß angesichts der hier auf evangelischer Seite bestehenden Bemühungen um die Gründung einer Reichskirche mir die vorliegenden Abmachungen ganz besonders wertvoll erscheinen, weshalb ich mich der Hoffnung hingebe, daß der Heilige Stuhl sich dieser Ansicht anschließen wird.

Anläßlich des Abschlusses würde ich vorschlagen, in einem gesonderten Protokoll folgende für die deutsche Position in Rom sehr wesentlichen Dinge, wenn irgend möglich, festzulegen oder aber, wenn ihre schriftliche Festlegung nicht möglich ist, sich anderweit über sie zu einigen[9]:

Zusicherung eines deutschen Kurienkardinals; grundsätzliche Zusicherung eines vierten Kardinals für Deutschland, und zwar in Berlin; Anerkennung Präsentationsrechts für deutschen Rota-Auditor; Aufnahme deutscher Geistlicher in römische Kongregationen; Neuordnung [der] Verwaltung und Leitung der „Anima", entsprechend Größe deutschen Stiftungskapitals (vergl. Denkschrift Steinmann). Die „Anima"-Angelegenheit ließe sich vermutlich auch im Konkordat selbst regeln. Ich bitte, darauf hinweisen zu dürfen, daß Deutschland, gegenüber der intensiv gegen uns gerichteten Zusammenarbeit feindlicher Mächte, einer unbedingten Stärkung seines Einflusses bei der Kurie bedarf.

Für heute bin ich mit freundschaftlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

Papen

3. Kaas an Papen

Rom, den 2. Mai 1933.

Sehr verehrter Herr Vizekanzler,

Ihr gefälliges Schreiben vom 27. v. M. ist mir gestern vormittag von der Botschaft ausgeliefert worden. Infolge starker Inanspruchnahme Seiner Eminenz des Herrn Kardinalstaatssekretärs [Pacelli] durch andere dringende, bereits früher festangesetzte Verhandlungen habe ich erst heute Gelegenheit gefunden, mit ihm die verschiedenen Punkte summarisch durchzusprechen. Zu einer irgendwie abschließenden Stellungnahme ist es naturgemäß nicht gekommen. Einmal ist der Kreis der aufgeworfenen Fragen nicht ganz klein. Dann beziehen sich eine Reihe der Bemerkungen auf Sachgebiete, die (z. B. Artikel 11, Artikel 12, Artikel 18, Artikel 24, Artikel 29) nicht ohne Schwierigkeiten sind und bezüglich derer die Entscheidung des Papstes nicht ohne sorgfältige Vorbereitung erbeten werden kann. Unter diesen Umständen läßt sich bis zum Abgang des Kuriers, der schon morgen erfolgt, etwas Abschließendes nicht sagen. Ich möchte jedoch, um der wei-

[9] Die folgenden Forderungen hatte der deutsche Vatikanbotschafter *von Bergen* telegraphisch am 25. April Papen übermittelt; vgl. *Kupper* a. a. O. 290.

teren Klärung zu dienen und Ihnen für Ihren Zwischenvortrag bei dem Herrn Reichskanzler eine Unterlage zu bieten, einige rein persönliche Bemerkungen anfügen:

Der Wunsch zu Artikel 2 ist unschwer erfüllbar.

Desgleichen der zu Artikel 4 Absatz 2.

Auch die Ergänzung zu Artikel 8 hoffe ich durchzusetzen, obwohl es dem Heiligen Stuhl augenscheinlich lieber wäre, in die staatsrechtliche Frage der Neugliederung und der damit etwa gegebenen Beseitigung von heute noch bestehenden Ländern nicht hineingezogen zu werden.

Zu Artikel 11 wünschte der Herr Kardinalstaatssekretär zu wissen, welche Tatbestände unter die Formel „rechtsbegründetes Herkommen" fallen sollen. Der Wegfall des Satzes „Bezüglich der Besetzung" bis „Patronatsrecht" erscheint ihm nicht annehmbar.

Zu Artikel 11 Ziffer 1 b wird andere Formulierung angenommen.

Zu Artikel 11 Ziffer 2 wurde Ihrerseits mit Rücksicht auf die einzelkonkordatliche Regelung Fortfall angeregt - hierzu darf ich bemerken, daß man vatikanischerseits gegen diesen Fortfall keine Bedenken erheben würde. Meiner Auffassung nach bleibt jedoch vom Standpunkt staatlichen Interesses zu bedenken, ob nicht die allgemeine von Reichs wegen erfolgende Festlegung des Prinzips der politischen Klausel, das dann auch für etwa später noch entstehende Bistümer automatisch Platz griffe, erwünscht ist.

Zu Artikel 12 hoffe ich, auf anderem Wege eine den geäußerten Wünschen entsprechende Regelung zu finden.

Zu Artikel 14: Mit dem Wegfall des letzten Absatzes wird der Heilige Stuhl wohl einverstanden sein. Vielleicht beantragt er, ihn in irgendeiner Form in ein Zusatzprotokoll zu verweisen.

Zu Art. 15: Der gewünschte Wegfall von Satz 3 stößt auf Schwierigkeiten, da — so sagt man — der in ihm ausgesprochene Gedanke keine „Einzelheit der Ablösung" darstelle, sondern einen beherrschenden Grundsatz für die gesamte Ablösung.

Zu Artikel 18 hoffe ich eine sinnähnliche Einschaltung zu erreichen.

Zu Artikel 24 bleibt direkte Verhandlung vorbehalten.

Zu Artikel 25: Textvorschlag für die entscheidenden Stellen des Apostolischen Breves wird vorbereitet.

Zu Artikel 29: Bei unserer Besprechung mit Kardinalstaatssekretär gingen auch Sie von dem Gesichtspunkt aus, daß für Fälle besonderen kirchlichen Interesses die Möglichkeit einer ziffernmäßig allerdings aufs äußerste beschränkten Mitgliedschaft im Parlament nicht ganz unmöglich gemacht werden solle. Ich werde — unter Wahrung dieses Grundsatzes — versuchen, eine weitere Annäherung an die Regierungswünsche zu ermöglichen und bitte gegebenenfalls um genauere Instruktionen.

Zu Artikel 30: Ich nehme an, daß die vorgeschlagene Änderung keinen Schwierigkeiten begegnet.

Wegen der allgemeinen, in der Hauptsache wohl nur außerhalb der Konkordatsverhandlungen erörterbaren Wünsche, die gegen Schluß Ihres Schreibens kurz aufgezählt sind, lassen Sie mich in aller Eile und unter Vorbehalt eingehender Stellungnahme wenigstens das Folgende sagen:

Bindungen des Heiligen Stuhles hinsichtlich von Kardinalsernennungen bestehen, wie mir ausdrücklich versichert wurde, mit keinem Staate. Es wurde mir in diesem Zusammenhang dringend davon abgeraten, diese Frage jetzt beim Papst zu förmlicher Erörterung gelangen zu lassen. Die auf Berlin bezüglichen Wünsche veranlassen mich zu dem Hinweis, daß der Kardinalat nach dem stylus curiae nur an Erzbischöfe verliehen zu werden pflegt. Solange diese Bedingung für Berlin nicht zutrifft, wird man sich vatikanischerseits auf diese formale Einrede gefaßt machen müssen.

Wegen der Anima-Angelegenheit, die ich sehr ernst nehme, will ich mich gerne weiter bemühen. Wesentlich wird es sein, für die Besetzung von Rektorat und Verwaltungsrat den Gedanken einer ehrlich-paritätischen Behandlung Deutschlands und Österreichs zur praktischen Auswirkung zu bringen. Wenn der Vatikan Österreich gegenüber jedoch eine einseitige konkordatäre Regelung abgelehnt haben sollte, dann wird er Deutschland gegenüber das gleiche Prinzip anwenden wollen. Festigkeit in der Sache und Delikatesse in der Form der Vertretung unserer zweifellosen Mitrechte wird in richtiger Dosierung unsere Stellung gegenüber dem Vatikan und dem österreichischen Gegenspieler nur verbessern können. Die Frage, wie die Berücksichtigung der deutschen Wünsche formell erreicht wird, scheint mir weniger wichtig, als daß sie erfolgt und man dafür in irgendeiner Weise greifbare Zukunftssicherungen erhält.

Auf andere Einzelheiten einzugehen, behalte ich mir für später vor. Im Zusammenhang mit den oben erörterten Fragen darf ich noch darauf hinweisen, daß die gestern mit der Paraphierung abgeschlossenen österreichischen Konkordatsverhandlungen für die Auffassung des Heiligen Stuhls anscheinend sehr zufriedenstellend verlaufen sind. Die schul- und eherechtlichen Abmachungen, ebenso wie die das kirchliche Ämterrecht angehenden Formulierungen gehen augenscheinlich weit über das von uns Angebotene hinaus. Wenn die Verhältnisse in Deutschland auch total anders gelagert sind, so gelingt es doch nur bis zu einem gewissen Grade, den Vatikan von kritischen Vergleichen zwischen den beiderseitigen Offerten und Forderungen abzuhalten. Ich kann deshalb nur dem Wunsch Ausdruck geben, daß — soweit nicht zwingende Gründe vorliegen — wir unsererseits die Distanz zwischen den beiderseitigen Textentwürfen nicht zu fühlbar werden lassen.

Indem ich mir vorbehalte, Ihnen in kürzester Frist die neue Textfassung zugehen zu lassen, bin ich

mit freundschaftlichen Grüßen
Ihr ergebenster
Kaas

P. S. Wäre es Ihnen nach Rücksprache mit dem Herrn Reichskanzler und dem Herrn Reichsaußenminister nicht möglich, mir die Erlaubnis zur Besprechung aller Konkordatsfragen mit Herrn von Bergen zu erteilen? Die Hinzuziehung eines so sachkundigen und abgeklärten Diplomaten evangelischen Bekenntnisses wäre mir, nachdem das Anfangsstadium der ersten Fühlungnahmen zu gewissen Ergebnissen geführt hat, zur Selbstkontrolle ebenso erwünscht, wie als Rückendeckung gegenüber etwaigen konfessionellen Empfindsamkeiten von anderer Seite. Dem Vatikan gegenüber wäre es geraten, in irgendeiner Form die jetzigen Verhandlungen deutlich zu autorisieren[10].

4. Kaas an Papen

Rom, den 11. Mai 1933.

Sehr verehrter Herr Vizekanzler,

Anbei lasse ich Ihnen eine Textfassung des Konkordats-Vorentwurfs zugehen[11], in der eine Reihe der von Ihnen angeregten Korrekturen berücksichtigt sind. An der Hand meines Schreibens vom 2. d. M. werden Sie unschwer feststellen können, inwieweit den von Ihnen ausgesprochenen Wünschen bisher entsprochen werden konnte. An wesentlichen Rückständen bleibt meines Erachtens nur Artikel 11 (jetzt 14) und Artikel 24 (jetzt 26). Angesichts der weitgehenden Zugeständnisse in der österreichischen Konkordatsfassung hielt der Heilige Stuhl an der Straffreiheit der Vorwegnahme der kirchlichen Ehe im Falle besonderen Notstandes nach wie vor fest. Ich empfehle, wegen der genannten beiden Artikel die endgültige Regelung direkten Verhandlungen vorzubehalten.

Artikel 8, 9 und 10 stellen Ergänzungen dar, die nicht gut abgelehnt werden konnten, nachdem im italienischen Konkordat und neuerdings auch in der österreichischen Fassung entsprechende Bestimmungen vorgesehen sind.

Artikel 15 (früher 12) ist Ihren Wünschen entsprechend anders gefaßt worden. Die Herausnahme der in Wegfall kommenden Partien habe ich dadurch erreicht, daß ich unter Artikel 13 (früher 10) die Orden und religiösen Genossenschaften einbezogen habe.

Zwischen Artikel 23 (früher 20) und Artikel 24 (früher 22) wurde eine textliche Verschiebung vorgenommen. Artikel 21 der früheren Fassung ist weggefallen. Bezüglich der an katholischen Volksschulen anzustellenden Lehrer ist unter dem Eindruck der österreichischen Verhandlungen eine in Absatz 1 Artikel 24 eingesetzte Ergänzung nicht zu vermeiden gewesen[12].

[10] In einem Schreiben des Vatikanbotschafters *von Bergen* vom 12. Mai an Reichsaußenminister von Neurath unterstützte der Botschafter diese Bitte des Prälaten. Bergen wies gleichzeitig darauf hin, daß er über die Einzelheiten der Verhandlungen nicht orientiert sei. Vgl. *Documents on German Foreign Policy* (s. Teil I, Anm. 1), *413*. Vgl. auch Anm. 21.

[11] Bisher nicht zu ermitteln. Es handelt sich um einen in den Akten des AA erwähnten, aber nicht vorhandenen „sogenannten ‚Zweiten Entwurf' " von Prälat Kaas; vgl. *Kupper* a.a.O. 290, Anm. 52. *Bracher* a.a.O. 57 spricht von einem „recht vorsichtig gehaltenen vatikanischen Entwurf, der von Kaas präsentiert wurde".

[12] Kaas' Schreiben zeigen, inwieweit das österreichische Konkordat für den Vatikan in

Eine Erörterung über den Text des Apostolischen Breve über die katholische Militärseelsorge[13] wird seitens des Heiligen Stuhles erst in dem Augenblick für praktisch gehalten, wo über die anderen Fragepunkte Klarheit geschaffen ist. Unter diesen Umständen hielt ich es nicht für opportun, allzu sehr zu drängen.

Artikel 31 (früher 29) hat einen Zusatz 3 bekommen, der ein praktisch sehr weitgehendes Zugeständnis darstellt.

Ich wäre Ihnen sehr zu Dank verbunden, wenn ich vielleicht mit dem nächsten Kurier eine kurze Mitteilung und eine Stellungnahme zu meinem Schreiben vom 2. d. M. haben könnte, damit ich in der Lage bin, meine Haltung gegenüber dem Heiligen Stuhl in einer den Intentionen der Regierung genau entsprechenden Weise zu regulieren.

Inzwischen bin ich mit freundschaftlichen Grüßen

ihr sehr ergebener

Kaas

5. Kaas an Papen

Rom, den 13. Mai 1933.

Sehr verehrter Herr Vizekanzler,

Die Berliner Reise des Herrn Grafen Saurma möchte ich benutzen, um Ihnen kurz mitzuteilen, daß unterdessen der letzte Textentwurf[14] vatikanischerseits erneut in Prüfung genommen worden ist. Wesentliche Abänderungswünsche sind mir bisher noch nicht mitgeteilt worden, so daß ich glaube, annehmen zu können, daß auf der bis jetzt erreichten Grundlage eine Einigung erhofft werden kann. Selbstverständlich habe ich meinerseits die Unverbindlichkeit der bisherigen Formulierungen außer jedem Zweifel gehalten. Da ich aus zwingenden gesundheitlichen Gründen möglichst bald eine längere Kur beginnen muß, wäre ich für eine baldgefällige Rückäußerung zu der letzten Textfassung besonders dankbar. Ich könnte dann noch vor Antritt meiner Kur für einen relativen Abschluß bemüht sein ...[15]

6. Papen an Kaas

F. von Papen
Stellvertreter des Reichskanzlers

Berlin W 8, den 17. Mai 1933[16].
Wilhelmstr. 63

---

vielen Punkten als Vorbild gedient hat. Am 1. Juni telegraphierte *Bergen* an Papen, der von Kardinal Pacelli „mit üblicher Beharrlichkeit vorgebrachte Hinweis österreichischen Entgegenkommens" werde „von uns auch weiterhin als unmaßgeblich abzulehnen sein". *Akten des Politischen Archivs, Abt. 2, Vat. Pol. 2, Nr. 1, Geh. Bd. 1.*

[13] Vgl. Anm. 4.

[14] Vgl. Anm. 11.

[15] Der zweite Teil des Briefes befaßt sich mit dem bevorstehenden Besuch von Goebbels in Rom. Kaas rät dringend, die „Audienzfrage gar nicht akut werden zu lassen", um „keinerlei Panne" zu erleben.

[16] Bei diesem Schreiben handelt es sich um die maschinenschriftliche Ausfertigung. Zum Inhalt vgl. *Kupper* a.a.O. 290f.; *Bracher* a.a.O. 57. Ein Auszug dieses Schreibens (in engl. Übersetzung) abgedruckt in: *Documents on German Foreign Policy* (s. Anm. 10), *461,* Anm. 3.

Herrn
Prälaten Professor Dr. Kaas

Sehr verehrter Herr Prälat!

Vielen Dank für Ihre Schreiben vom 2. und 11. Mai, sowie für den umgeänderten Entwurf[17]. Ich habe die Durcharbeit nach Möglichkeiten beschleunigt und darf zu den einzelnen Artikeln folgendes anführen:

Artikel 5: Ich schlage vor, statt: „bei der Ausübung" zu setzen „in Ausübung".

Artikel 7: Zeile 4: zu setzen: „ihres Diözesanordinarius, sowie des Ordinarius des Sitzes der öffentlich-rechtlichen Korporation".

Artikel 10: Ich bitte, eine Fassung zu finden, die die Anwendung dieses Artikels auf Personen ausschließt, welche geistliche Kleidung bei ernsten Theateraufführungen tragen.

Artikel 14: Hinter Mainz wäre einzufügen „und für das sächsische Bistum Meißen".

Ziffer 2: „Gründe" umzuändern in „Bedenken" und den Satz hinzuzufügen: „falls solche bestehen, wird der Heilige Stuhl eine Ernennung nicht vornehmen". Diese Feststellung entspricht dem Preußischen Konkordat[18].

Artikel 19: Zeile 2: vor „Hochschulen" hinzuzufügen „staatlichen"; ferner zu streichen den Satz: „Unter besonderer Beachtung ... bis 1931". Der Grund wird Ihnen ersichtlich sein; er liegt darin, daß die Konstitution zum Teil im Gegensatz zu den staatlichen Statuten der theologischen Fakultäten steht, und daher Schwierigkeiten entstehen könnten.

Artikel 20: 2. Satz: vor „Konvikten" hinzuzufügen „kirchlichen".

Artikel 21: Hinter „Volksschulen" hinzuzufügen „Berufsschulen". Im 2. Satz hinter „Religionsunterricht" einzufügen „sowie im gesamten übrigen Unterricht wird die Erziehung zu vaterländischem, sozialem und staatsbürgerlichem Pflichtbewußtsein ..." Die Berechtigung zu diesem Wunsch leitet sich daraus ab, daß ja auch für den übrigen Unterricht besonders qualifizierte katholische Lehrer gefordert und zugesagt werden.

Artikel 27: Zeile 3: Hinter „Mannschaften" einzufügen „sowie deren Familien". Vorletzter Satz: Anstatt „Militärpfarrer" zu setzen „die mit der Militärseelsorge betrauten Geistlichen".

Dem letzten Satz anzufügen: „das im Einvernehmen mit der Reichsregierung erlassen wird".

Artikel 28: Zu streichen Zeile 4 und 5: „nach Maßgabe des vorhandenen Bedürfnisses" sowie „im Bedarfsfalle". Dies wird vorgeschlagen, damit nicht von der anderen Seite irgendwelche willkürliche Entscheidungen getroffen werden können.

Artikel 30: Hinter „Bischofskirchen" hinzuzufügen: „sowie in den Pfarr-, Filial- und Klosterkirchen im Anschluß an den Hauptgottesdienst". Dafür

[17] Vgl. Anm. 11.
[18] Schlußprotokoll des Preußischen Konkordats zu Art. 12, Abs. 1, Satz 2.

zu streichen Zeile 3. Vielleicht könnte man auch den lateinischen Text fortfallen lassen, weil dieses Gebet nach dem Gebrauch wahrscheinlich verschieden sein wird.

Artikel 31: Wie ich Ihnen schon schrieb, wünscht der Herr Kanzler hier eine klare Entscheidung, für die ich folgenden Textvorschlag mache:

„Im Hinblick auf die durch die Bestimmungen des vorliegenden Konkordats geschaffenen Sicherungen einer die Rechte und Freiheiten der Katholischen Kirche im Reich und in seinen Ländern wahrenden Gesetzgebung untersagt der Heilige Stuhl im Sinne des canon 139 § 4, Satz 1 allen Geistlichen die Übernahme einer amtlichen Funktion innerhalb einer politischen Organisation. Der Heilige Stuhl wird durch besondere an die Bischöfe zu erlassende, mit der Reichsregierung zu vereinbarende Richtlinien diese bevollmächtigen, in seltenen und durch das kirchliche Interesse besonders begründeten Fällen eine Ausnahme zu gestatten."[19]

Als letzter Satz dieses Artikels würde der bisherige 2. Absatz stehen, wobei fortzufallen hätte „der oben bezeichneten Kategorien", und wo ich weiter vorschlage, anstatt „politischen" „wirtschaftspolitischen Körperschaften" zu sagen.

Durch die von mir vorgeschlagene Fassung soll erreicht werden, daß Geistliche, die sich in den Parlamenten jetzt befinden und deren weitere Mitgliedschaft besonders dringend erwünscht erscheint, in diesen verbleiben können.

Sie weisen, sehr verehrter Herr Prälat, verschiedentlich auf die großen Zugeständnisse des österreichischen Konkordats hin. Ich erlaube mir zu bemerken, daß die Verhältnisse für uns vollkommen anders liegen, und daß die Zusicherungen, die der Heilige Stuhl in dem vorliegenden Konkordat von uns erhält, alles das umfassen, was seit langen Jahren vergebens angestrebt wurde.

Ich möchte deshalb nicht annehmen, daß angesichts der Gesamtlage in Deutschland der Heilige Stuhl diese Gelegenheit vorübergehen lassen könnte aus Erwägungen, die den Artikel 31 betreffen, denn ich glaube sagen zu müssen, daß dieser Artikel in dem von uns gewünschten Sinne eine conditio sine qua non sein wird. Bezüglich der Wünsche, die im [Schluß-]Protokoll zu regeln wären, möchte ich Ihnen folgenden Vorschlag unterbreiten:

„Vertretung des Deutschen Reiches bei den deutschnationalen Stiftungen in Rom:

In der Leitung und Verwaltung der deutschnationalen Stiftungen der

[19] Dieser Abschnitt ist im Original mit handschriftlichen Korrekturen versehen (nicht von der Hand Kaas'), die den Text wie folgt ändern (Änderungen durch *Kursivdruck* hervorgehoben): „Im Hinblick auf ... *verpflichtet* der Heilige Stuhl im Sinne des canon 139 § 4, Satz 1 *alle* Geistlichen, *vor der* Übernahme einer Funktion innerhalb einer *partei*politischen Organisation die *ausdrückliche Genehmigung einzuholen.* Der Heilige Stuhl wird durch besondere an die Bischöfe zu erlassende, mit der Reichsregierung zu vereinbarende Richtlinien diese bevollmächtigen, in *einzelnen* und durch das kirchliche Interesse besonders begründeten Fällen *solche Genehmigung zu erteilen.*"

Anima und des Campo Santo wird das reichsdeutsche Element entsprechend der geschichtlichen Entwicklung genügend vertreten sein. Die Rektoren dieser Anstalten werden vom Kardinal-Protektor ernannt, der jedoch gebunden ist an den Vorschlag des deutsch-österreichischen Episkopats. Dieses Vorschlagsrecht wird bei dem Campo Santo ausgeübt durch die Erzbischöfe von Breslau, Köln und Salzburg, bei der Anima durch die Erzbischöfe von Wien, München und Freiburg.

Die Deutsche Botschaft beim Vatikan ist im Verwaltungsrat dieser Stiftungen durch ein von ihr zu ernennendes sitz- und stimmberechtigtes Mitglied vertreten.

Die Vertretung des Deutschen Reichs an der Kurie:

In den römischen Kurialbehörden ist das reichsdeutsche Element zu berücksichtigen. Insbesondere wird ein Anspruch des Deutschen Reichs auf den Posten eines uditore der römischen Rota anerkannt, der mit Zustimmung der deutschen Reichsregierung ernannt wird."

Bezüglich des Artikels 26 hoffe ich, Ihrem Wunsche nachkommen zu können, kann das aber noch nicht mit Sicherheit feststellen.

Nach Rücksprache mit dem Herrn Reichsaußenminister darf ich Sie bitten, den Entwurf mit Exzellenz von Bergen zu besprechen und sein sachverständiges Gutachten einzuholen. Solange die Angelegenheit noch im Stadium der Vorbesprechungen ist, würde es sich indessen empfehlen, wenn Herr von Bergen seine Bemerkungen nicht über den Dienstweg, sondern unmittelbar an mich richten würde, womit Herr von Neurath einverstanden ist.

Mit freundschaftlichen Grüßen bin ich, sehr verehrter Herr Prälat,

Ihr ergebener
v. Papen

7. Kaas an Papen

Rom, den 23. Mai 1933[20].

Sehr verehrter Herr Vizekanzler,

Mit aufrichtigem Dank bestätige ich Ihnen das gefl. Schreiben vom 17. d. M., das mir durch Herrn Legationsrat Dr. Menshausen überbracht wurde. Die außerordentliche Beanspruchung des Vatikans durch den Anno Santo, vor allem auch in dieser Woche, machen es einigermaßen schwierig, die einzelnen Fragen in wenigen Tagen so zu klären, daß die letztliche Stellungnahme der Kurie einwandfrei feststeht. Um so mehr, als es im Rahmen persönlicher

[20] Da dieses Schreiben erst einige Tage später abging (vgl. den folgenden Brief Kaas' an Bergen), übermittelte *Kaas* davon am 24. Mai an Papen telegraphisch über die Vatikanbotschaft eine kurze Inhaltsangabe. Darauf ging *Papen* in einem Schreiben vom 26. Mai an Bergen ein; vgl. *Morsey*, Zentrumspartei 390, Anm. 44; *Documents on German Foreign Policy* (s. Anm. 8), *491 f.* Zur Interpretation dieses Schreibens auch *Bracher* a.a.O. 57 f.

Vorbesprechungen und ohne amtliche Bevollmächtigung von Berlin[21] nur bis zu einer gewissen Grenze möglich ist, den kirchlichen Partner zur Fixierung einer äußersten Konzessionsbereitschaft zu veranlassen. Einzelne der nachträglich ausgesprochenen Wünsche sind im Vatikan auf stärksten Widerstand gestoßen, wie ich noch näher darlegen werde. Zudem wünscht der Heilige Stuhl vor seiner amtlichen Stellungnahme das Ergebnis der Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz abzuwarten, die bekanntlich am 30. d. M. zusammentritt. Letzterer Gesichtspunkt gilt vor allem für diejenigen Konkordatsabschnitte, welche sich mit den Fragen des Religionsunterrichts, der konfessionellen Schule, der theologischen Fakultäten, der katholischen Organisationen, wie auch des Maßes der Beteiligung des Klerus am politischen Leben befassen[22]. Auch schon aus diesem Grunde bin ich daher noch nicht in der Lage, Ihnen bezüglich des Artikels 31[23] eine, soweit es im Rahmen von Vorbesprechungen überhaupt möglich ist, abschließende Textfassung vorzulegen. Ich bitte aber davon überzeugt zu sein, daß ich jeden verantwortbaren Weg versuchen werde, um zu einer Klarheit und Frieden schaffenden Lösung zu gelangen.

Zu den einzelnen Vorschlägen Ihres Schreibens vom 17. Mai darf ich auf Grund erneuter Sondierungen, aber rein persönlich und ohne jede Verbindlichkeit für die kirchliche Seite, folgendes bemerken:

Artikel 5: Die vorgeschlagene Änderung wird angenommen werden.

Artikel 7: Kirchlicherseits bestehen keine Bedenken, den vorgeschlagenen Zusatz anzunehmen. Es wird jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß er in anderen Konkordaten, welche die gleiche Bestimmung enthalten, nicht vorgesehen ist. Inwiefern das staatliche Interesse den Zusatz rätlich macht, ist mir nicht ohne weiteres ersichtlich.

Artikel 10: Das Maß, in welchem der Staat auf Grund des Artikels 10 zum Schutze der geistlichen Kleidung sich verpflichtet, bemißt sich nach denjenigen Schutzbestimmungen, die er in seiner Strafgesetzgebung für die militärische Uniform für notwendig und angemessen hält. Da die einschlägigen Bestimmungen den Gebrauch der Uniform bei ernsten Theateraufführungen nicht ausschließen, gilt Gleiches auch für die geistliche Kleidung. Eine besondere Theaterklausel erscheint deshalb nicht notwendig.

Artikel 14: Die Einfügung betr. Meißen wird zugesagt werden. Damit ist das Bischofswahlrecht für alle bestehenden Bistümer neu geregelt.

Was Ziffer 2 angeht, so ist die vorgeschlagene nachträgliche Änderung hier nicht durchzusetzen. Die Klausel: „falls solche bestehen, wird der Heilige Stuhl eine Ernennung nicht vornehmen" ist in keinem sonstigen Kon-

[21] Unter dem 19. Mai hatte *Neurath* auf Bergens Schreiben vom 12. Mai (s. Anm. 10) geantwortet: „Ich bin der Ansicht, daß man die Verhandlungen vorerst noch am besten zwischen Kaas und Papen laufen läßt." Bergen solle allerdings von Papen über den Stand der Verhandlungen unterrichtet werden. *Akten des Politischen Archivs, Reichskonkordat (1933), Bd. 1.* Das Schreiben ist abgedruckt in: *Documents on German Foreign Policy* (s. Anm. 10), *461 f.*

[22] Dazu vgl. *Kupper* a. a. O. 293, bes. Anm. 63.

[23] In der endgültigen Fassung Art. 32.

kordat, nicht einmal in dem italienischen, enthalten. Am empfehlenswertesten erscheint mir auf Grund der nunmehrigen Sachlage folgende Regelung:

Man läßt Ziffer 2 Satz 1 vollständig wegfallen, nachdem durch die Beifügung von Meißen die Liste der noch restlichen Bistümer geschlossen ist. Preußen, Bayern und Baden stehen unter eigenem Konkordatsrecht, welches durch das vorliegende Reichskonkordat in seinem rechtlichen Status quo nicht berührt wird. Die badische Regelung erfaßt die Suffraganbistümer Rottenburg und Mainz und findet auch Anwendung auf Meißen, wo bisher der Heilige Stuhl vollständig frei war. So ist, wenn auch kein ganz einheitliches, so doch ein weitgehend ähnliches Recht geschaffen. Die Ausdehnung der badischen Regelung auf Meißen bedeutet eine Konzession des Heiligen Stuhles. Daß der für Preußen beantragte Zusatz dem Sinne der dortigen Abmachung entspricht, wird hier verneint. Praktisch wird bei der Geltendmachung begründeter staatspolitischer Bedenken der Heilige Stuhl aller Erfahrung nach nicht an einer bestimmten Person festhalten, sondern das Sachinteresse der Kirche über das personale Moment stellen. In der diplomatischen Praxis ist die mildere oder schärfere Fassung der politischen Klausel weniger ausschlaggebend, als es rein theoretisch scheinen mag. Jedenfalls ist der Versuch, dem Heiligen Stuhl nachträglich eine solche Interpretation der politischen Klausel abzuringen, aussichtslos.

Artikel 19: Redaktionelle Änderung in Zeile 2 durchgeführt.

Die nachträgliche Streichung der Bezugnahme auf die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" stößt auf starke Schwierigkeiten, nachdem die betreffende Fassung früher unbeanstandet blieb. Ich will versuchen, den von Ihnen befürchteten Schwierigkeiten für die Zukunft dadurch zuvorzukommen, daß folgende Fassung angestrebt wird: „Unter besonderer, im einzelnen noch zu vereinbarender Beachtung der Apostolischen Konstitution ‚Deus scientiarum Dominus'." Erfolg sehr zweifelhaft. Beratungen nach dieser Richtung sind in verschiedenen Ländern schon eingeleitet und könnten unschwer zu einem positiven Ergebnis geführt werden, da m. W. die Studienkongregation in der Berücksichtigung der rechtlichen und sachlichen Besonderheiten der verschiedenen Länder sich zu starkem Entgegenkommen bereit erklärt hat.

Artikel 20: Redaktionelle Änderung durchgeführt.

Artikel 21: Die gewünschten Zusätze sind teilweise eingefügt. Der Ausdruck „vaterländisch" stößt, da in keinem sonstigen Konkordat enthalten, auf Schwierigkeiten. Vorschlage zu sagen „zu staatsbürgerlichem und sozialem Pflichtbewußtsein". Durch Umstellung wird die Betonung der Erziehung zum Staate hin auch ohne Einfügung des Ausdrucks „vaterländisch" hinreichend stark.

Artikel 27: Die ausgesprochenen Wünsche redaktioneller Art sind berücksichtigt.

An Stelle der vorgeschlagenen und nicht erreichbaren Textänderung: „Das im Einvernehmen mit der Reichsregierung erlassen wird", wird wohl zu-

gestanden werden, daß die das Staatsinteresse berührenden Partien des Apostolischen Breve vorher auf diplomatischem Wege informell bekanntgegeben werden.

Artikel 28: Textänderungen sind durchgeführt.

Artikel 30: Der gewünschte Zusatz ist durchgeführt. Der Gebetstext ist wunschgemäß gestrichen.

Artikel 31: Es wird Bezug genommen auf die einleitenden Mitteilungen und das Ergebnis der Fuldaer Beratungen vorbehalten. Es darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß Canon 139 § 4 Satz 1 kein Verbot enthält.

Bezüglich der Vertretung des Deutschen Reiches in den deutschen Nationalstiftungen in Rom will ich nochmals versuchen, in einem etwaigen vertraulichen Zusatzprotokoll folgende Fassung durchzusetzen: Der Heilige Stuhl wird es sich angelegen sein lassen, dem reichsdeutschen Element in der Leitung und Verwaltung der als deutsche Nationalstiftungen entstandenen päpstlichen Institute der Anima und des Campo Santo eine dem geschichtlichen Werdegang und der Provenienz der Stiftungsgelder entsprechende Berücksichtigung zu sichern. Vor der Ernennung der Rektoren dieser Anstalten durch den zuständigen Kardinal-Protektor wird der deutsch-österreichische Episkopat Gelegenheit zur Einreichung von Dreier-Vorschlägen erhalten. Diese Einreichung erfolgt bezüglich der Anima durch die Erzbischöfe von Wien, München und Freiburg, und bezüglich des Campo Santo durch die Erzbischöfe von Breslau, Köln und Salzburg. Die Deutsche Botschaft beim Vatikan ist in den Verwaltungsräten dieser Stiftungen durch je ein von ihr zu ernennendes sitz- und stimmberechtigtes Mitglied vertreten.

Bezüglich der Vertretung des Deutschen Reiches in der Kurie:

Der Heilige Stuhl wird es sich angelegen sein lassen, geeigneten deutschen Geistlichen eine entsprechende Berücksichtigung innerhalb der römischen Kurialbehörden zu ermöglichen. Insbesondere ist er bereit, dafür Sorge zu tragen, daß unter den Uditoren der römischen Rota immer ein reichsdeutsches Mitglied ist, vor dessen Ernennung sowohl der deutschen Reichsregierung als den Vorsitzenden der in Fulda und Freising stattfindenden Bischofskonferenzen Gelegenheit geboten wird, geeignete Vorschläge zu machen.

Ich mache jedoch heute schon in aller Offenheit darauf aufmerksam, daß ad 1) nach der Nichtaufnahme ähnlicher, allerdings exklusiver Wünsche in das österreichische Konkordat der Heilige Stuhl aller Voraussicht nach die Aufnahme selbst einer auf Parität eingestellten Formulierung in das deutsche Reichskonkordat ablehnen wird — es sei denn, daß Deutschland und Österreich sich untereinander freundschaftlich einigen, was zurzeit nicht gerade wahrscheinlich ist,

ad 2) in keinem existierenden Konkordate eine solche Klausel enthalten ist, so daß auch hier unbedingt mit Ablehnung zu rechnen ist. Auf diplomatischem Wege werden in derartigen delikaten Fragen eher Erfolge zu erzielen sein.

Außer der Reihe der von Ihnen vorgeschlagenen Formulierungen möchte ich Ihre Aufmerksamkeit noch auf folgendes lenken:

Artikel 15: Zu Absatz 3 wird in Ergänzung der Schutzbestimmungen für das Visitationsrecht auswärtiger Ordensobern folgender Zusatz empfohlen, den ich im staatlichen Interesse für richtig halte:

„Der Heilige Stuhl wird Sorge dafür tragen, daß für die innerhalb des Deutschen Reiches bestehenden Ordensniederlassungen die Provinzorganisation so eingerichtet wird, daß die Unterstellung deutscher Niederlassungen unter ausländische Provinzialobere tunlichst entfällt. Ausnahmen hiervon können im Einvernehmen mit der Reichsregierung zugelassen werden, insbesondere in solchen Fällen, wo die geringe Zahl der Niederlassungen die Bildung einer deutschen Provinz untunlich macht, oder wo besondere Gründe vorliegen, eine geschichtlich gewordene und sachlich bewährte Provinzorganisation bestehen zu lassen."

Ich bitte zu entschuldigen, wenn ich angesichts der Kürze der Zeit und der eingangs meines Schreibens gekennzeichneten sonstigen Hemmungen nicht mit einer abschließenden Textfassung dienen kann. Ich wollte jedoch die Rückreise von Herrn Legationsrat Dr. Menshausen benutzen, um Ihnen wenigstens wegen der bereits geklärten Punkte meine rein persönlichen Mitteilungen bzw. Vorschläge zuzusenden. Gegebenenfalls wäre ich dankbar für einen Wink, wenn die gesamtpolitische, vor allem die außenpolitische Lage einen beschleunigten Abschluß wahrscheinlich machen sollte. Österreich scheint zu Pfingsten offiziell unterzeichnen zu wollen.

Für heute bin ich mit freundschaftlichen Grüßen
Ihr ergebener
Kaas[24]

---

[24] In der bereits unterzeichneten Ausfertigung dieses Schreibens (das erst einige Tage später abging; vgl. den folgenden Brief an Bergen) hat *Kaas* dann — „auf Wunsch H[errn] v. Bergens" — folgendes Postskriptum wieder gestrichen: „P.S. Es verstärkt sich mir die Überzeugung, daß die Phase der unverbindlichen Vorbesprechungen abgeschlossen werden muß. Wenn man zu einer Vereinbarung gelangen und wenn man in Rom Zweifel an der Ernsthaftigkeit unseres Abschlußwillens vermeiden will, dann muß meiner Auffassung nach in kürzester Frist ein amtlich Bevollmächtigter die Verhandlungen übernehmen und vor allem in denjenigen Punkten, die bisher noch nicht geklärt sind — Artikel 14, 19 und 31 — in der Lage sein, für eine vereinbarte Lösung die Annahme durch die Reichsregierung zu sichern. Österreich hat durch seine schnellen und zu einem sehr befriedigenden Abschluß gebrachten Verhandlungen seine Position hier augenscheinlich gestärkt. So klar ich mir darüber bin, wie grundverschieden die Verhältnisse in den beiden Ländern liegen, so habe ich doch den begreiflichen Wunsch, daß der Heilige Stuhl auch durch die Verhandlungsmethoden Deutschlands von der Ernsthaftigkeit unseres Abschlußwillens einen möglichst eindeutigen Eindruck erhält. Am besten wäre es, Sie könnten — eventuell mit dem einen oder anderen ministeriellen Fachmann — für einige Tage oder eine ganze Woche herüberkommen. Ich bitte Sie, dieserhalb mit dem Herrn Reichskanzler und dem Herrn Reichsaußenminister Fühlung zu nehmen und die entsprechenden Entschlüsse anzuregen. Daß ich gern bereit bin, meinerseits sachlich alles zu tun, um die Arbeiten zu erleichtern, brauche ich nicht zu betonen. Ich glaube, annehmen zu dürfen, daß auch Herr Botschafter von Bergen diese meine Auffassung wegen der offiziellen Aufnahme der Verhandlungen teilt." Vgl. Anm. 10 und 21.

8. Kaas an Bergen

Fiuggi, 25. Mai 1933.

Hochverehrte Exzellenz,

Trotz aller Bemühungen ist es mir gestern leider nicht möglich gewesen, das Diktat meines Briefes an Herrn von Papen[25], so wie es meine Absicht war, mit Ihnen zu besprechen. Ich hatte schon vom Vatikan aus, wo ich erneut Rücksprache nahm, telefonisch gebeten, Sie von meinem Herüberkommen zu verständigen und bin bis 2 Uhr in der Botschaft geblieben. Gerade die Rücksprache von gestern ist für mich Veranlassung gewesen, das zunächst nicht vorgesehene Postskriptum[26] zu diktieren. Ich glaube damit auf Grund der neu entstandenen Lage auch den Absichten gerecht zu werden, die Sie mir schon vor geraumer Zeit bezüglich der Opportunität der Bestellung eines amtlich Bevollmächtigten ausgesprochen hatten. Die letzte Rücksprache im Vatikan hat bei mir tatsächlich die Überzeugung verstärkt, daß der umständliche Weg des schriftlichen Meinungsaustauschs von Berlin dem Vatikan unbequem zu werden beginnt. Vor allem infolge der Tatsache, daß nachträglich von Berlin Korrekturen an wichtigen Formulierungen verlangt wurden, welche bei dem erstmaligen Briefwechsel unbeanstandet geblieben waren. Gegen derartige Rückschläge, die für den Vortrag beim Papst naturgemäß störend empfunden werden, möchte der Kardinalstaatssekretär für die Zukunft im Rahmen des Möglichen sich zu sichern suchen. Die direkten und schnell zu Ergebnissen führenden Verhandlungsmethoden Österreichs lassen meinem Empfinden nach den Vatikan die Unbequemlichkeiten der anderen Verhandlungsmethoden verstärkt fühlen. Lediglich aus solchen Erfahrungen heraus habe ich mich verpflichtet gefühlt, die in dem P.S. enthaltene Anregung persönlich an Herrn von Papen weiterzugeben. Ich gebe jedoch zu, daß es vielleicht nicht notwendig ist, sie schon im gegenwärtigen Augenblick schriftlich nach Berlin gelangen zu lassen. Umsomehr, als die Absicht des Vatikans, das Fuldaer Ergebnis abzuwarten, an sich eine kurze Hinausschiebung der entscheidenden Absprachen bedingt.

Auf das mir heute zugekommene Telegramm[27], dessen Empfang ich Ihnen dankend bestätige, bin ich natürlich gern damit einverstanden, daß das Postskriptum wegfällt. Ich habe das gekürzte Schreiben unterzeichnet, wäre Ihnen jedoch dankbar, wenn Sie freundlichst prüfen wollten, ob Herr Legationsrat Dr. Menshausen den Grundgedanken meiner Anregung in einer Ihnen opportun erscheinenden Form mündlich und unverbindlich Herrn von Papen gegenüber zum Ausdruck bringen darf.

Inzwischen bin ich mit verehrungsvollen Grüßen, auch von seiten des amtlichen Teiles der Fiuggier Krankenkolonie,

Ihr sehr ergebener
Kaas

[25] Bezieht sich auf das vorige Schreiben.
[26] Vgl. Anm. 24.
[27] Bisher nicht bekannt.

9. Kaas an Papen

Rom, den 11. Juni 1933.

Sehr verehrter Herr Vizekanzler,

Die Heimreise von Herrn Kollegen Hackelsberger[28] gibt mir erwünschte Gelegenheit, nach erhaltener Mitteilung über die Fuldaer Stellungnahme zu Artikel 31 Ihnen auf sicherem Wege meine unverbindlichen Vorschläge zukommen zu lassen, mit der ergebenen Bitte, die dortigen Entschließungen möglichst bald herbeiführen zu wollen.

In Fulda hat die auf Blatt 1[29] stehende Formulierung des Artikels 31 die Zustimmung der Bischofskonferenz gefunden. Diese Formulierung weicht in der Textfassung von der in Ihrem letzten Schreiben vorgeschlagenen zwar noch ab, ist jedoch meiner Überzeugung nach, wenn es auf den ersten Blick auch nicht so scheinen mag, im wesentlichen der von Ihnen vorgeschlagenen gleichwertig. Für den Staat entscheidend ist doch lediglich die Sicherung des von ihm beabsichtigten Zieles, nämlich die weitgehende Herausziehung des Klerus aus parteipolitischer Betätigung. Die von Ihnen vorgeschlagene Formulierung erstrebte dieses Ziel durch ein „Verbot", unter Wahrung gewisser, sehr seltener Ausnahmemöglichkeiten. Die von Fulda angenommene Formulierung verzichtet auf das formelle „Verbot", läßt aber die Nichtübernahme parteipolitischer Ämter so klar und deutlich als den pflichtmäßigen Regelfall und etwaige Ausnahmen als so selten erscheinen, daß im sachlichen Ergebnis zwischen beiden Fassungen kein Unterschied feststellbar sein dürfte. Durch das Wort „untersagt" wird die erstrebte neue Praxis formell zwar deutlicher zum Ausdruck gebracht. Die von Fulda angenommene Fassung erreicht mit ihrer milderen Formulierung dasselbe praktische Ziel und wird in den Kreisen des Klerus auf weniger psychologische Widerstände stoßen. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß der deutsche Episkopat auf Grund der ihm von hier zugegangenen Mitteilungen sich in Fulda bereits klar darüber war[30], daß eine ganz neue Praxis in der Handhabung des Canon 139 § 4 C.I.C. nunmehr eingeleitet werden soll — eine Auffassung, welche beispielsweise in der Diözese Ermland schon zu einer teilweisen Vorwegnahme der zu erwartenden Konkordatsbestimmungen geführt hat. Von dieser Tatsache ausgehend, glaube ich raten zu können, daß man unter Verzicht auf die zunächst in Aussicht genommene schärfere Formulierung die von der Fuldaer Konferenz angenommene Fassung für den

[28] *Albert Hackelsberger,* badischer Industrieller und führendes Mitglied der Reichstagsfraktion (seit 1932) des Zentrums und einer der Stellvertreter des am 6. Mai 1933 gewählten neuen Parteivorsitzenden Brüning, war zu Besprechungen über die Gestaltung des Art. 31 (kath. Organisationen) herangezogen worden. Die Vermutung liegt nahe, daß Hackelsberger mit Kaas auch über die Auflösung des Zentrums gesprochen hat; vgl. *Morsey,* Zentrumspartei 397.

[29] Dieses Blatt fehlt in der Anlage.

[30] Nach *Kupper* a.a.O. 293, Anm. 63 enthält das Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz keine Einzelheiten über eine Beratung von Konkordatsartikeln, mit Ausnahme der Schulfrage, sondern registriert nur allgemein eine Aussprache über die Zeitlage. *Deuerlein* a.a.O. 115 weist darauf hin, daß auf der Konferenz „ausführlich" über das Reichskonkordat gesprochen wurde.

Konkordatstext selbst als genügend ansieht und sich darauf beschränkt, zu erwirken, daß die von Rom zu erlassende Verfügung so ausfällt, daß die wirksame Durchführung des beabsichtigten Zieles gesichert ist.

Für den Fall jedoch, daß der Herr Reichskanzler diese meine Auffassung nicht teilen sollte, füge ich, um weitere Zeitverluste zu vermeiden, eine Reihe von Eventualformulierungen sowohl zu Absatz 1 als zu Absatz 3 bei[31], damit Sie für Ihre Besprechungen mit dem Herrn Reichskanzler in die Lage versetzt werden, die amtliche Stellungnahme so zu fixieren, daß man ohne weiteres hier zu einer endgültigen Absprache gelangen kann. Ich darf darauf aufmerksam machen, daß diese Eventualvorschläge lediglich persönlich sind und den Zweck verfolgen, die Auswahl des Endtextes tunlichst zu erleichtern. Ich bin bereit, auf Grund etwaiger neuer Instruktionen mit dem Herrn Kardinalstaatssekretär wiederum Fühlung zu nehmen, um festzustellen, wie die von dort bevorzugte Formulierung beurteilt wird. Wenn Artikel 31 in der Fuldaer Fassung dort angenommen würde, wäre der Weg für den baldigen Abschluß der Verhandlungen ohne weiteres frei.

Zu Artikel 32 hat die Konferenz folgende Textfassung empfohlen, in der grundsätzlich nichts geändert, sondern nur eine genauere Bezeichnung der für das kirchliche Interesse in Frage kommenden Organisationen angestrebt wird:

„Die nach Lebensstellung oder nach sozialer und beruflicher Gleichartigkeit oder für die Erfüllung besonderer Aufgaben gebildeten oder mit Genehmigung der Bischöfe neu entstehenden katholischen Organisationen Deutschlands, welche aus vorwiegend religiöser und kultureller Zielsetzung auf den ihnen jeweils zufallenden Aufgabengebieten der körperlichen, seelischen und beruflichen Ertüchtigung, wie der religiös-sittlichen Förderung ihrer Mitglieder dienen, und welche vermöge ihrer Eigenart der kirchlichen Behörde entweder direkt unterstellt sind oder mit ihr in besonderen Beziehungen stehen, bleiben in ihrem Wesen und in der Wer-

[31] Bei der Bedeutung, die diesem Artikel des Reichskonkordats (in der endgültigen Fassung Art. 32) — als conditio sine qua non der Reichsregierung für das Zustandekommen des Vertrags — zukommt, ist es gerechtfertigt, den Text dieser Abänderungsvorschläge im Wortlaut mitzuteilen:

„Ersatzvorschläge für Artikel 31 Absatz 1: Im Hinblick auf ...

a) ‚wird der Heilige Stuhl in Ausführung des gegenwärtigen Vertrags es den katholischen Geistlichen zur Pflicht machen, keine Amtsfunktionen innerhalb einer parteipolitischen Organisation zu übernehmen' — *oder:*

b) ‚wird der Heilige Stuhl in Ausführung des gegenwärtigen Vertrags dafür Sorge tragen, daß katholische Geistliche keine Amtsfunktionen innerhalb einer parteipolitischen Organisation übernehmen' — *oder:*

c) ‚macht der Heilige Stuhl in Ausführung des gegenwärtigen Vertrags allen katholischen Geistlichen des Deutschen Reiches zur Pflicht, innerhalb parteipolitischer Organisationen keine Amtsfunktionen zu übernehmen'.

Ersatzvorschläge für Artikel 31 Absatz 3:

a) ‚Der Heilige Stuhl wird im Sinne der Entscheidung der päpstlichen Kommission für die authentische Auslegung des kirchlichen Gesetzbuches vom 25. April 1922 durch besondere an die Bischöfe des Deutschen Reiches zu erlassende Richtlinien dafür Sorge tragen, daß eine Ausnahme von den obigen Bestimmungen lediglich in einzelnen und durch das kirchliche Interesse besonders begründeten Fällen gestattet wird' — *oder:* [wie oben] b)."

bung neuer Mitglieder erhalten und werden in der Ausübung ihrer religiösen, kulturellen, karitativen und sozialen Aufgaben vom Staate nicht behindert."

Sollte die hier in Artikel 32 vorgenommene Erweiterung im Konkordatstext selbst auf Schwierigkeiten stoßen, so könnten diejenigen Textpartien, welche die genauere Beschreibung der Organisationen enthalten, auch in das Schlußprotokoll verwiesen werden. Im übrigen habe ich Herrn Kollegen Hackelsberger mündlich über meine Auffassungen verständigt und ihn gebeten, die weitere Klärung einer persönlichen Besprechung mit Ihnen vorzubehalten.

Wie ich höre, hat Fulda eingehend über die an ein Reichskonkordat zu stellenden Wünsche beraten[32] und die Desiderata des Episkopats zur Weiterleitung nach Rom an Seine Eminenz Kardinal Bertram übergeben, der wahrscheinlich auch persönlich bald nach Fronleichnamstag hierherkommen wird[33]. Ich würde es außerordentlich begrüßen, wenn Sie, sehr verehrter Herr Vizekanzler, als bevollmächtigter Unterhändler dann auch hier anwesend sein könnten, kann aber nicht beurteilen, ob Ihnen das jetzt schon möglich ist. Aus privater Quelle weiß ich, daß in Fulda eine Konkordatsbestimmung über die Befreiung des Klerus von einer etwaigen Militärdienstpflicht gewünscht worden ist. Ich habe an diese Frage bereits früher gedacht. Ebenso wie im österreichischen Konkordat könnte jedoch eine solche Bestimmung angesichts der noch bestehenden Entwaffnungsvorschriften nur in einem geheimen Zusatzprotokoll und für den Fall vorgesehen werden, daß auf diesem Gebiet eine neue Sach- und Rechtslage eintritt. Aus diesem Grunde habe ich vorerst auf die Fassung eines solchen Artikels verzichtet und die Angelegenheit der endgültigen Beschlußfassung bei den amtlichen Beratungen vorbehalten[34].

Ich würde Ihnen, sehr verehrter Herr Vizekanzler, außerordentlich dankbar sein, wenn ich möglichst bald über die dortigen Entschließungen, auch bezüglich der beschleunigten Aufnahme der Schlußverhandlungen durch einen bevollmächtigten Vertreter unterrichtet würde und bin, in Erwartung Ihrer gütigen Rückäußerung und mit freundschaftlichen Grüßen

Kaas

---

[32] Vgl. Anm. 30.

[33] Eine eigenhändige, nicht datierte Aufzeichnung *Kaas'* lautet: „Bei Besprechung mit Kardinalstaatssekretär am 6. VI. erneut festgestellt, daß Zeit offizieller Verhandlungen gekommen ist. Herkunft Kardinal Bertram nachdrücklich empfohlen. Jedoch nicht mehr erreicht, als daß man sich mit ihr abfindet. Vogt-Aachen oder Gröber-Freiburg würde vorgezogen." Anstelle des von Kaas vorgeschlagenen Breslauer Kardinals wurde dann Erzbischof Gröber nach Rom gebeten. Dazu dürfte ein Telegramm des Vatikanbotschafters vom 1. Juni beigetragen haben, worin *Bergen* den Vizekanzler vor Kardinal Bertram warnte, „mit dem jedes Verhandeln stets überaus mühsam gewesen ist". *Akten des Politischen Archivs, Abt. 2, Vat. Pol. 2, Nr. 1, Geh. Bd. 1.* Von Gröber sagt *Papen* (Der Wahrheit eine Gasse. *München 1952, 314)*: „Wir beide haben ausgezeichnet zusammengearbeitet."

[34] Eine entsprechende Vereinbarung wurde im Verlauf der weiteren Verhandlungen erzielt und in einem Geheimanhang festgelegt. Der Wortlaut ist erst 1956 bekannt geworden. Dazu vgl. *Kupper* a.a.O. 300f., Anm. 89.

Mit diesem Schreiben endet vorerst der bis heute zugängliche Briefwechsel Kaas-Papen zur Geschichte des Konkordatsabschlusses. Am 16. Juni teilte Papen telegraphisch Botschafter von Bergen mit, daß er mit Hitlers Einverständnis bald nach Rom kommen werde („möglichst vor Eintreffen [von] Kardinal Bertram"), vor allem wegen der Regelung des Art. 31[35]. Papen fuhr fort, Kardinal Faulhaber habe ihn unterrichtet, „daß Fuldaer Bischofskonferenz sich zwar bezüglich Art. 31 auf anderen Standpunkt gestellt habe, daß man aber Zustandekommen des Konkordats daran keineswegs scheitern lassen wolle". Um zu verhindern, „daß Kaas öffentlich im Zusammenhang mit unseren Verhandlungen erscheint" — so hieß es weiter —, habe Kardinal Faulhaber den Vorschlag gemacht, ein Mitglied des Episkopats, eventuell Bischof Preysing, einzuschalten. Eine Woche später, am 23. Juni, zeigte ein erneutes Telegramm Papens dem Botschafter seine bevorstehende Ankunft in Rom an. Darin hieß es ferner: „Art. 31 hält Kanzler daran fest, daß Geistlichen jede politische Tätigkeit zu untersagen sei, also nicht nur Ausübung besonderer Ämter in politischen Parteien"[36].

Am 29. Juni traf der Vizekanzler dann in Rom ein, wo ihm Kaas „verabredungsgemäß" die in seinem Schreiben an Papen vom 11. Juni erwähnten „Ergänzungs- und Abänderungsvorschläge" des deutschen Episkopats vorlegte, um — wie es dazu in einem kurzen Begleitbrief Kaas' vom 28. Juni hieß — „dieselben noch vor Ihrer Rücksprache mit Seiner Eminenz dem Herrn Kardinalstaatssekretär[37] in Ruhe durchprüfen und gegebenenfalls bezüglich des einen oder anderen wichtigeren Punktes sich mit Berlin in Verbindung zu setzen"[38]. Nach Papens Ankunft in Rom begann Anfang Juli unter Zuziehung des Freiburger Erzbischofs Gröber und — einige Tage später — des Ministerialdirektors im Reichsinnenministerium Buttmann die letzte Verhandlungsphase. Sie führte innerhalb weniger Tage (8. Juli) zur Fertigstellung des Konkordatstextes. Bei der feierlichen Paraphierung am 20. Juli 1933 im Vatikan war auch — trotz heftiger Magenkrämpfe, bei denen er sich „nur mit allerhand Medizinalien" noch „notdürftig arbeitsfähig erhalten konnte"[39] — der Mann zugegen, der am Zustandekommen dieses Vertrags, wie sich aus den hier vorgelegten Quellen ergibt, in erster Linie beteiligt war: Prälat Ludwig Kaas.

---

[35] Art. 32 der endgültigen Fassung.

[36] *Akten des Politischen Archivs* (vgl. Anm. 33).

[37] Noch am Abend des 29. Juni.

[38] Einige dieser „Ergänzungs- und Abänderungsvorschläge" seien erwähnt: Zu Art. 15 Abs. 1 sollte hinzugefügt werden, daß die Gründung von Orden und religiösen Genossenschaften sowie die Ordnung ihrer Angelegenheiten „der Willensbestimmung der zuständigen kirchlichen Stelle überlassen bleibt". — Zu Art. 18 sollte geklärt werden, ob es nicht statt „rechtsbegründeten Herkommen" heißen müsse: „rechtsbegründende Herkommen". — In Art. 19 sollten die kath.-theol. Fakultäten stärker gesichert und ihre Studienordnung gemäß kirchlicher Vorschriften und seelsorglicher Bedürfnisse im Einvernehmen mit dem zuständigen Ordinarius aufgestellt werden. — In Art. 20 sollten die kirchlichen Konvikte steuerrechtlich als „wesentlich kirchliche Institutionen" und „Bestandteil der Diözesanorganisation" anerkannt werden. — Zu Art. 21—24 (Schulartikel) wurde eine stärkere Geltendmachung kirchlicher Ansprüche gewünscht. — Schließlich sei noch der

Dogma und Communio

WOLFGANG SEIBEL SJ

Voraussetzungen zu einer Wiedervereinigung im Glauben

Als Papst Johannes XXIII. seine Absicht, ein Konzil zu berufen, ankündigte, erwachte in manchen Kreisen die Hoffnung, es möchte die jahrhundertealte Spaltung der Christenheit nun bald ein Ende nehmen. Solche Hoffnungen entbehrten nicht jeglicher Grundlage; denn vielfältige Begegnungen herüber und hinüber haben vielerorts die starren Fronten früherer Zeiten in ein lebendiges Miteinander der Christen verwandelt. Das stete Wirken der Una-Sancta-Bewegung ließ das Bewußtsein lebendig werden, daß wir alle, Katholiken und Protestanten, an denselben Herrn glauben, ja daß dieses „gemeinsame Bekenntnis zum gemeinsamen Herrn" weit wichtiger sei als die noch verbleibenden dogmatischen Unterschiede, zumal die Dogmen, wie man einmal sagte[1], ohnedies nur „kirchliche Lehren und Ordnungen" und deswegen nur „Hilfen und Schutzhüllen" jenes allein entscheidenden inneren, „existentiellen" Glaubens seien. Ob freilich diese Gemeinsamkeit der Glaubensbereitschaft schon eine genügende Grundlage für die Einheit der Kirche bilde oder ob nicht den formulierten Dogmen eine ebenso wesentliche Aufgabe zukomme, diese Frage wird nicht überall so klar beantwortet, wie es das Gewicht der Sache erheischt. Von dieser Antwort aber hängt es ab, ob jene Hoffnungen berechtigt sind. Welches sind also die Voraussetzungen der kirchlichen Einheit?

Einheit in Dogma und Lehre

Nach dem Neuen Testament gründet die Einheit der Kirche in Gott selbst und in seiner Heilsordnung. Weil „ein Herr" ist, „ein Geist, eine Taufe, ein Gott und Vater aller", ist die Kirche „ein Leib" und wird zur „Einheit des Geistes". Diese innere pneumatische Einheit muß aber in gleicher Weise Gestalt gewinnen im „einen Glauben" (Eph 4, 3—6), nämlich in der geprägten, lehrhaften Glaubensformel, im „Dogma"[2]. Ganz im Gegensatz zu der etwa noch von A. v. Harnack vertretenen These gehört es von allem Anfang

---

Wunsch des Bischofs von Aachen erwähnt, das Recht zur Errichtung einer philos.-theol. Lehranstalt zu erhalten, „ebenso wie die übrigen vergleichbaren preußischen Diözesen".

[39] So im (undatierten) maschinenschriftlichen Entwurf eines Schreibens von *Kaas* — vermutlich aus den ersten Augusttagen 1933 — als Antwort auf einen Brief *Papens* vom 25. Juli. Der Vizekanzler teilte darin u. a. mit, er habe bei einem vom Bischof von Trier gegebenen Frühstück in einer Rede „nicht versäumt, auf Ihre wertvolle Mitarbeit am Zustandekommen des Konkordats" hinzuweisen, „und ich glaube, daß der Herr Bischof von Trier sich darüber sehr gefreut hat".

[1] In einem Vortrag am Süddeutschen Rundfunk vom 10. 1. 1960.

[2] „Ein Glaube" hat hier (Eph. 4, 5) den Sinn: „rechte Lehre": *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, *Tübingen* ²*1954, 481.*

an zum Wesen der Offenbarung Gottes, daß sie in der Form des Dogmas ihren Anspruch erhebt, in der Gestalt formulierter „Sätze", die angenommen und geglaubt werden müssen. Das Evangelium Gottes, das der Apostel verkündigt, tritt als konkrete und verpflichtende „Lehre" vor den Hörer und will von ihm gehorsam übernommen (Röm 6, 17), ja „gelernt" (Röm 16, 17), „festgehalten" (Tit 1, 9) und „unverfälscht" bewahrt werden (Tit 2, 7).

Der Glaube besteht nicht in einer rein inneren, inhaltlosen Hingabe des Herzens, er ist Annahme der „gesunden Lehre" (1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3; Tit 2, 1), ist „Gehorsam gegen die Wahrheit" (1 Petr 1, 22; Gal 5, 7) und „Erkenntnis der Wahrheit" (1 Tim 2, 4; 2 Tim 3, 7), die im Wort des Apostels offenbar wird (2 Kor 4, 2) und die bekennende Antwort des Glaubenden fordert. Die Hingabe an Christus muß Gestalt gewinnen nicht nur im „Halten der Gebote" (1 Jo 2, 3ff.), sondern auch in der Zustimmung zu den formulierten Sätzen der apostolischen Verkündigung. Wer „gerettet" werden will, muß darum „Jesus als den Herrn" bekennen (Röm 10, 9), muß glauben, „daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist" (Jo 20, 31; 1 Jo 4, 15), muß „das Wort festhalten", mit dem der Apostel das Evangelium verkündete (1 Kor 15, 2).

In dieser Überlieferung der Kirche nämlich, in diesem Wort des Apostels wird „Gottes Wort gesprochen", so daß „der Glaubende im Apostelwort das göttliche Wort unmittelbar vernimmt"[3]. Nicht „als Wort von Menschen, sondern wie es das in Wahrheit ist, als Wort Gottes" will die Predigt des Apostels aufgenommen sein (1 Thess 2, 13). „Wie aus Gott heraus, vor Gott, in Christus" redet er (2 Kor 2, 17). In seinem Wort hören die Glaubenden Christus selbst[4], der durch den Mund seines von ihm berufenen und zum Dienst des Wortes bevollmächtigten Zeugen spricht. Der Apostel ist „Gesandter für Christus", so daß „Gott durch ihn predigt" und er „an Christi Statt" seine Mahnung erschallen läßt (2 Kor 5, 20): Das Wort der Kirche hat nach dem Neuen Testament göttliche Würde und fordert *deswegen* bedingungslose Anerkennung.

Darum ist die Einheit der Kirche „auch eine solche der einen Glaubenserkenntnis ... Sie spricht sich aus in der gemeinsamen, öffentlichen und verpflichtenden Zustimmung des Glaubensgehorsams zum Evangelium und zum ‚einen Glauben', in den sich das Evangelium verdichtet hat, um sich auf diesem Grund zu entfalten."[5] So weit erstreckt sich die Einheit, daß das Neue Testament sogar von einer „gleichen Gesinnung" und einer „gleichen Meinung" spricht, die alle Christen verbinden soll (1 Kor 1, 10), von einem „Gleichgesinnt-Sein" (Röm 12, 16; 2 Kor 13, 11; Phil 2, 1f.; 4, 2), das erst die Kirche zu ihrer höchsten Aufgabe befähigt: „damit ihr einmütig mit

[3] *K. H. Schelkle*, Jüngerschaft und Apostelamt, *Freiburg 1957, 67.*

[4] Röm. 10, 4 bedeutet: „den (= Christus) sie nicht gehört haben": *H. Schlier*, Wort Gottes, *Würzburg 1958, 13f.*; *K. H. Schelkle* a.a.O. 67, Anm. 4.

[5] *H. Schlier*, in: *M. Roesle - O. Cullmann*, Begegnung der Christen (Festschrift Karrer), *Stuttgart-Frankfurt 1959, 108.*

einem Munde Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, preist" (Röm 15, 5f.).

Das formulierte Bekenntnis läßt auch die falschen Lehrer und die falschen Propheten offenbar werden. Nur „wer bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, stammt von Gott" (1 Jo 4, 2). Alle anderen sind Irrlehrer und Boten des Antichrist (2 Jo 7). Nicht allein an der mangelnden Liebe sind die „Kinder des Teufels" zu erkennen (1 Jo 3, 10). Schon eine falsche Rede über Christus ist eine Verleugnung Christi (1 Jo 2, 22f.; 2 Petr 2, 1) und eine Absage an den Anspruch, den er erhebt. Da sich eine solche Irrlehre von dem Fundament der Kirche, von der rechten Lehre, löst, widerspricht sie dem Wesen der kirchlichen Einheit, vollends wenn sich um sie eine selbständige, nicht mehr dem umfassenden Ganzen angehörende Gruppe, eine „Häresie" bildet (1 Kor 11, 18f.). Solche Gruppenbildungen gehören zu den „Werken des Fleisches", die vom Reich Gottes ausschließen (Gal 5, 20). Ihren Anhänger — den „häretischen Menschen" — soll man meiden (Tit 3, 10), soll ihm „ausweichen", ja ihn gar nicht aufnehmen, weil er „nicht unserm Herrn Christus dient" und daher „nicht zu uns gehört" (Röm 16, 17f.; 2 Thess 3, 6. 14; 1 Jo 2, 19; 2 Jo 10).

An diesen wenigen Beispielen wird deutlich, daß die rechte Lehre einen unerläßlichen Teil des Wesens der Kirche bildet, so unerläßlich, daß die eine Kirche nur dort zu finden ist, wo man sich zu der einen Lehre Jesu Christi bekennt. Die formulierten, „dogmatischen" Sätze der christlichen Verkündigung sind nicht nur Schutzhülle eines Glaubens, der sich allein in der inneren, unsichtbaren, „existentiellen" Begegnung des menschlichen Ich mit dem göttlichen Du vollzöge. Sie sind Selbstaussage Jesu Christi, sind Worte und Sätze, in denen Christus selbst vor den Menschen tritt und ihn zum Glauben ruft. Darum hört der Glaubende in der Verkündigung der Kirche Christi Stimme, und die Zustimmung zu den Dogmen ist der konkrete Vollzug des Glaubens an Christus, der einzige Weg, auf dem Christus zum Menschen spricht und ihm begegnet. Eine Einheit im Glauben ist deswegen nur dort gegeben, wo man im Dogma und in der Lehre übereinstimmt.

Aus diesem Grund bildete sich sehr bald ein einheitliches (das sogenannte „apostolische") Glaubensbekenntnis, von dem Augustinus einmal sagt, daß es jeder „glauben und bekennen muß, damit er sein Heil finde"[6]. Man wußte stets, daß die Kirche sich selbst aufgäbe, wenn sie nicht ständig über die Reinheit der Lehre und die sachgemäße Formulierung des Dogmas wachte. Wie lebendig diese Überzeugung immer blieb, zeigt allein schon die Geschichte der Konzilien, wo sich die Kirche von allen falschen Lehren abgrenzte, um ihre Einheit bis ins formulierte Dogma hinein zu wahren. So heißt es auch zu Beginn des sogenannten „Athanasianischen Glaubens-

[6] Sermo 214, 1: PL 38, 1065.

bekenntnisses", daß jeder, „der selig werden will, den katholischen Glauben in seinem ganzen Umfang und unverletzt bewahren muß"[7]. Nach den Worten des Konzils von Trient ist das Glaubensbekenntnis gleichsam das „Prinzip", der „Grund-Satz", „in dem alle, die den Glauben an Christus bekennen, übereinstimmen müssen"[8].

Hier stimmt die katholische Kirche vollkommen mit dem alten Luthertum und weithin mit dem alten Calvinismus überein. „Nach Luther besteht die vornehmste Aufgabe der Kirche darin, über die ‚Reinheit der Lehre' ... zu wachen."[9] Er hatte sich von der alten Kirche nicht wegen ihrer sittlichen Mißstände getrennt— diese gab es auch in der neuen Gemeinschaft —, sondern weil er glaubte, dort werde „Gottes reine Lehre" nicht mehr gepredigt[10]. Mag die gegenseitige Liebe noch so groß sein, solange die Lehre nicht übereinstimmt, gibt es für Luther nur jenes unerbittliche Nein, das er der katholischen Kirche sowohl wie auch den abweichenden Lehren im eigenen Lager entgegenhielt[11]. Auch die Lutheraner des 16. und 17. Jahrhunderts „wachten mit fast selbstmörderischer Unbestechlichkeit über der reinen Lehre"[12]. Da überdies die lutherischen Bekenntnisschriften die „reine Predigt des Evangeliums"[13] als das wichtigste Merkmal der Kirche bezeichnet hatten, wehrte man sich noch unerbittlicher, als es Luther getan, gegen alle Versuche, die Kircheneinheit auf Kosten der vollständigen Lehre herbeizuführen.

Solche Versuche gingen hauptsächlich vom Calvinismus aus, dessen weltweite Offenheit beträchtlich abstach von der verhältnismäßigen Enge des in kleinen Territorien verschlossenen Luthertums. Zwar hatte sich auch Calvin von der katholischen Kirche nicht „wegen der Verderbnis ihrer Sitten" getrennt — ihretwegen dürfe man „das Band des Friedens niemals zerreißen" —, sondern wegen ihrer „gottlosen Lehre", und hatte stets die „Übereinstimmung in der reinen und gesunden Lehre" als notwendige Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft bezeichnet[14], die wichtiger und grundlegender sei als die Verbundenheit in der Liebe[15]. Da er aber gleichzeitig diese „heilsnotwendige Lehre" auf wenige „Hauptartikel" begrenzt

---

[7] *Denzinger 39 = Neuner-Roos 836.*

[8] *Denzinger 782.*

[9] *E. Kinder,* Der evangelische Glaube und die Kirche, *Berlin 1958, 117* (dort viele Belege). Zum Ganzen auch: *H.-W. Gensichen,* Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16.Jh.s, *Berlin 1955.*

[10] WA 10 II 106, 17. Vgl. auch *Tischreden Nr. 22, 624.*

[11] Vgl. dazu Luthers Worte gegen jene, die durch die Liebe die Eintracht des Glaubens ersetzen wollen: „Verflucht sey solche liebe und einickeit ynn abgrund der helle, darumb das solche einickeit nicht alleine die Christenheit jemerlich zutrennet, sondern sie nach teufelisscher Art noch zu solchem yhrem jamer spottet und nerret." (WA 23, 71, zit. bei *F. W. Kantzenbach,* Das Ringen um die Einheit der Kirche, *Stuttgart 1957, 89,* Anm. 1). Dazu vgl. *H.-W. Gensichen* a.a.O. 60f.

[12] *M. Schmidt,* in: *R. Rouse - St. Ch. Neill,* Geschichte der Ökumenischen Bewegung I, *Göttingen 1957, 127.*

[13] CA VII: *Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen* ^{3}*1956, 61.* Vgl. auch: FC, SD, De comp. doctr. f.: *ebd. 833, 1; 839, 13.*

[14] *Corpus Reformatorum* (= CR) 6, 242; Inst. IV 1, 9—12.

[15] Inst. IV 2, 5.

hatte[16], und da überhaupt die Bekenntnisschriften bei den calvinischen Kirchen niemals jene fast sakrosankte Stellung erhielten, die ihnen im lutherischen Raum zukam[17], darum konnten die Reformierten weit großzügiger Differenzen der Lehre beiseite schieben und die Kirchengemeinschaft gewähren. In der Tat sind die Unionsbestrebungen bis ins 18. Jahrhundert hinein großenteils calvinischen Ursprungs oder doch von solchen Kräften getragen, die sich vom konfessionellen Luthertum bereits distanziert hatten.

Freilich hatte sich in der Reformation nicht nur der Inhalt, sondern auch die Autorität der Lehre gewandelt, worauf wir noch zurückkommen müssen. Aber dies eine blieb bis heute unbestritten: Es gibt keine Einheit der Kirche ohne Einheit der Lehre. Das gemeinsame, wenigstens die wesentlichen Punkte umfassende Glaubensbekenntnis ist notwendige Voraussetzung jeder Wiedervereinigung der getrennten Christen.

Einheit in der „Communio" der apostolischen Kirche

Allerdings bietet eine gemeinsame Lehre für sich allein noch keine ausreichende Sicherheit für die wahre Einheit des Glaubens. Wer wüßte nicht, daß man jede Formel in sehr verschiedenem Sinn verstehen kann, wie es schon die Urkirche mit den Briefen des Apostels Paulus erfahren mußte (2 Petr 3, 16)? Auch Augustinus klagt, daß „unter den gleichen Worten (des apostolischen Glaubensbekenntnisses) zahllose Irrlehren aufgetreten sind"[18]. Und die „christologische Basis" des Ökumenischen Rates der Kirchen, nach der alle ihm angehörenden Gemeinschaften „Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen", gibt den gegensätzlichsten Auslegungen Raum, selbst solchen, die das Wort „Gott" nur als Symbol und das „Heil" nur als innerweltliche Größe auffassen[19].

Überdies wurden die Glaubensformeln nur von Fall zu Fall und nur nach den jeweiligen Erfordernissen geprägt, etwa als Taufbekenntnis oder für die katechetische Unterweisung oder zur Abwehr der Irrlehre. Keine dieser Formeln, auch das Glaubensbekenntnis nicht, erhob jemals den Anspruch, die gesamte von Gott geoffenbarte Wahrheit erschöpfend zu umschreiben. Die Grenze, die sie gegenüber der falschen Lehre ziehen, ist eindeutiger als ihre positive Aussage. Diese kann immer nur eine Seite des Geheimnisses Jesu Christi erfassen. Sie ist unfehlbar, aber niemals ein vollkommen adäquater Ausdruck des unerschöpfbaren, weil göttlichen Wesens Jesu Christi.

So bleibt die Frage: Wenn die Glaubensformeln häufig in verschiedenem Sinn verstanden werden und überdies weder nach der Absicht der Kirche

[16] Inst. IV 1, 12; CR 10 b, 354.

[17] In der luth. Orthodoxie tauchte gelegentlich die Meinung auf, die Konkordienformel sei vom Hl. Geist inspiriert! Vgl. K. *Hase*, Hutterus redivivus, *Leipzig* [12]*1883*, *§ 51*, *102*.

[18] De bapt. 3, 14, 19: CSEL 51, 210, 6.

[19] *R. Bultmann* sagt mit Recht: Ob diese Formel dem NT entspricht, „das weiß ich nicht! Und zwar deshalb nicht, weil diese Formel ja keineswegs eindeutig ist". (*Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952, 246).*

noch auf Grund ihres Inhalts erschöpfend sein können, welches ist dann das Kennzeichen der rechten Lehre und wer bürgt für das rechte Verständnis? Wenn die gemeinsame Zustimmung zu einem Glaubensbekenntnis offensichtlich nicht genügt, was ist darüber hinaus erfordert, damit man von einer Einheit der Kirche sprechen kann?

Diese Frage wird vom Neuen Testament und vom Glauben der Kirche mit aller Deutlichkeit beantwortet: Die wahre Lehre findet sich nur dort, wo sie durch die ununterbrochene Nachfolge der Bischöfe auf die Apostel zurückgeht, und das rechte Verständnis ist nur bei denen gesichert, die in der Gemeinschaft dieser apostolischen Kirche stehen. Wahr ist, was die Apostel und ihre Nachfolger übereinstimmend kraft ihres göttlichen Auftrags als Offenbarung Gottes verkünden. Kennzeichen der rechten Lehre ist zunächst ihr Ursprung, dann erst ihr Inhalt.

Darum heißt es von den ersten Christen, daß sie „in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft verharrten" (Apg 2, 42). Wenn Paulus die Wahrheit seiner Verkündigung erweisen will, beruft er sich auf die apostolische Überlieferung, die er empfangen hat (1 Kor 15, 3ff.) und auf die göttliche Offenbarung, die ihn bevollmächtigte (Gal 1, 12). Er legt sein Evangelium den Altaposteln vor, damit „ich nicht vergeblich liefe oder gelaufen wäre". Erst ihr „Handschlag der Gemeinschaft" gibt ihm Gewißheit über die Legitimität seiner Sendung und die Wahrheit seiner Lehre (Gal 2, 1—10). Erst recht gilt dies für die von ihm bestellten Nachfolger. Für sie „ist das entscheidende Wesensmerkmal der ‚gesunden Lehre', daß sie vom Apostel tradiert ist"[20]. Die Wahrheit der Lehre wird im letzten erst durch ihre apostolische Herkunft gewährleistet, durch das Wissen darum, „von wem du es gelernt hast" (2 Tim 3, 14). „Die Glaubwürdigkeit der Tradenten und die Durchsichtigkeit des Weges der Überlieferung"[21] ist das sicherste Kennzeichen für den rechten Glauben.

Diese Überzeugung beherrscht das Leben der alten Kirche. Für die Wahrheit ihrer Verkündigung zeugen ihr nicht so sehr das Glaubensbekenntnis und auch nicht die Heilige Schrift — auf beides berufen sich auch die Häretiker —, sondern die lückenlose Kontinuität der apostolischen Nachfolge und die Gemeinschaft, die alle katholischen Gemeinden mit den von den Aposteln gegründeten Kirchen und untereinander verbindet. „Es steht fest", sagt Tertullian, „daß jede Lehre, welche mit jenen apostolischen (d. h. von einem Apostel gegründeten) Kirchen, den Mutter- und Stammkirchen des Glaubens, in Übereinstimmung steht, für Wahrheit anzusehen sei, da sie ohne Zweifel das besitzt, was die Kirchen von den Aposteln empfingen, die Apostel von Christus und Christus von Gott." „Wir stehen mit den apostolischen Kirchen in Gemeinschaft, was bei keinem einzigen der uns entgegenstehenden Lehrsysteme der Fall ist. Das ist das Zeugnis für die Wahrheit."[22]

---

[20] *L. Goppelt*, Kirche und Häresie nach Paulus, in: *Koinonia, Berlin 1957, 52.*
[21] *H. Schlier*, Die Zeit der Kirche, *Freiburg 1956, 141.*
[22] De praescr. haer. 21, 4. 7: *Corpus Christianorum* (= CChr) *1, 202f.*

Jeder nämlich, der von der Lehre der Apostel abweicht, wird „von den apostolischen Kirchen nicht zum Frieden und zur Gemeinschaft zugelassen“[23].

Diese „Gemeinschaft“, die „Communio“ der einzelnen Bischofskirchen untereinander, „ist einer der Schlüsselbegriffe zum Verständnis der alten Kirche“[24]. Sie setzt zwar die rechte Lehre voraus, ist aber umfassender als diese. Sie wird durch einen regen Reise- und Briefverkehr aufrechterhalten und findet ihren vollkommensten Ausdruck in der gemeinsamen Feier der Eucharistie. Der wahre Glaube ist überall dort zu finden, wo man seine Zugehörigkeit zu dieser „Communio“ nachweisen kann, und die entscheidende Kirche, „mit der wegen ihrer besonderen Vorrangstellung alle anderen Kirchen in Verbindung stehen *müssen*“[25], ist nach der selbstverständlichen Praxis und dem einstimmigen Zeugnis der ersten Jahrhunderte die Kirche von Rom. „Die Communio mit dem römischen Bischof ist identisch mit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche.“[26] Wer also in dieser Kirche bleibt, bleibt in der Wahrheit; wer sich von ihr trennt, „spricht notwendig Falsches“[27]. Nur die Übereinstimmung der gesamten Kirche, nur die Verbindung mit der römischen „Hauptkirche, von der die Gemeinschaft der Bischöfe ausgeht“[28], schützt den Glaubenden davor, die göttliche Wahrheit zu verfehlen.

Innerhalb dieser heiligen Gemeinschaft gibt es eine reiche Vielfalt der Glaubensformen und der Glaubensweisen. Selbst ein schuldloser Irrtum schadet nicht dem rechten Glauben, solange einer Glied der Kirche bleibt. Der heilige Cyprian irrte zwar, als er die Gültigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe bezweifelte. Niemand aber, sagt Augustinus, darf ihm deswegen einen Vorwurf machen; damals nämlich war diese Frage noch nicht endgültig entschieden, und Cyprian hat niemals „die heilige Gemeinschaft der Kirche Gottes durch eine Spaltung verletzt“[29]. Er hielt vielmehr auch mit jenen die Gemeinschaft aufrecht, die seine Meinung nicht teilten, und „er wäre ohne Zweifel der übereinstimmenden Lehre der gesamten Kirche gefolgt, wenn sie bereits damals diese Wahrheit geklärt und durch einen Konzilsbeschluß festgelegt hätte“[30]. So ist es immer: Wenn ein Glied der Kirche von der Glaubensregel abweicht, „wird es bald von der katholischen Kirche auf den rechten Weg gewiesen“[31]. Sein Glaube aber muß sich gerade darin bewähren, daß er auch dann der apostolischen Kirche zu folgen bereit ist; er wäre sonst nie mit vollem Herzen ihr Glied gewesen.

---

[23] ebd. 32, 8: 213.

[24] Vgl. zum Ganzen den ausgezeichneten Aufsatz von *L. Hertling*, Communio und Primat, in: *Miscellanea Historiae Pontificiae VII, Rom 1943, 1—48.* Das Zitat S. 1. Ferner: *J. Ratzinger*, Primat, Episkopat und Successio apostolica, in: *Catholica 13 (1959) 260—277.*

[25] *Irenaeus*, Adv. haer. III 3, 2: PG 7, 849.

[26] *L. Hertling* a.a.O. 31.

[27] *Augustinus*, In ps. 57, 6: CChr 39, 713, 5. Ähnl. In ps. 9, 12: CChr 38, 64, 12.

[28] *Cyprian*, Ep. 59, 14: CSEL 3, 2, 683, 10.

[29] De bapt. 5, 17, 23: CSEL 51, 281, 25.

[30] ebd. 2, 4, 5: 179, 14.

[31] ebd. 5, 27, 38: 295, 7.

In diesem Bewußtsein der alten Kirche kommt ein Wesenszug der kirchlichen Einheit zum Ausdruck[32]. Das einigende Prinzip ist nicht zuerst das Dogma oder die hierarchische Ordnung, sondern das göttliche Leben, an dem die Kirche teilhat, genauer gesagt: Jesus Christus selbst, der durch seinen Geist die Kirche zum Ort seiner ständigen Gegenwart gemacht hat. Er steht nicht nur der Kirche gegenüber als ihr Herr und als Gegenstand ihres Glaubens, er lebt in ihrer Mitte und führt sie von innen heraus zur Erkenntnis der Geheimnisse Gottes. Die Kirche hat sich darum nicht nach einer Norm auszurichten, die ihr fremd oder gar als formulierte „Verfassung" vorgegeben wäre. Sie trägt in sich selbst das Gesetz ihres Daseins, und ihre Lehre ist nur *ein* Wesensteil des umfassenden Ganzen, niemals die einzige Grundlage, auf der sie ruht. Diese innere Einheit kommt zum Ausdruck in jener „Communio", die noch heute das entscheidende Kennzeichen der wahren Kirche ist. Die Einordnung des Christen in die kirchliche Gemeinschaft umfaßt nicht nur die Zustimmung zu den Dogmen und nicht nur die Bereitschaft des Gehorsams gegen die von Christus eingesetzten Amtsträger — Bischöfe und Papst —, in denen sich die Einheit der Kirche verkörpert. Sie schließt auch das Ja des Glaubens gegen das in der Kirche verkündete Offenbarungswort Jesu Christi ein, ein Ja, das sich nicht auf die formulierten Dogmen beschränkt, sondern sich dem Gott hingibt, der immer größer und weiter ist als alle Worte von ihm. Wer nur eine bestimmte Zahl von Dogmen als „heilsnotwendige Wahrheiten" anerkennt oder wer fordert, daß die Kirche ihren Glauben zuerst vollständig formuliere, bevor er ihrem Wort zuzustimmen bereit sei[33], ein solcher verkennt die Unendlichkeit Gottes. Gott läßt sich nie in menschliche Maße spannen. Er fordert eine Hingabe, die keine Grenzen und keine Bedingungen kennt. Da er aber in der Kirche gegenwärtig ist und sein Wort als ihr Wort erklingen läßt, ist die Eingliederung in die Kirche die konkrete Form des Glaubens an Gott.

Hier umfaßt der Glaubende die Offenbarung Gottes als ganze und an ihrer Wurzel. Weil er am Geist Jesu Christi teilhat, steht er selbst in der Mitte der geglaubten Wirklichkeit und versteht von hier aus die Glaubenssätze als unfehlbare, aber nie erschöpfende Formeln, in denen sich das Geheimnis Gottes, von dem die Kirche lebt, von Mal zu Mal ausspricht. Nichts bringt deutlicher den umfassenden Charakter dieser Hingabe an den offenbarenden Gott zum Ausdruck als das alte christliche Gebet: „Mein Gott und Herr! Ich glaube alles, was Du geoffenbart hast und durch Deine heilige Kirche uns zu glauben lehrst."

Auch das rechte Verständnis der Formeln des Glaubens wird erst durch die Gemeinschaft der Kirche gewährleistet. Schon der Sinn menschlicher Worte läßt sich nur dort vollkommen verstehen, wo der Sprechende selbst

---

[32] Zum Folgenden vgl. *J. A. Möhler,* Die Einheit in der Kirche, 1. Abteilung (§1 bis 48); *M.-J. Congar,* Chrétiens désunis, *Paris 1937, 240—247.*

[33] Das erste geschieht von *G. Kroll* in: *Eckart 28 (1959) 213—217,* das zweite etwa von *H. Asmussen* in: *P. Meinhold - E. Iserloh,* Abendmahl und Opfer, *Stuttgart 1960, 25 f.*

Fragen beantworten, Zweifel klären, Irrtümer berichtigen und Mißverständnisse abwehren kann. Die Kirche ist die Stätte dieser lebendigen Gegenwart des sich offenbarenden Gottes. Weil sie kraft der Verheißung Jesu Christi niemals als ganze von der Wahrheit abweichen kann, ist der Glaubende vor einem Irrtum, der sein Heil gefährden könnte, solange gesichert, als er in der Gemeinschaft der Kirche bleibt, weil die Kirche stets reagiert, wenn in ihrer Mitte eine der Wahrheit Gottes widersprechende Lehre auftaucht. Von einer eigentlichen „Häresie" kann man deswegen erst dann sprechen, wenn die Kirche von einer bestimmten Lehre erkennt, sie sei ihrem Glauben fremd, der Irrende aber sich weigert, das Wort der Kirche anzuerkennen, dann also erst, wenn er sich aus der kirchlichen Gemeinschaft löst.

Deswegen spricht das Vatikanische Konzil von einer „doppelten Einheit", jener „des Glaubens" und jener „der Gemeinschaft", so daß „durch die Bewahrung der Gemeinschaft mit dem römischen Bischof und im Bekenntnis desselben Glaubens die Kirche Christi eine Herde unter einem obersten Hirten ist"[34]. Beides gehört zusammen, eines ist nicht ohne das andere. Ohne die Verwurzelung in der lebendigen Gemeinschaft wird die Lehre steril und verliert ihren Lebensgrund. Ohne das feste Dogma fehlte aber der kirchlichen Gemeinschaft die rechte Erkenntnis ihres eigenen Wesens. Beide Größen stehen jedoch nicht gleichgeordnet nebeneinander, sondern verhalten sich wie das Ganze zu seinem Teil: Die Einheit des Glaubens ist Voraussetzung zugleich und notwendige Folge der alles umfassenden Einheit der kirchlichen Gemeinschaft. Ob also ein Glaubenssatz sachgemäßer Ausdruck der Offenbarung ist, entscheidet sich letztlich nicht daran, ob er mit der Heiligen Schrift oder mit dem apostolischen Glaubensbekenntnis oder einer sonstigen inhaltlichen Norm übereinstimmt. Es wäre dann noch nicht gesichert, ob dieselben Worte auch Träger desselben Sinnes sind. Der einzige Maßstab der Wahrheit eines Glaubenssatzes ist sein apostolischer Ursprung: Jene Sätze sind unfehlbarer Ausdruck der Offenbarung Gottes, die von der in der Nachfolge der Apostel stehenden Kirche als Inhalt ihres Glaubens verkündet werden.

Die Verselbständigung der Lehre in der Reformation

In der Reformation des 16. Jahrhunderts löste sich ein großer Teil der abendländischen Christenheit aus dieser Gemeinschaft der apostolischen Kirche. Das Amt des Papstes und der Bischöfe, für die katholische Kirche in Gottes Wort begründet und von seiner Vollmacht getragen, wird nun eine rein menschliche, nicht mehr unfehlbare und nicht mehr im Gewissen verpflichtende Einrichtung. Es verliert seine einheitsstiftende Funktion. Damit fällt nicht nur der ununterbrochene, auf der Nachfolge der Bischöfe gegründete Zusammenhang mit der Kirche der Apostel, es schwindet auch die alle Grenzen der Länder und Völker überspannende universale hierarchische

[34] *Denzinger 1821, 1827.*

Ordnung. Diese Aufgabe muß nun die „reine Lehre" der Bekenntnisschriften erfüllen. Sie wird das wichtigste Kennzeichen der Kirche. Sie allein verbindet nun die rechtlich selbständigen territorialen Landeskirchen untereinander und mit der Kirche der apostolischen Zeit.

Damit erhält die Lehre eine weit größere Bedeutung, als sie je vorher hatte. Sie wird — neben der Sakramentenspendung — das einzige sichtbare Fundament der Kirche und die Norm des Glaubens. Der Protestant glaubt nun nicht mehr, „was die Kirche glaubt". An die Stelle der lebendigen Verkündigung der apostolischen Kirche tritt eine schriftlich vorliegende Lehre: die „Confessio" der Bekenntnisschriften und, in ihrem Licht, die Heilige Schrift. Für die rechte Lehre ist nun nicht mehr ihre Herkunft maßgebend, also nicht mehr die Tatsache, daß sie von der Kirche als Dogma verkündet wird, sondern ausschließlich die inhaltliche Übereinstimmung mit der in den Bekenntnisschriften festgelegten Norm. Entscheidend ist nicht mehr *wer* predigt, sondern *was* gepredigt wird. Damit ist von den beiden Elementen der kirchlichen Einheit, der „Lehre" und der „Communio", nur noch die Lehre geblieben: Die „Kirche" ist zur „Konfession" geworden[35].

Weil aber diese Lehre nicht mehr den Anspruch erhob, unfehlbarer Ausdruck der Offenbarung zu sein, ihn gar nicht erheben konnte, weil sie sonst ein unfehlbares Lehramt, also die alte katholische Ordnung, hätte voraussetzen müssen, war sie ein zu schwaches Fundament für die Last, die sie tragen sollte. Auf sich selbst gestellt und ihrem Lebensgrund entrissen, verkümmerte sie sehr bald zu dem dürren Rationalismus der lutherischen Orthodoxie, und schon anderthalb Jahrhunderte nach der Reformation begann jener Auflösungsprozeß, der in der großen wissenschaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts bis zur Leugnung des übernatürlichen Ursprungs des christlichen Glaubens führte und in unserem Jahrhundert breite Schichten des Kirchenvolkes erfaßte, während in der katholischen Kirche zumindest die objektiven Strukturen der Hierarchie und des Dogmas unveränderte Festigkeit bewahrten: Die rechte Lehre ist nur dort gesichert, wo die apostolische Kirche sie trägt. Dies wird auch darin sichtbar, daß alle Erneuerungsbestrebungen innerhalb des Protestantismus jeweils zu einem neuen Bewußtsein von der Kirche führten.

Die Folgen für die Wiedervereinigung im Glauben

Was bedeutet dies alles für die Wiedervereinigung der getrennten Christen im Glauben? Es bedeutet zuerst, daß eine solche Einheit nicht nur die Zustimmung zu einer gemeinsamen Lehre voraussetzt, sondern auch die Eingliederung aller Christen in die heilige Gemeinschaft der apostolischen

[35] *E. Kinder* a.a.O. 115: „Daß in der geschichtlichen Verwirklichung der Kirche ihrem Bekenntnis eine hervorragende und unerläßliche Bedeutung beigemessen wird, ist, genau besehen, ein charakteristisch reformatorischer Zug, den es in der mittelalterlichen Kirche nicht gab ... In dem Maße als hier die hierarchische Struktur oder das kanonische Recht ihre Bedeutung als Ausweis der Legitimität verlieren, gewinnt sie das Bekenntnis."

Kirche. Es bedeutet weiter, daß man auch im Fall einer übereinstimmenden Lehraussage von der Einheit des Glaubens erst dann sprechen kann, wenn beide dieselbe Lehrautorität anerkennen. So wertvoll und weitreichend das gemeinsame Glaubensgut ist, das uns mit vielen evangelischen Christen oft in den gleichen Worten und den gleichen Formeln verbindet, solange wir uns nicht in der Gemeinschaft der einen apostolischen Kirche zusammenfinden, läßt sich mit letzter Sicherheit nie sagen, ob beide Seiten unter derselben Formel das gleiche verstehen und ob sie nicht andere, ebenso wichtige und für den Glauben unerläßliche Seiten der christlichen Offenbarung ausklammern oder gar ablehnen[36].

Von den evangelischen Christen trennen uns nicht allein einzelne Lehrunterschiede — schon diese sind groß genug —, sondern das verschiedene Verständnis des Weges, auf dem uns die rechte Lehre zukommt, nicht die eine oder andere Glaubenswahrheit, sondern die Norm, an der sich der Glaube auszurichten hat. Es trennt uns das verschiedene Verständnis der kirchlichen „Communio". Für den Protestanten genügt das gemeinsame Glaubensbekenntnis, das zumindest den Verweis auf die alleinige Autorität der Heiligen Schrift enthält. Für den Katholiken besteht die Einheit vor allem anderen in der grundsätzlichen Zustimmung zur Verkündigung der Kirche, in dem Willen, „zu glauben, was die Kirche glaubt", in der Eingliederung in die von Gott gegebene hierarchische Ordnung, an deren Spitze der Papst steht.

Die große Schwierigkeit, ja die offenbare Erfolglosigkeit aller Religionsgespräche vom 16. Jahrhundert bis heute hat hier ihren Grund. Solche Gespräche sind notwendig, weil sie Mißverständnisse ausräumen und zur genaueren Kenntnis der Partner beitragen. Solange aber nicht nur eine einzelne Lehre, sondern die Norm des Glaubens selbst umstritten ist, können sie immer nur die Gegensätzlichkeit der zentralen theologischen Positionen feststellen, niemals jedoch zur Einheit führen. Die gemeinsame Anerkennung der Offenbarung Jesu Christi kann keine Einheit begründen, solange man nicht darüber übereinstimmt, *wo* diese Offenbarung zu finden und an welcher Norm die Wahrheit unserer Aussagen zu messen ist. Die gemeinsame Berufung auf die Heilige Schrift führt ebenfalls nicht weiter, solange für die eine Seite „die Schrift allein", für die andere „die Schrift in der Kirche" gilt. Alle Gespräche, alle Verhandlungen, auch alle Konzilien können *diese* Einheit nicht schaffen, sondern setzen sie immer voraus. Es handelt sich ja um Wahrheiten, die den Einsatz der ganzen Person fordern, und die Meinungen, die sich hier gegenüberstehen, haben das Gewicht letzter Überzeugungen.

Wer den Unterschied in irgendwelchen Bagatellen begründet sähe oder

[36] Darum haben die etwa von *H. Küng (Rechtfertigung, Einsiedeln 1957)* oder bei *E. Kinder (Die Erbsünde, Stuttgart 1959, 89)* festgestellten Gemeinsamkeiten nur eingeschränkten und relativen Wert. In besonderer Weise gilt dies für das Buch von *H. Schütte*, Um die Wiedervereinigung im Glauben, *Essen* ³*1960*. Vgl. dazu diese Zschr. 165 (1959/60) 316.

wer meinte, es käme lediglich darauf an, daß jeder an Christus glauben *wolle,* ganz gleich, wie er sich diesen Glauben im einzelnen vorstelle, oder wer glaubte, die Trennung könne sofort überwunden werden, wenn nur guter Wille, wenn nur Liebe und Freundschaft überall herrschten, ein solcher verkennt nicht nur den Ernst jeder religiösen Entscheidung, sondern auch den absoluten Wahrheitsanspruch der Offenbarung Gottes. Solche Überzeugungen lassen sich nicht diskutierend aus der Welt schaffen. Sie schwinden auch dann nicht, wenn man sich immer nur über jene Glaubenssätze unterhält, die beide Seiten gemeinsam festzuhalten scheinen.

Die für die Einheit im Glauben unerläßliche Eingliederung in die Gemeinschaft der apostolischen Kirche erfordert einen Entschluß, der niemals allein durch sachlich vorgetragene Gründe geweckt werden kann. Eine solche Entscheidung ist auf jene Macht angewiesen, die allein das Herz des Menschen zu wandeln vermag: Sie bedarf der barmherzigen Gnade Gottes. Wir werden vielleicht noch lange nebeneinander leben müssen, bis diese Gnade gegeben wird. Das enthebt uns aber nicht der Verpflichtung, über das selbstverständliche Gebet um die Einheit hinaus auch nach einem gemeinsamen Handeln zu streben, das trotz der bleibenden Gegensätze des Glaubens in vielen Bereichen möglich, ja notwendig ist: im Raum des politischen, sozialen und kulturellen Lebens. Vielleicht ist gerade dies die Aufgabe, die Gott uns heute gestellt hat.

Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen und die Konfessionelle Volksbüchereiarbeit

LEO KOEP

Gedanken zum Gutachten „Zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung"

Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen hat am 29. Januar 1960 ein Gutachten und Empfehlungen „Zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung" herausgegeben[1], die inzwischen in der deutschen Öffentlichkeit viel Beachtung, manche Zustimmung und auch manche Kritik gefunden haben[2]. Da die Veröffentlichungen des

[1] *Stuttgart 1960, Ernst Klett-Verlag.*

[2] Vgl. z. B. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 5. April 1960 *(Brigitte Beer,* Bildung ist keine Privatsache); *Die Welt* vom 22. April *(Hans Wenke,* Mit Berufsinteressen ist es nicht getan); *Rheinischer Merkur* vom 17. April *(Albrecht Bek-*

Deutschen Ausschusses nicht das letzte Wort zu den behandelten Fragen darstellen oder eine Entscheidung durch den Gesetzgeber präjudizieren wollen[3], wird man auch dieses Gutachten um so weniger überfordern dürfen, als es sich gerade hier um heikle und umstrittene Fragen, ja um ein brennendes Problem handelt, das mutig angefaßt zu haben dem Deutschen Ausschuß zum Verdienst gereicht. In einer knappen Stellungnahme haben inzwischen die kirchlichen Büchereiverbände[4] ihre Bedenken gegenüber diesem Gutachten ausgesprochen[5], ohne damit die in seinem Grundsatzteil geleistete Arbeit zu verkennen[6].

Dem Gutachten sind, in einer an sich schon schwierigen und durch voraufgegangene Diskussionen noch erschwerten Situation — etwa zum Begriff der Erwachsenenbildung in der Gegenwart, zur grundsätzlichen Gleichberechtigung ihrer verschiedenen Institutionen, zu ihrem religiösen Fundus —, Formulierungen gelungen, die für die künftige Diskussion eine brauchbare Basis abgeben. Trotzdem glauben die konfessionellen Volksbüchereien — mehr als die übrigen Erwachsenenbildungseinrichtungen der Kirchen — Anlaß zur Sorge zu haben; müssen doch vor allem sie sich im Empfehlungsteil, den das Gutachten den grundsätzlichen Ausführungen anschließt[7], in ihrer Arbeit verkannt und unterschätzt sehen und also befürchten, in ihrer Förderung benachteiligt zu werden.

Hier soll nun versucht werden, das Gutachten an jenen Stellen anzuleuchten, an denen es sich mit der Lage der konfessionellen Volksbüchereien in Deutschland befaßt. Die vorab zu treffende Feststellung, daß der Deutsche Ausschuß für sein Gutachten keinerlei informatorische Fühlung mit den für die kirchliche Volksbüchereiarbeit verantwortlichen Stellen aufgenommen hat, obwohl er im Vorwort ausdrücklich betont, „Sachverständige und Praktiker" seien „bei den Vorarbeiten zu Rate gezogen worden"[8], mag die Notwendigkeit einer „Nachbereitung" des Gutachtens erst recht dartun, an der niemand mehr interessiert sein wird als der Deutsche Ausschuß selbst.

---

kel, Deutsche Erwachsenenbildung); *Allgemeine Sonntagszeitung* vom 1. Mai *(Alois Schardt,* Erwachsenenbildung und Demokratie); *Franz Pöggeler,* Bildung im Anspruch der Gesellschaft, in: *Echo der Zeit 8. April 1960;* ferner *Hellmut Becker,* Summe, Programm und Appell. Was bedeutet für uns das Gutachten . . ., in: *Volkshochschule im Westen* 12. Jg., H. 1, Beilage 1.

[3] Vgl. das Vorwort des Gutachtens.

[4] Borromäusverein, St. Michaelsbund und Deutscher Verband evangelischer Büchereien.

[5] Abgedruckt u. a. in den *Mitteilungen aus der Zentrale des Borromäusvereins Bonn 3 (1960) 47/49.*

[6] Vgl. auch die gemeinsame Erklärung von *Hellmut Becker* und *Bernhard Hanßler* für den Deutschen Volkshochschulverband bzw. für die Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung, in: *Erwachsenenbildung 6, 2 (1960) 45;* Kritik am Gutachten äußerte die Bundesarbeitsgemeinschaft in einer weiteren Stellungnahme, *ebd. 3, 85/88.*

[7] Abschnitt VI/VII, 56/77.

[8] Vorwort des Gutachtens.

Formale Bedenken

Nachdem das Gutachten in fünf Kapiteln die Theorie der Erwachsenenbil-Aufgaben der freien Erwachsenenbildung im heutigen Deutschland" dar, wobei darunter die Bundesrepublik und unter „freier" Erwachsenenbildung — im Unterschied zur sogenannten „gebundenen"; zu dieser Terminologie wird weiter unten einiges gesagt — vorab die Arbeit der konfessionell nicht gebundenen, im Bereich der Volksbüchereien also der kommunalen Erwachsenenbildungseinrichtungen verstanden ist[9]. Niemand wird bestreiten, daß es zur Aufgabe eines Gutachtens gehört, im Anschluß an die von ihm entwickelte Theorie der Erwachsenenbildung auch Ausführungen zu deren Struktur und Aufgabe zu machen, wenn es ein Gutachten sein soll, das nicht in der Theorie stecken bleiben will. Auch gegen die hier vorgenommene Trennung der beiden im theoretischen Teil aufgewiesenen Gruppen der Erwachsenenbildung ist nichts einzuwenden; im Gegenteil muß man eine solche getrennte Behandlung schon deshalb ausdrücklich begrüßen, weil nur so der charakteristischen Eigenart beider Gruppen Rechnung getragen, nur so auch die Art der Empfehlungen dessen, was hier und dort zu tun und zu fordern ist, deutlich gemacht werden kann. Insofern aber ist das Gutachten — und das mindert seinen Wert erheblich — unvollständig, als es unterlassen hat, den Kapiteln VI und VII Ausführungen zu „Struktur und Aufgaben der gebundenen Erwachsenenbildung" anzuschließen. Im übrigen ist es nicht unbedenklich, alle Erwachsenenbildungseinrichtungen, die nach dem Gutachten nicht „frei" genannt werden, unbesehen mit der Einheitsbezeichnung „gebunden" zu belegen.

Dieses Fehlen einer adäquaten Behandlung der sogenannten „gebundenen" Erwachsenenbildungsarbeit wird noch dadurch besonders deutlich, daß das Gutachten dann doch bei Behandlung der „freien" Erwachsenenbildung in Randbemerkungen und Hinweisen immer wieder auch auf die „gebundene" Erwachsenenbildungsarbeit hinweist[10].

Die Volksbüchereiarbeit im Gutachten

Mit „Struktur und Aufgaben der Volksbüchereien", d. h. der sogenannten „freien", kommunalen Volksbüchereien, befaßt sich Abschnitt 5 des sechsten Kapitels[11]. Anschließend an die Feststellung, das Buch sei unentbehrliches Mittel jeder Bildung, sei vor allem ein vorzügliches Mittel der Selbstbildung, hebt das Gutachten hervor, die Situation der Volksbüchereien in der Bundesrepublik stehe hinter der Entwicklung in Skandinavien, Großbritannien und USA, neuerdings auch in Rußland und Japan, zurück. Daraus wird die Notwendigkeit von Büchereigesetzen, wie sie ebenfalls in den

[10] „Gelegentliche Hinweise auf die gebundene Erwachsenenbildung ergeben sich jeweils aus der Sache."

[11] S. 66/70.

USA, in England und Skandinavien seit langem bestehen, gefolgert. In Deutschland gebe es noch kein „umfassendes Büchereigesetz". „Als seine Schrittmacher sind verbindliche Richtlinien und Mehrjahrespläne anzusehen, wie sie heute schon in Berlin und Hamburg bestehen."[12]

Tatsächlich ist die gesetzliche Regelung der Volksbüchereiarbeit in der Bundesrepublik sehr uneinheitlich. Das liegt einmal an der Kulturhoheit der Länder, durch die ein „umfassendes Büchereigesetz" höchstens insofern zu erreichen wäre, als der gleiche Gesetzesvorschlag in allen Ländern die erforderliche parlamentarische Mehrheit finden könnte. Das Zustandekommen solcher Gesetze dürften aber wohl auch die unerfreulichen Differenzen behindert haben, die in der bisherigen Behandlung dieser Frage zwischen den kommunalen und den konfessionellen Volksbüchereisprechern sichtbar wurden.

Der Ruf nach einem Büchereigesetz wurde 1949 laut, nachdem durch die Währungsreform auch dem Buchschaffen wieder eine wirtschaftliche Grundlage in Aussicht gestellt war[13]. Durch ein solches Büchereigesetz sollte erreicht werden, daß „in jedem Ort, in dem eine Schule vorhanden ist, auch eine unentgeltlich zugängliche Volksbücherei geschaffen wird"[14]. Träger dieser Volksbüchereien sollten die Gemeinden oder Gemeindeverbände sein[15]. Für den Fall, daß ausnahmsweise auch „Büchereien von Bildungsvereinen, kirchlichen oder gewerkschaftlichen Organisationen" diese Aufgabe übernähmen, wurde gefordert, diese müßten „allgemein zugänglich und inhaltlich universal, d. h. im Bestandsaufbau und in der Verwaltung von echter Toleranz paritätisch getragen werden. Das Land hätte in solchen Fällen darauf zu achten, daß die Existenz der Bücherei nicht durch den Wechsel der Leiter oder der örtlichen Anschauungen über Wert und Form der Bücherei gefährdet würde."[16]

Wer mit der Problematik der Materie auch nur ein wenig vertraut war, mußte aus diesen Formulierungen den Schluß ziehen: Das erstrebte Büchereigesetz sollte, wenn nicht ausschließlich, so doch primär, den von den Kommunen getragenen Büchereien zugute kommen. Von den konfessionellen Büchereien verlangte man gegebenenfalls die Erfüllung von drei Bedingungen: sie müßten allgemein zugänglich sein; sie müßten das von ihnen seit je gepflegte Auswahlprinzip ihres Buchbestandes aufgeben; sie sollten sich schließlich unter die Aufsicht der staatlichen Büchereistellen begeben.

Während die Allgemeinzugänglichkeit der konfessionellen Volksbüche-

---

[12] S. 66. Aus den Richtlinien und Mehrjahresplänen der beiden genannten Länder erhalten die konfessionellen Büchereien bisher keinerlei Förderung.

[13] Vgl. besonders *J. Langfeldt*, Das Öffentliche Büchereiwesen als Grundlage der Volksbildung, in: *Bücherei und Bildung 2, 7 (1950) 492/494; A. Jennewein*, Wir brauchen ein Büchereigesetz!, *ebd. 495/504.*

[14] *Langfeldt* a.a.O. 493.

[15] So §2 der von *Jennewein* a.a.O. vorgelegten „Richtsätze"; Jennewein modifizierte sie später dahin, daß dies in der Regel so sein solle, aber Ausnahmen möglich seien, vgl. Was ist das Ziel eines Büchereigesetzes?, *ebd. 3, 3 (1951) 167.*

[16] *Langfeldt* a.a.O.

reien seit der Jahrhundertwende grundsätzlich gegeben ist, waren und sind die beiden letztgenannten Bedingungen für die konfessionellen Büchereien unannehmbar: Bei größter Toleranz hinsichtlich der Konfession der Verfasser müssen sie solche Bücher aus dem Bestand ihrer Bücherei ausschließen, die Glaube und Sitte angreifen und zersetzen[17]. Eine Unterstellung der konfessionellen Volksbüchereien unter die Staatlichen Büchereistellen als Aufsichtsorgane würde einen Freiheitsverlust bedeuten, der einer kirchlichen Volksbildungseinrichtung nicht zugemutet werden kann; ihre fachliche Aufsicht liegt bei den kirchlichen Zentralstellen und Diözesanstellen[18].

So gesehen bedeutete seinerzeit dieses bedingte Angebot, die konfessionellen Volksbüchereien in das geplante Büchereigesetz einzubeziehen, in Wirklichkeit deren Ausschluß von der Förderung durch öffentliche Mittel[19]. Ein derart einseitiges Büchereigesetz hätte zur Folge gehabt, daß künftig die ganz auf ihre Eigenleistung angewiesenen konfessionellen Volksbüchereien sich allerorts einem hochdotierten kommunalen Büchereiwesen gegenüber gesehen hätten, eine Situation, bei der man nicht mehr von einem erfreulichen Wettbewerb für das gute Buch reden könnte. An der Bonner Zentralstelle des Borromäusvereins erkannte man diese Gefahr sehr genau und setzte sich dagegen energisch, wenn auch nicht in allem sachlich, zur Wehr[20], und seither ist die Diskussion um die Frage eines Büchereigesetzes auf beiden Seiten nicht mehr zur Ruhe gekommen[21].

---

[17] Das läßt freilich die Möglichkeit offen, daß solche Literatur in besonders begründeten Fällen über die Fernleihe besorgt werden kann.

[18] Selbstverständlich waren und sind die kirchlichen Volksbüchereien zu korrektem Nachweis über die Verwendung öffentlicher Mittel gegenüber dem Geldgeber bereit.

[19] Man kann hier nicht, wie es bisweilen geschieht, auf die vom Staat erhobene Kirchensteuer verweisen, die vorab zur Erfüllung der Kultusausgaben der Kirchen dient.

[20] Vgl. *Kommunalpolitische Blätter 3, 2 (1951) 25/29:* Wie stellen wir uns zu einem Büchereigesetz? Ein Appell an unsere christlichen Politiker in Gemeinde und Staat.

[21] Vgl. *J. Langfeldt,* Zur Frage eines Büchereigesetzes, in: *Kulturarbeit 3, 2 (1951) 46 f.; A. Jennewein* a. a. O.; *Kommunalpolitische Blätter 3, 8 (1951) 175/177:* Zur Diskussion über ein Volksbüchereigesetz. Unseren christlichen Politikern in Gemeinde und Staat zur Beachtung; *K. Zuhorn,* Öffentliche Bücherei als Aufgabe der Selbstverwaltung, in: *Bücherei und Bildung 3, 7 (1951) 547/562,* besonders *552/556; C. Jansen,* Kritische Betrachtungen zur Forderung des Tages, *ebd. 4, 7, 8 (1952) 669/674; Kommunalpolitische Blätter 7, 24 (1955) 873:* Fördert die Öffentlichen Büchereien!; *J. Langfeldt,* Fördert die Öffentlichen Büchereien! Eine Erwiderung, in: *Kulturarbeit 8, 3 (1956) 59 f.;* das 1955 verabschiedete IFLA-Memorandum bezeichnet die Öffentliche Bücherei „auf begrenzter Grundlage" als „unerwünscht", vgl. *Bücherei und Bildung 8, 7 (1956) 240; H. Hürten,* Nichtgemeindeeigene und gemeindeeigene Volksbüchereien im Widerstreit der Meinungen, in: *Kommunalpolitische Blätter 8, 11 (1956) 398 f.; ders.,* Replik auf die „Erwiderung" von Dr. Langfeldt, in: *Kulturarbeit 8, 7 (1956) 136 f.; J. Langfeldt,* Dilettantisches Büchersammeln oder Büchereiwesen? Ein Schlußwort, *ebd. 137/140; C. Jansen,* Die Öffentliche Bücherei im Übergang, in: *Bücherei und Bildung 8, 9 (1956) 309/322.* — Ein Versuch, die zwischen den kommunalen und den kirchlichen Volksbüchereien bestehenden Unterschiede in der Auffassung zu skizzieren, wurde in der UNESCO-Denkschrift *Deutschland braucht Büchereien (Köln 1952, Greven-Verlag) 42/44* unternommen. Für die Denkschrift waren auch die kirchlichen Büchereiverbände um Beiträge und Material angegangen worden. Die Herausgeber der Denkschrift haben dann den Abschnitt III „Das kirchliche Büchereiwesen in Deutschland", in dem die drei Verbände zur Darstellung kommen, um Ausführungen zum „Verhältnis der kommunalen und kirchlichen Büchereien zueinander" ohne Absprache mit den Betroffenen erweitert, wobei falsche Be-

Die seit 1957 zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen kirchlichen Büchereiverbände — Borromäusverein, St. Michaelsbund (für Bayern) und der Deutsche Verband evangelischer Büchereien — haben, frei von aller Polemik, ihren Standpunkt in einer gemeinsamen „Grundsatzerklärung" präzisiert[22], in der sie, ohne gegenüber den kommunalen Volksbüchereien irgendeinen Monopolanspruch oder eine Präzedenz zu behaupten, ebenso deutlich am bekenntnismäßigen Auswahlprinzip des Buchbestandes in dem oben skizzierten Sinn und an der zu fachlicher Arbeit verpflichtenden Selbstverantwortlichkeit festhalten wie sie den Öffentlichkeitscharakter der von ihnen geleisteten Arbeit und den daraus resultierenden Anspruch auf Förderung durch die Öffentlichkeit betonen[23]. Die an dieser Grundsatzerklärung erneut entbrannte Diskussion[24] fand ihren Höhepunkt in einem Aufsatz des Hamburger Büchereidirektors Rudolf Joerden, der Prinzip und Methoden der kirchlichen Büchereien mit der Büchereiarbeit im Bereich des Kommunismus auf eine Stufe stellte und ihnen die einzig „freie" Büchereiarbeit, eben die der „Öffentlichen Büchereien", entgegenhielt[25]. Dieser sachlich unbegründete[26] Angriff war um so peinlicher, als Joerden wenige Wochen

---

hauptungen — z. B. daß der bayerische Staat für den St. Michaelsbund eine „beaufsichtigende Funktion seiner Büchereistellen" ausübe und so die Arbeit des Bundes „mittrage" (43) — zu weiteren Spannungen führten.

[22] Abgedruckt u. a. in den *Kommunalpolitischen Blättern 9, 6 (1957) 130f.* und *9, 12 (1957) 315/317;* ferner in: *Bücherei und Bildung 10, 1 (1958) 13/23* mit Stellungnahme von Langfeldt.

[23] Die Grundsatzerklärung leitet den Öffentlichkeitscharakter der kirchlichen Büchereiarbeit aus der Stellung der Kirchen in Deutschland ab; sie erfüllen deren öffentliche Aufgaben auf dem Gebiet des Volksbüchereiwesens.

[24] Vgl. Anm. 22 Langfeldts Stellungnahme. Dazu *L. Koep,* Die kirchliche Büchereiarbeit im katholischen Deutschland, in: dieser Zschr. 162, 12 (1958) 440/457.

[25] *R. Joerden,* Aufgaben Öffentlicher Büchereien, in: *Bücherei und Bildung 11,1 (1959) 9/21,* besonders *14f.*

[26] Joerden unterscheidet zwischen „freier" und „gebundener" Büchereiarbeit zunächst einmal im Gegensatz der westlichen, demokratischen zur östlichen, kommunistischen Welt, sieht aber dann diesen Gegensatz auch innerhalb der westlichen Büchereiarbeit gegeben, „da Christentum wie Kommunismus den ganzen Menschen beanspruchen"; deshalb würden die Argumente der „gebundenen" Büchereiarbeit im Westen — gegenüber der „freien" — denen der „kommunistischen" Büchereiarbeit im Osten bis in den Wortgebrauch ähneln! Zum Beweis für diese These führt Joerden den in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz des Verfassers (vgl. Anm. 24) in einem summarischen Zitat an, das weder formal noch inhaltlich stichfest ist und die in meinem Aufsatz angeführten Sorgen und Bedenken gegenüber einer liberalistischen Büchereiarbeit ungebührlich vereinfacht. („Toleranz wird" von Koep „gleichgesetzt mit Indifferentismus, Freiheit ist nur möglich innerhalb entschiedener Konfession, Parteinahme ist Pflicht und Objektivität Verrat...", 14.) Wenn Joerden zum Thema Toleranz — Indifferentismus ein Zitat von P. Oswald von Nell-Breuning SJ aus einem Aufsatz in dieser Zschr. (161 [1957/58] 321ff.) anführt, so muß er sich gefallen lassen, daß er auch da korrigiert wird: Joerden zitiert mit folgenden Auslassungen: „Immer wieder werden Toleranz und Indifferentismus verwechselt... Toleranz ist geistige Auseinandersetzung... Die Menschheit buchstabiert immer noch an der hohen Wissenschaft der Theorie der Toleranz und macht eben die ersten, oft noch recht unbeholfenen Gehversuche in der hohen Kunst praktischer Toleranz" (15). Demgegenüber hat *P. von Nell-Breuning* gesagt: „Immer wieder werden Toleranz und Indifferentismus verwechselt, hat doch selbst ein Mann von der geistigen Größe eines Lessing — ich will mich vorsichtig ausdrücken — die scharfe Grenzscheide von Toleranz und Indifferentismus bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Toleranz besagt nicht: ich halte deine Meinung für ebenso zutreffend oder unzutreffend, für ebenso gut oder schlecht, für ebenso achtbar oder ebenso geringzuschätzend wie die meinige; ich bin jederzeit bereit, meine Überzeugung gegen die deinige auszutauschen, mit anderen Worten: ich habe keine Überzeugung und

zuvor an einem ersten gemeinsamen Gespräch zwischen beiden Partnern in Göttingen teilgenommen hatte, das zu Hoffnungen für einen nunmehr fruchtbaren und sachlichen Verlauf der Kontroverse berechtigt hatte. Diese Hoffnungen waren damit zunächst gründlich zerstört.

Erst die Kenntnis dieser Vorgeschichte ermöglicht es, die weiteren Formulierungen im Gutachten des Deutschen Ausschusses, für die Joerden als maßgeblicher Fachmann aus der Volksbüchereiarbeit hinzugezogen worden war[27], in ihrer Tragweite zu verstehen. Als „Aufgabe" der Volksbüchereien bestimmt das Gutachten — und diese Bestimmung soll nicht negiert werden —, „die Selbstbildung ihrer Besucher anzuregen"[28]; ihre Arbeit liege dann im öffentlichen Interesse, wenn sie diese Aufgabe erfüllten. An dieser Stelle ist wieder Gelegenheit genommen, auf die konfessionellen Büchereien hinzuweisen, für die ebenso wie für die Werkbüchereien dasselbe gelte. Beiden wird die „für alle bestimmte »Volksbücherei«" als „Normaltyp der öffentlichen Bildungsbücherei" in der pluralistischen Gesellschaft gegenübergestellt[29]. Das Gutachten behandelt dann die verschiedenen Abgrenzungen des Buchbestandes einer „Volksbücherei" in ihrer Bestimmung als Bildungseinrichtung für alle Schichten. Die hierzu gemachten Ausführungen — Abgrenzung gegenüber der wissenschaftlichen Bücherei, das Kitschproblem, das Problem der Rücksichtnahme und des Widerstandes gegenüber den Leserwünschen und der uneingeschränkt oder eingeschränkt anzubietenden Literatur usw. — sind diskutabel, ebenso die anschließenden Gedanken zum Volksbibliothekar als Volksbildner, zur Freihandausleihe und zum Aufbau eines Büchereisystems mit seinen verschiedenen Einrichtungen[30]. Daß „in einer pluralistischen Gesellschaft eine Volksbücherei weder eine bestimmte politische oder konfessionelle Richtung propagieren noch dem Indifferentismus verfallen" dürfe[31], gilt sicher für die so verstandene kommunale Volksbücherei; der konfessionellen Volksbücherei wird man den festen konfessionellen Standpunkt nicht abstreiten können, wie es das Gutachten ja wohl auch mit seinen Bemerkungen über einen möglichen „Schwerpunkt" vieler Büchereien zuzugestehen scheint[32]. Aber dann lesen wir: „Auch die Büchereien der Konfessionen leisten heute oft gute Bildungsarbeit. Sie haben sich vielfach mit Erfolg bemüht, sich aus der Enge des nur Apologetischen, Erbaulichen und Unterhaltenden zu befreien und ihr Niveau zu heben. Wenn sie unbeschadet ihres Schwerpunktes nicht vor allem der Schulung, sondern der Bildung ihrer Benutzer dienen, ihnen die Möglichkeit geben, auch wesentliche Bücher anderer Überzeugungen und Gruppen kennenzulernen und

kann daher auch gar nicht in Versuchung kommen, sie dir aufdrängen zu wollen. Das alles ist typischer Indifferentismus, mag dieser auch tausendmal den hehren Namen der Toleranz für sich in Anspruch nehmen. Toleranz ist geistige Auseinandersetzung ausschließlich mit blanken Waffen des Geistes ohne Zuhilfenahme rostiger Waffen — solche gibt es leider auch im Arsenal des Geistes — und ohne Zuhilfenahme äußerer Machtmittel, auch wenn man über sie verfügt und in der Lage wäre, mittels ihrer zu ‚siegen' . . .".

[27] Briefliche Auskunft durch das Sekretariat des Deutschen Ausschusses vom 25. Mai 1960.

[28] Gutachten 67. [29] ebd. [30] ebd. 67 f. [31] ebd. 68. [32] ebd. 68 f.

anderen Benutzern nicht grundsätzlich verschlossen sind, müssen sie in ihrer öffentlichen Funktion anerkannt werden."[33] In diesem, mit einigem Lob und mit angedeutetem Zustandstadel versehenen Satz wird man, gewitzigt durch die oben skizzierten Erfahrungen, eine der bedenklichen Formulierungen des Gutachtens erblicken müssen. Die Bemerkungen, die in dem „heute oft" und in der — einseitigen — Verwendung der Begriffe „apologetisch" und „erbaulich" liegen, sollen hier nicht allzu ernst genommen werden. Der „Schulung" ihrer Leser, so, wie das Gutachten diesen Terminus aus der Kadersprache versteht, haben die konfessionellen Büchereien noch nie gedient, es sei denn, man definiert (und diffamiert damit) die bewußte Heranbildung des Menschen zum entschieden bekennenden Christen als „Schulung". Das Gutachten hätte solche verwirrenden, jedenfalls aber mißverständlichen Formulierungen besser vermieden. (Weshalb verschont das Gutachten eigentlich die kommunalen Büchereien grundsätzlich mit solchen Ermahnungen, für die doch, wie jeder weiß, in der praktischen Wirklichkeit Entsprechendes gilt?)

Faktisch wird hier ein Katalog von Bedingungen aufgestellt für die Anerkennung der konfessionellen Büchereien in ihrer „öffentlichen Funktion", aus der dann auch das Recht einer öffentlichen Förderung resultiert. Man muß sich fragen, was das Gutachten unter der Forderung versteht, die konfessionelle Bücherei müsse, wenn sie als „öffentlich" anerkannt sein wolle, ihren Benutzern „die Möglichkeit geben, auch wesentliche Bücher anderer Überzeugungen und Gruppen kennenzulernen". Die konfessionellen Volksbüchereien werden unbeirrt an dem oben skizzierten Auswahlprinzip ihres Buchbestandes festhalten. Bücher einzustellen, die die Grundlage von Glaube und Sitte angreifen oder zersetzen, kann man einer konfessionellen Bücherei ebensowenig zumuten, wie etwa eine sogenannte „freie" Volksbücherei Bücher einstellen darf, die die Grundlagen des Staates oder der freiheitlichen Ordnung und Sitte gefährden. Welcher Buchbestand in eine konfessionelle Volksbücherei hineingehört, das zu entscheiden ist nicht Sache irgendwelcher außerkirchlicher Stellen, mögen sie auch in den Fragen der Büchereiverwaltung Fachstellen sein. Im übrigen sollten Kriterien für den „Öffentlichkeitscharakter" einer kirchlichen Einrichtung, die diesen Charakter als solche besitzt und seit langem für sich in Anspruch nimmt[34], nicht einseitig festgelegt werden.

---

[33] ebd. 69.

[34] In seinem vielbeachteten Aufsatz Zur Funktion der Öffentlichen Bücherei, in: *Bücherei und Bildung 10, 2 (1958) 49/59* hat *W. Dirks* gemeint, die „Öffentliche Bücherei" müsse im Gegensatz zur konfessionellen „Richtungsbücherei", die er grundsätzlich bejaht, „neutral" im Sinn von Loyalität, Objektivität sein. Hier ist der Begriff „öffentlich" zu Unrecht inhaltlich eingeengt; die Forderungen sind zutreffend nur für die von den Kommunen geführten „öffentlichen Büchereien". So wollte Dirks auch verstanden sein (briefliche Mitteilung vom 30. 7. 1958 an die Schriftleitung). Die „Grundsatzerklärung der kirchlichen Büchereiverbände" formuliert dementsprechend: „Die Tatsache, daß die kirchlichen Büchereien ihre Arbeit auf dem Boden bekenntnismäßigen Christentums leisten, kann ihrem Öffentlichkeitscharakter nicht widersprechen, weil die Begriffe ‚öffentlich' und ‚weltanschaulich neutral' nicht gleichbedeutend sind ..."

Erfreulicherweise verzichtet das Gutachten darauf, in diesen Katalog von Bedingungen die Unterstellung der konfessionellen Volksbüchereien unter die Aufsicht der staatlichen Büchereistellen aufzunehmen[35]. Aber eine weitere Forderung wird erhoben, die wiederum die konfessionellen Volksbüchereien erheblich überfordert. So lobenswert die für die personelle Betreuung der Volksbüchereien aufgestellten Normzahlen sein mögen, die auch im kommunalen Bereich noch sehr lange ein Wunschziel bleiben dürften: man darf sie nicht in einem Nachsatz auch als für die konfessionellen Volksbüchereien verpflichtend erklären, ohne daß deren Struktur (Pfarrprinzip und Seelenzahl statt Zivilgemeinde und Einwohnerzahl) berücksichtigt wird. Im übrigen dürfte, was im Gutachten für die kleineren kommunalen Büchereien als wünschenswert herausgestellt wird, für die konfessionellen Büchereien durchweg bereits gegeben sein: Was man dort von dem Lehrer erwartet, bringt hier der geistliche Leiter zuwege. Dagegen ist dem Gutachten beizupflichten, daß ungenügend ausgebildete Arbeitskräfte für die verantwortliche Büchereiarbeit nicht eingestellt werden sollten; die Ausbildung der ehrenamtlichen Mitarbeiter war und ist ein drängendes Anliegen der konfessionellen wie kommunalen Volksbüchereien. Auf keinen Fall aber dürfte man dem einen Partner die Vor-Erfüllung jenes Zustandes auferlegen, den man durch das Gesetz beim anderen Partner erst erreichen möchte.

Terminologische Bedenken

Die Verfasser des Gutachtens haben selbst empfunden, daß die Charakterisierung der beiden gegebenen Arten von Erwachsenenbildung mit den beiden einen Gegensatz zum Ausdruck bringenden Adjektiven „frei" — „gebunden" mißverständlich ist[36]. Wir meinen, sie sei nicht nur mißverständlich und falsch, sondern zudem — in ihrer Wirkung auf den nicht eben zu tieferem Nachdenken neigenden Zeitgenossen — eben doch wertend, und das könnte für die Bildungsarbeit der Kirchen wohl zu leicht bedeuten: abwertend, wie etwa der zitierte Aufsatz von Joerden zeigt.

Es ist wohl so, daß sich dieses Gegensatzpaar zur Charakterisierung verschiedener Einrichtungen überhaupt nicht eignet. Keiner der beiden Wortinhalte läßt sich monopolisieren, ebensowenig wie auch die anderen im Ge-

[35] Die Ausführungen des Gutachtens zu „Arbeitsstelle für das öffentliche Büchereiwesen" (70) betreffen ebenfalls nur das kommunale Büchereiwesen. Wenn es dann heißt, „Ein enger Kontakt mit den konfessionellen Büchereien und zu gegebener Zeit ihre Beteiligung sind anzustreben", so kann das nur im Sinn einer Partnerschaft verstanden werden.

[36] Gutachten 49 Anmerkung: „Man hat wegen der Mißverständlichkeit dieser Ausdrücke vorgeschlagen, die ‚freie' als ‚offene' oder als ‚verbindende', die ‚gebundene' als ‚gruppengebundene' zu bezeichnen. Doch kann es nicht Aufgabe dieses Gutachtens sein, die üblichen Bezeichnungen durch andere zu ersetzen ..." Demgegenüber ist festzustellen, daß es sich keineswegs um Begriffe handelt, die im Bereich der Volksbücherei „üblich" sind. In anderen Bereichen unserer kulturellen Arbeit, etwa auf dem Sektor Schule und Wohlfahrt, sind zudem die „freien" Träger gerade die nicht staatlich oder kommunal „gebundenen"!

spräch befindlichen Termini „Volksbücherei" und „Öffentliche Bücherei", die das Gutachten ebenfalls, wenn wir es wörtlich nehmen, nur den kommunalen Einrichtungen zugesteht[37]. Es ist eigentlich merkwürdig, daß man sich so sehr sträubt, die Institutionen, hüben wie drüben, beim Namen zu nennen und von einer „kommunalen" und „kirchlichen" Volksbildungsarbeit zu sprechen. Die kirchlichen Büchereien wären zu einer solchen terminologischen Abgrenzung aufrichtig bereit[38], zumal darin ja gerade die „Bindung" ihrer Arbeit an ihren Auftrag zum Ausdruck käme.

Es ist bedauerlich, daß keine Gelegenheit gegeben war, diese Bedenken gegen das Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen rechtzeitig vor seinem Erscheinen zu äußern. Ein Gutachten, das mit ein wenig mehr Verständnis auch für die Arbeit der kirchlichen Erwachsenenbildungseinrichtungen zu Formulierungen gekommen wäre, die allerseits angenommen werden können, hätte der Sache und auch der Befriedung des zwischen den Gruppen zu führenden Gesprächs besser gedient. Es ist jedenfalls, soll die Kluft nicht noch weiter vertieft werden, dringend erforderlich, daß die inzwischen einseitig zwischen den Vertretern der „freien" Erwachsenenbildung und der Konferenz der Kultusminister in Ulm geführten Verhandlungen endlich den Charakter erhalten, den Walter Dirks, selbst Sprecher auf diesen Verhandlungen, so eindringlich beschworen hat: als ein sachliches, von allen Beteiligten geführtes Gespräch und nicht als eine einseitige Abmachung jener Einrichtungen mit den Vertretern des Volkes, denen das Gutachten freilich merkwürdigerweise „ein primäres Interesse" zusprechen möchte[39].

Die Realisierung der Freiheit

JOHANNES BINKOWSKI

Die Auseinandersetzung zwischen Ost und West ist zum Kennzeichen unserer Zeit geworden. Sie greift deshalb so tief, erschüttert und beunruhigt die Menschen, weil es ein Ringen von geschichtsentscheidenden Folgen ist. Es geht in diesem Kampf nicht allein um die Herrschaft über die Welt, sondern vor allem um die Möglichkeit, in Freiheit als Mensch zu leben. Der Bolschewismus sucht durch neue Methoden den Menschen in seinem Wesen zu ändern, ihm seine Freiheit zu nehmen, um ihn schließlich total zu vergesell-

[37] Gutachten 56 Anmerkung; selbstverständlich sind auch gelegentlich vorgetragene Monopolansprüche konfessioneller Einrichtungen abzulehnen.

[38] Dabei wäre allerdings zu beachten, daß der Deutsche Volkshochschulverband nicht auf kommunaler Basis errichtet ist.

[39] Gutachten 40.

schaften. Der „Kampf um die Seele" ist in ein Stadium eingetreten, in dem der einzelne im Ernstfall kaum noch die Möglichkeit hat, sich gegen eine gewaltsame Änderung seines Bewußtseins zu wehren. Er kann auch gegen seinen Willen zum Mitläufer einer bestimmten Ideologie werden.

Weil in diesem weltweiten Ringen der Mensch in Gefahr ist, tut es doppelt not, sich auf jene Werte zu besinnen, die zu seinem Wesen gehören. Es genügt nun freilich nicht, nur eifersüchtig darüber zu wachen, daß etwa die Freiheit nicht erkennbar eingeschränkt werde. Das moderne Phänomen der industriellen Gesellschaft zwingt uns vielmehr, unsere Situation neu zu durchdenken. Wir können nicht mehr das Überkommene unbekümmert weitergeben, wir müssen vielmehr unsere Vorstellungen mit der heutigen Welt in Einklang bringen, ohne uns durch den gebannten Blick auf die bolschewistische Ideologie in unserer Selbsterkenntnis beeinflussen zu lassen.

Nun wird heute über Freiheit unablässig diskutiert, geschrieben und gesprochen. Man fürchtet, daß der Wille zum Wagnis und zur Freiheit nachlasse, und fordert, daß der persönliche Freiheitswille uneingeschränkt erhalten bleibe. Denn wenn der Mensch nicht mehr ganz persönlich das Bedürfnis nach Freiheit habe, sei es um die Freiheit überhaupt schlecht bestellt. An der Wahrheit dieser These ist nicht zu zweifeln. Die personale Freiheit ist Kernstück der Freiheit schlechthin. Wo aber hat sie sich im Konkreten zu bewähren? Im Staat? Ihm wird vielfach nur die Aufgabe zuerkannt, die Freiheit zu schützen. In der Gesellschaft? Auch hier gilt ähnliches. Im Beruf? In der Freizeit? Im persönlichen Leben? Es scheint notwendig, sich darüber Gedanken zu machen, ob Freiheit noch einen greifbaren Ort findet, um sich in der Betätigung zu manifestieren, oder ob sie „nur in dem Reich der Träume" ist (Schiller), d. h. sich in den luftleeren Raum reiner Geistigkeit zurückgezogen hat.

Zentrum der Freiheit ist ihre personale Realisierung. Denn alles menschliche Sein und jede menschliche Betätigung gründet in dem Personsein des Menschen. Eine Analyse der personalen Freiheit läßt deutlich erkennen, daß Freiheit keine theoretische oder gar ideologisierte Größe ist, daß sie vielmehr nur im Vollzug Realität gewinnt. Sie ist mehr als bloße Möglichkeit.

Die Philosophie unterscheidet die Seins- und die Entscheidungsfreiheit[1]. Mit Seinsfreiheit ist jene Freiheit gemeint, die teilnimmt an der persönlichen Individualität. Sie ist die Freiheit des Spielraumes, der Souveränität, die es dem Menschen ermöglicht, in voller Seinsüberlegenheit der Existenz über die zufälligen Existenzmittel, sowohl über diese als auch jene zu verfügen. Sie ist weitgehend erwerbbar und kann durch sittlich wertvolles Verhalten gesteigert werden.

Anders die Entscheidungsfreiheit. Sie stellt den Menschen vor ein Entweder-Oder. Der einzelne ist zur Entscheidung gezwungen. Wohl kann er

[1] *H. E. Hengstenberg,* Philosophische Anthropologie; *Stuttgart 1957, 370 ff.*

wählen; aber er muß auch wählen, es ist ihm nicht freigestellt, einer Entscheidung ganz auszuweichen. Dies hängt damit zusammen, daß der Mensch in der Entscheidungsfreiheit nur die zwei Möglichkeiten besitzt, sich sachlich oder unsachlich zu verhalten. Sachlich ist eine Entscheidung dann, wenn sich der einzelne dem Objekt um dessen selbst willen zuwendet, wenn er in ihm also nicht sich selbst sucht, sondern das Objekt zu Wort kommen läßt.

Die Entscheidungsfreiheit ist nicht zu steigern, nur die Voraussetzungen, die zu einer sachlichen Entscheidung führen, sind durch ständige Übung zu festigen. Freiheit bedarf der dauernden Bewährung und des rechten Vollzuges. Insofern ist die Entscheidungsfreiheit, die dem Menschen um der Steigerung der Seinsfreiheit willen gegeben ist, ein typisch menschliches Phänomen. Der einzelne kann sich falsch, d. h. unsachlich, entscheiden und tut dies auch dann, wenn er sein Objekt nur als Mittel zur Selbstbestätigung nutzt und damit der Realisierung einer Entscheidung auszuweichen sucht. In beiden Fällen verfehlt er den Sinn seiner personalen Freiheit.

Nur durch getätigte Freiheit unterscheidet sich der Mensch von Pflanze und Tier. Er braucht nicht in seiner Umwelt aufzugehen, kann sich vielmehr mit Hilfe seiner freien Entscheidung über sie erheben. Das aber heißt, er ist anders als seine Umwelt, er tritt ihr als seinem Gesprächspartner gegenüber, er kann sich gegen sie behaupten, sich zur Wehr setzen. Läßt er alles so abrollen, wie es die Natur vorgezeichnet hat, bleibt ihm keine Möglichkeit der personalen Entfaltung; will er sich aber entfalten, dann braucht er das, was H. Freyer das Widerlager nennt[2], in dem das menschliche Leben gleichsam abgestützt ist. Erst diese gezeigte und verwirklichte Freiheit der Existenz erwirkt dem Menschen Herrschaft über sich, die Umwelt und den Mitmenschen. Der Mensch herrscht nur in dem Maß, in dem er sich in der Begegnung des „Gesprächs" frei über die Notwendigkeit eines Naturablaufes erhebt.

Diese Überlegung macht deutlich, daß Freiheit der Realisierung bedarf. Überall dort, wo Freiheit bloße Möglichkeit zu oder gegen etwas ist und der verantwortlichen (weil sachlichen oder unsachlichen) Bewährung im Tätigsein ermangelt, ist sie nicht voll verwirklicht. Sie ist höchstens eine Vorstufe oder ein Schattenbild ihrer selbst.

Der erste und fundamentale Ort, an dem Freiheit realisiert werden kann, ist der politische Bereich. Der Mensch als ein Wesen, das auf Gemeinschaft angelegt ist, hat sich in Herrschaftsverbänden zu behaupten. Politik aber ist die Kunst, in diesen Verbänden eine gesellschaftliche Ordnung zu verwirklichen, d. h. als Freier oder Unfreier zu leben.

Die Griechen, die der Kunst der Politik besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, wußten, was politische Freiheit ist. Sie war ihnen im Gesetz begründet und garantiert, bestand nur unter der Voraussetzung des sachlichen Gesetzes. Im Gehorchen und Herrschen zugleich hatte sie sich zu be-

[2] *H. Freyer*, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, *Stuttgart 1955, 159.*

währen, war also gebundene und zu verantwortende Freiheit. Das änderte sich erst, als sich die Griechen immer mehr vom Stadtstaat und den Gesetzen loslösten. Sie suchten nun ihre Freiheit nur noch auf das Ich zu beziehen und alsbald folgerichtig gegen das Gesetz und damit gegen das Gemeinwohl durchzusetzen. Plato weist mehrmals darauf hin, daß der Wille, den Gesetzen nicht zu gehorchen, eine Entartung der politischen Möglichkeiten zur Folge hat. Freiheit wurde jetzt nicht mehr im Rahmen des Staates und der Gesetze gesehen, sondern als eine Äußerung des personalen Selbstandes und war unabhängig vom Gemeinwohl. Epiktet schließlich, der Freigelassene, predigt die „rein geistige" Freiheit, weil nur im Bereich des rein Geistigen niemand mehr den Menschen knechten kann.

Was hier geschehen ist, hat sich mehr als einmal in der Geschichte wiederholt. Der Mensch flieht aus der politischen Wirklichkeit und sucht seine Freiheit in der reinen Geistigkeit der Philosophie zu retten. Der Staat kümmert ihn nicht, im Gegenteil, er erscheint ihm als Fessel, von der er sich freimachen muß. Seine Freiheit ist nicht mehr dem Gegen-Stand im Gespräch zugewandte Sachlichkeit und also verankert im Gemeinwohl, vielmehr ist sie nur auf das eigene Ich bezogen. Der Mensch ist zu einer Monade geworden, die für sich lebt und die sie umgebende Wirklichkeit soweit wie möglich abstreift.

Ein Blick in die deutsche Rechtsgeschichte zeigt eine ähnliche Entwicklung. Auch hier steht am Anfang eine Freiheit, die der Verantwortlichkeit der Herrschenden wie der Dienenden entstammt, sich als das „gemeine (gemeinsame) Wohl" beider darstellt, am Ende aber eine Ideologisierung der Freiheit, die mit der politischen Realität wenig oder nichts gemein hat.

Es ist die ursprüngliche germanische Auffassung gewesen, daß Freiheit allein in Abhängigkeit von Recht und Gesetz verwirklicht werden kann. Herrschaft hat dem Recht zu dienen, nicht eigener Willkür. Nur dort aber, wo Recht und Gerechtigkeit „herrschen", sind Frieden und Freiheit, die sprachlich aus derselben Wurzel stammen, gesichert[3]. Der Schutzherr bietet den Seinen Schutz und Schirm vor äußeren Feinden und sichert ihnen nach innen die Gerechtigkeit. Herrscherliche Macht allein freilich kann Frieden und Freiheit nicht sichern, sie bedarf dazu vor allem in Zeiten der Not der Unterstützung derer, die sich der Herrschaft unterwerfen. Insofern gehören schützende Herrschaft und Dienst, der dem Schutzherrn zugewandt ist, eng zusammen.

Wie aber ist dies möglich? „Schutz und Schirm" werden getragen von „Rat und Hilfe". Der Schutzherr erwartet von seinen Schutzbefohlenen verantwortlichen Rat, der sich in Hilfe umsetzt. Raten heißt, dem Recht dienen, das Recht empfehlen, ist also nicht beziehungslos, sondern gebunden an die

[3] Zum Folgenden *H. Kämpf*, Über die Rat-losigkeit der Intellektuellen, Vortrag in Stuttgart; vgl. jetzt *H. Kämpf*, Herrschaft, Macht und Freiheit — Über Bauelemente unserer staatlichen Tradition, in: *„Schicksalsfragen der Gegenwart", Band IV, Tübingen 1959.*

Sache. Daraus folgt von selbst die Pflicht, nach Kräften dazu beizutragen, dem Recht zum Sieg zu verhelfen. Der Rat, den die den Schutzherrn Umstehenden (die Umstände) erteilen, bleibt deshalb nicht im Unverbindlichen, sondern fordert die persönliche Bindung. Erst als der Herrscher keine „Umstände" mehr machte, d. h. die Umstehenden nicht mehr um Rat fragte, war die alte, ursprüngliche Bezogenheit von Schutzherrn und Schutzbefohlenen gelöst. Der Herrscher wurde Herrschender auf Grund eigener Vollmacht und eigener Kraft, nicht wie bisher auf Grund des Rates und der Hilfe, die der Macht und der Gerechtigkeit beistehen, ja sie erst bilden bzw. ihren Vollzug ermöglichen, und die deshalb Schutz und Schirm gewähren.

Aus diesem kurzen Rückblick ergibt sich für die Freiheit etwas Ähnliches, wie wir es bei den Griechen gefunden haben: Politische Freiheit ist Freiheit *im*, nicht *vom* Staat. Sie gründet auf Mitverantwortung und Mitentscheidung und bleibt an das Recht gebunden. Außerhalb des Gemeinwohls ist der schutzbedürftige Mensch Freiwild. Schutz und Schirm aber führen nicht zur Sklaverei, im Gegenteil, sie bewähren sich gerade in der ratenden Hilfe der Freien. So wird für die politische Freiheit die Polarität von „Schutz und Schirm", „Rat und Hilfe" geradezu konstitutiv. Ziel der politischen Freiheit ist der Friede, der an Recht und Gerechtigkeit gebunden ist. Der Mensch sucht Geborgenheit im schützenden Hafen der politischen Gemeinschaft, in der er als Freier an der allgemeinen friedvollen Geborgenheit mit Rat und Hilfe mitwirken kann. So wird die Verpflichtung der politischen Freiheit erkennbar in dem verantwortlichen Raten und im persönlichen Tun, das dem Ratschlag folgt.

In dem Maß nun, in dem an die Stelle der Personengemeinschaft als Genossenschafts- und Herrschaftsverband die Institution „Staat" tritt, ändert sich das Bild der politischen Freiheit. Der institutionalisierte Staat bedarf nicht mehr des Ratens, um das Recht zu finden; Recht und Gesetz sind jetzt schriftlich fixiert. Die politische Freiheit stützt sich nun auf verbriefte politische Rechte (Verfassung), wird unabhängig von Rat und Hilfe. Sie scheint mehr ein Zustand, ein sicherer oder unsicherer Besitz zu sein, statt im verantwortlichen Vollzug ständig neu gewagt zu werden. Freiheit droht „selbstverständlich" zu werden, solange eine gerechte „Obrigkeit" sie schützt.

Typisch hierfür ist etwa die Entwicklung der Steuern. Anfangs sollten sie, dem Wort entsprechend, der Not des Gemeinwohls „steuern". In der Versammlung der „Freien" oder der mit-ratenden Stände wurde die Höhe der Abgabe beschlossen, die sich nach der jeweiligen Not richtete. Als später das Volk zu zahlreich wurde, um zusammenzukommen, trat an seine Stelle das Parlament, dessen ursprüngliche Aufgabe ebenfalls darin bestand, Steuern zu bewilligen. Inzwischen aber vollzog sich mit der wachsenden Institutionalisierung des Staates eine immer größere Trennung von Rat und Hilfe. Der Fürst umgab sich mit Sachkennern, „Räten", die ihm raten sollten, ohne aber persönliche Folgerungen aus ihrem Rat ziehen zu müssen. Die Hilfe wurde dem nichtgefragten Volk aufgebürdet.

Infolgedessen fühlte sich das Volk vom Herrscher und vom Staat übervorteilt. Es konnte nicht mehr den Zusammenhang zwischen Hilfe und Gemeinwohl sehen, zumal es immer wieder erleben mußte, daß das Privatinteresse einer kleinen Gruppe zum Gemeinwohl proklamiert wurde. Deshalb blieb als einzige Möglichkeit politischer Freiheit etwa im Zeitalter des Absolutismus nicht die mitverantwortende Mitentscheidung *im* Staat, sondern die Freiheit *vom* bedrückenden Staat.

Mit dem Entstehen der modernen Demokratie hat sich der Umfang der politischen Freiheit wieder erweitert (Meinungsfreiheit, Pressefreiheit usw.). Die neu gewonnene bürgerliche Freiheit aber erscheint inhaltlich entleert und blutarm. Wie bei den Griechen hat sich der Bürger auf eine spiritualistisch verstandene Freiheit zurückgezogen, die sich nicht mehr hier und jetzt zu bewähren braucht. Der Kulturbegriff, der ursprünglich selbstverständlich auch Recht und Politik umschloß, wurde auf das Ästhetische eingeengt. Die Seele verströmte uferlos im unbegrenzten Raum. Das schien der Freiheit höchste Form zu sein.

Die Philosophie ist an dieser Ideologisierung des Freiheitsbegriffs nicht schuldlos. Kant, der das deutsche Geistesleben so nachhaltig beeinflußt hat, lehrt die Abkehr von Politik und Geschichte. In seinen „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" unterscheidet er die allgemeine Geschichte von der bloß empirisch ablaufenden Historie. Der Sinn der Geschichte liegt nach ihm nur im Großen, ist unabhängig von der Zufälligkeit des einzelnen[4]. Was bleibt dem Menschen, der angesichts dieser heillosen Ausweglosigkeit nicht verzweifeln will, anderes übrig, als sich vom Handeln, dem politischen Tun abzukehren und sich der „Idee" der Geschichte, als allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht verstanden, zuzuwenden? Hier kann er eintauchen in den Sinn des Ganzen und leidet nicht unter der scheinbaren Sinnlosigkeit des konkreten politischen Geschehens. So wird die Wendung zur Geschichte und ihren ideologisch faßbaren „Gesetzen" eine Flucht vor der Politik hinauf in die „ideellen" Höhen des „Ganzen".

Diese kantische Ideologie enthüllt das entstandene und legitimiert das weiter andauernde falsche Verhältnis von Politik und Geschichte. Abwertung der Politik zugunsten der Geschichte hat zur unausweichlichen Folge die Sinnentleerung der Freiheit. Denn wenn der Mensch nicht mehr in der konkreten politischen Situation, sondern in der Zeit und Raum überspannenden Geschichte den einzigen Ort sucht, wo politische Freiheit realisiert werden kann, bleibt er im Grund von dieser Realisierung ausgeschlossen. Er kann nur in den Weltgeist Hegelscher Provenienz flüchten. Es ist dann gleichgültig, ob die ganze Metaphysik in Geschichtsphilosophie umgewandelt wird und der Prozeß der Weltgeschichte zu einem Fortschritt von der Unfreiheit zur Freiheit wird, oder ob umgekehrt, wie Karl Marx verheißt, Politik darin

[4] *H. Arendt*, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, *Frankfurt o. J., 107.*

besteht, Geschichte zu machen und an die Stelle der bisherigen Machtordnung die klassenlose Gesellschaft als geschichtliches Fernziel zu setzen. In beiden Fällen bleibt dem Individuum nur übrig, Politik als einen Vorgang zu betrachten, der sich außerhalb des eigenen Lebensbereiches und damit außerhalb der persönlich mitgestalteten und erfahrenen politischen Freiheit abspielt.

Wir scheinen heute am Ende dieser Entwicklung angelangt zu sein. Die früher einmal sehr konkret erfahrene politische Freiheit, die in Rat und Hilfe persönlich tätig werden mußte, um Schutz und Schirm, Frieden in Gerechtigkeit zu erfahren, ist verdrängt von einer rein geistig verstandenen Freiheit. Die Grundrechte, die die Freiheit garantieren, sind zwar schriftlich fixiert und geltendes Recht. Allein diese Freiheit ist zu einer abstrakten Größe geworden, die im Unpersönlichen beheimatet ist. Politische Freiheit wird heute deshalb vielfach mißverstanden als Freiheit *vom* Staat, höchstens noch als das Recht zu bloßer Meinungsbildung und Meinungsaussprache, die oft jenseits der Sachlichkeit und damit des Verantwortbaren liegt. Der moderne Nonkonformismus hat zweifellos in dieser Gespaltenheit von nur noch privater Meinung (ehedem politisch rechts-bezogenem Rat) und Hilfe eine seiner Hauptursachen. Kaum einer sieht die Möglichkeit, seine politische Freiheit dort zu betätigen, wo sich die Politik verantwortlich abspielt. Der Mensch ist zum Zuschauer geworden.

Ist der Rückzug der Freiheit aus dem politischen Bereich verbunden mit einer Ausweitung der gesellschaftlichen Freiheit? Man könnte diese Hoffnung haben. Denn jede Umwandlung der Gesellschaft schafft die Möglichkeit, den bestehenden Freiheitsraum zu erweitern.

Die polare Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft ist für die Entfaltung der Freiheit bestimmend. Der Mensch braucht die Gemeinschaft. Durch die gliedhafte Einordnung ins Ganze erfährt der einzelne jene Geborgenheit, die er isoliert nicht findet. Er wird mehr oder weniger unabhängig von dem zufälligen Auftreten der natürlichen Kräfte. Die Gesellschaft sorgt für ihn. Er hinwiederum erfüllt in Freiheit und eigener Kraft die ihm zufallenden Aufgaben für das Ganze. Das gleiche gilt für die Gruppe. Sie wird durch die andere funktionell ergänzt und trägt ihrerseits dazu bei, daß das Ganze gedeiht. In diesem „Gespräch" gegenseitigen Gebens und Nehmens liegen die Chancen, aber auch die Gefahren der Freiheit. Es sei nur erinnert an die mit jeder Gesellung gegebenen Spannungen zwischen Freiheit und Unfreiheit, Freiheit und Gleichheit.

Gesellschaftliche Freiheit kann die Freiheit der Gruppe sein, zu der sich der einzelne rechnet. Die Gruppenteilhabe verhilft dem Individuum zu Sicherheit und Prestige und damit zu der Freiheit, sich um das Wesentliche zu kümmern. Sicherheit und Prestige, analog dem politischen Begriffspaar Schutz und Schirm, kann aber nur jene Gruppe verschaffen, die frei eingeordnet ist in die soziologische Gesamtstruktur. Zwar kann auch eine Klasse

der Unfreien dem einzelnen Ansehen und relative Sicherheit bieten, im allgemeinen aber gilt, daß der Freiheitsgrad der Gruppe das Maximum dessen ist, was das Individuum erreichen kann; es bleibt abhängig von der relativen Freiheit seiner Gruppe.

Prestige braucht der Mensch, um vor sich selbst und anderen bestehen zu können. Die Gesellschaft bzw. die Gruppe sollte es ihm nach Maßgabe seiner Leistung für das Ganze zuerkennen. Das hat anderseits zur Folge, daß der einzelne immer auch Repräsentant seiner Gruppe ist. Er kann sich aus ihr nicht zurückziehen, bleibt vielmehr durch sein Tun mitverantwortlich für das Schicksal seiner Gesellschaftsschicht. — Gesellschaftliche Freiheit ist also ebenso wie die politische eingespannt in das persönliche Engagement, durch das dem Menschen erst Sicherheit zuteil wird.

In der freien Gesellschaft findet der Mensch eine bedeutsame Möglichkeit, seine persönliche Freiheit zu verwirklichen. Die Gesellschaft ist das Zwischenglied zwischen dem einzelnen und dem Staat. Das Individuum steht deshalb nicht unbeschützt dem allmächtigen Staat gegenüber, sondern ist eingespannt in ein Geflecht gesellschaftlicher Ordnungen, das ihn hält und trägt und das ihm eine relativ freie Betätigung erlaubt. In der ständischen Gesellschaft ist diese Schutzfunktion besonders deutlich zutage getreten.

Die hierarchisch geordnete Gesellschaft war noch nicht Gesellschaft im modernen Sinn, d. h. keine Gesellschaft der „Gleichen". Sie kannte Freiheit nur in Gestalt abgestufter Privilegien der einzelnen Stände. Die Freiheit wurde nicht so sehr für das Individuum, sondern für die Gruppe gesucht und gefunden. Der einzelne war in ausgesprochenem Maß Glied seines Standes, der ihm Sicherheit und Prestige gewährte; durch ihn leistete er Rat und Hilfe. Nur als Glied seines Standes hatte er politische Rechte und Pflichten, trat er in Beziehung zum Staat. Weil der Stand dem Individuum Rückhalt gewährte, mußte die gesellschaftliche Ordnung immobil bleiben. Die Grenzen des Standes zu überspringen, war nur in Ausnahmefällen möglich. Es schien aber auch nicht notwendig, weil das Individuum in seiner Gruppe alles das fand, was es brauchte. Das lag vor allem auch daran, daß die Arbeit die freie Entfaltung der Persönlichkeit erlaubte. Hier galt noch der Grundsatz, den W. v. Humboldt aufgestellt hat, eine Tätigkeit sei überhaupt nur menschenwürdig, wenn sie es gestatte und sogar verlange, möglichst viel vom eigenen Wesen in sie zu legen.

Nach Vollendung der absolutistischen Staatsherrschaft über Rat-lose wandelte sich mit dem Aufkommen der Industriegesellschaft der Inhalt dessen, was man unter gesellschaftlicher Freiheit verstand. Jetzt galt als Ziel die Freiheit des Individuums. Die liberale Gesellschaft suchte die erstarrten Grenzen der Stände zu sprengen und den einzelnen aus dem gesellschaftlichen Zwang zu befreien. Die Freiheit löste sich auf in eine Reihe von Komponenten: Wirtschafts-, Vertrags-, Gewerbe-, Koalitionsfreiheit wurden zu Leitbildern der Gesellschaft. Der Optimismus, der die Zeit erfüllte, verleitete zu dem Glauben, die Industriegesellschaft bringe der Menschheit

wahre Freiheit und höchstmögliches Glück. Kein Wunder; denn ein alter Traum schien sich zu verwirklichen, daß der Mensch, wie Descartes prophezeit hatte, „maître et possesseur de la nature" sei.

Die industrielle Epoche mit ihren Emanzipationsbestrebungen ist das soziologische Gegenstück der modernen Demokratie. Beide beeinflussen und befruchten sich gegenseitig. Die egalitären Tendenzen, die A. de Tocqueville besonders deutlich als Kennzeichen der neuen, in der Demokratie verwurzelten Gesellschaft erkannte, brachten die eben erst gewonnene Freiheit in neue Gefahren. Freiheit wurde im Zeichen der Gleichheit nicht als Selbstverwirklichung des eigenen Seins verstanden — das hätte ja die Ungleichheit wieder gefördert —, sondern als Verwirklichung des allgemeinen Glücks und damit eines fremden Seins.

Zunächst freilich trat diese Folge nicht klar in Erscheinung. Der einzelne erlebte vielmehr in der ersten Phase, daß er „unbehaust", d. h. gelöst aus der alten herrschaftlichen Dialogik von „Schutz und Schirm" wie „Rat und Hilfe" seiner Umwelt und der ganzen Gesellschaft gegenüberstand. Er war auf einmal isoliert und seines Haltes beraubt. So erfuhr er vor allem das Wagnis der neu gewonnenen Freiheit in einer gestörten Gesellschaft. Daraus ergibt sich jenes Bedürfnis, das seitdem nicht mehr untergegangen ist, das Verlangen nach langwährender Sicherheit durch neue Institutionen.

Je mehr sich die industrielle Gesellschaft entfaltet, um so gefährdeter wird die gesellschaftliche Freiheit, weil der Mensch in einem Gewebe von sozialen Beziehungen, die er selbst geschaffen hat, aber die nun immer stärker ihr Eigengewicht zeigen, zu ersticken droht. Ist nicht vielleicht die totale Gesellschaft die letzte Konsequenz der industriellen Epoche? Karl Mannheim weist verschiedene Male darauf hin[5], daß das äußere Erscheinungsbild der freien Industriegesellschaft dem der totalitären sehr ähnlich sei. Deshalb kann man zumindest an dieser totalitären Gesellschaft wie in einem Spiegel die Gefährdungen sehen, die uns drohen.

Die bolschewistische Auffassung der Gesellschaft beruht auf dem Gedanken, daß der technischen Zivilisation aus „geschichtlicher Notwendigkeit" ein Zwangscharakter anhafte. Um den Willen der Geschichte zu erfüllen, gelte es, die Gesellschaft zum höchsten Wert zu erheben und ihr sowohl das Individuum wie auch den Staat unterzuordnen. Das ganze Leben wird scheinbar politisiert, tatsächlich aber wird die Politik dadurch beseitigt, daß der Staat zum Instrument der Gesellschaft degradiert wird. Im Endziel, der klassenlosen Gesellschaft, wird er überhaupt absterben.

Diese Totalisierung der Gesellschaft läßt der Freiheit keinen Ort. Hier ist der Alptraum früherer Generationen zur Wirklichkeit geworden: das Machtmonopol einer einzigen Gruppe, aus dem es kein Entrinnen gibt. Aus der ursprünglichen Dreiheit (Individuum — Gesellschaft — Staat, Erbe der Trias Herrscher — Diener — Recht) ist ein Dualismus geworden (Indivi-

[5] Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, *Darmstadt 1958.*

duum — totale Gesellschaft), in dem der hilflose einzelne hoffnungslos unterlegen ist.

Wie steht nun die industrielle Gesellschaft zu diesem Leitbild? Sieht es in ihr, äußerlich betrachtet, wesentlich anders aus oder müssen wir ebenfalls von dem Zwangscharakter unserer technischen Zivilisation und dem überragenden Wert der Gesellschaft sprechen? Der Rationalismus, der Technik und Industrie ermöglicht, hat dazu geführt, daß das rationale Wissen ein außerordentliches Selbstvertrauen in seine Allzuständigkeit besitzt. Es begnügt sich nicht damit, die Welt einfach umzuformen, sondern ist erfüllt von dem Gedanken, alles von Anfang bis Ende zu entwerfen. Freyer spricht in diesem Zusammenhang von der „Machbarkeit" der Sachen[6]. Wo der Mensch aber die Dinge „macht", entbehrt er ihrer freien Gegen-ständlichkeit, deren er um seiner eigenen Freiheit willen bedarf. Der Mensch bleibt auch nicht mehr bei der Verwirklichung dessen, was nützlich und wertvoll ist. Dem Machen-können wohnt heute vielmehr ein eigener versucherischer Reiz inne. Alles Mögliche soll baldigst Wirklichkeit werden.

Im Rahmen dieser „Machbarkeit" verliert der Mensch aber auch seinen bisherigen Rang. Er wird zum Funktionär, der den im Plan vorgesehenen Platz recht und schlecht erfüllt. Die Arbeit bietet deshalb keine innere Befriedigung, weil der Mensch in ihr nicht aufgehen kann; denn das in ihr sich vollziehende „Gespräch" mit den Dingen ist verstummt. Der einzelne produziert nichts Greifbares mehr, sondern nur das System als solches stellt her. Die spezialisierte Arbeit fordert nicht seine Selbsttätigkeit, sondern peinlich genaue Erledigung.

Noch deutlicher wird diese neue Situation, wenn man das Verhältnis Mensch - Sozialapparat betrachtet. Der Sozialapparat zielt nicht auf den ganzen Menschen, sondern betrifft ihn immer nur in einer bestimmten Hinsicht[7]. Der Mensch wird aufgespalten. Aus einer unteilbaren Ganzheit wird er ein Betroffener, der sich entsprechend zu verhalten weiß und auf das Betroffensein einstellt. Er reagiert auf diesen einseitigen Bezug um so heftiger, als die organischen Gemeinschaften so geschwächt sind, daß sie ihm keine Sicherheit zu bieten vermögen. Der Sozialapparat entpuppt sich als der große Verteiler von Sicherheit und Lebensgütern, dem das Individuum fallweise ausgeliefert ist.

So hat sich die ganze soziologische Struktur gewandelt. Die Gesellschaft ist nicht mehr der schirmende Halt für das Individuum, sie wird vielmehr zu einem eigenen Stimulans für den einzelnen. Sie überflutet ihn mit Reizen mannigfacher Art und läßt ihm keine freie Minute. Sie jagt ihn mit Reklame, Propaganda, Lärm und Narkotika. Dabei verfolgt die Reklame, die für die Auswertung des industriellen Potentials unentbehrlich ist, das

---

[6] *ebd. 15 ff.*

[7] *H. Freyer*, Das soziale Ganze und die Freiheit des einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters, *Göttingen 1957, 28.*

Ziel, durch unmerkliche Steuerung der Antriebsmechanismen das Handeln des einzelnen zu beeinflussen. Der Wettbewerb wird zum entscheidenden Motor alles Tuns. Der Mensch, dieser neuen Situation nicht ohne weiteres gewachsen, manipuliert sich und andere, um als einsetzbare Größe in dieser Wettbewerbsgesellschaft mittun zu können. C. W. Mills meint[8], der Typ des heutigen Menschen sei deshalb der Verkäufer, der in einer „Persönlichkeitsschule" gelernt hat, wie man Menschen auch gegen ihren Willen zum Abschluß eines Kaufes bringt.

Der einzelne ist für diese Rolle empfänglich. Denn er glaubt, jenes Ansehen, das ihm die heutige Gesellschaft nicht gibt, dadurch zu gewinnen, daß er beim Kauf von Konsumgütern nicht kleinlich ist. Durch möglichst große Teilnahme am allgemeinen Zivilisationskomfort sucht er sich und anderen einzureden, daß er auf der sozialen Stufenleiter nicht mehr „ganz unten" steht. Er kann sich ja etwas leisten. So scheint der Konsum zum Maßstab des Prestiges geworden zu sein, was den Wünschen der Industriegesellschaft durchaus entspricht. Denn der Konsum ist heute für die technische Zivilisation zum wichtigsten Faktor geworden. Nur seine Ausweitung ermöglicht die Steigerung des Lebensstandards.

Fragen wir nach diesem gedrängten Überblick wiederum, wie es in dieser Gesellschaft, die auf Spontaneität und Eigenständigkeit des einzelnen verzichtet, mit der Freiheit steht, wo sie noch den Ort findet, an dem sie verwirklicht werden kann.

Der Mensch muß sich dem System anpassen, er wird zum Konformisten, dem der Konsens der Gruppe wichtiger ist als die Realisierung seiner Freiheit. „Anpassungsartist" hat man ihn genannt. Der amerikanische Pädagoge und Philosoph J. Dewey hat auf diesem Befund sein System aufgebaut und behauptet, es komme für den Menschen vor allem darauf an, seine Anpassungsstruktur offen zu halten. Erfolg werde sich nur einstellen, wenn das Handeln ohne Reibung innerhalb der Gesellschaft „funktioniert". So scheint die Gesellschaft das Individuum zu zwingen, durch Anpassung die gewünschte Harmonie zu erreichen. Widerstand, wie ihn die Freiheit verlangt, gilt als störendes, unbequemes Element.

Der Mensch kann deshalb in dieser Gesellschaft seine Freiheit nicht oder nur sehr schwer realisieren. So tritt er eine dreifache Flucht auf soziologischem Gebiet an. Er zieht sich aus der Arbeit zurück und begnügt sich mit der bloßen, sauberen Erledigung dessen, was ihm aufgetragen ist. Die Arbeit wird in steigendem Maß zu einem Ort der Entfremdung, der den einzelnen mit eisernen Klammern gefangen hält, ohne ihm die Möglichkeit zu bieten, seine Kräfte in Freiheit zu betätigen.

Der Mensch zieht sich zweitens aus dem Sozialapparat zurück. Er erledigt wieder nur das Notwendige nach den aufgestellten Spielregeln, reagiert so, wie man es von ihm verlangt, fühlt sich aber für das Ganze nicht mitverant-

[8] *C. W. Mills*, Menschen im Büro, *Köln 1955.*

wortlich. Es steht ihm fremd gegenüber, ist kein Teil von ihm, nicht mehr Gesprächs-Partner.

Schließlich hat der Mensch auch einen Rückzug aus der unmittelbaren Erfahrung angetreten. Er gibt sich zufrieden mit „Erfahrungen zweiter Hand", die er verhältnismäßig leicht katalogisieren kann. Sie sind seine Tarnung, die es ihm erlaubt, als Zuschauer dabei zu sein und zu wissen, was vor sich geht, aber doch nicht unmittelbar beteiligt zu sein. Freilich erkauft der Mensch diesen Erfahrungsverlust mit einer Gefährdung seiner Freiheit. Denn wenn Erfahrungen und Einsichten nicht selbst in der Begegnung mit den Gegen-ständen erworben sind, reichen sie nicht bis auf den Grund der Persönlichkeit herab. Wenn Freiheit aber auf Sachlichkeit ruht, haben wir sie in dem Augenblick verspielt, in dem wir die Sache selbst nicht mehr wahrnehmen.

Wohin flieht nun der Mensch mit seiner Freiheit? In eine ganze Reihe von Surrogatformen. Zu ihnen gehören die persönliche Intimsphäre, der Bereich reiner Geistigkeit, gnostische Spekulation und in steigendem Maß auch die Freizeit. Hier wähnt der Mensch, er selbst zu sein und seine Persönlichkeit entfalten zu können. Die Folgen sind augenscheinlich: Er sucht sich aus der Welt und ihrer Verstrickung dadurch herauszuhalten, daß er sich der Wirklichkeit nicht stellt, sie vielmehr aufhebt. Er lebt mit seiner Freiheit nicht mehr in der realen Welt des Alltags, sondern neben ihr. Damit aber wird die Freiheit wiederum ideologisiert, sie wird zu einer abstrakten Größe, mit der man in Arbeit und Beruf wenig anfangen kann.

So wird heute neben der politischen auch die gesellschaftliche Freiheit zurückgedrängt. Sie erscheint höchstens noch in unpersönlicher Form innerhalb der Massengesellschaft als Freiheit der Organisationen, die sich gegen Übergriffe anderer Verbände und des Staates zur Wehr setzen können und die dadurch dem einzelnen den Glauben erhalten, er habe persönlich an dieser Freiheit teil. Im allgemeinen aber sucht der Mensch seine Freiheit außerhalb der Politik und der Gesellschaft im reinen Innenraum seines Daseins, also gerade dort, wo Freiheit nicht getätigt und Herrschaft darum nicht erwirkt werden kann.

Es erhebt sich die Frage, ob die Freiheit heute einen bedenklichen Rückzug angetreten hat oder ob sie bloß ihre Erscheinungsform ändert. Beide Möglichkeiten sind wohl gegeben. Die Freiheit ist auch in der gewandelten Gesellschaft noch zu retten, wenngleich wir bekennen müssen, daß es in Zukunft schwerer sein wird, sie zu realisieren. Der Kardinalpunkt scheint sich mehr auf das personale Fundament der Freiheit verlagert zu haben. Der Raum, in dem Freiheit realisiert werden kann, wird zusammenschrumpfen, und der Mensch wird sich mit kleineren Freiheiten zufrieden geben müssen.

Sind heute außerhalb des personalen Bereichs fruchtbare Ansätze dieser Entwicklung überhaupt zu finden? Oder wird sich die Freiheit mit dem Verlust der politischen und gesellschaftlichen Dimension abzufinden haben?

Was die politische Freiheit angeht, so muß an dem Grundsatz festgehalten werden: nicht bloß Freiheit *vom*, sondern vor allem Freiheit *im* Staat. Sie kann heute wie ehedem nur verwirklicht werden in der verantworteten freien Entscheidung, die sich nach dem sachlichen Rat zur Hilfeleistung verpflichtet weiß.

Gibt es Möglichkeiten, diese Art der Freiheit in die Tat umzusetzen? Mannheim ist der Auffassung, die Freiheit in der Industriegesellschaft müsse in der jetzt notwendigen Planung einen festen Platz haben. Jedes Planen sei Planung der Freiheit. Es komme darauf an, einen Spielraum für freies menschliches Handeln zu gewährleisten und ihn in einem demokratisch kontrollierten Plan einzubauen[9]. Mit anderen Worten: Freiheit kann und darf sich nicht aus dem politischen Bereich zurückziehen; sie muß Bestandteil eines kontrollierten Konzepts bleiben. Auf einige Möglichkeiten dieses Spielraums sei kurz hingewiesen.

Es käme z. B. darauf an, der Opposition eine feste Stellung zu geben. Die Opposition wird in einer Demokratie immer eine wichtige Funktion zu erfüllen haben. Verbindet sie mit der Regierung eine Übereinstimmung im demokratischen Common sense, so ist sie als Korrektiv etwaiger Ausartungen des Machtwillens und gegen eine eventuelle Unterdrückung der Freiheit unerläßlich.

Bedeutsam wäre weiterhin eine vernünftige Siedlungs- und Sozialpolitik, die der freien Mitverantwortung des einzelnen einen entsprechenden Platz gewährt. Nicht zu vergessen ist vor allem eine breite Streuung des Eigentums, weil der Eigentümer allem Geschehen viel aufgeschlossener und wachsamer gegenübersteht. Er begegnet ja in seinem „Eigen" den Gegen-ständen der Welt auf neue und unverstellte Weise.

Vielleicht kommt es überhaupt darauf an, jene Bereiche, die der Politik vorgelagert sind, sie aber maßgebend beeinflussen, stärker zu entwickeln, damit sich die Freiheit in ihnen bewähren kann. Die unmittelbare politische Entscheidung verlangt heute weitgehend den Sachkenner. Das zeigt sich bereits bei jener Art politischer Entscheidung, die allgemein als die Grundschule der Demokratie bezeichnet wird, der Selbstverwaltung. Sie ist in größeren und großen Gemeinden nur noch ein Schatten ihrer selbst, weil die Entscheidungen soviel Sachkunde voraussetzen, wie sie der ehrenamtlich tätige Laie gar nicht mitbringen kann.

Das soll nicht heißen, daß Selbstverwaltung überlebt sei. Wahrscheinlich müssen wir sie auf neuen Gebieten suchen, vielleicht auch müssen wir die Mammutgemeinden in überschaubare Bezirke auflösen. Denn das bleibt bestehen, daß Selbstverwaltung zu einer neuen Staatsgesinnung führt, weil sie die Freiheit mit der Sachlichkeit verbindet und damit inhaltlich bestimmt. Auch die Mitkontrolle der Öffentlichkeit ist im Grunde ein Stück Selbstverwaltung. Ist es möglich, Meinung und Kritik nicht in Willkür, sondern in

[9] *Mannheim a.a.O. 307 und 440.*

Verantwortung zu äußern? Das ist eine Frage, die besonders die heutigen Massenkommunikationsmittel wie Presse, Funk, Film angeht. Sind sie gewillt in Selbsthilfe Willkür von Freiheit zu scheiden und darüber zu wachen, daß die Grenzen der Sachgerechtigkeit wie jeder Gerechtigkeit eingehalten werden?

Was die Freiheit im gesellschaftlichen Bereich angeht, so muß auch sie inhaltsbestimmt bleiben. Ausweichmöglichkeiten dürfen nicht zur Regel werden. Die freie Gesellschaft wirkt in der Öffentlichkeit. Wird es gelingen, ihr Tun in der gesellschaftlichen Umwelt in freie Selbstkontrolle zu nehmen? Vielfach hat man den Eindruck, daß die freie Gesellschaft sich zwar als Teil der Öffentlichkeit fühlt, daß sie aber in ihren eigenen Reihen die Öffentlichkeit nicht herstellt. Deshalb werden jene Vorschriften, denen die Gruppe untersteht, selten auf demokratische Art kontrolliert. Die Tätigkeit vieler Institutionen und Verbände ist zu einer Art Wildwuchs geworden, um den sich niemand kümmert, obwohl seine Ranken das Individuum und den demokratischen Staat fest umklammern. Hier käme es darauf an, die Wildnis in einen Garten umzuwandeln, die Aktivität der Institutionen in planvolle Zucht der Sachlichkeit einzubeziehen und verfassungsmäßig einzuordnen. Dann bräuchte auch der einzelne der ihn fesselnden Sozialapparatur nicht zu entfliehen.

Der Mensch braucht der Gesellschaft gegenüber ein neues Ethos der Selbstzucht. Es hat sich schon in seinem Verhältnis zur Arbeit auszuwirken. Er darf sich aus der Arbeit nicht ganz zurückziehen, muß vielmehr in ihr eine Sinnerfüllung finden. Das macht freilich eine neue Organisation der Arbeit überhaupt notwendig. Ist sie denkbar? In den USA ist man dabei, das sogenannte Teamwork zu entwickeln. Es will der „Entfremdung" dadurch begegnen, daß der Betrieb zur Stätte der Zusammenarbeit in sachgerechten Gesprächen und der menschlichen Erfüllung wird[10]. In der Arbeit der kleinen Gruppe begegnen sich individuelle Interessen. Dadurch daß man die gemeinsamen Vorteile in den Vordergrund stellt, entkrampfen sich die Gegensätze und lassen in der Arbeit am gemeinsamen Werk der persönlichen, verantworteten Freiheit den notwendigen Spielraum. So werden Herde von Verantwortung gebildet, die Freiheit ermöglichen. Sie kommen auch der vermehrten Freizeit zugute, die nicht mehr Ersatz für das „gestohlene" Leben der Gegenpart der Arbeit ist, sondern ihr natürlicher Gegenpol.

Schließlich müssen wir darauf bedacht sein, jene Lebenskreise zu stärken, in denen der Mensch mit seiner vollen Person einzustehen hat und nicht nur als Träger von Sachleistung gewertet wird. Eine vernünftige Familienpolitik kann in dieser Beziehung viel helfen.

Diese Beispiele müssen genügen. Sie lassen erkennen, daß die Freiheit auch heute ihre Chance behält. Sie muß sich nicht in die Intimsphäre zurückziehen und der eigentlichen Bewährung in der Öffentlichkeit entraten.

---

[10] *J. Gaitanides*, Passion Europa, *Stuttgart 1956, 74.*

Die Freiheit unterliegt freilich einer Wandlung. Wer der Auffassung ist, er müsse seine Freiheit in der Weise und an dem Ort realisieren, wie dies in früheren Zeiten geschehen ist, der wird, wenn er die Unmöglichkeit seines Verlangens einsieht, ins Irreale ausweichen. Er wird resignieren und sich in den Innenraum zurückziehen. Dadurch kann die Freiheit nicht gerettet werden. Wir müssen sie vielmehr nach wie vor in jenen Bereichen verwirklichen, die das Feld menschlichen Handelns sind. Dabei gilt der Grundsatz, den wir neu in unser Bewußtsein aufnehmen müssen: besser die kleinen, verantworteten Freiheiten als die großen Träume. Was heute gegenüber dem gewandelten Dasein allgemein gefordert wird, die „neue Armut", trifft auch auf die Freiheit zu. Wir werden vielleicht weniger Freiheiten haben, also ärmer geworden sein, müssen aber diese kleinere Freiheit intensiver erleben und realisieren.

ZEITBERICHT

Was kostet die Freiheit?

Was kostet die Freiheit?

Das ist das Thema eines Sonderheftes der im Christophorus-Verlag erscheinenden Jugendillustrierten *Kontraste*. Das Heft nennt sich einen Versuch, „die totalitäre Herrschafts- und Lebensform des Dritten Reiches und das kommunistische Regime der Sowjetzone mit der Demokratie zu kontrastieren". Das geschieht durch Bilder, die den Glanz und das Ende des Dritten Reiches von 1933—1945 zeigen — es wird dem Beschauer nichts erspart —, es folgen dann Bilder aus der Sowjetzone — wie sich die Bilder gleichen! — und dann Bilder aus der westlichen Welt. Entsprechende Texte erläutern die Bilder.

Was kostet die Freiheit? „Bis zum 1. September 1939 waren allein eine Million Deutsche aus politischen Gründen auf längere oder kürzere Zeit in Konzentrationslagern. Bis zum gleichen Zeitpunkt, also zu Kriegsbeginn, hatten allein die ordentlichen Gerichte 600 000 Jahre Freiheitsstrafen über 225 000 Männer und Frauen wegen ‚politischer Vergehen' verhängt. Im Jahr 1943 wurden beispielsweise in Deutschland 5864 Männer und Frauen, im Jahr 1944 wurden 5764 Menschen hingerichtet, die militärischen und SS-Exekutionen nicht mitgerechnet."

Was kostet die Freiheit? Deutschland hatte im zweiten Weltkrieg 2 850 000 tote und vermißte Soldaten, Italien etwa 300 000, Japan 1 506 000, Rußland 7 500 000. Insgesamt hatten die Alliierten nicht weniger als 10 650 000 Tote und Vermißte.

6 Millionen Juden fanden einen grauenhaften Tod, und die übrigen Verluste der Zivilbevölkerung liegen vermutlich bei über 20 Millionen.

Die Kriegskosten werden auf 1500 Milliarden US-Dollar geschätzt.

Die Zahlen sind furchtbar. Das Leid, das dahintersteht, ist unermeßlich. Und doch reichte dieser Preis nicht aus, der gesamten Welt die Freiheit zu bringen. „Ob rot, ob braun ... die Farbe ist nicht entscheidend", heißt es in dem Sonderheft: der Aufstand in Berlin, die Unruhen in Polen, der Aufstand in Ungarn, sie alle wurden im Blut ertränkt. Und was in Sowjetrußland seit 1917 alles geschehen ist, weiß auf der ganzen Welt kein Mensch.

Ist also der Preis für die Freiheit unerschwinglich? Jedenfalls ist er sehr hoch, wenn sie gegen den Tyrannen, unter welcher Form er auch immer auftreten mag, wieder errungen werden muß. Man muß die Freiheit in den Anfängen erkaufen; dann nämlich, wenn sie nichts weiter kostet als das rechte Maß. „Aus der übertriebenen Freiheit entsteht die tiefste und grausamste Knechtschaft" (*Plato*, Staat VIII, 564 A). So kostet die Freiheit nichts anderes als die Zucht, die jeder aufbringen muß, um den Wünschen und Begierden seines Herzens zu widerstehen, die, wenn sie losgelassen, die Welt zu zerstören vermögen.

UMSCHAU

Maurice Utrillo: Das weiße Haus

In der großen Stadt Paris gibt es viel zu sehen: Da ist zunächst der Fluß – die Seine – die sich mit Dampfern und Seglern wie ein silbernes Band durch das Häusermeer windet. Dann ragt der Eiffelturm zum Himmel – die erste stolze Feier einer technischen Welt. Im Louvre gibt es zahllose Kunstwerke. Viele Theater und Denkmäler schmükken die Stadt. Man sieht Autos und Droschken, die durch die Straßen jagen. Die Metro, mit ihren Schächten, Treppen und langen Tunnels bildet eine Unterwelt eigener Art. An ihren Toren hocken Bettler und spielen Musikanten. Menschen aus aller Herren Länder bevölkern die Straßen und Plätze, Provenzalen und Normannen, Engländer und Deutsche, Neger und Chinesen. Es gibt auch Frauen dort, manche sind alt, viele sind jung, häßliche gibt es und schöne. Uniformen glänzen und Eleganz breitet sich in den Schaufenstern aus. Aber nichts von all dem malte der seltsame Künstler *Utrillo* – er malte nur Häuser und Kirchen. Und seine Häuser sind weiß. –

Sicher kennt Utrillo auch andere Farben, hell und leuchtend. Aber auch in der späteren Zeit – selbst nach seiner „weißen Epoche" – findet sich immer wieder zwischen Rot, Braun, Blau und Grün ein leuchtendes Weiß, das alles überstrahlt. Wie immer man das Werk – das zur Zeit mit den Bildern seiner Mutter zusammen in München ausgestellt ist – und namentlich das Leben des Malers beurteilen mag, seinen Traum von einem weißen Haus wird man nicht auslöschen können. Diese weißen Häuser Utrillos besitzen etwas von der uralten Gralsvision Parzivals. Jedoch sind sie ohne heroisches Pathos, ohne den Anspruch der Wagneropern erdacht. Sie sind bescheiden und liebenswürdig, als wollten sie uns zeigen, daß man auch in

den Elendsvierteln der Großstadt noch Licht und Sinn zu finden vermag.

Seine Herkunft

Maurice Utrillo ist niemand – der Herkunft nach. Die Gesellschaft konnte ihn nicht ästimieren. Man muß sich eigentlich erst entschuldigen, wenn man seine Biographie zu schreiben unternimmt. Er wurde im Jahre 1883 in Paris geboren als das uneheliche Kind der damals erst 18jährigen Suzanne Valadon und eines gewissen Boissy, der nicht mehr aufgetaucht ist und von dem Maurice seinen Hang zum Alkohol geerbt haben soll. 1891 hat der spanische Maler und Schriftsteller Utrillo den Jungen adoptiert. Das Kind wuchs ohne Vater und Ordnung auf. Von der Schule verwiesen, aus dem Internat entlassen, wurde er selbst von seiner Mutter zunächst wenig umsorgt. Er begann zu trinken. Sein Weg führte ihn von Sanatorium zu Sanatorium, von Entziehungskur zu Entziehungskur, bis seine Mutter ihn – aus lauter Verzweiflung – zum Malen anhielt.

Natürlich stellen wir sofort die Schuldfrage — für den Vater, für die Mutter und schließlich für den Maler selbst. Aber wer vermag ein solches erblich belastetes Kind vor das Forum einer strengen Moral zu ziehen? Sicher gibt es in solcher schicksalshaften Verflechtung auch Schuld. Wer ist davon frei? – Wenn man aber alle Umstände berücksichtigt, die Herkunft, die physische und psychische Schwäche, die Mißerfolge, die erbarmungslose Haltung der Umwelt, dann sind die Leistungen eines solchen Menschen groß, und man hat im Jahr 1928 Utrillo nicht grundlos zum Ritter der Ehrenlegion gemacht: „Dieser Maler, der sich selbst zum Trotz Maler wurde, vollbringt Meisterwerke – ein Unmündiger, ein Trunkenbold, ein Entgleister, der sich von Kneipe zu Kneipe schleppt, von den Kneipen ins Gefängnis, vom Gefängnis ins Asyl, vom Asyl zu seiner verzweifelten Mutter. Dieser Elende, der vom Pöbel verspottet, von Kinderschwärmen gejagt wird, der von den Vagabunden mißhandelt, von den Lumpenhändlern ausgebeutet wird, dieser arme, hilflose, dem Alkohol mit Leidenschaft ergebene, haltlose Mensch malt, von einer geheimnisvollen Kraft inspiriert, wie ein großer Meister“[1].

Soweit man es von außen beurteilen kann, verdankt Utrillo jedoch sein Talent und seine erste Anleitung zum Malen seiner Mutter, Suzanne Valadon. Und dieser Frau und ihrer Bilder soll deshalb hier zunächst gedacht werden.

Suzanne Valadon

Suzanne Valadon wurde im Jahre 1865 in Bessines geboren. Als Waisenkind floh sie aus Limoges nach Paris, um dort ihr Brot zu verdienen. Sie war stark, und infolge ihrer Stärke glaubte sie, beim Zirkus ihren Lebensunterhalt erarbeiten zu können. Aber ein Sturz vom Trapez beendet schnell ihre Laufbahn in der Manege. Dann wurde sie Modell. Sieben Jahre stand Suzanne für andere, die sie malten, Modell. Puvis de Chavannes, Berthe Morisot, Renoir, Toulouse-Lautrec und Degas haben sie gezeichnet und gemalt. Berühmt ist das Tanzpaar des „Bal à Bougival“ (1883) von Renoir, das die Künstlerin wiedergibt. Schließlich begann sie selbst zu zeichnen und zu malen. Ihre Welt ist reicher als die ihres Sohnes. Und vor allem ist sie vitaler: Akte, Portraits, Stilleben und Landschaften zeigen eine intensive Kraft. Man könnte sie zu den Fauvisten rechnen, wenn sie nicht autodiktatisch und ohne Beziehungen zu anderen ihren Weg gegangen wäre. So erinnert „Das blaue Zimmer“ (1923) im Thema und im ornamentalen Reichtum der Ausführung an Bilder von Matisse. Valadon bevorzugt auch die starken Konturen und Kontraste der Fauvisten. Jedoch liegt ihr die Eleganz eines Matisse fern. Eher verrät sich in ihren Gestalten die bäuerliche Urtümlichkeit einiger deutscher Expressionisten als die gepflegte Kultur der französischen

[1] Knaurs Lexikon moderner Kunst, *München 1955, 308.*

Metropole. Und über allen ihren Darstellungen liegt ein Hauch von Schwermut.

„Das sehr schöne, wie vom Teufel besessene und nicht gerade verschämte Mädchen war eine Zeitlang die Königin der Bälle auf dem Montmartre und Gast in vielen Ateliers. Renoir liebte ihre perlmutterne Haut, Puvis de Chavannes schätzte ihren grazilen Körperbau, Lautrec ihr Gesichtchen, auf dem er im Widerspruch zu ihrer Jugend so etwas wie Traurigkeit entdeckt."[2] Degas nannte sie bösartig, hart und geschmeidig, beglückwünschte sie aber ebenso zu ihren Zeichnungen wie Toulouse-Lautrec. Nach ihren Beziehungen zu dem unbekannten Vater von Maurice heiratete sie 1896 einen M. Mousis, von dem sie sich später wieder trennte. 1909 heiratete sie André Utter, der auch für Maurice in besonderer Weise sorgte. Ihren Sohn liebte und bewunderte sie. Ein Satz von ihr vor anderen Malern spricht von ihrem Stolz: „Oui, Messieurs, que vous le vouliez ou non, mon fils a du génie."[3]

Wer wollte dem achtzehnjährigen Waisenkind Suzanne das Kind Maurice und wer dem Kind die Mutter übelnehmen? Die schicksalhafte Herkunft, Anlagen und Umwelt waren für beide mehr als hart. Es gelang jedoch beiden, in diesem brüchigen Leben ein Werk zu schaffen, das anerkennungswürdig ist. Einige Hinweise auf das Werk ihres Sohnes Maurice Utrillo, der seinem Namen oft ein V. hinzufügte und der von seiner Mutter sagte: „Sie verfügt über mehr Zeichnung, mehr Form, mehr Gewicht ... Man sollte niederknien vor ihr ...", mögen hier folgen[4].

Das Werk Utrillos

Die Stadt ist unser Schicksal. Die Straßen mit ihren grauen Fassaden, der Verkehr mit seinem Lärm und den Abgasen zahlloser Maschinen, der ewige Jahrmarkt der Geschäfte und Reklame, die hastenden Menschen, dazwischen die verschiedensten Einladungen der Cafés, Kinos und Kabarets — dieses alles zusammen bildet unsere Umwelt, in der wir leben oder untergehen.

Es wäre nur zu verständlich, wenn der kleine Maurice in dieser Stadt untergegangen wäre. Er lebte ja – wie man in Frankreich sagt – in der Straße. Sie war für ihn der Abgrund der Trostlosigkeit. Aber gerade der kranke und hinfällige Junge sollte in den grauen Straßen die Bedeutung von Stadt und Haus neu erkennen, ähnlich wie dem frühmittelalterlichen Menschen die Stadt zum Inbegriff des Heiles wurde.

Das Bild der Stadt hat mancherlei Wandlungen in der Geschichte durchgemacht. Jede Epoche sah die Stadt anders. In der neueren Kunstgeschichte darf an die Stadt der Impressionisten erinnert werden. Pissaros „Boulevard Montmartre bei Nacht" gibt als eines der ersten Bilder den magischen Reiz der künstlichen Beleuchtung in unseren Großstädten, Lichtreklame, Straßenlaternen und die Scheinwerfer der Wagen wieder. Georges Braque – ein führender Künstler des Kubismus – erlebt in seinen Häuserbildern die Lyrik des Technischen. Und der junge Buffet – ein Maler unserer Gegenwart – sieht in der Stadt ein trostloses Gitterwerk von schwarzen Linien, die nur notdürftig durch Farbangaben aufgehellt werden: Die Großstadt, ein Gefängnis des menschlichen Geistes, eine Welt, die vom Tode gezeichnet scheint. – Wenn Suzanne Valadon, die Mutter Utrillos, eine Stadt malt, ist es eine Landstadt vor allem, und ihre Häuser sind Bauernhäuser. Ihr Bild „Haus im Garten" vom Jahre 1923 besitzt auch ein weißes Bauwerk, aber sonst wird die Darstellung von den Erdfarben Grün und Braun geprägt. Die Komposition scheint in ihrer Naturverbundenheit ein Bild des irdischen Paradieses zu sein, eine Bejahung der Erde und ihrer sich ständig erneuernden Kraft.

Eine andere Welt ersteht in den Bil-

[2] ebd. 311.

[3] *Maurice Utrillo V.*, Suzanne Valadon. *München 1960*, (Haus der Kunst) Katalog XXIII.

[4] Katalog a.a.O. XXIII.

dern ihres Sohnes. Seine Motive bilden vor allem die Straßen und Gassen am Montmartre. Anspruchslose Wohnhäuser, Buden, die Mühle de la Galette und die bescheidenen Kirchen dieser Gegend. Utrillo sucht sich das in der Stadt aus, was andere übersehen und vielleicht sogar verachten. Hierin gleicht er Vincent van Gogh, der Kartoffelesser, Arbeiter und Bauern, alte Stiefel und belanglose Feldstücke zu Motiven seiner Bilder machte. Aber wie der Niederländer durch eine ungeheure Erregung das Belanglose zum Träger psychischer, ja übermenschlicher Kräfte machte, so verwandelte Utrillo die Straßen am Montmartre mit seiner Sensibilität in eine kostbare und geheimnisvolle Welt. „Man kann über ihn diskutieren, wenn man will", sagt André Derain von Utrillo, „aber man begegnet beinahe immer in seinen Bildern dem Wunder."[5]

Wie erreicht der Maler diesen Eindruck in seinen Darstellungen?

Zunächst besitzen die Werke Utrillos fast durchweg Perspektive. Seine Häuser stehen in einer Ordnung und seine Straßen haben eine Richtung. Mauern, Fenster, Geschäfte, Schilder und die wenigen Bäume fügen sich der Perspektive des Bildes ein, ja sie sind oft vom Maler unmittelbar einer Postkarte entnommen und ihre Grundlinien scheinen gelegentlich mit dem Lineal festgehalten. Die hohen Wohnblöcke mögen noch so eng aneinander geführt werden und den Eindruck einer steilen Schlucht verstärken, am Ende des Weges wird es licht. Ein Ausblick, ein weißes Haus, eine rosafarbene Wand, die Mühle oder eine Kirche bieten dem Betrachter ein freundliches Ziel. Wenn sich bei Buffet die Welt zu verschließen, ja zu vergittern scheint, bei Utrillo öffnet sie sich. Dieses Sich-Öffnen und der Glanz im Bild wird dann vor allem durch die Farbe erzielt. Die Sockelzonen der Häuser mögen oft dunkel gehalten sein. Sie wirken aber niemals drückend. Sehr bald tritt zu dem dunklen Blau, Braun oder Grün ein Rosa oder Hellblau und schließlich immer wieder ein in vielfachen Brechungen strahlendes Weiß. So gibt es in den Bildern des Malers, dessen Leben so trüb und versperrt war, keine Ausweglosigkeit. Und seine Mietskasernen steigern sich zu einer Vision im Licht.

Es gibt auch manche Bilder im Schnee bei Utrillo. Obwohl nun der Schnee in der Stadt immer dunkle Fußstapfen zeigt und schnell im Grau vergeht, gibt auch er den Bildern des Malers einen festlichen Klang. In seinen beschneiten Straßen wartet alles auf das Weihnachtsfest. Nur ein Kind kann so schauen und sich so über unscheinbare Dinge freuen, wie es Utrillo tat. Und er hat tatsächlich zeitlebens etwas von der Geistigkeit eines Kindes behalten. Bescheiden, ohne Ansprüche an Macht und Repräsentation, hat er sein bedrückendes Leben geführt. Seine Bilder jedoch klagen das Schicksal nicht an, sondern atmen die Freude am Menschenwerk und an Gottes schöner Welt.

Sacré-Coeur

In Paris fällt – wie in jeder Stadt – das Wahre und Gute nicht immer mit dem Schönen zusammen. Es gibt sehr elegante Häuser, in denen nicht viel Gutes geschieht, und es gibt prunkvolle Fassaden, die die Macht errichtet hat. Andere Häuser wirken sehr schlicht, aber die Menschen, die in ihnen ein- und ausgehen, leben bescheiden und arbeiten zuverlässig — sie sind gut.

Die Kirchen, die man auf den Bildern sieht – und Utrillo malte viele Kirchen —, sind als Architekturen oft wenig schön. Manche beachtet die Kunstgeschichte gar nicht. Natürlich gibt es auch hier Ausnahmen wie zum Beispiel sein Bild von der Kathedrale von Reims oder dem Turm von St. Jaques. Aber sonst finden wir sehr viele Vorstadtkirchen neugotischer Art dargestellt. Bescheidene Architekturen, die der Frömmigkeit der Bürger dienen. Unter diesen Bauten kehrt im Werke Utrillos die Kirche von Sacré-Coeur immer wieder.

[5] ebd. VI.

Am Ende des 19. Jahrhunderts in einem romanisch-byzantinischen Mischstil erbaut, scheint sie vielen der Inbegriff des Sentimentalen. Andere aber wissen, daß in dieser Kirche Tag und Nacht das Allerheiligste zur Anbetung ausgesetzt ist. Zwischen den Künstlern aller Art, die dort oben, oft mehr aus Not als aus Schlechtigkeit, einem Broterwerb nachgehen, der nicht den Normen des gewöhnlichen Daseins entspricht, besteht jedoch längst eine stillschweigende Übereinkunft mit dieser Kirche.

Utrillo wenigstens hat die Bedeutung dieser Kirche erkannt. Sicher zunächst nur ästhetisch. Er malte sie wie ein Kind – von den Kuppeln auf diesem Berge begeistert. Das Naive in der Auffassung kommt vor allem in seinem Bild „Sacré-Coeur et la Square Saint-Pierre" zum Ausdruck. Der untere Teil ist in dunklen Grün- und Ockertönen gehalten. Ein Park, in dem sich die Bäume wie harmlose Schlinggewächse miteinandere vermählen, wird von einem schmalen Pfad geteilt, der sich zur Kirche hinschlängelt. Kindlich gemalte Paare spazieren den Berg aufwärts. Hinter dem Horizont steigt in der oberen Bildhälfte die Architektur der Kirche mit ihren Kuppeln auf, ganz in einem Weiß gegeben, das nur durch leichte Blautöne einige Differenzierung erfährt. Das Bild der Kirche erinnert an künstliche Kuchen aus Konditoreien, die in Zuckerguß oder Schlagsahne Figuren und Häuser darstellen. Auf diesem Bild scheint die Kirche ein Märchenschloß und ihre Umwelt ein verzauberter Garten, in dem es angenehm ist zu lustwandeln.

Fester und ernster wirkt dieser Bau in „Montmartre mit Sacré-Coeur" aus dem Wallraf-Richartz-Museum. Die Strenge bringen vor allem die perspektivischen Häuserflächen ins Bild, die den Blick in die Tiefe ziehen. Die in dunklem Braun gehaltene Sockelzone der Häuser wird von Fenstern rhythmisch durchbrochen. Eine grauweiße Straße, auf der einige Männlein aufwärts wandern, mündet zwischen zwei hohen grüngrauen Häusern, die wie Doppeltürme einer Portalarchitektur aussehen. Zwischen ihnen erheben sich die weißen Kuppeln von Sacré-Coeur. Ihre Laternen werden zu Fingern, die noch einmal in die Höhe weisen. Trotz der Betonung der Richtung und der Tiefenbewegung der Komposition ist das Bild voller Empfindsamkeit und Stimmung. Utrillo ist Lyriker. Er schreibt das Gedicht der modernen Vorstadt, ohne den klassenkämpferischen Affekt, den dieses Thema gelegentlich selbst auf den Bildern von Georges Rouault besitzt. Seine Kuppeln von Sacré-Coeur sind wie ein Lied.

Im „Place de Tetre" von 1910 schieben sich von rechts und links zwei Wohnhäuser ins Bild. Sie flankieren einen offenen Raum – den Platz nämlich –, auf dem die Kirche St. Pierre steht. Hinter dieser Kirche erhebt sich die Zentralkuppel von Sacré-Coeur. Das Bild ist fast nur in Blau und Weiß gehalten. Die Sockel der Häuser sind grün- und dunkelblau. Hinten leuchtet noch ein hellblaues Dach. Sonst scheint alles weiß. Der Weg windet sich wie ein Fragezeichen zur offenen Kirchentür. Die Tür selbst bringt in hellem Weiß das stärkste Licht. Der Raum der Kirche daneben gähnt dunkel. Für die Kuppel von Sacré-Coeur, die aus dem Hintergrund ragt, bleiben kaum noch künstlerische Möglichkeiten, den Eindruck zu steigern. Und doch verdämmert die Kuppel wie gehämmertes Silber im Himmel – ein Bild von seltener Faszination.

Es gibt in Paris keine weißen Häuser. Die Häuser von Paris und selbst seine Kirchen sind grau und staubig. Auch die Häuser und Kirchen Utrillos besitzen graue Seiten, aber ihre Front ist weiß. Und ihr Umriß ist klar. Es gibt keine solchen Häuser und Kirchen auf dieser Welt. Man gehe nur die Seine entlang, an den grüngrauen Buden der kleinen Buchhändler oder an den grauen Steinen von Notre-Dame. Selbst das „Zuckerwerk" von Sacré-Coeur kennt dieses Weiß nicht. Die weißen Häuser des Malers Utrillo sind nicht von hier. Sie liegen „hinter dem

Meilenstein", wie das New-York des Krüppels Porgy, der auf seinem Ziegenkarren auszog, um seine Bess hinter dem Meilenstein zu finden – in einem unerreichbaren New-York –.

Utrillo glaubte nicht an die Macht. Kraft hatte er wenig. Aber in ihm lebte ein Traum, der seltsame Traum von einem weißen Haus mitten in unserer dunklen Welt. Herbert Schade SJ

Das Familienprinzip[1]

Das kenntnisreiche, gründlich gearbeitete Buch wird die familienpolitische Diskussion nach vielen Seiten befruchten. Seine Stärke liegt im sozialphilosophischen Teil. Hier wird man dem Verfasser vertrauensvoll folgen dürfen. Nur seine Sprache ist zu bemängeln; sie erschwert das Verständnis außerordentlich. Die Diktion des Verfassers krankt in außergewöhnlichem Grade an „Substantivitis"; sein Abscheu vor „verbaler Diktion" geht so weit, daß er nicht einmal sein „Familienprinzip" in einem Satz formuliert! Der Leser wünscht doch mit Recht zu erfahren, wie denn dieses als „Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft" bezeichnete Prinzip lautet, aber er erfährt es *nicht*. Eine erste Andeutung findet sich auf Seite 92; dort werden einander gegenübergestellt: das in der modernen Wirtschaftsgesellschaft praktizierte extreme „Individualprinzip mit der Strukturbeziehung: Gesellschaft-Individuum (und dem privaten ‚Risiko Familie')" und das „Familienprinzip mit der Beziehung: Gesellschaft–Familie–Individuum", worauf allein eine gesunde Gesellschaftsordnung sich aufbauen könne. Hieraus kann man schließen, zu einer gesunden Gesellschaftsordnung gehöre es, daß die Gesellschaft sich nicht unmittelbar auf den Individuen aufbaue, sondern – soweit diese in Familien leben – auf den Familien; namentlich die moderne Wirtschaftsgesellschaft bedürfe der Familie als Mittelglied zwischen sich und dem einzelnen. An späterer Stelle heißt es sodann, mit dem „Begriff des Familienprinzips" solle der „Tatbestand ... zum Ausdruck gebracht werden", daß „die Familie ... institutionell in jeder Gesellschaftsordnung berücksichtigt werden muß" (120 B 1). Drei Seiten weiter wird das Familienprinzip bezeichnet als „grundsätzliche Aussage über die notwendige Berücksichtigung der Familie in jeder Gesellschaftsordnung, und gerade in der modernen Wirtschaftsgesellschaft"; dieses Prinzip sei eine „Seinsaussage über die wesensnotwendige Stellung der Familie in jeder gesellschaftlichen Ordnung" und habe „ein Sollen zur Folge, das sich in einer entsprechenden sozialen Ordnungspolitik manifestiert" (123). In schlichtem Deutsch könnte man das etwa so sagen: keine Gesellschaft kann die Familie entbehren; unsere heutige Gesellschaft aber tut so, als ob sie sie entbehren könnte. Von der Wirtschaft her ist unsere Gesellschaft einseitig organisiert als Leistungsaustausch zwischen Einzelpersonen. Eine solche Gesellschaft zehrt die Familien aus; sie lebt von den unersetzlichen Leistungen der Familie, vergilt sie ihnen aber nicht. – Das aus dem Familienprinzip folgende „Sollen" besagt dann: die Gesellschaft soll die Leistung der Familien „honorieren", m. a. W. gerecht entgelten. Eingehende Ausführungen des Verfassers befassen sich dann auch mit der Frage, wie die Leistung der Familie für die Gesellschaft zu bewerten, wie der Entgelt zu bemessen, auf welchen Wegen und in welcher Form er ihr zuzuführen sei.

Den in den wirtschaftlichen Bereich hinübergreifenden Überlegungen, die der Verf. hierzu anstellt, kann ich nur sehr eingeschränkt zustimmen. Als argumentum ad hominem könnte ich vieles, was er ausführt, wohl gelten lassen. Gegenüber Leuten, die über das Denken

[1] *Wilhelm Dreier*, Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Familienlastenausgleich, die sozialpolitische Großaufgabe des 20. Jahrhunderts. Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der Universität Münster, hrsg. von J. Höffner, Bd. 8. (220 S.) *Münster 1960, Aschendorff.* Ln. DM 16,80.

in Leistung und Gegenleistung nicht hinauskönnen, mag man sich auf die Leistungen der Familie berufen, um eine Gegenleistung zu reklamieren. Aber — sosehr auch der Verfasser diesen Einwand zu entkräften sucht – solches Denken ist „Ökonomismus". Meiner Überzeugung nach werden wir, solange wir diese Art des Denkens mitmachen, keinen Fuß auf den Boden bekommen. Wir müssen da radikal umschalten. Der Mensch hat Anspruch auf Unterhaltsmittel letzten Endes nicht, weil er etwas leistet, geleistet hat oder noch leisten wird, sondern weil er sie nötig hat: nicht die Leistung, sondern das *Bedürfnis* (daß Gott ihn als bedürfendes Wesen erschaffen hat) ist der Rechtsgrund, auf den der Anspruch auf Unterhaltsmittel letzten Endes sich stützt. Weil dem so ist, darum ist eine Einkommensverteilung nach der Leistung, so gut und gerecht und selbst geboten sie in bestimmten Grenzen oder Bereichen auch sein mag, für den gesamtmenschlichen Bereich schlechterdings unannehmbar. Beruht die primäre Einkommensverteilung so gut wie ganz auf Leistungen (Machteinsatz hier als „Leistung" gerechnet!), so ist eine sekundäre Einkommensverteilung unentbehrlich, um den Menschen das Leben möglich zu machen. Die *Kinder* gehen bei der primären Einkommensverteilung leer aus; für sie trägt im Regelfall die Familie die Unterhaltslast. Soweit die Familie dadurch *außer Verhältnis* zu ihrem Leistungseinkommen belastet wird, *bedarf* sie einer Einkommenskorrektur. Ist das als Grundsatz anerkannt, dann können die Überlegungen einsetzen, in welchem Ausmaß diese Korrektur geboten ist und auf welchen Wegen sie durchgeführt werden kann und soll. – Um das Ausmaß zu bestimmen, habe ich auf den von *A. Jessen* formulierten Satz zurückgegriffen: „Die Kinderlosen bauen ihr Dasein auf den Kindern anderer auf", den der Verfasser zu Unrecht mir zuschreibt; ich habe höchstens das Verdienst, diesen Satz populär gemacht zu haben. Was die Versorgung im Alter angeht, fruktifizieren die Kinderlosen in rechnerisch nachweisbarem Ausmaß die ökonomische Leistung der anderen, die Kinder aufgezogen und dafür Kosten aufgewendet haben. Hier ist daher in der Tat Raum für einen rechenbaren ökonomischen Ausgleich; dieser Ausgleich tut nichts anderes, als eine Lasten*verschiebung* zurückkorrigieren. Im übrigen aber möchte ich vor „Leistungsaufrechnung" (passim) warnen. Da werden inkommensurable Größen verrechnet; um die Verrechnung überhaupt logisch möglich zu machen, werden ideelle (nichtökonomische) Leistungen *ökonomisiert*.

Wenn es unumstößlich richtig ist, daß wir immer nur vom laufend erstellten Sozialprodukt leben, dann ist die vom Verfasser befürwortete „Vorwegnahme künftiger Produktivitätssteigerungen (soll heißen: Steigerungen der Produktion) zugunsten der Mehrkinderfamilie" (151/152) *unvollziehbar*. Was die Mehrkinderfamilien vom jeweiligen Sozialprodukt mehr erhalten, das erhalten andere *weniger*. Natürlich könnte man so vorangehen, daß man bei wachsendem Sozialprodukt den *Zuwachs* so lange den Mehrkinderfamilien vorbehält, bis diese einen hinreichenden Vorsprung gegenüber den (Zwei-), Ein- und Kein-Kind-Familien und alleinstehenden Erwerbspersonen gewonnen haben. Daran aber, diesen anderen einen Verzicht aufzuerlegen, kommen wir in keinem Fall vorbei; meiner Meinung nach sollte man diesen Verzicht auch nicht verschleiern, sondern ganz offen das *Opfer* fordern. Als Christen sollten wir dazu den Mut haben.

Auch den übrigen Volkswirtschaftlichen Überlegungen des Verfassers wie auch den von ihm vorgeschlagenen technischen Modalitäten kann ich in der Hauptsache nicht zustimmen. Diese Meinungsverschiedenheiten auszutragen ist aber hier nicht der rechte Ort. Aber auch noch so viele Einwendungen ändern nichts daran, daß der Verfasser eine höchst achtenswerte Arbeit vorgelegt hat, die ihren Platz im familienpolitischen Schrifttum behaupten wird.

Oswald von Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Enomiya-Lassalle, H. M.: Zen — Weg zur Erleuchtung. (148 S.) Wien 1960, Herder. Ln. DM 9,60.

Wer erfahren will, wie Zen praktisch geübt wird, der findet hier Auskunft. Der Verf., selbst Jesuit, hat Zen nicht nur jahrelang studiert, sondern die Zen-Übungen in Zenklöstern unter der Leitung erfahrener Meister mitgemacht. Der Zen ist zwar im Schoße des Buddhismus entstanden; aber er ist nicht unzertrennbar mit ihm verbunden, sondern kann auch von andern Religionen übernommen werden. Er vertritt keine bestimmte Lehre, sondern ist eine Methode der Entleerung, um dadurch zur Erfahrung des geistigen Selbst zu kommen. Denn eine solche Erfahrung ist wohl der Inhalt der „Erleuchtung", der Geist in seiner eigenartigen Existenzweise, ohne die Grenzen, die wir vom Leiblichen her gewohnt sind. Diese scheinbare Grenzenlosigkeit kann leicht als Gesamtschau des Seins ausgelegt werden. Aber, wie man auch das Sein auffaßt, als die unendliche rein positive Wirklichkeit oder als bloße Abstraktion, so ist doch eine solche Gesamtschau unmöglich. Die Wirkungen des Zen scheinen eine Erhöhung des Selbstbesitzes und der geistigen Mächtigkeit zu sein, die auch dem christlichen Streben nach Vollkommenheit zugute kommen können.

A. Brunner SJ

Guariglia, Guglielmo: Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. XIII; 322 S.) Horn-Wien 1959, Ferd. Berger.

In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche prophetische Bewegungen in den kolonialen Räumen aufgekommen. Alle bekannten entstammen der Berührung mit der westlichen Kultur und mit Hochreligionen, vor allem Christentum und Islam. Die Berichte aus allen außereuropäischen Weltteilen werden hier auf Gestalt und Ursachen dieser Bewegungen untersucht. Zuerst ist ein soziologisch-kultureller Faktor wirksam. Die unterentwickelten Völker empfinden das Dasein als schwerer, nachdem sie zur Kenntnis der Zivilisationsgüter gelangt sind. Auch geraten sie in eine Krise, die ihre bisherigen Einrichtungen aufzulösen droht; dagegen wenden sich die prophetischen Bewegungen, entweder um einen wirklichen oder vermeintlichen früheren Zustand wiederherzustellen oder um ein neues Gleichgewicht zu finden. Dazu kommt der politische Gedanke. Fast immer spielt ein tiefer Groll gegen die Weißen mit, weil diese sich nicht nur in technischer Hinsicht, sondern auch auf den eigentlich menschlichen Gebieten für überlegen halten. Dadurch wird auch das Rassenbewußtsein erweckt. Immer sind diese Bewegungen durch die mystisch-mythische Mentalität dieser Völker auch religiöser Natur. Sehr stark wirkt die Bibel ein. Viele der Propheten sind frühere Schüler von Missionsschulen. Auffallend ist, daß in Afrika keine Propheten aus katholischen Missionen hervorgingen. Meist ist der Prophet zugleich Medizinmann, Schamane oder Häuptling. Er erfüllt das Verlangen der Eingeborenen nach einer sichtbaren Autorität. Visionen und Träume begründen diese sowie das Versprechen eines unmittelbar bevorstehenden Heils, an das kritiklos geglaubt wird. Sehr leicht läßt sich dieser Glaube zu selbstsüchtigen Zielen mißbrauchen.

A. Brunner SJ

Kirchgässner, Alfons: Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. (551 S. u. 16 Bildtafeln) Freiburg 1959, Herder. Ln. DM 32,—.

Zum besseren Verständnis der liturgischen Formen und ihrer Symbolik bietet das Werk zahlreiche Parallelen aus den verschiedensten Religionen. Denn der Ausdruck der grundlegenden Haltungen ist in der ganzen Menschheit ungefähr der gleiche; auch das Christentum mußte sich dieser Formen bedienen, wenn es alle Menschen ansprechen und von ihnen verstanden werden wollte. Die Symbolik ist schon alt und ist aus dem archaischen Denken hervorgegangen, das unter dem Einfluß von Naturwissenschaft und Technik im Absterben begriffen ist. Die Wesenszüge dieser Denkart und des Symbols werden darum zuerst erläutert. Dann folgt ein Kapitel über die hauptsächlichen Kategorien des archaischen Denkens. Die weiteren Kapitel behandeln die einzelnen Klassen von Riten. Katecheten und Seelsorger vor allem werden aus dem reichen Material schöpfen können, um den Sinn für die liturgischen Zeichen wieder zu erneuern und zu beleben.

A. Brunner SJ

Mann, Thomas - Kerényi, Karl: Gespräch in Briefen. (223 S.) Zürich, Stuttgart 1960, Rhein-Verlag. Ln. DM 19,80.

Was den klassischen Philologen und Mythenforscher Kerényi mit dem Romanschriftsteller Thomas Mann zusammenführte, war die Entdeckung, daß sich in dessen Werken Motive finden, die bereits in der antiken Mythologie auftauchen. K. sah in Mann „eine große Entelechie mit mythologischer Neigung, ja mythologischer Veranlagung, bei der diese als die eigene

Grundform betrachtet werden darf, mit den schalkhaften Zügen eines hermetischen Wesens" (18). So kam es nach Mann zu „einer Art von Zusammenwirken an einer Philosophie des Mythos" (91). Ganz besonders rege war der Briefwechsel, der 1934 begann, verständlicherweise zur Zeit der Abfassung und des Erscheinens des Joseph-Romans. Aber er brach zu Überraschung von Mann auch nachher nicht mehr ab und dauerte bis zu dessen Tod. Denn auch später entdeckte K. immer wieder in den Werken seines Freundes auffällige Übereinstimmungen mit dem alten Mythos. Über ihren Grund hat sich K. hier nicht ausgesprochen noch auch untersucht, wieweit sie auf den Vorstudien von M. zu seinen Werken beruhen kann. Es ist anzunehmen, daß er an so etwas wie die Archetypen von C. G. Jung dachte, in dessen Tiefenpsychologie er ein Mittel zum Verständnis der Mythen sah. Ihm lag an einer Verlebendigung der Antike für unsere Zeit durch ein tieferes Verständnis ihrer Mythen. Er lehnte darum die Art von Wilamowitz ab, der nach ihm „im engsten Erlebniskreis seiner preußisch-herrischen Selbstsicherheit befangen bleibt" (108): „Durch die Extensität die Intensität zu ertöten, durch Häufung unbelebt gelassenen Materials die Aufmerksamkeit von dem Sinn der Texte abzulenken: darin war Wilamowitz der große Meister" (107f.). Die Antike sollte die Humanisten in einer „religio Academici" (76) vereinen, in einem „Ideal der Solidarität — eine Art ‚Katholizismus' (doch ohne Papst und ohne Dogmen) — der Dichter und Humanisten" (140). Mann, der in sich „eine gewisse Neigung zur ‚Saekularisierung' des religiösen Begriffes, zu seiner psychologischen Überführung ins profan Sittliche und Seelische" (74f.) vorfindet, ist sehr erfreut, von seinem Freund zu hören, daß er in Wirklichkeit tief religiös sei. Er findet nun, daß sein „Element" derzeit wohl sei „Mythos plus Psychologie". „Längst bin ich ein leidenschaftlicher Freund dieser Kombination; denn tatsächlich ist Psychologie das Mittel, den Mythos den fascistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ihn ins Humane ‚umzufunktionieren'. Diese Verbindung repräsentiert mir geradezu die Welt der Zukunft, ein Menschentum, das gesegnet ist oben vom Geiste herab und ‚aus der Tiefe, die unten liegt' " (98). Ob eine solche Bildungsreligion die Kraft besäße, die Unmenschlichkeit unserer Zeit, unter der beide zu leiden hatten, zu überwinden, daran darf man wohl seine Zweifel hegen. K. selbst nennt einmal diese erstrebte Vereinigung „Akademie der Träumer" (143). K. erweist sich in diesem Briefwechsel als ein begeisterter Bewunderer Manns; dieser ist für die Anregungen, die ihm die Schriften seines Freundes für sein Schaffen bieten, dankbar, und mit Staunen erfährt er zuweilen Dinge über sein Werk, die ihm gar nicht zum Bewußtsein gekommen waren. Er spricht darum auch davon, daß das Werk oft gegen die ursprüngliche Absicht des Verf.s seinen eigenen Weg gehe. Er erwähnt auch, daß es ihm wie Schiller nicht darauf ankomme, viel zu sehen: „Auch für mich ist die Welt des Auges nicht eigentlich meine Welt, und im Grunde *will ich nichts sehen*". Und das wohl, damit seine schöpferische Phantasie sich nicht gefesselt fühle, so wie er von Schiller sagt: „Er wollte alles aus sich selbst schöpfen" (199). Im ganzen hat aber der viel in Anspruch genommene berühmte Schriftsteller weniger Zeit, sich in den Briefen auszusprechen als sein Freund, der ausführlich seine Eindrücke von jedem neuen Werk bespricht. A. Brunner SJ

Völkerkunde. Hrsg. v. Herbert Tischner. (Fischer Bücherei; 370 S.) Frankfurt/M. 1959, Fischer Bücherei. Br. DM 3,30.

Dieses kleine Lexikon der Völkerkunde ist alphabetisch nach Gegenden angeordnet. Es bringt auf engem Raum und doch lesbar eine Fülle von Wissen über Nahrung, Kleidung, Hausbau, Sitten und Gewohnheiten und religiöses Brauchtum der Naturvölker, d. h. von Völkern, die keine ausgebildete Schrift besitzen. Kulturlos sind sie deswegen nicht, wie mit Recht bemerkt wird, nicht einmal notwendig kulturarm. Zeichnungen, Bilder und Karten erläutern den Text. Ein Register macht Querschnitte nach Sachgebieten möglich. A. Brunner SJ

Geschichtsphilosophie

Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers. Hrsg. u. eingel. von Kurt Rossmann. (IC u. 468 S.) Bremen (o. J.), Carl Schünemann. Gebunden DM 17,80.

Das Buch bringt Auszüge aus den deutschen Geschichtsphilosophen. Neben den eigentlichen Philosophen findet man auch Texte von Schiller, Goethe, W. von Humboldt, Jakob Burckhardt, Max Weber; auch Karl Marx steht mit Recht in der Reihe. In seinem Vorwort „Philosophie und Geschichte" steht R. auf dem Standpunkt von Jaspers. Kant hat ein für allemal bewiesen, daß das Ding an sich unerkennbar ist. Vor allem aber ist nach R. seit Nikolaus von Cues zuerst der biblisch-christliche Gottes- und Menschenbegriff zur Wirkung gekommen und hat in der neueren Philosophie, besonders bei Kant, seine Vollendung gefunden. Der Mensch findet die Wahrheit nicht, sondern er schafft sie. Dies tut er aber „nur unter dem Maßstab der selber unerkennbaren transzendenten Wahrheit, Gottes

Wahrheit". Daß diese ist, weiß der Mensch nur durch einen offenbar grundlosen Glauben (XLVIII). Es bleibt das Geheimnis des Verf.s, wie die Wahrheit oder Unwahrheit einer Erkenntnis an einem Unerkennbaren gemessen werden soll. Tatsächlich schafft der Mensch die „Wahrheit" nur im Technischen; was R. als Bild des biblisch-christlichen Menschen hinstellt, ist das Bild des technischen Menschen. Kant hat, wenn überhaupt, so nur für die Naturwissenschaft nachgewiesen, daß das Ansich der Dinge uns unzugänglich ist. Für den Bereich des Menschlichen, den er übergangen hat, stimmt dies nicht; sonst wären seine Bücher sinnlos und unsere Mitmenschen nur Phänomene, in denen wir nur uns selbst wiedererkennen können. Aller Kantianismus steht, da er die unmittelbare Erfaßbarkeit der menschlichen Geistigkeit leugnet, obschon das ganze Leben und noch mehr alles Bücherschreiben ohne sie sinnlos wird, der Geschichte hilflos gegenüber. A. Brunner SJ

Löwith, Karl: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. (255 S.) Stuttgart 1960, W. Kohlhammer. Ln. DM 24,—.

Die hier zusammengestellten Abhandlungen sind in der Zeit seit 1932 erschienen und beschäftigen sich mit den gleichen Themen wie die Bücher des Verf.s. Es geht um die Entwicklung der Philosophie seit dem deutschen Idealismus. Diese bedeutet die Zerstörung der Theologie und Metaphysik, die Säkularisierung der christlichen Grundideen. Immer mehr hat sich das Subjekt auf sich selbst zurückgezogen und damit die Welt verloren. Diese erscheint bei Heidegger nur als ein Existenzial des Daseins; dieses ist naturlos. Alles Inhaltliche wird zur bloßen Setzung, die Welt ist nur noch, für Max Weber, für Karl Marx und Heidegger, die soziale und technische Welt des Menschen. Das führt in der protestantischen Theologie zu einem Glauben, der auf einer grundlosen reinen Entscheidung beruht, bei Carl Schmitt zum Dezisionismus in der Politik, der die Entscheidung um der Entscheidung willen vertritt, weil alle Inhalte ja doch nur menschliche Setzungen sein können. Diese Einschränkung auf die Welt des Menschen, die durchschaubar ist und sich rationalisieren läßt, führt aber als Endergebnis zu einem Irrationalismus; die schrankenlose Freiheit des Menschen schlägt um in völlige Versklavung durch den Apparat. Max Weber suchte in dieser Entwicklung dem Individuum dennoch die Freiheit zu sichern, Marx hingegen sah die Freiheit in der völligen Einordnung. Dem gegenüber betont L. die Selbständigkeit von Welt und Natur, die der Mensch vorfindet und auf Grund derer Geschichte erst möglich wird. Jeder Historismus übersieht diese gleichbleibende Grundlage der Geschichte wie auch die Beständigkeit der menschlichen Natur, die trotz allem geschichtlichen Wandel die gleiche geblieben ist. A. Brunner SJ

Fessard, Gaston: De l'Actualité Historique. Bd. I: A la recherche d'une méthode. (300 S.); Bd. II: Progressisme chrétien et apostolat ouvrier. (518 S.) Paris 1960, Desclée De Brouwer.

Es geht hier um den Anspruch des Kommunismus, nicht nur den Sinn der geschichtlichen Bewegung allein zu kennen, sondern ihn auch zu vollziehen. F. zeigt, daß schon die Auffassung des Proletariats und der Einheit der Arbeiterklasse nicht eine geschichtliche Tatsache ist, sondern eine apriorische Konstruktion des Marxismus. Wer sich auf diese Konstruktionen so einläßt, als seien es Tatsachen und der Kommunismus eine auf Tatsachen gründende wissenschaftliche Lehre, ist betrogen und unrettbar dem Marxismus ausgeliefert. Das gleiche gilt von der messianischen Sendung des Proletariats, die ihm, als einer für die Geschichte nicht grundlegende Erscheinung, gar nicht zukommen kann. Eine geschichtstheologische und allzeit gültige Kategorie ist vielmehr die Dialektik zwischen Jude und Heide, wie sie bei Paulus in den Briefen an die Römer und an die Epheser erscheint. Der Mensch ist immer versucht, wie der Jude sich auf Grund natürlicher Gegebenheiten für auserwählt zu halten, oder wie der Heide das Geschöpf an Stelle von Gott anzubeten. In der Gegenwart sind Nationalsozialismus und Kommunismus Formen dieses dialektischen Gegensatzes, dessen Glieder ineinander umschlagen. Der Christ ist als solcher die Synthese beider: erwählt, aber aus Gnade und Erbarmen, und erlöst durch den menschgewordenen, ins Sichtbare eingetretenen Gott; darum ist er auch die wahre Antwort auf die Probleme der Gegenwart. — Das Werk ist zwar durch die besondere Lage in Frankreich veranlaßt, vor allem durch die Auseinandersetzung um die Arbeiterpriester. Aber es bietet doch in dem geistigen Ringen mit dem Marxismus und in der Frage nach der Geschichtlichkeit manche allgemeingültige Einsichten. A. Brunner SJ

Soziologie

Spaemann, Robert: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist de Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. (216 S.) München 1959, Kösel-Verlag. Ln. DM 18,50.

Bonald ist nicht Traditionalist im erkenntnistheoretischen Sinn. Das Erlebnis der Revolution richtete vielmehr seine ganze Aufmerksamkeit auf die Frage, wie eine richtige und beständige Gesellschaft bestehen

könne. Als eine solche erschien ihm das ancien régime. Dort waren die religiösen und sittlichen Wahrheiten die selbstverständliche Richtschnur des Lebens; sie waren in das sentiment der Massen eingegangen. Das eigenwillige Denken einzelner hatte dies zerstört. Also schloß B., daß die richtige religiöse und sittliche Erkenntnis allein von der Gessellschaft getragen sei und sich nur in ihr verwirkliche. Der Mensch besitzt zwar eingeborene Ideen religiöser und sittlicher Natur; aber sie sind gleichsam latent, bis sie durch die Sprache erweckt werden. Diese aber ist Sache der Gesellschaft. Also ist nicht der einzelne, sondern die Gesellschaft Träger der Wahrheit wie der Religion und der Sittlichkeit; und sie leben in ihr eben durch das sentiment. Nur in der Gesellschaft erreicht der Mensch seinen Naturzustand, der nicht am Anfang, sondern am Ende, in einem zivilisierten Leben liegt. Dazu muß die Gesellschaft die Leidenschaftlichkeit des Menschen zurückdrängen und in einem ständisch geordneten Staat jedem seinen Platz anweisen. Da die Macht unteilbar ist, muß sie durch einen einzelnen, den Monarchen, ausgeübt werden; dieser muß sich an Recht, Religion und Sittlichkeit gebunden wissen, da ihn niemand wegen seiner Taten zur Rechenschaft ziehen kann. Handelt er gegen sie, so zerstört er die Grundlage seiner Macht. Das Volk hingegen ist unfähig, sich selbst zu führen; es hat zu gehorchen. Durch Religion und Sittlichkeit ist Gott in der Gesellschaft anwesend; er leitet durch seine Vorsehung die Geschichte. Für B. hing die Wahrheit von Religion und Sittlichkeit nicht von der Gesellschaft ab; aber er sah sie einseitig nur in ihrer Notwendigkeit für deren Bestand. Dazu übersah er, daß die eingetretenen wirtschaftlichen Veränderungen eine Rückkehr zum Früheren unmöglich machten. Vor allem aber bahnte er unfreiwillig den Weg zu einer Betrachtung, die alles Geistige aus den Bedingungen der Gesellschaft erklärt und dessen Wert nur noch im Nutzen für diese sieht. In verschiedener Richtung sind de Lamennais und A. Comte diesen Weg gegangen. So entstand einerseits die Soziologie; aber auch die Gefahr des Soziologismus war damit gegeben. B. hat Ursachen und Wirkungen miteinander verwechselt. Aber sein Anliegen, die Beständigkeit in Staat und Gesellschaft zu verbürgen, ist heute bei den schnellen und unaufhaltsamen Änderungen auf allen Gebieten nur noch dringlicher geworden. A. Brunner SJ

Wendland, Heinz-Dietrich: Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. — Studien zur evangel. Sozialtheologie und Sozialethik, Bd. V. (336 S.) Hamburg 1959, Furche-Verlag. Ln. DM 24,—.

Zwanzig in den Jahren 1953—1958 an sehr verschiedenen Stellen erschienene Aufsätze des Verf.s sind hier zusammengefaßt. Der Band ist der schlagende Beweis dafür, daß es auf evangelischer Seite nicht nur eine theologische Sozialethik (Sollens-Lehre) gibt, sondern nicht minder eine echte theologische Sozial*lehre* (Seins-Lehre vom Menschen als gesellschaftlichem Wesen und von der menschlichen Gesellschaft). Unter ausgesprochen theologischen Gesichtspunkten behandelt der Verf. die vielfältigsten Fragen des gesellschaftlichen wie auch des im engeren Sinn sozialen Bereichs. Die Beiträge bilden 5 Gruppen: Verkündigung, Neutestamentliche Grundfragen, Christliche Soziallehre heute, Verantwortliche Gesellschaft, Die diakonische Gestalt der Kirche. Beherrschend ist die eschatologische Sicht: die Endzeit ist bereits angebrochen und in der christlichen Gemeinde gegenwärtig. Der „Sozialprozeß", christlich verstanden, erschöpft sich nicht in der Auseinandersetzung gesellschaftlicher Klassen, bspw. Kapital und Arbeit, sondern besteht wesentlich in dem Einbruch der zwar noch nicht voll verwirklichten Gottesherrschaft in eine noch im Argen liegende Welt. Dieser Sozialprozeß führt nicht zu einer ‚consecratio mundi' im Sinn einer fortschreitenden „Verchristlichung der Welt"; sein Abschluß ist vielmehr die Wiederkunft Christi, und mit ihr beginnt die vollkommene Gottesherrschaft, nicht ein „jenseitiges Reich", sondern „Gott alles in allem". — Diese Sicht verführt den Verf. keineswegs dazu, in kühner Spekulation große Linien auszuziehen in eine unabsehbare Zukunft; seine Ausführungen, namentlich im Schlußteil über die diakonische Gestalt der Kirche gehen ganz ins Spezielle und Konkrete. — Ein sorgfältiger Vergleich seiner Auffassung und unseres Gedankens von der Kirche als dem Lebensprinzip der Gesellschaft wäre lohnend. Vielleicht in keinem Stück werden sie sich decken; in einigen Punkten mögen sie sich als unvereinbar erweisen; in den allermeisten Stücken dürften sie sich ergänzen. — Wie dem auch sei, der Verf. hat die christliche Soziallehre durch eine Fülle von Gedanken bereichert und ihr eine Menge Anregungen zum Weiterdenken gegeben. O. v. Nell-Breuning SJ

Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft; hrsg. *Fr. Karrenberg* und *W. Schweitzer*. (300 S.) Hamburg 1960, Furche-Verlag.

Die *H.-D. Wendland* zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmete Festschrift enthält Beiträge von 21 Mitarbeitern. Unter der Überschrift „Der einzelne und die Gemeinschaft" sind 10 Beiträge sehr verschiedenen Inhalts zusammengefaßt; die 11 wei-

teren Beiträge bilden die Gruppe „Gesellschaft und Politik". Mehrere der Beiträge dieser Gruppe verdienen allgemeines Interesse, so — nach meinem Urteil — insbesondere *H. H. Schrey,* Die Kirche als Institution und als Verein; *H. Thielicke,* Studie zum Atheismus-Problem (eine sehr ernst zu nehmende Untersuchung, ob der Atheismus notwendiger Bestandteile des Kommunismus-Bolschewismus ist oder vielleicht von ihm abgespalten werden könnte); *H. Gollwitzer,* Das Sowjetsystem und die christliche Kirche (was bleibt an christlichem und kirchlichem Leben möglich, wo der Kommunismus-Bolschewismus fest etabliert ist?); *D. v. Oppen,* Partnerschaft. Gerade diese Beiträge zeichnen sich auch dadurch aus, daß sie in gutem Deutsch geschrieben und daher trotz des schwierigen Gegenstands, den sie behandeln, ohne Mühe zu lesen sind. Einige andere Beiträge könnten den Eindruck erwecken, als wollten sie sagen, die evangelische Theologie habe bisher, mindestens was ihre Aufgabe gegenüber der menschlichen Gesellschaft angeht, alles falsch gesehen und falsch angefaßt und sei erst gerade im Begriff, sich auf den rechten Weg zu besinnen. So kann es aber doch wohl kaum sein! Auf jeden Fall ist dieser Band ein schönes Zeugnis für den Ernst, mit dem evangelische Theologen und Laien aus christlicher Verantwortung mit den Problemen unserer heutigen Gesellschaft ringen.

Dem Beitrag von Thielicke sei der schöne Satz entnommen: „Der elementare Vorgang in jedem Akt der Nächstenliebe ist die Scheidung des Menschen von seiner Front" (210). O. v. Nell-Breuning SJ

Karrenberg, Friedrich: Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. (249 S.) Stuttgart 1959, Kreuz-Verlag. Ln. DM 14,80.

Der Obertitel läßt nicht erraten, worum es in diesem Buch geht; der Untertitel sagt in gewissem Sinn zu wenig, denn es wird eine ziemlich vollständige Übersicht über den derzeitigen Stand der evangelischen Sozialethik gegeben, sowohl über die theologische (und philosophische) Grundlagenforschung als auch über die gefundenen Anwendungen auf die konkreten Fragen der Gegenwart. — Zwischen (I.) Grund und Ziel christlicher Sozialethik und (V.) Stand und Aufgaben der christlichen Sozialethik sind eingeschoben (II.) Das Problem der ‚Eigengesetzlichkeit', (III.) Karl Marx nach hundert Jahren und (IV.) Neoliberalismus und Neosozialismus. — Der Verf., der seit einem Menschenalter neben seinem Hauptberuf als industrieller Unternehmer auf diesem Gebiet in evangelisch-kirchlichen Kreisen führend wirkt, u. a. als Herausgeber des „Evangelischen Soziallexikon" (Vgl. diese Zschr. 159 [1956/57] 379), verbindet in seltener Weise Beherrschung des einschlägigen wissenschaftlichen Schrifttums mit umfassender Tatsachenkenntnis, vor allem aber mit dem gesunden Menschenverstand und nüchternen Sinn des Mannes der Praxis; daher wohl auch die schlichte Einfachheit seiner Sprache. — In den weitaus meisten Stücken wird der katholische Sozialethiker mit dem Verf. einig gehen können. Das Naturrecht allerdings, das er auf ein „gesetzliches Mißverständnis der Hl. Schrift" (212) zurückführen zu müssen glaubt, lehnt er ab. Im Zusammenhang mit Ehe und Familie dagegen spricht er sehr schön und überzeugend von „Sachgesetzen", die „für die einzelnen Kulturgebiete gelten" und „deren Eigengesetzlichkeit ausmachen"; diese seien „nicht nur dem Christen, (sondern) für jedermann erkennbar" (124). Ist das nicht genau das, was wir mit Naturgesetzlichkeit und Naturrecht meinen? — Rüstows Kritik am laisser-faire-Prinzip (169, Anm. 8) dürfte der Verf. mißverstanden haben; sie richtet sich gegen den Deismus des 18. Jahrhunderts und dessen „*Sub*theologie" der ‚invisible hand'. — Ungenau und inkonsequent ist die Zitierweise; einige Abkürzungen finden sich, soweit ich sehe, nirgendwo erklärt; sein eigenes Werk „Christentum, Kapitalismus und Sozialismus" (Vgl. diese Zschr. 123 [1932] 281) läßt er einmal 1932, ein anderes mal 1931 erschienen sein. Erwünscht wäre ein Literaturverzeichnis mit Angabe der vollständigen Titel bzw. Fundstellen der angezogenen Bücher und Aufsätze.

O. v. Nell-Breuning SJ

Preiser, Erich: Nationalökonomie heute. Eine Einführung in die Volkswirtschaftslehre. (139 S.) München 1959, Verlag C. H. Beck.

— Die Zukunft unserer Wirtschaftsordnung. Eine Betrachtung über Kapitalismus und Soziale Marktwirtschaft. 3., erweiterte Auflage. (107 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck & Ruprecht.

Das erste Bändchen enthält die Reihe von zehn Rundfunkvorträgen, mit denen der Verf. in ungemein leicht verständlicher und doch wissenschaftlich exakter Weise weitere Kreise in Grundbegriffe und Grundfragen der Wirtschaftswissenschaft einführt, dies nach dem heutigen Stand der Erkenntnis. Nach der im Vorwort ausgesprochenen Meinung des Verf.s setzt sein Büchlein „nichts voraus als die Fähigkeit, logisch zu denken und sich von Vorurteilen frei zu machen"; er selbst wird wohl am besten wissen, wie hoch die Anforderung ist, die er damit stellt. Aber er stellt sie mit voller Berechtigung: einmal, weil ohne sie in der Tat kein Verständnis der behandelten, oft sehr handfeste Interessen

berührenden Sachfragen möglich ist, zum andern mal, weil er selbst diese Forderung vorbildlich erfüllt.

Das andere, bereits in 3. Auflage erscheinende Bändchen behandelt in zwei Hauptteilen I. Die alte Ordnung und ihre Probleme (im Wesentlichen die Probleme des Kapitalismus), II. Die neue Ordnung, ihre Aufgaben und Möglichkeiten. In diesem Hauptteil wird zuerst das marktwirtschaftliche Ordnungsprinzip entwickelt und anschließend mit zwingender Beweisführung die Unentbehrlichkeit sozialer Maßnahmen dargetan. Daran schließt sich — in den früheren Auflagen noch nicht enthalten — die Problematik des wirtschaftlichen Wachstums. Auch bei diesem Vorstoß in erst jüngst erschlossenes Forschungsgebiet leistet der Verf., was die Verständlichmachung schwieriger Zusammenhänge und Gedankengänge angeht, das Menschenmögliche; immerhin sind hier die sachlichen Schwierigkeiten so groß, daß dem Leser geistige Anstrengung nicht erspart bleibt.

Beide Bändchen sind in ihrer Art kleine Meisterwerke. O. v. Nell-Breuning SJ

Frömmigkeit

Podhradsky, Gerhard: Das Wort vom neuen Leben. Stimmen der Väter zum Kirchenjahr. Mit 10 z. T. farbigen Bildtafeln. (132 S.) Wien 1959, Herder. Ln. DM 9,80.

Die alte Erfahrung, daß die Quellen meist ergiebiger sind als gewollt moderne Autoren, erweist sich auch in diesem Buch. Ursprünglicher und ungebrochener tragen die hier angerufenen Zeugen, Väter aus Ost und West, die Botschaft vom neuen Leben durch Christus in sich, als er uns Heutigen gegeben ist. Pater Jungmann hat seinem Schüler ein Geleitwort mitgegeben und nennt diese Sammlung eine Blütenlese aus dem Besten, das uns von den Vätern der Kirche überkommen ist. So werden die großen Heilsmysterien Christi, vor allem das Weihnachts- und Ostergeheimnis, in ihrer immer neuen Gegenwart durch das Sakrament der Taufe vor Augen geführt. Die Übersetzung ist knapp und gerade darin voll Ausdruckskraft. In ihrer ganzen Tiefe werden sich diese Texte nur dem Meditierenden erschließen, aber ist nicht diese Meditation Voraussetzung der in unserer Zeit so kraftvoll einsetzenden liturgischen Erneuerung? Eine Hilfe zu dieser Meditation sind die sorgfältig gewählten Bildtafeln. So mag der Band dem Theologen ein Weg zur Verkündigung der Frohbotschaft sein, weiteren Kreisen der Gebildeten ein Zugang zum Geheimnis des Kirchenjahres.

A. Hüpgens SJ

Guitton, Jean: Die Jungfrau Maria. Aus dem Französischen übertragen von Paul Bernhardt. (254 S.) Paris-Colmar o. J., Verlag Alsatia. Ln. DM 15,60.

Der Verf. ist ein mehr philosophisch als theologisch gebildeter Laie. Er sucht in seinem Buch die Marienverehrung der Kirche gebildeten Laien nahezubringen in der Überzeugung, „daß Nüchternheit, Vermeiden jeglicher Übertreibung und klare verstandesmäßige Darlegung der Wahrheit ein männliches Herz zur rechten Liebe bewegen." In einem ersten Teil behandelt der Verf. Mariens Erdenleben, begleitet im zweiten Teil den „Mariensinn in seiner Entwicklung", gemeint ist damit die dogmatische Entfaltung der Mariologie im Lauf der Kirchengeschichte. „Das Marienmysterium", der dritte Teil, spricht von der Bedeutung Mariens in ihrer Verherrlichung. Schließlich greift der vierte Teil, „Maria und die heutige Zeit", in philosophisch-psychologischer Spekulation den Begriff der Zeit als Vergänglichkeit, illustriert an der menschlichen Liebe und Existenz, heraus und sucht zu zeigen, daß in Maria Zeit und Vergänglichkeit überwunden sind.

Das Buch ist auf jeder Seite anregend und in großen Partien fesselnd geschrieben. Es hat in Frankreich begeisterte Zustimmung und erbitterte Ablehnung gefunden. Beides ist verständlich. Der Versuch, vom Lebensgefühl unserer Zeit her dem Geheimnis der Gottesmutter näherzukommen, ist begrüßenswert. In der deutschen Ausgabe wirkt allerdings die Übersetzung an manchen Stellen verstaubt, gelegentlich auch unsicher in der Wahl des Ausdrucks. So weiß man nicht, soll man das Unbehagen an bestimmten Formulierungen dem Autor oder dem Übersetzer zur Last legen?

Eine Grundidee des Verf.s zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch: Christus besitze die menschliche Natur zwar als göttliche Person; jedoch fehle ihm die letzte Vollendung der menschlichen Natur in der Personalität, und deshalb sei die menschliche Natur am vollkommensten in einer Frau, in Maria, verwirklicht. Daraus folgert der Verf. dann eine gewisse psychologische Ferne Christi von uns Menschen, die überbrückt werden müsse durch Maria. So wird dann etwa die Mittlerschaft Mariens begründet durch eine zu große Distanz des Mittlers Christus von der Menschheit. Dieser Folgerung können wir nicht zustimmen. Logisch wäre dann nicht Christus, sondern Maria das Haupt der Menschheit. Aus der Tatsache der hypostatischen Union in Christus folgt nicht, daß Christus die menschliche Natur „weniger" besäße als Maria. Mit bedeutenden Theologen unserer Zeit möchten wir im Gegenteil annehmen, daß niemand so sehr echter Mensch ist wie Christus durch seine Inkarnation, daß niemand deshalb auch uns

näherstehen kann als der menschgewordene Herr. Die Annahme Guittons, daß im Himmel „an Stelle der Seele der Geist Gottes als Belebungs- und Gestaltungsprinzip des Fleisches und der Materie" trete, scheint uns unhaltbar. A. Hüpgens SJ

Spiecker, Rochus: Jeanette oder die gute Verzweiflung. Vom Trotz, der Liebe und dem Tod. Funkische Impressionen. (292 S.) Bonn 1959, Buchgemeinde. DM 14,50.

Das Anliegen des Verf.s ist die Antwort auf die bedrängende Frage, wie man dem heutigen Menschen das Christentum predigen müsse, damit er aufmerksam werde. Er wählt die Form von Betrachtungen und die pseudodramatische Form des Gesprächs. Jene gehen mit Vorliebe darauf aus, das oberflächlich gesprochene Wort auf seinen Tiefensinn zu untersuchen; diese sollen verlebendigen. Aber sehr viel wird gesprochen, um die Umstände des Gesprächs und damit die Stimmung der Sprechenden zu verdeutlichen. Anderes ist nur scheinbar eine innere Weiterführung der Erörterung; eigentlich sind die Aussagen der Unterredenden nur Bestätigungen oder Fragen. Nicht selten wird auch tastend um den Gegenstand herumgesprochen. Spiecker vertritt die Auffassung, man müsse durch das Kühne, Ungewohnte, ja Ärgerniserregende verblüffen, durch „unpassenden" Humor beim heiligen Stoff reizen. Zeitnahe Wahrhaftigkeit sei das Entscheidende. Dem kann man zustimmen. Schließlich aber kommt es weniger auf die Form an sich an, sondern darauf, daß der Sprechende glaubhaft als Zeuge der Wahrheit auftritt.
H. Becher SJ

Maurina, Zenta: Über Liebe und Tod. Essays. (184 S.) Memmingen/Allgäu 1960, Maximilian Dietrich Verlag. Ln. DM 9,80.

Die heute in Schweden lebende baltische Schriftstellerin schreibt über Liebe und Tod, was Lebenserfahrung und Reflexion sie gelehrt haben. Selbst von schwerer Krankheit gezeichnet, hat sie vielen Menschen manches Bedenkenswerte zu sagen. Ihre erstaunliche Belesenheit in Philosophie und Literatur, verbunden mit einem sehr flüssigen Stil, haben ihren Leserkreis auch in Deutschland rasch wachsen lassen. In diesen Essays spricht eine große Ehrfurcht vor der Würde des Menschen zu uns. Wenn sich die Verf.in aber daran macht, Religionsphilosophie zu treiben und einer unverbindlichen Universalreligion das Wort zu reden, können wir ihr nicht mehr folgen. Daß es nicht verschiedene Wahrheiten gleichberechtigt nebeneinander geben kann, daß Christus nicht nur die Liebe, sondern auch eine alle Menschen verpflichtende Wahrheit uns geoffenbart hat, scheint der Verf.in entgangen zu sein.
A. Hüpgens SJ

Erzählungen

Anarić, Ivo: Die Geliebte des Veli Pascha. (350 S.) Stuttgart 1959, Steingrüben. DM 16,80.

Der beste jugoslawische Dichter der Gegenwart bewährt sich hier als hervorragender Erzähler, der die Wirkung seiner Novellen leider durch offene und verdeckte politische Haßgefühle schwächt. Mit der ursprünglichen Kraft eines noch gesunden Volkes berichtet er hier von Personen und Geschehnissen, tragischen Konflikten und seelischen Erlebnissen, deren Schauplatz seine bosnische Heimat in den Auseinandersetzungen zwischen Ost und West, Christentum, Judentum und Mohammedanismus ist. H. Becher SJ

Hlasko, Marek: Der Nächste im Paradies. Roman. (280 S.) Köln 1960, Kiepenheuer & Witsch. DM 14,80.

Der Roman ist während der „Tauperiode" in Polen in einer Zeitschrift erschienen, durfte aber nicht als Buch gedruckt werden. Die Kritik am Kommunismus, seinen Schlagwörtern und seinem Terror wird einigermaßen sichtbar. Er schildert das harte Leben einiger Kraftfahrer, wilder Gewaltmenschen mit verbrecherischer Vergangenheit, die im unwegsamen Gebirge Bauholz abfahren und in die Stadt bringen müssen und von denen die meisten bei Unfällen zu Tode und ins „Paradies" kommen. Eine Entwicklung findet man nicht; es ist ein Lagebericht. Die Sprache und die geistige Welt sind die der Roheit und Gemeinheit. Hlaskos Begabung reicht dafür aus; ob sie darüber hinausgeht, müßten andere Bücher beweisen. Doch mag man anerkennend feststellen, daß in der Tiefe der Rohlinge noch ein Fünklein menschlicher Sehnsucht sichtbar wird. H. Becher SJ

Mackiewicz, Josef: Der Weg ins Nirgendwo. (432 S.) München 1959, Bergstadt-Verlag. DM 16,80.

Schauplatz der Erzählungen ist jener Teil Litauens, der an Polen und Weißrußland grenzt. Das romanhafte Geschehen ist Wirklichkeit gewesen: Der Kampf der einheimischen Bevölkerung gegen die russische Besetzung von 1940 bis zum Krieg mit Rußland. War es ein Kampf? Es war mehr ein Leiden der Bevölkerung gegen das Volkskommissariat für Staatssicherheit, das auch alles Vertrauen und alle freundschaftlichen Verbindungen der Leidenden zerstörte. Jeder konnte ein Spitzel sein; zum mindesten konnte ein unbedachtes Wort schon Tod oder Verschleppung mit sich bringen. Mackiewicz versichert, daß Tiere und Dinge, Geheimdokumente und Daten, Dorfnamen und Wege, die Namen der Russen authentisch seien. Ein grausiges Geschehen und eine erschütternde Chronik!
H. Becher SJ

Belyj, Andrey: Petersburg. (443 S.) Wiesbaden 1959, Insel. DM 16,80.

Der in der Revolution von 1905 begonnene, aber erst 1913 veröffentlichte, in deutscher Übersetzung um 1922 erschienene, aber ganz unbeachtet gebliebene Roman kommt endlich durch den Inselverlag zu seiner Wirkung und verdienten Würdigung. Belyj gehört zu den ersten „revolutionären" Dichtern. Er war der Sohn des berühmten Mathematikers Bugajev, entwickelte in seiner Dichtung eine Art Symbolismus, die auch auf Pasternak stark einwirkte. Wie dieser studierte er bei Natorp und Cohen, war Neukantianer und nahm später die Steinersche Anthroposophie, die er in Dornach kennenlernte, an. Er starb, verzweifelt und als Gegner der Revolution, 1934. Sein Buch ist zwar realistisch, insofern er die Zustände der vornehmen Petersburger Gesellschaft und der untergründigen geistigen Bewegungen in der Studentenschaft genau wiedergibt. Aber er erhebt Personen und Geschehnisse zu symbolischen Gestalten. Hier zeigt der Dichter hohe poetische Kraft, die z. B. auch bei Pasternak nachwirkt. Im Mittelpunkt stehen ein hoher konservativer Beamter und sein moralisch fragwürdiger Sohn. So sehr die Zeichnung der innerlich angefaulten Gesellschaft der Wahrheit entsprechen mag, so verworren sind die revolutionären Ideen bei den jungen entwurzelten Gebildeten. Sie spielen mit einem Feuer, das sie später verzehren wird. Über dem Ganzen geistert die Gestalt Peters des Großen, der einen Gewaltstaat aufrichtete und nicht im gesunden Gut seines Volkes wurzelte. Der Roman ist ein sprachliches Kunstwerk und zugleich ein politisches Gemälde seiner Zeit.

H. Becher SJ

1. *de Man, Yvonne:* Eine Frau namens Susanne. Roman. (248 S.) Bonn 1959, Bonner Buchgemeinde.
2. *Franquinet, Robert:* Durch die Wüste der Einsamkeit. Roman. (189 S.) Bonn 1959, Bonner Buchgemeinde.
3. *Daisne, Johan:* Der Mann, der sein Haar kurz schneiden ließ. (222 S.) Bonn 1959, Bonner Buchgemeinde.

Die Bonner Buchgemeinde bringt diese drei Übersetzungen, in denen zwar verschiedene Stoffe behandelt werden, deren inneres Gefüge sich aber weithin ähnelt. Alle drei Bücher bieten eigentlich nur die Zerfaserung innerer Gefühle und Versuchungen, die sich aus den Erlebnissen schwacher Menschen entwickeln. *De Man* erdichtet ein Leben der Susanna, die uns aus dem Buch Daniel bekannt ist. Das Leben der Juden in der babylonischen Gefangenschaft und der in der Heimat zurückgebliebenen Stammesgenossen mag man noch als durchaus möglich annehmen. Aber wenn die kinderlose Ehe Susannas bei dem Mann Gefühle der Abneigung, bei der Frau solche der Verzagtheit entwickelt, wenn wir dann erfahren, daß der Mann, nicht aber Susanna an der Kinderlosigkeit schuld ist und nun die Frau einen hohen Auftrag Gottes darin sieht, ihrem Mann die wahre Ursache zu verheimlichen, so kann dies nicht unseren Beifall finden. — Bei *Franquinet* handelt es sich um eine hohl gewordene Ehe, die den Mann in die Versuchung bringt, zur Abwechslung und aus innerer Neugier einen Liebesbriefwechsel zu beginnen. Das führt zu starken seelischen Konflikten. Schon hat sich Verdure entschlossen, dem Spiel ein Ende zu machen, da kommt es doch zu einem Ehebruch und durch plötzliche Verwicklungen zu einem Totschlag. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß er ihn begangen habe. Seine Verurteilung nimmt er, wie es scheint, als Sühne hin. — Die stärksten Bedenken muß man gegen *Daisne* erheben, der dem Leser zumutet, 222 enggedruckte Seiten ohne Absatz und ohne innere Pause zu lesen. Ein verheirateter Rechtsanwalt verliebt sich in eine Schülerin, die er dann aus dem Auge verliert. Aber durch 10 Jahre hindurch erfüllt diese Liebe sein Fühlen und Denken. Da er sie dann als Schauspielerin wiederfindet, ihr sein Leben erzählt und von ihr wiederum erfährt, wie sie moralisch zerstört wurde und ohne Hoffnung auf eine Läuterung ist, da sie ihn dann bittet, ihrem Leben ein Ende zu machen, er einen tödlichen Schuß abfeuert und deswegen verurteilt wird (unglaublicherweise erfährt er erst nach Jahren, daß der Schuß doch nicht tötete), kann er im Gefängnis seine Lebensgeschichte niederschreiben und seine Schuld abbüßen. — Diese drei Romane wahren zwar das christliche Ordnungsbild, aber weder dies noch die gekonnte Darstellung können verhüllen, daß es sich um ungesunde Erzeugnisse dichterischer Phantasie handelt.

H. Becher SJ

Golowin, Sergius: Ilja von Murom. Eine zeitlose Sage aus dem alten Rußland. (875 S.) Freiburg 1959, Dürr. DM 5,90.

Sagen gehen durch alle Länder und haben doch überall ein eigentümliches Gepräge. Die hier nach einer vorzüglichen Einleitung über die russische Sage übersetzte Erzählung von dem edlen Ilja von Murom ist von den Bauern durch die Jahrhunderte weitergegeben. Trotz der uns etwas befremdenden Kraftgestalt Iljas finden wir in ihr das Ideal eines Helden, der wider das Böse und Gewalttätige streitet.

H. Becher SJ

Abstrakte Malerei

HERBERT SCHADE SJ

Zu den merkwürdigen Vorgängen in der Kunstgeschichte gehört das Schwinden des Gegenstandes in der Malerei des 20. Jahrhunderts. Der Maler, der in besonderer Weise als Verwalter der sichtbaren Welt galt, verzichtet auf die äußere Erscheinung der Dinge und bemüht sich, in Formen und Farben Erfahrungen auszudrücken, die sich dem Auge nicht erschließen. Man hat diese Malerei abstrakt genannt, und der Begriff hat längst die Öffentlichkeit erobert. Michel Seuphor beschreibt ihn wie folgt: „Ein Gemälde ist dann abstrakt zu nennen, wenn darin nichts mehr von der gegenständlichen Wirklichkeit zu erkennen ist, die unsere gewohnte Lebenswelt ausmacht."[1] Dieser Begriff ist jedoch — wie viele Stilbezeichnungen der Kunstgeschichte (z. B. gotisch, barock, romantisch) — fragwürdig und vorwiegend negativ. Laien und Künstler, Kritiker und Wissenschaftler aber haben sich auf dieses Wort — eine Konvention — festgelegt. Weil diese Übereinkunft nicht mehr aufzugeben ist, mag die Formulierung stehen bleiben. Bedeutsamer als das Wort ist die Wirklichkeit, die sich hinter dieser Bezeichnung verbirgt. Ebenso scheint wesentlich, daß die abstrakte Malerei schon ein halbes Jahrhundert alt ist. Zahlreiche Künstler malen gegenstandslos. Ein eigenes Lexikon der abstrakten Malerei bietet allein über sechshundert Biographien. Und die Ausstellung II documenta Kassel (1959) erzeugt sogar den Eindruck, daß diese Malerei die legitime Kunst des 20. Jahrhunderts sei. Darüber hinaus kennen wir christliche Künstler, die diese Malweise pflegen. Im modernen Kirchenbau erscheint die gegenstandslose Kunst wie selbstverständlich.

Dieser geschichtliche Tatbestand mahnt also zur Zurückhaltung im Urteil. Noch nachdenklicher wird man, wenn man nach Autoritäten Ausschau hält, die dem unkundigen Betrachter Richtlinien bieten könnten. Künstler, Kunsthistoriker und Theologen machen über diese Malerei so gegensätzliche Aussagen, daß man an ihrer Problematik zu scheitern meint. Diese Aussagen müssen zunächst beachtet werden.

Der Streit der Meinungen

Die ernsten Angriffe gegen die abstrakte Malerei gehen von grundsätzlichen Erwägungen philosophischer Art aus. Man fürchtet, daß diese Mal-

[1] *Michel Seuphor*, Lexikon abstrakter Malerei, *München-Zürich 1957, 12.*

weise das Wesen der Welt und des Menschen in Frage stellt. So sieht H. Sedlmayr in der abstrakten Kunst die Gefahr eines Umschlagens ins Sinnlose: „Die ganze autonome Musik, eine musikalische Logistik, bewegt sich letzten Endes ‚auf das Absurde zu' ... Rückblickend erkennen wir, die Analogie dieses Vorgangs zu den Endphasen der ganz absolut gewordenen Malerei."[2] Wesentlich ist Sedlmayrs Unterscheidung einer gegenstandslosen Malerei mit intendierter Bedeutung und einer Malerei ohne Bedeutung. Historisch gesehen „ist die ‚gegenstandslose Malerei mit intendierter Bedeutung' noch das letzte Kapitel der alten Kunst. Sie ist in ihrer Weise, wenigstens der Absicht nach, noch ‚transzendent' in einem sehr konkreten Sinn: sie will als Malerei etwas geben, was die sichtbare Malerei übersteigt."[3] „Der Bruch wird eklatant, wenn das gegenstandlose Bild zur Chiffre eines Beliebigen wird, wenn in dem Bild eine ihm passend erscheinende Bedeutung zu ergänzen der subjektiven Willkür des Betrachters überlassen wird."[4] „Erst diese gegenstandslose Kunst ohne Bedeutung stellt das Extrem einer von allen ‚fremden' Beimengungen gereinigten, einer ganz ‚autonomen' Malerei dar."[5] In dieser Malerei sieht Sedlmayr die Gefahr eines Umschlagens ins Sinnlose. Sicher verdient diese Warnung Beachtung.

Selbst unter den Vertretern der Moderne haben sich Stimmen gegen die abstrakte Malerei erhoben, unter denen die Äußerungen Kahnweilers besondere Aufmerksamkeit beanspruchen.

Daniel Henry Kahnweiler wurde 1884 in Mannheim geboren, lebt aber seit dem Beginn des Jahrhunderts in Frankreich und ist einer der bedeutendsten und erfolgreichsten Kunsthändler der Gegenwart. Vor allem hat er die Werke der Fauvisten und Kubisten verkauft. Sein Buch über den Kubismus ist grundlegend. Auf einer Diskussion in Baden-Baden im Oktober des vergangenen Jahres hat sich Kahnweiler ebenfalls sehr scharf gegen die abstrakte Malerei geäußert. Er ging davon aus, daß der großen Maler des ausgehenden 19. Jahrhunderts nur wenige waren, die im Gegensatz zum Publikum standen. „Wie verschieden ist das aber von der heutigen Situation bei großen Ausstellungen, wie bei der letzten Biennale in Venedig, wie bei der sogenannten Biennale der Jungen, die gerade in Paris stattfindet, und wie bei der documenta II. Da entrüstet sich niemand mehr, da gibt es keinen Anlaß zu lachen, da ist die geometrische, lyrische Abstraktion, der Tachismus, das Action painting, und alle diese Richtungen liefern Werke, die der Bourgeoisie keinen Anlaß zum Widerspruch geben ... An diesen neuen Werken, die nichts darstellen, kann der Beschauer Gefallen finden oder nicht. Zur Entrüstung ist kein Grund mehr. Da diese ‚Pseudomaler' — gestatten Sie mir den Ausdruck — aber bei ihren Farbarrangements stets doch, ob sie wollen oder nicht, auf Gefälligkeit abzielen, so ist dieser Wandschmuck gewöhnlich angenehm. ‚Pseudomaler', sagte ich; denn ihren Werken mangelt

[2] *Hans Sedlmayr*, Die Revolution in der modernen Kunst, *Hamburg 1955, 53.*
[3] ebd. 33.
[4] ebd. 35. [5] ebd. 36.

das wahre Wesen der Malerei: die Mitteilung. Der wahre Maler, selbst erregt durch ein Seherlebnis — ich betone: Seherlebnis — will dieses mit seinen Mitmenschen teilen. Eben dieses Miterleben mit dem Künstler ist es, was für den Beschauer den Kunstgenuß auslöst. Die Malerei ist eine Schrift, eine Schrift dazu, die unsere Außenwelt schafft. Wenn aber von Seelenzuständen und anderem Unsinn gesprochen wird, von nichts darzustellenden Bildern, so bleibt das eitel Geschwätz. Der Urheber dieser Bilder — spräche er selbst davon — bewiese nur, daß er nicht als Maler fühlt. Die nichtdarstellende Malerei unserer Zeit ist in Wahrheit Kunstgewerbe, nichts anderes. Die wahre Malerei bringt Zeichen hervor, die — richtig gelesen — die Außenwelt der Beschauer schaffen. Aber dieses prätentiöse Kunstgewerbe hat sich heute über die ganze Welt ausgedehnt. Das sollte uns auch den Schlüssel geben zu seinem wahren Wesen. Eine solche allgemeine Verbreitung hat es schon einmal gegeben: Die akademische Salonkunst der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschte ebenfalls ganz Europa und Amerika. Ihre schalen Erzeugnisse, die sich überall ähnelten, füllten die Museen. Wo sind sie heute? Nur in ein paar Provinzmuseen sieht man noch ihre letzten Vertreter ... Was sich heute als Avantgarde breit macht, ist Akademik, nichts anderes. Was ist denn Akademik? Es ist die Verwendung von Formen, von Techniken, deren wahres Wesen verloren ging. Was sind Abstraktion und ihre Folgeerscheinungen anderes als akademische Mißverständnisse von Fauvismus, von Kubismus, von Surrealismus? Man vergißt z. B., daß das sogenannte Tröpfelsystem und so vieles andere Zufällige von der Ecriture automatique, von der automatischen Schrift des Surrealismus herkommen, sogar vom Rorschachtest, von dem ich gar nicht reden will. Die Verwendung von Fremdmaterialien — wie bei den Kubisten schon 1912 — in Bildern, mit Sand, mit Asche und geklebtem Papier, setzt sich fort bei gewissen Surrealisten, bei Masson, bei Max Ernst, von anderen Techniken bei diesen gar nicht zu reden. Aber schon ein Schwitters hat die Gründe nicht mehr verstanden, die diese Techniken rechtfertigten ... Das Argument der Anzahl wendet sich sogar gegen die, die es anwenden. Die das wahrhaft Gute schaffen, sind stets nur wenige ... Es werden wieder Maler kommen, ganz wenige, die unsere Zeit ausdrücken werden. Wie, das weiß ich nicht. Aber sie werden Maler sein, keine Kunstgewerbler!“[6] Diese scharfen Angriffe gegen die abstrakte Malerei durch einen Exponenten des Kubismus fassen die Einwände vieler gegen diese Malweise zusammen. Sie werden jedoch noch ergänzt und übertroffen von den Äußerungen einiger Maler selbst. Zwei von ihnen, die durch ihr großes Werk eine besondere Autorität beanspruchen, Oskar Kokoschka und Pablo Picasso, mögen hier noch zu Wort kommen.

Kokoschka zeigt die soziologischen und geistesgeschichtlichen Hintergründe der gegenstandslosen Malerei auf und führt damit tiefer in ihre Problematik ein. Die Frage nach der abstrakten Kunst ist nämlich kein künst-

[6] *Kommentare zur Kunst der Gegenwart Nr. 1: Baden-Badener Kunstgespräch 1959.* Wird die moderne Kunst „gemanagt“? *17 ff.*

lerisches Problem allein, sondern sie beleuchtet die gesamte geistige Situation der Gegenwart. Drei Tatsachen macht Kokoschka in besonderer Weise für die Entstehung der gegenstandslosen Malerei verantwortlich: die mathematisch-technische Weltauffassung, den formalistischen Kunstunterricht und eine besondere Art der Psychologie.

Zunächst ein Wort des Malers über den mathematisch-technischen Geist: „Die Ersetzung des humanistischen Weltbildes durch den Glauben an die Alleingültigkeit des physikalischen Naturgesetzes ist Voraussetzung für den Erfolg einer rein technischen Zivilisation."[7] „Wäre der Mensch nichts mehr als nur eine bloße Ziffer, Koeffizient im Kalkül des physikalischen Weltgeschehens, dann brauchte es gar nicht eines Bildes mehr. Die mathematische Symbolik ist unmenschlich, gegenstandslos, einspurig."[8] Ebenso scharf wie gegen das Überhandnehmen des Technischen wendet sich Kokoschka gegen den Kunstbetrieb: „Heute ist es, dank dem hysterischen Kunstbetrieb und nicht weniger infolge des formalistischen Kunstunterrichts, besonders in den Vereinigten Staaten, so weit gekommen, daß kaum auf einer einzigen Ausstellung das Wunder der sichtbaren Welt von einem Paar offener Augen gesehen, länger gezeigt wird. Auch ist die Gesellschaft nicht erstaunt, wenn die Kunstpropaganda den Menschen und alle Gegenstände als Bildinhalt verpönt."[9]

Schließlich beschreibt Kokoschka noch die besonderen psychischen Voraussetzungen der abstrakten Malerei: „Der abstrakt schaffende moderne Meister von heute begibt sich, im Gegensatz zu den Künstlern der Vergangenheit, mit leerem Kopf ans Werk, erwartet die Inspiration weder vom Bewußtwerden der Gesichte noch von der Sinnenwahrnehmung dinglicher Wirklichkeit um ihn herum, sondern bereits jenseits der Vernunft von einem Tun, das ihn selber zu wundern beginnt als eine Manifestation seines Unterbewußtseins; was hier selbsttätig wird wie beim Tischrücken."[10] Sicher sind diese Elemente, die Kokoschka charakterisiert, für die Beurteilung der abstrakten Malerei bedeutend. Aber die Meinung des Malers beruht auf eigenen Voraussetzungen und hat ebenso ihre Grenzen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Vielmehr mag noch die Ansicht Picassos zitiert werden. Für den Laien, der die Worte abstrakt und modern gelegentlich miteinander mischt, und für den Picasso als der Prototyp aller modernen Kunst erscheint, mag das verwunderlich sein. Die Tatsache zeigt nur von neuem, wie vielschichtig und verwickelt der Sachverhalt ist.

Picasso sagt: „Es gibt keine abstrakte Kunst. — Man muß immer mit etwas anfangen. — Man kann sich nicht gegen die Natur stemmen. Sie ist stärker als der stärkste Mann."[11]

Die angeführten Zitate gegen die Abstraktion sind sehr scharf; aber man kann nicht sagen, sie wären unbegründet. Man sollte ihre Argumente nicht

---

[7] *Hans Maria Wingler,* Oskar Kokoschka. Das Werk des Malers. *Salzburg 1956, 69.*
[8] ebd. 89. [9] ebd. 75. [10] ebd. 79.
[11] *Wilhelm Boeck,* Picasso, *Stuttgart 1955, 504.*

übergehen. Im Gegensatz zu diesem begründeten Widerspruch gegen die gegenstandslose Kunst gibt es eine Reihe von Meinungen fragwürdiger Art. Die Äußerungen von Alois Melichar, die sich temperamentvoll gegen den Modernismus wenden und sicher manches für sich buchen können, sind durchsetzt von Erregung und Rhetorik. Schließlich verfällt der Verfasser in so üble Beschimpfungen, daß er ausscheidet. Eine Diskussion in dieser Tonart trägt nicht zur Lösung von Fragen der Kunst und Wissenschaft bei, sondern propagiert eine der übelsten Errungenschaften des Modernismus, nämlich den pamphletischen Journalismus[12].

Auf ein höheres Niveau kommen wir mit den Aussagen von Wilhelm Hausenstein. Der bedeutende Kunstschriftsteller, der von sich bekennen muß, er habe 1914 einen Aufsatz mit dem Titel „Die Unterjochung des Gegenstandes" geschrieben, erklärt auf derselben Seite seiner Schrift: „Ich wage zu behaupten, die abstrakte Kunst sei der Ausdruck einer Welt, in welcher der Untergang der Dinge bereits Wirklichkeit zu werden begann. Furchtbar genug: aber es ist in der Tat nicht einmal mehr nötig, zu sagen, die abstrakte Kunst bezeuge den Untergang der gegenständlichen Welt in vorwegnehmender Weise."[13] Die eschatologische Sicht Hausensteins mag durch die Katastrophen verständlich sein, die wir erlebt haben. Wie will man aber eine solche These, die nahezu theologische Qualität besitzt, begründen: „... die abstrakte Kunst bezeuge den Untergang der gegenständlichen Welt in vorwegnehmender Weise." Leider beobachtet man den Versuch öfter, künstlerische Experimente unmittelbar und pauschal mit theologischen Qualifikationen wie „Häresie", „apokalyptisch", „Sünde wider den Heiligen Geist" und ähnlichen zu erledigen. Meistens handelt es sich nur um Affektäußerungen, die sich weder auf die Schrift noch auf das Lehramt der Kirche stützen können. Man kann sich dabei eines unangenehmen Gefühls nicht erwehren. Solche Äußerungen wirken peinlich, namentlich, wenn sie von Autoritäten vorgetragen werden.

Den Äußerungen gegen die abstrakte Malerei stehen ebenso zahlreiche Kundgebungen für diese Kunst gegenüber. Wenn hier vergleichsweise wenige Vertreter dieser Art erwähnt werden, dann geschieht es deshalb, weil bedeutende abstrakte Maler selbst diskutiert werden sollen. Immerhin mögen einige charakteristische Stimmen hier zu Wort kommen.

Michael Seuphor — der schon erwähnte Verfasser des Lexikons für abstrakte Malerei — schreibt: „Die abstrakte Kunst bestimmt das Gesicht unseres Jahrhunderts."[14] Diese Meinung hat Haftmann anläßlich der Documenta II bestätigt: „Eines ist sogleich festzustellen, daß die ganze große Domäne der Auseinandersetzung mit den optischen Erscheinungsbildern der

[12] *Alois Melichar,* Überwindung des Modernismus, *Frankfurt 1954.*
[13] *Wilhelm Hausenstein,* Was bedeutet die moderne Kunst, *Leutstetten bei München 1949, 36.*
[14] A.a.O. 91.

Gegenwart nur noch schwache Impulse herzugeben vermag. Die Kunst ist abstrakt geworden."[15] Bedeutsamer ist, daß Seuphor in der Betonung des Abstrakten eine Wende zum religiösen Schaffen sieht: „Nach einer langen Zeit der Ablehnung der eigentlichen religiösen Kunst hat die abstrakte Kunst in unserer Zeit den wahren metaphysischen Charakter jeder Kunst neu entdeckt."[16] G. Malin — und auch dieser Satz kennzeichnet die Situation — will in der gegenstandslosen Malweise die Wiederkehr des Künstlerischen überhaupt finden: „Die moderne abstrakte Malerei ist also vorerst Zurückführung der Malerei zur Kunst."[17]

Weiterhin soll eine Äußerung von Conrad Westphal gebracht werden, weil in ihr die Begeisterung für die abstrakte Kunst ins Dichterische umschlägt. Dazu besitzt der Aufsatz Westphals eine Besonderheit: Ein Jahr vor Erscheinen von Sedlmayrs aufsehenerregendem Buch „Der Verlust der Mitte" bedient sich Westphal des gleichen Bildes der Mitte, um damit die abstrakte Malerei zu beschreiben und zu rechtfertigen. Die Unabhängigkeit der Wortwahl steht wohl außer Frage. Wenn nicht der Erfolg des Werkes von Sedlmayr genügend deutlich spräche, würde der Beitrag Westphals bestätigen, wie tief die Frage die Geister bewegt. Westphal schreibt: „Wird aber das Ganze erreicht, so erscheint der Anlaß, von dem aus das Bild begonnen wurde, der Boden, von dem aus es aufstieg, Oben und Unten erscheinen aufgehoben: ‚Dein Lied ist drehend wie das Sternengewölbe'. (Die schrägen Häuser Cézannes, der Wechsel der Perspektiven in seinen Stilleben.) Ein solches Bild kann man von allen Seiten betrachten, es wird — auf den Kopf gestellt — in seiner erreichten Endgültigkeit unverhüllter sichtbar.

Wie Raum überall ist, grenzenloser Raum, wie wir Mitte sind, überall Mitte dieses Raumes, so spricht ein solches Bild aus seiner drehenden Mitte die unsere an. So nahm die Glasfenster-Rose der Kathedrale den Beter in ihre drehende Mitte und setzte ihn in das Innerste ein.

Übt ein Bild nicht diese Gnade an uns, so ist es nur Anfang, Versuch eines Bildes, Bild schlechthin ist es nicht ... Es ist also das Abstrakte nichts jenseits der Sinne, es ist keine Konstruktion, es ist die Fülle der Sinne, das Wirkende schlechthin ... Was bedeutet das Ganze, das abstrakte Gebilde? Dies ist die Grundfrage nach dem Sinn unseres Schicksals, es ist wie im Tode die Frage nach dem, was sich in unserem Dasein als Summe vollzieht ... so ist das abstrakte Bild die Glyphe, in der die Gegenwartsstunde unseres Lebens am sichtbarsten brennt."[18]

Man mag über die poetische Sprache Westphals denken wie immer, der Vergleich des abstrakten Bildes mit dem Rosenfenster der Kathedrale ist bemerkenswert. Ohne Zweifel sucht Westphal in diesem Bild neue Grundlagen

---

[15] II documenta (Katalog) Bd. I Malerei, *Köln 1959, 17.*

[16] A.a.O. 92.

[17] In: *Der große Entschluß,* Monatsschrift für aktives Christentum. *15. Jg., Wien 1960, 170.*

[18] In: *Aussaat,* Zeitschrift für Kunst und Wissenschaft. *11. Jg., Stuttgart 1947, Heft 3/4, 118/119.*

für die Malerei überhaupt aufzuzeigen. Das Bezugssystem des abstrakten Malers wird nicht durch eine objektive kosmische Welt gewährleistet, sondern durch das menschliche Subjekt. Der Raum ist grenzenlos, und wir sind die Mitte. Die Person wird damit als letzte Kategorie beschworen. Und diese Kategorie ist auch für die abstrakte Malerei grundlegend. Das erkennt Westphal zu Recht. Aber das subjektive Bezugssystem der Abstrakten ist nicht zu verwechseln mit der Welt der Kathedrale.

Nüchterner formuliert P. Régamey: „Ich kann nur rasch mit einer Zusammenfassung über die nichtfigurative Kunst in der Kirche abschließen. Ihre Ausschließung, als wenn sie von Natur ‚prometheisch' wäre — oder gar ‚satanisch', unter dem Vorwand nämlich, daß sich ihre Hervorbringung von den in Gottes Schöpfung niedergelegten Gesetzen losgebunden hätte — ist einfach ein Scherz."[19]

Obwohl man Régamey in vielen Dingen wird zustimmen müssen, hätte man doch gewünscht, daß er sich im Verlauf seiner von tiefer Überzeugung getragenen Untersuchungen mancher polemischer Äußerungen enthalten hätte.

Die Schilderung des Streites der Meinungen, die mit dem letzten Zitat ihr Ende finden mag, bringt eine Reihe wichtiger Ergebnisse: Zunächst kann man aus der Frage nach der abstrakten Malerei kein konfessionelles Problem machen. Es gibt sehr gute Christen, die gegen diese Malweise sind, und es gibt andere, die dafür sprechen. Die Kirche selbst, deren Lehramt aufmerksam die geistigen Bewegungen in der Welt verfolgt, hat abstrakte Bilder nicht verurteilt. In zahlreichen Sakralarchitekturen können wir derartige Werke sehen.

Man kann nicht einmal eine grundsätzliche Frage der Kunst aus diesem Problem machen. Das will sagen, man kann nicht behaupten, wer abstrakt malt, ist kein Künstler oder umgekehrt, wer gegenständlich arbeitet, schafft unkünstlerisch. Es gibt hüben wie drüben Vertreter künstlerischer Begabung.

Und an diesem Dilemma wird noch einmal die Hintergründigkeit der Problematik deutlich. Der Widerspruch der Autoritäten und Gedanken legt ernstlich nahe, die Fragestellung zu überprüfen. Tatsächlich ist der Nenner, der mit dem Wort abstrakt geschaffen ist, unzureichend. Er verwirrt das, was er zu klären vorgibt, indem er einen rein formalistischen und oberflächlichen Begriff zugrunde legt. Die eigentlichen Schwierigkeiten liegen in den geistigen Haltungen, die hinter Form und Farbe sichtbar werden. Nicht abstrakt oder gegenständlich Malen bringt die wesentlichen Unterscheidungen, sondern es ist entscheidend, wie man abstrakt und wie man gegenständlich malt. Es gibt nämlich eine gegenständliche Malweise, die künstlerisch oder weltanschaulich sehr fragwürdig ist, und es gibt gegenstandslose Werke, die künstlerisch oder weltanschaulich minderwertig sind. Das betont auch Weidlé ausdrücklich[20]. Doch vorher hat es schon der Expressionist E. L.

[19] In: *Perspektiven 52/52.* Ein Jahrbuch. *Wien 1953, 147.*
[20] *Wladimir Weidlé,* Die Sterblichkeit der Musen, *Stuttgart 1958, 211.*

Kirchner festgestellt: „Realistisch und abstrakt sind Eigenschaften, nicht Qualitätsbegriffe."[21]

Um die Entstehung und Verschiedenheit abstrakter Malerei zu erfassen, sollen im Folgenden das Werk und die Geistigkeit zweier Maler charakterisiert werden, die grundlegend sind, nämlich der Maler Wassily Kandinsky und Piet Mondrian. Beide Künstler gehen von verschiedenen Voraussetzungen aus und beide kommen zu gegensätzlichen Ergebnissen. Daß man die verschiedene Geistigkeit wenig beachtet und sich hüben wie drüben (d. h. bei den Kritikern der Abstrakten wie bei den Enthusiasten dieser Malweise) mit einem formalen Nenner — mit dem Wort abstrakt nämlich — begnügt, zeigt, daß man nur mehr ästhetisch wertet. Man glaubt, man könne die Modernität, den Hochstand des Geistes, die Moral, ja selbst die innersten Beziehungen zu Gott, Begnadung und Verdammnis, Himmel und Hölle aus einem recht äußerlichen ästhetischen Kriterium gewinnen, nämlich daraus, ob jemand abstrakt oder gegenständlich malt. Inzwischen sind die Gegensätze zwischen den abstrakten Malern so groß, daß einige der abstrakten Künstler geistig weiter voneinander entfernt sind, als eine andere Gruppe der Abstrakten von gewissen gegenständlich malenden Künstlern.

Die Gegenüberstellung von Kandinsky und Mondrian bemüht sich, diesen Sachverhalt näher zu erläutern.

Kandinsky und Mondrian — ein Vergleich

Kandinsky gilt als der Erfinder der abstrakten Malerei und vertritt eine subjektive Kunst, eine expressive Abstraktion. Mondrian kultivierte eine objektive Kunst, „die Darstellung von Gleichgewichtsbeziehungen durch das Bewußtsein des Geistes". Kandinsky wird besonders durch den Fauvismus angeregt, Mondrian verdankt seine Ideen den Kubisten. Beide wenden sich gegen den Materialismus und betonen das Geistige. Beide aber — und das scheint bedeutsam — bemühen sich ausdrücklich um eine religiöse Erneuerung der Kunst. Man wird ihre Religion sicher nicht uneingeschränkt bejahen; ihr religiöses Suchen aber läßt sich nicht bagatellisieren.

Wassily Kandinsky wurde am 5. Dezember 1866 in Moskau geboren. Er studierte ursprünglich Jura und Nationalökonomie, wandte sich aber als Dreißigjähriger der Malerei zu. Seit 1897 studierte er bei Azbé und Stuck in München. Hier traf er mit der Kunststudentin Gabriele Münter zusammen, mit der ihn eine langdauernde Freundschaft verband. 1911 veranstaltete Kandinsky mit Franz Marc, Gabriele Münter, Jawlensky, Klee, Kubin und anderen die Ausstellung des „Blauen Reiters". Dieser Name — von Kandinsky und Marc gemeinsam geprägt — blieb Kennwort für die Bahnbrecher einer neuen Kunst. Im Weltkrieg finden wir Kandinsky wieder in Moskau. 1920 wird er Lehrer an der Moskauer Universität, begibt sich aber schon 1921

[21] Zit. n. *Leopold Zahn*, Kleine Geschichte der modernen Kunst, *Berlin 1956, 156.*

nach Deutschland zurück, wo er am Bauhaus arbeitet. Bei der Schließung des Bauhauses im Jahr 1933 geht Kandinsky nach Paris. Dort stirbt er am 13. Dezember 1944.

Der frühe Kandinsky — den man besonders in der Lenbachgalerie in München studieren kann — zeigt deutlich die Quellen seiner Kunst: Auf einige Bilder kann man die Begriffe Naturalismus und Impressionismus anwenden. Andere Werke sind Ausdruck des Jugendstils. Eine weitere Gruppe von Werken stammt aus dem religiösen Bereich: die bayerische Hinterglasmalerei und die russische Ikone haben hier das Vorbild geliefert.

Zunächst ein Hinweis auf den Impressionismus.

Dem Namen nach versteht man unter Impressionismus eine Eindruckskunst. Die Impressionisten stellen einen äußersten Fall der Oberflächenmalerei dar. Sie fangen nicht so sehr das Spiel des Lichtes auf den Dingen ein, sondern berichten von den starken Reizen, die das Ding und das Licht in der Seele des Menschen damals hervorrief. Im Grund bedeutet also der Impressionismus eine neue und intensive Stufe der Reflexion. Die Bewegung tendiert in die Tiefen der menschlichen Seele. Sie nivelliert jedoch auch die Gegenstände.

In der Abfolge von Kandinskys Landschaftsbildern können wir — über den Impressionismus hinaus — einen weiteren Vorgang der Entgegenständlichung bemerken. Die Kompositionen des Malers gehen von der äußeren Erscheinung aus, geben dann aber nur nöch Äquivalente oder Andeutungen der Dinge; was bleibt, ist ein Klang von Form und Farbe.

Einen ähnlichen Verfremdungsprozeß des Gegenstandes kann man an den Jugendstil- und Märchenbildern des Künstlers ablesen. Die feinen Tupfen des Pinsels erinnern uns dort an den Pointillismus. Die Märchenwelt vergeht jedoch oft in der Schilderung des Zustandes, ohne daß das Bild seinen märchenhaften Charakter verliert.

Bedeutsam wird dieser Vorgang im Bereich der religiösen Welt. „Kandinsky war sein ganzes Leben hindurch tätiges Mitglied der griechisch-orthodoxen Kirche, und einige Ikonen hingen ständig in seiner Wohnung..."[22] Gerade in der Zeit der Entstehung der abstrakten Malerei hat der Künstler zahlreiche religiöse Themen gemalt: Hl. Georg, Allerheiligen, das Jüngste Gericht, Auferstehung und Apokalypse heißen einige dieser Motive.

Inhaltlich werden die Heiligenbilder zu einem Teil in psychoanalytische Zeichen umgedeutet. So sehen wir in Kandinskys „Apokalyptischem Reiter" in den vier Bildecken Medaillons, die an Evangelistensymbole der Komposition einer frühmittelalterlichen Majestas erinnern. Tatsächlich aber finden wir auf Kandinskys Bild in diesen Medaillons Elefant, Fisch, Vogel und Giraffe dargestellt, die man wohl als Embleme eines autonomen Prophetentums oder als zeitkritische Äußerungen aufzufassen hat.

Ästhetisch besitzen diese Werke noch immer die bunte Farbigkeit und

[22] *Will Grohmann,* Wassily Kandinsky. Leben und Werk. *Köln 1958, 112.*

den Glanz der Ikonenreihen russischer Bauernhäuser. Man erkennt noch Reste von religiösen Motiven: Engelsflügel, Nimben, Heilige oder Drachen. Sie wirken wie eine Illustration zum Nietzschewort: „Trümmer von Sternen. Aus diesen Trümmern will ich meine Welt aufbauen." Es läßt sich bei Kandinsky also auch im religiösen Bereich jenes Bemühen feststellen den Urgrund des Gegenstandes, hier gleichsam das Heilige an sich in den Griff zu bekommen. Es geht ihm nach dem Titel seines theoretischen Werkes um „das Geistige in der Kunst".

In diesem Buch schildert Kandinsky — und das scheint für die Beurteiteilung der geistigen Situation der Zeit genauso wesentlich wie für das religiöse Bemühen des Malers — den positivistischen und atheistischen Hintergrund seiner Umwelt, die ihn in besonderer Weise zu der neuen Malweise veranlaßt hat. Seine maßlose Kritik an der traditionellen Religion ist sicher abzulehnen. Bezieht man sich aber nicht auf den religiösen Glauben selbst, sondern auf die Liberalisierung seiner Anhänger und den Schwund religiöser Substanz bei vielen, die noch äußerlich einer traditionellen Religion angehören, so wird hier ein Zustand geschildert, den schon viele, nicht zuletzt ernste Seelsorger beobachtet haben.

Kandinsky vergleicht das geistige Leben mit einem Dreieck, dessen Spitze immer nur von wenigen gebildet wird. Erst allmählich ergreift die Geistigkeit der Wenigen die Masse. „Heute", so schreibt der Maler, „erreicht eine der untersten größten Abteilungen die ersten Schlagworte des materialistischen ‚Credo' — religiös führen ihre Einwohner verschiedene Titel. Sie heißen Juden, Katholiken, Protestanten usw. usw. In Wirklichkeit sind sie Atheisten, was einige der Kühnsten oder Beschränktesten auch offen bekennen. Der ‚Himmel' ist entleert, ‚Gott ist gestorben'. Politisch sind diese Einwohner Volksvertretungsanhänger oder Republikaner. Die Angst, den Abscheu und Haß, welchen sie gestern gegen diese politischen Ansichten hegten, haben sie heute auf die Anarchie übertragen, die sie nicht kennen und von welcher ihnen nur der schreckeinflößende Name bekannt ist. Ökonomisch sind diese Menschen — Sozialisten. Sie schärfen das Schwert der Gerechtigkeit, um der kapitalistischen Hydra den tödlichen Hieb zu versetzen und das Haupt des Übels abzuhauen ... Die höheren Abteilungen sind religiös nicht nur blind atheistisch, sondern sie können ihre Gottlosigkeit durch fremde Worte begründen (z. B. Virchows eines Gelehrten nicht würdiger Satz: Ich habe viele Leichen seziert und dabei nie eine Seele entdeckt). Politisch sind sie noch öfter Republikaner, kennen verschiedene parlamentarische Bräuche, lesen in den Zeitungen die politischen Leitartikel. Ökonomisch sind sie Sozialisten verschiedener Nuancen und können ihre ‚Überzeugungen' durch viele Zitate unterstützen. (Von Schweitzers ‚Emma' durch das ‚Eherne Gesetz' von Lasalle, zum Marxschen ‚Kapital' und noch viel weiter.) ... Wissenschaftlich sind die Menschen Positivisten und anerkennen nur das, was gewogen, gemessen werden kann ... In der Kunst sind sie Naturalisten, wobei sie bis zu einer gewissen Grenze, die von anderen gezogen wurde

und an die sie deswegen unerschütterlich glauben, die Persönlichkeit, Individualität und Temperament des Künstlers anerkennen und auch schätzen...

In diesen höheren Abteilungen ist trotz der sichtbar großen Ordnung, Sicherheit und trotz den Prinzipien, die unfehlbar sind, jedoch eine versteckte Angst zu finden, eine Verwirrung, ein Wackeln und eine Unsicherheit, wie in den Köpfen der Passagiere eines großen, festen überseeischen Dampfers, wenn auf der hohen See bei in Nebeln verschwundenem festen Land sich schwarze Wolken sammeln und der düstere Wind das Wasser zu schwarzen Bergen auftürmt."[23] „Die Literatur, Musik und Kunst sind die ersten empfindlichsten Gebiete, wo sich diese geistige Wendung bemerkbar macht ... Sie spiegeln die große Finsternis, die erst kaum angedeutet hervortritt. Andererseits wenden sie sich ab von dem seelenberaubten Inhalt des gegenwärtigen Lebens und wenden sich zu Stoffen und Umgebungen, die freie Hand lassen dem nichtmateriellen Streben und Suchen der dürstenden Seele."[24]

Dieses „nichtmaterielle Streben der Seele" wird zum eigentlichen Inhalt der Malerei und zu ihrem innersten Prinzip. Es soll eine neue religiöse Kunst begründen. „Wenn im Bilde eine Linie von dem Ziel, ein Ding zu bezeichnen, befreit wird und selbst als ein Ding fungiert, wird ihr innerer Klang durch keine Nebenrolle abgeschwächt und bekommt seine volle innere Kraft."[25] „Der reine Klang tritt in den Vordergrund. Die Seele kommt zu einer gegenstandslosen Vibration, die komplizierter, ‚übersinnlicher' ist." So kommt schließlich Kandinsky zu einem eigenen Schönheitsbegriff: „Das ist schön, was innerlich schön einer inneren seelischen Notwendigkeit entspringt. Das ist schön, was innerlich schön ist..."[26]

Der späte Kandinsky bemüht sich ausschließlich um diese abstrakte Malerei. Man hat von einer Synthese gesprochen. Es handelt sich vor allem um große Tafeln, die unter dem Titel Komposition, dominierende Kurven, Beziehungen und ähnlich geometrische und vegetabile Formen mischen und die Farbe zu einem edelsteinartigen Reichtum steigern. Kandinsky selbst spricht von einer „konkreten Kunst". Er will neben der Naturwelt eine Kunstwelt schildern, die in ihm selbst lebt und bestimmte Farben und Formen verlangt. Man wird nun sicher die zahlreichen Bilder des Malers nicht gleich bewerten können. So wirkt tatsächlich sein erstes abstraktes Aquarell aus dem Jahr 1910 eher wie ein psychischer Einbruch als wie ein wertvolles Kunstwerk. Auch Grohmann spricht im Zusammenhang mit diesem Aquarell vom „Kritzelstil" und „Farbigen Knäuel"[27].

In der späteren Zeit ist Kandinsky nicht frei von Bildern einer trockenen

---

[23] *Kandinsky*, Über das Geistige in der Kunst insbesondere in der Malerei, *München 1912, 16 ff.*

[24] ebd. 24.

[25] Zit. in: *Walter Hess*, Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei, *Hamburg 1956, 88.*

[26] *Kandinsky* a.a.O. 100.

[27] *Will Grohmann* a.a.O. 126.

Linearität. Das Lineal und der Zirkel haben gelegentlich eine zu starke Rolle gespielt. Aber man kann das Werk Kandinskys nicht als Ganzes abwerten. Makro- und mikrokosmische Elemente, das Gedachte und Empfundene werden zu immer neuen Farb- und Formenkompositionen zusammengefügt, die Ordnungen besitzen und diese Ordnungen über das Auge des Betrachters wirken lassen. Dabei verbirgt sich die menschliche Aussage oft hinter Farben und Formen, die sprachlich nicht unmittelbar festgelegt sind. „Wechselseitiger Gleichklang" — ein Bild des Jahres 1942 — bringt zunächst nur zwei Formen und Farbengruppen, die miteinander harmonisieren. Man kann die Darstellung aber auch als Bild menschlicher Beziehungen deuten. Die Erinnerung an mikrobenartige Wesen oder an kosmische Elemente bringt dabei gelegentlich Analogien zum Über- und Untermenschlichen ins Bild, die aus dem Unbewußten aufsteigen. Neben dem Kunsthistoriker wird deshalb bei der Deutung auch der Psychologe mitzureden haben.

Sicher ist, daß man schon jetzt den geistigen Raum Kandinskys gegen die Bezirke anderer Künstler abzugrenzen vermag. Schon das Frühwerk mit seinen zahlreichen Andeutungen von religiösen Motiven steht unter anderen Voraussetzungen als das Spätwerk. Auf keinen Fall aber kann man Kandinsky mit Hilfe des sogenannten Begriffes „abstrakt" mit den Montagen aus Abfällen, die Schwitters hergestellt hat, oder mit dem Tachismus in Verbindung bringen. Auch die ungegenständlichen Dreifaltigkeitsfenster, die Albert Burkhart für die St. Willibaldskirche in München-Laim geschaffen hat, lassen sich nicht mit dem Werk des Russen koordinieren.

Die Nebeneinanderstellung dieser Namen zeigt die Problematik eines summarischen Sprechens und Urteilens über abstrakte Malerei.

Während man im Subjektivismus Kandinskys unschwer die Herkunft von der Romantik erkennt, wird in der objektiven Malerei Mondrians der Realismus lebendig. Vereinfachend könnte man sagen, Kandinsky geht von der Person, Mondrian von der Sache aus. Dabei findet die Sache Mondrians ihr Symbol in der Maschine und ihre Methodik in der Geometrie.

Piet Mondrian wurde 1872 in Amersfoort (Holland) geboren und starb 1944 in New York. Als Zeichenlehrer und Akademiemaler war er mit der reichen Tradition niederländischer Malerei vertraut. Landschaft und Porträt, Akte und Blumenstücke werden zunächst von dieser Tradition, dann aber von den Bemühungen des Expressionismus und Jugendstils gekennzeichnet. Der Maler ist an der Gründung der niederländischen Gruppe „De Stijl" beteiligt. In Deutschland veröffentlichte er Beiträge im Rahmen des Bauhauses. In Frankreich war er Mitglied der Gruppen „Cercle et Carré" und „Abstraction-Création".

Seine Hauptmotive Baum, Baugerüst und Kirchenmauer verwandeln sich im Laufe einer stürmischen Entwicklung zu abstrakten Schöpfungen, wobei die Kompositionen aus farbigen Quadraten den größeren Anteil seines Werkes bilden. Ein Bild besteht nach Mondrian vor allem aus Proportionen und

Gleichgewicht. Dadurch will der Künstler eine metaphysische, absolute Malerei erreichen, die vor allem das Architektonische betont. „Die alte Kunst ist eine unbewußte Darstellung von Harmonie mittels des Bewußtseins der materiellen Dinge, die neue Kunst ist im Gegenteil die Darstellung von Gleichgewichtsbeziehungen durchs Bewußtsein des Geistes." „Und es ist dann sehr richtig zu sagen, daß wir Heimweh nach dem Universalen haben! Dieses Heimweh muß eine völlig neue Kunst hervorbringen." (Beide Zitate stammen aus einem Aufsatz in Diolagform von Mondrian aus den Jahren 1919/20, der den Titel „Natürliche und abstrakte Realität" trägt[28].)

Religiös tief veranlagt, steht der Künstler der Theosophie nahe und möchte durch seine farbigen Quadrate mitbauen an einer Welt, die das Tragische überwindet. Persönlich schüchtern und empfindsam, fand er nie den Weg zur Frau und stellt als Symbol unerfüllter Sehnsucht eine künstliche Blume ins Atelier. Die Flucht vor der Frau war jedoch bei Mondrian nicht zufällig. Theorie und Werk zeigen bei ihm ähnliche Tendenzen wie sein persönliches Leben. Mondrian wollte letztlich die Kunst durch die Maschine entthronen: „Die Zeit wird kommen, da wir auf sämtliche Künste, wie wir sie heute kennen, werden verzichten können; denn dann wird die herangereifte Schönheit das greifbar Wirkliche sein. Die Menschheit wird dabei nichts verlieren."[29] „Die Ausführung, wie sie die neue Plastik erheischt — das heißt: die Ausführung durch Spezialtechniker und Maschinen —, wird anders sein als die unmittelbare Ausführung durch den Künstler selbst, aber auch besser und der Absicht des Malers gemäßer. Gegenwärtig bleibt die Ausführung im allgemeinen hinter der Absicht des Malers zurück. Denn dem Künstler wird es allemal sehr schwer, sich zum reinen Werkzeug der Intuition — ich meine des Universalen, das in ihm ist — zu machen."[30]

Diese — auch vom rein künstlerischen Standpunkt — ungeheuerlichen Gedanken können nur durch sehr tiefe und erregende Motive veranlaßt sein. Tatsächlich wollte Mondrian mit seiner Malerei die Tragik des menschlichen Daseins überwinden. Es ist nicht die Frau allein, die das Leben nach Mondrian tragisch machen kann. Die Begrenzung und schließlich alles Individuelle versperren den Zugang zu einem Paradies: „Die Form hindert durch ihre Begrenzung die Ausdehnung: dies eben ist das Tragische. Gäbe es die Begrenzung nicht mehr, so würde mit ihr alles Tragische verschwinden, zugleich aber auch alles, was in unseren Augen überhaupt Erscheinung der Realität ist. Deshalb kann in der Plastik die Begrenzung nicht völlig beseitigt werden, wohl hingegen ist ihre vorherrschende Macht zu besiegen. Die Begrenzung muß verinnerlicht werden: die Form muß sich in der Fläche und im Gradlinigen vollenden."[31] „Auch in der Kunst suchte die alte Zeit das Tragische, den Lyrismus, die Rührseligkeit — da fühlte sie sich am ehesten wohl ... Die neue Zeit hat diese Dinge überwunden! Weil das Individuelle

[28] *Michel, Seuphor,* Piet Mondrian. Leben und Werk. *Köln 1957, 301ff.*
[29] ebd. 340.
[30] ebd. 341. [31] ebd. 345.

ausgereift und zum Universalen geworden ist: Der neue Mensch vermag nur in der Atmosphäre des Universalen zu leben."[32]

Der Durchbruch zur abstrakten Malerei, der von diesen beiden Vorkämpfern der neuen Malweise vollzogen wurde, läßt sich nur mit großer Erschütterung betrachten. Eine gewaltige psychische Erregung wird bei beiden Künstlern sichtbar. Soziale und weltanschauliche Probleme umfassender Art stehen hinter den künstlerischen Vorgängen. Ein äußerster Subjektivismus bei Kandinsky steht einem extremen Objektivismus bei Mondrian gegenüber. Die Gegensätze der geistigen Welten von Kandinsky und Mondrian täuschen uns jedoch nicht darüber hinweg, daß von beiden vergleichbare religiöse Fragen gestellt wurden.

Weltanschauliche Probleme abstrakter Malerei

Zwei Äußerungen von W. Kandinsky und P. Mondrian mögen die weltanschauliche Problematik der neuen Malweise noch einmal beleuchten. W. Kandinsky schreibt: „Unsere Seele, die nach der langen materialistischen Periode erst im Anfang des Erwachens ist, birgt in sich Keime der Verzweiflung des Nichtglaubens, des Ziel- und Zwecklosen. Der ganze Alpdruck der materialistischen Anschauung, welche aus dem Leben des Weltalls ein böses zweckloses Spiel gemacht hat, ist noch nicht vorbei ... In unserer Seele ist ein Sprung und sie klingt, wenn man es erreicht, sie zu berühren, wie eine kostbare in den Tiefen der Erde wiedergefundene Vase, die einen Sprung hat. Deswegen kann der Zug ins Primitive, wie wir ihn momentan erleben, in der gegenwärtigen ziemlich entliehenen Form nur von kurzer Dauer sein."[33] Es sollte also etwas Neues aus der Seele aufsteigen. Mondrian formuliert es: „Wenn man nicht die Dinge darstellt, bleibt Raum für das Göttliche."[34]

Nach der Meinung beider Künstler sind es also nicht zuletzt religiöse Gründe, die eine abstrakte Malerei verursacht haben. Von diesen beiden Vätern der abstrakten Malerei gehen nun sehr viele Anregungen aus, die durchaus nicht immer religiöse Welten erschlossen haben, die aber oft geistesgeschichtlich bedeutend sind. Es brechen in den nachkommenden Künstlergenerationen und ihren Werken die Welten jedoch noch mehr auseinander als bei Kandinsky und Mondrian. Unter den Nachfolgern spielt der sogenannte Tachismus (vom französischen „la tache" = der Fleck) eine besondere Rolle. Seine Hauptrepräsentanten waren der Deutsch-Franzose Wols = Alfred Otto Wolfgang Schulze († 1951 in Paris) und der Amerikaner Jackson Pollock († 1956 in New York). Die Bilder von Wols sind oft aus einer Vielzahl von Strichen aufgebaut, die existentielle Strukturen sichtbar machen wollen. Gelegentlich erinnern diese Strukturen auch an Naturmotive. Pol-

[32] ebd. 350.
[33] *Kandinsky* a.a.O. 5/6.
[34] *Michel Seuphor,* Piet Mondrian, *118.*

lock arbeitete vor allem mit aufgespritzten oder getröpfelten Aluminiumfarben, die wie vibrierende Kraftfelder wirken. Das Automatische und Unbewußte nimmt im Tachismus einen breiten Raum ein. Beide Maler schaffen wohl ohne religiöse Motive. Dafür nimmt sie das Psychische, näherhin das Unbewußte ganz gefangen: „Die Quelle meiner Malerei ist das Unbewußte. Ich gehe auf die gleiche Weise ans Malen heran, wie ich zeichne, das heißt unmittelbar, ohne vorbereitende Studien ... Wenn ich male, merke ich kaum, was vor sich geht; erst hinterher sehe ich, was ich getan habe", sagt Pollock[35]. Es ist jedoch die reine Rhythmik der Tafeln eines Pollock letztlich nur eine Hohlform für etwas anderes. Und man fragt sich, warum beispielsweise Wols oder Pollock ihre Kräfte nicht zu einer inhaltlichen Aussage benutzt haben. Haftmann machte in seiner Rede zur Eröffnung der documenta II in Kassel darauf aufmerksam, daß infolge der großen Katastrophen die alten Ideen wie „Christliches Abendland" oder „Europäischer Humanismus" dem Künstler verbraucht erscheinen. Diese Ideen sind nach Haftmann zu stark mit der Wirklichkeit in Konflikt geraten. Bei allem Vorbehalt gegen diese Äußerungen kann man doch hier ein Motiv der abstrakten Malerei erkennen. Die alten Aussagen scheinen dem Künstler falsch. Schließlich verzweifelte er — sicher zu unrecht — an jeder konkreten Ausformulierung. Es erfüllt sich damit gleichsam das Wort Hölderlins, der in seiner Hymne Mnemosyne geschrieben hatte:

„Ein Zeichen sind wir,
deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren."[36]

Mit andern Worten: Die verworrene Situation der Gesellschaft macht jede Aussage schwierig, mißverständlich und fragwürdig. Der Künstler zieht sich deshalb hinter Rebus und Rätsel zurück. Manchmal versteckt er sich sogar hinter Ironie und Spott wie Paul Klee:

„Einst werde ich liegen im Nirgend
Bei einem Engel Irgend."[37]

Im Grund sind aber auch solche Verse mit blutendem Herzen geschrieben. Schon Worringer hat die geheime Angst aufgedeckt, die hinter den Abstraktionen steht: „Während der Einfühlungsdrang ein glückliches pantheistisches Vertraulichkeitsverhältnis zwischen dem Menschen und den Außenweltserscheinungen zur Bedingung hat, ist der Abstraktionsdrang die Folge einer großen inneren Beunruhigung des Menschen durch die Erscheinungen der Außenwelt und korrespondiert in religiöser Beziehung mit einer stark transzendentalen Färbung aller Vorstellungen. Diesen Zustand möchten wir eine ungeheure Raumschau nennen. Wenn Tibull sagt: primum in mundo

[35] Neue Kunst nach 1945, *Köln 1958, 293.*
[36] *Hölderlin,* Große Stuttgarter Ausgabe 2, 1; *195.*
[37] *Werner Haftmann,* Paul Klee. Wege bildnerischen Denkens. *München 1950, 172.*

fecit deus timor, so läßt sich dieses selbe Angstgefühl auch als Wurzel des künstlerischen Schaffens annehmen."[38]

In dem Augenblick, in dem das religiöse Kunstwerk und selbst das Gottesbild im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts in zahllosen Devotionalien umgemünzt und oft bis zum Kitsch entwertet wird, befällt den Künstler die Furcht. Er erlebt das Absolute als Gestaltloses, das fremd und namenlos alles übersteigt, was die Welt an Gegenständen bietet. Ein solches Erlebnis steht natürlich dem Triebhaften, Unmenschlichen und selbst dem Dämonischen offen. Dazu besitzt diese unbewußte Malweise die Tendenz, den Menschen aufzuarbeiten. Es muß also eine letzte Steuerung durch die verantwortliche Person auch das Schaffen des Künstlers bestimmen. Man wird aber die Kräfte des Unbewußten und Assoziativen nicht grundsätzlich ausschließen können. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß im Unbewußten, Assoziativen und selbst im Anonymen nicht nur Trieb und Dämon, sondern auch Geist und Engel wirken können.

Der Dadaist und spätere Konvertit Hugo Ball berichtet ein Erlebnis, das dafür Beispiel sein kann.

Er war als „Säule" aufgetreten und stammelte auf der Bühne „Verse ohne Worte": „Ich hatte", so schreibt er selbst, „jetzt rechts am Notenständer ‚Labadas Gesang an die Wolken' und links die ‚Elefantenkarawane' absolviert und wandte mich wieder zur mittleren Staffelei, fleißig mit den Flügeln schlagend. Die schweren Vokalreihen und der schleppende Rhythmus der Elefanten hatten mir eben noch eine letzte Steigerung erlaubt. Wie sollte ich's aber zu Ende führen? Da bemerkte ich, daß meine Stimme, der kein anderer Weg mehr blieb, die uralte Kadenz der priesterlichen Lamentation annahm, jenen Stil des Meßgesangs, wie er durch die katholischen Kirchen des Morgen- und Abendlandes wehklagt.

Ich weiß nicht, was mir diese Musik eingab. Aber ich begann meine Vokalreihen rezitativartig im Kirchenstil zu singen und versuchte es, nicht nur ernst zu bleiben, sondern mir auch den Ernst zu erzwingen. Einen Moment lang schien mir, als tauche in meiner kubistischen Maske ein bleiches, verstörtes Jungengesicht auf, jenes halb erschrockene, halb neugierige Gesicht eines zehnjährigen Knaben, der in den Totenmessen und Hochämtern seiner Heimatpfarrei zitternd und gierig am Munde der Priester hängt. Da erlosch, wie ich es bestellt hatte, das elektrische Licht, und ich wurde vom Podium herab schweißbedeckt als ein magischer Bischof in die Versenkung getragen."[39]

Ball wollte nur Künstler sein, das Absolute und das Geheimnis beschwören, und er fiel — unbewußt — in „die uralte Kadenz der priesterlichen Lamentation". Dieses Erlebnis hat den Dadaisten nachdenklich gemacht, und es sollte auch uns nachdenklich stimmen, denn das religiöse oder pseudo-

[38] *Wilhelm Worringer*, Abstraktion und Einfühlung, *München 1959, 49.*
[39] *Hugo Ball*, Die Flucht aus der Zeit, *München und Leipzig 1927, 106/107.*

religiöse Pathos läßt sich auch in der modernen Kunst nicht übersehen. Hier liegen — wie oft — Wahrheit und Irrtum dicht nebeneinander.

Inzwischen hat sich auch in der christlichen Kirche die abstrakte Malerei eingebürgert. Viele Werke dieser Malweise zeigen hier nicht nur eine soziologische Anonymität — sie sind konventionell, sondern sie verraten selbst eine moralische Anonymität —, sie sind unverbindlich. Manches ist zwar abstrakt, bringt aber eine festumrissene Thematik. So hat Manessier im Kunsthaus in Zürich ein großes Gemälde, das er „Die sechste Stunde" nennt und das das Karfreitagsgeschehen vergegenwärtigen will. Es ergibt sich nun die Frage, ob ein Künstler, der von einem bestimmten Thema der christlichen Offenbarung und gelegentlich sogar von einem festumrissenen Auftrag („Wirken der Heiligen Dreifaltigkeit", „Die sechste Stunde", und ähnlichem) ausgeht, nicht auf anderen Voraussetzungen aufruht, als ein unbewußt arbeitender Tachist. Der Tachist steht mit seiner Methode dem Surrealismus (der sich jedoch vorwiegend gegenständlich ausdrückt) nahe. Der thematisch arbeitende Künstler gehört jedoch eher zum Expressionismus oder Fauvismus.

Man kann weiterhin meinen, das Christentum beruhe als geschichtliche Religion nicht allein auf philosophischen Erkenntnissen. Das Leben Christi, sein Tod und seine Auferstehung bewirken unsere Erlösung. Deshalb wird man in der Kirche nie ganz auf die konkrete Formulierung historischer Tatsachen — und damit einer Darstellung von Symbolen und Gegenständen — verzichten. Das trifft durchaus zu. Damit kann jedoch nicht die Möglichkeit einer abstrakten Kunst geleugnet werden. Wenn man aber einen christlichen Tachismus will, sollte die Versenkung so tief sein, daß, wie unbewußt, aus dem Grund der Seele jene abstrakten Formen und Farbkompositionen aufbrechen — in der Art des dadaistischen Erlebnisses von H. Ball —, die den christlichen Wirklichkeiten als Bild zugeordnet werden können. Eine solche prophetische Begabung werden jedoch nur wenige besitzen.

Grundsätzlich hat Paulus im ersten Brief an die Korinther die Möglichkeit solcher Vorgänge bejaht, wo von der Glossolalie — dem Zungenreden und der Sprachengabe — berichtet wird. Er hat sie aber auch zugleich scharf kritisiert: „Nun, meine lieben Brüder, was würde es euch nützen, wenn ich zu euch käme und in Sprachen reden wollte, wofern ich nicht zugleich zu euch auch reden würde in Offenbarung oder Erkenntnis, in Prophezeiung oder Lehre? Wenn unbeseelte Instrumente, wie Flöte oder Laute, nur klingen, aber keine Töne unterscheiden ließen, wie soll man da erkennen, was auf der Flöte oder auf der Laute gespielt wird? Wenn die Trompete nur undeutlich klingt, wer wird sich zum Kampfe rüsten? So ist's auch mit der Sprachengabe: Ist eure Rede, die ihr vorbringt, nicht verständlich, wie soll man dann verstehen, was gesprochen wird? Ihr würdet ja in den Wind reden! Es gibt, wer weiß, wie viele Sprachen in der Welt; nichts ist ja ohne Sprache; doch kenne ich den Sinn der Sprache nicht, so bleibe ich für den

ein Fremdling, welcher redet, und mir erscheint der Sprechende gleichfalls als Fremdling. So sollt auch ihr, die ihr so sehr euch Gnadengaben wünscht, doch danach trachten, in reicher Fülle solche zu besitzen, die zur Erbauung der Gemeinde dienen! So möge denn, wer in der Sprache redet, auch um das Auslegen der Sprache bitten! ... Wenn die Gemeinde sich versammelt und alle in Sprachen reden, und es kommen dann Ungläubige oder Unkundige herein, werden diese dann nicht sagen: ‚Ihr seid verrückt!' ... So trachtet denn, meine Brüder, nach der Prophetengabe; doch hindert nicht das Sprachenreden! Jedoch mit Anstand und in Ordnung möge all dies geschehen!"[40]

Eine einseitige Glossolalie, eine Vorherrschaft gegenstandsloser Malerei läßt das Anonyme und Unbekannte übermächtig werden. Dem Verlöschen der Bilder entspricht das Aufhören der Mitteilung: „Wenn unsere abstrakten Bilder in einer Kirche hingen: man brauchte sie am Karfreitag nicht zu verhängen. Die Verlassenheit selber ist Bild geworden. Kein Gott, keine Menschen mehr sind zu sehen. Und wir können noch lachen statt vor Bestürzung in den Boden zu versinken? Was bedeutet das alles? Vielleicht nur das eine, daß die Welt im Zeichen der Generalpause steht und am Nullpunkt angelangt ist. Daß ein universaler Karfreitag angebrochen ist, der außerhalb der Kirche in diesem besonderen Fall stärker empfunden wird als in ihr selbst; daß der Kirchenkalender durchbrochen und Gott auch zu Ostern am Kreuze gestorben bleibt. Das bekannte Philosophenwort ‚Gott ist tot' beginnt ringsum Gestalt anzunehmen. Wo aber Gott tot ist, dort wird der Dämon allmächtig sein. Es wäre denkbar, daß es, so wie ein Kirchenjahr, auch ein Kirchenjahrhundert gibt und daß auf das unsere der Karfreitag und genauer die Todesstunde am Kreuze fällt."[41]

Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit einer religiösen abstrakten Malerei: Etwas wie eine gewaltige, gesichtslose Kraft macht sich bemerkbar, die eine Unterscheidung der Geister erschwert. Wir besitzen aber nur wenige Bilder, in denen diese Kraft am Werk ist. Der Großteil der modernen christlichen Abstraktionen reicht nicht in diese Tiefenschichten. Er ist genauso konventionell wie viele der Archaismen oder Deformationen in der modernen Kirchenkunst. Maler Maier und Müller malen bereits abstrakt für die Kirche der Großstadt, weil es modern ist. Pfarrer Schmitz, der als fortschrittlich gelten will, bezahlt den Auftrag. Das Konventionelle in den Werken ist nicht zu übersehen. Es gibt also grundsätzlich die Möglichkeit einer abstrakten Malerei für unsere Kirchen. Aber nur sehr wenige Künstler erreichen hier Qualität. Die geschmackvollen und sentimentalen Arrangements sind in der Überzahl.

Es war nicht Aufgabe der wenigen Hinweise, die Bedeutung der abstrakten Malerei in Abrede zu stellen. Es gibt eine Reihe von Künstlern und Werken, die Aufmerksamkeit verdienen. Die suggestiv-journalistischen Erklärungen von der abstrakten Malerei als einziger Möglichkeit der Gegenwart

[40] 1 Kor 14, 6—13 und 23.
[41] *Ball* a.a.O. 171.

erweisen sich jedoch schon vom Begriff her als Rhetorik. Bei den echten Abstrakten wird der Einbruch anonymer Kräfte zur Gefahr. Ihr Überhandnehmen scheint ein Zeichen dafür, daß die Sprache bedroht ist. Zugleich aber müssen wir in diesen Künstlern die Schöpfer der Elemente einer neuen Sprache anerkennen. Neben ihnen läßt sich eine konventionelle abstrakte Malerei nicht übersehen, die gelegentlich bis ins Kitschige reicht. Geschmackvolle Oberflächlichkeit und eine Inflation an Tiefsinn gehen hier oft miteinander. Die Religion ist stärker durch die Vertreter der zuletzt genannten Gruppe bedroht.

Moraltheologie gestern und heute

BERNHARD HÄRING CSSR

Auch die Theologie, nicht zuletzt die Moraltheologie, hat ihr „Generationenproblem". Je klarer sie sich dessen bewußt ist, um so weniger wird es ihr gefährlich werden. Versteht jemand die Theologie als eine bloß statische Weitergabe der unveränderlichen Wahrheit, so wird er — abgesehen von vielen anderen Mißverständnissen — versucht sein, die Theologen von gestern und heute gegeneinander auszuspielen. Was der heilsgeschichtliche Dienst der Theologie von heute ist, wird er als Angriff auf die Theologie von gestern auffassen. Was an der Ausdrucksweise und Problemstellung der Theologie von gestern soziologisch und kulturell bedingt war, wird er vielleicht als das bleibende Erbe hartnäckig verteidigen.

Es ist ganz natürlich, daß die Moraltheologie in einer Zeit tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchs die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist mit größerer Bewußtheit führt und die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse zum Anlaß nimmt, viele Probleme neu zu durchdenken. Anders kann sie ihren Dienst am Heil nicht treu erfüllen. Dabei darf sie jedoch die Kontinuität der theologischen Arbeit und damit die Reinheit der Tradition nicht gefährden. Eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist verlangt eine vertiefte Kenntnis der Quellen und eine fraglose Treue gegenüber der Tradition. Das wiederum erfordert eine systematischere Aufmerksamkeit gegenüber der in der heilsgeschichtlichen Funktion der Theologie begründeten „Zeitmarke" früherer theologischer Arbeit. Nur wenn wir die geistige und soziale Physiognomie der Zeit kennen, in der die früheren Theologen ihren Dienst erfüllt haben, werden wir ihnen gerecht, verstehen ihr Anliegen und ihre Sprache und lernen von ihnen, unsere heutige Aufgabe in vollkommener Treue gegen die Tradition zu erfüllen.

Eine Theologie, die ausschließlich in der Sprache und Begriffswelt einer vergangenen Epoche denkt und spricht, ohne den Wandel zur Kenntnis zu nehmen, verfälscht unbewußt viele Aussagen der Früheren; sie findet in ihrer Zeit keinen Widerhall, sie ist kein Leuchtturm für die geistigen Strömungen der Zeit, die auf der Suche nach der rettenden Wahrheit sind; sie ist eher dem Licht unter dem Scheffel zu vergleichen. Indem sie sich vor dem scharfen Windzug der gegenwärtigen Geistesströmungen in die Welt der überkommenen Formeln zu retten versucht, verliert sie den Kontakt auch mit dem Lebensträchtigen von gestern; das Zeitbedingte, das sie verabsolutiert, hängt sich als Modergeruch an ihr Gewand.

Das Generationenproblem der Theologie löst sich und wird immer neu fruchtbar, wenn sie in ihrer ewigen Jugend gleichermaßen offen ist für die Überlieferung und für die Fragen der Zeit. Die Theologie muß zu jeder Zeit sein: Verkündigung der ewigen Wahrheit in der Sprache der Zeit und Dienst am Heil in voller Offenheit für die Nöte und die positiven Kräfte einer Zeit.

Begegnung von Theologie und Zeitgeist

Unter Zeitgeist verstehen wir den Meinungs-, Willens- und Gefühlsausdruck einer Zeit, jene geistigen Strömungen, die den heißen Odem der Jugendlichkeit an sich tragen. Der Zeitgeist ist das Lebensgefühl der jeweiligen Zeit, das für gewisse Ideen und Werte leichter ansprechbar ist als für andere. Man muß sich hüten, den Zeitgeist unbesehen mit Zeit-Ungeist gleichzusetzen. Es ist für den Zeitgeist, aber auch für die Theologie gefährlich, wenn beide einfach aneinander vorbeigehen wollen oder sich nur bekämpfen.

Jede Generation muß die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist aufs neue aufnehmen. Dies liegt sowohl im Fortschreiten der Geschichte wie auch im Wesen der Theologie begründet. Gewiß, die katholische Theologie ist fest gegründet in der ewigen Wahrheit Gottes durch das Felsenfundament der Kirche; aber sie ist keine Vorausnahme des unveränderlichen Zustandes der seligen Gottanschauung, sondern vielmehr ein ständiges Ringen im Helldunkel des Glaubens. Die Theologie steht im Strom der lebendigen Tradition, die nicht über der Geschichte schwebt, sondern in der Zeit und für die Zeit fortschreitet. Die Theologie hat die geoffenbarte Wahrheit unversehrt zu bewahren, indem sie diese mit den Denkmitteln ihrer Zeit durchleuchtet.

Die Moraltheologie ist Verkündigung der unveränderlichen Wahrheit und der sittlichen Grundsätze an die jeweilige Zeit. Obgleich sich die wissenschaftliche Theologie von der unmittelbaren Predigt und Seelsorge unterscheidet, ist sie doch wesentlich der Seelsorge in der Zeit und für die Zeit als ein lebendiger Dienst in der Kirche zugeordnet. Sie kann aber diesen ihren Heilsdienst nur erfüllen, wenn sie die brennenden Anliegen, das Wertgefühl und die Sprache ihrer Zeit versteht. Dies soll an Beispielen deutlich gemacht werden, die zugleich die aktuellsten Aufgaben der heutigen Moraltheologie im Umriß erkennen lassen.

Der „Heilssolidarismus" des Marxismus und der Individualismus der Christen

Es ist nicht ungerecht, wenn man den Marxismus als den letzten Schrei eines gottfremden Humanismus bezeichnet, der von der wahren Würde des Menschen kaum noch etwas weiß. Ein geistiges System, das alle Äußerungen des menschlichen Lebens nur von unten her, von der ökonomischen Verfassung der Gesamtgesellschaft ableitet, unterjocht den Menschen den Produktionsverhältnissen. Dieser unwürdige Kollektivismus ist ein Einstampfen der Einzelpersönlichkeit, der Familie und jeder gewachsenen Gemeinschaft in eine herzlose Organisation als Sklaverei. Aber auch die andere Seite darf nicht übersehen werden: Im proletarischen Marxismus leitet nicht nur eine pseudoreligiöse Erwartung des irdischen Paradieses das ewige Sehnen nach der Erfüllung aller Dinge irre; es werden in ihm auch erstaunliche Kräfte der Solidarität und des Opfermutes geweckt. Ungezählte Arbeiter nahmen gläubig die Lehre des Karl Marx hin, nach der sie selbst das harte Gesetz einer stets zunehmenden Verelendung des Proletariats auf sich zu nehmen hätten und sich um keine Erleichterung oder Milderung der sozialen Gegensätze bemühen dürften, um künftigen Generationen den Weg zum klassenlosen Paradies frei zu machen. Menschen, aus denen man wohl hätte Heilige machen können, wenn man sie ganz radikal für die große Sache des Reiches Gottes gefordert hätte, fühlten sich abgestoßen von der dürftigen heilsegoistischen Sorge mancher Christen, die nur darauf sehen, ihre eigene Seele zu retten, ohne sich für das Reich Gottes wirklich einzusetzen.

Angesichts des irregeleiteten Heilssolidarismus im Marxismus weicht die katholische Moraltheologie von heute der Gewissenserforschung nicht aus: Haben wir die christliche Sittlichkeit lebendig und deutlich als den Appell des in Gnade kommenden Reiches Gottes verkündet? Haben wir die Lehre von der Bekehrung immer nach dem Beispiel des Herrn als Hinwendung zum Reiche Gottes verstanden? Christus brachte die frohe Kunde von der Heimkehr zu Gott, von der Bekehrung in deutliche Beziehung zu der Forderung des Reiches Gottes, das auf uns zukommt: „Kehret heim, bekehret euch; denn das Reich Gottes ist nahe gekommen" (Mk 1, 15). Es ist eine tiefe Beschämung für die Christenheit des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, daß sich die altchristliche Erwartung der Erlösung der gesamten Menschheit und aller Dinge in der entarteten Heilserwartung des Marxismus glühender und solidarischer darstellte als im Leben heilsegoistischer Christen. Dies bedeutet auch eine Frage an jene Traktate der Sittenlehre, die vom Kommen des Reiches Gottes in dieser Welt und vom ehrenvollen heilssolidarischen Auftrag jedes Getauften und Gefirmten für das Reich Gottes nur wenig zu sagen wußten.

Man darf wohl behaupten, daß die heutige Moraltheologie, vor allem seit der Enzyklika „Mystici Corporis Christi", entschieden darum ringt, den heilssolidarischen Aspekt der christlichen Sittlichkeit sowohl in den Einzel-

forderungen als auch in der Gesamtdarstellung deutlicher zu machen. Das „priesterliche" Volk Gottes der Getauften und Gefirmten begreift es wieder mit ganz anderer Glut, daß das Heil des einzelnen im Einsatz für die Sache des Reiches Gottes liegt und daß die christliche Hoffnung nicht nur an das Heil unserer eigenen Seele denkt — ganz sicher auch daran —, sondern ebenso für das Heil aller Menschen glüht. Die stärkere eschatologische Ausrichtung der Moraltheologie will wieder ähnlich wie im christlichen Altertum spürbar machen, daß wir gemeinsam auf das Kommen des Herrn, auf den neuen Himmel und die neue Erde harren. Das ganze christliche Leben ist davon gekennzeichnet.

Erwartet der Marxismus das Endheil der Menschheit vom Fortschritt der Technik und der Verbesserung der Produktionsverhältnisse, sieht er darum mit jedem neuen Sputnik und mit jeder gesellschaftlichen Reform im kommunistischen Rußland „das Heil" näherkommen, so verweist die katholische Moraltheologie demgegenüber nicht nur auf die Glaubenswahrheit, daß das Heil allein von Gott kommt und der Mensch nur wahrhaft Mensch bleibt, wenn er von der Liebe Gottes her lebt; sie pflegt vielmehr heute auch die Theologie der irdischen Wirklichkeiten nachdrücklicher als im 19. Jahrhundert. Die sozialen Aufgaben des einzelnen und der Gemeinschaften und die gesamte soziale Ordnung der menschlichen Gesellschaft werden im Lichte der Offenbarung neu durchdacht.

Die laizistische Ethik und das Gesetz Christi

Wenn man die Manualia theologiae moralis, die seit dem 16. Jahrhundert mehr oder weniger typisch wurden, mit den neueren Traktaten der Moraltheologie vergleicht, kann man wohl mit Genugtuung feststellen, daß die jüngere Generation keinen Geschmack mehr an einer Darstellung der christlichen Sittenlehre findet, die bisweilen einer Gesetzessammlung ähnlicher sieht als dem Evangelium. Man will heute das christliche Leben wieder radikal von der einen einzigen Mitte, vom Leben in Christus her sehen. Heißt das vielleicht, daß wir Heutigen frömmer sind als die früheren Moraltheologen? Keineswegs! Sie konnten es sich damals, wenn wir uns nicht täuschen, wohl noch leisten, in der moraltheologischen Schulung der zukünftigen Beichtväter einfachhin die einzelnen Normen und Pflichten darzulegen und zu begründen. Der Primat der Gnade, das Leben aus den Heilsgeheimnissen, die christliche Prägung des gesamten Daseins war sozusagen noch etwas Selbstverständliches.

Die heutige Zeit fordert gerade deshalb eine viel tiefere und gründlichere Besinnung auf die Wurzeln der christlichen Sittlichkeit in der gnadenhaften Verbindung des Menschen mit Christus, im Heilsgeheimnis der Kirche und in den heiligen Sakramenten, weil es den heutigen Menschen inmitten einer profanen Welt und einer laizistischen Lebensauffassung nicht mehr so selbst-

verständlich ist, daß die Wurzeln des sittlichen Lebens im Glauben und in der Gnade zu suchen sind. Der entartete Zeitgeist des Laizismus fordert die Moraltheologie unerbittlich heraus, sich schärfer von einer bloßen Pflichtenlehre nach Art der Stoiker oder Kants zu unterscheiden und den ganzen Reichtum des christlichen Lebens als eines Lebens mit Gott zu zeigen, und das nicht nur in der aszetischen Literatur, sondern in der Moraltheologie selbst.

Soweit die laizistische Ethik die naturrechtliche Begründung der Sittlichkeit gelten läßt, werden wir ihr gegenüber keineswegs in den Fehler eines bloßen oder einseitigen Supranaturalismus verfallen. Den laizistischen Naturalismus in der Ethik und die profane Weltauffassung überwinden wir nur, indem wir die Einheit des Gesetzes der Gnade und des natürlichen Sittengesetzes im „Gesetz Christi" (Gal 6, 2) deutlicher herausarbeiten.

Zwei verschiedene Formen des Personalismus

Der Zeitgeist ist nicht etwas absolut Uniformes. Im Gegenteil: Er zeigt sehr verschiedene Strömungen; den extremen Äußerungen in der einen Richtung entsprechen oft gleichzeitig oder als nachfolgende Reaktion gegenteilige Extreme. Gegen die immer größer werdende Gefahr des Kollektivismus regt sich spontan eine nachdrücklichere Besinnung auf die Werte der Persönlichkeit, eine starke geistige Strömung, die man zusammenfassend „Personalismus" nennt. Mit diesem Begriff wurden in den letzten Jahren sehr verschiedene geistige Bewegungen bezeichnet, die außer der gemeinsamen Abneigung gegen die Vermassung im Kollektiv und die Entseelung in der Bürokratie nicht viel gemeinsam haben. Wiederholte Äußerungen Papst Pius' XII. gegen einen anthropozentrischen, zur Selbstherrlichkeit neigenden Personalismus wurden von einigen Moralisten, die offenbar keinen Kontakt mit den großen katholischen Strömungen der Zeit haben, als Waffe gegen eine Richtung in der Moraltheologie angewandt, die sich mit sehr viel mehr Recht Personalismus nennt als jener vom obersten Lehrer der Christenheit verurteilte egozentrische Humanismus. Es gilt also hier scharf zu unterscheiden:

Ein falscher Personalismus sieht z. B. in der Ehe vor allem oder gar ausschließlich die Möglichkeit zur Entfaltung aller „personalen" Werte. Dabei liegt der Ton stark auf den Werten des Lustgefühls und der eigenen Zufriedenheit. Der Egoismus, der sich unter dem hohen Namen Personalismus versteckt, kommt z. B. in der weit verbreiteten Auffassung zum Ausdruck, die meint, wenn sich jemand klar werde, daß die Aufrechterhaltung seiner Ehe zur Entfaltung seiner „Persönlichkeit" nicht mehr beitrage, so habe er das Recht und vielleicht sogar die Pflicht, sie aufzulösen und sich einen Partner zu suchen, von dem er eine größere Förderung seiner „Persönlichkeit" zu erwarten habe. (Das vom Heiligen Offizium verurteilte Ehebuch von Ernst Michel ist ein typischer Vertreter dieser Richtung.)

Hier handelt es sich offensichtlich um die Entartung einer Zeitströmung. Soll sich die katholische Moraltheologie in der heftigen Reaktion gegen eine solche Entartung auf eine rein sachbezogene Normen- und Pflichtenlehre zurückziehen? Die zahlreichen Vertreter des katholischen Personalismus denken jedenfalls anders. Es gilt tatsächlich, in der Zeit der Technik, eines allzu zweckhaften Denkens und einer einseitigen Versachlichung die im lebensträchtigen Zeitgeist verborgene Sehnsucht nach einer lebenswärmeren und persönlicheren Auffassung des sittlichen Lebens herauszuhören.

Der katholische Personalismus, zu dessen heutiger Ausprägung freilich auch einige nichtkatholische Denker, z. B. Martin Buber und der protestantische Theologe Emil Brunner, beitrugen, der jedoch die stärksten Anregungen katholischen Denkern, wie Ferdinand Ebner, Theodor Steinbüchel, Romano Guardini und vielen andern verdankt, knüpft ganz und gar an die Heilige Schrift an. Es ist ein biblischer Personalismus der Liebe. Die Würde der menschlichen Person wird radikal von Gott her gesehen. Die urchristliche Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird mit leidenschaftlicher Liebe entfaltet. Dieser Personalismus der Liebe ist kein Gegensatz zur Gemeinschaft, sondern im Gegenteil: Er zeigt die Person als von der Wurzel her gemeinschaftsbezogen. Er ist der vielleicht kraftvollste Ausdruck der Solidarität. Die Persönlichkeit entfaltet sich kraft ihres inneren Wesensgesetzes im Dienst der Liebe gegenüber dem Nächsten und der Gemeinschaft.

Der biblische Personalismus der Liebe löst die Normen keineswegs auf; aber er ist ängstlich besorgt, sie nicht als totes Gesetz zwischen Gott und Mensch zu stellen. Er will sie auch in der ganzen Art des Ausdrucks als einen lebendigen personalen Anspruch, als Ruf zur Gemeinschaft darstellen. Er sieht die Norm des Handelns im liebenden Schenken Gottes. Das allgemeine und individuelle Sein wird vor allem als Gabe der göttlichen Liebe verstanden, die uns den Auftrag Gottes bringt. Weil der Auftrag durch die liebende Gabe auf uns zukommt, ist die erste Forderung in allem, daß die Antwort eine Antwort der Liebe sei, die nicht allein auf das eigene Ich, sondern auf das Du und die Gemeinschaft schaut. Die Sittlichkeit wird auch im sprachlichen Ausdruck als Dialog mit Gott und dem Menschen dargestellt, sie ist Antwort auf den Anruf Christi.

Dieser biblische Personalismus knüpft vor allem an das paulinische Gedankengut an. Nicht die einzelnen für sich betrachteten Gesetze, sondern das Gesetz Christi, d. h. die in Christus auf uns zukommende persönliche Liebe Gottes bildet das Grundthema, von dem jede Einzelfrage geprägt ist. Christus wird in der gesamten moraltheologischen Darstellung wieder deutlicher als „der Weg und das Leben" erlebt. Die ersten Ansätze moraltheologischer Systematik bei Klemens von Alexandrien, der die natürliche Ethik der Heiden als Samenkörner des Logos bezeichnete und so die Einheit der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung, die Einheit des natürlichen Sittengesetzes und die Forderung der Gnade von Christus her auslegte, kom-

men in dieser Richtung des katholischen, biblisch begründeten Personalismus sichtbar zur Geltung.

Irrtümer und Anliegen des Existentialismus

Die abstoßenden Seiten des Existentialismus à la Sartre wurden in den letzten Jahren scharf herausgestellt: sein Unverständnis gegenüber dem bleibenden Wesen und den Wesensforderungen, seine Flucht ins Wesenlose und Gesetzlose, die Verwechslung von Freiheit und Willkür. Sehr zu Recht wird entsprechend den Weisungen des obersten Lehrers der Kirche und des Heiligen Offiziums von den Moraltheologen aller Länder betont, daß gegenüber der existentialistischen Auflösung des Gesetzes (gegenüber der falschen Situationsethik) die unabänderlichen sittlichen Normen klar herauszustellen sind. In dieser Richtung liegt wohl auch die vielfache Stellungnahme Pius' XII. zu wichtigen und aktuellen sittlichen Problemen.

Das ist jedoch nur die eine Seite der moraltheologischen Aufgabe angesichts des Existentialismus verschiedenster Prägung. Aber auch der verkehrteste Existentialismus bedeutet einen Anruf zur Gewissenserforschung an uns. Ist die faule Situationsethik das Aufbrechen des allgemein verpflichtenden Gesetzes nach unten (in der Richtung der paulinischen „sarx"), so kann sie sicher nicht eine Moral überwinden, die das Schwergewicht auf die Festlegung des gesetzlichen Minimums der Verpflichtung oder auf eine bloße Aneinanderreihung der verschiedenen sittlichen und rechtlichen Verpflichtungen verlegt. Der falschen Situationsethik gegenüber gilt es vor allem, die tiefe Begründung und Einheit der sittlichen Normen im Dogma, in Sein und Leben herauszuarbeiten. Stellt sich der Existentialist die christliche Moral falscherweise als eine bloße Vielzahl von lebensfremden Imperativen vor, so muß die heutige Moraltheologie mit leidenschaftlichem Nachdruck das Gesetz Christi als ein Gesetz der Gnade, als ein „Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus" (Röm 8, 2) darstellen. Es ist nicht ein Gesetz an einer toten Grenze; es ist ein Gesetz des Lebens, das zu stetem Wachstum im Guten drängt.

Der Situationsethiker, der vom Lebensgefühl des verkehrten Existentialismus geprägt ist, liebt das Wagnis; aber er weiß nicht um den letzten beglückenden Sinn des Einsatzes seiner Freiheit. Die katholische Moraltheologie von heute hat mit Liebe zu zeigen, wie in der christlichen Wahrheit von der Freiheit der Gotteskinder, die in allem der Führung des Heiligen Geistes folgen und in jeder Gabe Gottes einen lebendigen Anruf zur Antwort hören, die Willensfreiheit und die Initiative des Menschen sehr viel mehr zur Geltung kommt. Der feigen Flucht ins Wesenlose, dem Ausweichen des Situationsethikers vor dem Gesetz nach unten stellen wir das christliche Ethos der Treue zum unverbrüchlichen Wesensgesetz und der Hellhörigkeit gegenüber dem Anruf der Stunde und den Mut zum Heroismus entgegen.

Der Zeitgeist des Bürokratismus und Juridismus

Der Kampf der existentialistischen Situationsethik gilt nur bei deren extremsten Vertretern ausdrücklich jeglichem Wesensgesetz. Bei den meisten ist einfachhin ein Pathos gegen das formulierte Gesetz festzustellen. Wenn sie dabei nicht zu unterscheiden vermögen zwischen den rein positiven, anpassungsfähigen und oft anpassungsbedürftigen Gesetzen und dem immer angepaßten Wesensgesetz, so sind daran auch jene Ethiker schuld, die die christliche Sittenlehre in eine Art Kodex pressen und selbst das Naturgesetz bisweilen so darstellen, als sei es nicht mehr als eine Reihe von ein für allemal formulierten Sätzen. Im Vitalismus, Personalismus und Existentialismus erheben sich heftige Reaktionen gegen eine drohende Verbürokratisierung des Lebens. Es gilt vor allem, das Wahre an diesem Protest zu verstehen und ihn von den möglichen Irrtümern zu befreien. Nicht durch die bloße Zurückweisung des Falschen und durch die Warnung vor den Gefahren, sondern durch Erfüllung der echten Anliegen aus den ewigen Schätzen der katholischen Wahrheit begegnet man auf die Dauer den Gefahren des Zeitgeistes am erfolgreichsten.

Man hat die Moraltheologie der letzten drei Jahrhunderte nicht selten hart beurteilt wegen der relativen Üppigkeit in der Behandlung der rein rechtlichen Fragen. Man warf ihr vor, daß sie auch die rein sittlichen Fragen mehr oder weniger nach der Methode der Rechtswissenschaft behandle. Zu einer gerechten Beurteilung muß man sich zwei Tatsachen vor Augen halten: Erstens waren die Moraltheologen dieser Zeit gezwungen, sehr viele an sich rein rechtliche Fragen in ihre Lehrbücher aufzunehmen, weil es leider noch kein übersichtliches kirchliches Gesetzbuch gab. Zweitens ist zu sagen, daß die Darstellung eines hochherzigen christlichen Lebens nach dem Gesetz der Gnade von den Moraltheologen der vergangenen Epoche keineswegs vernachlässigt wurde. So hat der heilige Alfons von Liguori neben seiner großen Moraltheologie, die er im Hinblick auf das Amt des Beichtvaters schrieb, sehr viel zahlreichere und weiter verbreitete aszetische Werke verfaßt. Er stellt z. B. in der „Pratica di amar Gesù Cristo" das ganze christliche Leben im Anschluß an 1 Kor 13 unter dem Gesichtspunkt der Liebe dar.

Wenn die zeitgenössische Kritik an der Moraltheologie der letzten Jahrhunderte teilweise der Meinung ist, daß sich in der „Verrechtlichung der Moral" doch auch irgendwie der Zeitgeist der absolutistischen Herrschaftsform der damaligen Gesellschaft widerspiegle, so ist das auf jeden Fall für die heutige Generation eine Warnung, bei allen Bemühungen um eine Erneuerung darauf zu achten, keiner der Strömungen des Zeitgeistes durch eine gefährliche Angleichung irgendeinen Tribut zu zahlen. Anderseits dürfte gerade das positive Bemühen, die wahren Anliegen des Zeitgeistes aufzuspüren und ihre Erfüllung in der christlichen Wahrheit klar herauszustellen, und zwar in einer Form, die dem heutigen Menschen am ehesten zugängig ist, notwendig auch milder stimmen in der Beurteilung der früheren Moral-

theologie. Auch diese will in ihrer dienenden Funktion für ihre Zeit beurteilt werden. Sehr viele Charakteristika der Moraltheologie der letzten Jahrhunderte, wie z. B. die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen um die sogenannten Moralsysteme, die doch hauptsächlich im Hinblick auf die verworrene gesetzliche Lage durchgeführt wurden, und die Theorie von bloß poenalen Gesetzen des Staates bekommen einen positiven Sinn, wenn man die soziologischen Gegebenheiten jener Zeit berücksichtigt.

Schließlich ist auch zu bedenken, daß die für die Beichtväter geschriebenen Handbücher der Moraltheologie, die ursprünglich durchaus keine erschöpfende Darstellung der katholischen Sittenlehre sein wollten, in früheren Jahrhunderten viel mehr christliche Substanz voraussetzen durften, als dies uns Heutigen erlaubt ist. Wer die Geschichte kennt, weiß z. B., welch dringlichen Bedürfnissen die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, die an der Wiege der hauptsächlich auf den Beichtstuhl eingestellten Moraltheologie stand, damals entsprach. In den Wirren nach der Reformation und „Gegenreformation" war es ein vordringliches Anliegen, tüchtige Beichtväter zu schulen.

Eine äußerst verfehlte Reaktion gegen den Bürokratismus und die Gefahr des Juridismus wäre die Vernachlässigung der rechtlichen Gestalt der Kirche und der Rückzug der Moraltheologie auf das bloß allgemeine Wesensgesetz. Zwar braucht nach dem Erscheinen des Codex Juris Canonici und vieler ausgezeichneter Lehrbücher des Kirchenrechtes das Kirchenrecht seiner inhaltlichen Seite nach nicht mehr in der Moraltheologie behandelt zu werden. Dies würden die Kanonisten mit Recht als einen Eingriff in ihre Disziplin und als Zeichen des Mißtrauens quittieren. Aber um so mehr muß die heutige Moraltheologie bestrebt sein, den letzten Sinn der positiven kirchlichen und weltlichen Gesetze und ihre Einordnung in das Gesetz Christi grundsätzlich aufzuzeigen. Die Beziehungen zwischen Recht und Moraltheologie sind angesichts des Bürokratismus und eines gefährlichen gesetzesfeindlichen Zeitgeistes vordringlich zu behandeln. Wie die Trennung von Rechtskirche und Liebeskirche eine Zerreißung der *einen* Stiftung und Braut Christi bedeutet, so dürfen auch das Leben im Gesetz der Gnade und der Gehorsam gegen die positiven Gesetze der Kirche nicht unverbunden nebeneinander stehen. Es geht hier vor allem um die Sinngebung, um die Beseelung. Die moraltheologische Art, die positiven Gesetze der Kirche und des Staates und den Gehorsam gegenüber der Autorität darzustellen, muß sich vom bürokratischen Stil eines verderblichen Zeitgeistes deutlich abheben.

Die Antwort auf das Schlagwort „Religion ist Privatsache"

Was Liberalismus und Sozialismus vielfach gönnerhaft den Christen als Heilmittel gegen den „Klerikalismus" und als großzügiges Toleranzpatent anbieten wollen, nämlich den Grundsatz „Religion ist Privatsache", ist in

Wirklichkeit die schlimmste Gotteslästerung unseres Jahrhunderts. Zweifellos drückt dieses Schlagwort eine mächtige Strömung des gegenwärtigen Zeitgeistes aus, der gegenüber auch viele Christen nicht ohne weiteres immun sind. Noch bevor die Feinde des Christentums dieses Schlagwort als Waffe einsetzten, gab es allzuviele Christen, die nicht begriffen, daß ihre Verantwortung im gesellschaftlichen Raum ebenso unter dem Anspruch der Königsherrschaft Gottes stehe wie ihr privates Leben. Es gab Beichtspiegel, in denen wohl fast alle denkbaren Sünden des privaten Lebens, aber kaum eine Sünde gegen die soziale Ordnung genannt wurde. Ein Unternehmer des letzten Jahrhunderts beichtete vielleicht mit äußerster Gewissenhaftigkeit seine kleinen Alltagssünden, ohne an seine ungeheure soziale Verantwortung auch nur zu denken.

Auch die Lehrbücher der Moraltheologie widmeten der Verantwortung gegenüber den gesellschaftlichen Fragen nicht immer die entsprechende Aufmerksamkeit. Bevor man jedoch eine ungerechte summarische Anklage erhebt, muß man auch hier die veränderte gesellschaftliche Lage ins Auge fassen. Als der fast drei Jahrhunderte lang vorherrschende Typ der Moraltheologie aufkam, hatten die einfachen Christen wenig Einfluß auf die politischen und gesellschaftlichen Fragen. Der absolutistische Fürst fühlte sich nicht nur für den Staat, sondern auch für das gesellschaftliche Ordnungsgefüge allein verantwortlich. Moraltheologen machten sich nicht selten bei der staatlichen Obrigkeit mißliebig und hatten zahllose Schwierigkeiten mit der staatlichen Bücherzensur, wenn sie auch in diesen Fragen ein deutliches Wort gegenüber den Zeitströmungen wagten. Außerdem galt damals noch als selbstverständlich, daß die staatlichen Herrscher für eine christliche Ordnung der Gesellschaft zu sorgen hatten, wenn sie diese freilich auch oft genug vom Standpunkt ihrer eigenen Interessen aus betrachteten.

Die Lage hat sich heute völlig verändert. Es herrscht weithin sogar unter den Getauften eine rein profane Auffassung von der Sittlichkeit und zumal von der Verantwortung im sozialen Leben. Das öffentliche Leben ist in weiten Bezirken entchristlicht. Von daher ist die Entwicklung der christlichen Persönlichkeit und der christlichen Familie schwer gefährdet. Hinter dem Massenabfall vom Christentum steht vor allem ein sozialer Mechanismus der Entchristlichung[1]. Ein weiterer entscheidender Gesichtspunkt ist der Wandel der Staatsform und des gesellschaftlichen Lebensstils. In der demokratischen Gesellschaft trägt auch der einfache Christ in einer früher nicht gekannten Weise an der Verantwortung für die Gestaltung des öffentlichen Lebens mit.

Wie antwortet die Moraltheologie von heute auf diese veränderte Situation? Sie versucht, das Wahre an dem gotteslästerlichen Schlagwort „Religion ist Privatsache" aus dem Geflecht der Irrtümer herauszulösen. Die Re-

[1] *P. Schmidt-Eglin,* Le mécanisme de la déchristianisation, *Paris 1952.*

ligion ist wirklich eine ganz persönliche Angelegenheit für jeden einzelnen. Es ist nicht mehr denkbar, daß heute die Fürsten zu bestimmen hätten, welcher Religion die Untertanen anzuhängen haben. Eine stärkere Betonung der Theologie des Herzens, einer ausdrücklicheren Ethik der Gesinnung, der persönlichen Aneignung der christlichen Wahrheit aus einem tiefen Erfassen der Frohbotschaft und aus innerster Freiheit zeigt dem heutigen Menschen, daß Religion mehr ist als eine bloß gesellschaftliche Kategorie oder „ein kultureller Überbau über den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen". Dies ist die eine Seite der Antwort; aber ebenso wichtig ist die andere:

Angeleitet von den großen sozialen Enzykliken, zu denen auch „Mystici Corporis Christi" und „Mediator Dei" zu rechnen sind, die den heilssozialen Aspekt des christlichen Lebens zeigen, bemüht sich die heutige Moral- und Pastoraltheologie nicht nur, den „sozialen Pflichtenkreis" der traditionellen Moral stärker zu pflegen. Vor allem wird das gesamte christliche Leben nachdrücklicher als ein Leben in der Gemeinschaft des Leibes Christi dargestellt, als das Leben einer solidarischen Gemeinschaft, die sich vom Altar her aufbaut und von dort auch den Auftrag zu einer gemeinsamen Anstrengung um die Verchristlichung des gesamten Milieus empfängt. Die Umweltseelsorge, d. h. die heute vordringliche Aufgabe der Christen, ihr Milieu mit vereinten Kräften zu verbessern, wird für die künftige Moraltheologie sicher ein Hauptanliegen darstellen. Die aufblühende Wissenschaft der Pastoralsoziologie wird hiefür nicht unbedeutende Dienste leisten können. Sie wird vor allem auch mithelfen, die bislang fast ausschließlich das Individuum berücksichtigende Kasuistik durch eine soziologisch unterbaute, der gesamten sozialen Wirklichkeit enger verbundene Kasuistik zu erweitern und die Individualseelsorge organisch mit einer sozialen Pastoral zu verbinden[2].

Eine umfassende Moral- und Pastoraltheologie der Umwelt, die alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens in den Blick bringt, wird vielleicht die bisweilen allzu isoliert herausgestellte politische Verantwortung des Christen von der Verdächtigung befreien können, als ob hinter den diesbezüglichen Mahnungen nur ein „machtgieriger Klerikalismus" stünde. In dem größeren Zusammenhang der Verantwortung der Christen für das gesamte kulturelle und gesellschaftliche Leben läßt sich organischer und überzeugender zeigen, daß auch die Politik sich der Königsherrschaft Gottes unterordnen muß. Eine soziologisch unterbaute Moral und Pastoral der Umwelt zeigt ferner, welch ungeheure Bedeutung zumal im Zeitalter der Demokratie und der modernen Mittel der Meinungsverbreitung die öffentliche Meinung hat und wie durch sie viele politische Entscheidungen bereits vorentschieden werden. Darum muß die Moraltheologie der öffentlichen Meinungsbildung mit all ihren Möglichkeiten eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

---

[2] Diesem Anliegen wollen meine beiden Werke Soziologie der Familie und Macht und Ohnmacht der Religion dienen *(Otto Müller, Salzburg)*. Vgl. auch *Viktor Schurr*, Seelsorge in einer neuen Welt, *Otto Müller, Salzburg*.

Aktuelle Notwendigkeit einer christlichen Gesamtschau

Nicht umsonst hat das Buch von H. Sedlmayr „Verlust der Mitte“ (7. Auflage, Salzburg 1956) zu leidenschaftlichen Auseinandersetzungen geführt. Es zeigt am Beispiel der Kunst, wie durch Überspezialisierung und durch den Verfall des christlichen Universalismus die einzelnen Lebensgebiete, sogar die so sehr der Ganzheit verpflichtete Kunst, ihre sinngebende Mitte verloren haben. Im Chaos der Atomisierung des heutigen Lebens wird der Ruf nach der rettenden Mitte, nach der Einheit des Lebens, nach der lebendigen Zusammenschau des Lebens hörbar. Hierin liegt vielleicht der bedeutsamste Appell der heutigen Zeit an die Moraltheologie. Sie kann es sich in dieser Situation auf keinen Fall leisten, bloß eine Vielzahl von Pflichten, Geboten und Anweisungen aneinanderzureihen. Das dringlichste Anliegen der Moraltheologie ist heute eine überzeugende Gesamtschau des sittlichen Lebens aus dem Reichtum der Heilsgeheimnisse.

Es genügt nicht, wenn die heutige Moraltheologie irgendwo und irgendwie davon spricht, daß Christus, der Erlöser und das Haupt Seines Leibes, der Kirche, Mitte und Ziel von allem ist: Diese Wahrheit muß in jedem ihrer Teile und in ihrer gesamten Darstellungsweise deutlich gespürt werden. „Instaurare omnia in Christo“ (Eph 1, 10), alles in Christus erneuern, muß das alles beseelende und belebende Anliegen sein.

Das Familienprinzip

Ein Strukturelement moderner Wirtschaftsgesellschaft[1]

WILHELM DREIER

Immer noch scheint die Diskussion über eine sinnvolle Familienpolitik in der Bundesrepublik anzudauern. Es kann schon als merkwürdig bezeichnet werden, daß man einerseits die Notwendigkeit einer sozialen Ordnungspolitik allgemein anerkennt, anderseits aber die Familienpolitik als deren Teil aus einer gewissen Grenzsituation nicht herauskommt. So wird im Streit der Meinungen das eigentliche ordnungspolitische Anliegen vielfach zerpflückt oder, mit geschichtlichen Hypotheken nationalsozialistischer Bevölkerungspolitik belastet, zurückgewiesen. In der ernsten Auseinandersetzung wird zwar der „Familienlastenausgleich als die Großaufgabe des 20. Jahrhunderts“[2] bezeichnet, als „ein Gebot der Stunde“[3], da in der funktionsfähigen

[1] Vgl. *W. Dreier*, Das Familienprinzip, *Münster 1960.*

[2] *G. Mackenroth*, Die Reform der Sozialpolitik durch einen deutschen Sozialplan, in: *Schrft. d. Vereins f. Socialpol. NF. Bd.4, 1952, 58.*

[3] *J. Höffner*, Ausgleich der Familienlasten, *Paderborn o. J., 32.*

Familie der „letzte große, institutionelle Gegenspieler der modernen Kollektivierungstendenzen“[4] gesehen wird. Gleichzeitig aber ist die Rede von einem „Einbruch des Staates in die Familie“[5], da „nirgends die Kollektivierung des menschlichen Daseins und der Vermassungsprozeß, der sie begleitet, alarmierender zutage tritt als in der Abwälzung der Verantwortlichkeit von der natürlichen Sozialeinheit Familie auf höhere kollektive Organisationen“[6], so daß insgesamt „die moderne Politik des Familienlastenausgleichs“ als „eine nationalökonomische und sozialpolitische Häresie“[7] von dieser Seite her angesehen wird.

Hinter dieser Auseinandersetzung im Grundsätzlichen, die noch durch den Streit um die rechte Form des „Lastenausgleichs“ verschärft wird, stehen die Aussagen der Familiensoziologie: Die Familie ist durch ihr Spannungsverhältnis zur modernen Wirtschaftsgesellschaft in ihrer Existenz erschüttert; und diese Not hat wieder ihre Auswirkungen auf die Gesamtgesellschaft!

Eine solche Not verlangt Abhilfe. Sie wirft die Frage nach dem Gemeinwohl auf, dessen oberster Hüter der Staat ist. In der heutigen pluralistischen Gesellschaft besteht das Gemeinwohl wesentlich in der rechten Ordnung dieser Gesellschaft, ist „ordo socialis“ auf der Grundlage sozialer Gerechtigkeit. Keine Gesellschaftsordnung bedarf jedoch so sehr einer sozialen Ordnungspolitik wie die der modernen Industriegesellschaft.

Der Familienpolitik als einem Teil dieser sozialen Ordnungspolitik geht es um nichts anderes als die Not der Familie zu beseitigen und das Spannungsverhältnis Familie-Gesamtgesellschaft in der rechten Solidarität und Subsidiarität zwischen diesen Gemeinschaften zum Wohle des einzelnen und der Gesamtgesellschaft wieder fruchtbar zu gestalten. Im Zug einer immer noch wachsenden Vergesellschaftung modernen Lebens in der Arbeits- und Freizeitwelt ist die Familie als Institution in Gefahr geraten. Schon deswegen verlangt die Subsidiarität alles Gesellschaftlichen einen besonderen Schutz und eine stärkere Sicherung der Familie als „societas naturalis“ durch die Gesamtgesellschaft.

Daneben ist es vor allem das Grundgesetz moderner arbeitsteiliger Industriewirtschaft und -gesellschaft, nämlich Solidargemeinschaft zu sein, um den Erfolg der modernen, hochindustrialisierten Wirtschaft zu gewährleisten, das auch für die verbliebenen Funktionen der Familie für die Gesamtwirtschaft und Gesellschaft gilt. Im Zug einer darauf aufbauenden Ordnungspolitik muß nach den utopischen Ordnungsversuchen eines individualistischen Liberalismus, die schon allzu lange dauern, an die Stelle des unsolidarischen Individualprinzips das Familienprinzip treten: Berücksichtigung

---

[4] *G. Mackenroth*, Bevölkerungslehre, *Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953, 376.*

[5] *M. T. Vaerting-E. Elmerich*, Der Einbruch des Staates in die Familie, *Darmstadt-Eberstadt 1956, 1.*

[6] *G. Schmölders* in: Geleitwort zu *H. Beckendorff*, Ausgleich der Familienlasten, *Berlin 1953, 5.*

[7] *H. Willgerodt*, Familienausgleich und Sozialreform, in: *Ordo Bd. VIII, 170.*

und Sicherung der Familie als einer auch für die Gesamtgesellschaft lebensnotwendigen Institution.

Die Struktur der modernen Gesellschaft als industrielle Wirtschaftsgesellschaft stellt so in einzigartiger Weise das Wesen jeder menschlichen Gesellschaft als umfassende Solidargemeinschaft in wechselseitiger Verbundenheit und Verantwortlichkeit im Füreinandereinstehen heraus[8], auch wenn hier diese notwendige Solidarität in der ökonomischen Existenzsicherung zum Ausdruck kommt. Aber es überrascht, wenn man versucht, von der ökonomischen Existenzsicherung der „Marktpassiven"[9] und der Familie her das Gespenst des Ökonomismus zu beschwören; macht es doch gerade das Wesen des Ökonomismus aus, das Marktgeschehen gegenüber allen Forderungen vom Außerwirtschaftlichen als autonom anzusehen und zu verteidigen, im bekannten „Glauben" an die dem freien Markt eigene Verteilungsgerechtigkeit. Vielleicht bietet die notwendige Diskussion über eine sinnvolle Familienpolitik auch die Chance, im Hinblick auf andere, dringend zu lösende Probleme sozialer Ordnungspolitik die letzten Reste utopisch liberal-klassischen Denkens von einer „natürlichen Verteilungsordnung" und der verhängnisvollen Gleichsetzung von Marktgesellschaft und Gesamtgesellschaft, Marktordnung und sozialer Ordnung der Gesellschaft schlechthin zu überwinden[10]. Wie sehr diese Vorstellungen von irrigen philosophischen Grundwerturteilen bestimmt waren, ist erkenntniskritisch in ausreichendem Maß offengelegt: es gilt, Folgerungen daraus zu ziehen, die wir — im Anschluß an Mackenroth[11] — mit der Ersetzung des Individualprinzips durch das Familienprinzip als einer speziellen Ausdeutung des Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzips für unsere Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu umschreiben versuchten.

Die unveränderliche Bedeutung der naturrechtlichen Aussage

Die von der christlichen philosophia perennis durch die Jahrhunderte getragene und besonders auch für den abendländischen Kulturraum fruchtbar gewordene Auffassung von der Familie als „societas naturalis et imperfecta" (naturgegebene und unvollkommene Gemeinschaft) ist von der modernen Familiensoziologie sehr wohl erkannt und anerkannt, wenn auch zu wenig in ihrer objektiv-gültigen Aussage gewertet worden. „Die Familie war in der christlich-abendländischen Gesellschaft ... ein hochstabiles soziales Gebilde: ihre religiös gestützte patriarchalische Verfassung entsprach der politisch-

[8] Vgl. *Achinger-Höffner-Muthesius-Neundörfer,* Neuordnung der sozialen Leistungen, Köln 1955, 21; vgl. ferner die Deutung des Begriffs „Wirtschaftsgesellschaft" bei *G. Mackenroth,* Bevölkerungslehre 415, wonach das „Wirtschaftliche" nach dem „Religiösen" und „Staatlichen" den „Sozialstil" unserer Epoche prägt.

[9] *O. v. Nell-Breuning,* Kommerzialisierung der Gesellschaft, in: *Pro Familia, Heft 3, 1957, 6.*

[10] *ebd. 6.*

[11] *G. Mackenroth,* Die Reform 59.

sozialen Verfassung der Gesellschaft, so daß in diesem Zeitraum die Familie in der Tat als ‚Keimzelle des Staates' angesehen werden konnte."[12]

Die auf der genannten Naturrechtslehre aufbauende Soziallehre geht in ihrer Deutung der Familie nicht an dem ungeheuren Wandel der Familienform vorbei: denn „die Geschichte der Familie, ihre äußere Gestalt und innere Struktur hängt aufs engste mit jener der Ehe zusammen ... und ist besonders stark von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung abhängig"[13], ein Tatbestand, den insbesondere auch die moderne Ethnologie zutage gefördert hat. Als echte sozialphilosophische Seinsaussage wird von der Naturrechtslehre jedoch über alle historischen und möglichen Entwicklungen der Form die unwandelbare Wesensstruktur und Aufgabe der Familie innerhalb jeder Gesellschaftsordnung aufgewiesen. Ihr liegt die sozialphilosophische Analyse des Menschen als „ens sociale" (Gesellschaftswesen) zugrunde, wie sie sich der Anschauung und Erfahrung als eine wesenhafte Hinordnung des Individuums auf die Gemeinschaft aufdrängt.

Da die Familie als die natürliche und erste Lebensgemeinschaft, in die der Mensch hineingeboren wird, letztlich in der Menschennatur begründet liegt, kommt Thomas von Aquin zur Definition der Familie als „communitas secundum naturam constituta in omnem diem, i. e. ad actus qui occurrunt quotidie agendi" (als Gemeinschaft, die ihrer Natur nach auf das tägliche Leben hingeordnet ist)[14]. Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß die Familie als naturgegebenes Sozialgebilde seins- und vernunftnotwendige Gemeinschaftsform ist, der ein Sinn und eine Aufgabe eignet, die schlechterdings nicht auf andere Sozialgebilde übertragen werden kann. Diese einzigartige Stellung der Familie liegt wesentlich darin begründet, daß in ihr keine bloß gesellschaftlichen Beziehungen obwalten, sondern ein echtes Ursprungs- und Abhängigkeitsverhältnis besteht, wie das in keinem der übrigen gesellschaftlichen Gebilde der Fall ist. So obliegt es ihr natürlicherweise auch ganz besonders, die Werte zu pflegen, die Wesen und Sinn der Gemeinschaft als Dienst an der Person beinhalten. Dazu gehört nicht nur die der Familie immer stillschweigend zuerkannte Funktion als Ursprungs- und Pflegestätte des werdenden Lebens, sondern auch die Verantwortung für die geistig-sittliche Erziehung des Menschen. Die Familie ist erste und vorzüglichste Stätte, wo der ganze Mensch herangebildet wird. Diese Erkenntnis bestimmt erfreulicherweise auch die moderne Familiensoziologie.

Aus dieser natürlichen Ordnung wird weiterhin die Stellung der Familie zur Gesamtgesellschaft, vorab zum Staat als der anderen naturgegebenen Gesellschaft, bestimmt. Da die Familie ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Eigenrechte nicht vom Staat ableitet, sondern trotz dessen umfassender Autoritätsfunktion, älter und früher als der Staat kraft der natürlichen Schöp-

[12] *H. Schelsky*, Wie verstehen wir die Wandlungen der Familie, in: *Pro Familia, Heft 1, 16.*
[13] *J. Leclercq-J. David*, Die Familie, *Freiburg 1955, 5.*
[14] Polit. 1, 1, 2 ed. Parm. 1866, 567.

fungsordnung, eine dem Staat vorgegebene Institution ist, kann dieser die Familie nicht beliebig gestalten, sondern ist aus seiner Aufgabe für das Gemeinwohl heraus zur Anerkennung und Achtung einer subsidiären, familienhaften Ordnung der Gesellschaft verpflichtet. Artikel 6, 1 des Bonner Grundgesetzes[15] kommt dieser Verpflichtung für die Bundesrepublik (zwar nicht in konstitutiver, aber) in feierlich-deklaratorischer Bedeutung nach.

Daß auch die moderne Familiensoziologie, deren Formalobjekt wesentlich um das Spannungsverhältnis Familie - moderne Wirtschaftsgesellschaft kreist, dieser naturrechtlichen Wesensdefinition der Familie nicht fernsteht, wurde schon angedeutet. König sieht „die Familienordnung als einen Wert eigener Natur an, der nicht nur aus der Tradition oder aus ungeklärten Glaubensbestandteilen übernommen, sondern aus einer rationellen Klärung ihrer Leistungen und Möglichkeiten in einer neuen Welt hergeleitet wird"[16]. Man ist geneigt, von einem gewissen neuen Anschluß an die naturrechtliche Wesensdefinition der Familie in der modernen Soziologie zu sprechen, zumal diese vielfach nicht nur bei eindeutigen Seinsaussagen stehen bleibt, sondern auf Grund dieser auch zu normativen Aussagen gelangt: „In dieser Hinsicht gebührt diesem Wert auch eine besondere Berücksichtigung in der allgemeinen Wertethik."[17] Wir möchten anfügen: einer „Wertethik", die allein Ausgangs- und Zielpunkt politischen Handelns in Richtung auf einen „ordo socialis" moderner Wirtschaftsgesellschaft sein kann.

Die Forderungen aus der Struktur moderner Wirtschaftsgesellschaft

Würde sich die Diskussion um die rechte Grundlegung einer Familienpolitik nur an diesen naturrechtlichen Daten ausrichten, so wäre damit allein schon Sachlichkeit, Wissenschaftlichkeit und objektive Gültigkeit in hohem Maß gewährleistet. In weitem Umfang jedoch sind dieser Diskussion um die Familie in den industrialisierten Staaten die Ethnologie, die Bevölkerungslehre und vor allem die Soziologie zu Hilfe geeilt, und es bedeutet keine Überraschung, daß die Ergebnisse empirischer Forschung die naturrechtlichen Aussagen christlicher Soziallehre stützen und erhärten. Das menschliche Leben in der individuellen oder der gesellschaftlichen Sphäre zeigt sich eben immer als ein einheitliches Ganzes, ob es nun unter philosophischen oder soziologischen Gesichtspunkten wissenschaftlich angegangen wird.

Daß die Familie gerade für die moderne Wirtschaftsgesellschaft, die sich so familienfeindlich zu gebärden scheint, von unüberschätzbarer Bedeutung ist, zeigt die soziologische Analyse dieser Wirtschaftsgesellschaft mit ihren Forderungen an funktionsfähige Familien. Ebenso wichtig ist der Aufweis,

---

[15] Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung (Art. 6,1 BGG).

[16] *R. König*, Familie und Familiensoziologie, in: *Wörterbuch d. Soziologie, Stuttgart 1955, 126.*

[17] ebd. 126.

daß die Gefahr einer „Desintegration" und „Desorganisation"[18] die geforderte Funktionalität gerade auch für die Sicherung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Tatbestände hinfällig macht und die Struktur der ganzen Wirtschaft und Gesellschaft von innen heraus gefährdet.

Die Familie als notwendiger Stabilitätsfaktor in der Krisenhaftigkeit der industriellen Wirtschaft

Seitdem man soziologisch von einer Wirtschaftsgesellschaft spricht, zeichnet sich diese durch vielfache Spannungen und Krisen aus, die nicht nur auf rein politische Kräfte zurückzuführen sind. Angefangen von der „sozialen Frage", die dem gesamten 19. Jahrhundert sein Gepräge gab — der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Desintegration des Proletariats —, bis zu den mannigfachsten Wirtschaftskrisen struktureller und konjunktureller Art, wie immer diese auch zu deuten sein mögen: die moderne Wirtschaftsgesellschaft zeigt sich in ihrer Struktur krisenhafter und bedrohter als jede andere Form der Gesellschaft und Wirtschaft früherer Epochen. Gerade das Gegenteil von dem, was die liberalen Klassiker erträumten, ist zum traurigen Bestandteil der Geschichte dieser Wirtschaft und Gesellschaft geworden; eine Warnung für jeden, der sich auch heute noch eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung auf der Grundlage sozialer Gerechtigkeit aus dem autonomen Marktprozeß allein erhofft.

Man hat bei der Analyse der geistigen Grundlagen unserer Wirtschaftsgesellschaft vielfach auf das Krisenhaft-Experimentelle des aufklärerischen Individualismus und Liberalismus und der damit verbundenen Fortschrittsgläubigkeit hingewiesen. Aber auch nach einer Erneuerung der geistigen Grundlagen wird diese Wirtschaftsgesellschaft für den einzelnen weithin der Inbegriff ständiger Lebensunsicherheit bleiben. Denn das Zusammenwirken in einer umfassenden, gesellschaftlich-arbeitsteiligen Solidargemeinschaft verspricht zwar ein Höchstmaß an Erfolg in geistig-kultureller wie ökonomischer Hinsicht, aber es bringt auch ein entsprechendes Risiko der Unsicherheit, eben der zu verwirklichenden Solidarität mit sich.

An drei besonders hervorstechenden Merkmalen soll diese krisenhafte Struktur der Wirtschaftsgesellschaft thesenhaft aufgezeigt werden:

Die moderne arbeitsteilige Wirtschaft macht immer breitere Massen zu Nur-Lohnarbeitern — heute sind es bereits über 80% unseres Volkes — ohne Sicherung durch eigenen Grund und Boden und sonstiges Eigentum, so daß die Spanne vom Wohlstand bis zur Hungergrenze allein durch die gesamtwirtschaftliche Situation bestimmt wird. In der vorindustriellen Zeit war der einzelne zumeist abhängig von dem realen Ergebnis der eigenen Familienwirtschaft. Heute ist ein Großteil unseres Volkes in einen riesigen arbeitsteiligen Wirtschaftsprozeß eingespannt, in dem mehr als die Hälfte

[18] Vgl. *R. König*, Materialien zur Soziologie der Familie, *Bern 1946, 57 ff.*

aller Beschäftigten nur indirekt durch die Schaffung von Investitionsgütern für ihre augenblickliche Existenz Sorge tragen können. Damit ist die individuelle Existenzsicherung von dem gemeinsam erarbeiteten Sozialprodukt und einer gesellschaftlichen Verteilungsordnung abhängig, die jedem den entsprechenden Anteil an dem gemeinsam erarbeiteten Wohlstand sichern soll. Da diese Verteilungsordnung bis heute zwischen den Partnern des gemeinsamen Produktionsprozesses heiß umstritten ist, ist trotz des ständig wachsenden Sozialprodukts die Problematik der Daseins-Sicherung aller Mitglieder der Wirtschaftsgesellschaft nicht geringer geworden.

Das der modernen Wirtschaft adäquate Geld- und Währungssystem, zumal die heutige Papierwährung, macht den einzelnen völlig von der Solidarität der Gesamtgesellschaft abhängig, da er nur dann die Früchte seiner Arbeit genießen kann, wenn durch Produktivität und Solidarität innerhalb der gesamten Wirtschaftsgesellschaft dem Geld eine entsprechende Kaufkraft eigen ist. Konnte normalerweise der intensiv Schaffende auf eigener Scholle mit dem Segen des Himmels auch eines entsprechenden Ergebnisses seiner Arbeit gewiß sein, indem sich Faß und Scheuer füllten, so besteht zwar in der heutigen Wirtschaft die Möglichkeit einer weit höheren Produktivität und damit überhaupt die Chance, alle Menschen zu ernähren; es droht aber auch die Gefahr, durch unsolidarisches Verhalten der Partner im arbeitsteiligen Wirtschaftsprozeß oder durch den Mißbrauch staatlicher Macht trotz hohen Geldeinkommens um den Fleiß seiner Arbeit betrogen und in einen ständigen Kampf um die eigene Existenz und die der Familie gedrängt zu werden.

Wo der utopische Glaube an einen „ordre naturel" überwunden ist und man sich zu einer staatlichen Wirtschafts- und Sozialpolitik bekennt, bietet sich die Möglichkeit, gewissen dem kapitalistischen Wirtschaftssystem immanenten Krisen durch eine entsprechende antizyklische Politik zu begegnen. Trotzdem birgt auch eine derartig „gelenkte" Marktwirtschaft eine Fülle nicht gering zu achtender Störungen des Wirtschaftsablaufs mit den entsprechenden Auswirkungen auf einzelne Gruppen der Gesellschaft. Denn auch ein oberster Lenker der Wirtschaftspolitik, der Staat, kann sich unter den oft auseinandergehenden politischen Gesichtspunkten und wirtschaftlichen Interessen starker Gruppen als unfähig erweisen, Krisen gänzlich zu verhindern. Ja, er kann im Ausgleich der Interessen sie geradezu auslösen, ganz abgesehen vom bewußten Mißbrauch solcher wirtschaftlichen Macht. Nur wenn sich die Solidarität aller Wirtschaftenden mit sittlicher Verantwortung verbindet, werden sie der Segnungen der modernen Wirtschaft voll teilhaftig werden. Nicht von ungefähr wird der Ruf nach Überwindung der reinen Machtpolitik der „pressure groups" und die Forderung nach einer sachlichen, von der Solidarität aller Gruppen getragenen Politik immer lauter und dringlicher.

Aus diesen und anderen Spannungsmomenten haben sich im Lauf der Geschichte unserer Wirtschaftsgesellschaft eine große Zahl wirtschaftlicher

Krisen neben den politischen Zusammenbrüchen entwickelt. Zum wertvollen Bestandteil und Erfahrungsschatz dieser Epoche gehört aber auch die Feststellung, daß die Familie trotz ihrer gesellschaftlichen „Desintegration" zur Festigung dieser krisenhaften Gesellschaftsstruktur immer wieder dort entscheidend beigetragen hat, wo sie sich — oft gegen den Strom schwimmend — sowohl in politischen wie auch in rein wirtschaftlichen Krisen, vielfach unter persönlichen Opfern der Eltern, noch lebensfähig erhalten hat. In diesem Fall war die Familie nicht nur letzte Zuflucht und Sicherung des einzelnen, sondern auch Ausgangspunkt der gesamtgesellschaftlichen Gesundung. In diesem Zusammenhang stellt Oeter fest: „Der deutsche Zusammenbruch 1945 und die Millionenausweisungen und -vertreibungen aus den Ostgebieten ... sind ein Beweis für die ungebrochene Leistungsfähigkeit der Familie. Was in diesen Jahren ohne staatliche Hilfe und teilweise sogar ohne irgendwelche Steuerung von oben von den auf sich selbst gestellten Familien geleistet worden ist, verdiente vielleicht noch mehr den Namen eines deutschen Wunders als der im Anschluß vollzogene Wiederaufbau der äußeren Ordnung und des Wirtschaftslebens."[19]

Sooft auch in allen hochindustrialisierten Ländern umfangreiche Arbeitslosigkeit, wirtschaftlicher Zusammenbruch und Verwaltungsschwächen, Krieg, Besatzungen und Flucht das einzelne Individuum in eine bedrohte Lage brachte, hat die Familie allein, vielfach durch Übernahme der Aufgaben, die ihr längst genommen waren, die Ansätze geschaffen, die zur Bewältigung der gesamtgesellschaftlichen Not entscheidend beitrugen. „Diesen familien-autonomen Stabilisierungsprozessen nachzugehen", hält Schelsky für „eine Aufgabe ebensowohl der ... Wissenschaften, wie die einzige und fruchtbarste Chance jeder praktischen Familienhilfe und Familienpolitik. In diesem gemeinsamen Bemühen von Wissenschaft und Praxis kann uns ein Optimismus gegenüber der Zukunft der Familie begleiten, der nicht mehr aus einem allgemeinen Fortschrittsglauben stammt, sondern aus der Einsicht, daß die Entwicklung aus der Natur der Sache, in diesem Fall die Familie aus ihrer tiefgründigen und zeitüberdauernden, jeder oberflächenhaften Planung entzogenen Substanzialität ihre eigenen Heilmittel zu produzieren versteht."[20]

Ähnlich schreibt Oeter: „Gegenüber der starken Realität der natürlichen, biologischen, psychologischen und mit Einschränkungen auch heute noch wirtschaftlichen Ganzheit ‚Familie' stellen sich alle Leistungen der sekundären Organisationen als Stückwerk dar, das erst im Gefüge der Familie Lebenskraft gewinnt; ... die Familie ist das elastischste und widerstandsfähigste Sozialgebilde."[21]

Wie es der Krisen bedurfte, um diese Einsicht „in die Natur der Sache", d. h. in die natürliche Stellung der Familie auch in der modernen Gesell-

[19] *F. Oeter*, Familienpolitik, *Stuttgart 1954, 95.*
[20] *H. Schelsky*, Wie verstehen ... 19.
[21] *F. Oeter*, Familienpolitik 95.

schaft, die so ganz auf das Individuum abgestellt zu sein scheint, zu gewinnen, so kann nach Schelsky[22] eine darauf abgestimmte Familienpolitik zur Überwindung der krisenhaften Struktur der Gesamtgesellschaft erheblich beitragen. Zumindest aber vermag eine subsidiäre Auflockerung gesellschaftlicher Funktionen zugunsten der Familie das Krisenhafte abzuschwächen.

Das individuelle „Risiko Familie" — auch ein gesellschaftliches Problem

Jedoch scheinen sich Soziologen und Sozialpolitiker darin einig zu sein, daß die Familie zu einem individuellen Risiko geworden ist und darum nicht voll funktionsfähig für die angedeutete Aufgabe. Entsprechend dem Übergang von der familienhaften zur volkswirtschaftlichen, arbeitsteiligen Produktionsweise kann der einzelne seine ökonomische Sicherung nur auf dem volkswirtschaftlichen Markt finden. Diese Sicherung ergibt sich aber erst dann, wenn er nach dem üblichen Leistungsprinzip als „Marktaktiver"[23] auch einen Anspruch auf Grund echter Vorleistung anzumelden hat. Weder das Kind, noch die im eigenen Haushalt allein tätige Frau und Mutter können nach diesem Leistungsprinzip eine Forderung auf einen entsprechenden Anteil am Sozialprodukt geltend machen. Die Familie ist so zur „privaten Angelegenheit"[24] geworden, Kinder zu „reinen Kostenelementen in der Familie"[25], so daß der Familienvater im Vergleich zu seinem ledigen Berufskollegen „nicht mehr mit kann", der wirtschaftliche und kulturelle Lebensstandard der mehrköpfigen Familie um so tiefer heruntergedrückt wird, je mehr Kinder vorhanden sind. „Soziale Deklassierung" ist das bekannte Stichwort in einer Fülle von diesbezüglichen Aufsätzen. Ja, die Gesellschaft „bestraft" im Grund die Mehrkinderfamilien mit sozialem Abstieg bis an die Grenze des Existenzminimums, während sie anderseits die Leistungen der Familie, die in der Erzeugung, Aufzucht und Erziehung der neuen Generation begründet liegen, als etwas Selbstverständliches annimmt und das ganze neue System wirtschaftlicher und sozialer Sicherung auf funktionsfähigen Familien aufbaut.

König stellt zwar mit Recht fest, daß sich die moderne Gesellschaft erst mit der „Herauslösung des Individuums aus den alten Familien- und Geschlechterverbänden"[26] konstituieren konnte und daß damit die Familie funktional zurücktritt; gleichzeitig aber betont er, daß auch weiterhin der grundnotwendige „Aufbau der sozial-kulturellen Persönlichkeit des Menschen ... vor allem in der Familie vollzogen wird, ... einzig in der Familie vollzogen werden kann"[27]. So weist die Soziologie der Familie als „morali-

[22] *H. Schelsky,* Wie verstehen ... *19f.*
[23] *O. v. Nell-Breuning,* Kommerzialisierung ... 6f.
[24] *F. Oeter,* Familienpolitik als europäische Aufgabe, *Heft 13 d. Schrft.reihe „Kirche im Volk", Stuttgart 1954, 39.*
[25] *G. Mackenroth,* Die Reform ... 58.
[26] *R. König,* Materialien ... 122. [27] ebd. 122/123.

scher Anstalt eigener Natur" aus der Sicht auf die Gesamtgesellschaft, die in ihrem Bestand und geistigen Niveau nicht nur auf die „physische Zeugung und Aufzucht, sondern vor allem auf die zweite Geburt des Menschen als sozialkulturelle Persönlichkeit"[28] angewiesen ist, eine ganz besondere Aufgabe zu. Diese kann nur eine Familie erfüllen, die ökonomisch, sozial, kulturell und sittlich gefestigt und nicht „Risiko" ist. Erst dann „schafft die Familie ... den elementaren Aufbau des Menschen als soziale Person", ohne den der Mensch nach Ansicht Königs „außerstande ist, sich in den weiteren Kreisen der Gesellschaft zu bewegen"[29]. „In der Familie baut sich auch die sittliche Persönlichkeit auf, wobei dann die Grundformen sozialer Ideale erfahren werden, wie die Liebe, der Dienst, das Opfer, aber auch die Vorstellung vom Selbstwert anderer Personen, ohne die auf die Dauer überhaupt keine Gesellschaft bestehen kann."[30] „Wesentliche Teile der Wertordnung werden dem jungen Menschen heute noch über seine Familie vermittelt, seine Einstellung zu Gesellschaft, Religion, Vaterland, Beruf, seine Haltung in sittlicher Hinsicht und zu den Kulturgütern wie Literatur, Musik, seine Haltung gegenüber den Mitmenschen in Einstellung und Umgangsformen ... In dieser Funktion ist die Familie die letzte Bastion, die der totale Staat mit aller Gewalt zu nehmen sich bemüht. Gelingt es, sie in dieser Funktion zu erhalten, so ist schon viel gewonnen."[31]

Die bemerkenswerten Einsichten der modernen Familiensoziologie erhalten dadurch ein ganz besonderes Gewicht, daß sie aus der Untersuchung gewonnen wurden, wie sich eine familienfeindliche Gesellschaftsordnung auswirkt. Die doppelte wissenschaftliche Analyse stellt eine gesellschaftliche Gefahr heraus, aber auch die Chance, eine sinnvolle und gute Familienpolitik als notwendige Strukturpolitik moderner Wirtschaftsgesellschaft im Sinn echten Gemeinwohls zu verwirklichen.

Generative Solidarität führt zum Familienprinzip

In den Auseinandersetzungen über eine umfassende Sozialreform trat mit aller Deutlichkeit die lange Zeit verdeckte und auch mißachtete Tatsache zutage: auch ein System kollektiver Alterssicherung kann in seinem Bestand nur garantiert werden, wenn es sich auf eine umfassende „generative Solidarität" stützen kann. Diese im Rahmen des Familienhaushalts vorindustrieller Zeit noch voll einsichtige Solidarität wurde durch das Prinzip des „Umlageverfahrens" auch für die heutige Alterssicherung wieder ins rechte Licht gerückt: sie ist von der Familie auf kollektive Einrichtungen der Gesamtgesellschaft übertragen, ändert jedoch das Prinzip von generativer Leistung und Gegenleistung nicht. Denn eine Leistung der Sozialversicherung kann nur aufrecht erhalten werden, wenn man auf Vorleistungen der Fami-

[28] ebd. 125. [29] ebd. 144. [30] ebd. 145.
[31] *G. Mackenroth,* Bevölkerungslehre ... 372.

lie zurückgreifen kann, d. h. wenn eine neue Generation vorhanden und willens ist, ein Sozialprodukt zu schaffen, das es ermöglicht, die Bedürfnisse aller zu befriedigen. Nur dann hat eine kollektive Altersversorgung einen über das formal erworbene Recht des Anspruchs und einen über das Papier der Geldscheine hinausgehenden Wert. Das bedeutet die Bereitschaft zur Dreiteilung des Sozialprodukts, wie ja auch die schaffende Generation der vorindustriellen Zeit das Brot vor- und rückwärts reichte, zu den Kindern und zu den Alten.

Es führt damit die Einsicht in die Zusammenhänge kollektiver Alterssicherung — neben den neuen Erkenntnissen über den tieferen Vorgang volkswirtschaftlichen Sparens[32] — letztlich zur Familie zurück und zu ihren unübertragbaren Aufgaben, vorab zum Menschen selbst, in dessen Händen letztlich alle soziale Sicherung auch heute liegt. Damit ist die Familie, wenn auch in geänderter Form, wieder als die letzte Sicherung menschlicher Existenz auch des altersversicherten Ehelosen in das Bewußtsein der modernen Gesellschaft gerückt, für ein so ungemein individualistisch denkendes Zeitalter vielleicht der einsichtigste Grund, die Familienleistung auch als volkswirtschaftliche, für die Einkommensverteilung bedeutsame Leistung anzuerkennen.

Die so herausgestellte Solidarität hat natürlich zur Voraussetzung eine entsprechende Generationsabfolge überhaupt. Es stellt sich heute zumindest die Frage, ob nicht ein Zusammenhang zwischen einer wirksamen bzw. mißachteten generativen Solidarität und der Kinderfreudigkeit selbst besteht. Es war das Anliegen Mackenroths in seinen letzten Lebensjahren, gerade diese Zusammenhänge aufzuzeigen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß in der unsolidarischen Haltung zwischen „familienmäßig Ungebundenen, den Familien mit keinen oder wenigen Kindern und denen, die die volle ökonomische Last einer notwendigen Kinderaufzucht übernehmen, ... einer der Hauptfaktoren für den Geburtenrückgang, jedenfalls für seine extremen Ausmaße“[33] zu finden sei. Die bekannte und hinlänglich erörterte bevölkerungspolitische Frage unserer Tage erweitert sich somit dahin, daß sich eine Gefährdung der kollektiven sozialen Sicherungssysteme einstellt, wenn von Generation zu Generation der Hände weniger werden, die das notwendige Sozialprodukt schaffen müssen: Die Kinder von heute sind — bei aller Würdigung des Kapitalfaktors — die Sicherungsträger von morgen. Diese Einsicht veranlaßt die Sozialpolitiker und Versicherungsstatistiker, immer wieder auf die bedrohliche Bevölkerungsstruktur in Deutschland hinzuweisen, aus der für die Zukunft selbst bei einer optimistischen Prognose nur ein Stillstand im Wachstum der Bevölkerung zu erwarten ist[34].

Ob die Befürchtung eines Schwindens der notwendigen Hände bezüglich des Ausbaus und der Wirksamkeit kollektiver Alterssicherungssysteme zu

---

[32] *G. Mackenroth*, Die Reform ... 42. [33] ebd. 58.

[34] Vgl. Wirtschaft und Statistik, Heft 12/1953, 535 f.; Heft 9/1957, 466; Heft 4, 1958, 212ff.

Recht besteht oder nicht, wird erst die Zukunft erweisen. Eine Gefährdung, ja, eine echte „soziale Frage" ist jedoch in der Weise vorhanden, daß sich die bestehende soziale Ordnung im Gegensatz zu den Grundsätzen ihrer sozialen Sicherungssysteme befindet: Die einseitige Verteilung der Lasten unserer Alterssicherung zu Ungunsten der Familien mit mehreren Kindern mißachtet die notwendige generative Solidarität. Bevölkerungsstatistisch läge der Schluß nahe, daß bisher über 90% der Familien aus dieser Tatsache äußerst rationalistisch die Folgerung zogen, indem sie die Kinderzahl auf zwei einschränkten. Daraus könnte sich eine ständig wachsende Gefährdung ergeben: die in Zukunft wachsenden Lasten zur Alterssicherung könnten die soziologische Variable der Kinderzahl noch weiter negativ wirksam werden lassen, so daß sich die Zukunftsprognose Höffners sehr wohl erfüllen kann: „Wenn der Schrumpfungsprozeß der Familie anhält, wird das deutsche Volk in einigen Jahrzehnten nicht mehr die Hände zur Verfügung haben, das erforderliche Sozialprodukt zu erzeugen."[35]

Die Notwendigkeit der Reform sozialer Ordnung wird damit auch an der bevölkerungspolitischen Frage deutlich: eine soziale Ordnung, die ganz bewußt auf den der Familie verbliebenen Aufgaben aufbaut und die Familie in eine wirtschaftliche Grenzsituation führt, eine soziale Ordnung, an der sich leicht die Lebenspläne des modernen Menschen in dem Sinn ausrichten, daß sie zu einer Einschränkung der Kinderzahl führen, muß fragwürdig werden.

Die Verwirklichung des Familienprinzips

Die Verwirklichung des Familienprinzips gleicht einem Mehrfrontenkrieg. Den Vorwurf des Ökonomismus haben wir schon denjenigen zurückgegeben, die aus dem Bannkreis reinen Marktdenkens noch nicht herausgekommen sind. „Wer Totalitarismus und Kollektivismus ablehnt, der widerspricht sich selber, wenn er alles auf den Markt abstellen, Wirtschaft und Gesellschaft restlos kommerzialisiert sehen will."[36]

Ernster zu nehmen sind die Verwirrungen über eine systematische Verwirklichung des Familienprinzips als einer ohne Zweifel „gesellschaftspolitischen Aufgabe". Daraus den notwendigen Ausgleich der Lasten (= Leistungen) der Familie grundsätzlich über den Staatshaushalt abzuleiten, weist auf eine bedauerliche Verkürzung des gesellschaftlichen Raumes hin. Diese Ineinssetzung von gesellschaftlicher und staatlicher Aufgabe kann von der christlichen Soziallehre nicht gebilligt werden. Auch wenn „die menschliche Person im Staat die einzige Institution findet, um den Gebrauch aller ihr gehörenden Personrechte dauernd zu garantieren"[37], womit eine sehr hohe Einschätzung des Staates eben als einer „societas naturalis et perfecta" zum

[35] *J. Höffner*, Ausgleich ... 11.
[36] *O. v. Nell-Breuning*, Kommerzialisierung ... 10.
[37] *G. Gundlach*, Essener Rede v. 23. 9. 1951, in: *Sonderdruck Katholischer Beobachter Nr. 39 vom 29. 9. 1951, Köln.*

Ausdruck gebracht ist, müssen wir den Staat wohl unterscheiden von der Gesellschaft, die eine vorstaatliche Eigenexistenz besitzt[38]. Sie stellt eine „Einheit in wohlgegliederter Vielheit"[39] dar, d. h. eine Fülle eigenständiger Gebilde, die in ihren Funktionen subsidiär einander zugeordnet sind. Wenn so die „Gesellschaft die Gesamtheit aller Gemeinschaften und Verbände, die auf Sonderzwecken beruhen"[40], ist, dann gebietet das Subsidiaritätsprinzip als „oberster sozialphilosophischer Grundsatz"[41], zunächst und soweit als möglich in den von der modernen Wirtschaftsgesellschaft organisatorisch entwickelten und durchformten Leistungsgemeinschaften zur Sicherung der Familie die wirtschaftliche Verteilungsordnung zu verbessern und ein unsolidarisches Individualprinzip durch das Familienprinzip zu ersetzen. Nur dann soll die Gesamtgesellschaft (= staatliche Gesellschaft) Aufgaben an sich ziehen, wenn die Unfähigkeit der Gliedgemeinschaften erwiesen ist.

Es drängt sich die Frage auf, ob das Fehlen einer echten Ausrichtung der Wirtschaft nach überwirtschaftlichen Grundsätzen nicht daran schuld ist, daß der Wirtschaftsablauf eine gewisse Autonomie erhält und Gesellschaftspolitik und staatliche Ordnungspolitik vielfach gleichgesetzt werden. Es kann aber weder aus dem Kampf der Interessenverbände noch aus dem freien Wettbewerb als solchem[42] ein echter „ordo socialis" erwachsen. Daß aus neoliberalen oder sozialistischen Ordnungsvorstellungen gegebenenfalls eine rein „staatliche Lösung" der Familienpolitik erwächst, ist verständlich. Zu keiner Zeit aber scheinen die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen von „Quadragesimo anno" so zeitgemäß gewesen zu sein, gerade was auch die Verwirklichung des Familienprinzips angeht, wie heute. Hält man doch vielfach Ausschau nach einer über allen Wettbewerb hinausgehenden letzten Ausrichtung der Wirtschaft auf das Gemeinwohl und nach einer wertmäßigen Auffüllung letzter Ziele einer in Interessengruppen zerfallenen Gesamtgesellschaft.

Aus der Sicht des Familienprinzips als Strukturelement unserer modernen Wirtschaftsgesellschaft seien dazu abschließend zwei Überlegungen angestellt:

Bedeutet es nicht eine Kapitulation vor jenen Kräften, die in falscher Einschätzung der Gesellschaftspolitik als einer nur staatlichen Ordnungspolitik den Markt, die Lohnpolitik innerhalb der Branchen als Glieder der Marktgesellschaft, ja, den gesamten vorstaatlichen Raum von der Aufgabe freihalten wollen, die Familie in die Gesellschaft einzugliedern, wenn man zugleich eine „nationale Solidarität" beschwört, bei der die Familie „nicht ein Strukturelement der verschiedenartigen Berufsgruppen" darstellt, sondern „die kleinste natürlichste Lebensgemeinschaft des staatlich geeinten Vol-

[38] Vgl. *A. Rauscher*, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung, *Münster 1958, 116.*
[39] Quadragesimo anno Nr. 84.
[40] *J. Meßner*, Die berufsständische Ordnung, *Innsbruck-München-Wien 1936, 64.*
[41] Quadragesimo anno Nr. 79. [42] ebd. Nr. 88.

kes?" Muß nicht in der Bedrohung durch einen gefährlichen Individualismus oder Kollektivismus das Subsidiaritätsprinzip, das auf der Grundlage der Eigenverantwortlichkeit gesellschaftlicher Gruppen auch und gerade in der Wirtschaftsgesellschaft von heute aufruht, mehr in der rechten, inhaltlich gefüllten Weise beachtet werden?

Immer mehr zeichnet sich die Ohnmacht einer nur vom Wettbewerbsprinzip bestimmten und von den Interessengruppen hin und her gezerrten Wirtschaft und Gesellschaft ab, Freiheit, Verantwortlichkeit und soziale Gerechtigkeit zu sichern. Schon um der Festigkeit von Wirtschaft und Währung willen müssen die Leistungsgemeinschaften zu einer solidarischen Abstimmung ihrer wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Tätigkeit kommen, um wieviel mehr noch der Fruchtbarkeit und objektiven Zielausrichtung allen gesellschaftlichen Wirkens wegen: der Entfaltung der menschlichen Person. Erst unter diesem solidarischen Miteinander in Richtung auf das Gemeinwohl erblickt *Quadragesimo anno* mit der scholastischen Tradition den Wert und die Fruchtbarkeit des Wettbewerbs[43]. Die Verwirklichung des Familienprinzips als gemeinsame Aufgabe der vorhandenen Leistungsgemeinschaften im Sachbereich moderner Wirtschaft könnte sehr wohl zum Prüfstein werden, ob es uns gelingt, vom reinen Markt- und Machtdenken zum institutionalisierten solidarischen Ausgleich in allen Fragen zu gelangen, von der sachgerechten Wirtschafts- bis zur strukturgerechten Sozialpolitik und zu einer nach letzten Werten ausgerichteten Wirtschaftsgesellschaft.

Steht dies grundsätzlich fest, so läßt sich auch über die praktischen Schwierigkeiten bei der Durchführung in Ruhe reden. Sollten sich solche praktischen Schwierigkeiten organisatorischer, rechtlicher oder auch politischer Natur zunächst als unüberwindlich erweisen — was zu beweisen wäre —, so müßte um der Dringlichkeit des Zieles wegen das nächst erreichbare Mittel gewählt werden. Das enthebt jedoch nicht von der Verpflichtung zur Prüfung aller möglichen Wege und Mittel, wie das in jüngster Zeit Karl Weidner[44] in erfreulicher Sachlichkeit getan hat. Weidner weist zu Recht auf den Weg hin, dem lediglich der fehlende Wille unserer Tarifpartner hinderlich ist, während allen anderen Wegen sachlich Bedenken anhaften: nämlich die Mittel zum Ausgleich aus dem zusätzlichen Produktivitätsgewinn aufzubringen. Dazu bedarf es nicht erst abwartender Blicke über die Grenzen etwa auf österreichische Experimente. Joseph Höffner gelang es bereits 1951, also vor der gesetzlichen Regelung der Kindergeldfrage, die Tarifpartner im rheinischen Braunkohlenrevier für diese Lösung zu gewinnen[45]. Wäre nicht ein Bundeswirtschaftsrat das gegebene Forum, eine solche sach-

---

[43] Vgl. *J. Höffner*, Der Wettbewerb in der Scholastik, in: *Ordo V, 181ff.* und *Quadragesimo anno Nr. 88.*

[44] *K. Weidner*, Ist die gegenwärtige Regelung des Kindergeldes sozial?, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte, Elftes Jahr, Mai 1960, 282ff.*

[45] *J. Höffner*, Familienlohn, in: *Revier und Werk, Zeitschr. f. d. Betriebe des Rheinischen Braunkohlenbergbaus, Heft 6/1951, 5f.*; ferner: *J. Höffner*, Ausgleich ... 24ff.; *W. Dreier*, Das Familienprinzip ... 144ff.

liche Diskussion zu einer gemeinsamen Grundlage und gemeinsamen Aktion weiterzuführen? Geht es doch „um die Erhaltung und Sicherung des naturgegebenen, unantastbaren Eigenbereichs des Menschen in der persönlichsten familiären Sphäre seines Seins und Erlebens, aber auch um die Grundlage von Volk und Staat. Nicht das seelenlose Kollektiv ist die irdische Heimat des Menschen, sondern die in Gottes Ordnung erlebte und gelebte Familie."[46]

Der Einheit der Welt entgegen

Über die staatlichen und zwischenstaatlichen Einrichtungen[1]

WILLI GEIGER

Es ist bedrückend, in der Menschheitsgeschichte zu beobachten, daß offenbar weder Warnungen und Beschwörungen vor drohenden Entwicklungen, noch Einsichten und Beteuerungen der Verantwortlichen, daß etwas zur Erhaltung und Stabilisierung des Friedens unter den Völkern geschehen müsse, ausreichen, um das Notwendige auch tatsächlich in wirksamer Weise zu tun. Erst die Katastrophe pflegt bei den Überlebenden die Aktion auszulösen, die eine Wiederholung des schrecklich Erlebten unmöglich machen soll. Und diese zur Tat treibende, Trägheit, Hemmungen und Egoismus überwindende Kraft der Katastrophe hält nicht lange vor; vielleicht erklärt diese Einsicht manches an unserer heutigen Situation — fünfzehn Jahre nach der letzten großen Katastrophe.

So war der Völkerbund die Reaktion auf die Katastrophe des ersten Weltkriegs, und so sind die Vereinten Nationen die Frucht der Katastrophe des zweiten Weltkriegs. Der uralte Traum der Menschheit von einer Welt des Friedens, der sich später in der europäischen Geistesgeschichte zur Idee vom ewigen Frieden verdichtete und in den letzten fünfzig Jahren zum Gegenstand konkreter, politischer Bemühungen der Staatsmänner wurde, führte schließlich zur Verwirklichung einer weltweiten Friedensorganisation. Die politische Entwicklung erzwang den entscheidenden Schritt aus dem Reich der Gedanken in die Welt der handgreiflichen institutionellen Realitäten. Wir wollen diesen historischen Entwicklungsprozeß zu Ende denken, bevor wir die geschaffenen Realitäten auf ihre Wirksamkeit, auf ihre Grenzen und auf ihre Fragwürdigkeiten hin untersuchen: Eine weltweite Friedensorganisation ist nur Mittel zum Zweck. Friedenssicherung verlangt — mit Hilfe dieser Organisation — Verwirklichung ganz konkreter, entschlossener,

[46] *Fr. J. Wuermeling*, Unsere familienpolitische Aufgabe, in: *Familie in Volk und Kirche, Handb. f. d. Familienarbeit, Bd. II, Augsburg 1960, 37.*

[1] Vortrag auf dem internationalen Kongreß der katholischen Presse in Santander am 7. Juli 1960.

machtvoller, politischer Maßnahmen gegen jede Bedrohung oder Störung des Friedens. Das Ende dieses großen allgemeinen historischen Entwicklungsprozesses ist erst erreicht, wenn einmal der Friede als dauernder Zustand tatsächlich auf dieser Welt durchgesetzt ist. Anders ausgedrückt: Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum zu glauben, Organisationen — vielleicht noch mehr und besser ausgeklügelte und dichter gewobene Organisationen, als sie die Vereinten Nationen bisher hervorgebracht haben — genügten, um den Völkern den Frieden zu sichern. Die schwierigere Aufgabe, den Frieden wirksam zu machen, liegt noch unbewältigt vor den Völkern und ihren Regierungen.

Das mindert nicht im geringsten die Bedeutung und das Gewicht der Gründung dieser eindrucksvollen Organisation der Vereinten Nationen und ihrer verwirrend zahlreichen Spezial- und Hilfseinrichtungen, der sie ergänzenden regionalen völkerrechtlichen Zusammenschlüsse und der organisatorischen Veranstaltungen der einzelnen Staaten zur Unterstützung aller Bemühungen um die Sicherung des Friedens und der Wohlfahrt der Völker.

Die Präambel der Charta der Vereinten Nationen — wer kennt sie eigentlich außerhalb des Kreises der berufsmäßig Engagierten, und wieviele aus dem Kreis der berufsmäßig Engagierten nehmen sie wirklich ernst? — verpflichtet die Mitglieder, ihre Anstrengungen zu vereinigen, um kommende Generationen von der Plage des Krieges zu bewahren, das Vertrauen in die fundamentalen Menschenrechte, in die Würde der menschlichen Persönlichkeit zu stärken, das Recht durchzusetzen, den sozialen Fortschritt und einen besseren Lebensstandard in größerer Freiheit zu fördern, Toleranz und gute Nachbarschaft in Frieden zu pflegen, den internationalen Frieden und die Sicherheit aufrecht zu erhalten und auf den Krieg als Mittel der Politik zu verzichten. Für den katholischen Christen wird beim Lesen dieser Präambel die unvergeßliche Gestalt des großen Papstes Pius XII. lebendig, der in seinen dem Frieden gewidmeten Ansprachen so unablässig und eindringlich auf die Bedeutung dieser idealen Ziele hingewiesen und sie als sittliche, als christliche Postulate entwickelt hat. Wir können gar nicht anders, als ihnen uneingeschränkt zustimmen und unser Teil nach Kräften beitragen, damit sie verwirklicht werden.

Wie ist aber die Wirklichkeit? Beschränken wir uns auf einige Tatsachen, die gern übersehen werden: Den Vereinten Nationen gehören 82 (heute 98) Staaten an, ein weltweiter Zusammenschluß; aber die Vereinten Nationen sind so wenig universal, wie der Völkerbund es war. Die farbige Karte im Jahrbuch der Vereinten Nationen von 1958 trügt, in der alle fünf Erdteile im strahlenden Blau, dem Zeichen der Mitgliedschaft, prangen: Das kommunistische Zwangsregime über 650 Millionen Chinesen — und das sind weit mehr als die Bevölkerung von Nordamerika und der Sowjetunion zusammengenommen — steht außerhalb! Aber was noch viel schwerer wiegt: genau so wie es eine naive Selbsttäuschung ist, China sei Mitglied der UN, obwohl nur die Vertreter der Regierung auf Formosa in den Gremien der Vereinten Nationen Sitz und Stimme haben, so ist es einfach erschütternd primitiv, sich damit zu beruhigen, daß fast alle selbständigen Staaten der Welt Mitglieder der UN seien, die Staaten des Ostblocks genauso wie die übrigen Staaten. Natürlich ist es zunächst einmal ein Positivum, daß es ein Forum gibt, auf dem

sich praktisch alle Regierungen der Erde an der Diskussion über die Probleme unserer Welt beteiligen können. Menschliche Kontakte dieser Art hemmen die ungezügelte Leidenschaft, sich in schlimmeren als verbalen Exzessen zu entladen. Man hat seinen guten Namen und seinen Ruf zu wahren und keiner, der einmal in den Kreis der friedliebenden Völker und Regierungen getreten ist, ist bereit, leichten Herzens sein Gesicht zu verlieren. Vor allem aber gilt es, Rücksicht zu nehmen auf die öffentliche Meinung der Welt. Gleichwohl bleibt doch die Frage: ist es wirklich für den Wert einer Einrichtung gleichgültig, ob alle Mitglieder ihre Mitgliedschaft als eine freiwillig übernommene Bindung an ein allen gemeinsames Ziel, an die Verwirklichung von allen gemeinsamen Werten bejahen oder ob ein Teil der Mitglieder ihre Mitgliedschaft nur als Alibi für höchst fragwürdige Extratouren, als Mittel einer Politik fortschreitender Beherrschung friedliebender Staaten betrachten? Beherrschen kann man nicht nur mit Waffengewalt, sondern auch mit Täuschung, Korrumpierung und wirtschaftlicher Fesselung.

Diese Frage hat nichts zu tun mit der — durchaus legitimen — Haltung der Mitglieder dieses Staatenbundes, im Rahmen und in Bindung an das allen gemeinsame Interesse auch um die Berücksichtigung der eigenen nationalen Interessen zu ringen. Unter diesem Gesichtspunkt liegt in der Bildung von Gruppen, die in den Gremien der Vereinten Nationen bei der Vertretung ihrer nationalen Interessen zusammenarbeiten, beispielsweise der Staatengruppe Latein-Amerikas, der afro-asiatischen Staatengruppe, der arabischen Staatengruppe usw. nichts Fragwürdiges, so lange das nicht ausartet in eine Formierung prinzipiell gegnerischer Blöcke. Klar sollte aber sein, daß mit der Anerkennung nationalbestimmter Interessen innerhalb der Vereinten Nationen ein ausgesprochen dynamisches Element in dieser Organisation wirksam wird und auf ihre Aufgaben und Arbeiten Einfluß hat. Das bedeutet konkret: man darf über dem tiefgreifenden Gegensatz zwischen Ost und West keinesfalls den nicht minder tiefgreifenden Strukturwandel der Vereinten Nationen übersehen, der mit dem Eintritt der zahlreichen jungen Völker und Staaten Afrikas und Asiens verbunden ist. Das Schicksal der Vereinten Nationen wird entscheidend davon abhängen, ob und inwieweit es gelingt, diesen neuen Gliedern der Völkergemeinschaft und ihren Repräsentanten die Gewißheit solidarischer Verbundenheit, uneigennütziger Hilfsbereitschaft und freiwilliger Anerkennung ihrer nicht nur formalen, sondern effektiven Gleichberechtigung zu geben.

Die Vereinten Nationen sind gegründet auf der Anerkennung des Prinzips der Souveränität der Staaten und dem daraus entwickelten Prinzip der Nichteinmischung in innerstaatliche Angelegenheiten, — Prinzipien übrigens, die in sehr charakteristischer Weise variiert sind: Von Anfang an hat es die UdSSR durchgesetzt, ihr Stimmengewicht zu verdreifachen, indem als Mitglied der Vereinten Nationen nicht nur der Bundesstaat der Union der sozialistischen Sowjetrepubliken, sondern auch zwei ihrer Gliedstaaten, die weißrussische Sowjetrepublik und die ukrainische Sowjetrepublik, anerkannt worden sind. Und darüber, was Nichteinmischung oder Einmischung in innerstaatliche Angelegenheiten ist, entscheidet offenbar in der Praxis die intervenierende Großmacht! Was uns aber grundsätzlich an jenen all-

gemeinen Organisationsprinzipien der Vereinten Nationen interessieren muß: Die Vereinten Nationen sind im Grund gar nicht die fortschrittliche, in die Zukunft weisende Organisation, als die sie in aller Welt gepriesen werden; sie sind in Wahrheit, wie jene Prinzipien ausweisen, antiquiert organisiert. Nationalstaatliches Denken ist heute reaktionär. Der souveräne Staat als die Ordnungsgröße für das Zusammenleben der Menschen und Völker dieser Erde ist das Produkt einer ganz bestimmten Phase der geschichtlichen Entwicklung und mittlerweile — geschichtliche Entwicklung hört niemals auf — fragwürdig geworden. Der Zukunft gehört, wenn wir recht sehen, der Abbau der nationalen Souveränität, die Reduzierung staatlicher Souveränität und die Entwicklung von einer Reihe von supranationalen, die nationalen Grenzen überwindenden, eigenständigen Einrichtungen mit einer begrenzten Sachaufgabe, deren Erfüllung im gleichgerichteten gemeinsamen Interesse der beteiligten Völker liegt. Das eindimensionale Denken in Staaten wird in der Zukunft abgelöst werden müssen von einer mehrdimensionalen, reicheren, sinnvolleren Gliederung der Ordnung für das Zusammenleben der Menschen und Völker. Nur auf diese Weise lassen sich die Spannungen lösen, die beispielsweise im Minderheitenproblem, im Flüchtlingsproblem, im Problem der weltwirtschaftlichen Verflechtung oder im Problem des modernen technischen Fortschritts stecken, der die Kraft eines einzelnen Staates oder Volkes übersteigt und sie bedroht.

Was die hochpolitischen Machtfragen zwischen den Völkern und Staaten anlangt, so haben sich die Vereinten Nationen als zu ihrer Lösung zu schwach erwiesen. Insbesondere der Weltsicherheitsrat hat im Grund versagt. Seine Wirksamkeit ist nicht nur am sogenannten permanenten Veto der UdSSR gescheitert; er war von Anfang an so angelegt, daß er sich niemals gegen eine Großmacht oder eine entsprechend starke kombinierte Macht einer Mehrzahl von Staaten durchsetzen konnte. Die scheinbare Ausnahme im Fall der Koreakrise ist ebensosehr auf den einmaligen glücklichen Zufall zurückzuführen, daß damals gerade die Vertreter der UdSSR ihre Rechte im Sicherheitsrat nicht wahrnahmen, wie auf die schlagartige Reaktion der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Im dramatischen Kampf der Ungarn erwies sich der Sicherheitsrat ebenso als völlig machtlos wie in der Tschechenkrise 1948, die deshalb mit der Übernahme der Macht durch die Kommunisten endete. In den Krisen im Nahen Osten, im Spannungsfeld zwischen Israel und den arabischen Nachbarstaaten, in der Suezkrise, in der Krise im Libanon, in Syrien und im Irak gelang es nur deshalb eine kritische Entwicklung mit Hilfe der UN zu unterbinden, weil die intervenierenden Großmächte sich selbst Mäßigung auferlegten und sich entschlossen, den Konflikt politisch zu lösen. Nur unter diesen Umständen konnten die Vereinten Nationen, insbesondere ihr Generalsekretär, ihre guten Dienste anbieten und nützlich einsetzen. — Die Folge dieser unzureichenden Wirksamkeit des Sicherheitsrats war zunächst innerhalb der Vereinten Nationen der Versuch, die Verantwortung der Generalversammlung zu stärken. Es sei auf jene Resolution vom 3. November 1950 „Uniting for peace“ hingewiesen und auf die Bildung der sogenannten „kleinen Generalversammlung“.

Die weitere Folge der unzureichenden Wirksamkeit der UN in allen hochpolitischen Machtfragen war die Bildung regionaler Pakte und Bündnisse

zur Sicherung ihrer Mitglieder vor Gefährdungen des Friedens (so das Bündnis der amerikanischen Staaten, die Nato, der Warschauer Pakt, Seato, der Bagdad-Pakt, die arabische Liga usw.) und die ständig zunehmende Verlagerung hochpolitischer Probleme aus dem Schoß der Vereinten Nationen in die Verantwortung der unmittelbar interessierten Mächte und insbesondere in von diesen eigens gebildete Konferenzen, denen die Organisationen der UN nur mehr technische Hilfe leisten. Das gilt ebenso für die Frage der Abrüstung und ihre Überwachung wie für die Frage der Kontrolle über Atomversuche, der weiteren Entwicklung atomarer Waffen und des Versuchs, sie ebenso wie andere Massenvernichtungsmittel auszuschalten. Davon abgesehen gewinnt unverkennbar ganz allgemein neben der politischen Zusammenarbeit und Auseinandersetzung der Staaten und Regierungen in den Gremien der UN die traditionelle diplomatische Tätigkeit zwischen den Staaten, insbesondere zwischen den Großmächten und Machtgruppen, an Bedeutung.

Wir haben neben den sichtbaren politischen Entwicklungen und Ergebnissen innerhalb der verschiedenen Organisationen der Vereinten Nationen mit den diskreten diplomatischen Verhandlungen zwischen den Staaten zu rechnen, die jene Sitzungen, Rededuelle, Resolutionen und Beschlüsse der verschiedenen Gremien der UN vorbereiten und beeinflussen, wie auch mit jenen außerhalb der UN teils öffentlich, teils geheim laufenden, oft höchst intensiven diplomatischen Kontakten und Verhandlungen zwischen den Staaten über hochpolitische Fragen, Kompromisse und Abreden zu rechnen, deren vorteilhafte oder nachteilige und gefährliche Auswirkungen wir unversehens zu tragen haben. Nur ein kleiner Teil dieser mit der UN-Aktivität konkurrierenden politischen Aktivität der Diplomaten und Staatsmänner wird sichtbar in dem Reisefieber und der Reiselust, die seit MacMillans Moskaureise bei allen Staatsmännern ausgebrochen ist. Sie fand symbolhaft in dem sogenannten Geist von Camp David ihren Ausdruck und kulminierte schließlich in der Gipfelkonferenz, die schon gescheitert war, ehe sie begann. Überdenkt man dies alles, so beschränkt sich die Bedeutung der Organisation der Vereinten Nationen für den Bereich der hochpolitischen Machtfragen darauf, allgemeiner Umschlageplatz für politische Meinungen und Ort einer weltweiten öffentlichen Meinungsbildung zu sein, Ventil für die Entladung politischer Spannungen, Kapitol der Welt, das alarmiert, warnt, beschwört und verurteilt, und Apparat, der technische Hilfe und Unterstützung in allen auf den Frieden gerichteten Aktionen leisten kann.

Ganz erheblich günstiger ist das Bild, wenn man die Tätigkeit der Vereinten Nationen im Bereich des Wirtschaftlichen und Kulturellen, also die Summe der internationalen Zusammenarbeit und ihre Ergebnisse ins Auge faßt, die innerhalb oder unter der Ägide des Wirtschafts- und Sozialrats geleistet worden ist und geleistet wird. Auch hier zunächst einige wenige Fakten und Zahlen, die den Umfang und die Dringlichkeit dieser von den Vereinten Nationen zu bewältigenden Probleme sichtbar machen.

Die Aufgaben reichen von der Entwicklungshilfe für die jungen Völker über den Kampf gegen Hunger und Not, über die Verbesserung der Gesundheitsverhältnisse einschließlich der Maßnahmen gegen Seuchen, über die Verbesserung der Arbeitsbedingungen, über die Hebung des zivilisatorischen

und Bildungsstandards der Bevölkerung in aller Welt, über die Bemühungen um die Verbreitung demokratischer Lebensformen bis hin zur Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte und zur Fortentwicklung und Kodifizierung des Völkerrechts. Von den Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden sind, erhält man einen Eindruck, wenn man in den Enquêten und Berichten der Vereinten Nationen beispielsweise liest: Dreiviertel der Menschheit lebt heute unter unzureichenden Bedingungen, die beim gegenwärtigen Stand der menschlichen Kenntnisse, technischen Errungenschaften und Machtmittel beseitigt werden könnten, zwei Drittel der Menschheit sind — in einem bedrohlichen Maß und lebenslang — unterernährt. Die Bevölkerung des freien Europas und Nordamerikas, das sind weniger als 20% der Bevölkerung der Erde, vereinigen auf sich fast 70% des Einkommens der Menschheit. Das Durchschnittslebensalter der heutigen Generation schwankt zwischen 70 Jahren in Westeuropa und 35 Jahren in großen Teilen Asiens. Die Säuglingssterblichkeit beträgt 20 auf 1000 Lebendgeborenen beispielsweise in Schweden und über 100 auf 1000 Lebendgeborenen beispielsweise in einigen südamerikanischen Ländern. Auf 1000 Einwohner in den europäischen Ländern kommt ein Arzt. Das entsprechende Verhältnis in den afrikanischen Ländern ist teilweise 1 zu 50 000 und in anderen überseeischen Ländern noch erheblich ungünstiger. Der Ertrag der Landwirtschaft in Afrika und Asien liegt je Umrechnungseinheit zwischen einem Zehntel und einem Zwanzigstel des Ertrages in Nordamerika. Das Analphabetentum erreicht in Teilen Asiens und Afrikas bis zu 90% der Bevölkerung.

Und was wurde bisher von den Organisationen der Vereinten Nationen geleistet? Es kann sich wiederum nur um einige wenige bezeichnende Beispiele handeln: Ende 1945 ist die Weltbank mit einem Grundkapital von 10 Milliarden Dollar gegründet worden, das zur Zeit verdoppelt, also auf rund 20 Milliarden Dollar gebracht wird. Diese Bank hat bis Ende März 1959 an 49 Länder über 200 Anleihen im Gesamtbetrag von 4,3 Milliarden Dollar gegeben. Der internationale Währungsfond mit Einlagen seiner Mitglieder in einer Gesamthöhe von über 9 Milliarden Dollar dient der Stabilisierung der nationalen Währungen, der Zusammenarbeit auf allen Gebieten der Währungspolitik mit dem Ziel eines ausgeglichenen und störungsfreien Welthandels. Er hat von 1947 bis Anfang 1959 mit Ausleihen im Gesamtbetrag von 3,3 Milliarden Dollar geholfen. 1958 wurden aus dem Spezialfond der Vereinten Nationen für die wirtschaftliche Entwicklung junger Staaten über 20 Millionen Dollar zur Verfügung gestellt. Außerdem erhielten im selben Jahr über 100 Länder und Gebiete auf Grund des Programms für die technische Hilfe zur wirtschaftlichen Entwicklung Leistungen im Gesamtwert von rund 33,8 Millionen Dollar. In ähnlicher Höhe bewegt sich die Flüchtlingshilfe für 1958, die im Rahmen der Vereinten Nationen aufgebracht worden ist. Die Gesamtaufwendungen für die Palästina-Flüchtlinge allein beliefen sich auf insgesamt 35 Millionen Dollar. Über 50 Millionen Säuglinge und Schwangere profitierten 1958 von dem United Nations Childrens Fund, der in dem genannten Jahr Aufwendungen in Höhe von mehr als 8,5 Millionen Dollar machte. Das Budget der Unesco für 1959 sah an Ausgaben zur Verwirklichung ihrer Hilfsprogramme den Betrag von 9,5 Millionen Dollar vor. Die Weltgesundheitsorganisation gab für ihr Programm 1958

über 13,5 Millionen Dollar aus. Hinter diesen nüchternen Zahlen steckt eine Unsumme vorbereitender, statistischer und koordinierender Arbeit, stecken intensive und umfangreiche Unterstützungen ganz konkreter Wirtschaftsprojekte und wirksame Hilfe für viele Millionen von menschlichen Existenzen. Dahinter steckt aber auch die Leistung jenes Heeres von Werkmeistern, Lehrern, Experten und Beratern, die sich den jungen, den zivilisatorisch-technischen Anschluß an die alte Welt suchenden Völkern und Regierungen zur Verfügung gestellt haben, und die unschätzbar wichtige, menschlich-unmittelbare Kommunikation, die die umfangreichen, sogenannten Studien- und Stipendiatenprogramme vermitteln.

Aber auch in diesem Bereich gilt es, die Proportionen und Entwicklungstendenzen zu sehen: Auch hier konkurrieren mit den Bemühungen der Organisationen der Vereinten Nationen die Anstrengungen der einzelnen Staaten und Regierungen. In diesem Zusammenhang muß insbesondere auf die großartigen Leistungen der Vereinigten Staaten von Nordamerika hingewiesen werden, deren gesamte Nachkriegshilfe in der Zeit von 1949 bis 1956 nicht weniger als 57,5 Milliarden Dollar betrug, von denen mehr als 50 Milliarden unentgeltliche Zuwendungen darstellten. Allein für das Jahr 1960/61 sieht das Budget der USA 4,2 Milliarden Dollar für Entwicklungshilfe vor. Dieser Tatbestand wird noch einprägsamer, wenn man gegenüberstellt, daß die Ostblockländer, d. h. im wesentlichen Sowjetunion und China, von 1954 — vorher gab es von dieser Seite keine Hilfe — bis 1958 Wirtschaftshilfe an außerhalb stehende entwicklungsbedürftige Länder nur in Höhe von insgesamt 2 Milliarden Dollar vertraglich versprochen haben. Man muß allerdings hinzufügen, daß sich dieses Bild in den letzten beiden Jahren verschoben hat. Die Sowjetunion hat ihre Anstrengungen gewaltig gesteigert und mit gezielten Hilfen zugunsten einzelner afrikanischer Staaten dort die USA überflügelt. Die angedeutete Situation zeigt außerdem, daß es offenbar die leistungs- und wirtschaftsstarken Nationen vorziehen, ihre Hilfe unmittelbar den notleidenden oder entwicklungsbedürftigen jungen Staaten zu gewähren und aus naheliegenden Gründen nicht bereit sind, sie über die Organisationen der Vereinten Nationen wirksam werden zu lassen.

Eine Würdigung verdient schließlich das Bemühen der Vereinten Nationen um die Sicherung einer Friedensordnung und eines angemessenen Lebensstandards durch das Recht. 1948 ist es gelungen, eine allgemeine Deklaration der Menschenrechte zu verabschieden, freilich ohne rechtliche Verbindlichkeit für die Mitglieder. Seitdem bemüht sich die innerhalb des Wirtschafts- und Sozialrats gebildete Kommission für die Menschenrechte um die Formulierung eines von den Mitgliedstaaten zu ratifizierenden völkerrechtlichen Abkommens über die Menschenrechte, ähnlich der Charta der Menschenrechte, die für die Mitglieder des Europarats und deren Bürger bereits verbindliches Recht ist. In ähnlicher Weise sollen Teile des Völkergewohnheitsrechts kodifiziert werden.

Zur Entscheidung von völkerrechtlichen Streitigkeiten endlich stellen die Vereinten Nationen ihren Mitgliedern den Internationalen ständigen Gerichtshof in Den Haag zur Verfügung. Gewiß eine Institution mit Tradition, qualitativ hervorragend besetzt, eine Institution von höchstem Rang, hervorragender politischer Bedeutung und unangefochtener Autorität, deren

gutachtliches Wirken besonders verdienstvoll war und ist. Aber es ist eben doch kein Gericht mit einer Kompetenz, die unabhängig von der Anerkennung der Streitenden wäre; das also von einer Seite angerufen werden könnte, mit der Folge, daß sich die andere einlassen und dem Spruch des Gerichts unterwerfen müßte. Das Gericht kann von vornherein nur entscheiden, wenn die Streitteile die Zuständigkeit im konkreten Streitfall vereinbaren und sich der Entscheidung unterwerfen. So sehr diese fakultative Streiterledigung durch Gerichtsspruch dem Umstand Rechnung trägt, daß es dem Gericht ohnehin an der Zwangsgewalt fehlen würde, einen Widerstrebenden zur Anerkennung und Durchsetzung des Urteils zu zwingen, so offenkundig liegt die Schwäche dieses internationalen Gerichtsschutzes zutage. Daß in diesem Punkt heute schon durchaus mehr erreichbar ist, beweisen die Einrichtung und die Zuständigkeiten des Europäischen Gerichtshofs in Luxemburg und des Straßburger Gerichts, der Kommission zum Schutz der europäischen Menschenrechtscharta.

Aber diese Betrachtungen über die internationalen Bemühungen um rechtliche Sicherung der Menschenrechte und des internationalen Verkehrs und um Gerichtsschutz werden von einer weit bedeutenderen und allgemeineren Problematik überschattet: Wie weit kann es denn überhaupt gelingen, in gewissen fundamentalen Fragen einheitliche, weltweit geltende Rechtsregeln zu entwickeln, die mehr sind als nur formale Spielregeln? Gut, über die Unabhängigkeit der Gerichte, über den Grundsatz des gesetzlichen Richters, über den Grundsatz des rechtlichen Gehörs, über die Gewährung von Gerichtsschutz gegen Rechtsverletzungen, über demokratische Spielregeln, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz, über die freie Bildung politischer Parteien, über den Satz nulla poena sine lege, über die Immunität der Diplomaten und ähnliches werden sich wahrscheinlich allgemeine und hinreichend eindeutige Regeln aufstellen und vereinbaren lassen. Wie steht es aber mit Normen materialen Inhalts? Schon eine Einigung über die Formulierung der Menschenrechte in rechtlich verbindlicher Form bereitet fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Es genügt ja nicht, persönliche Freiheit, Gewissensfreiheit und Versammlungsfreiheit zu garantieren; entscheidend ist doch, die Grenzen dieser Freiheiten zu fixieren, insbesondere auch dem Gesetzgeber Grenzen zu setzen für den Erlaß von Gesetzen, die jene Freiheiten einschränken. Genau in dieser wichtigen Teilfrage gehen die nationalen Rechtsordnungen und die Rechtsvorstellungen der Staaten, Völker, Kulturkreise aber weit auseinander. Stellen wir zur Verdeutlichung nur einige willkürlich aus der Fülle der Fälle herausgegriffene Fragen: Kann der Staat die Meinungs- und Pressefreiheit einschränken, indem er die Kritik an Einrichtungen oder an Maßnahmen der Regierung oder staatlicher Behörden unter Strafe stellt? Kann ein Staat durch Gesetz ebenso wie die Wehrdienstpflicht auch eine allgemeine Arbeitsdienstpflicht einführen oder aus sicherheitspolitischen Erwägungen Arbeitszwangslager errichten? Kann der Staat Geburtenkontrolle erzwingen, indem er beispielsweise die Schwangerschaftsunterbrechung legalisiert? Wie steht es mit der entschädigungslosen Enteignung? usw.

Aber selbst gesetzt, es gelänge, eine allgemein anerkannte Formel zu finden, die die Grenzen jener Freiheiten der Bürger und die damit durchaus

nicht identischen Grenzen bestimmen soll, die der staatlichen Gewalt gegenüber den Bürgern gezogen sind, dann muß doch befürchtet werden, daß jeder Staat, jedes Volk die Formel, auf die man sich geeinigt hat, in je verschiedener Weise auslegt, sie also trotz des scheinbar eindeutigen Wortlauts mit verschiedenem rechtlichen Gehalt füllt. Es läßt sich ja nicht übersehen, daß jene Formulierungen von Menschenrechten, Grund- und Freiheitsrechten in ihrer Bedeutung abhängig sind und beeinflußt werden von der Vorstellung, die die Menschen, die Regierungen, die Völker mit den Begriffen Freiheit, Staat, menschliche Persönlichkeit, Verhältnis von Gemeinschaft zu Individuum, Gemeinwohl und von dem Verhältnis der verschiedenen Werte zueinander verbinden. Wir katholischen Christen pflegen die eben dargestellten Schwierigkeiten zu unterschätzen, weil wir die Gewißheit besitzen, daß Rechtssätze mit einem eindeutigen materialen Gehalt, Rechtssätze, die mit demselben Inhalt alle Menschen, alle Völker, alle Regierungen in gleicher Weise rechtlich unmittelbar verpflichten, keine bloße Phantasie und kein bloßer Wunschtraum sind, sondern mit dem Recht als einer objektiven, in der Grundstruktur unveränderbaren Wertordnung notwendig mitgegeben sind. Aber daß dies objektiv wirklich so ist, daß es also ein alle Menschen, alle Völker, alle Regierungen gleicherweise mit seinen elementaren Verbotsnormen unmittelbar und absolut bindendes Naturrecht gibt, und daß wir es wissen, vermag die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß nicht wenig Menschen und nicht wenig Völker diese allgemein gültigen fundamentalen Rechtssätze nicht anerkennen und daß die verschiedenen nationalen, positivrechtlichen Rechtsordnungen jenes Naturrecht teilweise ignorieren oder ihm widersprechen. Solange dem aber so ist, bleibt jedenfalls jede Übereinkunft über Sätze des Rechts mit materialem Inhalt, die für alle Staaten und alle Bürger dieser Erde verbindlich sein sollen, fragwürdig, mehrdeutig und oft von nur relativ beschränktem Wert für die Verstärkung des Rechtsschutzes der Menschen. Zu Ende gedacht, darf man sogar die Frage stellen, ob nicht unter Umständen eine solche Vereinbarung der Rechtsverbindlichkeit ermangelt, weil ihr Inhalt überhaupt nicht eindeutig ermittelt werden kann. Sie hat dann ihren Wert als Deklaration, als Appell an das moralische Gewissen der Welt, ihr fehlt aber die Rechtsqualität.

Schlimm genug, daß also die Bemühungen der Vereinten Nationen um zusätzliche rechtliche Sicherungen der Freiheit des Menschen von der Sache her, aus der augenblicklichen geistig-gesellschaftlich-politischen Verfassung der Völker heraus ihre unübersteigbaren Grenzen finden, daß selbst die um die rechtliche Sicherung der Freiheit des Menschen redlich Bemühten innerhalb der UN mit ihren Anstrengungen sehr rasch an die Grenze ihrer Wirksamkeit gelangen. Was aber auch den Optimisten heute an der Einheit der Welt als einer politisch realisierbaren und rechtlich stabilisierbaren Wirklichkeit verzweifeln lassen muß, ist etwas noch viel Schlimmeres, vor dem wir die Augen nicht verschließen sollten: Es gibt heute innerhalb der Staatengemeinschaft und unter den Regierungen keine allgemeine Übereinstimmung mehr über die Funktion des Rechts, über das Verhältnis des Menschen zum Recht und über das Verhältnis des Staates zum Recht. Für die einen gilt: das Recht bindet, bändigt, zügelt und begrenzt die Macht und macht ihre Ausübung durch den Mächtigen berechenbar und erträglich. Das Recht

beherrscht mit seinem absoluten Geltungsanspruch die Macht, den Menschen und den Staat. Für den andern ist das Recht Produkt der Macht, Mittel zur Vergrößerung der Macht; der Mächtige beherrscht das Recht und das heißt, er beruft sich auf das Recht, solange es ihm vorteilhaft scheint. Aber es gibt für ihn überhaupt kein Recht, das ihn, den Mächtigen, gegen seinen Machtwillen und gegen seine Interessen bindet; er zieht nur seinen Vorteil daraus, daß die andern sich an das Recht gebunden fühlen. Das ist die Situation unserer Zeit, das ist, ohne Übertreibung, der Gegensatz, der in der Auffassung von Recht zwischen der freien Welt und den kommunistischen Staaten besteht.

Die Vertreter dieser beiden miteinander unvereinbaren gegensätzlichen Grundauffassungen sind vereinigt in den Vereinten Nationen und haben eine Vereinbarung, und das heißt aber doch eine „rechtliche" Vereinbarung, als Grundlage für ihre Zusammenarbeit geschlossen, die immer neue rechtliche Absprachen, Maßnahmen, Regelungen, Konventionen und Verträge hervorbringt. Ziehen wir ganz nüchtern die Konsequenzen aus diesem Tatbestand. Sie sind ebenso unerhört wie bestürzend: Zwischen allen Mitgliedern der Vereinten Nationen bestehen natürlich nach unserer, um nicht zu sagen nach der allein richtigen Auffassung vom Recht, objektive, inhaltlich eindeutige Rechtsbeziehungen. Aber sie sind infolge jener politisch-soziologischen, effektiven, fundamentalen Differenz in der Auffassung vom Recht bar jeder Wirksamkeit im Sinn eines Darauf-Vertrauen- und Bauen-Könnens. Die prinzipielle Ausgangslage ist für die Mitglieder der Vereinten Nationen je nach ihrem Verhältnis zum Recht eine zwar unsichtbare, durch die formalen Vertragstexte und Abreden verdeckte, aber deshalb um so gefährlichere Ungleichheit: Diejenigen, die das Recht als eine über ihnen stehende, sie strikt bindende, objektive, nicht beliebig verfügbare Ordnung anerkennen, geben jedermann und insbesondere allen Mitgliedern der Staatengemeinschaft und allen für sie verantwortlich Handelnden die Gewißheit und Sicherheit, daß sie sich aus Rechtsgründen verpflichtet fühlen, sich an das Recht zu halten, auch wenn es ihnen lästig oder drückend wird, auch gegenüber denjenigen, die es verletzen, mißachten oder prinzipiell nicht anerkennen.

Das so verstandene Recht gewährt auch dem Gegner, dem politisch Ohnmächtigen, dem Rechtsbrecher und dem grundsätzlich das Recht Verleugnenden die Wohltat des Rechts und damit Rechtssicherheit, die Verbürgung, daß seine Rechte, Positionen, Werte in derselben verpflichtenden Weise geachtet werden wie die entsprechenden eigenen Rechte, Positionen, Werte, die den Schutz der Rechtsordnung genießen. Die andern aber, denen prinzipiell Recht nur Produkt der Macht und Mittel zur Vergrößerung der Macht ist, die kraft ihrer souveränen Herrschaft über das Recht niemals gegen das Recht handeln können, stehen von vornherein nicht in einer Bindung an das Recht, die dem Partner, dem Gegner, dem politisch Ohnmächtigen oder gar dem politischen Feind Gewähr geben könnte, daß seine Rechte, Positionen, Werte ebenfalls anerkannt, respektiert, gesichert sind. Zu ihrer Freiheit vom Recht im Sinn seiner objektiven allgemeingültigen Verbindlichkeit kommt, um die Ungleichheit vollständig zu machen hinzu, daß sie ihr Gegenüber kraft seiner Vorstellung vom Recht gebunden wissen und es auf diese seine Rechtsbindung verweisen und festlegen können.

Ich weiß nicht, ob dieser Tatbestand im Bewußtsein der Verantwortlichen allgemein und in jedem Augenblick lebendig ist; der Öffentlichkeit jedenfalls ist er ganz offensichtlich nicht gegenwärtig. Sonst könnte nicht die Überraschung und Ratlosigkeit darüber so groß und allgemein sein, daß beispielsweise in den Augen des Marxismus-Leninismus ungerechte Kriege und Gewaltmaßnahmen nur von nichtkommunistischen Staaten und Regierungen ausgehen können, daß Konferenzen, diplomatische Abreden und Verträge stets nur von den freien Völkern und Regierungen gesprengt, mißbraucht und verletzt werden können; daß nur die Regierungen der freien Welt andere Völker unterdrücken können, während der Kommunismus sie notwendigerweise befreit; daß jene kommunistischen Staaten von ihrem Standpunkt aus durchaus guten Gewissens ganz unbefangen Erklärungen, wie die Charta der Vereinten Nationen und die Deklaration der Menschenrechte, unterschreiben und sich darauf berufen, ohne daß sich bei ihnen auch nur ein Gefühl der inneren Widersprüchlichkeit regt im Hinblick auf die Prinzipien ihrer eigenen Politik und auf die von ihnen fortwährend neugeschaffenen und aufrechterhaltenen Realitäten, die nach unserer Auffassung unvereinbar sind mit dem in jenen internationalen Vertragstexten und im Recht enthaltenen allgemein gültigen Verpflichtungen. Natürlich können auch Staaten und Regierungen der freien Welt das Recht verletzen, sich eines Rechtsbruchs schuldig machen. Aber eben sie wissen, daß sie Unrecht tun, daß sie die Rechtsordnung verletzen. Es macht aber einen fundamentalen Unterschied aus, ob ich etwas schlechten Gewissens tue und den Vorwurf, das Recht verletzt zu haben, auf mich lade, oder ob ich dasselbe mit gutem Gewissen und unter Berufung auf das Recht tue, mit dem Anspruch, ich verhalte mich gemäß dem Recht oder ich verwirkliche gar das Recht, das ich, der Herr über das Recht, mit meinem Tun zugleich geschaffen habe.

Das alles ist ohne Vorwurf gesagt. Es geht nur darum, Tatsachen ernst zu nehmen und den Folgerungen nicht auszuweichen, die für die Beurteilung der Wirksamkeit internationaler Einrichtungen im allgemeinen und der Organisationen der Vereinten Nationen im besonderen wesentlich sind. Dem angedeuteten Tatbestand wird man auch keineswegs dadurch gerecht, daß man sein kritisches Augenmerk nur auf *eine* Seite richtet. Nicht minder dringlich ist die Prüfung, ob denn nicht auch außerhalb des Marxismus-Leninismus die Staaten und Regierungen im internationalen Bemühen um die Sicherung des Friedens und der Wohlfahrt der Völker, im Streben nach der Verwirklichung der Einheit der Welt das Urverhältnis zwischen Recht und Macht, die Herrschaft des Rechts nicht ernst genug nehmen. Machen sie in ihren konkreten Maßnahmen hinreichend glaubhaft, daß sie das Recht für alle in gleicher Weise anerkennen und sich ihm unterworfen wissen, mag es ihren Interessen und Ambitionen förderlich oder hinderlich sein, mag es ihnen oder einem politischen Gegner zugute kommen, weil es in jedem Fall allen frommt, weil es das unerläßliche Fundament allen Gemeinschaftslebens, auch des weltweiten internationalen Gemeinschaftslebens der Völker bildet?

Wir wollen das Thema nicht ins Aktuell-Politische ausweiten. Aber so viel sollte klar sein, daß diese Überlegungen die gefährliche Zweideutigkeit der Koexistenz-Parole erhellen, die seit einiger Zeit mit suggestiver Kraft um

die Welt geht. Die Einheit der Welt kann man nicht herstellen, indem man sich auf Parolen einigt, Deklarationen verabschiedet, Formel-Kompromisse schließt oder auch Gesetzestexte formuliert, unter denen jeder das ihm Passende verstehen kann. Die Einheit der Welt läßt sich nur anstreben, wenn man das Recht in einer allen gemeinsamen Bedeutung, als die eindeutige, objektive, alle in gleicher Weise absolut bindende Wertordnung zum Fundament der gemeinsamen Arbeit macht. Koexistenz auf dieser Grundlage — ja! Koexistenz als Ausdruck eines moralischen Relativismus und Indifferentismus — nein! Ebensowenig Koexistenz als Anerkennung begangenen Unrechts, als taktisches Mittel, den Status quo zur Bastion auszubauen, von der aus, sobald die politische Machtlage es gestattet, zu weiteren Eroberungen angetreten werden kann, d. h. Ablehnung der Koexistenz als Mittel der Verführung zur Schwäche oder als Mittel zur Tarnung eigener Machtpolitik.

Nun erhebt sich aber mit aller Dringlichkeit die Frage: Welche Aufgaben, welche Pflichten erwachsen der katholischen Presse aus der dargelegten Situation? Wenn es zur öffentlichen Aufgabe der Presse gehört, die Leser zu informieren, so heißt das für uns zu prüfen, ob die katholische Presse dieser Informationsaufgabe bezüglich der internationalen Einrichtungen genügt hat. Wenn wir recht sehen, kann man diese Frage guten Gewissens schwerlich bejahen. Prüfe jeder die eigene Zeitung, wieviel sie im letzten Monat oder im letzten Jahr über die Organisation, die Einrichtungen der Vereinten Nationen, über ihre Kompetenzen berichtet hat. Was lasen wir über ihre Tätigkeit, über ihr Budget, über konkrete Erfolge oder Programme? Es ist enttäuschend wenig; es ist zu wenig, um bei dem Leser überhaupt das Interesse für die Notwendigkeit internationaler Zusammenarbeit zu wecken, geschweige um ihn instandzusetzen, sich ein Bild von der Wirklichkeit dieser Beziehungen zu machen.

In der Regel unterscheiden sich diese sporadischen Nachrichten in der katholischen Presse, weil sie von den allgemeinen Nachrichtenbüros übernommen werden oder einfach die informativen Verlautbarungen der Pressestellen der internationalen Organisationen wiedergeben, in nichts von den Meldungen in der übrigen Presse. Nun verbürgen aber diese Nachrichtenbüros keineswegs, daß ihre Informationen vollständig sind und der Wirklichkeit entsprechen. Es wäre deshalb gerade eine spezifische Aufgabe der katholischen Presse, sich selbst die Informationen zu beschaffen, etwa die umfangreichen amtlichen Publikationen zu studieren und das von der übrigen Presse Verschwiegene oder als uninteressant beiseite Gelassene zu bringen. Es gibt da wichtige, ja entscheidende Unter- und Obertöne, die im Chor der öffentlichen Meinung nicht fehlen dürfen. Es ist auch nur zu verständlich, daß die allgemeine Tagespresse regelmäßig unter dem Gesichtspunkt des nationalen Interesses informiert. Die katholische Presse sollte weiterblicken, ihre Verantwortung weiterspannen und deshalb über die größeren Zusammenhänge informieren, auch sachlich informieren, wo ein vordergründiges nationales Interesse dem allgemeinen internationalen Interesse an Stärkung des Rechts und des Friedens unterzuordnen ist.

Wir haben zu zeigen versucht, wie vielschichtig der Bereich der internationalen Beziehungen zwischen den Staaten, auf dem Boden der Organisationen der Vereinten Nationen und der mit ihnen verknüpften oder mit

ihnen konkurrierenden Einrichtungen ist. Die sachgerechte Würdigung dieser Vorgänge und Entwicklungen ist weitaus schwieriger und komplizierter, als die Presse im allgemeinen und die katholische Presse im besonderen anzunehmen scheint. Es gibt auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen zwischen den Staaten und Regierungen so viel Erregendes, Problematisches, Gefährliches und Unverantwortliches, daß die katholische Presse sehr viel intensiver als bisher dazu Stellung nehmen sollte. Die kritische Würdigung am Maßstab der katholischen Sittenlehre ist unerhört wichtig, ja unerläßlich, um den katholischen Leser instandzusetzen, sich ein zutreffendes Urteil über die Vorgänge zu bilden. Ja sie ist unerläßlich, um die öffentliche Meinung in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu bringen. Man muß sich der Macht bewußt sein, die die katholische Presse darstellt, wenn sie die Macht nur verantwortungsvoll zu gebrauchen bereit ist.

Nicht minder wichtig scheint, daß die katholische Presse mehr als bisher für den Gedanken internationaler Zusammenarbeit bei den Lesern wirbt, ihre Kräfte mobilisiert in Richtung auf das Ziel einer auf Recht und Freiheit begründeten friedlichen Einheit der Welt. Es genügt nicht, die Völker, die Menschen in allen fünf Erdteilen in ihrer Sehnsucht nach Frieden, in ihrem gefühlsmäßigen Verlangen nach größerer Sicherheit und besserem Leben zu bestätigen. Nötig ist — und die katholische Presse hat dazu ihren Teil unter Rückgriff auf die katholische Sitten- und Soziallehre beizutragen —, diese Menschen zur aktiven Anteilnahme an den Problemen internationaler Friedenssicherung zu ermuntern, sie auf konkrete Ziele und auf die richtigen Grundsätze sowie auf die realisierbaren Schritte zur Verwirklichung jener Ziele hinzulenken. Die eindringlichen Ermahnungen und Beschwörungen Pius' XII. und Johannes' XXIII. zu unserem Thema sind nicht nur an die Glieder der Kirche, an den religiösen Menschen gerichtet, sondern auch an den Bürger, an den Menschen, der im Leben, in der Wirtschaft, in der Politik steht. Das kommt aber in der Art, in der die katholische Presse darüber berichtet, wirklich nicht zum Ausdruck.

Heute kann keine katholische Zeitung die ihr obliegende Aufgabe allein und aus eigener Kraft erfüllen. Sie bedarf einer intensiven und engen Zusammenarbeit der katholischen Presse, und zwar über die nationalen Grenzen hinaus. Dazu genügt es nicht, Mitglied der internationalen Union der katholischen Presse zu sein, sich zu ihren Zielen zu bekennen und an ihren Kongressen teilzunehmen. Die Zusammenarbeit, die ich meine, verlangt eine umfassende, intensive, wechselseitige Kontaktnahme in der täglichen Redaktionsarbeit, Austausch des Materials, koordinierte und gezielte Publikationen zu konkreten Entwicklungen, Mitwirkung durch eigene Veröffentlichungen innerhalb eines vereinbarten Rahmenprogramms, publizistische Auswertung eines in einer katholischen Zeitung erschienenen bedeutsamen Kommentars durch ausgiebige Zitierung in der übrigen katholischen Presse. Man könnte sich sogar vorstellen, daß die katholischen Presseorgane generell vereinbaren, daß sie über die nationalen Grenzen hinweg wechselseitig Leitartikel, Beiträge eines prominenten Mitarbeiters, eines Staatsmannes, eines Politikers übernehmen oder, wie etwa die Deutsche Tagespost, grundsätzliche Veröffentlichungen des Osservatore Romano bringen, um der katholi-

schen Presse als ganzer größere Resonanz in der öffentlichen Meinung zu verschaffen.

Über die von der Sache her geforderte technische Zusammenarbeit hinaus muß innerhalb der katholischen Presse der Welt das Gebot der Solidarität wirksam sein. In diesem Punkt könnte noch einiges geschehen. Vor allem zwei Situationen sind nur zu bewältigen aus der spontanen Initiative, die der Solidarität entspringt: Es gibt gelegentlich Umstände, unter denen die Presse, auch die katholische Presse eines Landes, gewisse Reaktionen innerhalb der Organisation der Vereinten Nationen oder innerhalb der internationalen Beziehungen der Regierungen entweder nicht berichten oder doch nicht kommentieren kann. Dann muß darüber in der katholischen Presse der übrigen Welt das gesagt werden, was die katholische Presse jenes Landes zu sagen hätte und nicht äußern kann. Wir haben auch gelegentlich zu beklagen, daß die katholische Presse oder eine einzelne katholische Zeitung eines Landes wegen der furchtlosen Wahrnehmung ihrer Aufgabe bei Berichterstattung und Kritik der internationalen Beziehungen dem Druck der Behörden ihres Landes ausgesetzt ist. Dann muß die Regierung dieses Landes künftig wissen, daß die gesamte katholische Presse der Welt diese Angriffe auf die Pressefreiheit mit einer solidarischen Abwehr beantworten wird.

Um am Ende noch einmal auf das Thema zurückzukommen: „Der Einheit der Welt entgegen"! Der Christ, die katholische Presse im besonderen, muß begreifen, daß es unter den Problemen dieser Welt kaum ein dringlicheres, die Gewissen stärker berührendes gibt als das der Erhaltung und Sicherung einer friedlichen Welt, in der alle Völker in Freiheit, ohne Not und unter menschenwürdigen Bedingungen leben können. Alle Bestrebungen, die diesem Ziel dienen, verdienen unsere Unterstützung, mehr noch: verpflichten uns im Gewissen, sie nach Kräften zu fördern.

Zu den Instrumenten, die unentbehrlich sind, jenem hohen Ziel näherzukommen, gehören die Organisationen der Vereinten Nationen und ihre Hilfseinrichtungen, wie auch die regionalen, friedenssichernden und den sozialen Standard der Völker verbessernden Zusammenschlüsse der Staaten und alle dem gleichen Zweck dienenden Maßnahmen und Einrichtungen der einzelnen Staaten.

Aber übersehen wir darüber nicht, daß diese zwischenstaatlichen und staatlichen Einrichtungen noch keineswegs befriedigend funktionieren, daß in ihnen Ansätze zu desintegrierenden Entwicklungen sichtbar sind, daß einzelne unter ihrer Verantwortung getroffene konkrete Maßnahmen, gemessen am christlichen Sittengesetz, unsere Kritik herausfordern müssen.

Die Anstrengungen dieser zwischenstaatlichen und staatlichen Organisationen konkurrieren mit den vielfältigen Anstrengungen anderer freier Kräfte, Gruppen und Verbände der Gesellschaft. Darum werden alle diese Anstrengungen vergeblich sein, wenn es nicht gelingt, die Völker, die Menschen in aller Welt und die öffentliche Meinung stärker als bisher für eine Mitarbeit zu gewinnen an der Verbesserung der Lebensbedingungen in der Welt und an der Sicherung eines Friedens, der auf dem Recht gründet und die Freiheit verbürgt. Das heißt aber: erst die moralische Kraft der Menschen und

Völker, ihr Engagement für jene Grundwerte, ihr höchst persönlicher Beitrag und ihr Opfer verbürgen den gerechten Frieden, die Freiheit und die Wohlfahrt auf dieser Welt.

Dabei darf allerdings die Einheit der Welt nicht Uniformität der Welt bedeuten, sondern muß verstanden werden als reich gegliederte, wohlgeordnete Vielfalt, die geistig geeint ist durch die übereinstimmende, allgemeine Anerkennung der gemeinschaftsbildenden Grundprinzipien ausgleichender Gerechtigkeit und tätiger Liebe.

ZEITBERICHT

Grundlinien des Kultraums — Katholischer Kirchenbau in Frankreich — Der sowjetrussische Erfolg bei den olympischen Spielen — Der XI. Internationale Historikerkongreß in Stockholm 1960

Grundlinien des Kultraums

Die diesjährige Tagung des französischen „Pastoral-liturgischen Zentrums", die Ende August, Anfang September in Versailles stattfand, stand unter dem Thema: „Der Ort der Zelebration". Als Ergebnis wurden folgende Grundlinien des Kultraums mitgeteilt, die wir zum Teil in freierer Zusammenfassung wiedergeben.

Eine Kirche ist nicht einfach das Gegenstück zum Tempel in Jerusalem; sie ist der Ort, an dem die christliche Gemeinde sich versammelt. Sie ist in erster Linie Haus des Volkes Gottes und erst in zweiter Linie Haus Gottes; ist doch der eigentliche Tempel des lebendigen Gottes die aus der Gemeinschaft der Gläubigen aufgebaute lebendige Kirche. Unsere Kirchen haben zuerst einen ganz praktischen Zweck: sie ermöglichen der örtlichen Gemeinde, sich zum Gottesdienst zu versammeln. Darüber hinaus haben sie eine geistige Funktion: der versammelten Gemeinde, etwa durch die Ikonographie, die Fülle der Gesamtkirche zur Anschauung zu bringen.

Daraus ergeben sich Folgerungen für die architektonische Gestaltung des Kirchenraums. Bestimmend sind die lebendigen Teilnehmer am Gottesdienst, Klerus und Gemeinde, und nicht so sehr materielle Gegenstände. Der hierarchischen Gliederung der Gottesdienstteilnehmer hat die des Raumes zu entsprechen; die Architektur soll dem gemeinsamen heiligen Tun förderlich sein. Im wesentlichen zeichnet sich heute eine dreifache Forderung an den Kirchenbau ab: die Ermöglichung einer intensiven Teilnahme aller am Gottesdienst; die Berücksichtigung der hierarchischen Struktur von Klerus und Gemeinde; die neugewonnene Betonung der Liturgie und der Verkündigung.

Der Priester ist Vorsteher und Leiter jeglicher liturgischen Funktion und als solcher herauszustellen (man denke an die Kathedra des Bischofs in den alten Basiliken). Der zentralen Stellung des Altars entspricht am besten der Platz zwischen Presbyterium und Gemeinde. Ähnlich gebührt dem Ambo für Lesung und Predigt ein weithin sichtbarer Platz. Ein weiterer Ambo wird für einen liturgischen Ansager (commentateur) empfohlen. Das Kirchenschiff selbst ist keineswegs einfach ein ungegliederter mit Stühlen oder Bänken vollgestellter Raum. Es ist der Raum für das Volk Gottes und für die Zwecke der gottesdienstlichen Handlung zu gliedern. Die Gemeinde sollte in ihm ihre Zusammengehörigkeit wirklich erleben kön-

nen. Für das Hinzutreten zum Tisch des Herrn und für Prozessionen sind geräumige Gänge vorzusehen. In der Nähe des Presbyteriums muß eine Schola Aufstellung finden können. Sodann braucht das Volk Gottes eine Zone des Übergangs zwischen Straße und Kirchenraum, eine einladende und einstimmende Eingangshalle. Die liturgische Bewegung hat uns die Bedeutung der Taufe und der Taufkapelle neu zum Bewußtsein gebracht. Auch von hier aus ergeben sich für den Kirchenbau neue Aufgaben.

Bekanntlich erinnert ein Dekret der Ritenkongregation vom 1. Juni 1957 an die Bestimmung des Kirchenrechts, der Tabernakel habe sich normalerweise auf dem Hauptaltar zu befinden (AAS [1957] 49, 425 f.). Wenn sich aber, wie es nicht selten geschieht, der Sakramentsaltar in einer Seitenkapelle befindet, so kann das den doppelten Vorteil haben, der Werktagsmesse einen intimeren Charakter zu geben und innerhalb der Kirche einen eigenen Raum für die Sammlung und die Anbetung des Sakraments zu schaffen.

Die Kirche ist der Kultraum der Gemeinde. Weder der Pfarrer noch der Architekt baut *seine* Kirche; sie bauen sie für die betreffende Gemeinde und müssen bestrebt sein, diese Ortskirche in den lebendigen Zusammenhang der Gesamtkirche und ihre Überlieferung einzufügen. Es gibt eine kirchliche Gesetzgebung für den Kirchenbau, und die Kirchenbauer sind verpflichtet, sich an sie zu halten. Eine Kirche wird auch nicht nur für eine bestimmte Zeit gebaut: jahrhundertelang wird man zu ihr kommen, um in ihr zu beten.

Jede Errichtung eines neuen Gotteshauses setzt eine Reihe von Dialogen voraus: ein Gespräch des Pfarrers mit den Mitgliedern der Gemeinde, die er zuvor zu einem lebendigen Gemeindebewußtsein hat führen müssen. Eine ernste Auseinandersetzung mit den Bedürfnissen der Gläubigen in unserer Zeit (davon kann auch die oben berührte kirchliche Gesetzgebung nicht entbinden). Schließlich das Gespräch mit dem Architekten. Am Pfarrer ist es, dem Architekten klar zu machen, was seine Gemeinde konkret braucht und welchen Geist das Werk atmen soll; am Architekten ist es dann, die Formen zu schaffen, das Material zu bestimmen und den Auftrag Gestalt werden zu lassen. *(La Documentation Catholique, 16. Okt. 1960, Sp. 1299—1304.)*

Katholischer Kirchenbau in Frankreich

Aus Anlaß der 10. Ausstellung sakraler Kunst (Paris 7. Oktober bis 6. November) berichtet Henri Fesquet in *Le Monde* (Wochenausg. 625) von den Problemen, vor die sich der Kirchenbau in Frankreich angesichts der wachsenden Städte allenthalben gestellt sieht. Allein im Département Seine benötigt man 150 neue Kirchen und Kapellen. In der Diözese Versailles will man in zwei bis drei Jahren 60 neue Gotteshäuser errichten. Ein Dringlichkeitsplan für ganz Frankreich sieht 1000 Kirchenbauten vor.

An sich sorgt jede Diözese für ihre eigenen Bedürfnisse. Die französischen Bischöfe sollen aber eine überdiözesane Stelle für Kirchenbau planen. Als normale Größe gilt ein Gottesdienstraum für 8—12 000 Gläubige. Seine Gestehungskosten kommen auf 600 000—800 000 NF. Es besteht aber heute die Tendenz, im Umkreis großer Kirchen lieber mehrere Gottesdiensträume von bescheidenem Umfang zu schaffen, deren Gestehungskosten zwischen 50 000 und 200 000 NF betragen. Sie bilden manchmal einfach das Erdgeschoß eines Wohnblocks oder stecken halb in der Erde. Auf einen Turm wird meistens verzichtet: aus Sparsamkeitsgründen, aber auch weil der Wettlauf mit den profanen Hochbauten als aussichtslos erscheint. Der sakrale Charakter wird auf andere Weise, etwa durch eine Plastik, gekennzeichnet.

Man muß schnell und mit geringen Kosten bauen. So tritt die künstlerische Ge-

staltung leicht in den Hintergrund. Die sakralen Räume unterscheiden sich oft wenig von irgendwelchen andern Sälen. Daneben gibt es das ausgesprochene kühne Bauen moderner Kirchenarchitekten. Auch in der neuen Kirchenarchitektur Frankreichs spielen liturgische Gesichtspunkte eine wichtige Rolle, so die zentrale Bedeutung des Altars, der in seiner wesentlichen Funktion als Opfertisch gesehen und mit Vorliebe wuchtig und sachlich gestaltet wird. Die Taufkapelle ist in der Regel vom Kirchenraum getrennt oder sie liegt tiefer. Die Glasfenster haben keine belehrende Aufgabe mehr zu erfüllen. Sie bestimmen das Spiel des meist voll einflutenden Lichtes.

In der genannten 10. Ausstellung sakraler Kunst werden neben französischer moderner Kirchenarchitektur auch Beispiele aus Amerika, Deutschland und Italien gezeigt. Auf die Sakralbauten von Oskar Niemeyer in Brasilia wird besonders hingewiesen. Mit Spannung wird die Fertigstellung der zur Zeit im Bau befindlichen Herz-Jesu-Kirche in Algier erwartet, eine besonders kühne Eisenbeton-Konstruktion der Pariser Architekten Paul Herbé und Jean Le Couteur. Man spricht von der algerischen „Montmartre-Kirche". Jedenfalls muß man heute anders bauen, weil sich die soziologischen Voraussetzungen verschoben haben. Wir leben nicht mehr in einer geschlossenen christlichen Welt. Entsprach früher, nach einem Wort von Luc Estang, die Kirche dem einhelligen Bedürfnis des christlichen Volkes, Gott zu preisen, so muß sie heute die Gläubigen, die in religiös fremder oder gar feindlicher Umwelt isoliert leben, zusammenführen und das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit erst wieder bilden helfen.

Der sowjetrussische Erfolg auf den Olympischen Spielen

Wenn wir auch nicht der Meinung sind, der Hochstand eines Landes und Volkes hänge von seiner sportlichen Leistungsfähigkeit ab, so läßt sich doch nicht übersehen, daß die sowjetrussischen Sportler die weitaus erfolgreichsten auf den olympischen Spielen in Rom waren. Sie haben nicht nur die meisten Medaillen (103 gegenüber 71 der USA, 42 Deutschland und 36 Italien) errungen, sie haben auch den besten Durchschnitt (errechnet aus den ersten 6 Plätzen) mit 887 Punkten (gegenüber 618 USA, 364 Deutschland, 291 Italien) erzielt.

Das ist um so bemerkenswerter, als noch vor dem zweiten Weltkrieg der sowjetrussische Rekord für Männer in vielen Sportarten unter dem Weltrekord für Frauen lag. Erst gegen Ende der zwanziger Jahre ging man daran, dem Sport mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Dann allerdings geschah es auf eine echte totalitäre Weise. Man sparte nicht mit Geld. Junge Leute, die im Sport etwas leisteten, brauchten keine Sorge um ihre Zukunft zu haben. Sport wurde als Beruf betrieben. Die Sportler wurden geradezu einer militärischen Disziplin unterworfen. So wurde schnell ein beachtlicher Leistungsanstieg erzielt.

Wie systematisch man dabei voranging, zeigt folgendes Beispiel: Als die Sowjetunion 1952 in Helsinki zum erstenmal im internationalen Wettbewerb auftrat, hatte sie noch keinen Vertreter für den modernen Fünfkampf — 1956 wurde ein Russe Olympiasieger in dieser Kampfart, und zwar Igor Novikov, der bis dahin nur Schwimmer war. Man beschloß nämlich nach den Olympischen Spielen in Helsinki, moderne Fünfkämpfer auszubilden. Diese wurden für die zum Fünfkampf gehörenden Disziplinen den darin besten Trainern übergeben, die von ihnen genau so viel verlangten wie von den Spezialisten dieses Faches. So mußte Igor Novikov fünfmal in der Woche in den Sattel und Querfeldeinritte machen, und zwar jeweils auf einem anderen Pferd.

Neben diesem intensiven sportlichen Training gehen eingehende Studien einher. Man hat geradezu mit wissenschaftlicher Genauigkeit die Trainingsmethoden des Auslands und ebenso die physiologischen Gegebenheiten studiert und danach das

Training eingerichtet. Nicht zuletzt, und das überrascht wohl am meisten, hat man Yoga-Methoden studiert. 1958 schickte man eine Delegation nach Indien, die sich mit diesen Methoden vertraut machen sollte, um sie dann für die russischen Sportler zu verwerten. So sind die sowjetischen Erfolge das Ergebnis eines systematischen harten Trainings, gepaart mit exakter wissenschaftlicher Beobachtung. Sie sollen wie alle anderen Lebens- und Tätigkeitsbereiche des Menschen dazu dienen, die Richtigkeit der sowjetischen Gesellschaftsordnung zu erweisen. So stellt sich die Frage, ob damit der Sinn der Olympischen Spiele nicht völlig geändert, ja zerstört wird. *(Bulletin, Hrsg. Institute for the Study of the USSR, August 1960.)*

Der XI. Internationale Historikerkongreß in Stockholm 1960

Dieser Kongreß war in seiner Aufmachung sicher bescheidener als der X. Kongreß in Rom 1955. Er hatte deutlich zwei Tendenzen, eine weltanschauliche und eine fachwissenschaftliche. Schon am Montag, dem ersten Tag des Kongresses, zeigte sich dies in einer Diskussion über den Bericht des Bonner Professors E. Rothhacker über die Wirkung der Geschichtsphilosophie auf die neueren Geschichtswissenschaften. Der auf dem Atheismus beruhende historische Materialismus der Russen trat entschlossen gegen die deistisch gefärbte Geschichtswissenschaft in Westdeutschland auf. Vertreter der übrigen Staaten beteiligten sich an der Diskussion nicht. Die theistische Geschichtsphilosophie kam kaum zur Sprache. Die Russen hielten, wie ein westlicher Diskussionsredner sagte, eine wohlvorbereitete Vorlesung mit verteilten Rollen, der von der anderen Seite keine These entgegengestellt wurde.

Ein tschechischer Diskussionsteilnehmer behauptete, „der Mensch sei ein Tier, das Werkzeuge produziere". So übersetzte er das Wort des Aristoteles „omnis homo faber". Darauf baute er eine ganze Geschichtsphilosophie auf. Nicht einmal seine eigenen kommunistischen Freunde rührten nach seiner Rede auch nur einen Finger zu dem sonst obligaten Beifall. Ein anderer erging sich in höchst unangebrachten Schimpfworten über die Vergangenheit des Referenten Rothacker, wogegen der Präsident, Professor H. Kohn aus USA, sofort energisch Stellung nahm. Um dieses Thema zu Ende zu führen, muß gesagt werden, daß in der folgenden großen Diskussion über das Referat von Prof. E. M. Zhukow aus Moskau über die Periodisierung der Weltgeschichte der theistische Gedanke weit besser vertreten war. Ein Mitglied der Delegation des Heiligen Stuhles unterstrich mit Erfolg die Tatsache, daß für den historischen Materialismus vor allem „die Zeiten des Übergangs" von einer ihrer fünf Perioden der Weltgeschichte zu der nächstfolgenden, also die Revolution, die aus Haß geboren ist, das wichtigste Element des Fortschreitens in der Weltgeschichte darstellen. Für die christlich theistische Auffassung ist der Haß aber, so sagte er, kein aufbauendes Element. Der Theist sieht in der Liebe und in der Verständigung das Element, welches den tiefsten Grund der geschichtlichen Entwicklung darstellt, und diese Liebe findet ihren Höhepunkt in der Person und in den Taten Christi und darum ist, im Gegensatz zur atheistischen Auffassung, das Leben Christi ein wesentliches, Periode-bildendes Geschehen in der Geschichte der gesamten Menschheit.

Neben diesen zwei großen grundlegenden Diskussionen liefen vier oder fünf Diskussionsreihen über die von den Marxisten aufgestellten Phasen der Weltgeschichte einher, d. h. über die Zeit der Sklavenhalterei, über die Zeit des „Feudalismus", über den Kapitalismus, über den Sozialismus und über den Kommunismus. Bei jeder dieser Besprechungen kam es zu Auseinandersetzungen zwischen der, wie Zhukow selber sagte, gänzlich aprioristischen Auffassung des historischen Materialismus und dem modernen deistischen oder theistischen Denken. Keineswegs überall schnitten die Vertreter der atheistischen Auffassung gut ab. Es zeigte sich, daß es für die allgemeine Geschichtsforschung von Wert ist, daß auch der Heilige Stuhl

als Vertreter der theistischen Weltanschauung an diesen weltweiten Veranstaltungen teilnimmt. Seine Vertreter konnten meist mit Erfolg am gegebenen Ort einen wesentlichen Beitrag leisten, so z. B. der Dekan der Historischen Fakultät der Gregoriana in der Frage der Sklavenhaltung oder, wie schon erwähnt, ein Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in der Gesamtauffassung der Geschichte. Neben diesen mehr prinzipiellen Besprechungsreihen liefen auch etliche rein wissenschaftliche einher, so z. B. über die Geschichte des frühen Rußland, die Geschichte des Protestantismus in Skandinavien, das Kräftespiel zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, den Völkerstaat Österreich-Ungarn und ähnliche. Die letztgenannten waren weniger spannungsgeladen und in gewissem Sinne kameradschaftlicher; das will allerdings nicht heißen, daß nicht manchmal, vor allem die Vertreter der östlichen Satellitenstaaten, aus dieser Rolle fielen. Man konnte z. B. in der Besprechung über Österreich-Ungarn Ausdrücke hören, die sicher besser unterlassen worden wären. Überhaupt war die Leitung der einzelnen Sektionen nicht immer den oft überraschenden Situationen gewachsen.

Neben diesem eigentlichen großen Kongreß, der in fünf Jahren in Wien wiederholt werden soll, gingen zehn kleinere Kongresse einher, fast nur freundliche Gespräche zwischen Fachleuten über Archivistik, Heraldik, vergleichende Kirchengeschichte u. ä. Vorausgegangen waren in Upsala vier Tage mit Besprechungen über Slawistik und osteuropäische Geschichte. Das Milieu der Stadt und die kleinere Zahl der Teilnehmer führten im Lauf der Besprechungen zu einem gewissen kameradschaftlichen Zusammenleben. Doch traten auch hier dieselben weltanschaulichen Schwierigkeiten zutage. Die marxistische Ideologie ist sicher nicht sehr farbenreich und nicht geeignet, dem einzelnen Menschen Freiheit des Studiums zu gewähren. Man hat bei all den Reden ihrer Vertreter den Eindruck, daß sie eine vorgefaßte und vorgeschriebene Meinung gegen jeden Wind vertreten. Dies sagte auch der schon mehrfach genannte Prof. Zhukow fast naiv in seiner Schlußbemerkung zur Diskussion seines Berichtes: Es scheint, daß die theistische Seite für den nächsten Kongreß einiges zu lernen hat. Es ist aber gut gewesen, daß sie schon diesmal so stark vertreten war.

Christophorus-Schallplatten

Das Schallplattenangebot des Christophorus-Verlages, Freiburg, besticht durch die gegenseitige Ergänzung künstlerischer und erzieherischer Tendenzen. Vieles scheint aus den täglichen Anforderungen des geistigen und geistlichen Lebens hervorgegangen zu sein. Wie vergegenwärtigt der Pfarrer einer einsamen Landgemeinde seinen Pfarrkindern Leben und Werk des hl. Dominikus, sein Weiterwirken im Dominikanerorden? Wie das Leben des hl. Paulus von seiner Bekehrung bis zu seinem Prozeß? Lichtbildserien ergänzen den Inhalt des gesprochenen Wortes. — Scheinwelt des Films und Wirklichkeit des Lebens, die Gefahren der Kitschromane und Revolvergeschichten — das sind Themen, die jungen Menschen der Gegenwart unter der Haut liegen, zu denen sie von den Älteren Stellungnahme und Antwort erwarten. Auch der Zeitgeschichte ist mit einer dreiteiligen Hörfolge „Das Dritte Reich in Dokumenten" gedacht. Der Widerhall wird zeigen, ob die Wünsche in ihrem Kern verstanden und erfüllt worden sind. Stichworte des Kataloges wie „Jugend- und Erwachsenenbildung", Hörbilder zum Kirchenjahr, zur Bibel, zur Liturgie zeigen, daß es dem Verlag um Vertiefung des religiösen Bewußtseins geht. Dabei wird der lehrhaft erhobene Zeigefinger früherer Zeiten vermieden, indem in Hörbildern — jung und alt inzwischen vom Funk vertraut — und Erzählungen mit verteilten Rollen die Stoffe aus der Berichtsform gelöst und durch Rede und Gegenrede dem Hörer nahegerückt werden. Entscheidend für den Erfolg wird sein, ob die Platten zu Diskussionen anregen, vom passiven Aufnehmen zur aktiven geistigen Auseinandersetzung führen. Selbstverständlich kann nur auf einige Titel hingewiesen werden — zweifellos ist hier ein neuer Weg eingeschlagen: die Vielseitigkeit der Themenstellung allein läßt vermuten, daß die Wirkung nicht nur in die Tiefe sondern auch in die Breite gehen wird.

Das Wort hat sich die Schallplatte in den letzten Jahren immer mehr erobert. Es ist ja auch ein eigener Reiz, den Dichter sein Werk sprechen zu hören. Gerade weil er kein

geschulter Sprecher ist, vermindert sich die Distanz zum Hörer: zu ihm, für ihn persönlich wird gesprochen. Können „Hörbilder zur Bibel" eindringlichere Ergänzung finden, als wenn Martin Buber aus dem Alten Testament liest? Oder wer hörte zur Adventszeit nicht gern Karl Heinrich Waggerl vom „Advent daheim" erzählen? Auch in den Dichterlesungen zieht der Christophorus-Verlag den Kreis sehr weit — um nur einige Namen zu nennen: Stefan Andres, Werner Bergengruen, Rudolf Hagelstange, Manfred Hausmann, Bernt von Heiseler, Gertrud von le Fort, Reinhold Schneider u. a.

Und die Musik? — Hier war es vielleicht am schwierigsten, eigene Wege zu gehen, denn das Angebot von allen Seiten ist geradezu unübersehbar geworden. Zunächst scheint man auch auf dem musikalischen Sektor von der Vorstellung ausgegangen zu sein: wie wirken wir durch praktisches Beispiel? Motetten von Okeghem und Schütz bis Bruckner und Strawinsky zeigen die Stilwandlungen des Motettentypus, Liedsätze können durch die Art der Bearbeitungen und Wiedergaben zu Vorbildern für die Arbeit in Kirchenchören werden, denen auch Aufnahmen gregorianischer Gesänge (Messen und Proprien) wertvolles Studienmaterial bieten. Mit Igor Strawinskys „Messe" ist zeitgenössisches Schaffen vertreten. Weltliche Chormusik, Volksmusik, Kammermusik und — nicht zu vergessen — religiöse Chansons, Spirituals, auch ausgewählte moderne Unterhaltungsmusik runden das Bild ab.

Aber nicht genug damit — der Christophorus-Verlag hat Verbindung mit drei französischen Firmen aufgenommen („Erato" — „Disques Lumen" — „Studio SM") und kann dadurch den Musikfreunden sehr reizvolle Angebote machen. Das gilt in gleicher Weise für Werk und Wiedergabe: Barock, Klassik, Moderne unter französischem Aspekt, dazu z. B. die erstklassigen französischen Bläser Jean-Pierre Rampal (Flöte), Pierre Pierlot (Oboe), Paul Hongne (Fagott). Als maßgebende Repräsentanten des französischen Bläserstils bieten sie stilistisch hochinteressante Leistungen. Neben diesen Künstlern stehen deutsche Vereinigungen von Rang wie Kammerchor und Kammerorchester „Pro Arte" München (Dirigent: Kurt Redel) oder das Saarländische Kammerorchester (Dirigent: Karl Ristenpart), die durch Konzerte und Schallplatten in Deutschland schon bekannt sind. Sehr begrüßen wird der Orgelliebhaber, daß er französische Organisten wie André Marchal (St. Eustache, Paris), Gaston Litaize (St. Merry, Paris), um nur zwei Namen zu nennen, hören und dadurch Vergleiche zwischen französischem und deutschem Orgelstil ziehen kann. Sämtliche Orgelwerke von César Franck liegen vor (André Marchal; „Grand Prix du Disque 1959" — Académie Charles Cros). Als Gegenstück dazu oberrheinische und süddeutsche Orgel- und Barockmeister mit Aufnahmen an der Klais-Orgel des Münsters in Konstanz (Konrad Philipp Schuba) und an der Gabler-Orgel der Basilika in Weingarten (P. Gregor Klaus OSB).

Wer etwa in Hinblick auf die bevorstehende Advents- und Weihnachtszeit in den Katalogen blättert, sei auf die deutschen und lateinischen Weihnachtsmotetten (Regensburger Domspatzen, Leitung: Theobald Schrems) hingewiesen, außerdem findet er unter dem Kennwort „Liedsätze" einschlägige Lieder. Instrumentale Weihnachtsmusik von Corelli, Manfredini und Valentini bringt eine Aufnahme des Saarländischen Kammerorchesters (Dirigent: Karl Ristenpart). In diesem Zusammenhang stellt sich die Verbindung zu den Hörbildern „Wir sagen euch an den lieben Advent", „Also hat Gott die Welt geliebt", „Der treue Hirt Nathanael" (Walter Bauer), „Die Krippe des heiligen Franziskus" (Veronika Martini) von selbst her. Karl Heinrich Waggerl wurde schon erwähnt, Edzard Schaper liest „Christnacht" aus „Das Leben Jesu", umrahmt von weihnachtlichen Liedern (Camerata vocale, Leitung: Klaus Blum).

Auch hier kann die Aufzzählung nicht vollständig sein, sie möchte aber dazu anregen, die Kataloge in die Hand zu nehmen, zu prüfen und zu wählen.

Seit einigen Monaten besteht beim Christophorus-Verlag ein „Fono-Ring", der den Schallplattenfreunden nicht nur Vorzugspreise für Platten einräumt, sondern durch direkten Meinungsaustausch mit dem Verlag zu Kritik und Vorschlägen anregt. Die bisher geleistete Arbeit darf den Anspruch auf Auseinandersetzung mit dem Angebot erheben.

Willibald Götze

Thomas von Aquin in Skandinavien

Thomas von Aquin war im 19. Jahrhundert, ja tief bis in unser eigenes Saeculum hinein im Lande Gustav Adolfs und in dessen Nachbarländern unbekannt. Das ist nun anders geworden. Seit gut zwei Jahrzehnten wendet sich der europäische Norden dem Aquinaten wieder zu. Man kann — mit gewissen Einschränkungen zwar — von einer Wiederentdeckung des doctor communis sprechen. Wohl wissen die Vertreter der exakten Wissenschaften noch wenig davon, wie sehr sie gewissermaßen auf den Schultern des mittelalterlichen Aristotelikers stehen. Die vom Aquinaten vollzogene Wende zu Aristoteles bildet tatsächlich den geistesgeschichtlichen Hintergrund für die neuzeitliche Liebe zum Empirischen. Aber die Naturwissenschaftler ahnen davon kaum etwas. In der Geschichte der Philosophie dagegen spricht man in Skandinavien von Thomas mit Achtung, bespricht man ihn nicht ohne Verständnis. Es sind darüber hinaus vor allem Theologen, die sich zum Aquinaten zurückarbeiten. Die nordeuropäischen Länder sind im 16. Jahrhundert geschlossen zur Reformation übergegangen. Wollen sie sich selbst verstehen, so können sie nicht umhin, nach den geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen der Reformation zu fragen, und das heißt auch: nach Thomas von Aquin.

Der in Oslo lebende französische Dominikanerpater Albert Raulin legt nun in der interskandinavischen katholischen Zeitschrift *Lumen* eine „Nordische Bibliographie zu Thomas und Thomismus" vor. Unter den 56 Nummern, die Raulin in seinem Verzeichnis bietet, sind 13 selbständige Buchpublikationen, die andern sind Zeitschriftenartikel oder Abschnitte in philosophiegeschichtlichen oder in Sammelwerken[1].

Die Stimmen, die in der wissenschaftlichen Literatur Skandinaviens zu Thomas von Aquin laut geworden sind, ordnen sich zwanglos zu Gruppen zusammen. Wir berichten zunächst von zwei katholischen Autoren, um dann drei typische Vertreter des Protestantismus vorzustellen.

Die beiden Katholiken, Konvertiten, empfehlen ihrer nordischen Umwelt den Realismus des Aquinaten, den menschlichen sowohl wie den erkenntnistheoretischen. Der Schwede Lechard Johannesson gibt unter dem Titel „Erkenntnis und Wirklichkeit" in schwedischer Sprache schon 1944 eine umfassende Darstellung und Verteidigung des Seinsdenkens des heiligen Thomas. Die Erkenntnistheorie des Aquinaten erscheint hier als das, was sie ist: Entfaltung des gesunden Menschenverstandes. Einer immer noch vom Neukantianismus beherrschten akademischen Wissenschaft werden damit neue Sichten eröffnet. Johannessons Buch ist an der Universität Lund als Doktorthese angenommen worden. So hat der geistige Hintergrund einer Konversion die Anerkennung der

---

[1] Zitierte Literatur:

Albert Raulin, Nordisk bibliografi over thomismen, in: *Lumen, Katolsk teologisk tidskrift, Kopenhagen (1959-60) III, 162-169.*

Lechard Johannesson, Kunskap och verklighet. En studie i realistisk filosofi med särskild hänsyn till thomismens tolkning av realitetsproblemet. *Stockholm 1944, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.*

Johan Chydenius, The typological problem in Dante. A study in the history of the medieval ideas. *Kopenhagen 1959 (Munksgaard), Helsinki (Academic bookstore).*

Hampus Lyttkens, The analogy between God and the world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquin. *Uppsala 1952, Almquist & Wiksell.*

Per Erik Persson: Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas' av Aquino teologi. *Lund 1957, Gleerup.*

Knut Erik Tranøy, Thomas av Aquino som moralfilosof. *Oslo 1957, Universitetsforlaget.*

Forschung gefunden. Denn Johannesson legt in seinem Buch Zusammenhänge dar, die für seinen persönlichen Weg entscheidend gewesen sind. Ein Gleiches gilt von der Arbeit des finnischen Konvertiten Johan Chydenius über das „Typologische Problem bei Dante". Da in englischer Sprache geschrieben, kann sein Buch auch außerhalb Skandinaviens gelesen werden. Chydenius läßt sich von der echt thomasischen Einsicht leiten, daß die Dinge zuerst in ihrem Eigensein erfaßt werden müssen; erst dann können sie als Mittel, als Symbole, als Typen oder in einer andern logischen oder realen Dienstfunktion verstanden werden. Konkret gesprochen, Beatrice muß ein Mensch von Fleisch und Blut sein — etwas in sich selbst Wirkliches —, um das Herz des Dichters zu entzünden und ihm dann Offenbarerin aller Tiefen und Höhen der Welt zu werden. Das Buch von Chydenius ist an der Universität Helsinki als Doktor-Abhandlung angenommen worden, wobei man sich daran erinnern muß, daß das Doktorat im Norden dem Range nach ungefähr der deutschen Habilitation entspricht.

In Johannesson und Chydenius ist die Begegnung mit Thomas von Aquin in dem Sinn zur vollen Entfaltung gelangt, als ihnen das Denken des Aquinaten in göttliches Licht transparent geworden ist: sie sind konvertiert. Im Gegensatz dazu befinden sich protestantische Geistesmänner des Nordens an Standorten, von denen aus der letzte Sinn der Gedankenwelt des heiligen Thomas noch nicht in Sicht gekommen ist. Drei sollen hier genannt werden, weil sie als Typen für viele andere stehen können: Hampus Lyttkens, Per Erik Persson und Knut Erik Tranøy.

Hampus Lyttkens, Dozent an der Universität Uppsala in Schweden, reitet in einem vor wenigen Monaten erschienenen schwedisch geschriebenen Zeitschriftenartikel einen Angriff gegen Neuthomismus und Thomas von Aquin, über den Freund und Feind nur den Kopf schütteln können. Der junge Gelehrte will den Genius des 13. Jahrhunderts sozusagen mit der linken Hand beiseite schieben. Der Neuthomismus ist für ihn, wie das Denken Thomas von Aquins selbst, mehr eine Glaubensangelegenheit denn eine Sache rationaler Argumente. Lyttkens zeigt sich so sehr in einem spezialwissenschaftlichen Denken befangen, daß er nicht einmal den Begriff einer übergreifenden allgemeinen Wissenschaft — der Ontologie also — zu fassen vermag. Wo Neuthomisten, mit Thomas selbst, sozusagen gebannt vor den Abgründen der Wirklichkeit stehen, wo sie die Grenzen menschlicher Begriffsbildung und menschlichen Urteilsvermögens erkennen, will Lyttkens nichts sehen als Unklarheit, Mehrdeutigkeit und zuletzt getarnten Glauben. Lyttkens erweist sich als der getreue Jünger Axel Hägerströms, des 1939 verstorbenen schwedischen Philosophen, der nie über den Neukantianismus der Jahrhundertwende hinausgelangt ist. Lyttkens weiß offensichtlich nichts davon, daß eine wissenschaftliche Ontologie heute auch außerhalb des Kreises der Neuthomisten anerkannt ist. Das ist um so befremdlicher, als derselbe Autor in seiner englisch geschriebenen Doktorarbeit 1952 eine ebenso gelehrte wie gewissenhafte Studie zu einem Grundbegriff der abendländischen Ontologie vorgelegt hat, nämlich zum Begriff der Analogie.

In weitem Abstand von Lyttkens hat Per Erik Persson, Dozent in Lund, sich in seiner Doktorarbeit über die Theologie des Aquinaten so gründlich in das Denken des heiligen Thomas eingearbeitet, daß sein 329 Seiten umfassendes, in schwedischer Sprache abgefaßtes Werk als echte Hinführung zu Thomas gelten kann. Persson stellt das Seins- und Ursachdenken des mittelalterlichen Theologen eindrucksvoll dar. Er weiß, daß Thomas den Aristoteles nicht bloß rezipiert, sondern ihn auch philosophisch weitergeführt hat. Er kennt die Überlegenheit des doctor angelicus über den Neuplatonismus. Freilich geht sein Schlußurteil dahin, daß die Offenbarung bei Thomas von Aquin von griechischer Rationalität überlagert sei, so daß Gottes Wort, wenn nicht alle, doch einen

Teil seiner Kraft verloren habe. Es ist, so findet er, auch der genialen systematischen Kraft eines Thomas nicht gelungen, die in jüdischen Kulturformen sich darbietende Offenbarung Gottes und das bei den Griechen entwickelte rationale Denken miteinander zu verschmelzen. Er sieht hier eine Bestätigung dafür, daß Vernunft und Offenbarung — anders gesagt: griechisch und jüdisch — im Grunde überhaupt nicht vereinbar sind. Hier zeigt sich wieder, wie schwer es für einen Lutheraner ist, das Übergeschichtliche der menschlichen Vernunfterkenntnis und damit die naturgegebene Rolle des Glaubensverständnisses anzuerkennen, ja sie bei sich selbst überhaupt nur zu bemerken.

Wie weit ihre Positionen auch voneinander entfernt sind, so haben dennoch Lyttkens und Persson eines miteinander gemeinsam. Beide sind von dem reformatorischen horror rationis belastet — von dem sowohl in Luther wie in einer gewissen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts begründeten tiefen Mißtrauen gegen die menschliche Vernunft. Ganz anders Knut Erik Tranøy, Professor für Philosophie an der Universität Bergen in Norwegen. Nicht nur das er kein gläubiger Christ sein will, er steht nicht einmal mehr in der durch die Reformation grundgelegten kulturellen Tradition. Er kommt darum, in gewissem Sinn, unbefangen zu Thomas. Und siehe da: in seiner „theologischen Unschuld" entdeckt er den mittelalterlichen Aristoteliker neu.

Tranøy hat während seiner Osloer Dozentenheit Vorlesungen über Thomas von Aquin als Moralphilosophen gehalten und die Ergebnisse seiner Thomas-Studien im Jahr 1957 als Buch herausgebracht. Er gibt die Ethik des heiligen Thomas durchweg gut wieder. Er stellt dar, wie die sittlichen Akte im eigentlichen Sinn menschliche sind, also etwas, das den Menschen wesentlich über Tier und Pflanze erhebt. Tranøy zeichnet die Willensfreiheit richtig. Es imponiert ihm, daß Thomas dem Menschen eine gewisse Autonomie bewahrt, indem die Frage, was gut ist, sich von der menschlichen Natur her beantwortet. Da gleichzeitig das Gesetz von aller Willkür unabhängig ist — in unser Herz geschrieben, wie Paulus sagt —, ist der Mensch dennoch nicht absolut; er verbleibt Geschöpf.

Noch wichtiger ist etwas anderes: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie und darin das Verhältnis von Vernunft und Glauben wird von Tranøy durchaus im Sinn des heiligen Thomas begriffen. Hier könnte mancher Theologe von dem norwegischen Professor der Philosophie etwas lernen. Gewiß mündet die Ethik — wie alle Philosophie — bei Thomas in die Theologie ein. Dennoch und gerade darum steht sie in gewissem Sinn auf eigenen Füßen. Tranøy zeigt sich hier von einer Einsicht geleitet, die der schon erwähnte Finnländer Johan Chydenius in noch allgemeinerer Form ausspricht: ein Sachbereich oder gar eine Person können nur in dem Maß über sich selbst hinaus bedeutsam werden, als sie in sich erst einmal etwa sind.

Tranøy bewundert den offenen Blick des heiligen Thomas für alles Natürliche. Wenn Thomas unbekümmert genug ist zu finden, daß Adam und Eva auch im Paradies sinnliche Lust haben empfinden können, und wenn er den Stammeltern im paradiesischen Zustand sogar einen intensiveren Sinnengenuß zuschreibt als der Menschheit nach dem Sündenfall, so mutet er damit seinen norwegischen Beurteiler geradezu als ein „Freud in der Mönchskutte" an. Der am Logikkalkül der Gegenwart geschulte moderne Philosoph fühlt sich von dem analysierenden Scharfsinn des Heiligen ebenso angezogen wie von seiner Kraft zur Systembildung. Er findet bei Thomas einen offenbaren gesunden Menschenverstand und einen ungewöhnlich sicheren praktischen Blick.

Tranøys Schrift bietet mehr als eine genaue Inventarisierung der Ethik des heiligen Thomas. Der junge Norweger will nicht nur Geschichte treiben. Er fragt danach, ob wahr ist, was Thomas sagt. Und er bejaht die Frage. Er findet den Theologen des 13. Jahrhunderts

überraschend aktuell. Damit ist seine äußerlich anspruchslose Schrift — sie umfaßt nur 144 Seiten — viel mehr geworden als ihr Titel verspricht. Sie ist ein Bekenntnis. Gewiß ist sie nicht ganz frei von positivistischen Einflüssen. Aber norwegisch geschrieben, bietet sie nicht nur eine sachliche Einführung zu Thomas. Sie macht vielmehr den Aquinaten für den Leser zu einer Verlockung.

Das Buch des Norwegers zeigt, daß wir uns heute in einem gewissen Sinn in einer nachreformatorischen Epoche befinden. Denn Tranøy will nicht Lutheraner sein. Aber gerade darum hat er eine neue Offenheit für Thomas von Aquin. Nicht wie die Protestanten — durch Luther und den Nominalismus hindurch und vom reformatorischen Erbe belastet —, sondern vom gesunden Menschenverstand her, also sozusagen von der andern Seite, findet er Zugang zu Thomas. Ganz abgesehen von dem Rang, den Tranøys wissenschaftliche Leistung haben mag oder nicht, ist sein Buch damit symptomatisch für unsere Zeit.

Wir können unsern Bericht über Thomas in Skandinavien dahin zusammenfassen, daß sich Konvertiten ganz natürlich auf geistigen Wegen bewegen, die von Thomas gebahnt sind. Protestanten beschäftigen sich mit Thomas. Entweder wollen sie ihn abtun, oder sie arbeiten sich zu ihm vor. Und schließlich fühlen sich Nichtchristen von der Weltoffenheit des Aquinaten angezogen. Sie entdecken die Leidenschaft des Denkens bei ihm und entdecken ihn damit als das, was er seiner menschlichen Seite nach gewesen ist. Hier ist ein geistiger Prozeß im Gang, der kaum in seinem gegenwärtigen Stadium zum Stillstand kommen wird. Wilhelm Köster SJ

Rückblick auf Thomas Mann[1]

Solange ein Dichter lebt, muß der Kritiker eine gewisse Zurückhaltung bewahren. Er wird zwar das einzelne Werk in seinen Grundlagen erfassen können, aber immer wird er mit der Möglichkeit rechnen, daß gewisse Unterströme der Dichtungen sowohl im Gehalt wie in der Form sich erst dann einordnen lassen und erst dann in ihrer Tragweite erkennbar werden, wenn das Werk abgeschlossen ist. Wie jede Gestalt, so ist auch die des Dichters erst vollendet (vielleicht als Fragment vollendet), wenn ihm der Tod die Feder aus der Hand genommen hat.

Bei Thomas Mann kommt hinzu, daß das ironische Geblinzel (2, 227) immer mehr seine eigentliche Sehweise wird, so daß er schließlich im Stilistischen nur mehr die Parodie kennt (2, 347). Der Stil aber ist der Mensch, und Ironie, das ohne Vergleich reizendste Problem der Welt (2, 279), ist nach beiden Seiten gerichtet, spielt verschlagen und unverbindlich zwischen den Gegensätzen und hat es mit Parteinahme und Entscheidung nicht sonderlich eilig (2, 196f.). Höchstens weisen die Pedanterie, auf die wir in seinen Werken immer wieder stoßen und der von ihm immer wieder in Anspruch genommene Sinn für Ordnung (3, 120) auf die Gewissenhaftigkeit eines vielinteressierten Geistes hin (2, 196).

Thomas Mann hatte, je länger er lebte, immer mehr das Bedürfnis, seine eigenen Werke zu rechtfertigen und der Mitwelt mitzuteilen, wie er gearbeitet habe (Betrachtungen eines Unpolitischen, Die Entstehung des Doktor Faustus usw). Ja in den Werken selbst halten sich Gestaltung und Reflexion, wenigstens später, fast die Waage.

Unter diesen Umständen kommt gerade der „Nachlese", in der neben anderen Aufsätzen besonders dem Versuch über Tschechow und auch viele kleinere Notizen, Mitteilungen, Reden und

[1] *Thomas Mann*, Nachlese. Prosa 1951 bis 1955 (zitiert als 1). (243 S.) *Frankfurt 1956, S. Fischer; Erich Heller*, Thomas Mann, der ironische Deutsche (zitiert als 2). (363 S.) *Frankfurt 1959, Suhrkamp; Anna Hellersberg-Wendriner*, Mystik der Gottesferne. Eine Interpretation Thomas Manns (zitiert als 3). (204 S.) *Bern 1960, Francke.*

Nachrufe zum Tod mancher Freunde wichtig sind, eine aufklärende Bedeutung zu. Es zeigen sich so manche herzliche und persönliche Züge ehrlicher Freundschaft und aufrichtiger Dankbarkeit. Hier spricht kein Ironiker, sondern der ergriffene Mensch. Er durchschreitet etwa im Versuch über Schiller die Durststrecke leichter Beredsamkeit und gewinnt den Ernst reiner Überzeugung (vgl. diese Zschr. 157 [1956] 318). Er beweist seinen Sinn für das Feine, Leichte, Heitere und Gütige (1, 222). Dem Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik widmet er manches bedeutungsvolle Wort. Dabei fühlt er öfters das Bedürfnis, seine Ironie rechtfertigen zu müssen, die Abstand setze und die das Kunstprinzip des Apollinischen, des Fernhintreffenden, der Objektivität sei (1, 46. 166f.). Er gibt zu, getändelt zu haben, meint jedoch, er habe nie die Kunst ernsthaft herabgewürdigt (1, 169). Anderseits finden wir auch, daß er unzufrieden mit seinem schriftstellerischen Wirken ist. Das Wort Tschechows „Unzufriedenheit mit sich selbst bildet ein Grundelement jedes echten Talents", macht er sich zu eigen. „Aber an der Aufrichtigkeit des Zweifels, der Unzufriedenheit ändert (bei Tschechow und auch bei Mann selbst) diese Erkenntnis nichts, und die treue, unermüdliche Arbeit bis ans Ende, in dem Bewußtsein, daß man auf die letzten Fragen ja doch keine Antwort wisse, mit dem Gewissensbiß, daß man den Leser hinters Licht führe, bleibt ein seltsames Trotzdem ... Und man arbeitet dennoch, erzählt Geschichten und formt die Wahrheit in der dunklen Hoffnung, daß Wahrheit und heitere Form wohl seelisch befreiend wirken und die Welt auf ein besseres, schöneres, dem Geiste gerechteres Leben vorbereiten können" (1, 55f.). Gleichwohl ist man versucht, die letzten Worte dieses Zitats doch nicht als die abschließende Überzeugung Manns anzuerkennen. Zu sehr haftet im Gedächtnis der immer wiederkehrende Verdacht, daß sein Künstlertum mit der Authentizität des lebendigen Geistes unvereinbar geworden sei (2, 348), ja die Verzweiflung, daß der Künstler seine wahre Identität verliere (2, 250), daß er sich selbst entfremde (3, 202), daß die Wirklichkeit und reine Kunst einander fremd sind (2, 72). „Ach, die Literatur ist der Tod! Ich werde niemals begreifen, wie man von ihr beherrscht sein kann, ohne sie bitterlich zu hassen" (2, 61).

Die „Nachlese" bestätigt auch die Feststellung, daß Thomas Mann bezüglich aller letzten Fragen keine klare Stellung nimmt. In nichts- und darum vielsagenden Ausdrücken etwa spricht er vom Fortleben nach dem Tod (z. B. 1, 165). Es ist dieselbe Haltung, die er der Religion gegenüber einnimmt (1, 187). Er betont ihre Notwendigkeit, fügt aber hinzu: „... oder wenn man von Religion nicht sprechen will, so sagt man Bildung dafür, oder Güte, oder Menschlichkeit oder Freiheit" (2, 159).

In Anbetracht dieser Undeutlichkeiten einzelner Aussagen, die zuweilen widersprüchlich werden, ist es begreiflich, daß die Literaturkritiker sich mühen, deren Ursprünge zu untersuchen und sie womöglich in einen höheren Ausgleich zu bringen. Allerdings ist wohl noch nicht die Zeit gekommen, das Werk Thomas Manns mit aller Gerechtigkeit zu prüfen. Denn zu sehr sind wir selbst Kinder unserer Zeit; und gerade das ist bei Mann unbestritten, daß er, genialer als andere, seiner Zeit einen Spiegel vorhielt. Sein ganzes Schreiben ist eine einzige Diagnose (3, 94) des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es beweist trotz aller realistischen Genauigkeit, trotz aller kühlen, verobjektivierenden Distanz die subjektive Unsicherheit seines Verfassers, wenn man auch sagen muß, daß es sich hier oft um eine scheinbare Rat- und Hilflosigkeit handelt. Sie soll den Leser aufrufen, mit noch größerer Sammlung seines Geistes den Überlegungen und dem Entfalten seiner Geschichten zu folgen.

Weit darüber hinaus geht die Enthüllung und die Diagnose des heutigen Weltzustandes, der alle Zeichen eines

inneren Zerfalls trägt. Auch da, wo er vergangene Geschichten erzählt, wie die der Patriarchen, ist sein Sinn auf die Gegenwart gerichtet, verschmelzen alle Begebenheiten im Heute, in dem die Vergangenheit als Last weiterlebt. Es handelt sich um den Sinn des Lebens, der in Frage gestellt ist.

Darum liegt es nahe, Thomas Mann und sein Werk als ironische Gegebenheiten zu behandeln und von diesem Gesichtspunkt aus sie darzustellen. Erich Heller ist überzeugt, von hier aus alle Widersprüche und Rätsel aufschlüsseln zu können. „Dem so fragwürdigen Bewußtsein (seiner Zeit) verhalf er zu einer gültigen Form" (2, 351). Er war ein Künstler, der nicht zum Überwinder bestimmt war, sondern zum kritisch-bewahrenden Zeugnis (ebd.).

Um einen Ausgangspunkt zu gewinnen, stellt Heller fest, daß Mann ein Schüler Schopenhauers, Wagners und Nietzsches gewesen sei, die mit am meisten das späte 19. Jahrhundert bestimmt haben. Sie zweifeln am Sinn des Daseins, bekennen sich zum Pessimismus, schließen jede Transzendenz aus und sind die Patrone der Dekadenz. Später lernt Mann auch noch Kierkegaard kennen; aber dessen Diagnose ist schon längst die seine, und er kann höchstens bei ihm Bestätigung finden. Was der Däne an Forderungen stellte, hat keine Spur bei Mann hinterlassen. Damit steht zugleich fest, daß „der Mangel an Ausblick auf die großen Geister der abendländischen Welt, die in überpersönlicher Weise das metaphysische Bewußtsein der Menschheit ausgedrückt haben, charakteristisch ist für die Summe des Bewußtseins im geistigen Phänomen, das der Name Thomas Mann bezeichnet" (3, 18). Es ist eine Bildungskatastrophe und ein Bildungsbruch, wie sie kaum größer gedacht werden können. An die Stelle der Metaphysik treten die Wissenschaften, die aber auch mehr die Prunkmäntel für seine Gestalten und seine eigene Gestalt liefern, innerlich aber nicht ganz ernst genommen zu werden brauchen.

Thomas Mann erscheint von seinem ersten Werk, den Buddenbrooks, an als ein genialer Meister des Stils, der Form und des Ausdrucks. Was hier aus dem schöpferischen Urgrund seiner Begabung an Motiven und Bildern hervorbricht, zwar schon vermischt mit der prüfenden und suchenden Rationalität seines Wesens, wird mehr und mehr abgelöst von einem bewußten, herrscherlichen Schaffen, das klüglich Wort neben Wort setzt und ihn zum größten Beschreiber seiner Zeit und seiner Welt macht.

Diese kühle Distanz von seinen Gestalten und die herrscherliche Betrachtung seiner Gegenstände erscheint als Ironie; Heller versucht diesen Stil durch Goethe und Friedrich Schlegel zu rechtfertigen. Aber, um es theologisch auszudrücken, bei Goethe dient die Ironie doch nur, um die läßliche Sünde, die kleinen Menschlichkeiten liebenswürdig anzugreifen. Nie aber ist Goethe, der Dichter des Bedeutenden und der Ehrfurcht, der Versuchung unterlegen, die schwere Sünde, die Verkehrung der Substanz ironisch zu behandeln. Man wird Zitate anführen können, in denen er von der Ironie als einem trefflichen Stilmittel spricht; jedoch wichtiger und sein ganzes Wesen ausdrückend ist doch ein anderes Wort: „Wie ich ein Todfeind sey von allem Parodiren und Travestiren hab ich nie verhehlt; aber nur deswegen bin ich's, weil dieses garstige Gezücht das Schöne, Edle, Große herunterzieht um es zu vernichten; ja selbst den Schein seh ich nicht gern dadurch verjagt" (Brief an Zelter 26. 6. 1824, Weimarer Ausgabe IV 38, 171). Thomas Mann aber ist der Dichter der Parodie (2, 99), die im Dr. Faustus tragische, in Felix Krull komische Formen annimmt und dessen Ironie sich fast immer mit Geringschätzung verbindet.

Nicht anders ist es mit der Berufung auf Friedrich Schlegel, den die Ironie zur „progressiven Universalpoesie" führen soll. Bei dem Romantiker ist sie jedoch getragen von einem unendlichen Vertrauen auf den Idealismus seiner Zeit und seiner Freunde. In seinem Licht erschienen die dichterischen Einzel-

schöpfungen als kleine Schritte; Ironie soll sie entwerten, soll verhüten, daß man sich in sie verliebt und darüber das Weiterstreben vergißt. Bei Thomas Mann ist aber die Ironie fast negative Weltanschauung, Offenbarung seiner skeptischen Haltung und seiner Zweifel an allem Absoluten und Gültigen. Er ist Bilderstürmer von Beruf.

Heller hat diese entscheidenden Unterschiede nicht gesehen, und da sein Buch auf diesen Zeugen für Thomas Mann aufbaut, ist es damit gerichtet. Kein Zweifel, daß er viele Dinge klar gesehen hat und sich mit viel Gelehrsamkeit bemüht, zum Kern des Dichters vorzudringen. Aber seine letzte Bewertung hält vor den Tatsachen nicht stand, auch wenn er im letzten Satz seines Buches sich bescheiden ausdrückt: „Indem er (Th. Mann) dem so fragwürdigen Ausdruck dieser Epoche dennoch zu einer gültigen Form verhalf, hat er mitgeholfen, ihr bei Ewigkeit und Nachwelt ein Pflichtteil wenigstens zu sichern an freundlichem Gedenken und Respekt" (2, 351).

Heller ist zuverlässig im Bericht der Tatsachen, aber in seiner Prüfung und Würdigung Manns läßt er den Ort, von dem aus er ihn betrachtet, im Dunkeln und bedient sich nur einzelner Worte seiner Kronzeugen Goethe, Friedrich Schlegel u. a., ohne ihren Sinn aus dem ganzen Wesen seiner Gewährsmänner zu bestimmen. Ganz anders geartet ist das Buch von Anna Hellersberg-Wendriner. Schon der erste Satz ihrer Einleitung ist ein Bekenntnis. Sie urteilt als Christin. Der Dichter will die Wirklichkeit darstellen. Die höchste Wirklichkeit aber ist Gott. Er muß also im Werk des Dichters erscheinen. Darin sieht sie die eigentliche Aufgabe des Gläubigen, des Dichters der Gottnähe. Sie wird sicher nicht immer ernst genommen. Es ist etwas Wahres daran, wenn Mann sagt: „Verzweiflung ist ein besserer, menschlicherer, sittlicherer, — ich will sagen: religiöserer Zustand, als die schönrednerische Gläubigkeit des revolutionären Optimismus" (2, 167).

Thomas Mann jedoch glaubt nicht. „Ich darf nicht sagen, daß ich an Gott glaube, — es würde lange dauern, glaube ich, bis ich es sagen würde, auch wenn ich es täte" (ebd.). Zwar bekannte er sich in einem Vortrag in Chicago im Mai 1950 zum Christentum. „Wenn es christlich ist, das Leben, sein eigenes Leben, als eine Schuld, Verschuldung, Schuldigkeit zu empfinden, als den Gegenstand religiösen Unbehagens, als etwas, das dringend der Gutachtung, Rettung und Rechtfertigung bedarf — dann haben jene Theologen mit ihrer Aufstellung, ich sei der Typus des a-christlichen Schriftstellers nicht so ganz recht. Denn selten wohl ist die Hervorbringung eines Lebens — auch, wenn sie spielerisch, skeptisch, artistisch und humoristisch schien — so ganz und gar, vom Anfang bis zum sich nähernden Ende, eben diesem langen Bedürfnis nach Gutmachung, Reinigung und Rechtfertigung entsprungen, wie mein persönlicher und so wenig vorbildlicher Versuch, Kunst zu üben... In Wirklichkeit aber setzt der Prozeß der Schuldbegleichung, der — wie mir scheinen will, religiöse — Drang nach Gutmachung des Lebens durch das Werk, sich im Werke selbst fort. Denn es gibt da kein Rasten und kein Genüge, sondern jedes neue Unternehmen ist der Versuch, für das vorige und alle vorigen aufzukommen, sie herauszuhauen und ihre Unzulänglichkeit gutzumachen. Und so wird es gehen bis zuletzt, wo es mit Prosperos Worten heißen wird: ‚Verzweiflung ist mein Leben!' Da wird, wie für Shakespeares Magier, nur ein Trostgedanke bleiben: der an die Gnade, diese souveränste Macht, deren Nähe man im Leben schon manchmal staunend empfand, und bei der allein es steht, das Schuldiggebliebene als beglichen anzunehmen" (3, 7).

Wer den Dichter kennt, wird mit der Möglichkeit rechnen, daß die Umstände es nahelegten, dieses etwas gewundene Bekenntnis zum Christentum abzulegen. Vor der amerikanischen Jugend als Nichtchrist aufzutreten, dürfte nicht ratsam gewesen sein. Aber auch sonst finden wir gelegentliche Hinweise auf einen Sinn für religiöse Dinge. Er läßt

den Teufel im Dr. Faustus sagen: „Seit die Kultur vom Kult abgefallen ist, und aus sich selbst einen gemacht hat, ist sie denn auch nichts anderes mehr als ein Abfall" (3, 163). Den „Erwählten" verteidigt er, „das Lächeln sei hier eher melancholisch als frivol, und der verspielte Stilroman, die Endform der Legende, bewahre mit reinem Ernst ihren religiösen Kern, ihr Christentum, die Idee von Sünde und Gnade" (3, 181).

Die Ehrfurcht verbietet es, in das Herz des Dichters selbst einzudringen und sich ein Urteil über seine innere, nur selten und nur unter Vorbehalten und Schleiern enthüllte, Gesinnung zu urteilen. Das Werk allein kann Gegenstand der Forschung sein.

Mit Recht ist Hellersberg-Wendriner der Überzeugung, daß auch die Verdrängung Gottes, die Gottferne in die religiöse Welt des Glaubens gehört. Hier spricht die Wahrheit durch den Irrtum, das Licht durch den Schatten (3, 9). Sie geht darum daran, die hintergründige positive Sinndeutung dieser Negativität zu geben. Das ist zweifellos gerechtfertigt, auch wenn das Negative nicht in sich selbst für das Positive zeugt, vielmehr nur im gläubigen Leser das Gefühl für die entscheidende Wichtigkeit des Positiven und für die abgrundtiefe Leere und das Unselige des Unglaubens weckt. Man kann die höchste Anerkennung für den Reichtum an Gedanken und die Höhe der Deutung aussprechen, die die Verfasserin bei der Ergründung der einzelnen Werke Manns vorlegt. Aber es ist nicht zu verkennen, daß viele Ausführungen sich so lesen, als ob Thomas Mann selbst das Positive sage, indem er das Negative ausbreitet. Sie meint: „Es war die geistesgeschichtliche Aufgabe Thomas Manns, aus der Not der Gottferne seiner Zeit Visionen der Wahrheit zu gebären, die in Richtung einer neuen Gottesbindung weisen. Sein deutsches Unendlichkeitsverlangen durchbrach die Fesseln einer reinen Kulturphilosophie, den Blick wieder eröffnend auf die natürliche Gottgebundenheit allen Schöpfertums" (3, 144).

Uns scheint, daß der Dichter weder bewußt noch unbewußt dieses Ziel anstrebte. Er lebte in einer entstellten Welt, deren innere Scheinhaftigkeit und Hohlheit er sah. Als Diagnostiker stieß er auf die todesträchtige Loslösung, Abspaltung und Abtrünnigkeit des Menschen von allen Bindungen. Es ist das Urmotiv seiner Werke. Alles wird ichbezogen (3, 123). In seiner verlorenen Einsamkeit erlischt der Sinn für die Gottebenbildlichkeit, für die Ideen des Dienstes, der Hilfeleistung, der Hingabe an ein Gemeinwesen. Man pocht auf das Recht der Absonderung und des Besitzes (3, 81). Liebe erscheint nur mehr als Sünde oder Abfall (3, 56). Es gibt, wie auch Heller bemerkt, nur mehr erotische Verstrickungen und hoffnungslose Leidenschaft oder die bis zum Lebensekel gediehene Langeweile (2, 54f). Mann nennt diese innere Abschließung „hermetisch" und spielt dabei mit der Erinnerung an Hermes, den Gott der Lüge und des Betrugs, um anzudeuten, wie sinnwidrig sich diese Flucht in das Ich auswirkt.

Es würde zuweit führen, wollten wir dem erstaunlichen Ertrag der Darstellung Hellersberg folgen. Doch führt die Hingabe an die einzelnen Dichtungen immer mehr dazu, dem Dichter selbst eine positive Absicht zuzugestehen, während doch nur der Gläubige aus dem Untergang seiner Menschen, aus ihrem Fallen in das Heillose die Bedeutung Gottes und des Ringens um seine Nähe zu ermessen vermag. Am meisten ist das der Fall bei der Besprechung des „Erwählten", wo Mann seine Gottesferne überwunden haben soll, wo Gregorius sich von sich selbst loslösen und sich dank der Gnade der göttlichen Allmacht an eine höhere Macht in Reue und Buße hingeben soll. Aus der Tatsache, daß Mann der Legende ihren ursprünglichen Schluß beläßt — der Sünder Gregor wird Papst — schließt sie sogar auf das Interesse, ja die heimliche Sehnsucht nach der römisch-katholischen Kirche als Ausklang seiner Entwicklung (3, 188f.).

Nun ist es vielleicht möglich, daß

auch Mann vorübergehend von jener tatträgen Stimmung des „wenn, dann katholisch!“ berührt wurde, die uns heute so oft begegnet. Aber im ganzen glauben wir nicht, daß der Dichter der Parodie dieser mittelalterlichen Legende in seinem Werk sich ernst und aufrichtig zu der Gnade des überweltlichen Gottes stellte, die die Schuld hinwegnimmt. Der Schluß ist mehr ein Spektakel, das filmische Happy-End, das unsere Zeit liebt, um den Alltag in dem schönen Schein und der sentimentalen Befriedigung durch unwirkliche Träume zu vergessen. Hellersberg unterschätzt den Wurm der Ironie, der das Werk Manns von innen zerfrißt. Nach ihrer Meinung „vermindert die Ironie das Gewicht aller Objekte. Die Form des Denkens ist flüssig, leicht, schwebend, charmant, unverbindlich, im gleichen Grad elegant, wie sie wurzellos, zielfrei, gewichtslos und ohne Verantwortung ist“ (3, 57). Uns scheint es, als ob diese Wesensbestimmung der Mannschen Ironie nur am Anfang seines Schreibens zutrifft. Je weiter er fortschreitet, desto gröber wird sie und gerät in die Nähe des Zynismus oder wie im Dr. Faustus in die dunkle Tragik einer denkbar radikalsten Verneinung jeglicher Goethe'scher Weltgewißheit (2, 13). Auch Thomas Mann fällt (3, 54). Allerdings darf die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß der im Ironischen versinkende Dichter das Gefühl für seinen Abstand von dem gläubigen Gehalt der mittelalterlichen Legende verlor und tatsächlich überzeugt war, der göttlichen Güte und Barmherzigkeit auf seine Weise zu huldigen. Aber etwas anderes ist es, ob es ihm gelang, das glaubhaft zu machen. Wie anderen Dichtern unserer Zeit, die das Böse und Negative enthüllen, fehlt es ihm an Kraft, wenn es gilt, die Welt des Guten und Sittlichen zu gestalten. Sein eigentliches Ideal ist ja auch ein anderes gewesen, wie sein Nachruf auf André Gide (1951) beweist, wo er sagt: „Das freie Menschentum, das er (Gide) darstellt, wird kaum die Gunst der nächsten Zukunft finden, des Zeitalters, in das wir eingetreten sind, und das einem asketischen Dogmatismus gehören zu wollen scheint“ (1, 143).

Für diese Deutung spricht auch die Tatsache, daß Mann nach dem „Erwählten“ die Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull fortsetzt, in denen die doppelbödige Ironie des Dichters fröhlich Urständ feiert. Das bereitet auch Hellersberg Unbehagen. Wäre das denkbar, wenn Mann wirklich die Gottesferne überwunden hätte?

Ein Weg, Thomas Mann gerecht zu werden, muß die Analyse seiner Sprache sein. Beide, Heller und Hellersberg, verzichten merkwürdigerweise ganz darauf. Zweifellos sind es innere Gesichte, die ihm die Wirklichkeit der Gegenwart schenkte, denen sein Wort Gestalt verleiht. Aber trotzdem ist er Analytiker, ein Mann naturalistischer Genauigkeit und Schärfe. Er häuft seine Eindrücke, umkreist seine Gegenstände, und es gelingt ihm die rationalistische Helle mit dem Gefühlsamen so zu verbinden, daß doch der ganze Mensch angesprochen wird. Er entblößt das Sein, zeigt den Defekt, die Verirrung, die Verkehrung in ihrer Nacktheit. Nicht dort, wo Apollo im Licht wohnt, sondern wo Hermes regiert, fühlt er sich wohl. Er würdigt weniger, als daß er entwürdigt, und selbst der Vater jeglicher Verneinung, der Teufel, gehört zu seiner Welt. Ein genaues Prüfen der Sprache und der Formenwelt Manns wird ergeben, daß er alle ihre Möglichkeiten erkannt hat und sie zu nutzen weiß, sie aber zugleich über ihre Höhe hinausführt, sie ausnutzt und mißbraucht. Kind und Künder seiner Zeit ist er, aber nicht der ganzen Zeit, sondern ihrer kranken und giftigen Elemente. „In dieser Schau auf die Nachtseite des Daseins wird dieser Dichter, der nicht zu glauben vermag, (wider Willen!) zum Prophet der Notwendigkeit des Glaubens. Das Erlebnis der Leere, der Enge, der Entfernung, der Einsamkeit, der Hilflosigkeit und Verlassenheit, der Qual der Ichverfangenheit verdichten sich hier zu dem Klagelaut einer erlösungsbedürftigen Menschheit (3, 33).

Hubert Becher SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Newman, John Henry Kardinal: Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre. (XVII und 318 S.) Mainz 1959, Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 19,80.

Dieser vierte Band der „Ausgewählten Werke" bringt drei Schriften Newmans, in denen er die katholische Lehre verteidigt. Sie sind durch zeitgenössische Ereignisse veranlaßt. Die erste über die katholische Marienverehrung antwortet auf das „Eirenikon" von Pusey, das seinerseits durch die Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis veranlaßt war. Die zweite ist ein Brief an den Herzog von Norfolk und beschäftigt sich mit einem Werk des bekannten Politikers Gladstone, worin dieser gegen das Vatikanische Konzil und die Unfehlbarkeit des Papstes Stellung nahm. Schließlich untersucht N. die Bedeutung des Zeugnisses der Laien in Fragen der Glaubenslehre. Dieser Artikel war durch die Gruppe katholischer Laien um die Zeitschrift „The Rambler" hervorgerufen worden. Schon die Themen zeigen die Bedeutung dieser Schriften auch für unsere Zeit. Dazu kommt die vornehme und aus tiefer Frömmigkeit entspringende Art, wie N. auf die Angriffe antwortet. Durch eine einführende Einleitung und durch Anmerkungen haben die Herausgeber die Anspielungen auf Personen und Ereignisse der damaligen Zeit für den Leser verständlich gemacht. A. Brunner SJ

Fries, Heinrich: Glauben - Wissen. (182 Seiten) Berlin 1960, Morus-Verlag. Ln. DM 7,80.

Das Problem Glaube-Wissen gibt es in der heutigen Form erst seit dem Aufkommen der Naturwissenschaften. Daß ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen ihnen bestehe, behauptet nur noch der Marxismus. Aber dieser ist selbst ein Ersatzglaube und nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis, wofür er sich immer wieder ausgibt. Der Zusammenstoß von Glaube und Wissen beruhte auf beiderseitigen Grenzüberschreitungen. Seitdem haben aber Glaube und Wissenschaft ihre Grenzen besser erkannt und damit hat die Spannung abgenommen. Deswegen zeigt der Verf., was Glaube eigentlich ist, zuerst im menschlichen Bereich und dann den religiösen Glauben an Gott, wie ihn die Hl. Schrift darstellt. Der christliche Glaube beruht auf der Person Christi, der in seinem mystischen Leib, der Kirche, weiterlebt. Die klaren und allgemein verständlichen Darlegungen können falsche Vorstellungen vom Wesen des Glaubens beheben und daraus entstandene Schwierigkeiten lösen. A. Brunner SJ

Lengsfeld, Peter: Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3.) (263 S.) Paderborn 1960, Bonifacius-Druckerei. Ln. DM 16,—.

Die Fragen um Schrift und Tradition gehören zu den zentralen Themen der Kontroverstheologie. Die Monographie, die hier vorliegt, gibt — zum ersten Mal nach vielen Jahren — einen ausführlichen Überblick über den Stand des Gesprächs, wie es sich etwa seit dem Erscheinen von Karl Barths „Römerbrief" in der deutschsprachigen protestantischen Theologie entwickelt hat. Dabei hat der Verf. keinen nennenswerten Beitrag übersehen und erreicht überhaupt eine nahezu lückenlose Vollständigkeit in der Verarbeitung der Literatur.

Nach einem ersten Kapitel über die „Paradosis im Neuen Testament" (hier folgt er zum Teil der Konzeption Karl Barths) behandelt er den Schriftkanon und die Kanonkritik, das Schriftprinzip und die Schriftauslegung und schließlich, in einem eigenen Abschnitt, den „Traditionsgedanken bei Rudolf Bultmann". Die Antworten der katholischen Theologie bilden jeweils den Abschluß der einzelnen Kapitel.

Der fruchtbarste Beitrag, den der Verf. zur Diskussion leistet, ist — neben der vorzüglichen Bestandsaufnahme, die sein Buch darstellt — die Unterscheidung einer „Realtradition" von der „Verbaltradition". Sie zeigt, daß die Überlieferung der Lehre und des Dogmas nur ein Teilmoment einer umfassenderen Wirklichkeit ist, nämlich der ständigen Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche. Weil die Kirche an dem Geheimnis teilhat, von dem sie spricht, darum ist ihr Dogma unfehlbar und ihr Urteil über die Lehre von endgültiger Verbindlichkeit. Diese Unterscheidung macht auch deutlich, daß die Zustimmung zum Dogma der Kirche eingebettet sein muß in die Gemeinschaft des Lebens und der Liebe, die sich in der Kirche verwirklicht.

Hier liegt auch der eigentliche Unterschied, der, wie Lengsfeld richtig bemerkt, Protestanten und Katholiken trennt. Es geht nämlich weder um die Existenz einer Tradition noch um das Verhältnis des Inhaltes der Tradition zu dem der Schrift. Es geht allein um die Frage, ob die Verkündigung der Kirche unfehlbar und darum verbindlich sein kann. Diese Frage wird von

den Katholiken ebenso entschieden bejaht wie sie von den Protestanten verneint wird (161f., 253). Der Verf. distanziert sich deswegen mit Recht von der gelegentlich aufgetauchten Meinung, es bestünden auf diesem Gebiet keine trennenden Gegensätze mehr (162, 182). Es zeugt überhaupt von der Sachlichkeit und der wissenschaftlichen Exaktheit des Buches, daß die protestantische Theologie in ihrer ganzen Breite gewürdigt wird, und nicht nur, wie es häufig geschieht, jene Richtungen, die dem katholischen Dogma verhältnismäßig nahestehen.

Angesichts der vielen Vorzüge des Buches ist es freilich besonders zu bedauern, daß jegliche Register fehlen. So wird das reiche Material, das hier gesammelt ist, weithin ungenutzt bleiben. W. Seibel SJ

Theunis, Franz: Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. (Theologische Forschung 19.) (XV, 144 S.) Hamburg-Bergstedt 1960, Herbert Reich. Engl. br. DM 10,—.

Diese Arbeit eines katholischen Theologen will das Denken Bultmanns „in den wesentlichsten Zügen" (V) darstellen. Sie beschränkt sich auf eine sachliche Analyse der tragenden Strukturen seiner Theologie, verzichtet aber auf jede Kritik und auf jede eigene Stellungnahme. In drei Kapiteln („Der Mensch", „Die Offenbarung", „Der christliche Offenbarungsglaube") zeigt der Verf. zunächst, wie Bultmann das menschliche Sein versteht, nämlich als ein geschichtliches, das sich immer schon für die eine seiner beiden Möglichkeiten, für die „Uneigentlichkeit" entschieden hat. Diesem sündigen Menschen tritt die Offenbarung entgegen, die ihm das wahre Selbstverständnis, den „Glauben" ermöglicht. So kommen die „Grundintentionen" Bultmanns deutlich zum Vorschein: Die Einsicht, daß der Mensch ein Wissen um sich selbst hat, daß dieses Wissen gleichzeitig Entscheidung, also „Selbstverständnis" und „Entschluß" ist, und daß sich Sünde und Heil in diesem Innersten des menschlichen Daseins ereignen.

Man sieht, daß sich der Verf. auf die eigentlich philosophischen Vorentscheidungen Bultmanns konzentriert, die Ergebnisse seiner neutestamentlichen Exegese jedoch nur am Rande erwähnt. Damit hat er einen richtigen Ansatzpunkt gewählt; denn Bultmann ist in der Tat nur von diesen mehr philosophischen Positionen her zu verstehen, die auch die Fragestellungen seiner exegetischen Arbeiten leiten. Freilich kommt nicht mit genügender Deutlichkeit zum Vorschein, daß auch diese philosophischen Strukturen schon im Denken Luthers ihren Ansatz haben, ja nichts anderes sind als die konsequente Weiterführung dessen, was damals grundgelegt wurde.

Im ganzen ist das Buch eine sehr genaue und umfassende Analyse der theologischen und philosophischen Grundpositionen Bultmanns. Seine Diktion erreicht freilich nicht ganz jene durchsichtige Klarheit, die man am Werk von R. Bultmann stets bewundern muß. Doch liegt dies wohl an der Schwierigkeit der Übersetzung des holländischen Originals. W. Seibel SJ

Lackmann, Max: Credo Ecclesiam catholicam. Evangelisches Bekenntnis gegen den Protestantismus. (XX, 616 S.) Graz 1960, Styria. Ln. DM 35,—.

Das Thema dieses Buches kam schon in früheren Veröffentlichungen des Verf. zur Sprache. Es wurde jedoch noch nie so deutlich formuliert wie hier. Die Reformation, so heißt es, war ein von Gottes Geist an seine Kirche gerichteter Anruf zur „Rück-Gestaltung der bestehenden heiligen Kirche aus einer vermenschlichten Miß-Gestalt zur göttlichen Wahr-Gestalt durch das lebendige Wort des Christus" (109). Durch Schuld beider Teile kam aber diese „evangelische Intention" nicht zum Ziel, so daß sich der reformatorische „Teil der römisch-katholischen Kirche" in einem „provisorischen Haus" einrichten mußte — bis die Mutterkirche „in sich aufnimmt, was ihr zugehört" (148f.). Noch heute harren diese „evangelischen Anstöße der Reformation" (101ff.) der Durchführung, und die evangelische Christenheit wurde von Gott am Leben erhalten, damit dieser Auftrag an die katholische Kirche erfüllt werde. Dafür bedarf es aber des „Auszugs aus dem Gehäuse des Protestantismus" (188), also aus jener prinzipiell antikatholischen Haltung, die wesentliche Teile des Evangeliums Christi aufgegeben hat (12ff.) und sich daher „abgrundtief" (150) vom Selbstverständnis der Reformation unterscheidet. An dessen Stelle soll „eine neue Gestalt evangelischen Gemeinschaftslebens" treten, die sich zum unverkürzten Evangelium bekennt und den „göttlichen Sinn" der Reformation zur Erfüllung bringt (5). Ziel ist die „korporotive Eingliederung evangelischer Gemeinschaften als Evangelische *Kirche* in die Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche (221) und die „kirchenamtliche Anerkennung ihrer evangelischen Profilierungen katholischer Sachverhalte als katholisch-gültigen Lebens- und Denkweisen" (216).

Ein „Katechismus des katholischen Glaubens Augsburger Konfession" (239—597) soll diesen „evangelischen Glauben" neu aussprechen. Zu 18 „Zentrallehren katholischer Kirche" enthält er Zitate aus den lutherischen Bekenntnisschriften, aus dem evangelischen Kirchenlied und aus der Dogmatik des Johann Gerhard (1582—1637), denen jeweils auch die katholischen Lehraussagen des Tridentinums und des neuen

katholischen Katechismus angeschlossen sind.

Die wichtigsten Anliegen des Buches stimmen weithin mit dem Programm der „Sammlung" überein, zu dem in dieser Zschr. (165 [1959/60] 252—265) bereits ausführlich Stellung genommen wurde. Das dort Gesagte gilt in vollem Umfang auch für dieses Buch. Der Vorschlag freilich — er stammt von einem katholischen Laien — „innerhalb des Dogmenbestandes" die „heilsnotwendigen" und darum „verbindlichen" Dogmen von denen zu scheiden, die lediglich „verehrungswürdige", aber nicht verbindliche „Wahrheiten" seien (217—220), widerspricht grundsätzlich dem katholischen Glauben. Die Wahrheit Gottes ist niemals nur „verehrungswürdig", sondern erhebt den Anspruch absoluter Verbindlichkeit.

Der Katechismus bedürfte einer eingehenderen Diskussion, als es in dieser Rezension möglich ist. Er will nach des Verf.s Absicht nicht vollständig sein, soll aber doch zeigen, „daß die hier vertretenen Glaubensinhalte dem katholischen Credo und der katholischen Kirche entstammen und zugehören" (241). Das wird man weithin, aber nicht durchweg bejahen können. Ganz abgesehen davon, daß die Augsburger Konfession auf Grund ihrer Enstehung und ihres Inhaltes (sie ist eine typische Kompromißformel mit primär politischen Zwekken, die Wichtiges verschweigt) kaum den Rang eines Glaubensbekenntnisses besitzt und sich auch schwerlich als „Basis für das interkonfessionelle Gespräch" (so 200) eignet, es fehlen vielerorts wichtige Aussagen, die unentbehrlich sind für das rechte Verständnis der hier ausgesprochenen Sätze. So wird der Katholik etwa die Aussagen über Kirche und Amt (295ff.), über die Quellen der Offenbarung (303ff.), über Priestertum und Altarsakrament (307ff., 437ff., 485ff.) in dieser Form nicht ohne weiteres annehmen können. Überdies ist der Katechismus selbst eine Auswahl aus den verbindlichen lutherischen Bekenntnisschriften. Man wird also fragen müssen, inwieweit etwa die scharfe Ablehnung des Papsttums und des Meßopfers durch die Schmalkaldischen Artikel noch Gültigkeit besitzt und nach welchem Grundsatz nicht diese, sondern andere, wesentlich „katholischere" Sätze ausgewählt wurden. Doch werden sich diese Fragen leicht klären lassen. Der Katechismus böte dann eine beachtenswerte Grundlage für das Gespräch mit der katholischen Kirche, das der Verf. anstrebt. W. Seibel SJ

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus. (315 S.) Stuttgart 1959, Evangelisches Verlagswerk. Ln. DM 25,—.

Die Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zum Dogma ist eines der Kernprobleme der Reformation. Da man nur noch dem Evangelium, nicht mehr dem Dogma unfehlbare Autorität zuerkannte, mußte sich bald die Frage nach der Entstehung der Dogmen stellen. Dies geschah aber erst, als die Dogmenfestigkeit, die der frühe Protestantismus als katholisches Erbe noch in sich trug, einer freieren Einstellung zum Dogma wich. In der Tat ist die beginnende protestantische Dogmengeschichtsschreibung von jenen Kreisen getragen, die dem traditionellen Glauben schon skeptisch gegenüberstanden. Ihre Forschung war auch nicht von einer geschichtlichen Fragestellung geleitet, sondern diente dogmatischen Motiven. Man fragte nicht, um zu wissen, „wie es gewesen ist", sondern um das kirchliche Verständnis des Dogmas als falsch zu erweisen. Das Aufkommen der protestantischen Dogmengeschichte ist ein Moment jenes großen Säkularisierungsprozesses, der schon im 18. Jahrhundert weite Kreise der wissenschaftlichen Theologie erfaßt hatte.

Von diesen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen kommt in dem Werk Kantzenbachs wenig zur Sprache. Er beschränkt sich auf ein teilweise sehr ausführliches Referat über die verschiedenen dogmengeschichtlichen Theorien und Lösungsversuche bis in die Fragestellungen der modernen neutestamentlichen Forschung hinein, die den Gegensatz zwischen Evangelium und Dogma bereits im Neuen Testament zu finden meint. Es ist also eine Geschichte der dogmengeschichtlichen Forschung, in der zumeist die behandelten Autoren in längeren Zitaten selbst zu Wort kommen. So entstand ein recht bequemes Nachschlagewerk, zu dem man gern greifen wird, wenn man keinen Zugang zu den Quellen selbst besitzt.

Der Verf. distanziert sich eindeutig von den Thesen der kritischen Schule. Er versteht das Dogma als bekennende Antwort der Gemeinde auf die Anrede des Evangeliums und achtet die Lehrentscheidungen der Kirche — vor allem die christologischen Dogmen der alten Kirche —, weil sie unter der Leitung des Hl. Geistes stehen und das Ohr für das Zeugnis der Schrift schärfen. Dennoch seien dies niemals letzte und unfehlbare Entscheidungen, sondern müßten stets an der Schrift überprüft werden. Damit hält er an dem protestantischen „sola scriptura" fest. Man kann jedoch schwerlich die christologischen Dogmen bejahen und gleichzeitig den unfehlbaren Anspruch, den sie immer erhoben, ablehnen. Hier wird die Inkonsequenz sichtbar, die das protestantische Denken von jeher begleitet. W. Seibel SJ

Kirchengeschichte

Läpple, Alfred: Kirchengeschichte in Dokumenten. Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen für Schule und Studium. (478 S.) Düsseldorf 1958, Patmos. DM 19,80.

Die Sammlung dieser Texte für die äußere und die oft so vernachlässigte innere Geschichte der katholischen Kirche verdient größte Verbreitung. Dadurch, daß zwischen die einzelnen Dokumente die Namen der Päpste, die Lebensdaten wichtiger Persönlichkeiten, die bedeutungsvollsten Ereignisse, verzeichnet werden, wird die Textsammlung wirklich zu einer Kirchengeschichte. Der Grund, weshalb als Literaturbeleg diese oder jene Werke gewählt wurden, ist nicht immer klar ersichtlich. Zuweilen werden Bücher vermerkt, die überholt sind (z.B. bei Meister Eckhart). Meist scheint der Verf. darauf gesehen zu haben, leicht erreichbare Literatur zu verzeichnen (z.B. Fischer-Bücherei). Vielleicht kann dieser wissenschaftliche Unterbau bei der nächsten Auflage gesichtet und verbessert werden. H. Becher SJ

Veith, Ludwig Andreas und *Lenhart, Ludwig:* Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. (332 Seiten) Freiburg 1956, Herder. DM 19,80.

Die von der kirchlichen Volkskunde seit den letzten Jahrzehnten gesammelten, noch weiter, sozusagen von Monat zu Monat vermehrten und noch in nicht übersehbarer Fülle vorhandenen unerforschten Tatsachen der barocken Frömmigkeit werden von den beiden Verf. des Buches, dem eigentlichen Urheber und seinem geistigen Erben, hier einigermaßen zusammengestellt und geordnet. Das Buch erweist die Fruchtbarkeit des freudigen Glaubens jener Zeit, deren schöpferisches Verlangen nach Ausdruck in Bild und Brauch fast grenzenlos zu sein scheint. Wo so die Sinne aufgerufen sind, werden auch die im Menschen vorhandenen Neigungen zu Magie und Aberglauben wach. Ist doch das Erlebnis des Bösen damals fast genau so groß wie das des Heiligen und der Gottnähe. Die Aufklärung wandte sich mit Recht gegen die Auswüchse, aber ihr natürlich-vernünftiger Sinn befehdete aus angeblicher Geistigkeit auch das Gesunde und sah fast in jeder Innigkeit ein Absinken des menschlichen Bemühens um Erlösung, um die Hilfe Gottes und die Vereinigung mit ihm und den Heiligen. Das Werk Gustav Schnürers „Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit" hatte vor allem die großen Ereignisse der Gesamtkirche im Auge. Es ist gut, daß die beiden Verf. dieses Buches in den kirchlichen und frommen Alltag hinabsteigen und etwas von der tiefen Glaubensüberzeugung und der Glaubensfreude wieder lebendig werden lassen. Vieles davon hat überzeitliche Berechtigung und Bedeutung. H. Becher SJ

Seppelt, Franz Xaver: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung. Von Paul III. bis zur französischen Revolution. Neu bearbeitet von Georg Schwaiger. (573 S.) München 1959, Kösel. DM 36,—.

Den 1936 zum ersten Mal erschienenen 5. Band der Seppeltschen Kirchengeschichte hat Schwaiger nach den gleichen Grundsätzen bearbeitet wie auch den 4. (vgl. diese Zschr. 162 [1958] 396). Die neuere Literatur und ihre Ergebnisse wurden fruchtbar gemacht. Damit liegt diese wohl ganz allgemein begrüßte und anerkannte Papstgeschichte bis zum 19. Jahrhundert vor. Wie Schwaiger mitteilt, bereitet er den 6. Band (von Pius VI. bis zum Tod Pius' X.) vor. H. Becher SJ

Neuß, Wilhelm: Die Kirche der Neuzeit. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. (632 S.) Bonn 1959, Buchgemeinde.

Die neue Auflage dieses Abschlußbandes (vgl. diese Zschr. 157 [1956] 317) der von A. Ehrhard begonnenen Kirchengeschichte ist in vielen Einzelheiten genauer und bis zur Gegenwart fortgeführt worden, so daß der Band um 48 Seiten gewachsen ist. Die Abgeklärtheit des Urteils des greisen Gelehrten, dem Wissenschaft und Frömmigkeit, wie immer wieder die Darstellung bezeugt, eine harmonische Einheit geworden sind, empfiehlt das Buch mehr, als alle Lobeserhebungen es vermöchten. Es ist ein zuverlässiges Nachschlagewerk und ein Lesebuch für den Gebildeten. H. Becher SJ

Philosophie

Himmerich, Wilhelm: Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen. (216 S.) Würzburg 1959, Konrad Triltsch. Br. DM 12,—.

Mit Recht sagt der Verf.: „Es scheint fast, als sei die Ontologie Plotins eigentlich erst von seiner Anthropologie her zu verstehen und zu würdigen" (16). Ja, man kann noch weiter gehen, seine Metaphysik ist eine Vergegenständlichung seines Menschenbildes in den Kosmos (vgl. A. Brunner, Der Stufenbau der Welt 51—56). Darum ist seine Anthropologie für den heutigen Menschen ergiebiger und spricht ihn unmittelbarer an. Im System aber erscheint letztere als Ergebnis der Metaphysik. Dar-

um wird dieses zuerst dargestellt. Es wird betont, daß es sich immer um eine Seins-, und nicht um eine Aktualitätsphilosophie handle. Dies entspricht ja auch dem griechischen Denken. Die Wirklichkeit ist ein ständiger, notwendiger und stufenförmiger Seinshervorgang, der weder eigentliche Schöpfung noch einfache Emanation ist. Die erste Stufe nach dem unerkennbaren Übereinen ist der Geist. Damit ist der Primat des Geistes klar behauptet. Der Stoff ist die letzte Grenze dieser stufenweise absteigenden Bewegung, der immer auch eine Rückwendung zum Ursprung entspricht. Der Zwischenbereich zwischen Geist und Stoff, zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, ist der metaphysische Ort des Menschen. Es liegt in seiner Freiheit, ob er sich der absteigenden Bewegung hingeben will oder wieder dem Ursprung zustrebt. Dadurch ist er in die Entscheidung zwischen Gut und Bös gestellt und bestimmt dadurch auch die Weltauffassung, die eigene Selbstauffassung und damit den eigenen Seinswert. Der Aufstieg führt entsprechend von Stufe zu Stufe zu einer immer größeren Einheit des Selbst und zu einer geistigeren Schau. Diese macht in echt griechischer Weise das Wesen des Geistes aus. In der Schau besteht darum auch die Eudaimonia, das Heil. — Die Arbeit stellt diese schwierige, in den Einzelheiten oft umstrittene Philosophie klar und verständlich dar. A. Brunner SJ

Schuetzinger, Carolina Eva: The German Controversy on Saint Augustine's Illumination Theory. (93 S.) New York 1960, Pageant press. Ln. $ 3,—.

Über den eigentlichen Sinn der Illuminationstheorie des hl. Augustinus ist viel gestritten worden; denn der Heilige hat sie nie systematisch dargestellt, sondern sie bald hier bald dort berührt. Das Mittelalter hat sie je nach dem eigenen System aufgefaßt. In den letzten fünfzig Jahren ist in Deutschland viel zum besseren Verständnis der wahren Meinung des Heiligen beigetragen worden, wie das vorliegende Buch beweist. Am nächsten scheint die ontologistische Erklärung zu liegen: der Mensch schaut das göttliche Wesen und in ihm die übrigen Dinge, die er erkennt. Aber obwohl ein solcher Ontologismus in der Richtung der augustinischen Ansätze liegt, hat Augustinus eine solche Folgerung nicht nur nie gezogen, sondern klar abgelehnt. Geschichtliche Untersuchungen über die Quellen und Einflüsse, die sich im Werk des Heiligen bemerkbar machen, neuestens auch der Versuch, seine Lehre aus den Erfahrungen seines Lebens, also existenziell, zu verstehen, haben weiter geführt. Danach besagt die Illumination, daß nicht nur die Wahrheit und Gewißheit, sondern auch der geistige Inhalt der Erkenntnis nicht aus der sinnlichen Erfahrung, sondern von der göttlichen Erleuchtung herstammt, ohne daß es zu einer unmittelbaren Schau Gottes kommt. Mit Recht bemerkt jedoch Sch., daß sich vollständige Klarheit nicht erreichen läßt, und zwar deswegen nicht, weil es um keine bis zum Ende durchgedachte Theorie geht. A. Brunner SJ

Pieper, Josef: Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. (254 S.) München 1960, Kösel. DM 9,80; geb. DM 12,80.

Diese neuen zwölf Essays bieten zunächst den großen geschichtlichen Kontext zur „Hinführung zu Thomas von Aquin", dessen — zwar immer wieder berührtes — Lebenswerk sie doch eigentlich aussparen. Sie führen — nach einer kurzen Apologie der ‚Zwischen-Zeit' Mittelalter — von Boethius, dem „im Niemandsland zwischen den Epochen angesiedelten Vermittler", über Pseudo-Dionysius und Johannes Eriugena, über Anselm von Canterbury, über Abälard und Bernhard von Clairvaux ... zum ersten ‚Aristoteliker' Albertus Magnus und zu dem durch ihn angebahnten, von Thomas herbeigeführten „kurzen Augenblick des gedanklichen Ausgleichs" von Schöpfungs- und Glaubenswirklichkeit; am Wendepunkt der Scholostik steht die auseinanderbrechende ‚doppelte Wahrheit' eines Siger von Brabant, den Schritt aus dem Mittelalter hinaus vollzieht Wilhelm von Occam. Das Grundthema, das sich in der Vielfalt dieser denkerischen Erscheinungen auf das bedeutsamste abwandelt, aber in seiner Dringlichkeit durchhält, ist das Verhältnis von ‚ratio' und ‚fides', Metaphysik und Evangelium. Das knappe Jahrtausend, aus dem Pieper einige geistesgeschichtliche Querschnitte aufleuchten läßt, spielt die möglichen Variationen dieses entscheidenden Verhältnisses beispielhaft durch. Es ist eine, genauer *die* „immerwährende Aufgabe, die sich hinter dem mit vielerlei Mißdeutung befrachteten Fachwort ‚Scholastik' verbirgt". Und alle Beschreibung des Gewesenen — anekdotisch anschaulich, durch Gegenüberstellung verdeutlichend, einprägsam formuliert, wie stets bei Pieper — zielt auf diese unerschöpfliche Aktualität des Mittelalters. Die letzte Studie stellt als mehr formale gemeinsame Strukturmomente von einst und heute heraus: „das ‚scholostische' Erlernen des Überlieferungsbestandes" (Platons Werke bei ‚rororo'!) und „die Ausschau nach dem freien Hegungsraum der theoria inmitten der modernen Arbeitswelt". Die letzte Weisung Piepers verlangt vom heute philosophierenden Christen, nicht die mittelalterliche, sondern seine eigene Antwort auf die unbeendliche Aufgabe einer christlichen Philosophie un-

ter dem Vorrange der Theologie zu suchen; aber „niemand kann sich davon dispensieren, das anspruchsvolle und vielgestaltige Paradigma der mittelalterlichen Philosophie zu bedenken". Piepers Buch ist eine sehr dankwerte Hilfe dazu. W. Kern SJ

Pieper, Josef: Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. (246 S.) München 1958, Kösel. DM 12,—.

Die Vorlesungen Piepers begleiten den Lebensgang des Thomas, und daraus wird die geradezu spannende Geschichte eines einzigartigen geistigen Werkes, das Bild einer unverwechselbaren denkerischen Gestalt. Im Spannungsfeld seiner Zeit und ihrer Herausforderungen — zu kennzeichnen mit: evangelische Armutsbewegung, Bettelorden, Universitäten, aristotelische Philosophie — leistet der ganz der Wahrheit der Sache hingegebene Denker das Neue und Kühne, das eben ansteht: die Auseinandersetzung und das Zusammengehen von ‚Bibel *und* Aristoteles', zwischen der naturalistischen Absolutsetzung der Philosophie einerseits und der Ausschließlichkeit eines supranaturalistischen Biblizismus anderseits. Das Natürliche und Gewußte ist mit dem Übernatürlichen und Geglaubten so zusammenzudenken, daß beide Bereiche in ihrem Eigenrecht voll anerkannt werden; „Weltverflechtung ineins mit der Offenheit für den überweltlichen Anruf" ist Piepers Formel für die geglückte Aufgabe.

Der Bogen dessen, was Pieper mit der Leichtigkeit und Eindringlichkeit einer großen Sprachkunst dem Leser vorbreitet, spannt sich von der Stilanalyse der mittelalterlichen Disputation bis zur Metaphysik der Schöpfung (mit dem dialektischen Ineins auch hier von kreatürlicher Eigenständigkeit und göttlicher Schöpfermacht) und zur verstummenden Weisheit negativer Theologie. Fast zu sehr sprüht dieses Buch von Farbe und Leben, das zu dem sehr strengen Werk des Thomas von Aquin hinführt. Aber ist es ein Schaden, daß es von vielen gelesen werden kann, die kaum weiterschreiten werden? Es hat seinen eigenen Wert. W. Kern SJ

Zellinger, Eduard: Cusanus-Konkordanz. (XVI und 331 S.) München 1960, Max Hueber. Ln. DM 23,80.

Das Werk des Cusanus hat sehr verschiedene, zum Teil unter sich widersprechende Auslegungen erfahren. Das liegt wohl an der neuen Art seiner Schriftstellerei und an der ihm eigenen Terminologie. Klarheit über die wirkliche Lehre, das erkannte Z., würde nur eine Konkordanz schaffen können. Eine solche legt er hier vor; sie ist aus den philosophischen und den bedeutendsten theologischen Werken des Kardinals zusammengestellt. Die wichtigen Stellen werden, zum Teil ausführlich, zitiert, auf die übrigen wird durch Stellenangabe verwiesen. Die Übersicht ergibt „eine überraschende Konkordanz und Integrität in den philosophischen Lehren des Kardinals" (XIV), wie man sich leicht überzeugen kann. Der Unterschied zwischen Gott und Welt und besonders zwischen Gott und Mensch tritt klar hervor, und die ungewohnte Weise, ihr Verhältnis darzustellen, erhält aus den klaren Texten den wahren Sinn. „Die Philosophie des Kardinals ist durchaus orthodox... Denn soviel kann mit Gewißheit behauptet werden, daß der Kardinal in den entscheidenden Fragen der Gottes- und Schöpfungslehre in keiner Weise vom klassischen Höhepunkt der christlichen Scholostik und damit von der kirchlichen Doktrin abgewichen ist" (XV). Neu ist vor allem sein starkes Interesse am Menschen. Vielleicht könnte man sagen, daß er versucht, den menschlichen Geist und von ihm aus Gott mehr in seiner eigenartigen Seinsweise zu verstehen. Für das richtige Verständnis des Cusanus ist die Konkordanz ein unentbehrliches Hilfsmittel. A. Brunner SJ

Romane

Döblin, Alfred: Die drei Sprünge des Wang-Lun. Chinesischer Roman. (502 Seiten) Olten 1960, Walter. DM 19,80.

Die von Walter Muschg besorgte Ausgabe dieses Romans bringt dem Leser zu Bewußtsein, wie ungeheuer leicht sich Döblin in einen fremden Stil einleben konnte. Wie sein „Berlin-Alexanderplatz" von Joyce beeinflußt war, so hat hier der Dichter sich ganz in den Stil und die Gedankenwelt Chinas hineinversenkt. Doch bleibt Döblin der Verf. mit seinen Fragen, inneren Anliegen und seinem expressionistischen Stil. Das Verhältnis von Leistung und Leiden sowie die Kräfte der anonymen Masse sind die inneren Themen des Romans, der geschichtliche Tatsachen — das Auftreten schwärmerischer und revolutionärer Sekten in dem von den Mandschus beherrschten China und der Versuch der geheimen Anhänger der Mingdynastie, die Eroberer zu stürzen — als geschichtlich gesicherten, aber überaus phantasievoll und phantastisch vertieften und ausgebreiteten Stoff benutzt. Das Nachwort des Herausgebers würdigt den Roman im Rahmen des Gesamtwerkes Döblins. H. Becher SJ

Niebelschütz, Wolf von: Die Kinder der Finsternis. (548 S.) Düsseldorf 1959, Eugen Diederichs. Ln. DM 24,—.

Dieser Roman spielt in der Provence des 12. Jahrhunderts. Ritterlicher Minnesang,

Kreuzzug, erbitterter Machtkampf zwischen Kirche und Staat, die ganze Welt des Hochmittelalters ersteht in diesem Werk.

Die Hauptfigur ist der aus mythischen Bezügen empfindende und handelnde Herzog Barral, der sich durch drei nacheinander und nebeneinander laufende Ehen die drei herrschenden Sippen des Landes verbindet, ein Mann voll ausstrahlender Lebenskraft, aber doch ein „Kind der Finsternis". Sein Leben füllt das ganze Jahrhundert fast aus. Neben der Hauptgestalt gibt es eine kaum überschaubare Zahl von Nebengestalten, Kaisern und Königen, Herzögen, Grafen, ihren Frauen und Töchtern, Päpsten, Kardinälen und Bischöfen, allerlei Gestalten des einfachen Volkes, im ganzen über 60 verschiedene, aber eigens mit Namen genannte Personen, die über den Herzog Barral alle miteinander eng oder lose in einer Familienverzweigung verbunden sind.

Wie sieht der Verf. nun das von ihm geschilderte Jahrhundert? Seine Menschen sind trotz äußerer Christlichkeit noch tief im heidnischen Aberglauben befangen. Das kann an sich der geschichtlichen Wahrheit durchaus entsprechen. Und alle einzelnen vom Autor erdachten Szenen und Gestalten könnte man sich in der Provence des 12. Jahrhunderts vorstellen. Und doch ist das Bild völlig verzeichnet. Aus diesem Buch hätte eine großartige Darstellung der inneren Verchristlichung eines Volkes werden können. Die Kinder der Finsternis allmählich zu Kindern des Lichtes werden zu lassen, das wäre ein Thema gewesen, würdig der Darstellungskunst des Autors. Doch trotz der Heerschar aufmarschierender Kirchenfürsten ist dem Verf. keine überzeugend christliche Gestalt gelungen. Es soll nicht geleugnet werden, daß es die dort gezeichneten Typen auch, und wohl auch nicht nur vereinzelt, gegeben hat. Aber wenigstens eine von innen her strahlende Heiligengestalt, etwa die überragende Bernhards von Clairvaux, hätte in dieses Zeitgemälde hineingehört. Wenn der Verf. auch katholische Lehren und Gebräuche offenbar genau studiert hat, sind in der Schilderung manche Einzelheiten falsch. Trotz der erbitterten Kämpfe zwischen Kaiser und Reichsfürsten, um Simonie und Investitur, ist das 12. Jahrhundert auch das Jahrhundert der Kreuzzüge, die, was man auch über sie denken mag, doch niemals zustande gekommen wären ohne die im Herzen der mittelalterlichen Menschen tief verwurzelte christliche Gläubigkeit. Daß der Geist der romanischen Kunst, die Zeit der Kreuzzüge und des Minnesangs unmittelbar Gestalt geworden seien, dieser Meinung des Verlags können wir uns nicht anschließen. Die persönliche Auffassung des Verf. hat in das 12. Jahrhundert Motive hineingelegt, die den Menschen dieser Zeit noch vollkommen fremd waren. Die Finsternis ist da, aber das Licht fehlt. A. Hüpgens SJ

Lorenzen, Rudolf: Alles andere als ein Held. (575 S.) Berlin 1959, Ullstein. DM 18,50.

Der junge Robert Mohwinkel aus Bremen ist ein Kind, ein junger Mann, ein Erwachsener, der in jeder Beziehung mittelmäßig genannt werden muß. Lorenzen hatte diesen Stoff „des" Mittelmäßigen in einer Novelle bearbeitet. Der Erfolg verführte ihn, ihn zu einem Roman zu verlängern, indem er die ganze Lebensgeschichte seines unheldischen Helden erzählt und zugleich aus seiner Sicht die Zeit von 1933 bis heute darstellt. Robert ist ein gehätscheltes Kind, wird Gymnasiast, enttäuscht bei den ersten Schwierigkeiten, kommt als Lehrling in ein Überseegeschäft, wird Soldat, Kriegsgefangener, hilft beim Wiederaufbau des alten Geschäftes, wird ins Ausland abgeschoben, „sinkt" vom Bürobeamten zum Arbeiter, erwirbt sich aus halber Verzweiflung durch Untreue und Diebstahl ein Vermögen, kauft ein Schiff und eröffnet in Lübeck ein Handelsgeschäft. Er sucht in Tanzlokalen Erfolg und macht seine weiblichen Eroberungen, er ist an sich zuverlässig, aus Mittelmaß und Routine. Seine Schwindeleien begeht er mit schlechtem Gewissen. Das Ganze ist in einer sauberen, aber dürftigen Sprache geschrieben. Wenn man die 575 Seiten gelesen hat, hat man die Genugtuung, als Rezensent seine Pflicht erfüllt zu haben, und das Gefühl, in einem Kahn ohne Motor, Wind und Ruder eine lange Reise auf einem träge fließenden Kanal gemacht zu haben. H. Becher SJ

Schenhar, Iizchak u. a.: In Davids Laube. Israeli Tales. (180 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 12,80.

Die vier hier vereinigten Erzählungen zeitgenössischer jüdischer Dichter, die alle im Ausland geboren wurden und jetzt in Israel leben, zeichnen sich durch ihre natürliche, innerliche Kraft aus. Sie berichten von den Mühen und Schwierigkeiten seiner Bewohner, die jüdischer Abstammung und zuweilen Christen sind und von den Arabern bedrängt werden. Die tiefe Frömmigkeit und der ernste Lebenssinn, aber auch die Fremdheit ehemals reicher Europäer, die in der alten Heimat ihres Volkes Zuflucht suchten, werden deutlich. Die schöne und echte Sprache aller vier Schriftsteller zeugt von einer edlen und großen Sprachbegabung. In Israel bildet sich, das erhellt aus diesen Proben, ein neues gesundes Volkstum. H. Becher SJ

Barr, George: Denkmal für einen Feind. Roman. (258 S.) Frankfurt 1960, S. Fischer. DM 12,80.

Der in Wien geborene, dann amerikanisierte Dichter erzählt eine Episode von der Landung der Amerikaner in der Normandie. Ein junger Sergeant erhält den Auftrag, die Einwohner eines Küstendorfes zu evakuieren. Bei dem Wirrwarr des ersten Tages gelingt ihm dies nicht; dann rückt die Front so schnell voran, daß er die Evakuierten wieder zurückführen kann. Das ist das äußere Geschehen. Der eigentliche Inhalt aber ist, was er von der Menschlichkeit des deutschen Dorfkommandanten erfährt, dem es fast immer gelang, Ungerechtigkeit und Willkür aus seinem Bezirk fernzuhalten, der die Franzosen liebte, obwohl auch von ihrer Seite ihm manche Unbill zuteil wurde. Die Begegnung mit edlen Frauen und rechtlichen Männern, deren Wesen von dem Egoismus ihrer eigenen Landsleute absticht, und das, was sie von dem deutschen Major erzählen, öffnet auch dem Sergeant Baxter eine neue Welt, die Welt der Gerechtigkeit, der Liebe, des Großmuts. Vergleicht man das Buch mit den ersten Darstellungen der amerikanischen Landung, etwa dem „bitteren Lorbeer", wird der Fortschritt des Geistes und der Sieg der Liebe und Wahrheit spürbar.

H. Becher SJ

Keronac, Jack: Unterwegs. (On the road.) Roman. (302 S.) Hamburg 1959, Rowohlt. DM 12,80.

Eine amerikanische Wiedergeburt des antiken Petronius und seines Gastmahls des Trimalchio! Der Roman führt nicht gerade in die Gangsterwelt, aber in ihre Nähe. Ein paar moralisch völlig unbeschwerte junge Männer sind stets unterwegs vom Osten bis zum Süden und Westen des großen Kontinents. Überall finden sie ihre Bekannten und den entsprechenden weiblichen Anhang. Am Tag und in der Nacht sind sie dem Alkohol und den Rauschgiften verfallen und halten nur in äußerster Not nach Arbeit Ausschau; im übrigen verbringen sie schnorrend, bettelnd und stehlend ihr Leben. Für sie spielen die Jazzbands fragwürdiger Lokale, deren Musik das alte Europa eine neue Kunst nennt und deren Gesetze es tiefgründig studiert. Dem wilden Leben entspricht die wilde Gestaltung. Großartige Naturbilder offenbaren den Mißbrauch hervorragender darstellerischer Begabung. Es ist wahr: auch diese Welt gehört in unsere Zeit. Aber von Kunst und Kultur sollte man nicht reden. Hier wäre eine Ohne-mich- und eine Antibewegung angebracht, doch offenbar verkaufen sich solche Machwerke ebensogut wie die Halbstarkenschallplatten. H. Becher SJ

Gary Romain: Lady L. Roman. (237 S.) München 1959, Piper. DM 12,80.

Eine Dame der hohen englischen Gesellschaft erzählt an ihrem 80. Geburtstag ihre Lebensgeschichte: Von Geburt Französin aus armer Familie, wurde sie Dirne, dann von einem internationalen Anarchisten, der, um Geld für Attentate auf Fürsten und Regenten zu gewinnen, Einbrüche verübt, abgerichtet, um in vornehmer Gesellschaft zu leben und dort Gelegenheit zu Diebstählen zu suchen. Sie geht mit ihm in die Schweiz und nach Italien, liebt ihn mit wahrer Liebe, aber beginnt ihn zu hassen, da er das Verbrechen mehr sucht als sie selbst. Sie verrät ihn und bringt ihn ins Gefängnis. Selbst wird sie Gattin eines reichen englischen Adeligen, der nichts von ihrer Vergangenheit ahnt. Als der Liebhaber, frei geworden, sie wieder aufsucht, entbrennt das unter der Asche glühende Feuer zu neuer Flamme. Sie will mit ihm fliehen; aber für ihn ist die Liebe nur Nebensache. Aus Rache gibt sie ihm mit zweien seiner Mitarbeiter bei einem großen Fest Gelegenheit zu einem großen Juwelenraub. Da dieser frühzeitig entdeckt wird, hilft sie ihm, sich in einem Gartenhaus zu verstecken und schließt ihn in einer Truhe ein, wo er erstickt. Jeden Tag geht die Lady nun dorthin, um ihrer Liebe nachzutrauern. Eine phantastische Erzählung, mit phantastischem Schwung erzählt. Dahinter liegt aber ein tiefer moralischer Sinn: Leidenschaft und Sünde, Egoismus und Verachtung des Menschen sind in der vornehmen Welt ebenso zu Hause wie in der Unterwelt der Gangster. Was darüber erhebt und das Leben allein lebenswert und inhaltsreich macht, ist wahre Liebe und Hingabe. H. Becher SJ

Giraudoux, Jean: Die Schule des Hochmuts. Die Abenteuer des Jérôme Bardini. (223 S.) Berlin 1959, Ullstein. DM 14,50.

Den egoistischen Bardini ergreift ein Ekel vor der bürgerlichen Existenz, die auch in seiner Ehe alles vergiftet. Er flieht nach Amerika, wo er neu anfangen will. Aber auch hier wird seine schattenhafte Existenz in einem neuen Verhältnis mit dem Mädchen Stephy zur Qual. Obwohl seine Gefährtin alles tut, um ihm zu helfen, erreicht sie nichts und flieht vor ihm. Da begegnet ihm ein Knabe, der elternlos und arm durch das Land wandert. Bardini rettet ihn, und in der Hingabe findet er endlich die Selbstlosigkeit und damit den Sinn des Lebens. Das veranlaßt ihn, wieder zu seiner ersten Frau zurückzukehren. Die poetische Höhe der Darstellung und die Zeichnung der Natur, des Spiegels und Hintergrunds des menschlichen Geschehens, machen den gut übersetzten Roman zu einem schönen Werk, das den Ruf des Dichters neu bestätigt.

H. Becher SJ

Menschen an der Krippe

FRANZ HILLIG SJ

Kein Zweifel, daß wir alle die Krippe lieben. Sie ist anziehend und rührend, und was die Krippendarstellungen betrifft, so hat man von „diesem liebenswürdigen Zweig christlicher Kunst" gesprochen. Aber dieser Liebreiz und diese Rührung sind gerade auch verdächtig. Nehmen wir die Krippe ernst? Das heißt: nehmen wir das Kind in der Krippe und das Geheimnis der Menschwerdung ernst? Sind wir uns bewußt, wie eng Krippe und Kreuz zusammengehören?

Im feierlichen Hochamt, wenn das Credo gesungen wird, kann es einen schmerzlich treffen, wie da unmittelbar auf das „homo factus" das „crucifixus etiam pro nobis" folgt: er ward geboren und wurde gekreuzigt. Aber das ist die paulinische Verkürzung und Verdichtung des Heilsgeschehens, wie sie übrigens auch im Rosenkranz wiederkehrt: auf die Geheimnisse der Kindheit folgen unmittelbar die des Leidens und der Auferstehung.

Für epische Breite, für lyrische Ausmalung ist in der Wucht und Glut dieser Konzentrierung kein Raum: Krippe und Kreuz sind die beiden Pole des gesamten Heilsgeschehens, wie sie entsprechend die beiden Hochfeiern des Kirchenjahres bilden. Sie stellen zusammen das eine Erlösungsgeheimnis dar: Gott ward Mensch, um die Menschheit zu erlösen. Was wir als Kinder vor der Krippe erlebt haben, war gewiß schön, und wir mögen manches von dem wahren Geheimnis der Weihnacht dabei erahnt haben, so wie es unsere Kinder heute erahnen mögen; aber man muß doch fragen, ob nicht über dieses kindliche Verstehen hinaus wesentliche Erkenntnisse zu gewinnen sind.

Auch hier gilt das Pauluswort: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte und urteilte ich wie ein Kind; da ich Mann geworden war, habe ich kindisches Wesen abgelegt." Daß wir die Gefühlsfrische des Kindes vor der Haus- oder Kirchenkrippe nicht mehr besitzen, ist nicht tragisch. Wir besitzen dafür, so steht zu hoffen, als reife und wache Christen einen tieferen Einblick in die Theologie der Krippe, in die Wirklichkeit, die hinter all dem Tannenduft und Kerzenschimmer, hinter all den noch so rührenden Bildwerken steht: die unsichtbare Wirklichkeit des Glaubens.

Das Kreuz ernst nehmen fällt uns leichter, wie wir ja auch die Erlösungstat des Herrn am Kreuz das ganze Jahr hindurch verehren. Warum eigentlich soll die Feier der Menschwerdung an die Weihnachtstage, an Tannengrün und Schneeflocken gebunden bleiben? Solche Kinder- und Gemüts-

bindung zeigt, daß wir noch nicht zum überzeitlichen Wesen der Weihnachtsgnade vorgestoßen sind.

Immer und immer gilt die beglückende Wahrheit: Er hat uns durch sein Kreuz erlöst. Aber ebenso gilt Tag für Tag das frohe Bekenntnis: Er ist Mensch geworden. Er hat Wohnung unter uns genommen. Er hat sich so mit uns Menschen, seinen Brüdern und Schwestern, verbunden, daß dieses Band in Ewigkeit nicht mehr gelöst werden kann. Er ist unser Bruder geworden, damit wir teilhaben können an seiner göttlichen Lebensfülle. Die Kirche weiß von dieser stets gegenwärtigen Gnade. In jedem Credo der Messe, bei der täglichen Lesung des Johannesprologs am Ende der Opferfeier, dreimal täglich beim „Engel des Herrn" verehrt sie kniefällig das Geheimnis der Weihnacht: „und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt."

Wenn die Krippe so dicht neben dem Kreuz steht und so sehr einfach den einen Aspekt des Erlösungsgeheimnisses darstellt, dann kann es uns nicht überraschen, wenn wir sehen, wie oft gerade die Begegnung mit dem Weihnachtsgeheimnis große Christen berührt und geprägt hat. Wir wollen uns hier von einigen Jüngern Jesu zur Krippe führen lassen. Es wird sich ergeben, daß jeder sie anders gesehen hat und jedem eine andere Gnade zuteil geworden ist (denn es gibt viele Gnadengaben in dem einen Geist). Aber es ist noch anders: Da wir das je Besondere dieser Krippenbegegnungen verfolgen, erschließt sich uns ein je neuer Reichtum des Geheimnisses der Menschwerdung selbst.

Die Krippenfeier von Greccio

Franz von Assisi war nicht nur von dem verzehrenden Wunsch beseelt, Jesus in wörtlicher Treue nachzufolgen, einfach sein Jünger zu sein ohne verharmlosenden Kommentar; er war auch, wie Bargellini ihn nennt, ein „phantasievoller Mensch". Er besaß den Genius, seine inneren Bilder in die Anschauung zu übersetzen: er „spielte" Jesus, er ward ein „anderer Christus", der den Menschen das Schauspiel christusförmiger Existenz bot. Und man kann in der Verleihung der Wundmale, die der Herr seinem armen und gekreuzigten Jünger aufprägte, eine letzte Bestätigung dieser seiner Sendung sehen: Jesus unter den Menschen neu und sichtbar darzustellen.

In dieser Sicht wird verständlich, daß es den Heiligen zur Veranschaulichung des Weihnachtsgeschehens drängte. Wie Paulus kannte auch Franz nur Jesus. „Vor allem", schreibt Thomas von Celano in seiner Ersten Vita des Heiligen, „war es die Demut der Menschwerdung Jesu und die durch sein Leiden bewiesene Liebe, die seine Gedanken derart beschäftigten, daß er kaum an etwas anderes denken wollte." Dann berichtet er das Geschehen von Greccio.

Es war zur Weihnacht 1223, drei Jahre vor dem frühen Tod des Heiligen. Franz wollte die heilige Nacht in wörtlicher Wahrheit so erleben, wie Lukas

sie berichtet hat. „Ich möchte", sagte er, „das Gedächtnis an jenes Kind begehen, das in Bethlehem geboren wurde, und ich möchte die bittere Not, die es schon als kleines Kind zu leiden hatte, wie es in einer Krippe lag, an der Ochs und Esel standen, und wie es auf Heu gebettet wurde, so greifbar wie möglich mit leiblichen Augen schauen."

Sein Wunsch ward buchstäblich erfüllt. Als die Männer und Frauen der Gegend zusammen mit den Brüdern mit Kerzen und Fackeln zur Heiligen Nacht in den Wald eilten, fanden sie Ochs und Esel vor der Krippe, über der ein Priester das heilige Opfer darbrachte, wobei Franz das Evangelium sang (denn er war Diakon) und dem umstehenden Volk über das Kind von Bethlehem predigte. Dabei muß er ganz verzückt gewesen sein von überströmender Liebe.

Es scheint besonderer Beachtung wert, daß Franz den Ernst der Festbegehung nicht etwa durch ein lebendiges Kind, das in die Krippe gelegt worden wäre, verfälschte, sondern nach der realen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie verlangte. Er wollte nicht Bilder, er wollte die gnadenhafte Gegenwärtigkeit, wie sie die Kultfeier der Kirche uns schenkt.

Die Krippenfeier von Greccio war kein isoliert dastehender Einfall; sie bringt nur in besonderer Sinnfälligkeit zum Ausdruck, was den Heiligen stets erfüllte. In der Zweiten Vita betont Thomas von Celano ausdrücklich: „Das Geburtsfest des Jesuskindes feierte er vor allen andern Hochfesten mit unaussprechlicher Freude. Er hieß es das Fest der Feste, an dem Gott, ein kleines Kind geworden, an menschlichen Brüsten hing. Die Bildnisse jener kindlichen Glieder küßte er mit sehnsüchtigen Gedanken. Sein geläutertes Mitleid mit dem Kinde brachte in seinem Herzen Worte der Süße hervor, so daß er wie ein Kind stammelte. Und der Name Jesus war ihm wie Honig und Honigseim im Munde."

Als Bruder Morikus, einer seiner ersten Gefährten, Bedenken trug, den Brüdern Fleisch vorzusetzen, als das Christfest auf einen Freitag fiel, rief Franz: „Bruder, du sündigst, wenn du den Tag Freitag nennst, an dem das Kind uns geboren wurde." Er wünschte, daß zur Weihnacht die Armen und Hungrigen von den Wohlhabenden gespeist würden und daß man Ochs und Esel reichlicher Korn und Heu gebe als sonst. „Wenn ich", sagte er, „mit dem Kaiser reden kann, so werde ich ihn bitten, es solle ein Reichsgesetz erlassen werden, daß womöglich alle Leute Weizen und Korn auf die Wege streuen, damit die Vöglein an einem solchen Hochfest Überfluß haben an Nahrung, besonders unsere Schwestern, die Lerchen."

Das ist nicht nur entzückend und von adliger Humanität durchstrahlt, man muß die theologische Tiefe, den christlichen Ernst verspüren, der dahintersteht. In der Heiligen Nacht ist uns Jesus geschenkt. In diesem Kind sind alle Menschen Brüder, und hebt sich der Fluch, der über aller Kreatur liegt. Die Erlösung und Begnadung des Menschen ist ein kosmisches Geschehen. Die geschwisterliche Liebe des heiligen Franz ist unendlich mehr als die bloß sentimentale vieler heutiger Menschen.

Niederdeutsche Innigkeit

In der ganzen Welt wird heute „Stille Nacht, heilige Nacht" gesungen. Die Deutschen haben, so scheint es, einen besonderen Sinn für die Weihnacht und haben der Weihnachtsfeier eine Form gegeben, die sich gewissermaßen international durchgesetzt hat. Es ist freilich eine sehr gemüthafte Form. Sie verschleiert nicht selten hinter Tannenduft, Kerzenschimmer und rührenden Melodien den Schwund an religiöser Substanz.
Dennoch stammt die deutsche Krippenfrömmigkeit aus echter, kindhafter Tiefe. Es genügt, unsere alten Mystiker zu lesen oder doch jenen in langer Einsamkeit weise und mild gewordenen Mönch, dem wir die „Nachfolge Christi" (oder doch gewiß ihre heutige Gestalt) verdanken.

Thomas von Kempen hat eine Betrachtung geschrieben „Von dem Verlangen, den Jesusknaben zu schauen und zu herzen". Sie kann für die mittelalterliche Klosterfrömmigkeit und ihre zarte Innigkeit als typisch gelten. Man darf aber nicht übersehen, wie sehr ihre Innigkeit aus dem Glauben stammt. Nie vergißt der fromme Mönch die Tiefe des göttlichen Geheimnisses, die sich im Angesicht des Kindes Jesu auftut; und stets sieht er, wie aus dem Jesusknaben der Mann Jesus herauswächst: wie das süße Geheimnis der Krippe umschlägt in das bittere des Kreuzes, ja wie es dieses bereits in Liebe und Hinopferung vorwegnimmt.

„Wie schön und lieblich bist du den Menschen geworden", so redet er das Jesuskind an. „Durch solche Güte ziehst du mich an dich und bindest mich mit großer Gewalt an deine Liebe." Die Menschwerdung des Sohnes ist ein Werk unendlicher Weisheit: „Eines schönsten Knäblein Gestalt hast du angenommen und dich mit der Menschheit bekleidet, der du in deinem Gottsein einfach und lauter und ohne Bildgestalt jegliches Begreifen übersteigst. Unfähig war ich Erdenwesen solches alle Form sprengende Sein zu erfassen. Da hast du dich herabgelassen und meine Natur der deinen geeint."

Die Herablassung Gottes macht den frommen Beter zutraulich. Er wagt sich an das göttliche Kind heran und beginnt, seine heiligen Hände und Füße zu küssen: „O ihr heiligen und aller Liebkosung gar werten Füße meines Herrn Jesus Christus! Wie klein und zart seid ihr und in die Enge der Krippe gesperrt. Was werdet ihr noch für mich zu wandern haben, und wie oft werdet ihr müde sein. Ach, grimmige Kälte steht ihr aus, und ihr werdet kaum den Schutz hinreichender Decken und Feuerung haben, euch zu wärmen. Dies sind die lieben, zarten Füßlein meines Herrn und Erlösers, die am Kreuz von spitzen Nägeln durchbohrt werden sollen. In jener Stunde werdet ihr blutüberströmt sein, die ihr jetzt die grimme Kälte geduldig leidet.

Diese Füße sind so recht geschaffen, die Frohbotschaft des Friedens hinauszutragen, dazu gerüstet, den rauhen Weg zu schreiten, und dazu erkoren, der Welt den Weg des ewigen Heils zu weisen. Dies sind die Füße der Erbarmung und der Gerechtigkeit. Vor ihnen werden die Äthiopier niederfallen, die Dämonen fliehen und Könige und Fürsten anbetend das Knie beu-

gen. Auch die Sünder werden diesen Füßen voll Reue nahen, sie mit Andacht küssen und in Gnaden Verzeihung finden."

So wird immer wieder das beginnende Erlöserleben durchscheinend auf das Wirken und Leiden des Mannes Jesus. Bei der Verehrung der heiligen Hände tritt noch deutlicher das Element der endzeitlichen Macht und Verklärung hinzu: „Diese Hände werden die Tore des Paradieses öffnen, die Pforten der Unterwelt aufbrechen und die Gefangenen daraus befreien. Im Gericht werden diese Hände mit ihren Wundmalen den Menschen erscheinen und aller Welt offenbar machen, wie viel Gott der Herr für ihr Heil gewirkt und gelitten hat."

Auch der „kostbare, goldene Mund" des Neugeborenen wird in der Kühnheit der Liebe verehrt. Aber der Mönch ist sich bewußt, wie nur Gottes unerhörte Herablassung zu solchem Tun ermutigen kann: „Ich bitte dich gar sehr, du guter, liebster Jesusknabe, du kleines großes Kind, erweise deinem Knecht die Barmherzigkeit und dulde in deiner Herablassung, daß er dich umfange und mit liebenden Küssen bedecke, so lange du noch klein bist und in der Krippe liegst. Denn als Kind wirst du mit mehr Süße geliebt, mit größerer Innigkeit geherzt, wirst leichter getragen und weniger gefürchtet. Bist du erst Mann geworden, dann ist derlei nicht mehr verstattet; sondern dann heißt es, zu andern Formen der Verehrung übergehen."

Inigo von Loyola

Hätten die frommen Ergüsse des niederdeutschen Beters fast die gottliebender Beghinen sein können, so tritt nun eine Gestalt an die Krippe, die zwar nicht mehr den Panzer trägt, aber vom Waffendienst geprägt bleibt, ein wortkarger Spanier, ein Mann der Tat: Iñigo, der Stifter der Gesellschaft Jesu. Er gleicht dem hl. Franz; denn er liebt Jesus mit einer der seinen durchaus vergleichbaren, glühenden Liebe. Er ist seinetwegen zum Bettler geworden und nennt sich „der Pilger". Das Vorbild Francescos hat übrigens bei seiner Wandlung eine wichtige Rolle gespielt.

An der Wende seines Lebens vom Dienst des irdischen Königs zu dem des himmlischen ist ihm das Büchlein von der Nachfolge Christi in die Hände gefallen, und er hat es Zeit seines Lebens nie mehr aus der Hand gelegt. Auf Schritt und Tritt begegnet man im Exerzitienbuch Anklängen an die „Nachfolge". Dennoch verwundert es uns, Iñigo unter den Männern zu finden, die in eine besondere Nähe zur Krippe gehören. Aber der wahre Ignatius ist immer noch wenig bekannt. Das Klischee des Soldaten und Organisators verdeckt den Blick auf sein tieferes Wesen, auf seine demütige Nachfolge des Meisters, auf seine adlige Zartheit, ja das Kindliche seiner Liebe.

Es ist eine Tatsache: der Mann Ignatius hatte eine tiefe, ehrfürchtige Liebe zum Geheimnis der Menschwerdung. Seine Liebe zur himmlischen Herrin mag dieser Verehrung die Wege bereitet haben. Sie entsprang aber

auch direkt der gnadenhaften Erleuchtung, die ihm über die Heiligste Dreifaltigkeit und das Werk der Erlösung zuteil geworden war.

Weihnacht, das heißt für den Mystiker Ignatius das Christusgeheimnis an seinem Ursprung; die Auswirkung der ewigen Gottgeburt in der Zeit. In seiner berühmten Betrachtung über die Menschwerdung im Exerzitienbuch läßt er den Beter die feierliche Weltenstunde erleben: „Da das All in tiefstem Schweigen lag und die Nacht in ihrem Lauf des Weges Mitte erreicht hatte, da kam dein allmächtiges Wort, o Herr, vom Himmel, vom königlichen Throne herab" (Weish. 8): „Ich sehe", schreibt er, „wie die drei Göttlichen Personen die ganze Fläche oder das gesamte Erdenrund voll von Menschen überschauten und sehend, wie alle zur Hölle herabsteigen, in ihrer Ewigkeit beschlossen, daß die zweite Person sich zum Menschen machte, um das Menschengeschlecht zu retten" (Übers. Urs von Balthasar).

Hieß Advent: „erhebt eure Häupter, denn es naht die Erlösung!", so ist mit der Christgeburt die Erlösung da, und die ganze, dankbare Liebe wirft sich dem Kind zu Füßen, in dessen Hilflosigkeit und Armut Gottes unendliche Huld erschütternd anschaubar wird. Wir sollen in der Betrachtung der Geburt schauen und erwägen, was die heiligen Personen tun, wie sie reisen und sich anstrengen „dazu hin, daß der Herr in der größten Armut geboren werde, und am Ende von so viel Mühen, von Hunger und Durst, von Hitze und Kälte, von Schmähungen und Anwürfen am Kreuze sterbe, und alles das für mich" (Ex 116). An dieser Stelle offenbart sich die tiefe Weihnachtstheologie des Heiligen.

Ignatius hat unseres Wissens kein Wort geschrieben, das der Ergriffenheit des Thomas von Kempen nahe käme. Aber sein Leben bezeugt sprechender als Worte seine scheue, tiefe Liebe zum Geheimnis der Krippe. Iñigo hatte bekanntlich einen weiten Weg zum Priestertum. Erst mit 46 Jahren wurde er zum Priester geweiht. Um so mehr erstaunt es, daß er dennoch weitere 18 Monate wartete, bis er das erste heilige Opfer darbrachte. Warum dieses Zögern? Seine Biographen versichern: weil er immer noch hoffte, die erste Messe in Bethlehem feiern zu können! Als sich dann jede Hoffnung einer Überfahrt ins Heilige Land zerschlug, entschloß er sich, seine Primiz in Rom zu halten. Aber es war ihm selbstverständlich, daß es nur in Santa Maria Maggiore sein konnte, ad praesepe Domini — vor der Krippe des Kindes, die dort verehrt wird. So tief war diese Liebe in dem Mann Ignatius verankert!

Krippe im Industriezeitalter

Ist Ignatius eine Gestalt an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit, so befinden wir uns mit Antoine Chevrier mitten im 19. Jahrhundert. Allenthalben schießen die Fabriken aus der Erde und mit den Fabriken die Not des Proletariats. Chevrier erlebt sie als Kaplan einer Vorstadtpfarrei der Industriestadt Lyon, wo er 1850 mit 24 Jahren seine erste Stelle antritt. Er

stammt selbst aus kleinen Verhältnissen, und sein Beichtvater ist ein Kapuziner. Abbé Chevrier ist bald wegen seiner aufopfernden Selbstlosigkeit bekannt. Sie wird Ende Mai 1856 in helles Licht gerückt, als eine Überschwemmungskatastrophe das linke Rhône-Ufer verwüstet und sich die Priester der Sankt Andreas-Kirche in der ersten Reihe der Rettungsmannschaften einsetzten.

So kam Weihnachten 1856 heran. Der Dreißigjährige betete vor der Krippe. Er betrachtete über die Stelle bei Johannes: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt". Da spürte sich Chevrier mächtig angetrieben, sein Leben zu ändern. Es war die Gnadenstunde, die er seine „Bekehrung" nannte und die eine unabsehbare Auswirkung haben sollte.

„Ich sagte mir: der Gottessohn ist auf die Erde herabgestiegen, um die Menschen zu retten und die Sünder zu bekehren. Und dennoch, was sehen wir? Die Menschen fahren fort, sich in die Verdammnis zu stürzen. Da habe ich mich entschlossen, unserm Herrn Jesus Christus enger nachzufolgen, um mich fähiger zu machen, wirksam am Heil der Seelen zu arbeiten."

Noch klingt das genau wie die Betrachtung der Menschwerdung im Exerzitienbuch. Erst im Verlauf der Jahre sollte sich zeigen, daß hier eine eigene Sicht und ein neuer Gnadenkeim vorlag. Der Weg Chevriers führte ihn in Treue zu dieser Weihnachtserleuchtung aus der Pfarrseelsorge heraus. Er wählte ein Leben strenger Armut, und unwillkürlich hieß er von nun an Père Chevrier. 1860 mietete er einen „Prado" benannten Tanzsaal, wo er seine armen Kinder unterbringt. Von daher hat sein ganzes Werk den Namen Prado erhalten.

Immer deutlicher zeigte sich, daß die Weihnachtsgnade von 1856, die er an der Krippe des armen Kindes empfangen hatte, für Chevrier das Wirken unter den Armen, insbesondere unter den armen Kindern bedeutete. Es fanden sich Priester und Frauen, die sich seinem Werk zur Verfügung stellten. So ist Père Chevrier der Begründer einer neuen Gemeinschaft geworden, die heute als Säkularinstitut vom Prado anerkannt ist. Dem Begründer des Werkes selbst, der 1879 starb, hat die Kirche heroische Tugend zugebilligt. Er wird als ehrwürdig verehrt.

Chevriers ganze geistliche Haltung aber bleibt von jener Weihnachtsgnade geprägt. Immer wieder betont er den Seinen gegenüber das dreifach gegliederte Ideal, das im Grunde die eine wesentliche Gnade seines Lebens in sich schließt: Krippe, Kreuz, Tabernakel. Die Armut und Entäußerung von Bethlehem, die Opferhingabe von Golgotha, das Verzehrtwerden von der Seelsorge: Brot sein für die Menschen.

Die Niedrigkeit des Stalles

Die Krippenfrömmigkeit von Charles de Foucauld steht nicht nur zeitlich der Chevriers sehr nahe (er zählte bei Chevriers Tod 21 Jahre); sie ist der

des Lyoner Armenapostels auch innerlich eng verwandt. Die Krippe trägt bei Foucauld die gleichen Akzente wie Nazareth: Armut, Demut, Erniedrigung. Jesus hat den letzten Platz gewählt. Er beginnt zu leiden.

„Ich habe arm sein wollen", läßt Chevrier den Herrn sprechen. „Ich habe arme Eltern gewählt. Ich bin arm auf die Welt gekommen. Ich habe wie ein Armer gelebt. Ich habe wie ein Armer gearbeitet. Ich habe wie ein Armer gelitten. Ich bin wie ein Armer gestorben..."

Und Foucauld: „O mein Herr Jesus, Du hast die Armut so geliebt! Du hast sie in Deinem Erdenleben zu Deiner treuen Gefährtin gemacht... Du hast zu Eltern arme Arbeiter gewählt. Du bist in einer Grotte, die als Stall diente, zur Welt gekommen. Du bist arm gewesen und hast als Kind die Arbeit der Armen verrichtet."

Bei beiden Männern blieb es nicht beim Lob der Frau Armut. Sie lebten persönlich als wirklich Arme. Bei Foucauld tritt aber dazu ein anderes Element deutlicher hervor: die Versenkung, die Anbetung. An der Krippe wie in Nazareth sieht er stets neben dem göttlichen Kind Maria und Joseph. Was tun die heiligen Personen? Sie erweisen dem Kind alle Dienste, die notwendig sind. Joseph arbeitet. Aber nur so viel, wie für den Lebensunterhalt unbedingt erfordert ist. Alle freie Zeit gehört der Anbetung. „Was tut ihr beide in diesem Augenblick? Ihr betet an. Gesammelt und schweigend verliert ihr euch in einer Betrachtung ohne Ende... Eure Nacht und euer ganzes Leben sind von nun an in zwei Tätigkeiten geteilt: in unbewegliche, schweigende Anbetung und in die Liebkosungen und Dienste, die ihr dem Kinde voll Eifer und Innigkeit erweist. Doch mögt ihr ruhen oder tätig sein, eure Kontemplation hört nie auf. Euer Herz, euer Geist, eure Seele sind unaufhörlich versenkt und verloren in die Liebe."

Foucauld, den es mit magischer Gewalt ins Heilige Land gezogen hat, dessen einziger Wunsch ist, ein „kleiner Bruder" Jesu zu sein, betet an der Krippe: „Heiligste Jungfrau, heiliger Joseph, laßt mich mit euch zu Füßen der Krippe weilen... Laßt mich eure Tage und Nächte teilen; denn ich darf ja zu euch gehören, wo es doch mein Beruf ist (den ich vom Himmel empfangen habe), der kleine Bruder und Gefährte Jesu zu sein und folglich euer kleines Kind."

Foucauld ist arm geworden, nicht um das wirtschaftliche Niveau der Armen zu heben, sondern einfach um der Gefährte ihrer Not zu sein, wie Jesus es gewesen ist. Er hat die Armut gewählt, weil sie in die innige Nähe von Krippe und Kreuz führt. Er ist ein großer Kontemplativer gewesen, und seine kleinen Brüder und kleinen Schwestern wollen ebenfalls Kontemplative sein. Ihnen ist weder soziale Aktion noch Armenseelsorge aufgetragen. Mit den armen Hirten knien sie als Arme vor dem Kind und beten für das Heil der Welt.

Es ist Geist vom Geiste des Bruders Karl, wenn eine seiner Jüngerinnen schreibt: „Es ist etwas so Großes und Schönes um die Krippe von Bethlehem. Sie enthält den ganzen Christus, Gott und Mensch zugleich. In der Verlän-

gerung der Krippe stehen die Werkstatt von Nazareth, das Leiden, das Kreuz und die Herrlichkeit der Auferstehung und des Himmels ...

Schau die Krippe an! Die Krippe soll dich an den erinnern, der dein Gott ist. Er ruft dich zur Nachfolge in diesem Geist der Kindheit und der Hingabe."

Göttlicher Glanz über dem Kind

Charles de Foucauld war am 28. Oktober 1886 in Paris von der Gnade getroffen und in einen neuen Menschen verwandelt worden. Am Weihnachtstag des gleichen Jahres sollte sich im gleichen Paris ein zweites Gnadenwunder ereignen. Der junge Claudel, der sein Opfer geworden ist, hat in einer berühmten Seite selbst geschildert, was sich an jenem Weihnachtstag zutrug.

Der junge Jurastudent, geistig seinem Alter weit voraus, war wie so viele seiner Altersgenossen dem ungläubigen Positivismus und Determinismus jener Zeit verfallen. Er fand das alles sehr traurig und unbefriedigend. Es war ein Zustand nicht nur der Unwissenheit gegenüber dem christlichen Glauben, sondern der Betäubung und Verzweiflung.

Damals hatte Claudel zu schreiben angefangen. Und an jenem 25. Dezember 1886 hatte er, um ästhetische Anregungen für seine „dekadenten Übungen", wie er es nennt, zu empfangen, gelangweilt dem Hochamt in Notre-Dame beigewohnt. „Da ich nichts besseres zu tun hatte, kam ich zur Vesper wieder. Der Knabenchor sang gerade; wie ich später erfuhr, war es das Magnificat. Ich selbst stand unter der Menge, nahe beim zweiten Pfeiler beim Chor-Anfang, rechts auf der Seite der Sakristei.

Da nun vollzog sich das Ereignis, das für mein ganzes Leben bestimmend sein sollte. In einem Nu wurde mein Herz ergriffen und ich glaubte. Ich glaubte mit einer so mächtigen inneren Zustimmung, mit einem so gewaltsamen Emporgerissenwerden meines ganzen Seins, mit einer so starken Überzeugung, mit solch unerschütterlicher Gewißheit, daß keinerlei Platz auch nur für den leisesten Zweifel offen blieb, daß von diesem Tage an alle Bücher, alles Klügeln, alle Zufälle eines bewegten Lebens meinen Glauben nicht zu erschüttern, ja auch nur anzutasten vermochten. Ich hatte plötzlich das durchdringende Gefühl der Unschuld, der ewigen Kindheit Gottes (le sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu), einer unaussprechlichen Offenbarung."

Was war geschehen? Der Dichter hat selbst versucht, den Vorgang zu analysieren. Er stieß auf folgende Elemente, „die indessen einen einzigen Blitz bildeten, eine einzige Waffe, deren die göttliche Vorsehung sich bediente, um endlich das Herz eines armen, verzweifelten Kindes zu treffen und es sich zu öffnen: Wie glücklich sind die Menschen, die glauben! Und wenn es wirklich wahr wäre? Es ist wahr! Gott existiert; er ist da. Er ist jemand, ein ebenso persönliches Wesen wie ich! Er liebt mich, er ruft mich! Tränen und

Schluchzen überkamen mich, und der liebliche Gesang des Adeste (fideles) trug noch mehr zu meiner Erregung bei."

Gott hatte seinen Angelhaken tief in das Herz des genialen Dichters gebohrt; aber er hatte es verschmäht, ihm gleichzeitig seine irrigen philosophischen Überzeugungen zu nehmen. Vier Jahre lang wehrte sich Claudel, dann nahm er das Joch Christi auf sich, und statt, wie er gefürchtet hatte, durch seine Bekehrung mit geistiger Unfruchtbarkeit geschlagen zu werden, datiert umgekehrt von dieser Weihnacht 1886 der steile Aufstieg seines schöpferischen Genius.

Das Orgelhafte der Claudelschen Dichtung kann hier nicht dargestellt werden. Über seinem ganzen Werk liegt die Gewalttätigkeit des Kämpfers, aber auch das triumphale Leuchten der Osterherrlichkeit. Claudel hat die Schöpfungsherrlichkeit neu entdeckt: die Frische, die von Gott her heute wie je auf seinen hohen Werken liegt.

Das Erlebnis des Kind gewordenen Gottes, der in die alte, sündig gewordene und entstellte Welt einging, um ihr eine neue Jugend zu geben, ist der Quellgrund, aus dem Claudels Dichtung lebt. „Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert, laß uns an der Gottheit dessen teilnehmen, der sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen: Jesus Christus, dein Sohn, unser Herr." Dieses Gebet aus der Opferbereitung der Messe ist zu gleicher Zeit ein Weihnachtsgebet und wie eine Zusammenfassung der Claudelschen Dichtung. Es erweist, wie tief Claudel und die Weihnachtsgnade zusammengehören.

Wir haben wenige Gestalten aus all den Christen ausgewählt, die vor dem Kind in der Krippe niedergefallen sind. Es ist eine willkürliche Auswahl. Dem Leser ist es unbenommen, sie zu ergänzen. Es wäre leicht, der Begegnung heiliger Frauen mit dem göttlichen Kind nachzugehen. So werden sich zu den ewig gleich bleibenden Grundthemen der Menschwerdung neue Variationen fügen. Wenn sie bei den hier besprochenen Männern nicht systematischer herausgestellt wurden, dann deshalb, weil solche Systematik dem Reichtum der Wirklichkeit leicht Gewalt antut. Die Heiligen sind in ihrer Tiefe zu sehr verwandt, als daß man sie wie scharf getrennte Typen gegeneinander stellen könnte[1].

---

[1] Literatur: Franz von Assisi: *Thomas von Celano,* Leben und Wunder des Hl. Franziskus von Assisi. Hrsg. von Engelbert Grau OFM, in: *Franziskanische Quellenschriften Bd. 5, Werl/Westf. 1955, Dietrich-Coelde-Verlag, 157—160* und *421f. Piero Bargellini,* Heilige als Menschen, *Regensburg 1959, Friedr. Pustet, 82—98.* — Thomas von Kempen: Vollst. Text der Krippenbetrachtung mit Einführung in: *Geist und Leben, Würzburg Echter-Verlag, 20. Jg. (1947) 251—258.* — Ignatius von Loyola: Inigo und Francesco. Ein Vergleich, in: *Geist und Leben 27. Jg. (1954) 244—253.* Zur ersten Messe des Heiligen: Vgl. *P. de Leturia,* La primera Misa de San Ignacio de Loyola y sus relaciones con la fundación de la Compania. *Estudios Ignacianos I, Rom 1957:* „Es scheint also logisch und psychologisch zu schließen, daß des hl. Ignatius seraphische Liebe zur Menschheit Jesu und die Andacht, die er 1523 an den hl. Orten gefühlt hat, ihn glühend wünschen ließen, den Erlöser zum ersten Mal in der Höhle von Bethlehem in Händen zu halten" *228.* — Père Chevrier: *Antoine Lestea,* Le Père

Das Kind in der Krippe, das ist für sie alle wie auch für uns der menschgewordene Sohn, den Gottes Majestät umleuchtet. Es ist das Kindlein, dessen Anmut uns zutraulich macht. Es ist das Lamm Gottes, das bereits zu leiden beginnt, weil es die Sünde der Menschen auf sich nimmt. Schon hier an der Krippe klingen die ernsten wesentlichen Themen der Bergpredigt an: Selig die Armen und die Verfolgten. Und schon ist zu spüren, wohin die Jüngerschaft führt. Aber es erglänzt auch schon über der Krippe das Licht, das von Ostern an die Welt verklären und eine neue Weltzeit heraufführen wird. Denn Gott hat die Welt, die er schuf, in der heiligen Nacht in seine Hände genommen, um sie neu zu schaffen.

Dialektischer Materialismus und moderne Physik

Texte und Vergleiche

WOLFGANG BÜCHEL SJ

Der dialektische Materialismus legt in seiner Propaganda wie in seiner theoretisch-ideologischen Begründung entscheidenden Wert darauf, eine (und die einzige) „wissenschaftliche Weltanschauung" zu sein; er will nichts anderes darstellen als die konsequente philosophische Weiterführung und Verallgemeinerung des (natur)wissenschaftlichen Denkens. Nicht selten wird der naturwissenschaftlich-technische Erfolg der Sputniks geradezu als Experimentalbeweis für die naturwissenschaftliche Richtigkeit des dialektischen Materialismus hingestellt. („Es sind die Gesetze des dialektischen Materialismus, die den Sputnik um die Erde kreisen lassen.")

Wenn der dialektische Materialismus wirklich diese „wissenschaftliche Weltanschauung" wäre, dann dürfte es für ihn eine Spannung zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, wie sie den gläubigen Forscher unter Umständen bedrängen kann, nicht geben. Denn die Spannung etwa zwischen Naturwissenschaft und offenbarungsbegründeter Weltanschauung hat ihre

---

Chevrier, *Paris 1944, Flammarion. P. Berthelon,* Le Message du Père Chevalier. *Le Puy 1960, Editions Xavier Mappus - Collection „Prado", L'Institut des Prêtres du Prado, Lyon 1959, Prado-Edition-Librairie.* — Charles de Foucauld: Vgl. Ch. de Foucauld betet an der Krippe, in: *Geist und Leben 28. Jg. (1955) 406—413.* — Paul Claudel: Vgl. diese Zschr. 142 (1948) 321—332. Der wichtige vollständige Bekehrungsbericht abgedruckt in: *André Blanchet,* Paul Claudel. Pages de Prose. *Paris 1944, Gallimard;* deutsch: Paul Claudel. Ausgewählte Prosa (übertragen von E. M. Landau). *Köln 1949, Benziger, 252—257* bzw. im *Ullstein-Taschenbuch 45: Paul Claudel,* Der Strom, *171—176.*

Wurzel in dem Zusammenfließen zweier Erkenntnisströme, die aus voneinander unabhängigen Quellen entspringen und von der begrenzten menschlichen Erkenntnis immer nur irgendwie unvollkommen und einseitig aufgefaßt werden: auf der einen Seite die göttliche Offenbarung, die zwar in sich irrtumsfrei ist, aber vom Menschen falsch verstanden und ausgelegt werden kann; auf der anderen Seite die Naturwissenschaft mit ihren nie ganz auszuschließenden hypothetischen oder gar irrtümlichen Elementen.

Wenn der Diamat (= dialektischer Materialismus) wirklich nichts anderes darstellte als die philosophische Weiterführung des naturwissenschaftlichen Denkens, dann könnte es für ihn eine solche Spannung zwischen Wissenschaft und Weltanschauung gar nicht geben; es gäbe für ihn eben nur die einzige Erkenntnisquelle und den einzigen Erkenntnisstrom der Wissenschaft. Tatsächlich besteht aber gerade beim Diamat eine ganz erhebliche Spannung zwischen der ideologischen Doktrin und z. B. der physikalischen Naturwissenschaft, und das zeigt, daß der Diamat eben keine „wissenschaftliche Weltanschauung" ist, sondern eine Philosophie bzw. Ideologie, die vorgängig zur Naturwissenschaft konzipiert wurde und nachträglich mit der Naturwissenschaft in Einklang gebracht werden muß, wenn es ihr nicht gelingt, die naturwissenschaftliche Forschung in die gewünschte Richtung zu lenken.

Wie sich die Spannung zwischen materialistischer Ideologie und physikalischer Naturerkenntnis in den Werken russischer Wissenschaftler spiegelt, haben verschiedene Autoren dargelegt[1]. Im vorliegenden soll auf einige deutschsprachige Veröffentlichungen im Vergleich mit neuesten russischen Stellungnahmen hingewiesen werden. Die bisweilen schwierige Frage, welche der einander widerstreitenden Auffassungen von Fall zu Fall der Wahrheit näher kommen dürfte, kann auf wenigen Seiten nicht behandelt werden.

Naturwissenschaft und „philosophischer Dogmatismus"

Bei der Eröffnung der Allunionskonferenz der UdSSR zu den philosophischen Fragen der modernen Naturwissenschaft in Moskau im Oktober 1958 erklärte A. N. Nesmejanow, der Präsident der russischen Akademie der Wissenschaften: „Die Naturwissenschaft der neuesten Zeit bedurfte einer neuen Philosophie und gewann diese im dialektischen Materialismus. Der dialektische Materialismus, die einzig konsequente wissenschaftliche Weltanschauung, sichert das Bündnis der materialistischen Philosophen und der fortschrittlichen Naturforscher und trägt zur fruchtbringenden Entwicklung der modernen Naturwissenschaft bei."[2]

---

[1] *A. Buchholz*, Ideologie und Forschung in der sowjetischen Naturwissenschaft, *Stuttgart 1953; G. A. Wetter SJ*, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, *Hamburg 1958; S. Müller-Markus*, Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre. *Dordrecht/Holland 1960.*

[2] Für einen neuen Aufschwung von Naturwissenschaft und Philosophie. Materialien und Berichte von der Allunionskonferenz der UdSSR zu den philosophischen Fragen der modernen Naturwissenschaft. *(Ost-)Berlin 1960, 9.*

Das ist die offizielle Theorie. Wie die Wirklichkeit aussieht, wagte 1956, im Zug der „Entstalinisierung", der *Sonntag*, eine Ostberliner Wochenschrift, zu schreiben. Wir möchten den Artikel des *Sonntag* ausführlich zitieren, einmal, weil er auf ungefähr alle wesentlichen Fragen eingeht, und weiter, weil er nicht von einem „voreingenommenen Westler" verfaßt ist, sondern von einem Mann, *Dr. Friedrich Herneck*, der heute an der Ostberliner Humboldt-Universität eine Dozentur für dialektischen Materialismus innehat mit dem besonderen Fachgebiet „Marxistische Philosophie und Geschichte der Naturwissenschaft"[3], ein Gewährsmann also, wie man ihn sich unverdächtiger und sachkundiger wohl kaum wünschen könnte. Herneck schreibt[4]:

„Der dialektische Materialismus erhebt bekanntlich den Anspruch, besonders nachdrücklich seit Shdanows viel berufener Diskussions-Rede auf der Moskauer Philosophen-Tagung 1947, ein Werkzeug der wissenschaftlichen Forschung zu sein. Ist er das wirklich? Sind z. B. die großen und auch weltanschaulich überaus bedeutsamen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte, darunter die Quantentheorie, die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, die Wellenmechanik, die Ergebnisse der Kernphysik irgendwie unter Anwendung der dialektisch-materialistischen Erkenntnismethode zustande gekommen?

Die Frage stellen heißt sie verneinen! Als Einstein seine umwälzenden physikalisch-geometrischen Theorien schuf, stand er nach seinem eigenen Zeugnis unter dem Einfluß von Hume, Mach und Poincaré, von Philosophen also, die in Lenins ‚Materialismus und Empiriokritizismus' als Gegner des philosophischen Materialismus betrachtet und bekämpft werden. De Broglie, Pauli, Schrödinger, Heisenberg, Born, Dirac und andere Physiker nahmen im wesentlichen ebenfalls einen positivistischen Standpunkt ein, als sie in den zwanziger Jahren ihre für die Entwicklung der modernen Quantenmechanik grundlegenden Erkenntnisse gewannen. Auch der große Planck mit seiner Losung ‚Hin zu Gott!' kann, obwohl ein Gegner des Positivismus, schwerlich als ein Vertreter dialektisch-materialistischer Weltanschauung angesehen werden, wenn es auch in bestimmten Fragen Übereinstimmendes gibt. Man kann also nicht sagen, daß sich diese Forscher irgendwann bewußt der materialistischen Dialektik als eines theoretisch-methodologischen Forschungsmittels bedient hätten.

Nun wird in der marxistischen Literatur nicht selten in diesem Zusammenhang behauptet, daß diese bedeutenden Naturforscher eben ‚unbewußt' den Standpunkt des dialektischen Materialismus eingenommen und nur dadurch ihre großen wissenschaftlichen Erfolge erzielt hätten. Dann muß man selbstverständlich auch Galilei oder Newton wie überhaupt alle großen Naturforscher der Geschichte als ‚unbewußte' dialektische Materialisten bezeichnen, kommt dann aber zu einer Gleichsetzung des dialektischen Mate-

[3] Vgl. das Autorenverzeichnis in: *Forschungen und Fortschritte 32 (1958) 383.*
[4] Alle Hervorhebungen hier und im folgenden von uns.

rialismus mit irgendeinem ‚naiven' Realismus und irgendeiner ‚spontanen' Dialektik, d. h. zu einer völligen Verwischung des grundlegenden Unterschieds zwischen der marxistischen Philosophie und allen vor- und außermarxistischen Weltanschauungssystemen und zur Leugnung des qualitativ Neuen des dialektischen Materialismus von Marx, Engels und Lenin. Jedenfalls kann auf diese Weise die Frage, ob der dialektische Materialismus in seiner gegenwärtigen Form ein Werkzeug der Forschung ist, ebenso bewußt und planvoll anwendbar wie andere, materielle Forschungsinstrumente, keineswegs in bejahendem Sinn beantwortet werden.

Natürlich könnte man hier auf die großartigen Erfolge der sowjetischen Naturwissenschaft verweisen, beispielsweise in der Mathematik, vor allem in der Wahrscheinlichkeitsrechnung, und in der Atomphysik. Ein Blick in die einschlägigen Veröffentlichungen lehrt, daß diese Gelehrten des öfteren auf Äußerungen von Engels oder Lenin Bezug nehmen. Das ist unbedingt richtig. Es ist aber auch eine Tatsache, daß gerade diejenigen sowjetischen Naturwissenschaftler, die sich wohl am nachdrücklichsten auf den dialektischen Materialismus als die unerläßliche Forschungsgrundlage ihrer gesamten theoretischen und experimentellen Arbeit berufen haben, teilweise zu Ergebnissen gekommen sind, von denen sich die Sowjetwissenschaft heute mit aller Entschiedenheit und Schärfe distanziert, wie etwa von der ‚neuen Zellentheorie' Lepeschinskajas oder der ‚neuen Arttheorie' Lyssenkos.

Trotzdem kann es nicht zweifelhaft sein, daß der dialektische Materialismus ... auch der Naturwissenschaft als Werkzeug der Forschung dienen kann. Der dialektische Materialismus wird aber nur dann ein Instrument der Forschung sein, wenn er selbst ein Produkt der Forschung ist. Diese Bedingung war zur Zeit von Engels und Lenin zweifellos gegeben, ist aber m. E. gegenwärtig nicht mehr in allen Punkten erfüllt. Infolge der durch mannigfache Umstände verschuldeten jahrzehntelangen dogmatischen Erstarrung ist der dialektische Materialismus mit seinen philosophischen Verallgemeinerungen hinter der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft stellenweise beträchtlich zurückgeblieben. Die philosophische Verarbeitung der neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen ist zum Teil noch gar nicht in Angriff genommen worden, weil die marxistischen Philosophen immer nur nach einer Bestätigung der klassischen Leitsätze der marxistischen Philosophie durch die neuen Forschungsergebnisse Ausschau hielten, anstatt Kurs zu nehmen auf eine schöpferisch-kritische Weiterentwicklung eben dieser Thesen, entsprechend der bekannten Forderung von Engels, daß der philosophische Materialismus ‚mit jeder epochemachenden Entdeckung schon auf naturwissenschaftlichem Gebiet' seine Form ändern muß.

An wahrhaft ‚epochemachenden Entdeckungen' hat es, seitdem Lenin vor bald 50 Jahren die damals vorliegenden neuen Erkenntnisse der Physik schöpferisch verarbeitet hat, sicherlich nicht gefehlt. Die bürgerlichen Philosophen und philosophierenden Naturwissenschaftler haben sich auch eifrig bemüht, diese neuen Ergebnisse philosophisch auszudeuten, und sie sind da-

bei zweifellos zumindest zu interessanten Fragestellungen, wenn auch zumeist zu recht fragwürdigen Lösungen gekommen.

Hingegen haben sich die marxistischen Philosophen — abgesehen von einigen Ausnahmen, die nur die Regel bestätigen — im wesentlichen eben damit begnügt, die neuen Forschungsergebnisse der Naturwissenschaft als ‚glänzende Bestätigung' der alten Klassiker-Zitate zu feiern, und sie haben ihre Hauptaufgabe darin gesehen, alle über den Rahmen der klassischen Thesen hinausgehenden Auffassungen als ‚Idealismus' usw. verächtlich zu machen und mit dogmatischer Unduldsamkeit zu bekämpfen, d. h. mit den für diese Fälle bereitgestellten Redensarten zu ‚zerschlagen'. Dabei wurden zur Kennzeichnung der idealistisch eingestellten Naturforscher meist Ausdrücke benutzt, die in der Polemik Lenins vom Jahre 1908 in dem damals vorliegenden Zusammenhang durchaus berechtigt und notwendig waren, die aber heute völlig fehl am Platze sind und, von Hinz und Kunz nachgeschrieben und angewandt, nur das eine erreichen konnten: daß ein sachlicher wissenschaftlicher Meinungsstreit von vornherein unmöglich gemacht wurde."[5]

Man braucht zu diesen Ausführungen Hernecks im wesentlichen wohl nur eines hinzuzufügen: daß nämlich der dialektische Materialismus auch schon zur Zeit von Engels kein „Produkt der Forschung" war, wie Herneck schreibt, sondern eine von außen an die Naturwissenschaft herangetragene Ideologie. Dies geht mit aller Deutlichkeit z. B. aus der ablehnenden Stellung hervor, die Engels gegenüber dem physikalischen Gesetz von der Zunahme der Entropie, dem sogenannten zweiten Hauptsatz der Wärmelehre, einnahm: Engels stellte der Naturwissenschaft ausdrücklich die Aufgabe, Vorgänge zu entdecken, die diesem ganz allgemeinen Naturgesetz widersprächen[6]. Es soll darauf bei anderer Gelegenheit eingegangen werden; im vorliegenden Zusammenhang möchten wir noch einige Sätze von Prof. *Robert Havemann* anführen, dem Direktor des Instituts für angewandte physikalische Chemie an der Humboldt-Universität in Ostberlin, der auch maßgeblich an der Abfassung des bekannten atheistischen Jugendweihe-Buches „Weltall, Erde, Mensch" beteiligt war. In der Erwiderung auf einen Artikel der „philosophischen Dogmatiker" schreibt er im *Sonntag:*

„Was aber die Beantwortung unserer drei Fragen" (nach Kausalität, Möglichkeit und Wirklichkeit, Zufall und Gesetzmäßigkeit) „anlangt, konnte Engels mit der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts nicht weit über das hinauskommen, was schon durch eine materialistische Umkehr der Hegelschen Dialektik zu erreichen war. Inzwischen haben aber die Naturwissenschaften erstaunlich neue Dinge zutage gefördert, die die ganze alte Dialektik, *auch die materialistische,* von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Zufälligkeit und Gesetzmäßigkeit und von der Kausalität zwar nicht über den Haufen werfen, aber doch in ganz neues Licht setzen und uns unendlich tiefer in die objektive Dialektik der Natur ... hineinführen. Es ist gerade die von den philo-

[5] *Sonntag* vom 7. Oktober 1956 (Nr. 41).
[6] *F. Engels,* Dialektik der Natur, *Berlin 1952, 303 f.*

sophischen Dogmatikern so lautstark und von Sachunkenntnis getrübt verschrieene und beschimpfte Komplementaritätstheorie der sogenannten Kopenhagener Schule Niels Bohrs, eine geniale Konzeption der Quantenmechanik, die uns erstaunlich Neues zu unseren drei Fragen zu sagen weiß."

„Während sich einige unserer Philosophen noch in scholastischen Streitereien darüber ergehen, ob der Zufall durch die Kreuzung oder Überkreuzung verschiedener Gesetzmäßigkeiten zustandekomme, hat die Physik eine komplette Theorie von Möglichkeit und Wirklichkeit, Zufälligkeit und Gesetzmäßigkeit für die Mikrophysik entwickelt. Unsere Philosophen stehen aber dabei und beschauen sich das Ganze mit höchst mißtrauischen Augen und bilden sich ein, sie könnten darin bestimmt ein Haar finden, weil der ganze dicke Balken, den die Physik geliefert hat, in ihren altgewohnten Allgemeinheiten noch nicht vorkommt. Kann man sich da wundern, daß die neuen, fetten Brocken, für die der Magen eines Dogmatikers zu schwach ist, die Beute von allerlei philosophischen Scharlatanen werden?"[7]

Man wird vielleicht bemängeln, daß Havemann seine Ausdrücke nicht gerade sehr „akademisch" wählt. Es bricht bei ihm eben der berechtigte Unmut des Naturwissenschaftlers durch, der zu oft erleben mußte, wie der dialektische Materialismus „im Kampf gegen idealistische Äußerungen, die mit den neuesten Errungenschaften der Wissenschaft verbunden waren, *bis zu einem negierenden Verhalten zu diesen Errungenschaften selbst* gelangte". So formulierte es nämlich der an sich noch „konservativ" eingestellte russische Physiker *D. J. Blochinzew,* der Chef des russischen Atomzentrums Dubna, auf der eingangs erwähnten Moskauer Konferenz zu den philosophischen Fragen der modernen Naturwissenschaft[8]. Und um auch eine Konferenz aus dem deutschsprachigen Raum zu erwähnen: Im Schlußwort zu dem Internationalen Symposion über Philosophie und Naturwissenschaft anläßlich der 550-Jahrfeier der Universität Leipzig erklärte Prof. *Josef Schleifstein,* der Direktor des Instituts für Philosophie, u. a.: „Was die marxistische Philosophie unter Determinismus und Indeterminismus versteht und was teilweise von Physikern darunter verstanden wird, das muß man klären. Dann, glaube ich, wird eine Einigung zwischen marxistischen Philosophen und Naturwissenschaftlern, die ja beide auf wissenschaftlichen Grundlagen ihre Forschungen durchführen, nicht allzu schwer sein."[9] Damit ist eingestanden, daß jedenfalls einstweilen eine Einigung zwischen marxistischen Philosophen und Naturwissenschaftlern noch nicht besteht, daß also die marxistische Philosophie ihre Begriffe von Notwendigkeit und Zufall nicht aus den Naturwissenschaften, sondern anderswoher nimmt; mit anderen Worten: daß der dialektische Materialismus kein „Produkt der Naturwissenschaft" darstellt, sondern eine von außen an die Naturwissenschaft herangetragene Ideologie.

[7] *Sonntag* vom 28. Oktober 1956 (Nr. 44).
[8] Für einen neuen Aufschwung... *42.*
[9] Dialektischer Materialismus und moderne Naturwissenschaft. Leipziger Universitätsreden. Neue Folge Heft 15. *Leipzig 1960, 18.*

Quantenphysik und Relativitätstheorie

Auf Vorwürfe von solcher Heftigkeit, wie sie von Herneck und Havemann erhoben wurden, mußten die „philosophischen Dogmatiker" reagieren. So erklärt z. B. *Helmut Korch* mit drohendem Unterton: „Diese Polemik Havemanns ist zweifellos eine typische Erscheinungsform des Revisionismus unserer Tage, der darauf aus ist, feststehende Grundsätze für eine Ausgeburt des Dogmatismus zu erklären, und der demzufolge versucht, den Kampf gegen den Dogmatismus mit der Aufgabe prinzipieller philosophischer Wahrheiten gleichzusetzen."[10] „Revisionismus" — diese Anklage ist im Ulbricht-Staat lebensgefährlich. Aber inzwischen hatten sich in der Sowjetunion die Physiker schon zu einem guten Teil gegenüber den Ideologen durchgesetzt[11], und das veranlaßte auch einen der führenden materialistischen Philosophen Ostberlins zum „selbstkritischen" Umschwenken, nämlich Prof. *Georg Klaus*, den (damaligen) Direktor des Philosophischen Instituts der Ostberliner Humboldt-Universität. Zum Verständnis des Zusammenhangs müssen wir ein wenig weiter ausholen.

Wie aus den oben angeführten Sätzen Havemanns ersichtlich ist, bildet die quantenphysikalische *Komplementarität* einen hauptsächlichen Stein des Anstoßes für die materialistischen Philosophen. Unter dieser quantenphysikalischen Komplementarität ist die Tatsache zu verstehen, daß man zur physikalischen Beschreibung der Elementar„teilchen" zwei sich gegenseitig ausschließende Bilder braucht, das Wellenbild und das Korpuskelbild (= Teilchenbild). Durch diese Doppelnatur der Elementar„teilchen" werden die letzten Bausteine der materiellen Welt in einer merkwürdigen Weise sozusagen „gespensterhaft" und „ungreifbar", und das paßt nicht in das Denkschema des dialektischen Materialismus, nach dem die Materie durch und durch handfest, greifbar und solid zu sein hat.

Der berühmte französische Physiker *de Broglie* hatte bis etwa 1950 die oben skizzierte allgemeine Auffassung der Quantenphysik geteilt. Dann jedoch versuchte er eine Theorie zu entwickeln, nach der die Elementar„teilchen" in Wirklichkeit „richtige" Wellen sein sollten; der teilchenhafte, korpuskulare Charakter sollte durch eine „Singularität", d. h. durch einen besonders spitzen und steilen „Kamm" der Welle vorgetäuscht werden. Diese Versuche de Broglies und seines Schülers *Vigier*, die in Physikerkreisen keinen Anklang fanden, wurden von den materialistischen Philosophen mit Begeisterung aufgenommen. Hier erhielten ja die letzten Bausteine der Materie ihre vorgeschriebene Solidität und Greifbarkeit zurück! Mit Bezugnahme auf die Theorie de Broglies schrieb darum Klaus triumphierend in seinem Buch „Jesuiten, Gott, Materie", in dem er sich mit der Darstellung des dialektischen Materialismus durch *G. Wetter SJ* auseinandersetzt: „Wetter hat offensichtlich noch nicht begriffen, daß der idealistische Rummel

[10] *Helmut Korch*, Zur Kritik des physikalischen Idealismus C. F. v. Weizsäkkers, *Berlin 1959, 102.*

[11] Vgl. z B. *Müller-Markus* a.a.O. (Anm. 1) 55ff.

um die Komplementaritätsrelation, um die angebliche Nichtexistenz der Elementarteilchen im Raum usw. seinem Ende entgegengeht. Der Standpunkt aber, von dem aus de Broglie u. a. jetzt an die Überwindung der langen Stagnation der Quantenphysik herangehen, ist der von Wetter so heftig bekämpfte Standpunkt des Materialismus."[12]

So schrieb Klaus noch in der zweiten Auflage 1958. Zwei Jahre später aber gesteht er: „Es ist unmöglich, die Erscheinungen der Quantenmechanik auf die der klassischen Mechanik zurückzuführen. ... *Die Gedanken des bekannten französischen Physikers Vigier ändern daran im Prinzip nichts.* Man darf nur sagen, diese Anstrengungen, diese große Begabung wären einer besseren Sache würdig. Der Verfasser dieser Zeilen muß selbstkritisch zugeben, daß er in seinem Buch ‚Jesuiten - Gott - Materie' selbst Konzessionen an solche Auffassungen gemacht hat. Die berühmte Arbeit von Vigier ... glänzt zwar durch mathematische Brillanz, ... ist aber letztlich nichts anderes als eine Anpassung eines mathematischen Apparats an schon bekannte Tatsachen. Diese Anpassung ist nicht in der Lage, irgendwelche neuen Erscheinungen vorauszusagen. Es wäre also hier eine Reduktion des Neuen auf das Alte um den Preis einer unerhörten mathematischen Komplikation geleistet. *Das aber ist gewiß nicht im Sinn des dialektischen Materialismus.*"

Und weiter schreibt Klaus: „Den Arbeiten des großen französischen Physikers de Broglie ebenso wie denen Vigiers liegt philosophisch gesehen der Gedanke zugrunde, daß der Zufall eliminiert werden muß. Wer aber den dialektischen Materialismus vertritt, der muß die dialektische Einheit von Notwendigkeit und Zufall verstehen. Eine wirklich wissenschaftliche Theorie muß deshalb stets diese Einheit sichtbar werden lassen. Die moderne Quantenphysik ist eigentlich die erste physikalische Theorie, in der die Einheit von Notwendigkeit und Zufall zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben worden ist." (Vgl. oben Havemann!) „Es wäre deshalb philosophisch gesehen falsch und würde den physikalischen Tatsachen widersprechen, wenn man versuchen wollte, diese Einheit dadurch wieder aufzuheben, daß man durch irgendeine geschickte mathematische Manipulation wieder den klassischen Determinismus herstellen will."[13]

Während es also noch 1958 der Standpunkt des Materialismus war, von dem aus de Broglie und Vigier an die Umdeutung der Quantenphysik herangingen, ist ihre Auffassung 1960 „undialektisch", und gerade der vielgeschmähte „Komplementaritätsrummel" birgt die „dialektische Einheit" von Notwendigkeit und Zufall!

Klaus erklärt ausdrücklich, daß er sich bei dieser „Umwertung" von sowjetischem Vorbild leiten ließ; er schreibt an der angeführten Stelle: „Sicherlich hat das Akademiemitglied der sowjetischen Akademie der Wissenschaften Fock in seinem Referat auf der Unionskonferenz der Akademie

---

[12] *Georg Klaus*, Jesuiten - Gott - Materie, *Berlin ²1958, 221.*

[13] *Roger Garaudy*, Die materialistische Erkenntnistheorie. Herausgegeben von *G. Klaus. Berlin 1960, 415 f.* (Anmerkung von Klaus).

der Wissenschaften der UdSSR zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaft in Moskau 1957 den richtigen Standpunkt eingenommen, und diesem Standpunkt möchten wir uns heute anschließen." *W. A. Fock* hatte nämlich erklärt: „Die physikalischen Begriffe werden sich zweifellos entwickeln, aber jetzt ist schon klar, daß diese Entwicklung in Richtung des weiteren Abgehens von den klassischen Vorstellungen, aber niemals in Richtung der Rückkehr zu ihnen gehen wird. Im besonderen haben die von einigen Physikern der Schule de Broglies ausgesprochenen Hoffnungen auf die Rückkehr zu irgendeiner neuen Form des klassischen Determinismus keinerlei Grundlage. *Derjenige, der im Namen des Materialismus versucht, die neuen Ideen abzulehnen und die alten zu restaurieren, der erweist dem Materialismus einen schlechten Dienst.*"[14]

Die „revolutionärsten" Sätze Focks waren wohl die folgenden: „Hier" (in der Quantenphysik) „kann man sich unmöglich mit dem Studium des klassischen Erbes" (d. h. mit dem Studium von Marx, Engels und Lenin, den ‚Klassikern' des dialektischen Materialismus) „und mit dem Herausgreifen von Zitaten der Klassiker begnügen, sondern man muß schöpferisch an die Lösung der philosophischen Fragen der Naturwissenschaft herangehen. Es ist nötig, den dialektischen Materialismus *schöpferisch weiterzuentwickeln.* Dabei ist es notwendig, daran zu denken, daß die Ideen der Atomphysik wirklich *radikal neue* sind, und daß sich niemand ihrer erwehren kann, wenn er versucht, die Sache auf die Ideen zurückzuführen, über die wir bereits gültige Urteile der Klassiker haben."[15]

Daß solche Sätze heftigen Widerspruch hervorrufen würden, war klar[16], und Fock erklärte zur Beschwichtigung der empörten Kritiker in einem späteren Aufsatz, „daß die neuen Begriffe zwar den Ideenkreis der materialistischen Philosophie wesentlich erweitern, aber mit deren Geist und deren Grundthesen durchaus verträglich sind"[17]. Im übrigen scheint es aber, als ob die Auffassung Focks sich durchsetzte; er war der einzige Physiker, dem auf der Moskauer Konferenz ein eigentliches Referat über die Quantenphysik übertragen wurde[18].

Die oben angeführten Sätze von Klaus sind dem Kommentar zu der deutschen Übersetzung des Buches eines französischen Materialisten, *Roger Garaudy,* entnommen. Garaudy hatte 1953 geschrieben — so, wie es damals der Stil der materialistischen Ideologen war. Durch den Kommentar von Klaus soll das Buch auf den ideologischen Stand von 1960 gebracht werden.

---

[14] Zitiert nach: *W. A. Fock,* Über die Interpretation der Quantenmechanik. Als Studienmaterial herausgegeben vom Staatssekretariat für das Hoch- und Fachschulwesen. *(Ost-)Berlin (588) Ag 127/59/DDR, 24.* — Der Aufsatz Focks erschien 1957 im Augustheft der sowjetzonalen Zeitschrift für theoretische Physik: *Uspechi Fiziceskich Nauk 62 (1957) 473.* Wenn Klaus die Moskauer Konferenz vom Oktober 1958 in das Jahr 1957 verlegt, so handelt es sich offenbar um eine Verwechslung.

[15] A. a. O. ebd.

[16] Vgl. die Kritik Focks durch *J. W. Satschkow* in: Für einen neuen Aufschwung ... *35 ff.*

[17] In: *Max Planck-Festschrift 1958, (Ost-)Berlin 1958, 177 f.*

[18] Vgl. Für einen neuen Aufschwung ... *42.*

Das bedeutet beispielsweise, daß Einstein und die Relativitätstheorie nicht mehr beschimpft werden („Einstein kommt hier“ — bei Garaudy — „viel zu schlecht weg. Letztlich ist er einer der größten Physiker aller Zeiten und aller Völker“), sondern daß die Relativitätstheorie nunmehr als Beweis für die Wahrheit des dialektischen Materialismus in Anspruch genommen wird[19]. Was Garaudy 1953 in gut materialistischer Weise über absolute und relative Bewegung schrieb, das bezeichnet Klaus 1960 ohne Umschweife als „eine Sünde gegen den Geist der Relativitätstheorie“[20].

Soweit die Äußerungen führender materialistischer Naturwissenschaftler und auch Philosophen zu der Frage, ob der dialektische Materialismus als ein „Produkt der Forschung“ angesehen werden kann. Sie lassen wohl keinen Zweifel daran, daß die materialistische Ideologie von außen an die moderne Physik herangetragen wurde und sich auf die physikalische Forschung ebensowenig berufen kann wie etwa die Philosophie Hegels, aus der ja der Begriff der „Dialektik“ übernommen wurde. Es sind nicht die Gesetze des dialektischen Materialismus, nach denen die Sputniks um die Erde kreisen, sondern es sind die Gesetze Newtons, nach denen sich die russischen Raketeningenieure ganz ebenso wie ihre amerikanischen Kollegen richten müssen.

André Malraux und der „postulatorische Atheismus“

ANDRÉ ESPIAU DE LA MAËSTRE

Durch seine abenteuerliche Karriere, durch seinen plötzlichen und dauernden Ruhm, durch seine wechselnden politischen Einstellungen, durch die unleugbare aber umstrittene Originalität seiner Kunstphilosophie stellt André Malraux eine der markantesten und zugleich problematischsten Persönlichkeiten des zeitgenössischen Frankreichs dar. Es fällt dem oberflächlichen Leser von Malraux' Romanen oder dem unzureichend informierten Zeitgenossen schwer, ein so komplexes Schicksal auf einmal zu erfassen.

Malraux' faszinierende Persönlichkeit weist nämlich eine Reihe von schwer vereinbaren Antinomien auf: der Berufssinologe hat in ihm bald dem Anarchisten Platz gemacht, den kurz darauf ein zum Kommunismus neigender Aktivist und ein antieuropäischer Internationalist ablöste; schließlich hat sich Malraux als Patriot und Gaullist entpuppt. Auch Malraux' literarisches Schaffen läßt sich schwer zu einer Synthese zusammenfassen. Zum Roman gesellen sich der philosophische Essay und die kulturgeschichtliche Abhand-

[19] A.a.O. XII.
[20] A.a.O. XIV.

lung, zur Technik des amerikanischen Romans der Schnitt des Filmszenarios, zur kaum verschleierten Autobiographie die objektivierte Betrachtung des sakralen Wertes der Kunst. Im Zenit seines erstaunlich vielseitigen Lebens stehend, läßt Malraux den kritischen Beobachter nichts anderes als ein Gewimmel von unversöhnlichen Gegensätzen erblicken, die scheinbare Unstetheit eines ewig unruhigen Herzens verwundert erkennen und auf eine spätere Synthese geduldig warten.

Wäre es wirklich ein vermessenes Unternehmen, innerhalb dieses komplexen Phänomens eine gewisse Anzahl von unleugbaren Invariablen wahrzunehmen, die, in den tiefsten Zonen seines Denkens verwurzelt, die zahlreichen Gegensätze und Widersprüche von Malraux' Werdegang und kaleidoskopischer Erscheinung entziffern könnten? Es mag sein, daß sich Malraux' Auffassung der Beziehungen zwischen Individuum und Gemeinschaft gewandelt haben, daß sein ursprünglicher Trotzkismus zum fast orthodoxen Kommunismus übergegangen ist, um schließlich seinem eingefleischten, grundsätzlichen Individualismus wieder Platz zu machen, daß sich Malraux' brutal umstürzlerische Pläne abgeschwächt haben, um sich in einer methodischen, wenn nicht endgültigen und absoluten Anerkennung der kapitalistischen und teilweise immer noch vom Christentum befruchteten Gesellschaftsordnung aufzulösen, daß sich sein antieuropäischer Internationalismus in eine traditionelle Vaterlandsliebe und in ein abendländisches Bekenntnis verwandelte. Diese Entwicklung ist freilich von großer Bedeutung und höchst charakteristisch: sie macht unzweideutig ein grundsätzliches Element des malrauxschen Phänomens aus und soll immer wieder unterstrichen werden.

Das Phänomen dieser ungewöhnlichen Entwicklung muß jedoch sorgfältig überprüft und bewertet werden. Denn sie rührt paradoxerweise nicht an die tiefsten Schichten von Malraux' Weltanschauung und ist ausschließlich die äußerlich wechselnde, aber durchaus folgerichtige Gestaltung einer einzigen Grundidee, das immer klarere Sichbewußtsein eines einzigen Willens, einer einzigen wahren Leidenschaft. Es handelt sich nämlich für Malraux, wie immer die Farbe seiner Fahne, wo immer der Schauplatz seines Engagements gewesen sein mögen, ausschließlich darum, das unlösbare Rätsel des Menschen zu definieren und zu verstehen, den Sinn des menschlichen individuellen Bewußtseins im Schoß eines Kosmos zu ergründen, der nur dazu da zu sein scheint, das Individuum zu unterdrücken und in das Absurdum hineinzustürzen. „Als Schriftsteller“, hat Malraux 1943 in seinem Vorwort zu seinem letzten Roman „Die Nußbäume auf der Altenburg“ geschrieben, „bin ich seit 10 Jahren ausschließlich vom Sinn des Menschen geängstigt, von der Frage nach dem Menschen besessen... Das Mysterium des Menschen verfolgt mich ständig“ (28/30).

Dieser humanistische Vorsatz liefert den einzig wahren Leitfaden für die Lektüre von Malraux' Romanen, die beim ersten Anblick nur brutale Abenteuer- oder Kriminalromane zu sein scheinen. Das Bild aber, das eine Ge-

samtrückschau von Malraux' romanhaftem Schaffen ermöglicht, ist keine einfache, flache Darstellung von politischen Kämpfen oder anarchistischen Heldentaten bzw. Verbrechen im Fernen Osten. Malraux'Romanen haftet eine unverkennbare dritte Dimension an: Malraux entpuppt sich nämlich schließlich nicht vorwiegend als ein Revolutionär, dessen lärmende Helden wie eingefleischte Haudegen beinahe hysterisch auf dem Vordergrund der Bühne agieren, sondern viel eher als bewußter Exponent eines Neohumanismus prometheischer Prägung und gleichzeitig in den tiefsten Schichten seiner Sensibilität als der geistige Sohn des idealistischen Pantheismus und als Vorläufer des nihilistischen Pessimismus des atheistischen Existentialismus von heute.

Sollte nun der Versuch unternommen werden, nach den Ursachen dieser Ablehnung einer objektiven, traditionellen Anthropologie zu suchen, dann wäre es dem Berufsphilosophen wahrscheinlich nicht schwer, darin die konvergierenden Einflüsse des nietzscheischen Voluntarismus, des „élan vital" von Bergson und des Immoralismus à la Gide festzustellen. Immerhin scheint hier Malraux, im Gegensatz zu J. P. Sartre, dessen eingefleischter Rationalismus bestrebt ist, auf einer systematisierten Phänomenologie eine Art Metaphysik mit verkehrtem Vorzeichen aufzubauen, gleich A. Camus eher ein Empiriker zu sein und über die Grundsätze der Naturphilosophie wegzusehen. Malraux' prometheische Anthropozentrik, die keine konzeptuelle Grundlage zu haben scheint, besteht nämlich wesentlich in dem titanenhaften Willen, auf dem Trümmerfeld des traditionellen Humanismus, quasi ex nihilo einen a-moralistischen Neohumanismus zu schaffen, der, als einzige Quelle und individuelle Rechtfertigung des Engagements, eine pure „Aktmetaphysik", ein Voluntarismus in Reinkultur genannt werden könnte.

Über einen besonderen Aspekt von Malraux' philosophischem Denken kann man sich jedenfalls im klaren sein, den Malraux selbst nie verheimlicht hat und der dem sachlichen Beobachter seiner geistigen Entwicklung einen zuverlässigen Anhaltspunkt liefern kann: Malraux' Einstellung nämlich zum religiösen Problem und namentlich zum historischen Christentum. Wollen wir nämlich das in Erinnerung bringen und aufmerksam betrachten, was er selbst oder seine Figuren von Gott oder Christus denken, wird es uns vielleicht möglich sein, nicht nur heimliche Beweggründe ihrer äußeren Tätigkeit zu bewerten, sondern darüber hinaus die uneingestandene und begriffliche Struktur des verzweifelten Humanismus zu entdecken, der sie charakterisiert.

Malraux' Einstellung zu Gott und zum Christentum, seine Erklärungen, die in seinen Romanen sowohl, als in seinen philosophischen Essays und kunstgeschichtlichen Werken zahlreich vorhanden sind, sprechen eine eindeutige Sprache und weisen eine durchgängige, fehlerlose Logik auf. Es wäre freilich falsch, oder zumindest übertrieben, zu behaupten, Malraux und seine romanhaften Figuren seien vorwiegend vom religiösen Problem gequälte Seelen, ängstlich veranlagte Gemüter, die die Abwesenheit Gottes heimlich

peinigt und die sich in der Maßlosigkeit des reinen Handelns eine Ablenkung oder einen Ausgleich für eine mehr oder weniger unbewußte Gottessehnsucht erhoffen. Unleugbar ist es jedoch, daß sie in den entscheidenden Phasen ihres wirklichen oder erdichteten Daseins auf das Phänomen des religiösen Erlebnisses immer Bezug nehmen, um ihr eigenes Schicksal zu erfassen, sich vom Kosmos zu distanzieren, ihre metaphysische Revolte zu behaupten und gleichzeitig ihr prometheisches Engagement zu bestätigen.

Bevor Malraux seine Romane veröffentlichte, hatte er in zwei philosophischen Essays seine religiöse Einstellung unumwunden klargelegt. Mit 25 Jahren, unmittelbar nach seiner ersten Rückkehr von Asien, publiziert er unter dem Titel „Tentation de l'Occident“ (Die Lockung des Westens, oder Die Versuchung des Abendlandes) den fingierten Briefwechsel eines europäischen Intellektuellen mit dem chinesischen Gelehrten Ling über die Beziehungen der abendländischen und der asiatischen Zivilisation. Das geschichtliche europäische Christentum nimmt in ihrem Gedankenaustausch einen großen, beinahe maßgebenden Platz ein, sei es, daß der asiatische Gelehrte seine Einstellung zur europäischen und christlichen Kultur darlegt, oder daß ihm Malraux Erklärungen bzw. Rechtfertigungen gibt. Es stellt sich jedenfalls heraus, daß das christliche traditionelle Europa seine geistigen Pole verloren hat und daß seine Kultur, die bei allen Fortschritten des Unglaubens und des technischen Totalitarismus immer noch von christlichen Werten gefärbt bleibt, schon lange eine brüchige Fassade, eine leere Kategorie ist, die reif erscheint, sich in den Verließen der Geschichte zu den versteinerten Zivilisationen von Ninive, Babylon oder Angkhor zu gesellen.

Nun aber hat eben das Christentum in diesem Prozeß eine verheerende Rolle gespielt: ihm verdankt der Europäer, allmählich zum Dilettanten des Nichts geworden zu sein. Denn der individualistische Personalismus, der dadurch, daß er vom Glauben durchdrungen und von der Hoffnung auf ein ewiges, persönliches, ausgleichendes Jenseits gestützt war, das lebende und verlebendigende Ideal der mittelalterlichen Christenheit bildete, ist entseelt. Er ist zum pessimistischen Individualismus geworden, der, vor dem Tod ängstlich zitternd, nichts anderes ist als das morbide Bewußtsein der kosmischen Absurdität (43, 72). Mitten in der titanenhaften Entfesselung der prometheischen Kräfte, die das XX. Jahrhundert aufwühlen, erscheint das Christentum nun als dekadenter Byzantinismus, als hinterlistiger Marktschreier, der die Menge am Rande des Abgrundes weiteramüsiert, wo sie unter seiner Leitung die Komödie der individuellen Rettung immer noch weiterspielt, mitten in einer Welt, in der Gott schon lange tot ist...

„Die Europäer sind ihrer selbst müde“, schrieb Malraux 1925, „ihres zerrütteten Individualismus, ihrer Exaltiertheit überdrüssig. Sie sind zwar immer noch fähig, sich bis zur Selbstaufopferung einzusetzen; aber der prometheische Tatendrang, der ihre Rasse heute quält, ekelt sie an. Denn sie möchten jetzt jenseits der menschlichen Tätigkeit eine tiefere Rechtfertigung ihres Daseins finden. Ein verlassener Palast, den die Winterstürme er-

schüttern, zerbröckelt unser Geist allmählich, und die Mauerrisse, deren dekorative Wirkung sehr schön ist, nehmen unerbittlich immer zu. Fürwahr, wer die Formen betrachtet, die seit 10 Jahren einander in Europa ablösten, und wer es ablehnt, sie zu erforschen, der hat den Eindruck eines Wahnsinns, eines bewußten und selbstzufriedenen Wahnsinns" (131/132).

Dieser Dilettantismus der Selbstvernichtung ist aber nichts anderes, als das Ergebnis einer totalen Auflösung des sakralen, religiösen Ideals, das Europa einst geformt und das heute, seiner Substanz beraubt, nur ein schwankendes Kartenhaus ist:

„Für sie war Gott das absolute Wesen", läßt Malraux seinen chinesischen Freund schreiben, „dann ist es der Mensch selbst geworden; der Mensch ist aber, gleich Gott, gestorben, und Sie suchen jetzt ängstlich nach demjenigen, dem Sie seinen sonderbaren Nachlaß anvertrauen könnten; Ihrem zaghaften Versuch, zahme harmlose nihilistische Strukturen zu erdenken, scheint mir keine lange Lebensdauer beschieden. Das Schauspiel aller jener Menschen, die bestrebt sind, um jeden Preis das objektive Ideal des Menschen aufrechtzuerhalten, das ihnen erlaubt, das Denken und das Leben zu überwinden, während der Kosmos, der dieses Ideal beherrscht, ihnen mit jedem Tag fremder wird, dies ist wahrscheinlich das letzte Bild, das ich vom Abendland mitnehmen werde..." (166/167).

Der Tod Gottes zieht also bald den Tod des Menschen nach sich, der Zerfall einer auf der Theozentrik fußenden Kultur hat den Zusammenbruch jeder gesunden Anthropologie unvermeidbar zur Folge: Malraux' Zeitdiagnose erklärt am deutlichsten den historischen Prozeß jener „Umwertung aller Werte", die Zarathustra ankündigte. Somit gesteht aber auch Malraux den Ursprung und die Etappen seines eigenen geistigen Weges ein. In dieser Hinsicht bilden die letzten Zeilen aus „Tentation de l'Occident" ein philosophisches Bekenntnis, die erste Formulierung eines atheistischen Humanismus, den er in seiner Reifezeit niemals verleugnet hat.

„Um Gott zu vernichten, — und nachdem er ihn vernichtet hatte —, hat der europäische Geist alles zerstört, was Gott vom Menschen unterscheiden konnte: am Ende seiner Bestrebungen angelangt, findet der europäische Geist gleich dem Ritter von Rancé vor dem Leichnam seiner Maitresse nur mehr den Tod... Es gibt kein Ideal mehr, dem wir uns aufopfern können: denn wir, die wir wissen, daß eine objektive Wahrheit unmöglich ist, wissen auch, daß jedes Ideal Betrug ist: Vaterland, Gerechtigkeit, Größe, Wahrheit..., welche von diesen Statuen wurde nicht von menschlichen Händen besudelt und ruft in unserer Seele nicht dieselbe traurige Ironie wach, wie alte Gesichter, die man nicht mehr liebt?" (203).

Unter diesen Umständen könnte man meinen, daß eine Wiederentdeckung des Göttlichen zur Wiederbelebung des echten Humanismus führen sollte, daß eine Renaissance der sakralen Werte dazu beitragen könnte „den hoffnungslosen Konflikt" zu lösen, „der am Herzen der abendländischen Welt nagt" (197/198). Malraux lehnt es aber entschieden ab, an eine theologische

Lösung zu appellieren, die er für eine Schande und eine Entehrung der Menschheit hält. Gott ist endgültig tot, d. h. der objektive Gott der Philosophen, geschweige denn der übernatürliche Gott der Christen, besitzt keine Existenzberechtigung mehr. Soll der Mensch nun wiedergeboren werden — und das muß geschehen —, so dann ausschließlich dank seines eigenen Strebens, auch wenn dieses Streben zum Mißerfolg führt und den Menschen zur Verzweiflung verurteilt.

„Freilich gibt es einen höheren Glauben", gesteht Malraux mit einer Art Sehnsucht, „den Glauben nämlich, den die Kruzifixe unserer Dörfer verkünden, sowie die Kreuze unserer Friedhöfe. Jener Glaube ist Liebe und sichert den seelischen Frieden. Ihn aber werde ich nie akzeptieren: ich werde mich nie herabwürdigen, von ihm jenen Frieden zu erwarten, nach dem sich meine Schwäche sehnt... Europa, du bist ein großer Friedhof, in welchem nur tote Eroberer ruhen und dessen unheilvolle Traurigkeit jenes Schaugepränge von illustren Namen nur noch verdüstert; du hinterläßt mir nur einen öden Horizont und den Spiegel der Verzweiflung, die unsere Vereinsamung besiegelt" (203/204).

Dieses hellsichtige und tollkühne Sicheinrichten mit der Verzweiflung ist aber ein Wagnis, das der Ehre des Menschen gleichkommt und sein Schicksal adelt. Als einziger Herr seines Lebens und seines Handelns muß eben der Mensch der alleinige Schöpfer seiner eigenen Werte sein: dies ist die einzige Berechtigung, der einzige annehmbare Sinn seines Daseins inmitten eines Kosmos, dessen ewiges Rätsel ihn unfehlbar vernichten muß.

Denselben tragischen Pessimismus und denselben hoffärtigen Atheismus hat Malraux in einem zweiten Jugendessay noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, der, gleichfalls vor den Romanen verfaßt, ihre gedankliche Struktur vorwegnimmt. „D'une jeunesse européenne" (Über eine europäische Jugend) heißt dieses Werk, das im Jahr 1927, zwanzig Jahre vor Camus' Absurdismus in einem Sammelband herausgegeben, eine seltsame Meditation über die Absurdität des Menschen und des Kosmos darstellt.

Malraux' Sprache ist hier eine leidenschaftliche, beinahe aggressive: sein Essay ist eine regelrechte Anklage der jungen Generation der 20er Jahre gegen eine Welt, die für die Katastrophe des 1. Weltkrieges verantwortlich ist und einen noch viel größeren geistigen Zusammenbruch eingeleitet hat. Europas Krankheit ist nämlich für Malraux vorwiegend eine geistige und seelische Seuche: nach der Verknöcherung des Christentums hat sich das europäische Denken überlebt; es hat sich mit leeren Formeln begnügt und in dem Individualismus eines areligiösen Humanismus das Medium zu einer Renaissance zu erblicken geglaubt. Das immer noch wirksame christliche Gift aber hat diesen heidnischen Humanismus zerfressen und zum Irrealismus verurteilt. Das, was man heute von einer Metaphysik verlangen kann, „aus der jeder objektive Pol ausgeschlossen ist", ist ausschließlich die Kraft, „die seelischen Bedürfnisse des Menschen zu ersticken" (152/153). Zu diesem totalen Räumungsversuch, der eine prometheische Vergöttlichung des neuen Menschen

erzielt, hat das Christentum überhaupt keinen Beitrag zu leisten: es ist die Hauptursache der Entmannung des Menschen. Daher kann die menschliche Renaissance nur außerhalb des Christentums und gegen dieses bewerkstelligt werden. Es hat leider freilich in der heutigen europäischen Psyche gefährliche Infektionsherde hinterlassen:

„Die große christliche Gegenwart", gesteht Malraux, „macht immer noch das Wesen des Abendlandes aus, und unsere Schwäche kommt eben daher, daß wir nun die Welt erst mit einem christlichen Schlüssel erschließen müssen, wir, die wir nicht mehr Christen sind" (137).

Diesen christlichen Schlüssel muß man aber beseitigen, ihn endgültig zum Erzfeind des freien, seines eigenen Schicksals bewußten Menschen stempeln:

„Das Christentum hat eine servile Zivilisation geschaffen: die Zerrissenheit, welche die moderne Welt dem Zufall preisgibt, ist die Folge ihrer Revolte gegen diese Untertänigkeit. Das Streben der Kirche ging anscheinend dahin, den Menschen von sich selbst loszulösen: da er zu eng mit Gott verbunden war, konnte sie ihn nicht allzuviel ignorieren oder erniedrigen. Sie befleißigte sich daher, ihm den Schmerz eines Urteils und zugleich sein Recht darauf zu ersparen. Sie ordnete die Beichtpflicht an und dadurch, daß sie jede Initiative, jede Eigenständigkeit und jedweden Skrupel der christlichen Herzen jahrhundertelang unterband, baute sie gleich einer Kathedrale jene Imago mundi auf, die uns heute immer noch beherrscht, das christliche Bild, wonach die Welt imstande ist, den Menschen zu unterjochen" (136).

So hat die christliche Zivilisation, eine verfängliche Auslegung des griechisch-lateinischen Individualismus und des heidnischen Pantheismus der Antike, die Menschheit „entmenscht", der menschlichen Seele das Gefühl der Sünde eingeflößt und infolgedessen den Menschen in eine methodische Verzweiflung hineingestürzt, die ihn jenseitigen Wunschträumen gänzlich unterwirft:

„Die Unmöglichkeit, den Menschen vom Begriff des Göttlichen zu trennen, war schon ein wesentliches Merkmal der griechischen Kultur und des christlichen Weltbildes. Sogar seine Mythen hat das Christentum verwendet, um seine Auffassung des Menschen darzulegen. Darum ist unter allen Malen, die wir tragen, das christliche, das sich aus unserem eigenen Fleisch gleich einer Narbe in unser Fleisch eingeprägt hat, das tiefste. Es zwingt uns, durch den Rest des Glaubens an eine Seele den Begriff der Einheit des Menschen zu akzeptieren sowie den Glauben an seine Permanenz und Verantwortung. Durch den Glauben an die Sünde zwingt uns das Christentum — das somit gerade seine Schwäche dazu benützt, um sich zu verteidigen und seine Kraft zu behaupten — auch dazu, uns selbst unserer inneren Spaltung schmerzhaft bewußt zu werden" (135).

Diese morschen Fundamente müssen vernichtet, diese morbide Erpressung vereitelt werden: erst dann wird die europäische Jugend, in vollem Bewußtsein ihrer Befreiungsmission, die Vergangenheit restlos liquidieren können, das christliche aufgezwungene Ich zurückweisen und ihre schöpferische

Einsamkeit, ihre dynamische Wurzellosigkeit, ihre angeborene Absurdität hellsichtig akzeptieren und verwerten: denn nur aus sich selbst kann sie ihre eigenen Götter zeugen.

„Angesichts der Leichen seiner toten Götter bereitet sich nämlich das ganze Abendland, das den Jubel seines Triumphs ausgekostet hat, darauf vor, sein eigenes Rätsel zu überwinden. Dabei wird man an jene antiken Tragödien erinnert, die unmenschlich und dennoch höchst packend sind und in denen das Stöhnen der Welten die Nacht erfüllt. Was für einen Begriff des Menschen wird die Zivilisation der Einsamkeit aus ihrer Angst schöpfen können? Die antike Furcht, die das Geschöpf dereinst dazu trieb, sich selbst zu quälen und vor seinem eigenen Bild zu erschaudern, die es zwang, sich vor dem Gott der Christen in Tränen niederzuwerfen oder im Gegenteil ihn wütend zu bekämpfen, die antike Furcht ist heute immer noch da, und sie bedroht das einzige Wesen, das übrig geblieben ist, den Menschen“ (134).

Und noch eins:

„Die Freiheit und der Primat des Geistes, die beim Untergang des Katholizismus entstanden sind, haben jene Hauptströmungen der Sensibilität in den Vordergrund gerückt, die unserer Epoche ihren Sinn verleihen. Eine Kraft hat das ganze 19. Jahrhundert beherrscht, die mit Bezug auf Wirkung und Bedeutung nur mit einer Religion verglichen werden kann. Sie wurde vor allem durch eine eigenartige Neigung, eine Art Leidenschaft für den Menschen gekennzeichnet, der für sich selbst den Platz einnimmt, den er Gott bis dahin reservierte. Wenn Nietzsche heute einen so großen Widerhall in unseren verzweifelten Herzen findet, so deswegen, weil er selbst nichts anderes ist als der personifizierte Ausdruck unserer Verzweiflung und unserer Revolte: ‚Der Mensch ist der einzige Gegenstand, der es wert ist, uns mitzureißen‘, sagte Nietzsche, der noch erklärte: ‚Ich bin der einzige Gegenstand, der mich mitreißen kann‘. Wir sind also gezwungen, unseren Begriff des Menschen einzig auf dem Bewußtsein zu fundieren, das jeder Mensch aus sich selbst schöpft. Die erste Ankündigung des Absurdums steht vor unserer Tür ...“ (139).

Malraux gibt sich also keiner Illusion hin: der atheistische Prometheismus, zu dem er sich bekennt, mag wohl fatalerweise, wie er es prophetisch ankündigt, in Verzweiflung und Absurdität enden, und das heldenhafte menschliche Engagement, das er sich selbst und den erdichteten Figuren seiner Romane aufoktroyieren wird, mag auch das menschliche Schicksal nicht daran hindern, schließlich unenträtselbar zu bleiben ... Es kommt aber nicht auf das Gelingen an; einzig das Wagnis ist maßgebend, das über den Immoralismus, den nihilistischen Voluntarismus hinaus, die ihm anhaften, die einzige Größe darstellt, die für den Menschen möglich ist, als ein Wesen, das, ausschließlich auf sich selbst angewiesen, abseits von jeder Theozentrik oder objektiven Anthropologie sich selbst erschaffen muß.

Somit werden die philosophischen Fundamente definiert, die das Innere von sämtlichen Figuren von Malraux erklären und darüber hinaus die Kraft-

linien seines persönlichen Schicksals zeichnen. Malraux' Neohumanismus mag wohl ein heroisches Engagement darstellen: er bleibt aber tragisch und beinahe verzweifelt, denn er beruft sich auf jenen „postulatorischen Atheismus", den Nietzsche und seine Epigonen ihn gelehrt haben und auf den der Sartresche Existentialismus und der Camussche Absurdismus in so seltsamer Weise abgestimmt sind. Der menschliche Einsatz, den Malraux' Schaffen und Leben fordert und veranschaulicht, ist ein überdimensionierter: es ist dies nämlich die prometheische Wette, den noch so total sterblichen und zur absoluten Vernichtung verurteilten Menschen der monströsen Anonymität einer kosmischen Weltendämmerung zu entreißen, die das Individuum unerbittlich vernichtet. Durch seine hartnäckige Weigerung, die individuelle Unsterblichkeit des Menschen, eine objektive allgemeingültige Anthropologie und darüber hinaus eine transzendentale Gottheit anzunehmen, die Ursprung und Endziel der ganzen Schöpfung ist, verurteilt sich Malraux selbst dazu, in die tragische Romantik des Absurdums hinabzustürzen. Seine bahnbrechenden und fesselnden Werke über die Geschichte der Weltkulturen, die die unermeßliche Fruchtbarkeit des Sakralen im Bereich der Kunst illustrieren und die man sogar als Erneuerung und Vollendung der christlichen Apologetik von Chateaubriands „Génie du Christianisme" bezeichnen könnte, beinhalten jedoch absolut nicht die konzeptuelle Annahme einer religiösen objektiven Wahrheit.

Das kann uns schließlich erlauben, ohne uns irgendwie in unangebrachten Mutmaßungen über die meteorartigen Stationen des Politikers Malraux zu ergehen, auf die brennende Aktualität sowohl als auch auf den paradoxen Charakter eines Neohumanismus hinzuweisen, der eine loyale, positive Antwort auf das Rätsel der „condicio humana" geben will, zugleich aber auf dem Absurden basiert und die Verneinung jedes Transzendentalen als grundlegendes Postulat annimmt. Jene Antinomien im Denken und Fühlen muß man nämlich immer im Auge behalten, will man die Originalität und die Wirksamkeit jener atheistischen Moralisten von heute in ihrer ganzen Dynamik erfassen, deren akonzeptueller Voluntarismus und totalitäre Aktmetaphysik ausschließlich in einem ebenso totalen, persönlichen Erlebnis des Sakralen und des Göttlichen einen ebenbürtigen und wirksamen Gegenpol finden können. Denn Malraux' postulatorischer Atheismus stellt viel weniger die rationelle Evidenz einer abstrakten Philosophie als das leidenschaftliche Sichbewußtwerden einer angestrebten totalen Autonomie des Menschen dar, eine Art metaphysischen Aufstand gegen jedes Eindringen eines objektiv Göttlichen, das den Menschen nur degradieren kann.

„Es liegt ein neuartiger und mit allem abendländischen Atheismus vor Nietzsche ganz unvergleichbarer Atheismus vor", schrieb schon Max Scheler im Jahre 1928. „Ich pflege ihn den postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung zu nennen. In allem bisherigen Atheismus der Materialisten, Positivisten usw., galt das Dasein eines Gottes an sich für erwünscht, aber entweder nicht nachweisbar oder sonst direkt oder indirekt

nicht erfaßbar oder aus dem Weltlauf widerlegbar. Hier, in dieser neuen Lehre dagegen wird geradezu gesagt: es möchte vielleicht sein, daß es im theoretischen Sinne etwas wie einen Weltgrund, ein ‚Ens a se‘ gäbe, — sei dieses X theistisch oder pantheistisch, rational oder irrational —, jedenfalls wissen wir nichts davon. Aber ganz unabhängig von Wissen oder Nichtwissen ist ausschlaggebend: ein Gott darf und soll nicht existieren, um der Verantwortung, der Freiheit, der Aufgabe, um des Sinnes vom Dasein des Menschen willen... Nur in einer nicht teleologisch gebauten Welt allein hat ein freies sittliches Wesen, hat eine „Person“ Existenzmöglichkeit. In einer Welt, die eine Gottheit nach einem Plan erschaffen oder in der eine Gottheit außerhalb des Menschen in irgend einem Sinne über Zukünftiges verfügte, ist der Mensch als sittliches Wesen, als Person vernichtet“ (Mensch und Geschichte, Cohen, Bonn 1929, 43/44).

Malraux' humanistischer Vorsatz basiert, ohne daß er jemals an eine systematisch katalogisierte philosophische Lehre appelliert hat, auf jenem postulatorischen Atheismus, der für die konsequente und radikale Auslegung des Evangeliums von Zarathustra gehalten werden kann. Dieser antitheistische Nihilismus kann aber paradoxerweise positive Folgen haben: indem man nämlich das Absolute und das Transzendentale im Menschen und im Kosmos verneint, reißt man eben einen Abgrund auf, den allein das Absolute auszufüllen vermag. Der zeitgenössische Atheismus entpuppt sich also abschließend als eine Art indirekter Apologetik: er ist ein Verlangen nach Unbegrenztheit, nach Vollendung, nach einem unbenannten, immer im Werden begriffenen, aber unvermeidlichen und verpflichtenden Göttlichen.

„Der atheistische Existentialismus besitzt“, erklärt J. Maritain, dessen Urteil auch Malraux' Atheismus betreffen kann, „eine vielleicht sehr konfuse und enttäuschte, aber immerhin tiefe Erfahrung der menschlichen Freiheit. Er stellt eine sorgfältig ausgearbeitete Metaphysik der condicio humana dar, sofern der Mensch sich willentlich mit dem Nichts, aus dem er kommt, identifiziert, sobald er der Atomisierung des Seins durch das Nichts in sich selbst beiwohnt, sobald er das Nichts annimmt und das Unglück wählt, das ihm lieber ist als der Verzicht auf die Autonomie, als nicht der kausale Urgrund seiner Freiheit zu sein. Eine solche Philosophie schafft eine Kluft, aus der vielleicht eines Tages eine echte Philosophie des Seins auftauchen könnte“ (Court traité de l'existence et de l'existant, Paris 1947, Hartmann 214/217).

Bildung und Organisation

RÜDIGER ALTMANN

Ohne Zweifel verdient die Erwachsenenbildung die Aufmerksamkeit, die ihr heute allenthalben entgegengebracht wird; aber sie selbst braucht vor allem mehr Horizont — vielleicht auch mehr Distanz zu ihrer Vergangenheit. Schon das Wort „Erwachsenenbildung" bietet Anlaß zu mancherlei Mißverständnissen, die der Sache Abbruch tun oder jedenfalls dazu beitragen, sie nicht so ernst zu nehmen, wie sie es verdient. Horizontverengend wirkt auch ein utopisch-idealistischer Pädagogismus, der noch immer vom Mythos des Sozialen zehrt und dessen schwülstige Sprache oft verhindert, daß sie als hoffähig angesehen wird. Hinzu kommt die allmählich steril gewordene Diskussion um einen nicht mehr realisierbaren Bildungsbegriff.

Trotzdem hat die Erwachsenenbildung einen Umfang gewonnen, der weit über das hinausgeht, was in früheren Jahren üblich war. Ihre Etats haben Höhen erreicht, die, wären sie bekannt, das Herz manches Universitätsmannes schneller schlagen ließen. Unsere gesamte Gesellschaft ist von einem Netzwerk solcher Bildungsinstitutionen überzogen, die jedes Problem und jede Erscheinung des öffentlichen Interesses zum Gegenstand von Gesprächen, Begegnungen und Kursen machen. Keine der Gruppen, die heute an der Demokratie engagiert sind, kann auf eine Mitwirkung daran verzichten, und alle sozialen Schichten nehmen daran teil.

Die soziale Bildungsbewegung

In der Entwicklung der deutschen Erwachsenenbildung lassen sich drei Etappen feststellen, und es ist bezeichnend, daß sie weniger einen in sich geschlossenen Prozeß zur Entfaltung darstellen, sondern wesentlich von außen, von der allgemeinen politischen und sozialen Entwicklung bestimmt sind. Die erste Stufe, die mit dem Weltkrieg 1914—1918 ihren Abschluß findet, beginnt in einer Zeit, in der die philosophische Kritik den von der Aufklärung geschaffenen und vom deutschen Idealismus geformten Bildungsbegriff aufgerieben hatte. Grob gesagt, reduzierte sich diese idealistische Bildung im folgenden auf die Geisteswissenschaft, um sich dann auf das Podium einer neuen Fachdisziplin, der Pädagogik, zu schwingen. Die pragmatischen Bestrebungen der neuen Volks- oder Erwachsenenbildung haben an dem Begräbnis des alten Bildungsbegriffs nicht teilgenommen. Ihr Engagement gehört von vornherein „dem Sozialen", nicht nur als dem geschichtlichen Ergebnis der Industrialisierung und neuen Klassenbildung, sondern dem „Sozialen als Problem", dem Kernproblem der Zeit, so wie es heute religiös, ethisch, politisch und soziologisch geradezu klassisch geworden ist. Die Forderung nach sozialer Bildung war also das Ergebnis der tat-

sächlichen Umbildung der Gesellschaft und die Antwort auf ihre geistige Not, ganz gleich, ob man auf die Bewußtseinsbildung der Arbeiterschaft oder die Reform des allgemeinen Bewußtseins zielte.

Nachdem die von Liberalen begründeten Arbeiterbildungsvereine von der Sozialdemokratie aufgesogen worden waren, kann man gegen Ende des Jahrhunderts von zwei großen Bildungsbewegungen sprechen: der sozialistischen und der katholischen. Natürlich wäre es ungerecht, die gleichlaufenden Bemühungen im Lager des Protestantismus und von den Universitäten her zu verschweigen; aber Volksbewegungen wurden sie nicht. Das weitverbreitete bürgerlich-liberale Bildungsvereinswesen dagegen beschränkte sich doch mehr auf die Nutzbarmachung und Verbreitung des vorhandenen „Bildungsgutes". An die soziale Problematik der Bildung hat es erst später Anschluß gefunden, als nämlich seine eigenen Bildungsideale fragwürdig und unverbindlich wurden.

Freilich wäre es falsch, von einer inneren Einheit der sozialen Bildungsbewegung vor dem Weltkrieg zu sprechen: Ebenso wie Sozialismus und Katholizismus einander entgegengesetzte Positionen einnahmen, war auch ihre Bildungsarbeit durchaus kontrovers. Und doch war es mehr als bloße Zufälligkeit, die beide heute in unseren Augen verbindet: beide stützten sich auf ein reich gegliedertes Vereinswesen und erwarben den Charakter eines zweiten Bildungsweges: eine große Anzahl von Politikern, Journalisten und Verbandsfunktionären hat in ihrem Rahmen Bildung und die Möglichkeit sozialen Aufstiegs gefunden; beide wollten den unteren Schichten des Volkes den Zug zur Selbstbestimmung und Kultur öffnen, waren also demokratisch. Während die sozialistische Bildungsbewegung, wenn auch gegen ihren Willen und unter den Übermalungen des Vulgärmarxismus, des naturwissenschaftlichen Positivismus und der revolutionären Theorie, die Arbeiterschaft für die neuen Formen der industriellen Gesellschaft erzog und sie damit dem Radikalismus langsam entfremdete, hat der soziale Katholizismus, gestützt auf die Autorität Leos XIII., die apologetische Vereinsamung der Kirche durchbrochen, und, woran noch Lamennais gescheitert war, ein neues und fruchtbares Verhältnis zwischen ihr und der neuen Gesellschaft und ihren demokratischen Lebensformen vorbereitet.

Bildung und Aktion

Die Gründung der Weimarer Republik bezeichnet auch für die Erwachsenenbildung ein neues Stadium. Mit der Revolution hatte die soziale Bewegung das Niveau der industriellen Gesellschaft erreicht, damit zugleich aber auch die bürgerliche Bildungswelt; umgekehrt zeigte sich, daß weiten Kreisen des national-liberalen Bürgertums die politische Bildung abhanden gekommen war, deren die Demokratie zu ihrer Selbsterhaltung bedurfte. Deshalb eröffnete Walter Rathenau in Berlin eine Abendhochschule für Politik, versuchte Max Scheler Erwachsenenbildung und Universität zu in-

tegrieren, sprach Karl Jaspers über den engen Zusammenhang von „politischem und pädagogischem Tun". Das neue Element der Erwachsenenbildung, das sich in diesen Jahren zur vollen Blüte entfaltete, war die Volkshochschule. In ihr flossen sozialistische und sozialethische Motive mit denen der Jugendbewegung zusammen. Stellenweise gelang ihr auch der Kontakt mit der Universität, obwohl es zu keiner gültigen Institutionalisierung kam. Aber bei all ihrer für die zwanziger Jahre typischen ideologischen Aktivierung zerbrach der „lebensreformerische" Elan dieser „freien" Volksbildung in den Wirren der Zeit, und die Wirtschaftskrise hat sie dann nur noch vegetieren lassen.

Doch kam auch die ursprüngliche soziale Bildungsbewegung nicht mehr so recht vorwärts, wenn sie auch an Breite und Dichte zunahm. Auf sozialistischer Seite verdickte sie sich in einem mehr und mehr sterilen Funktionärswesen, während die radikalen Sekten (obwohl in außerordentlichem Maß intellektualisiert) und die Kommunisten nicht nach Bildung, sondern nach Aktion hungerten und möglichst bald „zum letzten Gefecht" antreten wollten. Breite Schichten des Bürgertums, der bündischen Jugend und der Studentenschaft wandten sich einer irrationalen Lebensphilosophie zu. Der soziale Katholizismus anderseits hat für seine Bildungsaufgabe von der Katholischen Aktion nicht jene Impulse erhalten, die man sich davon hätte versprechen können. Allzusehr war er auch von seiner Rolle als Moderator der Republik in Anspruch genommen.

Immer mehr trat aber neben die „Bildung", deren pädagogische Komponente an Bedeutung gewann, die „Schulung", d. h. zweckrationale Ausbildung von Funktionären. Beides existierte zwar bereits in der sozialistischen Arbeiterschaft vor 1914, war aber dort nicht als Unterschied oder Gegensatz empfunden worden. Nun aber forderten die organisatorischen Bedürfnisse der Großverbände mit ihren wachsenden Selbstverwaltungsaufgaben statt Bildung, wenn auch nur im ideologischen Sinn, spezifische Verhaltensweisen und Fachkenntnisse. In der Akademie der Arbeit versuchten die Gewerkschaften zum ersten Mal, dafür das Niveau der Hochschule zu erreichen. Dieser Unterschied von Schulung und Bildung vor dem Hintergrund einer von Ideologien zerrissenen Gesellschaft kennzeichnet aber zugleich einen immer stärkeren Gegensatz von sozialer Bildung und sozialer Aktion. Der Pluralismus der industriellen Gesellschaft, der sich radikal in den Ideologien ausdrückte, war eines das ganze Volk verpflichtenden Bildungsbewußtseins nicht mehr fähig. In dieser Situation hatte auch der staatsbürgerlich-politische Bildungskonformismus, den die Republik unterstützte, nur geringe Chancen. Nimmt man die große Macht hinzu, mit der Massensport, Rundfunk und Film den einzelnen in seiner Freizeit beanspruchten, so wird deutlich, daß eine allmähliche Umwandlung der Erwachsenenbildung unvermeidlich war. Freilich hat die nationalsozialistische Herrschaft diesen Prozeß unterdrückt und alle Erwachsenenbildung auf eine parteiideologische Schulung reduziert. Nach 1945 lassen sich jedoch sehr bald neue Ak-

zente feststellen, die den Institutionen der Erwachsenenbildung eine wesentlich größere Bedeutung und Wirkkraft als in den Jahrzehnten vorher verliehen.

Zunächst waren die Besatzungsmächte selbst im Rahmen ihrer Politik der „demokratischen Umerziehung der Deutschen" an einer breit angelegten Erwachsenenbildung interessiert. Vor allem in der britischen Zone entstanden bald Heimvolkshochschulen; im Hamburger Gutachten für die Hochschulreform wurde eine systematische Annäherung der Erwachsenenbildung an die Universität vorgeschlagen. So fanden die Exponenten der Erwachsenenbildung, die sich häufig in scharfen Gegensatz zum Nationalsozialismus gestellt hatten (ein gewisser Teil von ihnen hatte sich allerdings im Reichsarbeitsdienst betätigt), einen günstigen Boden für ihre Bestrebungen nach Wiederherstellung der „freien Volksbildung" vor, während die Institutionen des normalen Bildungsweges (Oberschule und Universität) den Engpaß der Entnazifizierung zu absolvieren hatten.

Die Bildungsarbeit der industriellen Gesellschaft

Die Förderungsmaßnahmen der Besatzungsmächte waren eine beträchtliche Starthilfe für die Volkshochschule. Aber schon bald trat die sich von neuem organisierende Gesellschaft mit ihren eigenen Bestrebungen auf den Plan, von allen Gruppen am eindrücklichsten der Protestantismus, der in den Evangelischen Akademien bewußt die Grenzen der alten Volksbildung überschritt. Das Kennwort „Bildungsarbeit" zeigt heute ganz allgemein die erweiterte Rolle der Erwachsenenbildung an: über einem naiven Bindestrich sind Arbeit und Bildung aus ihrer Gegensätzlichkeit im vorigen Jahrhundert zusammengewachsen, und Bildung ist — freilich in einem neuen Sinn — zu einem integrierenden Bestandteil des Arbeitsprozesses der industriellen Gesellschaft geworden.

Jede große Organisation muß sich ihr im eigenen Interesse widmen — ihre Funktionsfähigkeit hängt zum guten Teil davon ab. Natürlich sind dabei die eigentlichen Bildungsbestrebungen mehr oder weniger eng mit der Instruktion und Fortbildung der Funktionäre und des Managements verflochten; doch auf welchen Zweck sie auch immer bezogen sein mögen, auf die Betonung sozialethischer und moralischer Motive scheint heute niemand verzichten zu können, mag das oft auch sehr undifferenziert und interessenbezogen geschehen. Ebensowenig sind allerdings die Veranstaltungen und Institutionen der großen Verbände in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft an einem verselbständigten, inhaltlich fixierten Bildungsbegriff orientiert: Unter Bildung wird praktisch die Fähigkeit verstanden, sich auf Grund seines Wissens und der sich daraus ergebenden Situationsbeurteilung sozial angemessen zu verhalten, vor allem aber die Möglichkeit, den mechanischen Zwang und die Eigengesetzlichkeit des ökonomischen und Arbeitsablaufs mit ethischen Antrieben zu besetzen. Solche Bildung, das heißt moralisch-

ethisch fundierte und durch bewußtes Wissen stabilisierte Verhaltensfähigkeit ist heute in einem viel intensiveren und zugleich weiteren Sinn als dem der alten Volksbildung für alle Bereiche und Institutionen notwendig geworden: für die Aktionsfähigkeit und Stabilität der politischen Parteien, für den Einfluß der Gewerkschaften auf ihre Mitglieder und die Betriebe und umgekehrt für die Arbeitsbereitschaft und -qualität in den industriellen Unternehmen; selbst der Staat kann sich nicht mehr auf das Funktionieren der öffentlichen Meinung und „der" Gesellschaft verlassen, sondern muß alle diese vielfältigen „demokratischen" Institutionen der Erwachsenenbildung im Interesse seiner eigenen Stabilität fördern und damit in der von ihm gewünschten Richtung beeinflussen.

Nun ist zwar solche Bildungsarbeit nicht bloße Fortsetzung der Organisation mit anderen Mitteln; wenn wir jedoch heute einem fast systematischen Einbau der Erwachsenenbildung in alle maßgebenden Organisationskörper gegenüberstehen, so entspricht das — ganz abgesehen von allen Zielsetzungen — einer neuen Entwicklungsstufe der organisierten Gesellschaft; der Stufe der Integration. Das Wort selbst schillert in allen möglichen ideal-ideologischen Farben. Wir wollen hier lediglich auf seine Bedeutung für eine moderne Theorie der Organisation hinweisen.

Sie entspricht den Bedürfnissen der „Großgesellschaft" mit ihrer Interdependenz aller Gruppen und Lebensbereiche untereinander, der Abhängigkeit aller von allen. Sie umschließt demgemäß alle Schichten, die die organisierte Sphäre unseres Daseins ausmachen: den in seinen Wurzeln vordemokratischen Bereich der staatlichen Herrschaft, die auf dem alten, heute bereits weit in Wirtschaft und Gesellschaft hineinreichenden Verhältnis von Schutz und Gehorsam beruht; des ökonomisch-technischen Prinzips der kapitalistischen Akkumulation und einer immer feineren Arbeitsteilung; und schließlich das Motiv aller sozialen Organisation: die Solidarität der Interessen. Alle diese Schichten sind bereits unvorstellbar ineinander verwachsen und haben einen kaum noch überschaubaren Organisationspluralismus erzeugt. Schon unsere Rechtsordnung gleicht einem so vielfältig funktionalisierten Schaltapparat, daß nur Fachleute ihn bedienen können. Zugleich erfordert die Dynamik der industriellen Gesellschaft eine ständige Anpassung an wechselnde Situationen. Selbst das Bewußtsein des „Gebildeten" ist der Komplizität dieser Lage kaum mehr gewachsen.

Integration als eine vereinheitlichende und zentralisierende weitere Funktionalisierung all dieser Beziehungen und Zusammenhänge ist bereits in vollem Gang; aber je schwerer der einzelne noch eine Ecke und einen Winkel finden kann, in denen er vor Organisation sicher ist — um so mehr brauchen aber diese „Ordnung" und alle ihre Träger die Zustimmung, die freiwillige Aktivität, das Engagement und die bewußte Anpassung der Beteiligten, wenn sie nicht den Boden unter den Füßen verlieren wollen. Ohne eine ständige Bildungsarbeit wird das nicht zu erreichen sein. So können sich die großen Verbände nicht mehr auf ein spontan-solidares Verhalten ihrer Mit-

glieder verlassen. Sie sehen sich in wachsendem Maß — zum Teil schon wegen ihrer Zentralisierung und Bürokratisierung und wegen ihrer Mammuthaftigkeit — auf eine innerverbandliche Integration angewiesen. Angesichts der Tatsache, daß man sich in diesem Zusammenhang kaum noch auf einen spezifischen (z. B. „proletarischen") Gruppenhabitus stützen kann, muß ein differenziertes, auf die persönliche Lage des einzelnen abgestelltes, aber auch mit der Umwelt und Öffentlichkeit kommunikationsfähiges Organisationsbewußtsein ausgebildet werden: im Staat und in der Gemeinde, im Betrieb, in politischen Parteien, ja in konfessionellen Vereinen.

Pluralismus und Integration

Von hier aus wird die Struktur der modernen Bildungsarbeit in der Spannung zwischen Pluralismus und Integration als den beiden wesentlichen Bewegungsformen der organisierten Gesellschaft deutlich.

Sowohl Pluralismus wie Integration sind heute zwar keineswegs eindeutige Begriffe, aber doch Schlüsselworte, mit denen sich Fachleute und Politiker über die Situation der Gesellschaft zu verständigen pflegen, und das nicht zu Unrecht. Dabei sind wir, und in Deutschland vornehmlich unter dem direkten und indirekten Einfluß des Marxismus, daran gewöhnt, diese Spannung an ihrer politisch-ideologischen Ausprägung zu messen. Neuerdings hat sich, im Gegensatz zur autoritären Staatslehre und vielleicht in abwehrender Erinnerung an das uniformierende Einheitsmonopol der nationalsozialistischen Herrschaft, eine besondere Betonung des Pluralismus entwickelt. Danach läßt sich die Industriegesellschaft primär durch die Neigung kennzeichnen, sich nach verschiedenen Gruppeninteressen in organisationsmäßig typisierte, konzentrische Polaritäten zu gliedern.

So wichtig dieser Aspekt ist, so wenig darf er uns dazu verführen, die gerade dieser pluralistischen Gesellschaft innewohnende Tendenz zur Integration zu übersehen. Ein Symptom dafür zeigt sich in der Bedeutung, die der Kompromiß für die Verfassung, für die Gestaltung der Sozialordnung und für viele andere Gebiete des öffentlichen Lebens erlangt hat. So hat schon Max Weber betont, daß die sozialökonomischen Interessenverbände auf Kampf und Kompromiß hin organisiert seien. Der Grund dafür liegt nicht allein in der ständig gewachsenen Interdependenz der heutigen Wirtschaftsgesellschaft; sie ist auch in der Tatsache begründet, daß der Organisationskraft dieser pluralistischen Interessen sowohl hinsichtlich ihrer inneren Funktionsfähigkeit wie ihrer Aktionsmöglichkeit nach außen Grenzen gesetzt sind, die sie schwerlich überschreiten können.

Der Integrationsprozeß, den wir hier betonen, ist vorerst nur funktioneller Natur, und wir müssen uns vor Überschätzungen und Idealisierungen des Wortes Integration hüten; aber die Realität des Vorgangs selbst ist nicht zu leugnen: Gerade der demokratische Pluralismus der Industriegesellschaft hat das kämpferische Denken, wie es sich am schärfsten im Marxismus zeigte,

gelähmt. Umgekehrt hat sich die Stabilitätsbasis dieser Gesellschaft verbreitet und verfestigt. So ist im öffentlichen Bewußtsein aus der „Krise unserer Zeit" allmählich eine „Lage" geworden. Sie wird bei aller Aufmerksamkeit, die wir heute der gesellschaftlichen Ordnung als einem Prozeß zu widmen gewöhnt sind, nicht mehr als kurzlebiger Status quo empfunden, der zur Verfügung der Gruppeninteressen steht. Von hier aus erklärt sich auch der verhältnismäßig starke Konformitätsdruck, der — ohne äußeren Zwang und in demokratischen Formen verlaufend — das rebellierende, nach Aktion dürstende Lebensgefühl der zwanziger Jahre abgelöst hat.

Er bedeutet für die Bildungsarbeit zugleich eine massive Vereinfachung des gesellschaftlichen Bewußtseins, systematischen Abbau sozialer Vorurteile und sozial differenzierter Verhaltungsweisen, Abbau aber auch der Eigenständigkeit des „alten" Bildungsbegriffs, einerlei, ob er sich von der Beherrschung philosophischer Denkmethoden oder bestimmter Wissensgebiete — Kunst, Literatur, antike Kultur — oder dem Gegensatz von allgemeiner und Fachbildung herleitet. Dieser Bildungsbegriff spielt zwar noch seine Rolle in kulturkritischen Diskussionen und, ironisch gesprochen, als „Seelenachse" eines immer zweckbezogeneren Universitätsstudiums; aber selbst hier scheint sich in der allseits geforderten und mancherorts auch gepflegten Einrichtung des dies academicus oder universitatis das Prinzip der Bildungsarbeit durchgesetzt zu haben: Urteilsfähigkeit und Wissen des Akademikers sollen ihn zu einem sozial angemessenen Verhalten befähigen.

Es wäre voreilig, sich in der Kritik dieser Strebungen auf ihre zweifellos vorhandenen konformistischen Züge zu beschränken oder die enge Verbindung von Bildung und Organisation als Nivellierung oder Vermassung abzuwerten. Eine Gefahr in dieser Richtung ist zwar nicht zu leugnen; doch kann man zunächst feststellen, daß die neue Struktur der Erwachsenenbildung auch den wohlverstandenen Interessen des einzelnen entgegenkommt. Gerade die jüngere Generation erwartet heute weniger die Vermittlung von Bildungswissen alten Stils — sei es ideologisch-theoretisch oder humanistisch-idealistisch —, sondern objektiv und subjektiv die Steigerung ihrer Handlungsmöglichkeiten in einer verwalteten und organisierten Welt, und zwar ethisch wie politisch, kollektiv oder individuell, öffentlich und privat.

Vereinfachung heißt also nicht nur Entdifferenzierung des sozialen Bewußtseins, sondern Rücknahme der Verselbständigung der Bildung in die Verständigung, in die allgemeine Kommunikation. Notwendig kann ihr Schwerpunkt nicht mehr in der kritischen Analyse liegen. Sie kann auch nur vorbereitend bei einem „Krisenbewußtsein" — wie es den Intellektuellen so oft noch lebendig ist — verweilen; sie ist darauf angewiesen, unter Ebbe und Flut des sozialen Prozesses die statischen Elemente aufzuzeigen, d. h. sich auf die Ordnung zu konzentrieren, wenn auch vielleicht nur als Problem.

Vereinfachung heißt aber auch eine notwendige Straffung und Zusammenfassung unseres Wirklichkeitshorizonts, die Verkürzung mancher Per-

spektiven — damit die kaum mehr erlebbare Überdimensionalität unserer „global" gewordenen Welt dem Menschen nicht ständig über dem Kopf zusammenschlägt.

Bildungsarbeit und Ethos der pluralistischen Gesellschaft

Wenn wir von Ethos in Verbindung mit der pluralistischen Organisation der Industriegesellschaft sprechen, dann keineswegs mit der Absicht, eine „Pluralität der Loyalitäten" (Carl Schmitt) — Gewerkschaftsethik, Verbandsethik, Geschäftsethik usw. — als Tatsache zu behaupten oder zu fordern. Voraussetzung für das ethische „Leitbild" (um diesen unscharfen und eigentlich nur für die Psychologie zu rechtfertigenden Begriff zu benutzen) der Bildungsarbeit ist, zumindest als Postulat, eine die Gruppeninteressen übersteigende Einheit sittlicher Werte. Wer das leugnet, ersetzt Ethos durch eine verwaschene Grenzmoral, die in einem funktionalistischen Kreuz-und Quer von Gruppenbeziehungen die Verkehrsregelung auf die Empfehlung gegenseitiger Rücksichtnahme beschränkt.

Nehmen wir in dieser Hinsicht das allgemeine Bedürfnis nach Bildungsarbeit (und das entsprechende Angebot) ernst, so wäre es das Ergebnis einer Entwicklung, in der sich die pluralistischen Energien der Gesellschaft in Integration umsetzen — zugleich aber Zeichen dafür, daß diese Integration nach ethischer Vertiefung verlangt. Wenn ein so skeptischer Soziologe wie Karl Mannheim zu dem Schluß kommt, die Ethik erfülle damit „eine Funktion, ohne die eine moderne Gesellschaft nicht bestehen kann", so klingt das für einen Theologen nicht nur selbstverständlich, sondern auch naiv. Aber: „dies bedeutet gleichzeitig, daß die Herrschaft der formalistischen Ethik über die materielle Ethik zu Ende geht". Nicht nur die formalistische, sondern auch die sogenannte Verantwortungsethik, die Max Weber für den Typus des wirtschaftlichen Unternehmers und des politischen Führers so betont hat, ist „unmodern" geworden; sie erweist sich auf die inzwischen historisch gewordene Phase des Übergangs zur Massendemokratie beschränkt. Sie ist ohne Belang für die ethische Verhaltensfähigkeit breit organisierter Gruppen, deren Handeln nicht mehr durch freies Experimentieren bestimmt ist, sondern bereits weitgehend in standardisierten und festgelegten Formen stattfindet.

Manches deutet darauf hin, daß Universalismus und Realismus der christlichen Ethik hier, und gerade im Bereich der Bildungsarbeit, am Morgen eines neuen Tages stehen. Jetzt, wo der Mythos des Sozialen, sich pluralistisch auflösend, allmählich verblaßt, stößt sie freilich auf eine erkaltete Welt, die nach dem Ethos fragen muß, um der „Immanenz" ihrer funktionellen Eigengesetzlichkeiten zu entrinnen. Die Soziologen haben sich bereits auf statistischen und psychologischen Wegen empirisch vom Begriff der Gesellschaft entfernt. Um so mehr begrüßt man eine die materiellen Interessen hinter sich lassende und insofern „neutrale" Philosophie der Praxis —

gewissermaßen als wertrationale Ergänzung und Sicherung der vielzuvielen Zweckrationalitäten. Es liegt nahe, daß in dieser Situation labiler Offenheit Ethik oft und nicht unbewußt als Human-Relation-Service mißverstanden wird. In entgegengesetzter Richtung ist die ernstgemeinte Bildungsarbeit vielleicht versucht, sich den Horizont mit Ordnungsbildern zu verstellen, und wenn die Sache dann konkret wird, endet sie doch in Organisation. Ob die Bildungsarbeit diese Integrationstendenzen noch auf die Rechtfertigung des Staates (im alten Sinn) beziehen kann, ist fraglich.

Neuer Modus der Öffentlichkeit

Öffentlichkeit und Legalität sind die wichtigsten Ordnungselemente der industriellen Demokratie. Aber das Problem der Öffentlichkeit als Recht und Möglichkeit der Teilnahme ist heute nicht mehr dadurch in Frage gestellt, daß sie Beschränkungen unterworfen ist, sei es durch Repräsentations-Privilegien, sei es durch das Recht auf öffentliche Meinung, auf Demonstration und Kommunikation. Das Problem der Öffentlichkeit besteht im Gegenteil in ihrer ungeheuren Ausdehnung, ihrem Mangel an Struktur, ihrer Unüberschaubarkeit. Im Licht ihrer Scheinwerfer verlieren das Geheime wie das Private ihre Konturen: jeder soll an allem teilnehmen. Umgekehrt erlahmt gerade durch das Informationsquantum, das wir Tag für Tag bewältigen müssen, unsere Urteilsfähigkeit. An eine Wiedereinschränkung der Öffentlichkeit, wie sie immer wieder gefordert wird, ist kaum zu denken. Aber Bildungsarbeit kann hier wie ein Filter wirken, der Wesentliches vom Unwesentlichen trennt. Sie kann die Struktur der Industriegesellschaft sichtbar und den Menschen in der Organisation auf die Möglichkeiten seines Handelns aufmerksam machen. Sie kann auf diese Weise vermittelnd und zugleich aktivierend wirken. Sie ist ein neuer Modus der Öffentlichkeit, eine neue Möglichkeit der Teilnahme des einzelnen als urteilsfähiger Person.

In diesem Zusammenhang bedarf es nur einiger kurzer Bemerkungen, um die Beziehung der Bildungsarbeit zur wachsenden Freizeit darzulegen. Auch die Freizeit wird, wenn nicht alles trügt, Gegenstand intensiver Organisation sein, und Bildungsarbeit wird auch hier Arbeit bleiben und ein Modus der Öffentlichkeit. Doch wird sie ihre integrierende Wirkung stärker entfalten und für die Autonomie des Menschen mehr leisten können als bisher. Freilich setzt das voraus, daß sie ihren Bildungsbegriff deutlicher differenziert und aus dem Schatten des sozialen Mythos heraustritt. Auch das wird auf die Dauer nicht genügen; denn die Aufgaben und Probleme der Bildungsarbeit verwandeln sich hier zusehends in solche der Kulturpolitik, die sich aus dem Gegensatz von Fortschritt und Tradition herausarbeiten und die man zugleich vor dem Zugriff des Wirtschaftsstaates in Sicherheit bringen muß.

Gerade deshalb ist es wichtig, die moderne Bildungsarbeit als — im wahren Sinn — integrierenden Bestandteil der sozialen Organisation anzusehen, die sich im Bereich der westlichen Demokratien erst nach der staatlichen und technisch-ökonomischen entwickelt hat und noch immer hinter beiden herhinkt. Auch wenn wir der Überzeugung sind, daß ihre Differenzierung notwendig ist und daß sie die Aufgaben staatlicher und wirtschaftlicher Organisation nicht übernehmen kann noch soll, so sollten wir uns darüber klar sein, daß sie leistungsfähiger werden muß als bisher, daß der Weg von der bloßen Organisation zur Ordnung bewußter beschritten werden muß. Die Entwicklungsländer Asiens werden die Kraft der europäischen Kultur an diesem Tatbestand prüfen, und das mit Recht.

Die schwesterliche Frau

Überlegungen zu den Grundlagen der Mädchenerziehung und Frauenbildung

LEO ZODROW SJ

Welches ist das Ideal eines menschlich-echten und christlichen Frauenlebens? Auf welches Ziel hin wird heute das Mädchen erzogen und nach welchem Bild formt sich die Frau bewußt oder unbewußt?

Wo überhaupt noch die Notwendigkeit einer ganzhaften Menschenbildung und nicht bloß einer intellektuellen Ausbildung gesehen wird, ist die allgemeine Auffassung wohl diese: die natürliche Bestimmung der Frau ist die Mutterschaft, und deshalb muß das junge Mädchen zur Mütterlichkeit erzogen werden. Die Mütterlichkeit wird deshalb als das eigentliche Reifeziel der Frau angesehen: „Gott hat die Frau zur ‚Mutter des Lebens' (Gn 3, 20: Eva) berufen und ihr die Hauptlast der Fortpflanzung auferlegt (Gn 3, 16). Ihr Wesenszug ist daher ‚Mütterlichkeit'."[1]

Diese Ansicht kommt ohne Zweifel einer starken natürlichen Neigung der Frau, aber auch einem heimlichen Wunsch des Mannes entgegen: Männer lassen sich von Frauen gern bemuttern, und selbst an unverheirateten Frauen schätzt man es, wenn sie mütterlich sind. Eine Frau empfindet es gewöhnlich als hohes Lob, wenn ihr oder wenn von ihr gesagt wird, sie sei eine mütterliche Frau. Nicht wenige Frauen lassen sich durch solche Schmeichelei

[1] *Lexikon f. Theol. u. Kirche, Freiburg 1960, IV, Sp. 297:* „Frau".

dazu verleiten, das Rezept der Mütterlichkeit auf alle anzuwenden, die ihnen begegnen.

In die gleiche Richtung geht die Forderung eines maßgeblichen pädagogischen Handbuches: „Den Mädchen unserer Zeit muß die Größe und Würde der Mutterschaft nahegebracht werden, sie müssen in der Mütterlichkeit eine Grundeigenschaft echten Frauentums erkennen, die sie in sich entwickeln und pflegen sollen... Daß die Erziehung des Mädchens zur Mütterlichkeit gelingt, ist für die Zukunft unseres Volkes noch wichtiger als ihre intellektuelle Ausbildung. Sie betrifft ja nicht nur die Mutter im eigentlichen Sinn. ‚Mutterschaft ist Aufgabe der Frau schlechthin', und ‚die Welt bedarf der mütterlichen Frau' (G. v. Le Fort), damit die Liebe nicht stirbt und mit ihr die Menschlichkeit."[2]

Ist hier, dem Wortlaut nach, auch noch für andere Grundeigenschaften echten Frauentums Raum gelassen, so erfährt man doch nicht, welche gemeint sein mögen. Doch ist wohl an jene Dreiheit von Jungfräulichkeit, Bräutlichkeit und Mütterlichkeit gedacht, in der seit eh und je der Inbegriff edler Fraulichkeit gesehen wird. Die Literatur über diese drei Grundhaltungen ist fast unübersehbar. Um so seltsamer mutet es an, daß sich im gesamten psychologischen, pädagogischen und theologischen Schrifttum unserer Tage, soweit es die Frau betrifft, kaum Hinweise auf das Schwesternamt der Frau und auf die Grundhaltung der Schwesterlichkeit finden.

Unser Anliegen ist es nun, ausgehend vom Bild der Schwester im menschlich-natürlichen und im christlich-übernatürlichen Bereich, die Schwesterlichkeit in ihrer Bedeutung für die Mädchenerziehung und für die gesamte Frauenbildung darzustellen.

Die Schwester in der natürlichen Ordnung

Wo hat die Schwester ihren ursprünglichen natürlichen Ort? Offenbar in der Familie.

Diese ist nicht eine willkürlich organisierte Lebensgemeinschaft, sondern hat von Natur aus eine ganz bestimmte soziologische Struktur. Vier urtümliche Ämter und soziale Funktionen gibt es in der Familie, die nicht ungestraft gestört werden dürfen: die des Vaters und der Mutter und — in diese beiden ein- und untergeordnet — die des Bruders und der Schwester.

Das Schwestersein gründet in der Kindschaft. Darunter verstehen wir die Ursprungsbeziehung zu Vater und Mutter. Diese ist nicht nur rein biologisch. Sie ist mehrdimensional und hat außer der biologischen mindestens noch

---

[2] *Lex. d. Päd., Freiburg 1954, III, Sp. 568:* „Mutter, Mütterlichkeit". Vgl. auch *II. Sp. 104:* „Frauenjugendführung": „Aus jungfräul. Liebeskraft und bräutl. Liebesbereitschaft will der Wesenszug der Frau, die hingebende Liebe, fruchtbar werden in der alles Leben tragenden, hütenden und umsorgenden Mütterlichkeit. Sie ist also das Ziel der Frauenjugendführung, einerlei, ob sie sich später in der Ehe und Familie oder in einem andern Beruf auswirkt. Nur so kann die Gefahr des Dualismus im Frauenleben überwunden werden."

eine psychologische und geistig-personale Seite. Die Kindschaft im psychologischen und geistig-personalen Sinn ist von der biologischen Kindschaft nicht bloß logisch zu unterscheiden, sondern tatsächlich abspaltbar. Ein Vater kann z. B. sein Vatersein im personalen und psychologischen Sinn verleugnen und verfehlen, während diese Vaterschaft von einem Mann übernommen werden kann, der nicht Vater im biologischen Sinn ist. Ebenso kann auch von der Seite des Kindes her die Kindschaft im personalen Sinn verfehlt werden.

Kindschaft ist in zweifacher Weise möglich: als Sohnschaft und als Tochtersein. Das Mädchen, die Tochter steht menschlich zu Vater und Mutter in einem ganz anderen Verhältnis als der Sohn. Auch hier ist das seelisch-personale Element von seinem biologischen Fundament abhebbar. Ein Mädchen etwa, das nach dem Wunsch der Eltern ein Junge sein sollte, gerät in Gefahr, von den Eltern oder von einem Elternteil als Mädchen oder Tochter abgelehnt und bis in den Affekt hinein als Junge und Sohn angenommen zu werden. Es kann auf diese Weise durch die Eltern bis in die geschlechtliche Perversion hineingedrängt werden. Für ein solches Kind ist dann schon der Standort der Tochter nicht auffindbar.

Die Schwester ist jedoch etwas anderes und mehr als nur das Kind, die Tochter. Nicht schon dadurch wird ein Mädchen Schwester, daß es da ist, Vater und Mutter hat und deren Kind ist. Schwester wird es erst dadurch, daß es Geschwister hat.

Aber diese biologische Tatsache allein genügt auch hier nicht dafür, daß ein Mädchen im soziologischen Sinn wahrhaft Schwester und im psychologischen Sinn schwesterlich ist. Erst dann ist es im Vollsinn Schwester, wenn es die Geschwister schwesterlich annimmt. Das ist durchaus nicht selbstverständlich; es ist eine über alle bloß biologische Tatsächlichkeit hinausgehende seelische und geistig-personale Leistung. Gibt es nicht Kinder, die wohl mehrere Geschwister haben, aber doch nie lernten, Bruder und Schwester zueinander zu sein? Wie etwa jenes Zwillingsschwesternpaar, das zwar bis ins späte Alter unverheiratet zusammenlebt und doch stets im Streit miteinander liegt: einerseits kommen sie nicht voneinander los, anderseits aber finden sie auch nie als Schwestern recht zueinander. Eher hat es den Anschein, als spielten sie von Kindheit an die Rolle des Vaters und der Mutter miteinander, bis in die Aufteilung ihrer Arbeit hinein: die eine versorgt den Haushalt (spielt das Hausmütterchen), die andere übt einen Erwerbsberuf aus (spielt den Vater)[3].

Ein Mädchen kann also die Schwesterlichkeit radikal verfehlen, obwohl es Geschwister hat. Es ist aber zu vermuten, daß ein solches Mädchen von den Eltern schon als Tochter nicht richtig angenommen worden ist.

Das Schwestersein — und entsprechend selbstverständlich das Bruder-

[3] Ähnliche Beispiele einer falschen Rollendressur bringt *Ursula Laessig*, Das Kind im Kraftfeld der Familie, in: *Bitter*, Psychotherapie und Seelsorge, *Stuttgart 1951*.

sein — besteht zunächst darin, daß man das Kindsein mit anderen teilt. Im wesentlichen bedeutet dies ein Teilen der Liebe desselben Vaters und derselben Mutter.

Im Unterschied zum Brudersein und zur Brüderlichkeit ist das Schwestersein und die Schwesterlichkeit die urtümliche Funktionsform des weiblichen Kindes in der Geschwisterschar, also die weibliche Art der Teilhabe an demselben Vater und derselben Mutter; denn ohne Zweifel steht ein Mädchen anders zu den Geschwistern als ein Junge[4].

Beides ist schwer, wahre Brüderlichkeit und wahre Schwesterlichkeit. Nicht ohne Grund ist der erste Mord, von dem die Urgeschichte der Menschheit gemäß der Bibel weiß, ein Brudermord gewesen. Und die schlimmste Sünde unter Geschwistern ist gewiß der Neid. Der häßlichste Streit unter ihnen ist bezeichnenderweise der Streit um die Erbschaft.

Ein anderes Wesensmerkmal wahrer Schwesterlichkeit entwickelt sich im Mädchen, wenn es lernt, mit den Geschwistern nebeneinander — in der gleichen Ebene — zu stehen, und zwar in weiblicher Weise. Das ältere Mädchen z. B. wird immer wieder der Versuchung ausgesetzt sein, die Jüngere zu bemuttern, sich also in die Rolle der Mutter hineinzuspielen, sich deren erzieherische Autorität anzumaßen, sich über die anderen, zumal die jüngere Schwester, zu stellen. Kann aber jemand zwei Mütter zu gleicher Zeit ertragen? Solange das jüngere Kind gesund empfindet und Vitalität genug hat, wird es sich gegen solche Versuche — mit Recht — wehren, immer aber wird daraus Anlaß zu Streit und Unfrieden erwachsen.

Im Schwesternamt findet das Mädchen die erste natürliche Gelegenheit, jenen Wesenszug echter Liebe einzuüben, der es befähigt, andere um ihrer selbst willen anzunehmen und nicht nur deshalb, weil sie diese oder jene sympathische Eigenschaft haben. Das Mädchen wählt sich ja die Geschwister nicht selbst aus wie die Spielkameraden, sondern erhält sie durch die Vorsehung zugeteilt. Darin liegt die Aufgabe, die Geschwister anzunehmen wie sie sind. Wenn auch die Lösung dieser Aufgabe nicht immer gelingt, so ist sie doch zumindest unausweichlich gestellt.

Menschlich ist es ein großer Mangel, wenn ein Kind keine Geschwister hat. Fällt doch bei dem Kind eine ganze Erlebnisschicht aus, nämlich das Erlebnis, einen anderen als Bruder und Schwester annehmen zu müssen und die Liebe der Eltern mit ihm zu teilen. Kein Kindergarten und keine Schulkameradschaft können diesen Mangel jemals vollkommen ersetzen und ausgleichen.

Schwesterlichkeit ist Durchgang hin zur Mütterlichkeit. Ohne die Belastung durch die volle Verantwortung des Mutteramtes kann sich das Mäd-

[4] Wie sich die Schwesterlichkeit in ihren konkreten Erscheinungen von der Brüderlichkeit abhebt, müßte eine Spezialuntersuchung näherhin klären. — Es sei in diesem Zusammenhang nur allgemein darauf hingewiesen, daß selbst größere Werke über die Frau die Themen ‚Schwester' und ‚Schwesterlichkeit' nicht kennen. Wir nennen nur ein Beispiel: In dem zweibändigen *Lexikon der Frau, Zürich 1953, Encyclikos-Verlag,* fehlt das Stichwort ‚Schwester' völlig.

chen in der Familie als Schwester in allen fraulichen und mütterlichen Gefühlen, Fähigkeiten und Tugenden langsam entfalten und sich in die mütterlichen Aufgaben unter Anleitung der Mutter einüben, indem es — in echter Stellvertretung — Teilaufgaben und Teilverantwortung der Mutter in einzelnen Fällen übertragen erhält. Das ist kein Gegensatz zu dem im Vorausgehenden Gesagten, da es sich hier nicht um Usurpation, sondern um rechtmäßige Übertragung eines Teiles der mütterlichen Autorität handelt.

Wie vermag eine Frau, als Mutter in eine Familie gestellt, all die menschlichen Anforderungen dieses Amtes zu erfüllen, wenn sie als Mädchen in dem weniger verantwortungsschweren Amt der Schwester diese nie hat einüben können?

Schwesterlichkeit ist Reifeziel des Mädchens und der Frau. Eine nur oberflächliche Betrachtungsweise könnte zu der Auffassung gelangen, Schwesterlichkeit sei mehr eine Haltung, die dem kindhaften Alter entspreche, sei im Grund nur Durchgang hin zur eigentlichen Reifeform der Frau, der Mütterlichkeit. In den gängigen Erziehungsschriften wird, wie wir bereits andeuteten, fast nur die Mütterlichkeit als Reifeziel des Mädchens genannt. Und dennoch ist die Schwesterlichkeit in gewisser Weise auch Ziel und Vollendung selbst noch der Mütterlichkeit.

Das Amt der Mutter ist auf das kleine, pflegebedürftige, sich entfaltende Leben, das Kind, hingeordnet, das in seinem Wachsen und Reifen von Natur aus zunächst gänzlich der Verantwortung und der Erziehungsautorität der Eltern unterstellt ist. Mütterlichkeit setzt dementsprechend ebenfalls das kleine Kind voraus und ist die Fähigkeit der Frau, sich dem kleinen, hilfsbedürftigen Menschenwesen zuzuwenden. Insofern ist Muttersein und Mütterlichkeit etwas anderes und in gewisser Weise mehr als Schwestersein und Schwesterlichkeit.

Es scheint aber, daß Mütterlichkeit die reife Schwesterlichkeit voraussetzt und in ihr gründet und daß die Schwesterlichkeit in der echten Mütterlichkeit — soll sie nicht zu jener Pseudo-Mütterlichkeit entarten, die wir unausstehlich finden — fortwirken muß. Wird doch der Mutter abverlangt, sich nicht bloß zum kleinen Kinde hinabzuneigen, sondern sich innerlich auf dieselbe Ebene mit dem Kind zu begeben, um es verstehen zu können — ein Grundelement schwesterlicher Haltung, wie wir gesehen haben. Und erst recht erwartet das herangewachsene Kind von der Mutter, daß sie allmählich und schließlich einmal ganz auf ihre übergeordnete mütterliche Erzieherautorität aus freien Stücken verzichtet, das Kind als einen erwachsenen Menschen annimmt und ihm so auf eine neue Weise in schwesterlicher Freundschaft begegnet.

Hier wird deutlich, daß das Mutteramt kein absolutes und deshalb auch kein absolut festzuhaltendes, sondern ein Stellvertreteramt ist, aus dem die Frau immer wieder entlassen wird, ja sich selbst entlassen muß, indem sie ihre Kinder zur Selbständigkeit und Selbstverantwortung erzieht. Mütterlichkeit muß so immer wieder zur schwesterlichen Haltung zurückfinden.

Eine Frau, die solches nicht vermag, muß unweigerlich in ihrer mütterlichen Aufgabe versagen und kann außerdem nicht zur eigenen menschlichen Vollreife gelangen.

So erscheint es recht bedenklich, wenn nicht gar gefährlich, nur die Mütterlichkeit als Reifeziel der Frau und als Ziel fraulicher Erziehung herauszustellen. Werden nicht unsere Mütter durch eine solche Ausrüstung dazu verleitet, ihre Mutterautorität auch da festzuhalten, wo sie es nicht mehr dürften und in der mütterlichen Haltung zu erstarren, da sie ja kein weiteres Reifeziel mehr kennen? Und welchen Sinn soll die unfreiwillig ehelose Frau in ihrem Leben sehen, wenn ihr von Kindheit an nur diese eine Möglichkeit der Mütterlichkeit als vollkommene Erfüllung ihres Frauenwesens genannt wird? Und noch eine Frage: Wie sollen wir menschlich mit der Begegnung der Geschlechter auf den Arbeitsstätten der modernen Betriebe fertig werden, wenn das junge Mädchen und die verheiratete Frau nicht wissen, daß man dem Mann, sei er verheiratet oder nicht, auch schwesterlich begegnen könne, und wenn sie deshalb auch gar nicht erwarten, daß ein Mann ihnen in brüderlicher Haltung entgegenkomme?

Das Jdeal der natürlichen Jungfräulichkeit erscheint, für sich allein genommen, zu negativ, da es die bloße Zurückhaltung aller Hingabegefühle fordert, ohne eine Möglichkeit anzudeuten, in welcher Weise diese Gefühle positiv zu lenken sind, wenn die bräutliche und die mütterliche Hingabe nicht in Frage kommen. Dieses Ideal bedarf also unbedingt einer Ergänzung: Es gibt keine andere Möglichkeit als die schwesterliche Haltung.

Mit diesen Ausführungen ist keine Abwertung des Mutteramtes und der Mütterlichkeit beabsichtigt. Die hohe Würde der Mutter steht für immer außer Frage. Immer liegen in der wahrhaft schwesterlichen Frau die mütterlichen Kräfte schlummernd bereit und warten darauf, durch die Hilfsbedürftigkeit des eigenen oder die Not des fremden mutterlosen Kindes angerufen und geweckt zu werden, um in dieser Not zur Stelle zu sein und — ist sie behoben — wieder lautlos zurückzutreten.

Scheint es aber auf jeden Fall nicht richtiger, eher die Schwesterlichkeit — und nicht die Mütterlichkeit — als die eigentlich durchtragende und unaufgebbare Grundhaltung im Leben der Frau anzusehen? Wenn es so ist, ergeben sich dann nicht einschneidende Konsequenzen für die Grundausrichtung unserer gesamten Pädagogik? Vor allem ist einigermaßen deutlich zu machen, in welcher Weise die Schwesterlichkeit zur pädagogischen Aufgabe zu werden vermag.

Schwesterlichkeit ist — das geht aus dem bisher Gesagten hervor — für das Mädchen nicht etwas von Natur aus Gesichertes. Man kann sie verfehlen, man kann sich in sie einüben, man kann sich in ihr vervollkommnen. Sie ist in gewissen Grenzen lernbar und deshalb auch lehrbar. So hat sie auch eine pädagogische Seite.

Es ist nun noch deutlicher herauszuarbeiten, wo die wesentlichen Gefährdungen schwesterlicher Haltung liegen, wo und in welcher Weise eine Päd-

agogik der Schwesterlichkeit beim Mädchen anzusetzen hat. Gefährdungen der Schwesterlichkeit können aus einer verfehlten Struktur der Familie, aber auch aus einer charakterlichen und pädagogischen Unzulänglichkeit der Eltern erwachsen.

Wenn das gesamte Spannungsfeld der Familie gestört ist, wird auch das Mädchen in der Ausübung des Schwesternamtes mehr oder weniger gehemmt und gehindert sein. In einer für lange Zeit gestörten Familienatmosphäre wird für das Kind die Stellung der Schwester unter Umständen gar nicht auffindbar sein. Es wird womöglich sogar in den unbesetzten Raum eines der Ehegatten abgedrängt und in eine Rolle hineingezwungen, der es als Kind nicht gewachsen ist.

In Fällen dieser Art wird jegliches erzieherische Bemühen um Entfaltung der schwesterlichen Haltung höchstwahrscheinlich von vornherein aussichtslos sein, weil dafür die Voraussetzungen schon nicht gegeben sind. Diese müßten zu allererst geschaffen werden.

Ähnlich ist es, wo dem Kind grundsätzlich die biologische Voraussetzung entzogen wird, die schwesterlichen (oder brüderlichen) Funktionen auszuüben; das wäre eine Störung der sozialen Anlage des Kindes bis in den Kern hinein. Eine solche tiefe Gefährdung der Schwesterlichkeit (und der Brüderlichkeit) liegt besonders im (oftmals aus sozialen [!] Rücksichten propagierten) Ein-Kind-System. In einer Familie, die von vornherein nach diesem Schema gegründet ist, verschließen sich die Eltern grundsätzlich dem Willen und der Bereitschaft, ihre Vater- und Mutterliebe zu teilen, und zwingen dem Kind — gegen dessen Natur — dieselbe Haltung und Einstellung auf. Nach den Gesetzen der Übertragung seelischer Haltungen wird auch dem Kind von den Eltern der Wille zur sozialen Aufgeschlossenheit mit der Entziehung der biologischen Möglichkeit verbaut. In einer unschuldig kinderarmen Familie besteht diese Gefahr der Verkehrung der sozialen Instinkte nicht, da ja der Mangel an Geschwistern sowohl von den Eltern als auch von dem Kinde als echte Not empfunden wird.

Ob in einem Kind, das in einer solchen Atmosphäre aufgewachsen ist, außerhalb der Familie — etwa in der Schule oder in Jugendgruppen — mit pädagogischen Mitteln schwesterliche Gefühle und Haltungen zur Entwicklung gebracht werden können, bleibt nach allem Gesagten sehr zweifelhaft.

Gefährdungen aus der charakterlichen und pädagogischen Unzulänglichkeit der Eltern ergeben sich, wo die Eltern zwar grundsätzlich willens, aber menschlich nicht fähig sind, ihre Liebe zu teilen. Dann kann selbst in kinderreichen Familien eine Störung der sozialen Funktionen der Schwesterlichkeit (und Brüderlichkeit) bei den Kindern eintreten. Wird z. B. von seiten der Eltern die ganze Liebe und Aufmerksamkeit immer wieder fast ausschließlich dem jüngsten Kind zugewendet und wird darüber das ältere vergessen, wird also das ältere nicht in die Aufmerksamkeit um das jüngste mit hineingenommen, dann werden im älteren Kind Neid- und Haßgefühle provoziert. Einem älteren Mädchen würde so durch die Eltern die Ausübung

des Schwesternamtes unmöglich gemacht, es wäre in seiner Schwesternfunktion ausgeschaltet. Selbstverständlich wird es gegen diese Mißachtung seiner Naturrechte durch Trotz, Geschrei und Verärgerung protestieren und sich so die gebührende Beachtung der Eltern zu erkämpfen suchen. Die Eltern aber werden diese Sprache ihres hilflosen Kindes nicht verstehen, werden sich belästigt fühlen und das Kind dafür noch bestrafen; Haßgefühle und Trotzreaktionen werden wachsen. Denn dem Kind wird Strafe immer noch lieber sein als ein Unbeachtetbleiben durch die Eltern.

Schon eine unbedachte Namengebung kann sich als verhängnisvoller pädagogischer Mißgriff erweisen, so wenn etwa das ältere Mädchen von klein auf als „die Große" gilt oder wenn die Jüngste immer „die Kleine" ist und bleibt. In Wahrheit liegt in diesen Namen für die ältere das geheime, psychologisch aber ungemein wirksame Verbot, jemals klein, d. h. ein Kind zu sein und für die jüngere, jemals sich groß, d. h. als erwachsener Mensch zu fühlen. Die Eltern verhindern damit außerdem, daß die Geschwister die gleiche Ebene miteinander finden, daß sie also zu wahrer Schwesterlichkeit gelangen. Solche Mädchen werden trotz der vielleicht großen Geschwisterschar isolierter aufwachsen als manches Einzelkind.

Eine weitere Gefährdung entsteht, wenn ein Elternteil, z. B. der Vater, in seinem Temperament sehr unausgeglichen ist, einmal sehr lieb und herzlich und bald darauf ohne ersichtlichen Grund vielleicht zornig, zurückweisend, barsch, und dies jahrelang täglich; so kann sich ein Kind der Liebe des Vaters nie sicher fühlen und wird in alle möglichen negativen Affekte gegen den Vater hineingetrieben werden, in Wut und Ärger, Trotz und Haß. Das Kind ist ja das Spiegelbild der Eltern. Es reagiert einfach auf alles, was die Eltern tun. Es hat noch nicht die Fähigkeit, sich persönlich mit seinen Gefühlen auseinanderzusetzen, Abstand davon zu gewinnen und solche aufsteigenden Affekte zu meistern. Am quälendsten ist vielleicht für das Kind die Zwiespältigkeit der Gefühle. Einerseits wird der Vater sehr geliebt, das Kind ist auf die Liebe des Vaters angewiesen und möchte ihn auch lieben, auf der andern Seite aber wird es von diesen nie abreißenden Wellen von Haßgefühlen überflutet. Und dazu kommen von Vater und Mutter her Vorwürfe, ja auch von der unbeteiligten Mutter: es sei ungezogen, undankbar usw. Und später, im Religionsunterricht, wird gesagt, daß man die Eltern lieben müsse, daß man sie ehren, hochachten, daß man ihnen dankbar sein müsse. Und man ist doch so voller Auflehnung! So wachsen die inneren Schuldgefühle, man kommt sich so schlecht vor. Wenn alle andern sagen, daß man so sein müsse, und man es nicht sein kann, dann ist man eben ein schlechter Mensch. — Daß sich bei einem solchen Mädchen die in ihm vom Vater erregten negativen Gefühle und Spannungen auch in der Geschwisterschar auswirken werden, dürfte vorauszusehen sein.

In diesen und ähnlichen Fällen ist wohl eine erfolgversprechende pädagogische Hilfe möglich. Sie wird vor allem in der Beratung der Eltern bestehen, in der sachgerechten Anleitung zur Selbsterziehung (in Elternkreisen und im

Beichtstuhl etwa), aber auch in der verständnisvollen Beratung und Führung des Kindes, besonders des größeren Kindes.

Die Schwester in christlicher Sicht

Es bleibt nun noch die Frage, welche neue Sicht sich aus dem christlichen Glaubens- und Lebensbereich für das Bild der Schwester und für die Schwesterlichkeit ergibt.

Die christliche Schwester hat ihren Namen und ihr Sein nicht aus dem natürlichen Bereich der menschlichen Familie, sondern durch Christus.

Wie der natürliche Ort der Schwester die menschliche Familie ist, so ist die christliche Schwester in der übernatürlichen Familiengemeinschaft der Gotteskinder daheim. Es ist das Geheimnis aller Getauften, daß sie zur Familiengemeinschaft Gottes auf Erden gehören, daß sie Bruder und Schwester Christi, des menschgewordenen ewigen Gottessohnes sind und so in Christus auch Brüder und Schwestern untereinander. Jn der Taufe empfängt die christliche Schwester nicht bloß ihren Namen, sondern auch ihr Schwester-Sein und Schwester-Amt. Wir versuchen, dieses Geheimnis schrittweise zu entfalten.

Durch die Taufe werden wir hineingerufen in die Personen-Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. Gott ist ja kein Einsamer, sondern Drei sind in dem einen, die Du zueinander sagen: der Vater (der Ursprunglose, der sein ganzes göttliches Sein aus sich selbst hat und von dem alles ausgeht), der Sohn (der vom Vater ausgeht und seit Ewigkeit sein ganzes göttliches Sein in einer ewigen göttlichen Zeugung vom Vater empfängt) und der Heilige Geist (der vom Vater und vom Sohn zugleich ausgeht und in dem sich Vater und Sohn in einer ewig sich schenkenden Liebe gleichsam umarmen).

In der Taufe geschieht nun eine Berufung, ein Ruf also von den drei göttlichen Personen her an das Geschöpf und — als Antwort auf diesen Ruf seines Schöpfers — eine Bewegung des Geschöpfes auf die göttlichen Personen hin. Die Taufe bedeutet den Eintritt in den Kreis dieses göttlichen Lebens und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der drei göttlichen Personen[5].

Durch die Taufe werden wir zu Kindern des Vaters geboren. In zweifacher Weise wäre, wenn wir von unseren menschlichen Vorstellungen ausgehen, eine Zugehörigkeit zur göttlichen Gemeinschaft denkbar: einmal so wie etwa Knechte und Mägde zur menschlichen Familie dazugehören, — das Wort „familia“ hängt mit dem Wort „famuli“ und „famulae“, den Knechten und Mägden, zusammen.

Aber nicht so sind wir durch die Taufe in die göttliche Gemeinschaft berufen, nicht bloß als Knechte und Mägde, sondern ausdrücklich als Kinder. Die Taufe ist das äußere Zeichen, daß wir innerlich auf geheimnisvolle Weise zu Kindern Gottes geboren sind. Genauer heißt das: Der ewige Vater

[5] Vgl. *A. Brunner SJ*, Eine neue Schöpfung, *Paderborn 1952, Schöningh, 7 f.*

wird wirklich unser Vater, indem er uns gnadenhaft an demselben göttlichen Leben teilgibt, das er naturhaft von Ewigkeit seinem ewigen Sohn mitteilt. Die Taufe ist also ein ganz ähnlicher Vorgang wie die Geburt in der menschlichen Familie[6].

In der Taufe werden wir so Bruder und Schwester Christi. Christus, der menschgewordene ewige Gottessohn, gibt uns teil an seinem göttlichen Leben, das er von Ewigkeit vom Vater empfängt. Er gibt sich uns zum Bruder, und wir werden so in Wahrheit Brüder und Schwestern Christi. Paulus, der unermüdliche Künder dieses Geheimnisses, spricht von unserer Sohnwerdung und Sohnschaft in Christus[7].

Durch die Taufe wird eine neue, alle Getauften umfassende Familie konstituiert, die „familia Dei" auf Erden, die Familie der Söhne und Töchter des Vaters und der Brüder und Schwestern in Christus. Denn Christus gibt uns alle Getauften, dann aber auch alle Menschen, denen er sein göttliches Leben mitteilt, zu Brüdern und Schwestern. Er macht sie uns blutsverwandt in einem viel tieferen Sinn, als es menschliche Blutsverwandtschaft jemals ist. In dieser Familie — und genau genommen nur in ihr — hat die christliche Schwester ihren realen Ort.

Deshalb ist auch der Schwesternname nach christlichem Verständnis nicht einer bestimmten Berufsgruppe allein vorbehalten, es ist ein universaler Name, der allen Mädchen und Frauen zusteht, die in der Gnade Christe leben und sich um die Gestaltung ihres Lebens aus diesem Geheimnis mühen. Er ist weder auf die Ordensschwester beschränkt, noch sonst an eine familienhafte Organisationsform gebunden. Es genügt das Wissen im Glauben um das Geheimnis der Gottesfamilie. In den ersten christlichen Jahrhunderten ist dies die allgemeine und selbstverständliche Auffassung[8].

Das Bild der christlichen Schwester trägt ganz ähnliche Züge wie das der Schwester in einer menschlichen Familie — und sprengt doch jegliche menschliche Eingrenzung.

---

[6] Vgl. 1 Jo 3, 1: „Wir heißen ‚Kinder Gottes', und wir sind es!"; Röm 8, 16: „Der Geist (Gottes) bezeugt es unserem Geiste, daß wir ‚Kinder Gottes' sind."

[7] Vgl. Gal 4, 5: „Er (der Vater) sandte seinen Sohn, damit sie die Sohnschaft empfingen"; Eph 1, 5: „Er hat uns vorherbestimmt zur Sohnschaft durch Jesus Christus." — Petrus spricht von der „Teilnahme an der göttlichen Natur" (2 Petr 1, 4).

[8] Vgl. *H. Schelkle*, Art. „Bruder" in: *Lex. f. Theol. u. Kirche, II, 713 f., Freiburg 1958.* Die oft angewandte Scheidung der Schwestern in ‚geistliche' (Ordensschwestern) und ‚weltliche' (alle übrigen) ist theologisch wohl kaum zu rechtfertigen und überhaupt nicht sehr sinnvoll. Denn nicht die Gelübde und auch nicht das Leben in einer geistlichen Gemeinschaft geben der Schwester das Recht auf ihren Namen, sondern die Taufe und die Zugehörigkeit zur ‚familia Dei'. (Vgl. dazu Kard. Wendel, Predigt am ‚Tag der Schwester' in der Frauenkirche zu München, am 8. 3. 1959, in: *Caritas*, Zschr. f. Caritaswissenschaft, *Freiburg, Lambertusverlag, 60 (1959) 164 f.)* Sicherlich aber werden Frauen, die sich in besonderer Weise um die Verwirklichung des Schwesternideals bemühen, sei es aus eigenem persönlichen Streben, sei es von ihrer spezifischen Berufsarbeit her, den Namen ‚Schwester' in ausgezeichneter Weise beanspruchen dürfen. Die christliche Freie Schwester ist davon nicht ausgenommen. — Aus den theologischen Gründen, die angeführt wurden, ist es ein wenig zu bedauern, daß infolge der Namengebung, die bei der Einkleidung und Aufnahme in eine Ordensgemeinschaft allgemein üblich geworden ist, der Taufname als Schwesternname nicht mehr erscheint, sondern völlig untergeht, — so sinnvoll diese Zeremonie sonst auch sein mag.

Auch sie ist etwas anderes und mehr als nur Kind und Tochter. Aber während in der menschlichen Familie eine Kindschaft ohne ein Schwestersein immerhin möglich ist und die Schwester sogar grundsätzlich ausgeschaltet werden kann, wird in der Gottesfamilie die Kindschaft erst und nur dadurch konstituiert, daß Christus uns zur Schwester und zum Bruder annimmt und daß wir ihn als Bruder erkennen und annehmen. Im christlichen Bereich gibt es keine Verkehrung der sozialen Beziehung (der Bruderschaft und Schwesterschaft), ohne daß zugleich auch die christliche Existenz als solche bedroht würde. Die christliche Liebe kann niemals Vaterliebe — Gottesliebe — sein, ohne zugleich Bruder- und Schwesterliebe zu sein: „Wenn jemand sagt: ‚Ich liebe Gott' und haßt dabei seinen Bruder, der ist ein Lügner" (1 Jo 4, 20).

Anderseits gibt es keine wahre Christusliebe, kein Ja zu Christus dem Bruder, ohne Ja zu Gott dem Vater. Die christliche Schwesterschaft (und die christliche Bruderschaft) existiert nicht — wie die sozialistische fraternité — aus Protest gegen den Vater, sondern aus der Bejahung des Vaters. Schwestersein im christlichen Sinn bedeutet ja nichts anderes als die Aufrichtung der „Gottesherrschaft", des „Königtums der Himmel" — im Leben der Frau, bedeutet die Bereitschaft, den Willen des Vaters zu tun. Denn nur „wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter" (Mt 12, 50).

Auch das christliche Schwestersein besteht darin, daß man das Kindsein (zu demselben Vater unseres Herrn Jesus Christus) mit anderen teilt, so wie Christus sein Sohnesleben und seine Sohnesliebe mit uns teilt.

Wie nämlich im natürlichen Bereich das Mädchen nicht einfach schon durch das biologische Dasein von Geschwistern im Vollsinn Schwester ist, sondern erst durch die Leistung des Herzens im liebenden Annehmen der Geschwister es eigentlich wird, so ist auch im Bereich der Gnade als Leistung des Herzens gefordert, daß Christus wahrhaft als Bruder angenommen und daß auch im Mitmenschen Christus als unser göttlicher Bruder erkannt und geliebt werde.

Darüber hinaus aber ist der Rahmen der menschlichen Liebe nicht nur extensiv, sondern auch der Intensität nach gesprengt: Es ist nämlich ein weiteres Geheimnis der seinshaften Erhebung des Menschen in den Stand eines Gotteskindes, daß er durch die Kraft der göttlichen Liebe, die nach Paulus „ausgegossen ist in unsere Herzen" (Röm 5, 5), Gott nicht bloß auf kärglich menschliche, sondern auf ebenbürtige Weise zu lieben vermag: Wir können ihn lieben, wie er sich selbst liebt. Wir können ihn lieben mit göttlicher Liebe, wie der ewige Sohn von Ewigkeit her seinen ewigen Vater liebt im Heiligen Geist, so können wir in Christus den Vater lieben.

Ja, auch die Liebe zu den Menschen ist für den Getauften keine nur menschliche mehr, sie ist zuinnerst verwandelt. Wir können — und sollen — nun auch die Menschen so lieben, wie Gott sie liebt. Wir wissen, daß jeder Mensch dazu berufen ist, das göttliche Leben in sich zu haben und Bruder und Schwester des Herrn zu sein. Wir wissen, daß uns in jedem Menschen

Christus begegnet. So ist schwesterliche Liebe, wie wir sie verstehen, eine alle menschliche Blutsverwandtschaft und alle nationalen und rassischen Begrenzungen sprengende, universale, alle Menschen umfassende und einen jeden einzelnen doch persönlich annehmende, weil sie in jedem den Bruder und die Schwester erblickt.

Wenn ein anderes Kennzeichen wahrer Schwesterlichkeit darin besteht, daß das Mädchen in der Familie lernt, in ihrer weiblichen Art mit den Geschwistern nebeneinander — in der gleichen Ebene — zu stehen, so zeichnet diese Grundhaltung auch die christliche Schwester aus.

Aber auch hier gewinnen die sozialen Beziehungen ungeahnte Möglichkeiten: Nicht nur ist durch die Begnadung mit der Gotteskindschaft jeder begegnende Mensch für das christliche Bewußtsein ungemein erhoben, so daß es dem Christen im Grunde unmöglich ist, sich über den anderen zu stellen; auch die Schwester selbst weiß sich unvorstellbar geadelt. Schon auf den ersten Seiten des Schöpfungsberichtes finden wir diese Botschaft von dem Adel, in dem Wort Gottes zunächst, daß der Mensch nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen sei. Dann aber selbst noch, so will uns scheinen, in jenem Satanswort, das die größte Versuchung des Menschen ausspricht: Ihr werdet sein wie Gott! Von Anfang war dies die große Sehnsucht des Menschen, zu werden und zu sein wie Gott. Aber nicht bloß eine teuflische Versuchung ist dies, nicht bloß eine verderbliche Sehnsucht des faustischen Menschen, sondern es ist die Wirklichkeit: Der getaufte Mensch ist und soll sein wie Gott, — freilich nicht aus stolzer Selbstherrlichkeit, sondern aus Gnade, aus der Macht und dem Willen Gottes.

So gewinnt die Schwester einen von außen her unzerstörbaren Adel, der ihr ein unerschütterliches demütiges Selbstbewußtsein gibt, den Adel nämlich, am königlichen Gastmahl Gottes immerdar teilzuhaben und mit Gott am gleichen Tisch zu sitzen. Welcher menschliche Dienst oder selbst welche Kränkung könnte einen solchen Adel jemals erniedrigen oder auslöschen?

Schon in der menschlichen Familie ist die Schwester unausweichlich vor die Aufgabe gestellt, die Geschwister anzunehmen wie sie sind.

Die Liebe der christlichen Schwester ist aber nicht auf den engen Kreis der menschlichen Familie beschränkt. Die christliche Schwester ist zur Nächstenliebe verpflichtet. Und der Nächste ist jeder konkrete Mensch, der ihr — vor allem als Notleidender — begegnet, unabhängig davon, ob er ihr sympathisch ist oder nicht. Die christliche Schwester ist vor die unausweichliche Aufgabe gestellt, auch im unsympathischen Menschen noch den Bruder und die Schwester des Herrn zu erkennen und anzunehmen. So wird die christliche Schwesterlichkeit als solche in der Liebe des total Fremden und Unsympathischen — sagen wir ruhig: in der Feindesliebe — erst eigentlich ganz deutlich. Es ist jene Liebe, die dem andern die rechte Wange noch hinhält, obwohl der die linke geschlagen hat, und die sich auch dann — nach so schlimmer Erfahrung — vom Bruder nicht abkehrt.

Christliche Schwesterlichkeit ist so Inhalt und Weg christlichen Frauen-

lebens, Fundament und zugleich höchstes Ziel christlicher Mädchen- und Frauenbildung. Diese Folgerung erscheint jetzt selbstverständlich. Oder gibt es unter den menschlichen und christlichen Werten einen höheren als diesen, teilzunehmen am Leben des ewigen Vaters und als Schwester und Bruder an der Seite Christi zu stehen? Und gibt es ein größeres Bemühen, als dieses Amt der Schwester zu ergreifen und in seiner Erfüllung immer vollkommener zu werden?

Vielleicht gibt es darüber hinaus nur noch die Braut. Immer aber ist die Braut besonders erwählt. Ein solches Erwähltsein liegt nicht in unserer Hand, auch nicht in der Hand eines Getauften. Die christliche Kirche weiß von der Möglichkeit einer solchen Erwählung im Stand der christlichen Jungfrauschaft. Entscheidend dafür ist, daß dieser Stand einerseits die Berufung zur Schwester durch die Taufe und damit auch die schwesterliche Haltung voraussetzt, anderseits aber niemals nur die bloß negative Entscheidung zur Ehelosigkeit, sondern immer die bräutliche Hingabe an Christus meint.

Man könnte hier die Frage stellen, ob nicht auch die Haltung der Mütterlichkeit vom christlichen Glaubenswissen her eine Vertiefung erfährt. Tatsächlich verstehen die Kirchenväter das Wort des Herrn: „Wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir ... Mutter" (Mt 12, 50) im Sinn einer geistigen Mutterschaft an Christus, diese aber dann ausgedehnt auf alle ohne Unterschied, Mann und Frau: „Jedesmal, wenn du das Wort Christi in dich aufnimmst und ihm Gestalt gibst in deinem Innern, wenn du es formst in dir wie in einem Mutterschoß, kannst du Mutter Christi genannt werden."[9] So aber kann man daraus wohl nicht ableiten, daß die Mütterlichkeit eine besondere christliche Ausformung der weiblichen Existenz sei, und es bleibt fraglich, ob die Gewohnheit mancher Ordensfrauen, sich Mutter — statt Schwester — zu nennen, in der christlichen Gnadenlehre ihren Ursprung hat oder ob dies nicht mehr der naturhaften Tendenz der Frau überhaupt entspringt.

Wie das Mädchen in der Familie, so kann auch die christliche Frau das Amt der Schwester in der Gottesfamilie verfehlen. Sie kann in der Ausübung ihrer schwesterlichen Funktion mehr oder weniger erheblich gestört sein.

Eine Frau, der das Geheimnis ihrer Taufbegnadung verborgen blieb, kann auch nicht in Wahrheit Christus als ihren Bruder annehmen, oder sie kann es nur in einer sehr unvollkommenen Weise. Der Mangel an Glaubenswissen ist ohne Zweifel eines der größten Hemmnisse für die Entfaltung der christlichen Schwesterlichkeit. Deshalb muß diese christliche Botschaft vor allem verkündet werden.

Dabei ist jedoch dies zu bedenken: Könnte jemand dieses Glaubenswissen in der rechten Weise verstehend annehmen, der in seiner menschlichen Familie niemals das Erlebnis hatte, als Schwester angenommen zu sein, und der niemals Gelegenheit hatte zu erfahren, wie es ist, einen andern zum Bruder

[9] Diesen und weitere Texte siehe bei *H. Rahner SJ*, Maria und die Kirche, *Innsbruck 1951, Marianischer Verlag*, bes. *75 ff.*

oder zur Schwester zu haben? Es bedarf wohl keines Beweises, daß alle jene Störungen auf dem Weg zur Reife in der menschlichen Schwesterlichkeit, die wir angeführt haben, zugleich auch Hemmnisse sind in der Haltung und Einübung der christlichen Schwesterlichkeit. Denn wie ein Kind, das nie erlebt hat, was ein Vater ist, kaum im Herzen wahrhaft das Vaterunser wird beten können, so wird auch das Mädchen und die Frau schwerlich einen Zugang zu Christus dem Bruder und zu den andern Menschen als Brüder und Schwestern des Herrn finden, wenn sie im Bereich ihrer menschlichen Familie nie erfahren durften, was Schwesterlichkeit ist und bedeutet. Der christliche Erzieher, ob Mann oder Frau, der dem jungen Menschen die Frohbotschaft von der Gotteskindschaft glaubt künden zu können, ohne die entsprechenden menschlichen Erlebnisse voraussetzen zu dürfen oder wenigstens keimhaft zu erwecken, streut das Wort Gottes nicht bloß auf steiniges Erdreich, sondern in den Wind. Kaum irgendwo zeigt sich deutlicher als hier, wie sehr die Gnade Gottes die „Natur" voraussetzt und vollendet.

***

Das wichtigste Ergebnis unserer Überlegungen ist wohl die Einsicht in die entscheidende Bedeutung des Schwesterseins und der Schwesterlichkeit für die gesamte Mädchenerziehung und Frauenbildung, vor allem für die Bildung der christlichen Frau.

Die Probleme öffnen sich aber genau so auch nach der Seite der männlichen Erziehung hin, wenn auch nicht alles bis ins einzelne übertragen werden darf. Hat doch die Väterlichkeit für den Mann längst nicht die gewaltige naturhafte Bedeutung wie die Mütterlichkeit für die Frau. Um so wichtiger wäre es, in ihm von Kind auf die rechte Brüderlichkeit zu wecken, damit er fähig werde, später jene Väterlichkeit auszustrahlen, von der man sagt, daß sie dem heutigen Mann weithin abgehe.

Von unserem Blickpunkt aus wäre unsere Internats- und Heimerziehung neu zu durchdenken, die Erziehung in den Ordensnoviziaten und Priesterseminaren und in den Schulen, vor allem die Frage der richtigen Struktur unserer Waisenheime.

Ja, ergäbe sich aus diesen Einsichten nicht die Notwendigkeit eines Umdenkens unserer gesamten christlichen Erziehung in Richtung auf eine bewußte christliche Sozialpädagogik hin, — eine Pädagogik der Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit? Und hat die Botschaft von der christlichen Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit — als einzig echte Alternative zu den falschen sozialpolitischen Strömungen unserer Zeit — in der heutigen Situation nicht einen weltpolitischen und weltrevolutionären Aspekt? Gibt es ein anderes und vor allem größeres Leitbild für die christliche Sozialpädagogik und Sozialpolitik als den christlichen Bruder und die christliche Schwester?

Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei

ROBERT LEIBER SJ

Rudolf Morsey hat in seiner Forschungsarbeit über das Ende der Zentrumspartei[1], die man mit gespannter Aufmerksamkeit liest, natürlich auch ausführlich die Frage: Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei berücksichtigt. Was er darüber bringt, verlangt aber, wie uns scheint, besprochen und ergänzt zu werden.

1. Morsey glaubt mehrmals kritisch darauf hinweisen zu sollen, wie sehr die Parteiführung des Zentrums, wenn sie eine Koalition mit der SPD ablehnte, unter dem Druck des Vatikans gestanden habe. Es begann schon im Jahre 1925. „Aufschlußreich", so heißt es (284[8]), „ist eine 7 Seiten umfassende Denkschrift, die *Marx* am 17. Juli 1925 auf Grund einer vorhergegangenen Audienz Papst Pius XI. übermittelte, in der die auf Grund der innerdeutschen parlamentarischen Verhältnisse zeitweilig notwendige Zusammenarbeit des Zentrums mit der SPD erläutert wurde." Man kann es Pius XI. nicht verübeln, wenn er die Gelegenheit einer Aussprache mit Wilhelm Marx benützte, um seine Fragen und Bedenken in Sachen der „Weimarer Koalition" zu äußern. Wir finden es jedenfalls als ein gutes Ergebnis der Audienz, die Marx bei Pius XI. hatte, daß er dem Papst die Gründe und Umstände des Zusammengehens jener beiden Parteien darlegen konnte. Wer hätte sich dafür mehr geeignet als Wilhelm Marx? Er war Reichskanzler gewesen und sollte es wieder sein; er war damals und noch jahrelang, bis 1928, der Führer der Zentrumspartei; er hatte für Bedenken vom Standpunkt der Religion und Kultur gegen Koalitionen mit weltanschaulichen Gegnern ein gutes Auge.

Nun war der sozialistische Staatsmann Otto Braun von November 1925 bis Juli 1932 mit kurzer Unterbrechung Preußischer Ministerpräsident; mit ihm hat der Apostolische Nuntius Eugen Pacelli das preußische Konkordat vereinbart, das von der „Weimarer Koalition" des Preußischen Landtags angenommen wurde. Es ist richtig, daß Otto Braun seiner Partei heftig zusetzen mußte, bis sie sich mit dem Konkordat abfand. Sie tat es schließlich, und Pius XII. bewahrte als Kardinalstaatssekretär und Papst Otto Braun immer ein anerkennendes Gedenken. Wir weisen darauf hin, weil uns befremdlich klingt, was Seite 301 folgt: „Brünings Bemühen, die für ihn zu diesem Zeitpunkt unentbehrliche Regierungskoalition in Preußen aufrechtzuerhalten, fand im Vatikan wenig Gegenliebe. Es fiel dem Reichskanzler in einer Audienz bei *Pius XI.* am 8. August 1931 nicht leicht, den von Kardinal Pacelli beratenen Papst davon zu überzeugen, daß er, Brüning, ‚nichts zulassen werde, was dem Katholizismus durch die Verbindung mit der SPD in Preußen scha-

[1] *Rudolf Morsey*, Die Deutsche Zentrumspartei, *Düsseldorf 1960, Droste Verlag.* Auf dieses Werk beziehen sich unsere Seitenangaben. Vgl. diese Zschr. 166 (1959/60) 423[5].

den könnte'." Kardinalstaatssekretär Pacelli war es sicher nicht, der Pius XI. wegen der damaligen Preußen-Koalition bedenklich machte. Es waren andere, deutsche Kreise — wir denken besonders an eine bestimmte Persönlichkeit —, die den Papst zu beunruhigen suchten. Sie mögen auch ihre Stütze im Vatikan gehabt haben. Aber nicht bei Kardinal Pacelli. Er kannte die Möglichkeiten, die sich dem deutschen katholischen Staatsmann oder einer Partei wie dem Zentrum damals boten, und die Zwangslagen, in denen sie standen, aus unmittelbarer und langjähriger Erfahrung. Sodann darf man die Dinge auch nicht dramatisieren. Prälat Kaas hat für die Zentrumsführung seit 1928 keine Weisungen aus dem Vatikan erhalten, mögen „römische Gewährsmänner" gesagt haben, was sie wollen.

2. Prälat Kaas beschäftigte schon November 1931, wo er sich mit seiner Partei rückhaltlos hinter das Kabinett Brüning stellte, der Gedanke einer „Volks-Sammlung" von der Führung her, von rechts und links, zu einem „auf Zeit begrenzten Zweckhandeln". Der Sammlungsgedanke blieb seine leitende Idee bis zu Hitlers Machtergreifung, und er schloß auch die Möglichkeit eines Zusammengehens mit dem Nationalsozialismus ein, schon um die ansteigende Flut dieser Bewegung irgendwie zu lenken und in die Verantwortung einzuspannen. Kaas fand dafür, und mit Recht, viel Verständnis in seiner Partei, wie sehr ein Versuch jener Art wohl schon damals die Kräfte des Zentrums überstiegen hätte. Stammte jedoch die Anregung zu einem Zusammengehen mit dem Nationalsozialismus von Kardinalstaatssekretär Pacelli? Es liegt (302[28]) eine Äußerung Pius' XI. vor, die der Papst in einer Unterhaltung mit dem Bayerischen Gesandten beim Heiligen Stuhl, Baron Ritter zu Groenesteyn, tat: „Von den Nationalsozialisten", schreibt der Baron, „meinte der Papst, daß sie, wenn sie nicht als *Feinde der Kirche* angesehen werden wollten, den groben Fehler begangen hätten, sich nicht mit den Bischöfen Deutschlands zu verständigen, als diese sich gezwungen sahen, wegen der weitverbreiteten *kirchenfeindlichen Grundsätze der Partei* die *Gläubigen vor ihr zu warnen.* Der Verdacht ihrer Kirchenfeindlichkeit bestehe somit weiter und es werde daher den kirchenfreundlichen Parteien wie gegenüber der sozialdemokratischen Partei, so auch gegenüber der nationalsozialistischen Partei sehr erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht werden, mit ihr eine Koalition zu schließen. Eine Zusammenarbeit ließe sich vielleicht nur vorübergehend für bestimmte Zwecke ermöglichen, um dadurch ein noch größeres Übel zu verhindern." Diese Bemerkung des Papstes, meint Morsey, verdeutliche „die bekannte enge freundschaftliche Bindung und gegenseitige Abhängigkeit von Kaas und Kardinalstaatssekretär Pacelli". Die Beurteilung des Nationalsozialismus vom religiös-kirchlichen Standpunkt durch Pius XI. war sehr sachlich. Es mag auch sein, daß Prälat Kaas sich zu Kardinal Pacelli über die Frage, wie man die nationalsozialistische Bewegung einfangen könnte, geäußert hat, schriftlich — oder mündlich in Rorschach, wo der Kardinal jeweils seinen Ferienmonat verbrachte. Aber da schon von enger Bindung und gegenseitiger Abhängigkeit zu spre-

chen, geht wirklich zu weit. Eines ist sicher: Als Kardinalstaatssekretär Pacelli die Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933 erfuhr, äußerte er sofort und unwillkürlich: Das ist eine schwerwiegende Sache. Das ist verhängnisvoller, als es ein Sieg der sozialistischen Linken gewesen wäre. — Mit dieser Äußerung stehen wir nicht mehr auf dem Boden unbestimmter Vermutungen.

3. Am 9. März 1933 traf Kardinal Erzbischof Faulhaber von München zu seinem Ad-limina-Besuch in Rom ein. An diesen Rombesuch knüpfte die Presse wieder unbestimmte Vermutungen an, aus denen der „Berliner Börsen-Courier" folgerte, „daß im Einverständnis mit dem Vatikan zwischen Hitler und dem Zentrum Frieden geschlossen werde" (357[28]). Sicher wird Kardinal Faulhaber im Vatikan auch von der jüngsten Entwicklung in Deutschland gesprochen haben. Vom 23. März, dem Tag des Ermächtigungsgesetzes, lag sein Rombesuch jedoch zeitlich noch zu weit ab. Allen Zeitungsspekulationen begegnet aber die ausdrückliche Erklärung des Kardinalstaatssekretärs Pacelli aus jenen Tagen: Er habe sich aus der Entwicklung der Dinge in Deutschland vollständig herausgehalten und sogar den Schein vermieden, als wolle er sie irgendwie beeinflussen. Die Zentrumspartei müsse selbst finden, wie sie sich zu entscheiden habe.

Auch was sich sonst noch an Vermutungen anhäufen läßt, als ob das Ja der Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz unter vatikanischem Druck gegeben worden sei (363[59]), ist nicht beweiskräftig gegenüber der eben angeführten Erklärung. Von einem Reichskonkordat mag seit der Machtergreifung die Rede in Berlin gewesen sein; sie war es aber nicht in Rom. Dem Vatikanbotschafter Diego von Bergen, diesem Rom, seine Geschichte und Kunst liebenden, liberalen Mann, dessen Denken und Empfinden dem Nationalsozialismus im Grund vollkommen fremd war, der freilich auch zur katholischen Kirche nie ein inneres Verhältnis gewann und dem das Reichskonkordat viel zu weitgehende Zugeständnisse an die Kirche machte — Herrn von Bergen war von allem Anfang an daran gelegen, daß sich das Verhältnis zwischen den neuen Machthabern in Deutschland und dem Heiligen Stuhl friedlich gestalte. Aus den Gesprächen mit Kardinalstaatssekretär Pacelli muß er von der Sorge gewußt haben, die sich der Kardinal um den Bestand der von ihm selbst unterzeichneten drei deutschen Länderkonkordate machte. Daher sein Vorschlag für die Kanzlerrede zum Ermächtigungsgesetz. Daß Kardinal Pacelli sich nachher, am 25. März, Botschaftsrat Klee gegenüber durch die Ausführungen Hitlers „über Beziehungen zwischen Heiligem Stuhl und Respektierung der Länderverträge mit christlichen Konfessionen" beeindruckt zeigte, gehörte zum diplomatischen Anstand, wird aber auch in sich richtig sein. Es handelte sich um eine für den Heiligen Stuhl sehr wertvolle Bindung, die Hitler von sich aus mit jener Erklärung eingegangen war. „Der vatikanische Korrespondent *Edmund Frhr. Raitz von Frentz* sah in Hitlers Reichstagsrede den ‚ersten Auftakt zum Reichskonkordat'" (in einem Artikel in der Kölnischen Volkszeitung vom 22. Juli

1933, also rückschauend, nach Abschluß des Reichskonkordats). Das ist natürlich kein Beleg für das, was März 1933 im Vatikan vor sich ging. Übrigens war Raitz von Frentz nicht spezifisch „vatikanischer", sondern „römischer" Korrespondent seiner Zeitung. Die Behauptung in Goebbels' Blatt „Der Angriff' vom 20. Juli 1937, also aus der Zeit des erbittertsten Kirchenkampfs, das Zentrum habe unter Führung von Kaas seine Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz abhängig gemacht von der Bereitschaft der Reichsregierung, „über ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl zu verhandeln", ist nicht nur „bisher nicht beweisbar", sondern kann ruhig als falsch zurückgewiesen werden. Jedenfalls hat der Heilige Stuhl eine derartige Bedingung nicht veranlaßt.

Die angeführte Anmerkung macht noch aufmerksam auf den „gewichtigen Satz des SVD-Paters Wilhelm *Schmidt,* Kaas habe in dieser ‚Stunde der Entscheidung' (23. März 1933) unter ‚stärkerem geistlichen Einfluß' gestanden". Die Bemerkung des in der Völkerkunde berühmten Gelehrten scheint uns nicht so „gewichtig" zu sein. Wilhelm Schmidt bringt sie ohne irgendeine nähere Angabe oder Begründung als eine Art Pauschalangabe oder Pauschalvermutung in einer ganz kurzen und summarischen Übersicht über die damaligen Ereignisse in dem Kapitel, in dem er ausführt, wie Deutschland mit dem Obsiegen des Nationalsozialismus aus der europäischen Kultur ausgeschieden sei[2]. Wenn Pater Wilhelm Schmidt seine Angabe von Prälat Kaas selbst hätte, wovon wir aber nichts hören, dann wäre sie zweifellos „gewichtig", aber, wie uns scheint, ebenso dunkel und befremdend. Kaas war sonst nicht der Mann, der sich leicht beeinflussen ließ. Er stand vor dem 23. März vor einer Entscheidung, wie sie folgenschwerer dem Zentrum sicher nie gestellt worden war. Sollte er da die Reichstagsfraktion seiner Partei zum Ja gedrängt haben unter dem Druck von außen? Das Zentrum hat in weniger wichtigen Fällen seine Selbständigkeit gegenüber fremden Einflüssen, auch solchen von geistlicher Seite, zu wahren gewußt. Wäre es überhaupt sittlich zu verantworten gewesen, sich in einem Fall von höchster Tragweite, wie es das Ja oder Nein zum Ermächtigungsgesetz war, gegen die eigene bessere Einsicht von außen bestimmen zu lassen? Kardinalstaatssekretär Pacelli war jedenfalls, wie wir schon sagten, der Meinung, die Partei müsse selbst finden, wie sie zu entscheiden habe. Von seiner Seite kam also der „stärkere geistliche Einfluß" sicher nicht.

4. Dem Ja der Zentrumsfraktion des Reichstags folgte schon fünf Tage später, am 28. März, die Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz: mit Rücksicht auf die dem christlichen Bekenntnis gerecht werdenden Erklärungen des Führers seien die früher erlassenen „Allgemeinen Verbote und Warnungen" gegenüber dem Nationalsozialismus zurückgenommen. Daß das Ja des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz und die Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz eine sehr starke Wirkung auf die deutschen Katholiken

[2] Gegenwart und Zukunft des Abendlandes = *Dritter Band von Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes, Luzern 1949, 34.*

hatten, steht außer Zweifel. Wir wiederholen aber (gegen 369[17]), daß Kardinal Pacelli von der Erklärung der Bischöfe „buchstäblich aus der Presse überrascht worden ist". Seine unmittelbare Reaktion: Warum mußten die Bischöfe der Regierung so schnell entgegenkommen? Wenn schon, konnten sie dann nicht gut noch einen Monat auf sich warten lassen? — Der Besuch des Herrn von Papen bei Kardinal Bertram in Breslau am 18. März, sogar noch fünf Tage *vor* der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz, beweist doch nicht, daß die Erklärung der Bischöfe nach Fühlungnahme mit dem Heiligen Stuhl geschehen ist. Übrigens wird eine spätere Forschung über die Umstände, unter denen sie zustandekam, unserer Darstellung recht geben.

Die Reichstagswahl vom 5. März 1933 hatte starke Einbrüche der NSDAP in die Reihen des Zentrums ergeben. Hitler hat sich allerdings keine Illusionen darüber gemacht, daß er weitere Einbrüche in die Wählerschaft des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei nur dann werde erringen können, wenn, wie er sich nach dem 5. März angeblich äußerte, die „Kurie die beiden Parteien fallen lasse" (354[9]). Mit dem Ja zum Ermächtigungsgesetz war Hitlers Sorge überholt. Jetzt bedurfte er einer Schützenhilfe von Seite des Vatikans ganz gewiß nicht mehr.

Am 7. April erfolgte die „Reise des Prälaten Kaas in den Vatikan" (371[24] u. [25]). Wir wollen genau sein: es erfolgte seine Abreise nach Rom. Der Prälat war nicht gerufen worden. Er stieg auch nicht im Vatikan ab, sondern nahm Wohnung bei den Grauen Schwestern in Via Olmata 9. In den Vatikan siedelte er erst dreieinhalb Jahre später über, nachdem er am 20. August 1936 zum Verwalter von St. Peter ernannt worden war[3]. Auch das Telegramm, mit dem Prälat Kaas Hitler zu seinem 44. Geburtstag am 20. April aus Rom, nicht aus dem Vatikan, beglückwünschte, war seine persönliche Angelegenheit. Es lag freilich auf der Linie des Ja zum Ermächtigungsgesetz und alles dessen, was wir aus dem Tagebuch des Prälaten über die vorausgehenden Wochen erfahren (378f.)[4].

Der Schreiber dieser Zeilen hatte in den ersten Tagen des Romaufenthalts von Prälat Kaas Gelegenheit, mit ihm zu sprechen. Er fragte Kaas: War es denn überhaupt sittlich erlaubt, das Ja zum Ermächtigungsgesetz zu geben? Kaas antwortete ruhig, mit etwas müdem Ausdruck: Ja, diese Frage ist auch von anderen gestellt worden. Aber was wollen Sie — die meisten waren von vornherein darauf eingestellt, mit Ja zu stimmen. Hätte man die Abstimmung freigegeben, so hätten vielleicht drei bis vier mit Nein gestimmt. — In Wirklichkeit lag die Zahl der zum Nein Entschlossenen doch höher (364 f.).

„Um Ostern waren Wirth und andere, namentlich nicht festzustellende Zentrumspolitiker in Rom, um sich für einen vertraglichen Abschluß mit dem Reich einzusetzen" (374[44]). Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es han-

---

[3] Von der Verwaltung von S. Elisabetta, via Olmata 9, wird dem Verfasser ausdrücklich bestätigt, daß Prälat Kaas seine Wohnung dortselbst bis 1936 innegehabt habe.

[4] *Ludwig Kaas †*, Tagebuch 7.—20. April 1933. Aus dem Nachlaß von Prälat Ludwig Kaas. Herausgegeben von Rudolf Morsey. Vgl. diese Zschr. 166 (1959/60) 422—430.

delte sich nicht um einen formellen Schritt von Zentrumspolitikern, sondern um eine vertrauliche Erörterung der Lage in der Heimat. Dr. Joseph Wirth war sicher anwesend, und Morsey bringt auch (379) den Beleg dafür, daß er sich damals in Rom aufhielt. An die anderen Anwesenden können wir uns nicht mehr erinnern. Prälat Kaas war jedenfalls nicht dabei. Im Verlauf des Gesprächs wurde darauf hingewiesen, daß die bisherigen Sicherungen für die katholischen Belange in Deutschland fraglich geworden seien. Jetzt müsse der Hl. Stuhl sich für sie einsetzen. Wir „römischen" Gesprächspartner bemerkten dazu, man solle sich aber klar darüber sein, daß der einzige Weg, auf dem der Hl. Stuhl etwas tun könne, der Weg von Verhandlungen sei.

5. Zur selben Zeit, am Karsamstag, 15. April, übermittelte Herr von Papen dem Hl. Stuhl das Anerbieten der Regierung, ein Reichskonkordat abzuschließen. Den Anstoß zum Reichskonkordat (363[9]; 397—399) gab die Regierung, nicht der Hl. Stuhl[5]. Niemand im Vatikan wäre in jenen Monaten höchster Unklarheit, wie sich die Lage der Kirche in Deutschland unter den neuen Machthabern gestalten werde, der Gedanke gekommen, gleich mit dem Plan eines Reichskonkordats an sie heranzutreten. Jetzt, wo sie es von sich aus taten, wurde in kürzester Frist von Kardinalstaatssekretär Pacelli der Gegenseite ein Konkordatstext vorgelegt, in dem die zu sichernden katholischen Belange einschließlich der katholischen Schule verankert waren. Und was man nicht erwartet hätte: Berlin nahm den vorgeschlagenen Text fast kampflos an. Auch dies läßt sich nur erklären aus dem Umstand, daß die Hitler-Regierung es war, die ein Reichskonkordat angeregt hatte und es unbedingt zum Abschluß bringen wollte. Daß sie damit politische Ziele verfolgte, war jedermann einleuchtend.

Es ist gefragt worden, warum der Hl. Stuhl nicht einfach abgelehnt habe. Er hat es nicht getan, weil er es nicht durfte. Wie das Ja des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz die Partei selbst zur Passivität verurteilte (380—395) und wie es die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz in den Ländern zwangsläufig zur Folge hatte, wie ferner die Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz die Haltung der deutschen Katholiken beeinflussen mußte, so konnte sich auch der Hl. Stuhl der Auswirkung beider Entscheidungen nicht entziehen. Ja, wenn die Berliner Regierung die Konkordatsvorschläge des Hl. Stuhles zurückgewiesen hätte; aber sie nahm sie fast widerspruchslos an. Diese ganzen Zusammenhänge sind zu wenig gesehen und verstanden worden.

Wir haben früher in dieser Zeitschrift[6] auf das Verhängnis hingewiesen, das eine Ablehnung des Konkordats von Seite des Hl. Stuhls für die Kirche und die Katholiken in Deutschland zur Folge gehabt hätte. Hitler brauchte nur den Vertragstext zu veröffentlichen mit der Erklärung, er sei bereit gewesen, dies alles der Kirche zu gewährleisten, aber der Hl. Stuhl habe ab-

---

[5] Das ergibt sich auch aus *Kaas'* Tagebuch 7.—20. April 1933.
[6] Pius XII †, *163 (1958/59) 96—97.*

gelehnt, augenscheinlich aus keinem anderen Grund, als weil er sich in die politische Front gegen Deutschland einreihen wolle. Als Pius XI. März 1937 in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" mit dem Nationalsozialismus vom religiösen und sittlichen Standpunkt aus scharf abrechnete, kam ihm die Tatsache des Konkordatsabschlusses sehr zustatten. Er konnte einleitend auf den guten Willen hinweisen, den der Hl. Stuhl durch den Vertragsabschluß gezeigt, dem aber die Gegenseite mit Vertragsbrüchen am laufenden Band geantwortet hatte. Bis 1937 waren aller Welt in Deutschland die Augen aufgegangen. Aber damals, 1933, hätte eine einseitige Kampfansage der Kirche aller Voraussicht nach verheerend gewirkt.

Es sind Frühjahr bis Sommer 1933 in Rom Männer von Urteil um ihre Meinung über das Konkordat angegangen worden. Wir können uns nicht erinnern, daß einer von ihnen dem Konkordatsabschluß widerraten hätte. Unter den Befragten war Constantin Noppel SJ, in jenen Jahren Rektor des „Germanicums", des Deutsch-Ungarischen Kollegs. Alle, die ihn kannten, wissen, welch überzeugter Gegner des Nationalsozialismus er zeitlebens war. Doch auch er urteilte, der Hl. Stuhl könne ein solches Konkordat nicht ablehnen, ohne sich ins Unrecht zu setzen. Über die guten Wirkungen des Konkordats dachte man sehr nüchtern. Erzbischof Gröber von Freiburg, von der öffentlichen Meinung in Sachen Nationalsozialismus zu jener Zeit als Optimist gewertet, rechnete Juli 1933 kühl überlegend, das Konkordat gebe der Kirche in Deutschland wenigstens einige Monate Waffenstillstand.

Vor Pfingsten wurde der Konkordatstext den deutschen Bischöfen zur Begutachtung unterbreitet. Aus diesem Grund verlegten sie ihre jährliche Konferenz vor den herkömmlichen Termin (393[56]). Sie sprachen sich für Abschluß des Konkordats aus. Um es gleich anzufügen: Vor Ratifizierung des Vertrags im September befragte der Hl. Stuhl über den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, die Bischöfe von neuem, weil inzwischen feindselige Handlungen gegen die Kirche ihren Anfang genommen und in Rom Bedenken gegen die Ratifizierung geweckt hatten. Die Bischöfe waren für Ratifizierung.

6. Doch zurück zum Juni 1933. Am 29., am Fest Peter und Paul, präsentierte Herr von Papen seine Bevollmächtigung, die amtlichen Verhandlungen über das Konkordat aufzunehmen und zum Abschluß zu bringen. Der Abschluß erfolgte am 20. Juli.

In den ersten Julitagen hatte Erzbischof Gröber ein Telefongespräch mit Herrn Joos, der sich gerade in der Nähe von Basel aufhielt. In das Telefongespräch mischte sich Prälat Kaas ein und fragte Joos: „Habt ihr euch noch nicht aufgelöst?" (398[21]). Von diesem Anruf des Prälaten ist viel Aufhebens gemacht worden. Er wurde in dem Sinn gedeutet, daß man im Vatikan zu dem guten Fortgang der Konkordatsverhandlungen die Auflösung des Zentrums erwarte. Die Deutung ist nicht zutreffend. Was Prälat Kaas angeht, so vermuten wir, daß er mit dem Anruf gar keine hintergründigen Absichten verfolgte. Im Juni hatte sich die DNVP aufgelöst. Das Zentrum war noch die

einzige überlebende der Weimarer Parteien. Kaas war zu klug, um nicht zu wissen, daß auch das Zentrum sich nicht mehr werde halten können. So wird seine Frage an Herrn Joos zu verstehen sein.

Was aber auch hier entscheidend ist: Kardinalstaatssekretär Pacelli hat jenen Anruf ganz sicher nicht veranlaßt[7]. Als wenige Tage später, am 5. Juli, die Selbstauflösung der Zentrumspartei erfolgte und der Kardinal sie aus der Presse erfuhr, äußerte er, wieder ganz unwillkürlich: Schade, daß es in diesem Augenblick gekommen ist. Gewiß, die Partei würde sich nicht mehr lange haben halten können. Hätte sie jedoch ihre Auflösung wenigstens bis nach dem Abschluß des Konkordats verschoben; die bloße Tatsache ihres Bestehens war für uns in den Verhandlungen immer noch von Nutzen. Ein Jahr später hat der Kardinal das, was er hier vertraulich äußerte, öffentlich bestätigt in einem Dementi[8]: zu Unrecht tauche immer und immer wieder das Gerücht auf, als ob der Vatikan im Reichskonkordat dem Verschwinden einer katholischen Partei zugestimmt habe. Sodann wird als einzige Stelle des RK, an der von politischen Parteien die Rede ist, Artikel 32 angeführt, in dem Geistliche und Ordensleute von der Mitgliedschaft und Tätigkeit in politischen Parteien ausgeschlossen werden[9]. Über das Ende des Zentrums wird anschließend ausdrücklich erklärt: „Die Auflösung des Zentrums, die noch vor der Unterzeichnung des Konkordats erfolgte, war nie Gegenstand von Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Reichsregierung. Der Hl. Stuhl hatte nicht das geringste mit ihr zu tun."[10] Die Auflösung der Partei war bedingt nicht durch das RK, sondern durch die Lage in Deutschland (401[40]; 404[60]).

Rudolf Morsey faßt (411) zusammen: „Die Auflösung des Zentrums in Verbindung mit dem nahezu gleichzeitigen Abschluß des Reichskonkordates, das jegliche Opposition des katholischen Deutschlands gegen das NS-Regime vorerst unmöglich machte, war ein Meilenstein auf dem Wege der nationalsozialistischen Machtbefestigung." Zwischen der Auflösung des Zentrums und dem Abschluß des RK lagen immerhin noch zwei gute Wochen. Am 8. Juli ist nur paraphiert, erst am 20. Juli abschließend unterzeichnet worden. Worauf es aber ankommt: In dieser Zusammenfassung werden die Gewichte der Verantwortlichkeit falsch verteilt. Nicht das RK hat die Opposition gegen das NS-Regime von seiten der Katholiken unmöglich gemacht. Diese Verantwortung fällt auf das Ja zum Ermächtigungsgesetz und die Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz, die man in gewissem Sinn als die erste Folge jenes Ja bezeichnen kann. Vielleicht waren beide Stellungnahmen

[7] Wir sind unserer Sache so sicher, daß wir das Gesagte auch gegenüber dem Telegramm des Herrn von Papen an Außenminister von Neurath, 3. Juli, aufrecht halten (401[40]).

[8] *Osservatore Romano Nr. 79, 1934 Apr. 6, pag. 2, col. 4, oben* „A proposito di una leggenda".

[9] Inhaltlich liegt der Artikel auf der Linie der heutigen Kirchendisziplin. Im übrigen vgl. Pius XII †, 97 und das Tagebuch von *Kaas*.

[10] „Lo scioglimento del Centro, che avvenne prima ancora della firma del Concordato, non fu mai oggetto di trattative fra la Santa Sede e il Governo del Reich. La Santa Sede vi rimase completamente estranea."

nicht zu umgehen. Wir maßen uns darüber kein Urteil an. Nur machen wir darauf aufmerksam, daß das, was folgte, bis zum Abschluß des RK einschließlich, sich wie von selbst aus jenen beiden Entscheidungen ergeben hat. Doch verdankten die deutschen Katholiken gerade dem RK die Möglichkeit, auf einer anderen Ebene, jener der religiös-sittlichen Auseinandersetzung, den Kampf für ihre Weltanschauung wiederaufzunehmen. Man erinnere sich, um ein Beispiel anzuführen, an den Palmsonntag (21. März) 1937, an dem in allen Kirchen Deutschlands die Enzyklika Pius' XI. „Mit brennender Sorge" verlesen wurde. Dies und so vieles andere war nur durch Konkordatsrecht möglich.

Man würde Kardinalstaatssekretär Pacelli, Papst Pius XII., Unrecht tun, wollte man ihm eine feindselige, ja auch nur ungute Einstellung gegen das Zentrum vorwerfen (379[14]). Völlig abwegig ist das Schlagwort, mit dem Bracher (398[18]) unsere Frage abtut: die Konkordatsverhandlungen seien ein „Dolchstoß in den Rücken der Zentrumspartei" gewesen. Der von Morsey 379[13] angeführte vatikanische Prälat mag dem Schicksal des Zentrums mehr gleichgültig gegenübergestanden haben. Aber nicht so Kardinalstaatssekretär Pacelli, der vor 1930 in viele persönliche Beziehungen zu Männern des Zentrums und der BVP gekommen war. Die beiden Parteien bildeten ja auch immer sichere Stützen bei Abschluß der Länderkonkordate. Der Apostolische Nuntius und Kardinalstaatssekretär Pacelli war Diplomat, nicht Parteimann. Wir wagen aber zu behaupten, daß er in seiner Art dem Zentrum die Treue gehalten hat wie nur die Besten der Partei[11].

Eines ist richtig an den Äußerungen jenes vatikanischen Prälaten: In Fällen wie dem Deutschlands im ersten Halbjahr 1933 ist für den Hl. Stuhl entscheidend die Sorge um die Kirche und die Katholiken in dem in Frage stehenden Land. Beginnend 1910 mit den Braganza in Portugal verschwand von den europäischen Dynastien eine nach der anderen bis zur Niederlage des Hauses Savoia in den Wahlen vom 2. Juni 1946, in denen das italienische Volk zwischen Monarchie und Republik zu entscheiden hatte. Unter den zu Fall gekommenen Dynastien waren solche wie Habsburg und Wittelsbach, die sich in den Jahrhunderten der Glaubenskämpfe höchste Verdienste um die Kirche erworben hatten. Man wollte es dem Hl. Stuhl nach dem Ersten

---

[11] Zu den bedeutsamen Ausführungen von *Karl Buchheim*, Warum das Zentrum unterging, in: *Hochland Jg. 53, Okt. 1960, 15—27*, die beiden letzten Seiten. Es ist nicht richtig, was *Karl Schwend* meint, man habe im Vatikan die damalige deutsche Lage zu optimistisch beurteilt. Wenn man schon wählen soll zwischen optimistisch und pessimistisch, dann, jedenfalls bei den verantwortlichen Männern, eher zu pessimistisch. Papst Pius XI. und Kardinalstaatssekretär Pacelli hatten die Führung der Kirchenpolitik fest in der Hand. Was die Wertung des Zentrums angeht, so war sie im Vatikan viel anerkennender, als Buchheim sie einschätzt. Zu dem über Italien Gesagten: Schon vor Benedikt XV. hat Pius X. (1903—1914) zur Teilnahme an den politischen Wahlen aufgefordert, aus der einfachen praktischen Erwägung, daß es sinnlos sei, die Massen der Katholiken zur politischen Teilnahmslosigkeit zu verurteilen und das Feld kampflos den Sozialisten zu überlassen. Giolitti hat einmal bemerkt, Pius X. habe Italien zweimal (in zwei Parlamentswahlen) vor dem Sozialismus gerettet. Eine eigene Partei der Katholiken bildete sich freilich erst unter Benedikt XV.

Weltkrieg verübeln, daß er sich mit den Nachfolgestaaten der alten österreichisch-ungarischen Monarchie so schnell abgefunden habe. Der Hl. Stuhl hat jedoch richtig gehandelt. Er hat nie eine Dynastie vertrieben. Wo aber Dynastien neuen Staatsformen den Platz räumen mußten, blieben die Kirche und die Katholiken im Land. Die Sorge um sie stand für den Papst an erster Stelle. Gefühlsmomente mußten da hinter vernünftigem und verantwortlichem Handeln zurückstehen.

Vom Verhältnis der katholischen Kirche, bzw. des Hl. Stuhles zu politischen Parteien ist dasselbe zu sagen. Der Hl. Stuhl hat in Italien 1929 den Partito Popolare nicht geopfert, um die Lateranverträge abschließen zu können. Herr Prälat Dr. Georg Schreiber muß einem Mißverständnis erlegen sein, wenn er schon zeitig warnend darauf hinwies, daß auch die Partei der italienischen Katholiken infolge der Lateranverträge habe verschwinden müssen. In Wirklichkeit hatte sich der Partito Popolare schon zwei Jahre vor Abschluß jener Verträge, am 25. Januar 1927, in seinem Wirken durch den faschistischen Staat unerträglich gedrosselt, von sich aus aufgelöst. Ihrem Fraktionsführer und Parteisekretär Alcide De Gasperi gab nach seiner zweieinhalbjährigen Haft 1929 der Vatikan Asyl und in der Biblioteca Vaticana eine Stelle als Sekretär, die er bis 1943, also bis zum Ende des Faschismus, innehatte. 1945 ist die Partei Don Sturzos als Democrazia Cristiana wieder auferstanden, und Alcide De Gasperi war der große Staatsmann Italiens in der Nachkriegszeit.

Ebensowenig hat der Hl. Stuhl das Zentrum dem Reichskonkordat „geopfert". Wir glaubten zur Steuer der geschichtlichen Wahrheit dafür einstehen zu sollen, wenn auch die gegenteilige Behauptung schon weitverbreitete Legende geworden ist. Was Darstellungen wie die von Rudolf Morsey immerhin nur als Vermutung, freilich als sehr starke Vermutung durchscheinen lassen, ist in Wiedergaben der Tagespresse bereits zur feststehenden Tatsache geworden[12]. Es liegt in der unglaublichen Verwirrung der damaligen Vorgänge, daß ihre „Optik" den Vermutungen Nahrung gab, und eine Anzahl der Mitspielenden hat den Schein absichtlich verstärkt. Am hemmungslosesten Adolf Hitler selbst (411). Er hat das Reichskonkordat als einen Sieg über das Zentrum gefeiert, wohl aus Vergeltungstrieb, der ja einer seiner Urtriebe war, dann um dem bitteren Unmut zu begegnen, mit dem die Massen seiner eigenen Partei das Konkordat aufnahmen; schließlich wissen wir nicht, ob Hitler über die Verhandlungen in Rom sachlich unterrichtet war und ob nicht andere die Idee des Konkordats als eines Sieges über das Zentrum in ihm weckten oder wach hielten. Wie dem auch sei, die „Optik" entspricht nicht immer der Wirklichkeit, und in unserem Fall tut sie es sicher nicht.

Das Zentrum hatte eine ruhmreiche Vergangenheit. Gerade seiner Lei-

[12] Man lese Artikel wie den von *Johannes Gross*: Der politische Irrtum des Prälaten Kaas. Versagen und Untergang der alten Zentrumspartei, in: *Deutsche Zeitung Nr. 247 von 1960 Okt. 22./23., 20, Blg. Gegenwart und Geschichte.*

stung von 1918 bis 1933 brauchte es sich, aufs Ganze und Entscheidende gesehen, wahrlich nicht zu schämen. Wo es nun einmal — nicht durch die Schuld der „Kurie", sondern durch die innerdeutsche Entwicklung — zum Erliegen verurteilt war, mußte die oberste kirchliche Leitung ihr Mögliches tun, um durch Verhandeln mit der neuen Regierung die Freiheit des katholischen Glaubens in Deutschland zu sichern. Die Regierung bot dem Hl. Stuhl ein Konkordat an, ja drängte es ihm so auf, daß er ohne Schaden für die katholische Sache nicht ablehnen konnte. So benützte er die auf völkerrechtlicher Ebene liegende feierliche Vereinbarung, um durch sie dem bonum commune, dem Allgemeinwohl der katholischen Kirche in Deutschland, eine neue Grundlage zu geben.

Am 26. Juli 1933, wenige Tage nach Unterzeichnung des RK, erschien im Osservatore Romano[13] ein Artikel: Randglossen zum Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich. In ihm wurde gegenüber schiefen Behauptungen in deutschen katholischen Blättern darauf hingewiesen, daß im RK nach seinem Wortlaut und Inhalt fast besser als in ähnlichen vertraglichen Regelungen die Rechte und die Freiheit der katholischen Kirche, die Bekenntnisfreiheit, die Freiheit der Glaubenslehre, der Verkündigung, der katholischen Schule und Erziehung gewährleistet seien. Der Artikel stammte aus der Feder von Kardinalstaatssekretär Pacelli selbst. Es kam nur darauf an, daß das Konkordat ehrlich ausgeführt wurde. Die Kraft freilich, die die Ausführung auf der Ebene des innerdeutschen politischen Spiels hätte erzwingen können und die in der Weimarer Ära dem für jede Regierungsbildung unentbehrlichen Zentrum bzw. der BVP innewohnte — diese politische Kraft war nicht mehr, und selbst wenn die beiden Parteien noch bestanden hätten, wären sie zur politischen Ohnmacht verurteilt gewesen.

ZEITBERICHT

Geschichte an katholischen Schulen — Die Römische Warte
Die kommunistische Gefahr in Italien

Geschichte an katholischen Schulen

Vom 23. bis 26. Oktober fand in Würzburg eine Tagung der Geschichtslehrer statt, die an den katholischen freien (privaten) Schulen unterrichten. Schon lange war es der Wunsch der deutschen Bischöfe, die katholischen höheren Schulen möchten sich, ohne daß ihre Freiheit und Selbständigkeit begrenzt würde, zusammenschlie-

[13] Nr. 173, pag. 1, col. 4—5 „Ai margini del Concordato tra la Santa Sede e il Reich Germanico".

ßen, um ihre Arbeit aufeinander abzustimmen. Dieser Wunsch wurde immer dringender, je mehr sich die nach 1945 überall vorhandene Überzeugung von der Notwendigkeit einer Verankerung der Bildungs- und Erziehungsarbeit verflüchtete. Der sogenannte Rahmenplan und der Bremerplan bezeugen das nur zu deutlich. Es stellt sich immer mehr heraus, daß der Staat, der allen verschiedenen Anschauungen mit gleicher Neutralität gegenüber stehen muß – wenn nicht eine Auffassung unmittelbar staatszerstörerische Züge aufweist wie die kommunistische – schlechthin nicht in der Lage ist, zwischen den einzelnen Richtungen zu wählen und seinen Schutz und seine Unterstützung dem einen zu versagen und dem andern zuzugestehen.

So kam es denn im Jahr 1958 zur Entschließung auf der Bischofskonferenz zu Fulda, die verschiedenen Gruppen der katholischen höheren Schulen (Schulen der männlichen und weiblichen Orden, der Kirchengemeinden oder freier Vereinigungen) möchten sich in einer Arbeitsgemeinschaft zusammenfinden. Dies geschah. Man entschloß sich, die einzelnen Fächer einer Prüfung zu unterziehen und die Frage zu beantworten, wie sie von Katholiken für die katholische Jugend ausgeprägt werden müßten. Statt die entgegenstehenden Richtungen und Meinungsäußerungen zu bekämpfen, wollte man einen schöpferisch aufbauenden Weg einschlagen. Als erstes Fach wählte man die Geschichte aus verschiedenen Gründen, unter denen die Erkenntnis, daß hier die sozialen Kräfte und die soziologischen Verhältnisse, heute am meisten umstritten und am wichtigsten für den Aufbau der menschlichen Gemeinschaften von der Familie angefangen bis zum Staat und der Verbindung der Staaten untereinander, in erster Linie zur Behandlung kommen.

Der Herausgabe eines „Vorschlages zur Gestaltung des Geschichtsunterrichtes an katholischen Privatschulen" 1959 folgte in diesem Jahr die genannte Versammlung, an der an 300 Lehrer und Lehrerinnen aus dem gesamten Bundesgebiet teilnahmen. Neben zwei Referaten über die Aufgabe des Geschichtsunterrichts behandelten sieben Vorträge von fünf Universitätsprofessoren die verschiedenen Epochen (Altertum, Mittelalter, Reformations- und Gegenreformationszeit, das 18. und das 19. Jahrhundert, Gegenwartsgeschichte) in großen Überblicken oder unter bestimmten Rücksichten. Dadurch sollte der Lehrer über den schulischen Alltag hinausgehoben werden und sich wieder erfüllen lassen von dem großen Atem und Gang der Geschichte, die in verschiedener Lage und unter verschiedenen Gesichtspunkten dem Menschen doch immer wieder die gleichen Fragen stellt und von ihm Antwort in Erkenntnis und Handlungen fordert. Daß diese Stellungnahme an einer katholischen Schule aus der katholischen Werthaltung erfolgen muß, ist selbstverständlich. Dies aber setzt voraus, daß der katholische Lehrer nicht nur ein wahrer Historiker sein muß, dem die Wahrheit des Geschehens aufgetragen ist, sondern auch Theologe, dem der Gehalt des katholischen Glaubens und sein Ordnungsbild als Ganzes bekannt sein müssen und in dem sich auch Lehre und Leben einen. Die Tagung hatte auch insofern eine Bedeutung, als wohl zum ersten Mal die verhältnismäßig zahlreichen katholischen freien Schulen der Bundesrepublik sich zusammenfanden und ihre Vereinzelung oder ihre verschiedenen Gruppenbildungen überwanden. Aus ihrem inneren Geist haben sie den Anfang einer Gesamtorientierung gemacht, die ihnen nicht durch die Verordnungen und Anweisungen einer Verwaltungsstelle und eines Ministeriums auferlegt wurde, sondern die aus ihrer inneren Gesinnung erwuchs. Sie beanspruchen dabei das Recht, das ihnen das Grundgesetz gibt, gleichwertig, aber nicht notwendig gleichartig neben den staatlichen und kommunalen Schulen zu stehen. Dabei entziehen sie sich weder dem Aufsichtsrecht der staatlichen Behörden, noch versuchen sie, andere Schulen auf ihre Auffassungen zu verpflichten.

Die Römische Warte

Die Kenntnis des Italienischen ist in Deutschland im Vergleich zu der des Englischen und Französischen wenig verbreitet. Und selbst wenn wir uns darin täuschen sollten: Wer kann sich schon eine ausländische Zeitung halten? Es ist darum sehr erfreulich, daß sich die *Deutsche Tagespost* dazu entschlossen hat, unter dem Titel *Die Römische Warte* regelmäßig Auszüge aus dem *Osservatore Romano* zu veröffentlichen (Auswahl und Übersetzung: Dr. J. Rußwurm). Der *Osservatore Romano* ist zwar nicht, wie es oft dargestellt wird, das offizielle Blatt des Heiligen Stuhles; das sind einzig die *Acta Apostolicae Sedis* (abgekürzt AAS). Dennoch hält die Schriftleitung des *Osservatore* engen Kontakt mit den römischen kirchlichen Stellen, und man wird ihn in mancher Hinsicht wohl als das offiziöse Organ des Vatikans bezeichnen können. Praktisch findet hier der Katholik, wenn er den Standpunkt des *Osservatore Romano* zu vielen Tagesfragen wissen will, zuverlässige Auskunft. Das werden nicht nur die Priester (die ja am ehesten auf den *Osservatore* selbst abonniert sind), sondern auch unsere aktiven Laien begrüßen. Sie besitzen nun mit der *Römischen Warte* neben den Darbietungen des Vatikansenders eine regelmäßige und zuverlässige Informationsquelle.

Wie vielseitig das in der achtseitigen Beilage Gebotene ist, mag am Beispiel einer einzigen Nummer (Folge I/11) verdeutlicht werden. Die Themen dieser Nummer der *Römischen Warte* lauten: Laien als Konzilsteilnehmer – Neuberufungen (in die Konzilsgremien) – Verbundenheit der lateinamerikanischen Nationen mit Spanien und Portugal – Gefahr des Kommunismus in Italien – Perspektiven des Optimismus (Nonostante tutto) – Kirchliche Nachrichten – Liturgisch-musikalische Ausbildung – Moral und Religion in Indien – Papini und seine Meinung von der Hölle – Orient und Okzident / Eine Initiative des Weltverbands der Katholischen Jugend – Die Wahrheit über Christenverfolgungen in Polen usw. In früheren Nummern war die Rede vom Una-Sancta-Anliegen, vom Vatikan und den jungen Völkern Afrikas. Es wurden behandelt: Gleichheit von Mann und Frau? – Jugenddiskriminierung – Kann Latein wirklich Weltsprache werden? – Jugend oder Gesellschaft krank? – Eigenständigkeit des Laienapostolats. Kein Zweifel, der Blick von der *Römischen Warte* aus umfaßt tatsächlich die ganze Welt. Der Christ der Gegenwart findet hier für viele Fragen, die ihn bedrängen, Antwort und Weisung.

Die kommunistische Gefahr in Italien

Es hat in den letzten Jahrzehnten immer wieder die Gefahr bestanden, daß Italien von links her erobert würde. Wenn man die heutige Situation betrachtet, liegt es für den Ausländer nahe, Italien eine besondere Anfälligkeit für den Sozialkommunismus zuzuschreiben. Die kommunistische Partei allein (ohne die kommunistenhörigen Nenni-Sozialisten) ist stärker als in jedem anderen Land Westeuropas, ja die Zahl ihrer eingeschriebenen Mitglieder ist größer als die aller anderen Staaten dieses Gebietes zusammengenommen.

Wie läßt sich dieser Umstand erklären? Eine einfache Formel kann man dafür wohl nicht finden; es dürfte indessen kaum bestritten werden können, daß folgende Faktoren dazu beitrugen: 1. eine spätere Bildung der massierten Großindustrie, was ein späteres Auftreten der sozialen Krisen zur Folge hat; 2. verspätete durchgreifende Sozialgesetze. Dazu kommt noch das Vorhandensein eines zahlreichen ländlichen Proletariats. In vielen Gegenden Italiens, zumal im Süden, gehört das Land nicht einem gesunden bäuerlichen Mittelstand, sondern Großgrundbesitzern, die bis vor kurzem noch eine eher extensive als intensive Landwirtschaft

betrieben. Daneben sind die nicht zu den Latifundien gehörenden Anbauflächen oft in winzige Parzellen zerstückelt, die ihrem Besitzer keinen ausreichenden Lebensunterhalt gewähren.

Das ländliche Proletariat besteht vor allem aus den Saisonarbeitern der Großgüter und den dürftigen Kleinbauern. Erst in unseren Tagen sind diese Massen recht zum Bewußtsein ihres elenden Daseins gekommen, und seltsamerweise haben eben die großzügigen Sozialprogramme, die nach dem zweiten Weltkrieg in Gang gesetzt wurden, zu diesem Erwachen beigetragen. Der kümmerliche Contadino erkennt, daß es auch anders sein könnte, und wird unruhig und ungeduldig und hellhörig für radikale Reformparolen. So konnte die KPI (Kommunistische Partei Italiens) in den letzten Jahren gerade auf dem Land manche Erfolge erzielen.

Wie sehr in verantwortungsbewußten Kreisen Italiens der Kommunismus als ernste Gefahr für den Staat, die Demokratie und die Religion empfunden wird, zeigen zwei Aufsätze in der *Civiltà Cattolica* (1960 IV, 15–26; 129–147), die auch in einer Broschüre zusammengefaßt erschienen sind. Wir geben einige Gedanken und Daten daraus wieder.

Der Kommunismus verfügte 1949 in Italien über 11 097 Sektionen, 39 852 Zellen, 1 789 353 eingeschriebene Mitglieder, davon 690 505 Arbeiter, 297 347 Tagelöhner (ländliche Saisonarbeiter) und andere Lohnarbeiter, 213 586 Halbpächter und Kolonen, 98 304 selbständige Bauern, 102 038 Handwerker und Gewerbetreibende, 11 377 Intellektuelle, 33 933 Angestellte, 5739 Studenten, 239 290 Hausfrauen, 97 150 Rentenempfänger und sonstige.

Diese Zahlen sind schon für sich eindrucksvoll, aber die Schlagkraft der KPI liegt nicht so sehr darin, als vielmehr in der Geschicklichkeit und Fähigkeit ihrer Führung, sei es der zentralen, sei es der örtlichen, und der Aktivisten. Dazu kommt noch ein sehr wirksam aufgebautes Bündnissystem.

Die Schulung der kommunistischen Auslese geschieht in besonderen Parteiinstituten. Die Zentralschulen von Mailand, Bologna und am Comer See sind seit vier Jahren in dem großen Kader-Zentralinstitut zu Frattocchie, in der Nähe Roms, zusammengefaßt. Man schätzt, daß von 1946 bis heute nicht weniger als 3000–3200 Schüler, Männer und Frauen, aus diesen Kader-Zentralschulen hervorgegangen sind. Die Kurse dauern ungefähr sechs Monate und werden von Instruktoren geleitet, die in einem fünf- bis sechsjährigen Lehrgang in der Kader-Zentralschule Lenin zu Moskau ausgebildet worden sind. Außer den Zentralschulen gibt es noch Schulen für die Regionen und Provinzen, in denen Dreimonatskurse stattfinden. In ihnen wurden bisher 5000–5500 Leute abgerichtet. Die kommunistische Arbeiterjugend verfügt über eine eigene Zentralschule.

Von der Zahl der eingeschriebenen Mitglieder ist genau zu unterscheiden die Zahl der Wähler bei Kommunal-, Regional- und Parlamentswahlen. Die KPI mobilisiert gewaltige Wählermassen. In den Parlamentswahlen von 1958 wählten 6 704 454 Italiener kommunistisch, das sind 22,7% der abgegebenen gültigen Stimmen – gegen 12 520 207 (42,4%) für die christlichen Demokraten. Das Hauptbollwerk der Kommunisten bildet die Emilia-Romagna, wo die KPI 36,7% der Stimmen gewann; die Toskana folgt mit 34,4% und Umbrien mit 30,8%. In der Region Trient (Südtirol) hat die KPI mit 5,2% den niedrigsten Stand.

Mit der immerhin eindrucksvollen Zahl von über 6½ Millionen Wählern ist die politische Stoßkraft der KPI noch keineswegs voll ausgedrückt. Denn die moskauhörigen Nenni-Sozialisten bilden ihre Hilfstruppen. 1958 zählten sie eine Wählerschaft von 4 206 726 Stimmen (14,2%). Die radikale Linke verfügt also über fast 11 Millionen Wahl-Parteigänger, gegen 12,5 Millionen der christlichen Demokraten. Jetzt wird die Gefahr sofort sichtbar, die dem italienischen Volk droht.

Bei den Entscheidungskämpfen für oder gegen Moskau ist aber noch ein Drittes zu beachten: die ungeahnte Strahlungskraft, welche die Kommunisten bis tief in

die bürgerliche Gesellschaft Italiens hinein ausüben. Die Mittel sind: eine vorzüglich arbeitende Presse, die in Zeitungen, Zeitschriften und Buchveröffentlichungen wirbt. Dabei erkennen wir genau die gleiche Stufung wie in der politischen Organisation der Partei: im Zentrum steht die Parteipresse im engeren Sinn, ihr schließen sich Hilfstruppen an, getarnt als linksdemokratische, fortschrittsgläubige Tagesblätter, für geistige Freiheit werbende Monatsschriften und Bücher. Für fast jeden Stand gibt es ein eigenes Organ. Ebenso werden neben den als solche bekannten Parteiorganisationen „überparteiliche" Hilfsorganisationen geschaffen, z. B. zur Gewinnung der Jugend. Ein eigenes Kapitel bilden die linksorientierten Intellektuellen. Sie finden sich unter den Lehrern, Journalisten, Professoren, Schriftstellern usw. und üben einen ungeheuren Einfluß aus. Ohne selbst Kommunisten sein zu wollen, bahnen sie dem Kommunismus den Weg. Anti-Klerikalismus und Linksdrall gelten als Zeichen einer freieren Geistigkeit, einer vorwärtsstrebenden Kultur.

Die kommunistische Gefahr ist also da. Aber ganz verkehrt wäre es, sie für unüberwindlich zu halten. Man darf diesen Gegner nicht unterschätzen, aber ebensowenig für unbesiegbar halten. Wenn alle Christen in Italien sich in sozialer Hinsicht die großen Richtlinien der Kirche vor Augen halten und sie verwirklichen – und in politischer Hinsicht wachsam ihre Pflicht tun, kann die Gefahr beschworen werden.

UMSCHAU

Das Grab des Papstes Clemens II. im Dom zu Bamberg

Die Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom und die Veröffentlichungen zu diesen Grabungen haben die Wissenschaft und die Weltöffentlichkeit in reichem Maß beschäftigt[1]. Inzwischen hat sich in Deutschland in aller Stille ein vergleichbarer Vorgang vollzogen. Am 3. Juni 1942 – als die Gefährdung durch den Krieg immer bedrohlicher wurde – öffnete man neben dem Kaisergrab Heinrichs II. und seiner Gemahlin Kunigunde auch das Grab Clemens II., um den Inhalt an eine geschütztere Stelle zu überführen. Seit 1949 wurden die völlig verschmutzten Relikte des Papstgrabes zusammen mit den berühmten Kaisermänteln Heinrichs II. und seiner Gemahlin restauriert. Die Ausstellung „Sakrale Gewänder des Mittelalters" (München 1955) machte die Werke, die seit Januar 1960 im Kapitelhaus von Bamberg zu sehen sind, erstmalig einem größeren Publikum zugänglich[2]. 1951 autorisierten Erzbischof J. O. Kolb und Weihbischof A.M. Landgraf Frau Dr. Sigrid Müller-Christensen den einzigarti-

[1] Vgl. dazu *E. Kirschbaum SJ*, Die Gräber der Apostelfürsten, *Frankfurt 1957*, *Heinrich Schefflер* (jetzt in 2. Aufl.).

[2] Sakrale Gewänder des Mittelalters, *München 1955*, *Hirmer*. Katalog S. 5: Tätig waren vor allem Frl. Gabriele Winklmaier (jetzt Frau Gebhard), der besonders die große Arbeit an den Bamberger Gewändern zu danken ist, neben ihr Frau Elisabeth Roggemann († 1954) und Frl. Johanna Huber sowie Frau Dr. Sigrid Müller-Christensen.

gen Grabfund wissenschaftlich zu bearbeiten. Diese Arbeit ist nun in dem für seine qualitätvollen kunstgeschichtlichen Publikationen bekannten Verlag F. Bruckmann, München, erschienen[3]. Ein kurzer Bericht soll hier folgen.

Leben und Bedeutung Clemens II.

Clemens II. war ursprünglich ein Hofkaplan König Heinrichs III. Er hieß Suidger und stammte aus sächsischem Geschlecht. Im Jahre 1040 wird Suidger Bischof von Bamberg.

Die verworrene Lage in Rom, wo Benedikt IX., Silvester III. und Gregor VI. um die Tiara streiten, macht eine Neuordnung notwendig. Auf den Synoden von Sutri und Rom werden alle drei abgesetzt bzw. zum Verzicht genötigt. Durch das Eingreifen Heinrichs III. besteigt Suidger am Weihnachtsfest 1046 die Kathedra Petri. „Da nämlich das Haupt der Welt, der römische Stuhl, an ketzerischer Krankheit litt und der erlauchte Kaiser Heinrich darauf drang, daß die Krankheit ausgetilgt werde, habe es die himmlische Gnade so gewollt, daß er, seine ‚indignissima mediocritas' gewählt worden sei."[4] Es ist sicher, daß mit dem Ausdruck „ketzerische Krankheit" die Simonie – der Kauf von geistlichen Würden – gemeint ist. Das geht vor allem aus den näheren Umständen hervor. Den Vorwurf der Simonie mußte man vor allem den Vorgängern Suidgers, selbst dem sonst gutwilligen Gregor VI., machen. Diese Situation in Rom bewegte Heinrich III. zu seinem entschiedenen Eingreifen. Auch der Kontext der Bulle selbst legt diese Deutung nahe, wo von einem Raub der päpstlichen Würde die Rede ist. Schließlich spricht Clemens II. bei der Prüfung des zum Erzbischof von Salerno gewählten Johannes von Paestum ausdrücklich von einer „simoniaca heresis"[5]. Wenn also dieser Ausdruck des Papstes seinen Vorgängern zwar nicht gerade Abfall vom Glauben vorwirft, so sind seine Klagen über die Zustände in der Kirche damals traurig genug. Daß er mit seinen scharfen Wendungen nicht allein steht, zeigt ein Wort des untadeligen Petrus Damianus, der die trotz ihrer Schuld gnädig behandelten Bischöfe von Fano und Osimo „latrones" nannte[6].

Die erste Amtshandlung Clemens II. unmittelbar nach seiner eigenen Inthronisation am Weihnachtstag 1046 bestand in der Krönung des deutschen Königs Heinrich III. zum römischen Kaiser. Zu den wenigen erfreulichen Ereignissen in dem kurzen Pontifikat gehört die Begegnung mit dem greisen Odilo von Cluny im folgenden Jahr. Schon am 9. Oktober 1047 erliegt nämlich der neue Papst einer kurzen Krankheit. Einer der Chronisten – Lupus Protospatarius – spricht vom Gifttod. Der merkliche Gehalt an Blei in den Gebeinen des Toten macht diese Todesart wahrscheinlich, obwohl sich natürlich eine letzte Sicherheit darüber nicht gewinnen läßt[7].

Das Grabmal und seine Ikonographie

Das Grab Clemens II. im Dom wurde durch die vom Papst gewährten Privilegien ein Malzeichen der „Freiheit" der Bamberger Kirche. Die Grabstatue des Papstes, die Tumba mit den Reliefs der vier Kardinaltugenden, des Flußgottes, Johannes des Täufers und der Darstellung vom Tode des Papstes gehören dem großen Bamberger Meister der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an. Diese Bamberger Plastik ist so allgemein bekannt, daß jedem die Bedeutung dieses Grabmals einsichtig ist. Dieses bedeutende Kunstwerk erhält nun durch A. v.

[3] *Sigrid Müller-Christensen,* Das Grab des Papstes Clemens II. im Dom zu Bamberg. Mit einer Studie zur Lebensgeschichte des Papstes von Alexander Freiherr von Reitzenstein. Hrsg. mit Unterstützung des Erzbischöfl. Ordinariats und des Metropolitankapitels Bamberg (102 S. mit 4. techn. Skizzen, 4 Farbtafeln im Text und 107 Abb.) *München 1960, F. Bruckmann.*

[4] *Müller-Christensen* a.a.O. 11, Anm. 3.

[5] *Müller-Christensen* a.a.O. 27, Anm. 3.

[6] ebd.

[7] *Müller-Christensen* a.a.O. 28/29, Anm. 3.

Reitzenstein eine eigene ikonographische und stilistische Untersuchung. Reitzenstein, der das eigenartige Relief des Täufers in einer früheren Arbeit als Christus erklärt hatte, weist auf die Schwierigkeiten in der Deutung der Bildwerke hin. So sind zwar die vier Kardinaltugenden dargestellt, aber nur ein Paradiesfluß. Der Verfasser führt diese Darstellung auf Gn 2 zurück, wo es heißt: „Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum qui inde dividitur in quatuor capita." Es gab also im Paradies zunächst einen Fluß, der sich aber dann in vier Ströme teilte. Dann fährt R. fort: „Nun wird aber der Täufer allein das auf die zitierte Genesisstelle zurückführende Programm noch nicht aufschlüsseln können. Das würde Christus tun. Und Christus ist ja auch tatsächlich anwesend, in den Attributen des Täufers."[8] Er kommt zu dem Schluß: „Die archaischen Elemente, die Tugenden, der ‚Flußgott', haben die ihnen ursprünglich anhaftende typologische Bewandtnis verloren, sie ordnen sich verbindend erklärend einem kausalen Zusammenhang ein. Die die sieben Darstellungen einigende, sich erst in der Abfolge entwickelnde Idee ist die des Gerichtes."[9]

So tief die Interpretation ist, sie überzeugt nicht. Das Schwert in der Hand des Täufers – und es ist tatsächlich Johannes – bezeichnet nicht den Richter. Das scheint schon aus der Darstellung selbst hervorzugehen. Das Schwert steht nämlich aufrecht und wird von Johannes nicht am Griff gehalten, sondern der Prophet greift in die Schneide hinein. So braucht kein Richter sein Schwert. Es ist zwar dieses Schwert ein Zeichen der Gerechtigkeit, wie es auch Attribut der benachbarten Justitia ist, aber nicht einer Gerechtigkeit, die Johannes an anderen vollstreckt, sondern einer Gerechtigkeit, für die er leidet. Johannes wird bekanntlich von Herodes mit dem Schwert hingerichtet, weil er den Fürsten wegen seiner unerlaubten Beziehungen zu der Frau seines Bruders gemahnt hatte. So scheint das Schwert zunächst auf den Tod des Täufers durch Henkershand hinzuweisen.

Doch darüber hinaus besitzt das Schwert in der Hand des Johannes noch eine andere Symbolik, die der Deutung Reitzensteins sehr nahe kommt. Dieses Schwert bezeichnet Christus. Johannes der Täufer ist der letzte und größte Prophet des Alten Bundes. Er verweist auf Christus. Die mittelalterliche Theologie erinnert bei der Interpretation der Johannestexte der Schrift an den Propheten Daniel. Daniel schaut den Augenblick, in dem der „Menschensohn" zum „Alten der Tage" kommt. Es ist die Zeit, in der das „vierte Tier" die Macht ergreift und alles beherrscht. Das „vierte Tier" ist für die Theologen das Imperium Romanum. Der Text bei Lucas: „Anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris, procurante Pontio Pilato Judaeam, tetrarcha autem Galilaeae Herode ... factum est Verbum Domini super Joannem, Zachariae filium, in deserto ..." bringt nach Rupert von Deutz die Erfüllung der Vision Daniels[10]. „Incipiens enim, ait Petrus apostolus, post baptismum, quod praedicavit Joannes, Jesum a Nazareth, quomodo unxit eum Deus Spiritu sancto et virtute (Act. XV), etc., usque *Quia ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum:* huic omnes prophetae testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen ejus omnes qui credunt in eum (ibid.) Initium ergo faciendi veniens a baptismo Joannis, ..."[11] Johannes weist also auf das Lamm hin und zeigt, daß das Reich Gottes angekommen ist. Die Tierköpfe zu seinen Füßen, die man gelegentlich als Attribut des Heiligen findet, sagen, daß sowohl der Alte Bund, vor allem aber alle übrigen Reiche im Sinne der Daniel-Prophezeiung zu Ende sind und nur das Reich Gottes herrscht[12].

Rabanus Maurus drückt diesen Gedanken noch einfacher aus, wenn er

[8] Vgl. Anm. 3, 20.
[9] Vgl. Anm. 3, 21.
[10] PL CLXVIII col. 1350.
[11] PL CLXVIII col. 1351.

das Wort des Täufers, „schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt", interpretiert. Der Baum ist das gesamte Menschengeschlecht. Die Axt aber ist Christus oder das Wort des Evangeliums. Und Rabanus fährt fort: „Lebendig ist ja Gottes Wort und wirksam und noch schärfer, als jegliches zweischneidige Schwert. Es dringt hindurch, bis es Geist und Seele, Gelenk und Mark geschieden hat; es ist ein Richter über die Gedanken und Gesinnungen des Herzens" (Hebr. 4, 12)[13]. Das Schwert in der Hand des Täufers ist also nach der mittelalterlichen Exegese jene Axt von der Johannes spricht. Es bedeutet tatsächlich dasselbe wie das Lamm in der anderen Hand: Das Reich Gottes ist angebrochen.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, warum Johannes mit Lamm und Schwert am Sarkophag Clemens II. angebracht ist. Vielleicht kann uns auch hier die mittelalterliche Theologie weiterhelfen. Rabanus Maurus sagt: „Johannes Baptista interpretatur *Domini gratia*, eo quod sit limes prophetiae, praenuntians gratiae, sive initium baptismatis, per quod gratia ministratur."[14] Das heißt, Johannes der Täufer ist das lebendige Bild für Taufgnade, die den Zugang zum Reich Gottes, zum Paradies und zum Himmel eröffnet. So steht er beispielsweise in Vézelay am Portalpfeiler als „limes" (Grenzwall) zum Innenraum der Kirche. Am Sarkophag zu Bamberg sagt dieses Bild: Der Papst ist durch die Taufgnade (Flußgott) und die vier Kardinaltugenden, die dem Strom zugeordnet sind, ins Paradies, ins Himmelreich eingetreten, auf dessen Kommen Johannes der Täufer hingewiesen hat.

Man kann aber die beiden Symbole der Gerechtigkeit und der Heiligkeit – des Schwertes und des Lammes – noch kürzer in einem Vers der Schrift, im Benediktus, dem Lobgesang des Zacharias (des Vaters des Täufers), zusammengefaßt sehen. Dort wird von Johannes gesagt: „In sanctitate et justitia coram ipso omnibus diebus nostris" (In Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm [d. h. Gott] an allen unseren Tagen). Das gilt zunächst von Johannes. Es kann aber neben aller Reich-Gottes-Symbolik auch unmittelbar auf den toten Papst angewandt werden. Es ist ein Programm, das in der Gestalt des mit Schwert und Lamm sitzenden Johannes seinen Ausdruck findet. So weist auch in Bamberg Johannes wie immer auf Christus hin. Er kann aber auch als ein Bild des Toten und seiner Zielsetzung als Papst gedeutet werden. Es scheint, daß der große Meister der Bamberger Plastik dem toten Papst in diesem Relief dieses Monument gesetzt hat: „In sanctitate et justitia coram ipso omnibus diebus nostris."

Die Gewänder und ihre Symbolik

Um die textilgeschichtlichen Untersuchungen der Gewänder des Toten – die die Hauptanliegen des Buches bilden – zu würdigen, muß daran erinnert werden, daß Seide im Mittelalter wie Gold gewertet wurde. Casel und Pluviale von Clemens II. dürfen nicht auf dem Hintergrund unserer heutigen Meßgewandfabrikation gesehen werden. Das Gewand an sich war im Mittelalter schon eine seltene Kostbarkeit. „Man kleidete sich in derbe Stoffe, wie das Gewerbe des Hauses oder der Landschaft sie eben hervorbrachte, und gern eiferte man über Luxus, wenn Reichere sich in das feinere ‚Tuch vom fremden Schaf' kleideten; sogar vielen Rittern war ein warmer Wintermantel, der dann zugleich als Schlafdecke diente, eine kaum erreichbare Kostbarkeit. Aber die erlesensten Stoffe, die vielfältigsten Gewandungen lagen den Bischöfen, Priestern und Diakonen wie auch dem Kaiser und

---

[12] *J. Braun*, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst, *Stuttgart 1913, Sp. 368/369.* Wahrscheinlich muß man die Konsolfigur des Heiligen — eine hockende Gestalt mit Kronreif — aus dem Dom zu Magdeburg, Abb. 193, Sp. 367, gleichfalls als das Ende aller Herrschaft deuten.

[13] PL CVII col. 771.

[14] PL CXI col. 71.

König bereit, wenn sie den mannigfachen Dienst des Königs der Könige begingen. Bequem war all der Prunk der Kirchen kaum. Immerhin, da den Geistlichen als den Hauptträgern des Kultes vieles zufloß, konnte es an solchen nicht fehlen, die sich ihre Hoffart oder ihre Bequemlichkeit daraus machten. Aber es gab auch jene, die unter den liturgischen Seiden insgeheim das Cilicium trugen, ein Hemd von scheuerndem Sackleinen, und gar quälende Eisenketten um den bloßen Leib schnürten."[15]

Vielleicht versteht man diese Gewänder am ehesten, wenn man sich an den Sternenmantel Kaiser Heinrichs II. erinnert, der den Herrscher als Atlas, d.h. als Träger des Himmelsgewölbes und als Erben einer uralten imperialen Tradition zeigt, die für uns in diesem Mantel zum letzten Mal sichtbar wird. Zu den Gewändern, die das Grab Clemens II. enthielt, gehören eine Glockenkasel aus goldgelbem Seidenköper, ein Pluviale aus roter Seide, eine Dalmatik aus goldgelbem Seidenköper, Pontifikalstrümpfe (caligae) aus goldgelber Seide, ein Cingulum (Seidenband mit Goldbrochierung), eine Stola (Seidenband mit Goldstickerei), Fragmente des Palliums, zwei Stulpen von Handschuhen (pugnalia von chirothecae), Tassellus mit Agnus Dei, Fragmente der Mitra, Kopfkissen usw.

Die Herkunft der Stoffe und die Bestimmung der Werkstätten, deren Ermittlung eine Fachwissenschaft ist, wird von der Verfasserin mit großer Sorgfalt unternommen. Die Problematik dieser Untersuchung illustriert am besten ein Bericht des persischen Dichters Sa'di (um 1258): „Ich sah einen Kaufmann, der besaß 150 Kamelladungen und 40 Sklaven und Diener. Eines Nachts auf der Insel Kish sagte er: Sa'di, ich plane eine andere Reise. Ich sagte: Wie soll diese werden? Er antwortete: Ich werde iranischen Schwefel nach China bringen, wo er, wie ich gehört habe, hohe Preise bekommt. Ich werde dir dann chinesische Tonwaren nach Griechenland, griechische Brokate nach Indien, indischen Stahl nach Aleppo, Aleppogläser nach Yaman, gestreifte yamanitische Stoffe nach Iran schicken."[16]

Ein Beispiel aus den Stoffen des Papstgrabes bestätigt gleichsam den Text, der die eigenartigste Herkunft der Webwaren möglich macht: Der Kopf des Papstes war in einen überaus feinen Seidenschleier eingehüllt, dessen Gewebe zu den „Tiraz"-Stoffen islamitischer Textilkunst gehört. Er stammt aber wahrscheinlich nicht aus Arabien oder Ägypten wie die sonst bekannten Stoffe dieser Art, sondern aus Spanien. Zu diesem Schluß kommt man auf Grund einer sich wiederholenden kufischen Inschrift auf der Seide, deren Schriftzeichen typisch spanisch sind. Die Übersetzung der Inschrift auf dem Seidentuch, mit dem der Kopf des Papstes verhüllt war, lautet: „Segen für Allah."

Sicher besaßen die Gewänder und ihr Schmuck einen vielfachen Sinn, der hier nicht im einzelnen gedeutet werden kann. Einige Hinweise jedoch mögen folgen: Die Dalmatik war in Kreuzform geschnitten, was wahrscheinlich auf ihre Deutung bei Rabanus Maurus zurückgeht: „Haec vestis in modum est crucis facta, et passionis Domini indicium est."[17] Amalar von Metz sagt sogar, daß ihre offene Seite, die Öffnung der Seite Christi symbolisiert: „Ipsa habet pertusas subtus alas, quoniam Christum vult imitari, qui lancea perfossus est in latere, et vult ut nos sequamur ejus vestigia, quod significat perfossus in latere."[18] Vielleicht kann man auch das Bild eines „addossierten Elephantenpaares mit gemeinsamer Satteldecke" auf den Besatzstreifen aus der frühmittelalterlichen Symbolik heraus als Zeichen des großen Sünders verstehen; wenngleich natürlich diese Elephantensymbolik mit der Bedeutung, die ihnen die orientalischen oder islamitischen Hersteller gaben nicht identisch gewe-

[15] *Wolfram von den Steinen*, Der Kosmos des Mittelalters, *Bern* und *München*, 25/26.

[16] Vgl. Anm. 3, 8.

[17] PL CVII col. 307.

[18] PL CV col. 1097.

sen sein muß. Dort war der Elephant wahrscheinlich ein Machtsymbol. Rabanus Maurus schreibt darüber hinaus: „Elephas autem significat peccatorem immanem sceleribus, et facinorum deformitas squalidum: attamen tales saepe ad Christum convertuntur. Unde scriptum est in libro Regum, quod adducerentur ad Salomonem simiae et elephanti (III Reg. X), quia, ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum (Eph. II), et in sanguine suo mundavit conscientiam nostram ab operibus mortuorum."[19] Erlösungssymbolik scheint auch die Zentaurenjagd auf der Dalmatik von Halberstadt und die Tiersymbole der Dalmatik von Göß (Wien) – beide 13. Jahrhundert – nahezulegen. Bei dieser scheint auch der Elephant mit Turm gegeben zu sein[20]. Durchaus möglich scheint auch eine andere Erlösungssymbolik, die sich auf den Physiologus stützt, der das Elephantenpaar mit Adam und Eva vergleicht[21]. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß die Auswahl der Stoffe und der Symbole rein dekorativ, d. h. ohne Rücksicht auf die Sache und ihre Bedeutung erfolgt ist, wenngleich auch das nicht völlig ausgeschlossen werden darf.

Die Kasel (aus goldgelbem Seidenköper) gilt den Alten als Symbol der Liebe: „Hanc ergo vestem possumus intelligere charitatem, quae cunctis virtutibus supereminet, et earum decorem suo tutamine protegit et illustrat... Sine hac charitate vel casula, nec sacerdos ipse ad altare appropinquare debet, nec munus offere, nec preces effundere."[22]

Das Pluviale aus rotem Seidenköper, mit einer Umrandung aus dem gleichen Stoff in grüner Farbe, war wohl ein Mantum. Das heißt, „ein roter Mantel des Papstes, der wahrscheinlich schon im sogenannten Constitutum Constantini, also im 8. Jahrhundert unter dem Namen chlamys purpurea erwähnt wird, auch cappa und pluviale hieß und im 11.–14. Jahrhundert bei der Papstwahl eine bedeutsame Rolle spielte, indem die Bekleidung mit ihm nach der Wahl, die sogenannte immantatio, der Ausdruck der Übertragung der päpstlichen Regierungsgewalt war"[23]. Die Greifen, Panther und Vögel sind Zeichen der Macht. Auch die Pontifikalstrümpfe besitzen die gleichen Symbole.

Von besonderer Schönheit ist noch der Tassellus mit dem Lamm, der auf einem Handschuh aufgenäht war. Als Gegenstück dazu ist eine „dextera dei" auf dem anderen Handschuh zu vermuten. Durch diese Symbole des Lammes und der Hand Gottes wird die Mittlerstellung des Trägers als Stellvertreter Gottes gekennzeichnet. So eröffnen die Kunstwerke von Bamberg den Zugang zu einer reichen Bildwelt. Die Restauration und Publikation der Gewänder bieten einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung des frühen Mittelalters.

Vielleicht darf man die Betrachtung der Gewänder des Papstgrabes mit einer Beobachtung Nordenfalks abschließen: „Wir können in gewissen mittelalterlichen Bildthemen beobachten, daß die Toten nackt dargestellt werden, während die Lebenden Kleider tragen. Wenn es gestattet wäre, diesen Gedanken fortzusetzen, so könnte man die mit schönen Stoffen reich bekleideten Ada-Evangelisten Sinnbilder einer hinreißenden Lebenskraft nennen."[24] Dieser Satz gilt nicht nur von den karolingischen Evangelisten. Auch die großartigen Gewänder des Bamberger Papstgrabes sind Sinnbilder einer hinreißenden Lebenskraft. Diese Auffassung wird durch die mittelalterliche Theologie vertieft; denn nach Rabanus Maurus ist das Kleid ein Bild der Menschheit Christi, ein Symbol der Kirche und ein Sinnbild der Hl. Schrift. So schrieb schon Isaias: „Dir ist ein Gewand zu eigen, sei du unser Fürst" (Is. 3, 6)[25].

Herbert Schade SJ

---

[19] PL CXI col. 222.

[20] *Franz Dambeck,* Dalmatik. *In RDK III, 993/994, Abb. 5 u. 6.*

[21] Vgl. *J. Baum* und *K. Arndt* in: RDK IV Sp. 1221 ff.

[22] PL CVII col. 308.

[23] *Joseph Braun,* Liturgisches Handlexikon, *Regensburg ²1924, 203.*

[24] *André Grabar* und *Carl Nordenfalk,* Das frühe Mittelalter, *Genf 1957, 139.*

[25] PL CXII col. 1075/1076.

BESPRECHUNGEN

Geistliches Leben

Wulf, Friedrich: Geistliches Leben in der heutigen Welt. (379 S.) Freiburg 1960, Herder. DM 22,80.

Der Verf., Herausgeber und Schriftleiter der Zeitschrift für Aszese und Mystik, *Geist und Leben,* hat in diesem Buch die wichtigsten seiner dort erschienenen Beiträge gesammelt, wobei er allerdings die meisten überarbeitet hat.

Das Buch hat zwei Teile: einen ersten, „Im Strom der Überlieferung", einen zweiten, „Einübung im Alltag".

Gerade heute, wo man auch in christlichen Kreisen nur allzu leicht dazu neigt, von der Meditationstechnik des Ostens Wunder zu erwarten, ist es gut zu wissen, daß es eine große christliche Tradition des geistlichen Lebens gibt, die keineswegs in der Technik des Meditierens aufgeht, sondern darüber hinaus nahezu unerschöpfliche Schätze bietet für jeden, der sich ihr zuwendet. Der Verf. versteht es ausgezeichnet, einige christliche Grundbegriffe des geistlichen Lebens und ihre Entwicklung in der Tradition darzustellen, z. B. „Weg", „irdische Güter", „Reinigung" u. a.

Im zweiten Teil wendet sich der Verf. der Verwirklichung des geistlichen Lebens in der heutigen Zeit zu. Es gelingt ihm dabei, wichtige Fragen, vor denen der heutige Christ immer wieder steht, lebensnah und doch tief, zu lösen. Immer wieder tauchen neue, überraschende Gesichtspunkte auf. Das ist wohl in erster Linie dem Rückgriff auf die Heilige Schrift zu danken, wie er so wohl nur selten in geistlichen Büchern dieser Art zu finden ist.

So ist aus dem Zusammen der beiden Teile ein wertvolles Buch für all jene entstanden, die sich um ein echtes und gesundes geistliches Leben mühen.

O. Simmel SJ

Delarue, Jacques: Liebe sei Tat. Vinzenz von Paul als Vorbild heiligen Lebens. (Sammlung: Zu uns komme dein Reich.) (148 S.) Luzern 1960, Räber-Verlag. Ln. DM 7,80.

Das Buch bringt nach einem gedrängten Lebensbild von 40 Seiten eine thematisch geordnete Auswahl aus Ansprachen und Briefen des Heiligen, der selbst kein Buch geschrieben hat. Die Proben vermitteln einen lebendigen Eindruck von der schlichten, festen und gütigen Art des Mannes, der im 17. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt hat, und von seinem in Seelsorge und Caritas stark auf Verwirklichung gerichteten Wesen. Die Übersetzung hat das häufig vorkommende Filles de la Charité stehen gelassen. Ob man es nicht doch mit „Barmherzige Schwestern" oder „Vinzentinerinnen" verdeutschen könnte? (Caritas-Schwestern ist eine zu spezielle moderne Bezeichnung.) Einige Corrigenda: S. 15: das Oratorium ist kein Orden; S. 20 muß es demütig statt demütigend, S. 119 Beichthören statt Beichten heißen. Dies für kommende Auflagen, die dem ansprechenden Büchlein durchaus zu wünschen sind. F. Hillig SJ

Johannes von Hildesheim: Die Legende von den Heiligen Drei Königen. Mit zeitgenössischen Holzschnitten. (179 S.) Köln 1960, Bachem. DM 11,80.

Elisabeth Christern übersetzte die im Mittelalter viel verbreitete Legende nach einem Frühdruck von 1477. Diese zeichnet sich aus durch ihre Treuherzigkeit und den apostolisch-missionarischen Charakter, die die Leser auffordern, ihren christlichen Glauben persönlich zu bekennen und ihn in anderen zu vertiefen. Die legendären Züge sind auch für jenen modernen Leser noch reizvoll, der die merkwürdigsten Anschauungen von den fremden Ländern, ihren Bewohnern und ihrer Geschichte auf den ersten Blick als Kuriositäten belächeln möchte. Nachwort und Anmerkungen stellen die irrigen Kenntnisse der Vorfahren richtig.

H. Becher SJ

Gesellschaftslehre

Staatslexikon. V. Band: Konsumentenkredit — Ökumenische Bewegung. (1246 Spalten) Freiburg 1960, Herder. DM 76,—.

Dieser V. Band behandelt 230 Stichworte, darunter so wichtige wie „Krieg", „Nationalsozialismus", „Naturrecht". Auch von diesem Band gilt, was schon von den vorhergehenden zu sagen war: man merkt den Fortschritt der Sozialwissenschaften, vor allem der Soziologe. Dadurch ist der Band, verglichen mit dem etwa die gleichen Stichworte enthaltenden der 5. Auflage, nüchterner geworden. Dem entspricht auch die Sprache, die einfach und klar gehalten ist. Deswegen ist das Werk nicht nur für Fachleute verständlich, sondern auch für den Laien, der sich für die Fragen von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft interessiert.

O. Simmel SJ

Deutsche Bürgerkunde. Hrsg.: *Kuhn Ferdinand* und *Ibach Helmut.* (575 S.) Recklinghausen 1960, Kommunal-Verlag. Hln. DM 24,—.

33 Verfasser haben an dem Werk mitgearbeitet, für das Ferdinand Kuhn und Helmut Ibach als Herausgeber zeichnen. In insgesamt 207 Kapiteln werden zuerst die Grundbegriffe, wie Politik, Recht, Staat, Demo-

kratie, behandelt und im Anschluß daran alle Bereiche des staatlichen Lebens. Die erste Hälfte des Buches handelt von den Lebensbereichen, in denen der Bürger mehr als Einzelperson der staatlich geordneten Gemeinschaft gegenübertritt: Kulturleben und Schule, Presse, Radio, Fernsehen, Bürgerliches Recht, Arbeitsrecht, Strafrecht, Volkswirtschaft und Verkehr. Die zweite Hälfte hat die Verfassung und die staatliche Ordnung zum Gegenstand: Bund und Länder, Regierung, Sozialwesen und öffentliche Fürsorge, Finanzwesen und innere Verwaltung, Bundeswehr und Grenzschutz, auswärtige Vertretung und internationale Organisationen. Die letzten Kapitel zeichnen eine kurze Bürgerkunde des heutigen deutschen Ostens als „Gegenbild der freien Bürgerschaft".

Wer sich im öffentlichen Leben auskennen und darin mitwirken will, wird immer mit Nutzen zu diesem Buch greifen. Es ist von Männern der Praxis geschrieben; seine Kapitel sind kurz, klar und von wohltuender Sachlichkeit. Die Nutzung des reichhaltigen Stoffes würde allerdings durch ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis noch wesentlich erleichtert. J. Listl SJ

Filthaut, E.: Deutsche Katholikentage 1848—1958 und Soziale Frage. (410 Seiten) Essen 1960, Hans Driewer-Verlag. DM 20,50.

Der Verf. gibt in dem Buch einen Überblick über die deutschen Katholikentage bis 1958, insofern sie sich mit der sozialen Frage befassen. Das war auf allen Versammlungen der Fall, angefangen vom 1. Katholikentag in Mainz 1848, der bezeichnenderweise Hofrat Buß zu seinem 1. Präsidenten wählte, der schon 1837 im badischen Parlament die erste Sozialreformrede in einem deutschen Parlament überhaupt gehalten hat.

Der Verf. geht die Katholikentage der Reihe nach durch und gibt jeweils einen kurzen Überblick der einzelnen in Frage kommenden Reden. Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß sich alle deutschen Katholikentage zwar nicht ausschließlich, aber doch zum überwiegenden Teil mit der sozialen Frage befaßt haben. Vieles von dem, was wir heute als selbstverständlich betrachten, wurde auf diesen Tagen zum erstenmal ausgesprochen. Das Sachverzeichnis zeigt die Vielfalt der Themen und zugleich ihr Gewicht, das sie im Lauf von über hundert Jahren gehabt haben. Vieles von dem, was schon vor hundert Jahren gesagt wurde, hat auch heute noch seine Gültigkeit und hätte, wäre es besser beachtet und politisch wirksamer vertreten worden, manches Unheil verhindern können, das seither über Deutschland gekommen ist.

Für den deutschen Katholizismus kann die verdienstvolle Arbeit nur ein Ansporn sein, sich weiterhin mit ganzer Kraft für die Lösung der sozialen Fragen einzusetzen.

Einige kleine Bemerkungen: der Vorname von P. von Nell-Breuning ist Oswald (314), der Name des Münchener Stadtpfarrers ist Muhler (328, 383). O. Simmel SJ

Mommsen, Wilhelm: Deutsche Parteiprogramme. (807 S.) München 1960, Isar-Verlag. DM 85,—.

Das vorliegende Werk gliedert sich in zwei große Teile: einen ersten, der die Zeit vom Vormärz bis zum Ausgang des ersten Weltkrieges umfaßt und worin der Reihe nach folgende Gruppen oder Parteien behandelt werden: die konservativen, die liberalen, die katholischen und die sozialistischen. Einen zweiten, der die Zeit der Weimarer Republik und die Bundesrepublik Deutschland behandelt und der Natur der Sache nach farbiger und bunter ist, da sich die einzelnen Gruppen in dieser Zeit politisch mehr ausgegliedert haben.

Das Buch ist ein Quellenwerk. Es bietet jedoch wesentlich mehr als nur die Programme einzelner Parteien, die ja am Anfang überhaupt sehr spärlich waren. Es werden auch Ausführungen und programmatische Schriften bedeutender, den einzelnen Gruppen oder Parteien nahestehender Männer vorgelegt. Jedem der einzelnen Stücke geht eine kurze geschichtliche Angabe voraus, die es dem Benutzer erleichtert. das betreffende Stück in das Ganze der Geschichte einzuordnen. Diesen meist knappen, aber um so treffenderen Angaben folgt eine genaue Angabe des Fundortes.

Das Buch gibt einen Einblick in die geistigen Bewegungen und in die deutsche Geschichte des vergangenen Jahrhunderts, wie er lebendiger nicht sein könnte. Wir möchten deswegen das Buch nachdrücklich empfehlen. O. Simmel SJ

Verdross, Alfred von: Abendländische Rechtsphilosophie. (X, 270 S.) Wien 1958, Springer-Verlag. DM 28,—.

Das Werk erfüllt eine Aufgabe, die seit Jahrzehnten in der juristischen und philosophischen Literatur des deutschen Sprachraumes gestellt wurde. Der Verf. befaßt sich historisch und dogmatisch mit den Grundfragen der Rechtsphilosophie und vermittelt aus der hohen Warte des Gelehrten eine Gesamtschau der Ergebnisse. Die großen Rechtsdenker der abendländischen Kultur, die Griechen, die Römer, die christlichen Theologen und Philosophen des Mittelalters, die Rechts- und Staatsphilosophen der Neuzeit schreiten an uns vorbei. Mit wenig Ausnahmen sind sich alle in den Grundfragen von Recht und Gerechtigkeit einig. Sie bekennen sich zu allgemeingültigen Werten, zu überpositiven Rechtsnormen, zu den moralischen Grundlagen des Rechts, mit einem Wort zum Naturrecht.

Mißtöne in diesem Einklang sind lediglich im 19. Jahrhundert zu hören. Sie erklären sich größtenteils aus geschichtlichen Gründen. Ihren Nachklang fanden sie dann in der Diskussion um die überpositiven Grundlagen des Rechts in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts.

Der geschichtliche Teil des Werkes umfaßt 220 Seiten. Er bietet eine in knapper, aber sehr übersichtlicher Form zusammengefaßte Gesamtschau der Geschichte der Rechtsphilosophie, wobei die Lehren und Theorien der Philosophen und Rechtsgelehrten in die großen Zusammenhänge der abendländischen Philosophie gestellt werden. V. erweist sich hier als guter Kenner der Philosophie, der Moral und des Rechts — eine gewaltige Leistung, die auf jeder Seite von einem weitschichtigen Wissen in sämtlichen Gebieten der Geisteswissenschaften zeugt. Hierin liegt nicht zuletzt der besondere Wert dieses geschichtlichen Überblickes der Rechtsphilosophie. Die Einzelanalysen der verschiedenen Autoren und Lehrmeinungen heben jeweils das Wesentliche mit sicherer Hand heraus. In Einzelfragen kann man natürlich immer verschiedener Meinung sein. So wird vielleicht mancher Leser einen betonteren Unterschied zwischen platonischer und aristotelischer Rechtsphilosophie im Zusammenhang mit der Erkenntnislehre beider Denker erwarten (30 ff.) und in *G. Vazquez* und *Bellarmin* nicht die Vorläufer der rationalistischen Naturrechtslehre sehen (81). Auch die Bezeichnung „naturalistisches Naturrecht" für *Hobbes'* Lehre kann verwirren, da dieser in Wirklichkeit Positivist war, wie V. selbst betont (109, 110). Etwas mehr hätte man über Ursprung und z. T. berechtigtes Anliegen des Positivismus im 18. und 19. Jh. erwartet. Es handelt sich zum guten Teil um eine verständliche Reaktion gegen überspitzte Formulierungen des rationalistischen Naturrechts der Aufklärung. In der Rechtsphilosophie der Gegenwart wäre eine größere Berücksichtigung französischer, italienischer und angloamerikanischer Autoren wünschenswert, die in der Gesamtheit der „Abendländischen Rechtsphilosophie" einen weit bedeutenderen Einfluß ausgeübt haben als verschiedene außerhalb des deutsch-österreichischen und nordischen Kulturkreises kaum bekannte Schriftsteller, die ausgiebig zur Sprache kommen. So muß sich *Del Vecchio*, der einflußreichste Rechtsphilosoph unserer Tage, dessen Standardwerk in fast alle Kultursprachen übersetzt worden ist, mit wenigen Zeilen begnügen (205).

Der letzte Abschnitt enthält die kritische Würdigung der Ergebnisse. Hier bringt V. in knappen vierzig Seiten eine meisterhafte Darstellung der Hauptprobleme der Rechtsphilosophie. Zweifelsohne gehören diese Ausführungen zu dem Besten, was in letzter Zeit über dieses Thema überhaupt geschrieben wurde, z. B. der Abschnitt über Recht und Moral (248). Man hätte gewünscht, daß dieser dogmatische Teil eine weniger gedrängte Darstellung gefunden hätte und einige brennende Fragen, wie das Wesen des Rechts, seine Unterarten und der Zusammenhang mit der Gerechtigkeit, besser zur Sprache gekommen wären. So wäre eine bessere Sicht für das Wesen des Naturrechts zu gewinnen gewesen und seine Verbindlichkeit letztlich nicht nur als „sittliche Geltung" ausgesprochen worden (246), mit der Gefahr, die Grenzen zwischen Recht und Moral wiederum zu verwischen. Aber das sind lediglich Randbemerkungen zu einem Werk, das aus Vorlesungen hervorgegangen ist und hinter dem eine Lebensarbeit steht. Jeder Jurist und jeder Philosoph wird es mit Interesse in die Hände nehmen, und mit Dankbarkeit an den Verf. und dem Gefühl wissenschaftlicher Bereicherung zu Ende lesen. J. Soder SJ

Naturwissenschaften

Grison, M.: Geheimnis der Schöpfung. Was sagen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie vom Ursprung der Welt, der Lebewesen und des Menschen? (332 S.) München 1960, Rex. DM 24,80.

Das hier angezeigte Buch ist eine Übersetzung des französischen Werkes „Problêmes d'Origines" (2. Aufl. 1959) und zeigt nachdrücklich, wie groß heute das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Schau der naturwissenschaftlichen Ergebnisse über den Ursprung des Menschen und seiner Welt ist. Das Verdienst dieses Werkes liegt vor allem darin, daß es diese Zusammenschau von drei Ebenen her (der naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen) unternimmt und damit nicht nur naturwissenschaftlich zu „erklären", sondern auch universell zu „verstehen" versucht. Die Darstellung ist an manchen Punkten sehr knapp, und die Sprache sehr konzentriert, so daß es dem Leser nicht leicht wird, immer die Zusammenhänge zu sehen. Aus diesem Grund haben die Übersetzer die Fußnoten des Originaltextes in den Normaltext der deutschen Übersetzung eingearbeitet. Ferner wurde einschlägige deutsche Literatur an Stelle der französischen Bibliographie genannt. Für eine zweite deutsche Auflage, die man dem Werk wünschen möchte, wäre aber doch das eine oder andere fremdsprachliche Werk (bes. aus dem französischen und englischen Sprachbereich) zu erwähnen.

Der Verf. schildert in der Einleitung die Situation der Naturwissenschaft und sucht ihre Beziehungen zu anderen Erkenntnisweisen festzulegen (Metaphysik, Glaube, Bibel und Wissenschaft, der Fall Galilei).

Der erste Teil des Buches behandelt die modernen Ergebnisse über das Weltall (Sternenwelt und Planeten). In einem besonderen Kapitel wird die Frage des Anfangs der Welt im Blick der Naturwissenschaft, der Philosophie und des Glaubens erörtert. Der Verf. vertritt die Ansicht, daß weder die Erfahrung (Naturwissenschaft) noch die natürliche Vernunft (Philosophie) diese Frage lösen können. Der Glaube allein verbürge uns, daß das Weltall sich in einer endlichen Dauer befindet (37).

Der zweite Teil befaßt sich mit den Lebewesen, und zwar mit den beiden Fragen: 1. Wie entstand das Leben auf der Erde? und 2. Auf was ist der Artenreichtum der belebten Welt zurückzuführen? Um die 1. Frage zu beantworten, wird zuerst das Problem des Unterschiedes zwischen Belebtem und Unbelebtem vom naturwissenschaftlichen Standpunkt erörtert.

Anschließend wird der „Ursprung der Arten" behandelt, und zwar zuerst die Theorien der letzten drei Jahrhunderte, dann die Veränderlichkeit der Lebewesen und die naturwissenschaftliche Erklärung der Evolution (Lamarckismus, Darwinismus, neodarwinistische Mutationslehre). Von besonderem Interesse ist das Schlußkapitel des zweiten Teiles: die philosophische Erklärung der Evolution. Nach einer Widerlegung der Entwicklungslehre des dialektischen Materialismus und der „Schöpferischen Entwicklung" Bergsons, wird versucht, eine Deutung des Transformismus vom Standpunkt der christlichen Philosophie her zu geben.

Der dritte Teil des Werkes behandelt schließlich den Menschen, und zwar einleitend die Ergebnisse der Naturwissenschaften (Ursprung der Menschheit und der Mensch und die anthropoiden Primaten), dann das Verhältnis von Naturwissenschaft und Offenbarung bezüglich der Anthropogenese, besonders die speziellen Fragen der Ursprungseinheit der menschlichen Art und ihre ersten praehistorischen Kulturen. Einige Dokumente (lehramtliche Äußerungen der Kirche) beschließen das Werk.

Es gibt in der deutschen Literatur kein Werk, das mit ähnlicher Gründlichkeit und Sachlichkeit von einem universellen Standpunkt aus das Problem der Evolution behandelt. Der Verf. hat auch den Mut, sich schwierigen philosophischen Problemen zu stellen und eine Lösung zu versuchen. Er hat auch den Mut zu sagen, wo die Grenzen unserer denkerischen Bemühungen zur Zeit liegen. So kann man das Werk ohne jede Einschränkung empfehlen. Leider ist der deutsche Text an manchen Stellen nicht so elegant wie das Französisch des Originals. Um nur einige Beispiele zu nennen für die etwas geschraubte und umständliche Übersetzung: S. 18 wird der Satz „il n'appartient pas à l'explication scientifique de faire reculer l'explication philosophique" so übersetzt: „Es gehört nicht zur naturwissenschaftlichen Erklärung die philosophische Erklärung zum Zurückweichen zu bringen"; wir sprechen nicht vom „rechts- und linksgedrehten Zucker" (77), sondern vom rechts- und linksdrehenden Zucker; die „Spontaneität" alles Lebendigen wird mit „Wahlvermögen" (79) übersetzt. Es ist zu wünschen, daß bei einer zweiten Auflage das Deutsch etwas fließender und einfacher wird und zugleich die gebräuchlichen deutschen Fachausdrücke angewandt werden. Mit diesem Wunsch soll das große Verdienst der Übersetzer nicht geschmälert werden, die durch ihre Arbeit dem deutschen Leser ein außerordentlich wertvolles Werk zugänglich gemacht haben.

A. Haas SJ

Haas, Johannes: Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen. (150 S.) München, Salzburg, Köln 1958, Anton Pustet. DM 9,20.

Der Verf. dieses Büchleins ist besonders durch seine ausgezeichnete Monographie über die Zellphysiologie bekannt geworden. Er hat auch immer wieder versucht, die Ergebnisse dieses wichtigen Zweiges der Biologie naturphilosophisch zu vertiefen.

Das hier angezeigte Bändchen enthält im wesentlichen die Vorträge, die der Verf. während der Salzburger Hochschulwochen 1957 über das Geheimnis des organischen Lebens gehalten hat. Allerdings ist die Darstellung des Problems und die Beweisführung stark erweitert worden. Im ersten Teil wird das Problem des organischen Lebens aufgezeigt: seine richtige Formulierung, seine Bedeutung, seine Lösbarkeit und die Versuche zur Lösung. Der Verf. betont ganz richtig (22), daß wir heute viel klarer sehen, wieweit eine mechanistische Auffassung der Organismen berechtigt ist und wo ihre Grenzen liegen. Ein wichtiges Tatsachengebiet im Reich des Lebendigen (die morphogenetischen Prozesse) kann aber durch das Begriffssystem des Mechanismus nicht vollgültig aufgeklärt werden. Um die reichen naturwissenschaftlichen Ergebnisse der Biologie überblicken zu können, hat der Verf. die Lebenserscheinungen in zwei Klassen eingeteilt. In der ersten Klasse werden alle jene Erscheinungen berücksichtigt, die sich an fertigen Organismen, Organen oder Zellen abspielen. Sie werden „funktionelle Vorgänge" genannt. Mit diesen funktionellen Elementarvorgängen beschäftigt sich das zweite Kapitel. Für die Prozesse, die an schon bestehenden materiellen Strukturen ablaufen, gilt die Beziehung zwischen Funktion und Struktur, und darin gleichen sie der von Menschenhand gebauten Maschinen. Unter dieser Rücksicht kann man also die Organismen mit den höchstkomplizier-

ten Maschinen vergleichen. Die funktionellen Vorgänge bilden aber nur einen Teil des organischen Lebens. Daneben steht eine noch wichtigere Gruppe von Lebenserscheinungen, die organische Strukturen erzeugen oder regenerieren, wenn sie gestört wurden. Diese morphogenetischen Prozesse behandelt der Verf. im dritten Kapitel seines Buches. Die ungeheure Vielfalt dieser biologischen Prozesse läßt sich wieder in zwei Gruppen zusammenfassen: Die erste Gruppe enthält alles, was unter den Begriff der Fortpflanzung fällt, die zweite alles, was zur Evolution oder Stammesgeschichte gehört. Die Wesenszüge der morphogenetischen Prozesse (bes. der organischen Finalität) verlangen zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung und Klärung Begriffe, die sich nicht mehr an das Begriffssystem von Physik und Chemie anlehnen. Im letzten Kapitel sucht der Verf. die Ergebnisse der Betrachtung der funktionellen und morphogenetischen Prozesse zur naturphilosophischen Lösung des Lebensproblems auszuwerten. Die Organismen enthalten ein materielles Substrat als seinsmäßige Komponente ihrer Wesenheit. Der Verf. stellt mit Nachdruck fest: „Die Materie in einem Organismus ist wesensmäßig die gleiche wie in den unbelebten Körpern. Denn die Materie gehorcht innerhalb und außerhalb der Organismen den gleichen Gesetzmäßigkeiten ... Es gibt keine lebendige Materie, wie frühere Jahrhunderte angenommen hatten, sondern höchstens eine belebte" (137). Bei den morphogenetischen Prozessen läßt sich keine materielle Struktur als Erklärungsgrund nachweisen; nur eine immaterielle Wirklichkeit (140) kann die befriedigende Erklärungsgrundlage abgeben. Diese immaterielle Wirklichkeit nennen wir Lebensprinzip.

Das Büchlein des Verf. gehört sowohl nach der sachlich-biologischen wie der naturphilosophischen Seite hin betrachtet zu den besten Veröffentlichungen der letzten Jahre. A. Haas SJ

Hughes, Donald J.: Über die Kernenergie. Die Möglichkeiten ihrer friedlichen Anwendung. (285 S.) Wiesbaden, Rhein. Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

Für den wirklich interessierten Laien eine ergiebige Informationsquelle über Grundlagen und Anwendungen der Kernenergie, Strahlenschutz und „Zähmung der H-Bombe" bis zum Stand von 1956. W. Büchel SJ

Kunstgeschichte

Walter, Hans: Vom Sinnwandel griechischer Mythen. (66 S. mit 50 Abb.) Waldsassen/Bayern 1959, Stiftland-Verlag KG. Ln. DM 9,80.

„Diese Arbeit geht von der Überzeugung aus: die griechische Kunst ist die Geschichte des Menschen" (5). Mit dieser Überzeugung befindet sich der Verf. in guter Gesellschaft; denn schon die Kirchenväter haben in der griechischen Kultur einen Erzieher auf Christus hin gesehen. Das frühe Mittelalter wurde nicht müde, die griechische Kunst und Mythologie in die christliche Kultur einzubauen. Walter beobachtet die griechische Kunst der nachparthenonischen Zeit bis zum Ausgang des Hellenismus (5.—1. Jh. v. Chr.). Er kommt dabei zur Erkenntnis, daß sich der Gehalt der Werke in dieser Zeit wandelt. Nicht mehr der objektive, übermenschliche Wert des Mythischen lebt — wie in der Frühzeit — in den Gestalten, sondern neue Kräfte machen sich bemerkbar, die aus der menschlichen Psyche aufsteigen. „In den Jahrzehnten nach der Parthenonzeit, im letzten Viertel des fünften Jahrhunderts, treten an die Stelle der alten olympischen Götter neue Mächte von erhöhender, aber auch von zerstörender Wirkung wie Liebesverlangen, Leidenschaft, Sehnen, ekstatische Besessenheit" (62). Es gelingt dem Verf., diese geistigen Kräfte in den Bildwerken zu sehen und so einen Sinnwandel des griechischen Mythos festzustellen.

Damit hat Walter — der seit Jahren bei den samischen Ausgrabungen seines Lehrers Ernst Buschor mitarbeiten durfte — tiefe Einsichten über das Wesen des Mythischen überhaupt mitgeteilt. Der Beitrag zur Definition des Menschen, den die griechische Geistigkeit in so hervorragender Weise geleistet hat, wird deutlich.

Das Werk, das von einem großen archäologischen Wissen und einer tiefen Einfühlungskraft zeugt, wird vielen Freude bereiten. H. Schade SJ

Müller, Theodor: Die Bildwerke in Holz, Ton und Stein um 1450 bis um 1540. Bayerisches Nationalmuseum. Kataloge des Bayerischen Nationalmuseums München Band XIII, 2 (319 S. mit 348 Abb. und 5 Farbtafeln.) München 1959, F. Bruckmann. Ln. DM 68,—.

Im Jahr 1955 feierte das Bayerische Nationalmuseum sein hundertjähriges Bestehen. Sein Generaldirektor Prof. Th. Müller gab damals mit O. Lenz zusammen eine Festschrift unter dem Titel „Kunst und Kunsthandwerk" (Meisterwerke im Bayerischen Nationalmuseum, München) heraus (82 S. mit 188 Abb. und 8 Farbtafeln, Ln. DM 28,—, Bruckmann-Verlag). In der Einleitung zu diesem Werk schrieb Müller: „Es ist die Sichtbarmachung einer unvergänglichen Wahrheit, die mehr und mehr zur schöpferischen Mission in der Gegenwart geworden ist" (6). Schaut man die Anthologie des großen Münchener Museums an, die uns vom frühen Mittelalter bis ins Rokoko führt, so ist man überrascht über die Fülle von geistesgeschichtlichen

und künstlerischen Werten, die dort begegnet. Inzwischen hat H. R. Weihrauch in der gleichen qualitätvollen Ausstattung den Katalog XIII, 5 des Bayerischen Nationalmuseums, „Die Bildwerke in Bronze und in anderen Metallen" mit einem Anhang: Die Bronzebildwerke des Residenzmuseums (250 S. mit 288 Abb., Ln. DM 36,—) bei Bruckmann herausgegeben, dem Th. Müller den zur Besprechung vorliegenden Band folgen ließ.

Das Buch enthält zunächst eine umfassende wissenschaftliche Arbeit. Die Werke werden charakterisiert, Herkunft, Erwerbung und Literatur werden aufgezeichnet. Die große Ordnung bringen die Kunstlandschaften (Altbayern, Österreich, Schwaben, Rheinland, Franken usw.). Künstlernamen und Schulen geben eine weitere Differenzierung der Arbeiten. Anhang mit einer Konkordanz der Inventar- und Katalognummern, Künstler-, Orts- und ikonographisches Verzeichnis schließen den stattlichen Band ab. Bewundernswert ist die Kürze und Treffsicherheit der Formulierungen. Es ist nicht notwendig, das Buch dem Fachmann zu empfehlen. Derartige Werke bilden die Grundlage der Kunstwissenschaft. Es scheint aber nötig, einen weiteren Kreis auf das Buch hinzuweisen.

1898 schrieb Wölfflin: „Nicht das Cinquecento, das Quattrocento ist der Liebling unserer Generation: der entschlossene Sinn für das Wirkliche, die Naivität des Auges und der Empfindung. Einige Altertümlichkeiten des Ausdrucks werden mit in Kauf genommen: man will so gerne bewundern und lächeln zugleich" (Klass. Kunst, 1). Wir müssen bekennen, daß heute weder Spätgotik noch Renaissance zu den bevorzugten Epochen der Gegenwart gehören. Das Exotische, Archaische und Primitive, das Uralte und hektisch Neue nehmen uns gefangen. Diesem einseitigen modernen Geschmack stellt Müller die Kunstwerke von 1450—1540 gegenüber. Es ist eine Epoche, die wie kaum eine Zeit die menschlichen und seelischen Werte kultiviert hat. Hans Multscher von Ulm, Erasmus Grasser in München, Hans Leinberger in Landshut, Hans Klocker in Brixen, Michael und Gregor Erhart sowie Hans Daucher in Augsburg, Jörg Lederer in Kaufbeuren, Martin Schaffner und Daniel Mauch in Ulm, Loy Hering in Eichstätt, Tilman Riemenschneider in Würzburg, Konrat Meit von Worms sind einige Meisternamen, deren Werke das Buch bietet. Immer neue Differenzierungen des Ausdrucks zeigen diese Madonnen und Heiligen, Ritter und Patrizier. Ohne die Kunst der Gegenwart abzuwerten, darf man sagen, daß diese Welt nicht mehr im Blickfeld des modernen Künstlers liegt. Sie ist deshalb nicht überflüssig. Bei der Betrachtung dieser Werke können wir den geistigen Reichtum der Vergangenheit auch für uns nutzbar machen; denn eine „unvergängliche Wahrheit" vom Wesen des Menschen ist gerade in den Bildwerken dieser Zeit für uns Spätere aufbewahrt. Das Buch mit seinen ausgezeichneten Reproduktionen ist nicht nur ein Katalog, sondern auch ein empfehlenswertes Weihnachtsgeschenk.

H. Schade SJ

Aubert, Marcel: Gotische Kathedralen und Kunstschätze in Frankreich. Unter Mitarbeit von Simon Goubet (502 Seiten mit 460 Kupfertiefdruckbildern, 17 Grund- und Aufrissen.) Ins Deutsche übertragen von Erna und Hans Melchers. Wiesbaden 1959, Rheinische Verlags-Anstalt. Ln. DM 68,—.

Die gotische Kathedrale ist „in Wahrheit die Summe allen mittelalterlichen Geistes" (342). Tatsächlich handelt es sich nicht nur um eine besonders großartige Form von Kirchenarchitektur, sondern um die sinnenhafte Gestaltung der gesamten geistigen Welt der damaligen Zeit. Die Heilsgeschichte von Adam und Eva über die Menschwerdung und Erlösung bis zum Jüngsten Gericht wird in den zahlreichen Plastiken und Glasfenstern ebenso dargestellt wie die Wissenschaft und Kunst, die Monatsbilder und die Tierkreiszeichen. Neben dem Problem der Summe, der Darstellung des Kosmos des Mittelalters, das ja mit den Enzyklopädien eines Isidor von Sevilla und Rabanus Maurus schon der Frühzeit der Epoche bekannt war, stellt sich dem Verf. dieses Buches auch die Aufgabe, die besondere Form der Gestaltung, die Gotik, zu erklären.

Der französische Gelehrte verbindet Allgemeines mit Besonderem, eine systematische Betrachtung mit historischen Darstellungen. So schildert Aubert zunächst das Ursprungsland der Kathedrale — die Ile de France — und seine Beziehungen zur gotischen Kunst. Die technischen Voraussetzungen, die Lichtführung, Programme und Bildhauer erfahren eine besondere Würdigung. Dann aber bemüht sich der Verf., den Beginn der neuen Bauweise in St. Denis am Bau Sugers zu erkennen und beschreibt mit Senlis, Noyon, Laon und Notre-Dame von Paris die Entstehung der ersten Kathedralen. In weiteren Kapiteln wird die Entfaltung der gotischen Kunst gezeigt, die in den Bauten von Chartres, Reims und Amiens ihre klassische Form findet. Die folgenden Kapitel sind der Ausbreitung der klassischen Form und ihren Sonderformen in den einzelnen Landschaften gewidmet. So werden siebzig dieser gewaltigen Kirchen erfaßt und gedeutet. Eigene Anhänge mit einer Übersichtskarte, Grund- und Aufrissen, Bibliographie und Ortsregister schließen das Werk ab. Die deutsche Fassung des französischen Originals besorgten mit großer Einfühlung Erna und Hans Melchers.

Neben der wissenschaftlichen und schriftstellerischen Leistung enthält das Werk einen wertvollen Abbildungsteil, der Architektur, Plastik, Malerei (Glasfenster besonders) und eine Auswahl von Kunstschätzen aus den Schatzkammern der Kirchen selbst umfaßt. Hier wechseln Gesamtaufnahmen und Ausschnitte, informative Bilder und optische Effekte miteinander ab und erhöhen den Reiz des Buches. Es besteht gar kein Zweifel, daß es sich in dem Buch um die Summe der Lebensarbeit von Aubert handelt, das der Verlag in großzügiger Weise ausgestattet hat.

Es ist erstaunlich zu beobachten, wie sehr sich die Betrachtungsweise dieser großen Architekturen geändert hat. Während noch das bahnbrechende Werk von Dehio und Bezold sich vor allem mit einer „Philologie" der Sakralbauten, mit den Aufnahmen der Grundrisse, Pfeiler und Fensterbildungen usw. genug tat, geht dieses Werk auf die Geistesgeschichte ein und beachtet die religiösen Gehalte ebenso wie die künstlerischen Veränderungen. So entsteht ein Buch, das die gewaltige Welt der Kathedrale nicht nur für Kunsthistoriker analysiert, sondern auch dem Laien in ansprechender Weise darbietet. Nicht zuletzt trägt dazu die gepflegte sprachliche Form bei, die vom souveränen Wissen des Verf.s und vom Können der Übersetzer zeugt. Das Buch wird einen weiten Leserkreis finden.

H. Schade SJ

Döderlein, Wilhelm: Alte Krippen. (40 S. mit 60 Bildtafeln, davon 16 farbig.) München 1960, Georg D. W. Callwey. Ln. DM 16,80.

Der geschmackvolle Band bringt uns die Krippenkunst, und damit das Weihnachtsgeheimnis nahe. Der Verf. baut u. a. auf den umfassenden Studien von Rudolf Berliner (Die Weihnachtskrippe. München 1955, Prestel-Verlag. DM 50,—) auf, gibt aber auch dem Leser, der zu ausgedehnten Studien weniger Zeit aufbringt, eine gediegene Einführung in diesen uralten Volksbrauch. Gedanken über das Wesen dieser Frömmigkeitsform wechseln mit geschichtlichen Erläuterungen. Anregend sind die Beschreibungen der Technik und des Handwerks, vielfältig die Hinweise auf ähnliches Brauchtum. So tut sich in diesem „Zwischenreich der christlichen Kunst" eine reizvolle Welt auf.

Vielleicht hätte man den reichen und in sich durchaus geordneten Text auch im Druck in Abschnitte gliedern können; so wie im Abbildungsteil schwarz-weiße Tafeln mit sehr guten Farbwiedergaben wechseln und neben Gesamtdarstellungen Bilder von Einzelheiten — seien es Figuren oder Ausschnitte der Szenerie — miteinander abwechseln. Jedoch ist das Buch durchaus gelungen. Der schmale Band — der auch überaus preiswert ist — paßt auf jeden Gabentisch.

H. Schade SJ

Erzählungen

Gironella, José Maria: Spiele der Phantasie. (261 S.) Frankfurt 1960, Knecht-Carolusdruckerei. DM 11,80.

Was die schwebende Phantasie ergaukelt, wird doch zu einer realen Dichtung, wenn ein liebevolles Gemüt seine Gegenstände erfindet. Weniger geglückt scheint uns die Darstellung vom Tod und vom jüngsten Gericht des Giovanni Papini zu sein, nicht so sehr dadurch, daß ihn der Verf. für einen Menschen hält, der so groß war, daß „seit Augustinus auf Erden kaum je ein so Begnadeter" sich in den Dienst Christi stellte, sondern weil die Geheimnisse, die uns nach unserem Tod erwarten, auch der kühnsten Phantasie nicht zugänglich sind. Der zweite Teil des Buches ist der Bericht von der schweren Nervenerkrankung des Dichters, wichtig für den Arzt und noch mehr für den Seelenführer. Die beigefügten Phantasien des im Dunkel der Melancholie versunkenen Menschen sind ebenfalls Beispiele für so viel Abwegiges, das die Geduld, die Ehrfurcht und die Hilfe der Mitmenschen aufruft.

H. Becher SJ

Gironella, José Maria: Der Mann Miguel Serra. Roman. (463 S.) Frankfurt 1959, Josef Knecht. DM 14,80.

Manuel, der seinen armen spanischen Vater schon vor seiner Geburt, seine reiche französische Mutter durch einen Unglücksfall mit 20 Jahren verliert, ist ein unruhiger Geist, der vieles mit Begeisterung anfängt, aber nichts durchführt. Er tritt in ein Jesuitennoviziat ein, wird entlassen, wird Student, Buchhändler, Zirkusdirektor und schließlich Schmuggler. Der Verf. führt uns durch Spanien, Frankreich, Irland, Deutschland, Ungarn und zuletzt nach Barcelona. Kein Beruf fesselt Manuel, und er bleibt auch den Menschen nicht treu. Der stofflichen Vielfalt entspricht eine mehr oberflächliche Charakterisierung von Menschen und Landschaften. Einiges, z. B. das Leben im Noviziat und die Entlassung, sind unglaubwürdig. So läßt das Buch letztlich den Leser unbefriedigt, und er kann sich auch nicht denken, daß Barcelona die letzte Station dessen, der „wie ein Herr lebt", ist.

H. Becher SJ

Delibes, Miguel: Und zur Erinnerung Sommersprossen. Roman. (208 S.) DM 11,80.

Goytisolo, Luis: Auf Wegen ohne Ziel. Roman. (264 S.) DM 13,80.

Zavala Muniz, J.: Pampaswind auf meinen Saiten. (260 S.) DM 13,80. Alle Köln 1960, Bachem.

Nachdem Frankreich und die englisch geschriebene Literatur ausgebeutet worden sind, wenden sich die Übersetzer jetzt auch mehr als früher italienischen und spanischen Romanen zu. Wir finden gerade in Spanien noch Sinn für Poesie, ein kraftvolles Lebensgefühl und einen noch nicht von der Reflexion zerfressenen Sinn für Form. Die Erlebnisse des Herzens, das Ewige im Menschen werden ungekünstelt und doch mit Kunst dargestellt. Ein gesunder Realismus zeichnet den Spanier von jeher aus. Er bewährt sich noch heute. Das gilt für Delibes, wenn er die Kindheitserinnerungen eines elfjährigen Knaben schreibt, der im Begriff ist, sein nordkastilisches Dorf zu verlassen, um in der Stadt sein Studium zu beginnen. Es ist keine Dorfgeschichte im Sinn einer falschen romantischen Heimatdichtung. Auch Zavala, der das Leben der Gauchos in Uruguay schildert, wie sie dem jungen Gehilfen eines Pampaswirtes und -gemischtladens erscheinen, zeigt dieselbe gesunde Kraft. Das Ritterliche, Waghalsige, aber auch Leidenschaftliche und Grausame, der Sinn für die Gerechtigkeit, in einzelnen auch die Weisheit der Erfahrung sind zu einem Bild zusammengefaßt. Selbst bei Goytisolo, der von der Müdigkeit und dem geistigen Tod schreibt, von denen arme Bauern in ihrem Alltag und die von ihren sich allmählich aufzehrenden Renten lebenden müßigen Reichen oder auch die von Arbeit und Not erdrückten Frauen befallen sind, halten sich Realismus und träumerischer Idealismus die Waage. H. Becher SJ

Colliander, Tito: Die Höhle. Roman. (267 Seiten) Frankfurt 1960, J. Knecht-Carolusdruckerei. DM 11,80.

Frau Märta hat bei ihrer Heirat ihrem Mann Erich verheimlicht, daß sie aus einer früheren flüchtigen Verbindung eine uneheliche Tochter besitzt. Als deren Pflegerin stirbt und Märta das Kind zu sich nehmen will, erfährt der Mann die Wahrheit. Seine Empfindsamkeit wird so sehr getroffen, daß er sich von seiner Frau trennt. Er kann sie aber nicht vergessen und kehrt nach einem Jahr zurück. Es kommt zu leidenschaftlichen Begegnungen, aber das Kind lehnt ihn ab und denkt an Onkel Rolf, einen jungen Mann, den die Mutter mittlerweile kennengelernt hat und der sie heiraten möchte. Diese Umstände enttäuschen Erich, und da die Mutter sich zu ihrer Tochter stellt, trennt er sich wieder. Sie bleibt aber unruhig, und als sie erkennt, daß sie ein Kind von Erich erwartet, faßt sie den Entschluß zu ihm zurückzukehren. Er selbst ist in die Höhle völliger geistiger Gestörtheit gefallen. Die beiden machen einen neuen Anfang. Daß die Tochter sich auch zum Mann ihrer Mutter stellt, dürfen wir hoffen. Die Frau erscheint als eigentlich Handelnde, der Mann wird von ihr aus seiner passiven Verzweiflung erlöst. Die Menschen folgen der Stimme ihrer inneren Natur. Bei Märta ist es der frauliche und mütterliche Instinkt, der das Rechte fühlt und verwirklicht. Freilich ist er einer Zwangslage nicht gewachsen. Der Dichter hat einen Einzelfall glänzend dargestellt, aber erhebt ihn nicht ins Allgemeine und Ewigmenschliche. Das bestimmt den Rang des Buches.

H. Becher SJ

Lebeau, Paul: Xanthippe. Roman. (238 Seiten) Bonn 1960, Bibliotheca christiana. DM 12,80.

Zur Ehrenrettung der vielverlästerten Frau des Sokrates erfindet Lebeau die Geschichte Xanthippes. Er macht sie zur Tochter eines reichen Großgrundbesitzers, der wie seine Standesgenossen die Stadtpolitik des Perikles ablehnt. Das selbständige Mädchen, das eines Mannes Gattin, aber nicht Sklavin sein will, liebt den selbständigen Denker Sokrates, der schließlich auch um ihre Hand anhält. Daß die Ehe ihn aus dem Reich des reinen Gedankens in das der Leidenschaften hinunterzieht, bringt ihm Konflikte, macht aber Xanthippe nicht daran irre, daß das wahre Menschentum Verstand und Herz einen soll. Als sie den Tod nahe fühlt, trinkt sie wie ihr Mann den Schierlingsbecher, schreibt aber vor dem Tod für die drei Söhne ihre und des Sokrates Lebensgeschichte. Dem Verf. dient sie auch, um das ganze perikleische Zeitalter darzustellen. Es sind Erfindungen, die aber doch ihre große Wahrscheinlichkeit für sich haben. Dem klassischen Zeitalter entspricht die klassische Sprache vorzüglich. Leider finden sich in der Übersetzung einige störende Modernismen; Druck- und Satzzeichenfehler verraten die Flüchtigkeit des Übersetzers. H. Becher SJ

Brod, Max: Jugend im Nebel. (97 Seiten) Witten 1959, Eckart. DM 5,80.

Der Prager Dichter läßt einen Sohn Prags drei Ereignisse aus seinem Leben erzählen. Vielleicht liegt auch manches Autobiographische darin verborgen. Die Begegnung des Knaben mit einem älteren Mädchen, dem er ritterlich ergeben dient und das ihn enttäuscht und seine Seele verwundet, und das Zusammentreffen mit einem Professor, den er verehrt und dessen Gunst er sich durch ungestüme Eifersucht verscherzt, werden ergänzt durch die Erzählung einer Liebesgeschichte, die der Erwachsene erlebt und die ebenfalls in einer Enttäuschung endet. Der Erzähler stirbt, verehrt von seinen Soldaten, als Offizier der Fremdenlegion und beschließt so sein im Grunde verpfuschtes Leben. Das Ganze ist ungemein anschaulich geschrieben, entbehrt aber der inneren Einheit. Es wird nur durch die Person zusammengehalten. H. Becher SJ

Über das Geheimnis

KARL RAHNER SJ

Es soll hier vom Geheimnis gehandelt werden, wie es in der katholischen Theologie verstanden wird. Aber schon stocken wir und fallen mitten in die Fragwürdigkeit eines solchen Tuns. Es soll etwas gesagt werden über das Verstehen des Geheimnisses. Kann man das Geheimnis verstehen? Kann es verschieden verstanden werden, so daß man von einer bestimmten, von anderen verschiedenen Weise seines Verständnisses berichten kann? Ist das Geheimnis, wenn es sein soll, von seinem Wesen her nicht so unverständlich, daß man darüber nicht reden kann, sondern schweigen muß? Aber wenn man auch nur, gesenkten Hauptes, niedergeworfen, die blendende Finsternis des Geheimnisses anbeten oder höchstens mit dem Finger deutend den andern die vergessenen Pfade in das Dunkel des Geheimnisses weisen wollte, ohne Worte und ohne Unterscheidung, würde man nicht auch dann bekennen, daß man meint, zu wissen, zu verstehen, was man vom Geheimnis verstehen kann, und bekennen, daß man glaubt, eben dieses verstanden zu haben und das Geheimnis für verstehbar zu halten? Oder muß man angesichts solcher seltsamer Sätze und Fragen, mit der grausamen Ernüchtertheit des Zynikers, der sich selbst gern Positivist nennt, sagen, daß all diese Sätze selbst als Fragen keinen Sinn hätten, so wenig wie alle Philosophie, die das Undenkbare denken will? Aber sagt der, der so redet, nicht eben doch wieder, daß das Geheimnis unser Dasein durchdringt, wenn er erklärt, es gebe das Unaufhellbare, das man auf sich beruhen lassen müsse, solle man nicht ein Narr werden? Er gibt ja zu, daß es ein Unbegreifliches gibt, das nicht das leere Nichts ist, da ein solches nicht einmal so viel sein könnte, daß man ihm ausweichen müßte als dem Finstern, ewig Uneroberten.

Aber lassen wir das alles, obwohl es uns in einfachen Worten den Ansatz zu einer transzendentalen Überlegung über das Geheimnis als den tragengenden und umfassenden Urgrund alles Fragens und alles Begreifens bieten kann. Lassen wir dies und versuchen wir zu sagen, was die Theologie vom Geheimnis sagt.

* * *

Der erste Satz, den wir aufstellen, ist der: Das Geheimnis ist, und zwar auch für uns. — Jeder Mensch weiß und erfährt, daß es das Unbekannte für ihn gibt. Schon das ist ein Erstaunliches, die Tatsache nämlich, daß dieses so

Unbekannte nicht wie beim ahnungslos Dummen schlechthin abwesend sein kann, sondern als das Gefragte und doch nicht Gewußte, als das gewußte Unbekannte, das gesucht wird, abweisend, fordernd und lockend zugleich ruft: das Unbekannte, das gesucht wird, das Nichtgehabte, das erworben werden soll. Aber unser erster Satz sagt als theologischer für unsere diesseitige Existenz mehr, indem er sagt: Das Geheimnis ist *für uns*. Er sagt: es gibt für den Menschen nicht nur das vorläufig noch Unbekannte, sondern das grundsätzlich Unbegreifliche, eben das Geheimnis, und eben dieses kann der Mensch doch nicht auf sich beruhen lassen als das, was ihn nichts angeht. Nein, eben das Geheimnis als solches geht ihn an, umfaßt ihn, durchwaltet stumm und namenlos sein Dasein. Das will sagen: das Geheimnis ist nicht bloß der Restbestand an noch nicht Durchforschtem, ein transintelligibler Rest, ist nicht bloß der Steinbruch, in sich selbst gleichgültig, aus dem man die Steine für das Gebäude der Wissenschaften und aller anderen Erkenntnisse holt; das Geheimnis hat nicht nur seinen Sinn als das, wenn vielleicht auch nur in asymptotischer Annäherung, zu Überwindende; seine bergende Finsternis ist keine Nacht, deren Sinn es wäre, vom Tag der Aufklärung abgelöst zu werden. Es steht vielmehr in sich. Es ist — zunächst einmal hier für uns — das bleibend Gültige. Es wird nicht weniger, sondern mehr, je mehr wir erkennen. Alles Licht ist nur das Geleite in seine tiefere Finsternis hinein. Alle Wissenschaft ist, wo sie nicht der biologischen Selbstbehauptung des Menschen dient und von dieser getrieben wird, im Grund nur das Unausweichlichere und willigere Kommen vor das wachsende und immer mehr als endgültig sich offenbarende Geheimnis. Das Geheimnis ist das Ursprünglichere und Unableitbare. Man versteht sein Wesen nicht, wenn man das Wissen darum verstehen will als eine mindere Art des durchschauenden, umgreifend begreifenden Erkennens. Wo immer das ausschauende und um-schauende Auge des Fragens sich auftut, blickt es in die Unendlichkeit einer Weite, die von keiner Antwort, die begriffen wird, erfüllt wird, blickt es schon in die Nacht des Geheimnisses. Der Blick mag, abgleitend und sich zu verwirren wähnend, sich dem Einzelnen und Sagbaren zuwenden, um möglichst rasch zu vergessen, daß wir dem Nichtüberschaubaren und Undurchschaubaren in der Unbegrenztheit, in die sich unser Blick verlor, begegneten, es bleibt doch so: zugelassen und angenommen oder vergessen und verdrängt blickt uns immer das schweigende Antlitz des Geheimnisses an. Es geht auf uns zu. Es ist, weil das Unbegreifliche, nicht dasjenige, was wir auf sich beruhen lassen könnten. Das Geheimnis ist, selbst dort und gerade so, wo und wie es sich uns versagt, da. Das Geheimnis ist für uns.

Aber haben wir damit eine theologische Aussage gemacht? Oder haben wir bloß philosophiert? Es ist eine theologische Aussage. Das kirchliche Lehramt hat im 19. Jahrhundert gegenüber dem deutschen Idealismus und dem Semirationalismus eines Hermes, Günther usw. immer wieder, antirationalistisch könnte man sagen, verkündet, daß die Glaubensgeheimnisse einerseits nie aufgelöst, nur von der Offenbarung her im Glauben gehört und an-

genommen werden können, nicht aber vom Geist des Menschen selbst allein entdeckbar sind, und sich, geglaubt und angenommen, auch nachträglich nicht in durchschaute Sätze eines spekulativen Systems verwandeln.

Lassen wir vorläufig die Frage beiseite, daß wir zunächst von *dem* Geheimnis, das kirchliche Lehramt von Geheimnis*sen* gesprochen haben. Auf jeden Fall: Wenn es Geheimnisse geben können soll, muß es das Geheimnis für den Menschen geben; die apriorische Bedingung dafür, daß der Mensch Hörer göttlicher Offenbarungsmysterien sein könne, für die er weder schlechthin taub und die für ihn nicht schlechthin sinnlose Sätze sein sollen, ist darin gelegen, daß der Mensch überhaupt und von vornherein und unausweichlich das Wesen des existentiellen Umfaßtseins und Überholtseins durch das Geheimnis ist. Es mag in diesem Augenblick dahingestellt bleiben, ob diese apriorische Bedingung der Möglichkeit des Angerufenwerdenkönnens durch göttliche Offenbarungsmysterien theologisch als Wesensstruktur einer geistigen Natur oder selbst schon als Gnade oder (innerlich in gestufter Einheit) als beides angesprochen werden muß. Es gilt auf jeden Fall: der Satz, daß das Geheimnis sei — für den Menschen, als unausweichlich tragende Macht seines geistigen Daseins —, ist, wenn nicht identisch, so mindestens die Voraussetzung der Aussage über jene Befähigung und Verpflichtetheit für und gegenüber den Mysterien der Offenbarung und des Glaubens. Und weil diese durch die katholische Glaubenslehre als unüberholbar erklärt werden, muß dies erst recht und noch ursprünglicher gelten von dem Geheimnis einfachhin.

Bei diesen kirchlichen Lehrbestimmungen über den Mysteriencharakter der grundlegenden christlichen Glaubenssätze ist noch folgendes zu beachten: sie werden im selben 19. Jahrhundert gegen den Fideismus und Traditionalismus und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegen den sogenannten Modernismus unbeschadet ihres Charakters als eines strengen und bleibenden und unauflöslichen Geheimnisses dem Erkennen (intellectus), der Vernunft (ratio) des Menschen zugeordnet und nicht einem Sonderorgan für das „Geheimnisvolle", etwa dem Gefühl, einem religiösen Sonderinstinkt oder einem anderen, abgesetzten und gerade so partikulären Vermögen des Menschen. Diese Zuordnung des Geheimnisses zu einer „Fähigkeit", die auch sonst noch Funktionen im menschlichen Daseinsvollzug hat, bedeutet im Grund keine Intellektualisierung oder Rationalisierung des Glaubens und des Mysteriums, sondern entspricht zunächst dem Bestreben, das Totale und alle Dimensionen des Menschen Erfassende des Glaubensaktes und der Begegnung mit dem Mysterium deutlich und ausdrücklich zu machen, damit der Mensch nicht meine, es gäbe Bezirke seiner Wirklichkeit, die von dem Wort Gottes, das ihn in sein Geheimnis ruft, nicht angefordert wären. Die Intellektualität steht stellvertretend für den ganzen Menschen, und sie kann das, gerade weil sie ja alle Dimensionen des Menschen durchwaltet und nie dem Religiösen allein zugeordnet werden kann, wodurch doch nur eine Begrenzung und Absonderung des religiösen Aktes aus dem totalen Bereich des ganzen Men-

schen einträte, was dem Wesen des religiösen Aktes als der Integration des menschlichen Daseins widerspräche.

Darüber hinaus aber bedeutet die Zuordnung der Offenbarungsmysterien zu dem „intellectus" und der „ratio" (beide Begriffe werden in den lehramtlichen Äußerungen nicht voneinander abgesetzt) gerade eine erste und ursprüngliche Interpretation dieser Begriffe selbst. Da diese Begriffe ja nicht wirklich als deutlich abgegrenzt und bekannt von anderswoher vorausgesetzt werden können, so sehr natürlich ein vorläufiges, vulgäres Wissen um sie als gegeben angenommen wird, und da diese Begriffe auch in diesen Lehräußerungen selbst nicht anderweitig umschrieben werden, so ist diese Zuordnung gerade als ihre ursprüngliche und eigentliche Wesensbestimmung anzusprechen: der Mensch ist personaler, verantwortlicher, freier Geist in Welt (und das ist mit intellectus und ratio gemeint), *insofern* er so derjenige ist, der dauernd, von seinem Wesen her und deshalb unausweichlich immer schon vor das Geheimnis, das anwesende Sichentziehende, das überwältigend Unbewältigte, das aus seiner Ferne alle Nähe Durchwaltende geraten ist. Der Geist ist die Betroffenheit durch das Geheimnis. Und erst wo er es ist, kommt es zu seinem eigenen Wesensvollzug. Das tierische Bewußtsein ist im Gegensatz zum menschlichen Geistbewußtsein das in das begrenzt Ergreifbare Hineinverlorensein, das schlechthinnige Entzogensein des Geheimnisses, das Nichtthematischwerden*können* des Mysteriums. Ja auch das menschliche Bewußtsein bis weit in seinen raffinierten Betrieb hinein, und gerade dort, wo es seine höchsten Leistungen im rationalen Bewältigen und Überwältigen der Wirklichkeit zu vollbringen scheint, ist nichts anderes als der zweckhafte Gebrauch und meist Mißbrauch der Betroffenheit durch das Geheimnis, die sein Wesen ausmacht. Denn nur weil er vom Unsagbaren angerufen ist, ist er letztlich der technisch beherrschenden, geheimnisvollen kalkülhaften Intelligenz fähig.

Das Geheimnis ist — für uns. Und wir haben uns selbst erst begriffen, wenn wir diesen Satz als die Wesensaussage über uns selbst hören.

* * *

Der zweite Satz, den wir aufzustellen versuchen, lautet: Das Geheimnis ist das End-gültige. Wenn wir das sagen, geraten wir in eine merkwürdige Verlegenheit, und zwar wegen einer seltsamen Vergeßlichkeit in eben den genannten Lehräußerungen der Kirche über die Mysterien des Christentums. Das will sagen: wenn wir sie lesen, bemerken wir zu unserer Überraschung (wenn wir deren fähig sind), daß die Bestimmung des Wesens des Mysteriums nur im Blick auf unsere gegenwärtige, „diesseitige" Situation geschieht. Es ist immer nur von den Mysterien die Rede, die insofern solche sind, weil „wir noch ferne vom Herrn pilgern", weil wir jetzt noch wie im Spiegel und Gleichnis erkennen. Diesen Gesichtspunkt, dieses mit unserem jetzigen Zustand gegebene Verhältnis zur Glaubenswahrheit und -wirklich-

keit gibt es zweifellos, und zwar auch als das nur Vorläufige und einst in der Vollendung Weichende. Aber in dieser Beschreibung des Mysteriums wird doch — in seiner seltsamen und überraschenden Vergeßlichkeit — übersehen, was das christliche Glaubensbewußtsein gleichsam in einem *anderen* Vollzug weiß und deutlich ausspricht: daß Gott auch in der Vollendung, in der unmittelbaren Anschauung von Angesicht zu Angesicht, dort, wo wir erkennen werden, wie wir erkannt sind, noch der Unbegreifliche bleibt. Nein, sagen wir nicht: „noch ... bleibt". Denn die Vollendung ist nicht die Resignation in das Unüberwindbare, dem man mit dem Anspruch begegnete, es sollte eigentlich doch überwunden werden. Die Seligkeit ist kein Verzicht.

Wenn wir also die Glaubenswahrheit von der bleibenden Unbegreiflichkeit, der „incomprehensibilitas" Gottes richtig formulieren wollen, dann müssen wir sagen: in der Endgültigkeit der Vollendung kommt zur unmittelbaren, nicht mehr verdrängbaren, nicht mehr niederhaltbaren Erscheinung, was den Grund unseres Daseins und dereinst erst recht von dessen Vollendung bildet: das Geheimnis. Es ist nicht das Vorläufige, ist nicht bloß Funktion unserer pilgerschaftlichen Existenz. Es ist das Endgültige, gerade es selbst in seiner Unbegreiflichkeit ist das Eigentliche. Wenn die endgültige Wahrheit schleierlos und nicht mehr in Spiegel und Gleichnis aufgehellt wird, dann ist diese entborgene ἀλήθεια die Nähe des Geheimnisses. Dieses wird nicht beseitigt, sondern seine Beseitigung wird unmöglich gemacht. Der Begriff weicht dem Ergriffensein. Gott ist nicht mehr einer neben anderen, sondern alles in allem, worin er die lautere Gegenwart des reinen, unsagbaren Geheimnisses ist. Und die Seligkeit ist nicht das dem Geheimnis abgetrotzte Durchschaute, sondern das Geheimnis als solches selbst. Es ist die Seligkeit, weil der Mensch, so er sein wahres Wesen demütig liebend gefunden, nach all seinen Kräften das selig liebende Einverständnis damit ist, daß Gott allein Gott ist. Das will sagen, daß das Unzugängliche des Geheimnisses in seinem herrlichen Glanz, in seiner unsagbaren, namenlosen Majestät bleibt und dieses größer ist als wir selbst. Freilich müßte, um dieses zu begreifen, um das Unbegreifliche als es selbst anzurühren, deutlich verstanden werden, daß der Glaubenssatz von der incomprehensibilitas Gottes auch in der visio beatifica nicht eigentlich bloß und in erster Linie die Grenzziehung für die Kreatur und die Begrenzung ihrer Seligkeit, sondern das eigentliche Wesen selbst dieser seligen Vollendung aussagt. Aber wird dieser Satz so verstanden, dann ist in ihm gesagt: das Geheimnis ist das Endgültige und *so* die Seligkeit des Menschen.

* * *

Damit ist aber ein dritter Satz schon mitgesagt. Er lautet: Das Geheimnis ist der Grund der Wirklichkeit, des Geistes und seiner Freiheit. Wenn der Mensch so sehr die Angefordertheit durch das Geheimnis ist, daß seine Vollendung in der Unmittelbarkeit des Seins vor Gott, der Anschauung von

Angesicht zu Angesicht, die Unmittelbarkeit des Geheimnisses in Person, der liebenden und seligen Unmittelbarkeit, aber eben der Unmittelbarkeit zu dem verzehrenden Geheimnis als solchem ist, dann ist dieser Mensch nicht nur so nebenbei, nicht nur in einer Funktion neben anderen, nicht nur regional das Wesen des empfangenen Geheimnisses, die Ekstase in die ergriffen-ergreifende Unbegreiflichkeit hinein, sondern gerade das macht das Wesen seiner Wirklichkeit aus. Das aber heißt: Durch und in dieser Überantwortetheit an das Geheimnis als solchem ist er alles andere, was er sonst als Geistperson ist.

In der Tat ist das eigentlich leicht begreiflich. Wenn wir nämlich sagen, der Mensch sei Geist, sei Transzendenz, sei Freiheit, sei der allein unter allem Irdischen zu sich selbst Kommende, der Objektivierende, der von einem absoluten, Gott Gott seinlassenden Anruf her Anrufbare, der den Anruf Gottes nicht auf eine Ebene drückt, die wohl seine, aber nicht mehr die Gottes selbst wäre, dann sagen wir immer und jedesmal: er ist derjenige, der ergreift und begreift, indem und dadurch, daß er selbst vorgreift über jedes Ergreifbare und Umgrenzbare, jedes Sagbare und Definierbare hinaus und hinein in die Finsternis des Unbegreiflichen, des Geheimnisses; dann sagen wir, daß eben dieses Begreifen getragen ist vom Rühren an das Unbegreifliche und Unumgriffene, dann sagen wir, daß wir zu uns selbst kommen und gegenständigen Abstand gewinnen und somit jedem gegenständlichen „Dies und Das" gegenüber wahlfrei sind, weil und indem wir dauernd einer größeren Wesensfreiheit anheimgegeben sind, daß wir Stand haben, weil und indem wir immer wissend (obzwar oft es nicht wissend wollend) in das namenlose Geheimnis fallen, Grund finden im Abgrund.

Wir müssen es uns versagen, dem weiter nachzudenken, was eigentlich schon mit dem schlichten Satz des Glaubens gegeben ist, daß dort, wo der Mensch die Vollendung seines Wesens findet, woran er also das Eigentlichste seines Wesens abzulesen vermag, er vor der endgültigen Unausweichlichkeit des unsagbaren, überwältigenden und bleibenden Geheimnisses selig angekommen ist, das wir auch Gott nennen. Und vergessen wir nicht meist, daß dieser Name (wenn er nicht kategorial als einer neben anderen gedacht wird) im Ursprung den Namenlosen ruft, den, der über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussagbar erhaben ist, wie das Vaticanum sagt. Nach dem 4. Laterankonzil vermag nichts eine noch so deutliche Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit zwischen ihm und dem, was nicht er, sondern die Kreatur ist, herzustellen, ohne daß es nicht von einer je größeren Unähnlichkeit und Unvergleichlichkeit durchkreuzt würde. Nochmals: eben diese Unvergleichlichkeit fällt aber nicht als das uns nichts Angehende aus dem Feld unseres Daseinsvollzuges heraus, so daß wir uns selbst doch an das Vergleichbare, Vertraute und Verstehbare in Gott halten könnten, die Unbegreiflichkeit also gewissermaßen für uns nur der dunkle Rand — des Lichtes wäre, in das wir blicken. Nein, eben diese radikale unbegreifliche Inkommensurabilität Gottes als solche soll uns als unsere Seligkeit mitten ins Herz fal-

len, weil wir — durch seine Gnade — schon immer aus ihr als der geheimsten und tiefsten Wurzel alle Kraft saugen, selbst noch für die oft törichtflache und fade Helle unseres Alltags. Alles Verständliche gründet in der einzigen Selbstverständlichkeit des so uns als Geheimnis gegebenen Seins.

Wir sind deswegen immer schon mit ihm vertraut, wir lieben es schon immer. Nichts ist dem Geist, der zu sich kommt, vertrauter und selbstverständlicher als das schweigende Fragen über alles schon Befragte und Beherrschte hinaus, als das demütig-liebend angenommene Überfragtsein, das allein weise macht. Nichts weiß der Mensch in der letzten Tiefe genauer, als daß sein Wissen (in Alltag und Wissenschaft) nur eine kleine Insel in einem unendlichen Ozean des Unerfahrenen ist, daß so die existentielle Frage an jeden Wissenden die ist, ob er die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebe, ob er zugibt, daß eigentlich das Geheimnis das einzig Selbstverständliche ist oder ob nach ihm das kleine Licht, mit der er diese kleine Insel ableuchtet (man nennt das Wissenschaft), sein ewiges Licht sein soll, das ihm (ach, es wäre die Hölle) ewig leuchtet. Das Geheimnis kann daher sowohl die Bedrohung als auch der selige Friede des Menschen sein. Es kann ihn zum Protest reizen, weil es ihn zwingt, das begrenzte Haus seiner scheinbar so hellen Selbstgegebenheit zu verlassen, um in das Weglose hinauszutreten, „auch wenn es Nacht ist"; es scheint ihn zu überanstrengen, den Menschen in das Dilemma zu drängen, entweder in das aussichts- und endlose Abenteuer des Sicheinlassens mit dem Unendlichen zu stürzen oder daran verzweifelnd und so erst recht verbittert sich in die erstickende Enge seiner durchschauten Endlichkeit zu verschanzen. Und doch ist das Geheimnis für den, der sich ihm anvertraut, der es demütig liebt, der angstlos sich ihm ergibt, wissend und liebend, der einzige Friede. Das Geheimnis ist das ewige Licht und die ewige Ruhe.

* * *

Es sei nun ein vierter Satz angefügt, der hoffentlich auch ein vielleicht verhohlen gegebenes Mißbehagen über den Schein vertreibt, wir hätten uns bisher doch in einer docta ignorantia reiner Metaphysik herumgetrieben. Der vierte Satz lautet: dieses Geheimnis ist uns in der Gnade Jesu Christi absolut und schlechthin in unüberbietbarer Weise nahe geworden als die versöhnend bergende Liebe. Dies muß noch ausführlicher bedacht werden.

Der Mensch ist als Geist, also als Transzendenz, in der absoluten Frage und der letzten Freiheit an das absolute Geheimnis verwiesen, das, vom Menschen und seiner autonomen Erfahrung allein her beurteilt, in einer namenlos-stummen, abweisenden, weil jeder Verfügung sich entziehenden Unergreiflichkeit besteht. So ist es aber gerade nur, wenn wir vom Menschen her, von der Kreatur und dem schuldverfangenen Sünder aus das Dasein des Menschen als Vor-Gott-sein ermessen und aussagen. Die christliche Offenbarung sagt uns nun zu diesem Angefordertsein von dem einen und abso-

luten Geheimnis Gottes im Grund nicht noch viele Sätze komplizierter und schwieriger Art hinzu, die von ihr Mysterien genannt werden, und die, nur als zusätzliche Sätze zu der letzten Erfahrung des einen Geheimnisses betrachtet, doch nur hinsichtlich ihres Mysteriencharakters als harmlos und vorläufig betrachtet werden könnten gegenüber der Urerfahrung des heiligen Geheimnisses von schrecklichem Glanz und abweisend richtender Ferne. Die christlichen Mysterien sagen vielmehr alle zusammen die einzige Unbegreiflichkeit, das einzige Geheimnis, das zu diesem Urgeheimnis noch hinzugefügt werden kann, besser: durch das dieses Urgeheimnis erst (frei und aus eigener souveräner Verfügung) wirklich vollendet das Geheimnis für uns wird; sie sagen, daß dieses Geheimnis in freier Gnade nicht in sich selbst verschließender Abweisung, sondern in absoluter Nähe als bleibendes Geheimnis die rettende und seligmachende Mitte unseres Daseins sein will. Was das Christentum vom Geheimnis des Daseins sagt, ist eigentlich nur dies (wodurch das Geheimnis selbst freilich auch als solches sich unentrinnbar offenbart): daß es dem Menschen nicht nur gegeben sein kann in der richtenden Ferne, sondern auch in der absoluten, radikalen Selbstmitteilung, ohne dadurch den Menschen aufhören zu machen, Kreatur zu sein, und ohne selbst aufzuhören, Gott, also das bleibend unbegreifliche Geheimnis, zu sein.

Wenn in der katholischen Dogmatik von strengen und eigentlichen Mysterien die Rede ist, wenn gefragt wird, welche sicher solche Grundmysterien in der christlichen Botschaft seien, dann antwortet die katholische Dogmatik: es gibt sicher drei solcher ursprünglicher Glaubensgeheimnisse: die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die rechtfertigende, vergöttlichende Gnade, deren Vollendung in der Anschauung Gottes gegeben ist. Es ließe sich zeigen, daß alle anderen Glaubenssätze, die und soweit sie als Geheimnisse angesprochen werden können, als Folgerungen, Artikulationen usw., auf diese drei Grundmysterien zurückgeführt werden können. Unter dieser Voraussetzung brauchen hier nur diese drei Grundmysterien erfaßt zu werden als verdeutlichende Aussagen davon, daß das Geheimnis, als solches in seiner heiligen Unerforschlichkeit bleibend, sich selbst uns zu absoluter Nähe mitgeteilt hat. Es ist das nicht nur in dem Sinn gemeint, daß diese drei Grundsätze des Glaubens unter den Begriff des in absoluter Selbstmitteilung nahegekommenen Geheimnisses subsumiert werden können; es soll anderseits auch nicht — das gegenteilige Extrem — behauptet werden, man könne die drei Sätze einfach streng aus dem Begriff des durch Selbstmitteilung absolut nahegekommenen Geheimnisses ableiten wie aus einem allgemeinen Gesetz die einzelnen Anwendungen. Es besteht vielmehr ein gewissermaßen schwebender Bedingungszusammenhang: die Grundbezogenheit des Menschen auf das Geheimnis schlechthin ist die bleibende Voraussetzung für das rechte Verständnis dieser drei christlichen Grundmysterien. Und diese hinwieder, gehört und geglaubt, bewahren den Menschen vor dem selbstvergessenden Verdrängen dieser seiner Grundbezogenheit auf das Mysterium schlechthin. Diese Grundbezogenheit gebietet, diese drei Mysterien

richtig zu hören: als Einweisungen in diese Grundbefindlichkeit im Mysterium schlechthin. Und diese Wahrheiten umgekehrt offenbaren die Erfüllung (und damit Bewahrung vor der Verleugnung dieser Grundbezogenheit), indem sie das freie gnadenhafte (und doch wieder wie zu erwartende) Wunder verkünden, daß sich das Geheimnis, als solches Vollendung des Menschen werdend, nicht als das richtend abweisende, sondern als das sich schenkende gibt und da ist.

Doch sehen wir genauer zu: Was zunächst das Geheimnis der heiligsten Trinität angeht, so ist — um überhaupt zu einem echten Zugang des Verständnisses zu gelangen — der Satz zu bedenken, daß die in sich ruhende Trinität die das Heil des Menschen wirkende ist und umgekehrt. Das will besagen: Gott ist der unbegreifliche, unumfaßbare Urgrund, der auch sich selbst mitteilend immer der freie bleibt, Gott, der sich personal in der Welt zeigt und darin als er selbst handelt, Gott, der sich selbst in seiner innersten Herrlichkeit dem Menschen als dessen Heiligkeit und ewiges Leben mitteilt. Diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist so radikal, so ohne Vorbehalt wirklich die Gottes selbst, wie es wirklich ist, daß diese drei heilsgeschichtlichen Aspekte seitens des Ankommens Gottes selbst bei uns wirklich und in aller Wahrheit Gott selber zukommen müssen, Gott also als der eine in der Unterschiedlichkeit dieser drei Aspekte an ihm selbst Vater, Sohn und Geist zusammen sind. Das Mysterium der Trinität, gerade wenn es antisabellianisch und antisozinianisch als das Geheimnis Gottes an und für sich selbst gemeint und bekannt wird, sagt gerade die absolute Selbstmitteilung Gottes an uns: Seine innerste Dreieinigkeit an sich selbst wird sein Heilshandeln an uns, der Vater durch den Sohn im Geist als das eine bleibende Geheimnis, als er selbst uns so nahe ist, daß er wirklich *unser* Gott ist. Das Trinitätsgeheimnis sagt also gerade, insofern es Gott in seiner göttlichen inneren Unbezüglichkeit meint, daß Gott als er selbst das Geheimnis für uns nicht in der abweisenden Ferne, sondern in der radikalen Nähe und Gnade sein wollte. Für die beiden anderen Grundmysterien des Christentums ist damit eigentlich auch schon das Entscheidende hinsichtlich unserer Überlegung gesagt.

Wenn wir die Geschichte der katholischen Gnadenlehre in ihrer Kontinuität und inneren Dynamik richtig werten, so ergibt sich, daß eine von der biblischen und östlichen Gnadentheologie angeregte ausdrücklichere Aussage der „ungeschaffenen Gnade" gegenüber der mittelalterlichen Lehre von der geschaffenen Gnade im Vordringen ist. Sosehr mit der mittelalterlichen Scholastik und dem Konzil von Trient zu betonen ist, daß durch und in der Rechtfertigung etwas am Menschen selbst geschieht, der zu einer neuen Kreatur in einer wahren, nicht nur ideologischen Wiedergeburt wird, so wahr bleibt es auch gerade für eine katholische Gnadentheologie, daß zuerst und zuletzt die Gnade Gott selbst ist. Nicht bloß insofern Gottes gnädige Liebe vergebend über uns waltet, sondern insofern das, was diese gnädige Liebe uns mitteilt, noch einmal er selbst ist, er Geber und Gabe wahrhaft in

einem ist und das endliche Geschöpf darin wahrhaft capax infiniti (zum Unendlichen fähig) wird.

Auch die mittelalterliche Theologie hat dies gesehen. Weniger deutlich in der Lehre von der Rechtfertigungsgnade; aber es ist in aller Klarheit und mit dem Aufgebot des ganzen metaphysischen Begriffsapparates ausgesprochen in der Lehre von der visio beatifica, dem vollendeten Vollzug des Daseins des gerechtfertigten und geheiligten Menschen. Hier wird auch in der mittelalterlichen Theologie ohne Ausweichen gesagt, daß die unmittelbare Schau Gottes nicht vermittelt sein kann, soll der Mensch nicht in die Indirektheit der Erkenntnis Gottes als des bloß Fernen durch die Vermitteltheit der endlichen Kreatur zurückfallen, durch ein Endliches. Gott selbst in seinem eigenen göttlichen Sein muß nicht nur Gegenstand, sondern auch Grund der Unmittelbarkeit der Geistperson zu ihm sein. Auch für diese Theologie ist also der Geist, der Gott selbst ist, der Grund und die innerste Wirklichkeit der Gnade. Nicht, was er an der Kreatur in der Kreatur schafft, kann letztlich das ausmachen, was die Teilnahme an der göttlichen Natur ist, sondern, daß er in der radikalsten, unvorstellbarsten Weise sich selbst gibt, das macht seine Gnade an uns aus. Und wenn wir bei diesem Satz nicht vergessen, daß Gott ja *als* Geheimnis der unaussprechlichen Unbegreiflichkeit in der Schau Gottes nicht untergeht, sondern erst eigentlich als solcher zu uns kommt und in uns aufgeht, dann ist begriffen, daß der Satz vom Geheimnis der Gnade und Glorie nichts anderes ist als der Satz davon, daß das Geheimnis des Daseins, Gott genannt, als die nahe Seligkeit uns gegeben und verheißen ist. Daß dieser Satz vom Geheimnis der Gnade und Glorie unmittelbar zurückverweist auf den von der heiligsten Trinität, braucht nach dem vorhin Gesagten nicht mehr länger erläutert zu werden.

So ist nun nur noch auf das Wunder der Menschwerdung hinzublicken. Hier wäre vieles zu sagen: die innere und wesensmäßige Einheit der Geheimnisse der Inkarnation und Gnade untereinander; die Inkarnation als der höchste, einmalige, von unten her unerzwingbare, von Gott in radikaler Freiheit und Gnade gewirkte und geschenkte Vollzug dessen, was der Mensch immer ist: die Selbsttranszendenz auf Gott hin und also in das Geheimnis hinein und so die Annahme des Geheimnisses. Die „Unio hypostatica" ist nicht allein ein ontischer Begriff, d. h. die nicht mehr weiter artikulierte Einheit von zwei Substanzen, Naturen genannt, in der Einheit einer ebenso bloß objektivistisch, „gegenständlich" verstandenen Hypostase, sondern ein ontologischer Begriff. Das besagt die Einheit einer geistigen Person mit einer geistigen „Natur", die sich wesentlich auf Gott hin transzendiert, um sie selbst zu sein, so daß die „Physik" dieser Physis die Grundlogik der Erkenntnis und der Liebe ist. Darum sind eine ontische Christologie einer substantiellen Einheit und eine „Bewußtseins-Christologie", wofern diese nur nicht oberflächlich verstanden wird, gar keine sich gegenseitig aufhebenden Gegenpositionen. Von da aus könnte dann deutlicher werden, daß die Unio hypostatica die radikalste, einmalige, von unten nicht erzwingbare, durch

Gottes substantielle Selbstmitteilung geschehene Mitteilung des Geheimnisses, das Gott ist, an die menschliche Geistigkeit und die absolute Annahme dieses Geheimnisses durch diese menschliche Geistigkeit (menschliche „Natur" genannt) ist. Das sich selbst aussagende Wort Gottes und das Vernehmen dieses Wortes sind streng einer, d. h. in Jesus Gott als der sein Geheimnis aussagende und die Annahme dieses Wortes in gleicher Weise „da" sind für ihn und für uns.

Aber da wir diese Überlegungen hier nicht mehr durchführen und so deutlicher machen können, so mag es hier genügen, auf geläufigere Aussagen der christlichen Glaubenslehre hinzuweisen. Unio hypostatica sagt, daß dieser Mensch — Jesus — das Wort Gottes selbst ist, daß da, wo er in der wahren, kreatürlichen, nicht göttlichen Menschheit ist und handelt, diese erscheinende Wirklichkeit nicht sich selbst angehört, sondern die Person des Logos da ist, handelt und erscheint. Damit ist aber ein Doppeltes in Einheit gesagt: einmal ist der göttliche Logos selbst da, eingetreten in die Geschichte, er selbst auf unserer Seite, diesseits des Abgrundes zwischen Gott und Kreatur; aber zugleich dies: da diese menschliche Wirklichkeit, durch die und in der er selbst, aus sich selbst ek-sistent, sich selbst entäußernd, bei uns ist, bei aller „Ungetrenntheit" unvermischt bleibt, nicht identisch ist mit der göttlichen Wirklichkeit, der sie absolut gehört und mit der sie absolut geeint ist, darum ist Sein und Sinn dieser Menschheit des Logos nur begriffen, wenn sie (gerade so zu ihrer höchsten Selbstmacht und Wirklichkeit gelangend) begriffen wird als der reine Verweis, die reine Selbsttranszendenz in den hinein, dessen Da-sein hier bei uns sie ist. Und nur so kann sie in den Logos als *solchen* verweisen, also als göttliches *Wort* Gott selbst seiend, in dem der Vater sich als das unerforschliche Geheimnis ausspricht und als nahes und mitgeteiltes der Welt zusagt. Die Inkarnation ist der Vollzug des personalen Nahekommens Gottes als Gott, das ist aber: als des bleibenden Geheimnisses.

Unser vierter Satz hatte gelautet: Das Geheimnis, das ist und für uns ist und als das Endgültige waltet und so waltend den Grund der Wirklichkeit, des Geistes und seiner Freiheit bildet, ist uns in der Gnade Jesu Christi, aus der richtend abweisenden Ferne heraustretend, absolut und schlechthin unüberbietbar nahe geworden als die versöhnend bergende Liebe. Für diesen Satz konnten nur Fragmente einer Erklärung vorgetragen werden. Aber vielleicht ist auch so verständlich geworden, worauf es uns bei dieser ganzen Überlegung ankam: Das Christentum ist eigentlich das ganz Einfache und Selbstverständliche. Denn das einzig Selbstverständliche ist das Geheimnis, weil alle Erklärung letztlich nur die Begründung im Abgrund des Geheimnisses sein kann, das wir auch Gott nennen. Zu diesem Geheimnis fügt das Christentum nicht eigentlich andere zusätzlich hinzu. Es nimmt dieses Geheimnis nur an. Diese einfache, bedingungslose Annahme ist die Tat, in der der Mensch erst seine eigene Wahrheit findet; sie ist die leichteste und schwerste Tat zumal. Sie ist nur möglich als das, was wir Gnade nennen,

durch Gott selbst. Gott wirkt diese Tat nicht, indem er aufgeht als das verzehrende Gericht, sondern indem Gott, das Geheimnis, sich selbst gibt und nicht nur waltet als die verschlossene Unbezüglichkeit unendlicher Ferne. Das Christentum sagt mit all seinen Sätzen eigentlich genau dies: daß das Geheimnis angekommen ist bei uns selbst, daß seine Unbegreiflichkeit als sie selbst unser Licht ist. Die Schau des in Liebe angenommenen Geheimnisses selbst, das bleibt als das selig End-gültige, ist die Wahrheit und Seligkeit der Kreatur und macht das als das bleibende Geheimnis unverborgen Erkannte zum unverbrennbaren Dornbusch der ewigen Flamme der Liebe.

Entwicklungsprobleme in naturphilosophischer Sicht[1]

Berechtigung der naturphilosophischen Fragestellung

ADOLF HAAS SJ

Wer ein modernes Werk über die Abstammungsfrage heute zur Hand nimmt und durcharbeitet — wir denken etwa an die umfassenden Veröffentlichungen von Dobzhansky, Heberer, Rensch, Simpson u. a. —, wird der großartigen Fülle der vorgebrachten Einzelerkenntnisse seine Achtung nicht versagen können. Hierbei ist zu bedenken, daß für den modernen Evolutionsforscher nicht nur Kenntnisse in einem einzigen Spezialfach genügen. In den letzten zwanzig Jahren hat sich fast überall eine Sicht des Evolutionsproblems angebahnt, die wir mit dem amerikanischen Paläontologen Simpson als *„Synthetische Theorie"* bezeichnen. Synthetisch bezeichnet sich diese Evolutionstheorie deshalb, weil in ihr Tatsachen und theoretische Ableitungen aus allen Zweigen der Biologie, ganz besonders der Systematik, der Genetik und der Paläontologie zu einer einheitlichen Schau kombiniert werden.

Diese Einheitsschau unzähliger Einzelergebnisse aus ursprünglich sehr verschiedenartigen Sonderdisziplinen ist heute schon so weit gediehen, daß manche Forscher geradezu von einer sich anbahnenden „modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung"[2] sprechen. Bei dieser Sachlage könnte die Frage auftauchen: *Was hat eigentlich der Naturphilosoph noch beim Evolutionsproblem zu suchen,* wenn feststeht, daß sich die Einzelerkenntnisse bereits im Raum der biologischen Wissenschaften zu einer festbegrün-

[1] Als Vortrag gehalten auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über „Schöpfungsglaube und biologische Entwicklungslehre". Der Vortrag wird zusammen mit den übrigen Vorträgen in der Schriftenreihe der Katholischen Akademie in Bayern erscheinen.

[2] *B. Rensch,* Neuere Probleme der Abstammungslehre, *Stuttgart ²1954, Vorwort.*

deten Theorie zusammengefügt haben? Müssen da nicht die naturphilosophischen Einsichten, Probleme, Bedenken wie ein philosophisches Störungsfeuer in der unumstößlichen Front der Tatsachen empfunden werden?

Und doch wird man gerade als Biologe und Naturphilosoph den sachbegründeten Eindruck nicht los, daß zu dieser synthetischen Evolutionstheorie noch wesentliches hinzuzufügen und in neue Sicht zu bringen ist. *Unser naturphilosophisches Bedenken hat einen dreifachen Grund und Anlaß:* Ein *wissenschaftstheoretisches Bedenken.* Eine Theorie wird uns in ihrer universalen Gültigkeit immer dann fraglich werden, wenn sie zur strikten Leugnung und Ausklammerung eines anderen wichtigen Bereiches menschlicher Erkenntnis führt oder zu führen angibt. Unzweideutige Aussagen führender Evolutionsforscher haben zur eindeutigen Ausklammerung jeglicher philosophischer Gesichtspunkte beim Evolutionsproblem geführt. So wird z. B. für die Ursachenfrage der Gesamtentwicklung vom ersten Lebewesen bis einschließlich zum Menschen nur eine mechanistische Biologie für zuständig angesehen. Und doch reicht diese wahrhaftig alle Bereiche lebendigen Daseins umfassende Frage in die verschiedensten außerbiologischen Forschungsgebiete hinein und kann in ihrer Beantwortung nicht nur dem „Reagenzglashorizont" einer mechanistischen Biologie allein anvertraut sein. Es geht allerdings nicht darum, die Forschungsergebnisse der Biologie zu leugnen, im Gegenteil, diese sind für jede Theorie über die Evolution grundlegend. Wer aber möchte behaupten, daß das Fundament schon das ganze, reich gegliederte und fast unübersehbar komplizierte Bauwerk selbst ist? Die synthetische Theorie der Evolution muß sich also davor hüten, zu einer positivistischen Abschließung gegen alle andern Seins- und Wissenschaftsbereiche zu führen. Unsere Aufgabe wird es sein, die offenen Stellen aufzuzeigen, die eine Begegnung von Biologie und Naturphilosophie ermöglichen oder sogar fordern.

Der zweite Anlaß, der den Philosophen auf den Plan ruft, ist die Tendenz der modernen Evolutionstheorien *Wesensgrenzen ohne weiteres einzuebnen.* Der großartige monistische Schwung, der im Entwicklungsgedanken liegt und der vom anorganischen Kosmos über die Lebewesen bis zum Menschen in einer universalen Entwicklungsgeschichte alles in eins faßt, läßt leicht vergessen, daß das Objekt dieser kosmischen Geschichte ein außerordentlich vielschichtiges Gebilde ist, das keineswegs nur von einer Disziplin — etwa der Biologie im allgemeinsten Sinn — vollgültig erfaßt werden kann. Am meisten offenbart sich die Einebnungstendenz in der *Frage nach der Höherentwicklung* und der Frage nach den *Ursachen dieser kosmischen Entwicklungsgeschichte.* Einerseits wird klar das Phänomen der stufenweise sich vervollkommnenden Schöpfung beschrieben, anderseits wird aber als einzige Ursache für diesen gewaltigen kosmischen Prozeß nur das angegeben, was die Biologie in Beobachtung und Experiment bis heute erforscht hat: Mutation und Selektion; Ursachen also, die im wesentlichen in die Kategorie des relativen Zufalls gehören. Wie soll es aber möglich sein, daß das Lebewesen

von einem bestimmten Organisationsniveau mit den gleichen „mechanischen" Ursachen sich zu einem wesentlich höheren Niveau erhebt? Innere Ursachen und von den äußeren Ursachen eines Seienden z. B. die Zielstrebigkeit werden strikte abgelehnt und als wissenschaftsfeindlich verpönt. „Wir haben so etwas nicht beobachtet", so sagen diese Evolutionstheoretiker, „also gibt es das auch nicht." Das ist aber eine eindeutig falsche und positivistische Aussage, die unbedingt den Naturphilosophen auf den Plan rufen muß; denn was der forschende Biologe beobachtet, ist wohl als Tatsache anzuerkennen, nicht aber die Aussage, daß es nichts anderes gibt. Es wird unsere Aufgabe sein, gerade von einem naturphilosophischen Standpunkt aus aufzuzeigen, welche offenen Fragen es noch gibt und in welchen weiteren Zusammenhang gerade die Evolutionsproblematik gestellt werden muß, um auch noch andere Dinge zu sehen als Mutation und Selektion, deren grundlegende Bedeutung wir keineswegs verkennen.

Das dritte Anliegen, das den Philosophen wie ebenso den Theologen auf den Plan rufen muß, ist die Tatsache, daß jede Evolutionstheorie heute *den Menschen als ein Ereignis der kosmischen Entwicklungsgeschichte mit einbegreift.* Aber gerade der Mensch erweist sich als das „Schnittpunkt-Phänomen" aller Seinsstufen, da in ihm Kosmos, Bios und Logos zu einer substantiellen Einheit verbunden sind, einer Einheit, der die geistige Würde des Personalen zukommt. Gerade an diesem kosmischen Schnittpunkt treffen sich alle Wissenschaften — auch die Theologie —, und keine Einzeldisziplin kann sich anmaßen, die Erklärung des Menschen allein in der Tasche zu haben. Nirgends wie gerade hier bei der Anthropogenese sind alle Wissenschaften darauf angewiesen, einander die Hand zu reichen und sich vor einseitigen Verallgemeinerungen einer speziellen Forschungsrichtung zu hüten. Die Geisteswissenschaften, die Philosophie und Theologie haben also die grundlegenden Ergebnisse der Biologie zu beachten, aber ebenso darf sich die Biologie in ihrer Theorienbildung nicht gegen die philosophische und theologische Sicht verschließen, sie als völlig unwissenschaftlich brandmarken.

Leider ist das gegenseitige Verständnis, wie es für die Lösung des gewaltigen Problems der Entstehung des Menschen unbedingt erforderlich ist, noch nicht hinreichend vorhanden. Das wird bei der Diskussion der Frage „Schöpfung und Entwicklung" immer wieder sichtbar, und in der speziellen Anwendung dieser Frage auf den Menschen prallen die Gegensätze oft hart aufeinander. Das ist immer ein Zeichen dafür, daß auf beiden Seiten die vorgebrachten Meinungen nicht sachgerecht und tief genug durchdacht sind. So schreibt Heberer zur stammesgeschichtlichen Herkunft des Menschen: „Das heute in bestimmten Kreisen moderne Wettern gegen den ‚Evolutionismus' hat sicher für manche Beurteilungen des psychischen Status der ‚Primitiven' durch die ältere Völkerkunde seine Berechtigung; aber man benutzt mit den Diskussionserfolgen zugleich die Gelegenheit, nun dem allgemeinen Evolutionismus eins zu versetzen! Aber hierbei steht man auf

tönernen Füßen, wenn man ein schrittweises (‚additives') Herausevolvieren der psychischen Potenzen parallel zu der physischen Komplizierung ebenfalls bekämpft. Entweder eine totale Evolution — oder gar keine, und wenn ein metaphysischer Eingriff, dann Hunderttausende. Wir meinen, daß die erstere Alternative die weitaus größere Wahrscheinlichkeit hat, während die letzteren den Methodenkreis der wissenschaftlichen Forschung mißachten."[3]

Um nun aufzuzeigen, an welchen Punkten offene Stellen in der modernen Theorienbildung über die Evolution sind, die unbedingt aufgeklärt werden müssen, damit der Blick von der Enge der positivistischen Sicht in den weiten Horizont einer ganzheitlichen Schau geöffnet werden kann, möchte ich zuerst darlegen, *zu welchen naturphilosophischen Auffassungen vom Organismus die moderne synthetische Evolutionstheorie führt.* Erst auf diesem naturphilosophischen Hintergrund kann dann der positive Beitrag, den die Naturphilosophie zum Evolutionsproblem zu geben hat, richtig verstanden werden.

Die synthetische Theorie der Evolution in naturphilosophischer Sicht

Sein und Wirken der Organismen hängen eng miteinander zusammen! Die Philosophie hat das Axiom aufgestellt: Agere sequitur esse — Das Wirken folgt dem Sein. Die Seinshöhe eines Seienden charakterisiert auch die Höhe und Innerlichkeit seines Wirkens. Umgekehrt kann von der Wirkmächtigkeit des Seienden auch auf seine Seinshöhe geschlossen werden. Auch das Wirken der Organismen läßt somit einen Schluß auf ihre Seinshöhe zu.

Ohne Zweifel gehört die ontogenetische und die phylogenetische Entwicklung in den Bereich des Wirkens der Organismen. Von der Art und Weise nun, wie dieses Wirken der Organismen in der stammesgeschichtlichen Entwicklung beschrieben wird, ist ohne weiteres darauf zu schließen, welche Auffassung vom Sein der Organismen zugrunde liegt. Da das Wirken der Organismen Wirkungen hervorbringt, diese aber wiederum in entsprechenden Ursachen gründen müssen, fragen wir also nach den Ursachen der phylogenetischen Entwicklung, wie sie uns von der modernen synthetischen Evolutionstheorie vorgeführt werden und schließen von da aus auf die zugrundeliegende Auffassung vom Sein des Organismus in dieser Theorie.

„Auf eine einfache Formel gebracht besteht Evolution darin, daß Mutationen auftreten, in ihrer Häufigkeit gesteigert und schließlich fixiert werden, wenn sie dem Individuum einen Selektionsvorteil gewähren."[4] Wir müssen also zwei Gruppen von Wirkungen unterscheiden: 1. Die Mutationen, also erbliche Änderungen, die das „Rohmaterial" für die Evolution liefern. „Mutative Änderungen in einem Gen beruhen im wesentlichen auf ‚Irr-

[3] *G. Heberer-F. Schwanitz,* Hundert Jahre Evolutionsforschung, *Stuttgart 1960,* 417.

[4] *R. Rieger-A. Michaelis,* Genetisches und Cytogenetisches Wörterbuch, *Berlin* ²*1958, 178.*

tümern' beim Prozeß der Gen-Reproduktion."[5] Sie sind außerdem (besonders im Hinblick auf die Anforderungen der Umwelt) zufällig. Obwohl die Irrtümer, die bei der Genreproduktion vorkommen können, von der Struktur der Gene abhängen, ist der Mutationsprozeß in sich ungerichtet, zeigt also keine zielstrebige Tendenz. Durch Schwankungen der Populationsgrößen kann das genetische Ausgangsmaterial, das die Mutationen liefern, in manchen Fällen stark angereichert werden. Die 2. Gruppe von evolutiven Wirkungen sind die Ausleseprozesse (Selektionswirkungen) im weitesten Sinn, wobei wir also die Faktoren der Isolation und Annidation und andere weniger wichtige Faktoren mit einbegreifen wollen. Nach der heutigen synthetischen Evolutionstheorie ist nun die Auslese der einzige Prozeß, der „Ordnung und Form in die genetische Vielgestaltigkeit bringt"[6].

Wir können mit Schmalhausen (1949) zwei Aspekte der Selektionswirkung unterscheiden: die stabilisierende und die dynamische Auslese. Die stabilisierende Auslese unterdrückt die Zahl der schädlichen Mutanten und Genkombinationen und schützt und stabilisiert damit das normale Entwicklungsmuster der Population. Die dynamische Auslese dagegen ermöglicht es den Arten, sich an Standorten zu halten, die sich in ökologischer Hinsicht verändern, ferner neue ökologische Lebensbereiche zu erobern und sich den neuen Bedingungen anzupassen. Es ist nun wichtig zu erkennen, daß die Auslese im Grunde genommen nichts anderes darstellt als einen von den zufälligen Umweltfaktoren bedingten Additionsmechanismus kleinster Mutationsschritte. Durch diese Addition sollen die neuen Typen entstehen, weshalb Heberer von der modernen Evolutionstheorie als einer Theorie der additiven Typogenese spricht[7]. Dieser Additionsmechanismus ist es schließlich auch, der die ganze Höherentwicklung vom ersten Urlebewesen bis hinauf zum Menschen leisten soll. Julian Huxley formulierte darum eine seiner fundamentalen Evolutionsgleichungen folgendermaßen: „Natürliche Auslese plus Zeit ergibt biologische Vervollkommnung."[8]

Wir fragen uns nun: Welche Vorstellung vom Organismus liegt dieser Sicht der Evolutionsfaktoren zugrunde? Die Frage erhält dadurch noch ihre Eindeutigkeit, daß von den Evolutionstheoretikern der synthetischen Theorie mit Nachdruck behauptet wird, daß es außer den angegebenen Faktoren nichts Entscheidendes mehr geben könne. Ferner muß berücksichtigt werden, daß unsere Frage nach dem Sein des Organismus eine naturphilosophische Frage ist. Es ist also nicht unsere Aufgabe, im biologischen Material offene Stellen für die konkrete Einzelforschung nachzuweisen oder die Einzelergebnisse der Mutations- und Selektionsforschung zu kritisieren und zu deuten. Dem Naturphilosophen geht es wesentlich darum, den allumfassenden Gesamtzusammenhang der von der Biologie dargestellten Phänomene

[5] *Th. Dobzhansky* in: *G. Heberer - F. Schwanitz* a.a.O. 36.
[6] *Th. Dobzhansky*, Die Entwicklung zum Menschen, *Berlin 1958, 140.*
[7] *G. Heberer*, Evolution der Organismen, *Stuttgart 1959, 866.*
[8] *J. Huxley*, Entfaltung des Lebens, *Frankfurt 1954, 63.*

aufzudecken und diesen Gesamtzusammenhang im Hinblick auf letzte Ursachen ontologisch, d. h. auf das Sein hin zu interpretieren; denn das Sein eines Dinges ist eben jenes Allumfassende, mit dem es die Philosophie spezifisch zu tun hat. *Man kann deshalb auch keineswegs erwarten,* daß die aufgedeckten ontologischen Zusammenhänge nun als Einzelfaktoren im biologischen Prozeß experimentell nachprüfbar auftreten; wären sie das, so wären sie im gleichen Augenblick in ihrem Charakter als zugrundeliegende Letztursache, als ontologischer Wesensgrund zerstört. *Es wäre aber ebenso eine verhängnisvolle Täuschung zu glauben,* man könne die Ergebnisse der Naturphilosophie ignorieren, ausklammern oder sogar als unwissenschaftliche Anmaßungen fachlich nicht zuständiger Kreise brandmarken. In Wirklichkeit sucht z. B. der Evolutionstheoretiker doch den begründenden Gesamtzusammenhang aller sich entwickelnden Dinge, nur tut er es dann meist so, daß er selbst Einzelfaktoren der biologischen Forschung zu begründenden Seinsprinzipien erhebt. Damit tut er selber dann genau das, was er einer falsch verstandenen Naturphilosophie vorwirft, wenn er sagt, sie schmuggle metaphysische Entelechie-Kobolde in die biologischen Prozesse. Es wäre ferner eine sicher naheliegende Täuschung, wenn er glaubt, bei der Hypostasierung biologischer Faktoren sei er noch besonders objektiv, d. h. er urteile ohne philosophische Voraussetzungen. In Wirklichkeit hat er durch diese Aussage bereits eine entscheidende philosophische Position bezogen, leider eine falsche.

Wenn wir nach dem Sein des Organismus fragen, *wollen wir von den Transzendentalien Einheit, Wahrheit, Gutheit ausgehen,* da in ihnen sich das Sein selbst auslegt und deshalb auch aus ihnen erkannt werden kann. Da diese Bestimmungen unmittelbar aus dem Wesen des Seins folgen, gilt die Beziehung: in dem Maß und der Weise, wie einem Seienden Einheit, Wahrheit und Gutheit zukommt, kommt ihm auch Sein zu.

Fragen wir nun zuerst *nach der Einheit des Organismus* und des Lebendigen, so wie sie in der dargelegten synthetischen Evolutionstheorie erscheint. Nach dieser Theorie ist aber das Lebendige nicht eine substantielle Einheit aus dauernd im evolutiven Wechsel bestehenden Teilen, sondern ein *hochkomplexes Aggregat* aus diesen. Dieses organische Aggregat setzt voraus *die Atomisierung der organischen Gestalten und Prozesse.* Die ungeheure Anzahl kleinster Veränderungen der Organismen sind nicht nur das Rohmaterial für den evolutiven Prozeß, sondern der ganze Organismus wird in der „Additiven Typogenese" (Heberer) als eine zufällig gewordene Summe solcher durch die Selektion zusammenaddierter Veränderungen aufgefaßt. Auch das sinnliche Bewußtsein der Tiere und sogar das geistige Selbstbewußtsein des Menschen wird zum reinen Begleitphänomen des sich immer mehr komplizierenden organischen Aggregates. Unzweideutige Kennzeichen der organischen Ganzheit und Einheit, wie sie in der Selbstentfaltung, Selbsttätigkeit und Selbstdarstellung der Lebewesen in Erscheinung treten, verlieren damit ihren sachbegründeten Sinn.

Diese Atomisierung der organischen Gestalten und Prozesse und die Summierung der „biologischen Atome" zum organischen Aggregat entsprach übrigens ganz und gar der *geistesgeschichtlichen Situation Darwins* und entspricht auch heute noch der mechanistischen Philosophie des Neodarwinismus. Ludwig v. Bertalanffy betont darum mit Recht: „Man kann sich kaum eine wissenschaftliche Hypothese vorstellen, die in klarerer Form die geistigen Tendenzen eines Zeitalters enthüllt. Die Selektionshypothese, welche die Entstehung des Zweckmäßigen unter Ausschaltung zwecktätiger Kräfte durch zufällige Abänderung und Auslese erklärte, entsprach dem ‚mechanistischen' Weltbilde, das unter dem Eindruck der Entwicklungen der Physik in dieser Epoche zum Höhepunkt gelangte, indem sie auch in der Entwicklung des Lebendigen das ‚blinde Spiel der Atome' als das Ausschlaggebende betrachtete."[9]

Wo die substantielle Einheit verlorengeht, wird der Organismus zu einem reinen *Anpassungsprodukt* äußerer oder innerer Umweltbedingungen. Julian Huxley sagt unter dieser Rücksicht: „Jedes Tier, jede Pflanze ist von einem Gesichtspunkt aus ein organisiertes Bündel von Anpassungen: des Baues, der Physiologie und des Verhaltens; und die Organisation dieses ganzen Bündels ist wiederum eine Anpassung."[10]

Mit dieser Kennzeichnung des Lebendigen ist aber *ein Zweites verbunden, was ich die Ent-Substantialisierung des Organischen nennen* möchte. Die Existenz des Organismus wird ohne jegliche wesenhafte und wesensbegründende Ganzheitsprinzipien auf mechanistische Weise — durch die Zufallsmechanismen Mutation und Selektion — zu begründen versucht. Man vergißt dabei, daß es immer ein organisches Etwas ist, das mutiert und ausgelesen wird. Und dieses organische Etwas auch noch durch Mutation und Selektion auflösen, das heißt doch letztlich die organische Entwicklung in akzidentelle Funktionen auflösen und damit ihres eigentlichen Charakters berauben. Das veranlaßte auch den Begründer der modernen Embryologie Karl Ernst v. Baer, dem man sicher keinen Mangel an Tatsachenkenntnis nachsagen kann, in seiner Arbeit „Über Darwins Lehre" zu dem Urteil: „Wir können deswegen die Darwinsche Erklärung der Umformung nicht gelten lassen, weil sie gar nicht auf der Ansicht einer Entwicklung beruht, sondern auf Summierung zufälliger Abweichungen."[11]

Mit dem Verlust der substantiellen Einheit hängt wieder der *Verlust des objektiven Wahrheitsgehaltes des Lebendigen eng zusammen.* Wir können nicht mehr objektiv aussagen, was die Organismen und die einzelnen organischen Stufen in sich sind. Das zeigt sich am deutlichsten in der Tendenz, alle Wesensgrenzen im Reich des Lebendigen bis hinauf zum Geist des Menschen ohne Bedenken einzuebnen. Erst auf Grund dieser geistesgeschichtlich

---

[9] *Ludwig von Bertalanffy*, Das Gefüge des Lebens, *Leipzig 1937, 4.*

[10] *J. Huxley* a.a.O. 17.

[11] *K. E. von Baer*, Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaft, *Braunschweig 1886, 456.*

doch sehr schwerwiegenden Einebnungen ist das Zufallsspiel von Mutation und Selektion als ausschließliche Ursache der gesamten organischen Entwicklung möglich.

Mit Einheit und Wahrheit geht aber auch die *Gutheit, d. h. der Wert- und Sinngehalt der lebendigen Entwicklung und der Organismen verloren.* Ja man kann sogar sagen: es ist die innere Intention der als alleiniges Erklärungsprinzip aufgefaßten Selektionshypothese, alle Zielstrebigkeit aus der organischen Welt und ihrer Entwicklung zu verbannen. Da Zielstrebigkeit aber zugleich Sinngebung bedeutet, so ist mit ihrer allgemeinen Leugnung zugleich die Sinnentleerung aller organischen Gestalten und Prozesse bis hinauf zum Menschen gegeben. Es ist unter dieser Rücksicht völlig verständlich, wenn Darwin selbst und viele seiner Nachfolger weltanschaulich im Agnostizismus landen.

Das also sind, wie uns scheint, *die naturphilosophischen Folgerungen,* die wir aus einer Entwicklungstheorie ziehen müssen, die sich gegen jegliches Mitspracherecht der Naturphilosophie abkapselt und in der Zufallslehre des Selektionismus die universale Lösung des uns alle bedrängenden Rätsels der kosmischen Entwicklung sieht. Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß es der Biologie grundsätzlich verwehrt sei, ihre beobachteten und im Experiment überprüften Tatsachen in eine umfassende Theorie einzukleiden. Im Gegenteil: für die naturphilosophische Deutung biologischer Erkenntnisse ist unbedingt notwendig, daß die Biologie einen gewissen Grad der Theoretisierung ihrer Forschungsergebnisse unternimmt. Aber es wäre verhängnisvoll, diese biologische Theorie als die letztgültige Erklärung des erforschten Objektes anzusehen und gegen jeden anderen menschlichen Erkenntnisbereich abzuschirmen. Es wird im nun folgenden Teil dieser Darlegungen gerade die Aufgabe sein, den positiven Beitrag der Naturphilosophie zur Begründung der Evolutionstheorie in einigen wenigen grundlegenden Strichen aufzuzeigen.

Der positive Beitrag der Naturphilosophie zur Begründung der Evolutionstheorie

Den ersten Beitrag für eine universal verstandene Entwicklungslehre darf man wohl *in der Klärung der gegenseitigen Standpunkte von Biologie und Naturphilosophie* und in dem *Aufweis der gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit* sehen. Es müßte also bei der uns alle bedrängenden Wahrheitsfindung gerade im Evolutionsproblem zu einer Art geistiger Lebensgemeinschaft, zu einer Art Symbiose zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie kommen. In der Symbiose bleibt die Eigenständigkeit der Partner weitgehend gewahrt, ja muß gewahrt bleiben; denn die Lebensgemeinschaft besteht gerade darin, daß jeder Partner mit seinen nur von ihm zu erstellenden Leistungen zum gemeinsamen Leben beiträgt. Wird die Eigenart und

Eigenleistung eines Partners angegriffen, so entartet die Symbiose zum Parasitismus, in dem der eine Partner den anderen langsam aufzehrt.

Was gemeint ist, soll an einem konkreten Beispiel aus der Pflanzenwelt erläutert werden. Wir wissen heute, daß die Flechten, jene ersten Pioniere des Pflanzenreiches, die Standorte wie nackte Felsen, Baumrinden u. a. besiedeln können, wo sonst kein Lebewesen durchkommt, Doppelwesen aus Pilzen und Algen darstellen. Pilz und Alge sind eine Lebensgemeinschaft eingegangen, und dieses symbiotische Verhältnis ermöglicht es den beiden Partnern, an Standorten vorzukommen, wo einer allein nicht existenzfähig wäre. Der Pilz liefert hauptsächlich die anorganischen Stoffe wie Wasser und Nährsalze, die Algen dagegen bauen die organischen Stoffe (hauptsächlich Kohlehydrate) auf und stellen sie der Lebensgemeinschaft zur Verfügung. Trotzdem die Flechten ein symbiotisches Doppelwesen darstellen, zeigen sie morphologisch, physiologisch und ökologisch eine gewisse Einheit. Sie bilden z. B. bestimmte Stoffwechselprodukte, die sogenannten Flechtensäuren, die ein Partner allein nicht erzeugen kann. *Könnte diese Symbiose nicht ein Bild, ein Symbol sein für das Verhältnis von Biologie und Naturphilosophie?* Biologie und Naturphilosophie haben in dem uns interessierenden Problem der Evolution durchaus etwas Eigenständiges zu leisten. Die Biologie hat in engster Fühlungname mit dem biologischen Objekt die Einzeltatsachen zu erforschen und, wenn möglich, zu einer biologischen Theorie zusammenzufassen. Die Naturphilosophie hat die vorgebrachten Tatsachen und Theorien aufzunehmen und in den Gesamtzusammenhang menschlicher Erkenntnis unter dem Licht ontologischer Kategorien einzuordnen. Daß sich aus einer solchen geistigen Lebensgemeinschaft für die Wahrheitsfindung auch etwas durchaus Neues und Fruchtbares ergibt, das der einzelne Partner für sich nicht zu leisten vermag, möchte ich im folgenden an einigen Punkten aufweisen. Und zwar möchte ich *eine zentrale Frage herausgreifen, die zu den umstrittensten Diskussionspunkten zwischen Evolutionstheorie und Naturphilosophie gehört: nämlich Plan und Zufall im Entwicklungsgeschehen.*

Die Wirkeinheit von Plan und Zufall im Entwicklungsgeschehen

Von der Naturphilosophie her gesehen sind Wirkursächlichkeit und Planursächlichkeit nur zwei Seiten des gleichen Kausalgeschehens. So lassen sich ontologisch Wirk- und Zielursache überhaupt nicht trennen. Hinzu kommt noch die Tatsache, daß sich die Lebewesen als eine dynamisch-evolutive Ordnung erweisen, die zur naturphilosophischen Erklärung ein im evolutiven Wechsel der Teile und Prozesse sich durchhaltendes und im Wechsel sich gestaltendes, substantielles Prinzip verlangt. Auch im vielgliedrigen Wechsel der Stammesgeschichte, in der sich in tausenderlei Formen und Entwicklungslinien etwa der Bauplan der Wirbeltiere ausfaltet, meinen wir

nicht ohne zugrundeliegendes substantielles Ordnungsprinzip auskommen zu können. Das soll nicht heißen, daß die Baupläne der Organismen wie streng disparate Formen ohne jeglichen Zusammenhang nebeneinander stehen und sich streng getrennt entwickeln. Walter Brugger SJ hat neuerdings in einer Arbeit über „Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus" die ontologischen Bedingungen der Möglichkeit einer umfassenden natürlichen Entwicklung dargelegt[12]. Sowohl von der Dynamik des Seinsaktes wie von der Dialektik der Formen aus finden wir einen Zugang zur ontologischen Begründung einer umfassenden Entwicklungstheorie. Aber ohne ein substantielles Naturstreben, das im Sinne einer Planverwirklichung aufzufassen ist, kommt der Naturphilosoph bei der Erklärung der Entwicklung nicht aus.

Auf der andern Seite steht aber nun der Biologe mit seiner synthetischen Evolutionstheorie und seiner additiven Typogenese. Er behauptet, von Planverwirklichung, Sinnhaftigkeit und Zielstrebigkeit nichts in seinem Objekt gefunden zu haben, weshalb seine Theorie nur die Zufallsmechanismen Mutation und Selektion enthält. So entsteht die brennende Frage: lassen sich beide Ansichten, die des Biologen und die des Naturphilosophen, miteinander vereinigen, und zwar in einer solchen höheren Synthese, daß keine dieser vorgebrachten Meinungen ihre innere Berechtigung verliert?

Diese höhere Synthese ist möglich, und *man kann die These aufstellen: Zufallsgeschehen und Planverwirklichung stehen in Wirkeinheit im Entwicklungsgeschehen.* Das Verständnis dieser These hängt grundlegend von der Einsicht in den *Eigencharakter der beiden Standpunkte* ab, d. h. von der verschiedenen Perspektive, in der einerseits die Biologie, anderseits die Philosophie ihr Objekt sichtet. Der Standpunkt, von dem aus das Entwicklungsgeschehen der Stammesgeschichte und seiner Ursachen erforscht wird, führt aber zunächst zu verschiedenen Aussagen je nachdem, ob ich als Biologe in unmittelbarster Fühlungnahme mit den empirischen Gegebenheiten der Entwicklung stehe oder ob ich als Naturphilosoph gleichsam in größerem Abstand den allgemeinsten Horizont anpeile, der dem Ganzen aller erforschten Tatsachen zugrunde liegt.

Der Biologe bleibt, solange er Biologe sein will, wesensgemäß an den objektnahen Horizont der empirischen Einzelerscheinungen der Dinge gebunden — auch dann, wenn er seine Ergebnisse in eine Theorie zusammenfaßt. Und ich glaube, daß er in dieser ihm wesensgemäß zukommenden Forschungsweise gar nicht das in den Blick bekommen kann, was dem Naturphilosophen am gleichen Objekt von seiner das Ganze als Ganzes erfragenden Forschung auffällt. Nun sind aber Plan, Sinn, Ziel unbedingt als Ganzheitsprinzipien aufzufassen, die erst dann richtig in den Blick kommen, wenn man das Ganze als Ganzes ontologisch betrachtet. Es wäre ein grund-

[12] *W. Brugger*, Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus, in: *Scholastik 35 (1960) 321—341.*

legender Fehler, wollte man diese Ganzheitsprinzipien als Einzelfaktoren im empirischen Tatsachenfeld suchen. Sie sind dort wesensgemäß nicht aufzufinden. So mag es unter dieser Rücksicht unmöglich sein, beim Studium phylogenetischer Einzelabläufe einen zugrundeliegenden Plan und Sinn, ein gestaltendes Ziel zu erkennen. Gibt es also grundsätzlich keinen Sinn? Keineswegs! Es bleibt uns nichts anderes übrig als den empirischen Standpunkt zu wechseln und den ontologisch-naturphilosophischen zu beziehen: erst von hier aus wird uns der Sinn aufleuchten. Wir brauchen keine Angst zu haben, daß wir mit dem Blickpunktwechsel nicht mehr tatsachengerecht seien, denn in beiden Fällen handelt es sich um das gleiche Material-Objekt.

Diese Verhältnisse lassen sich *an einem einfachen Vergleich erläutern:* Wir nehmen an, es führt uns jemand in einen großen, völlig dunklen Raum. Wir tasten uns an eine hohe Wand heran. Jetzt wird plötzlich ein Licht angezündet. Wir haben unseren Blick unmittelbar, dicht auf die vor uns aufstrebende Wand gerichtet und sehen nun, daß die Wand von einem riesigen Mosaik aus tausenderlei Steinchen besetzt ist. Da wir dicht an das Mosaik herangerückt sind, ist uns die Möglichkeit gegeben die genauesten Einzelheiten zu studieren. Wir werden Steinchen der verschiedensten Form, Farbe und Größe feststellen. Wir werden feststellen, wie sie zusammengefügt sind. Wir werden nun ein Steinchen herausbrechen und einer minutiösen Material-Analyse unterwerfen. Nach vielen Stunden genauester Untersuchung wird uns eine Leiter gebracht und wir führen unsere Untersuchung an einem anderen Ausschnitt des gleichen Mosaiks fort. Wir werden die gleichen Feststellungen machen. Schließlich aber fragt uns jemand, was für einen Sinn dieser oder jener untersuchte Ausschnitt hat. Wir werden unsere Untersuchungsergebnisse vorlegen, aber warum Form, Farbe und Größe der Steinchen so verteilt sind, also den Sinn des Zusammenhangs, werden wir nicht angeben können. Und wenn wir stur sind, werden wir außerdem noch behaupten, daß es auf Grund unserer genauesten Analysen am unmittelbaren Objekt einen solchen auffindbaren Sinn überhaupt nicht geben kann. Daraufhin wird uns der andere, der uns die Sinnfrage gestellt hat, einladen, unseren Standpunkt unmittelbar dicht vor dem Mosaik zu wechseln und von einem Blickpunkt zu betrachten, in dem das ganze Mosaik in seiner gewaltigen Ausdehnung als Ganzes erfaßt werden kann. Jetzt werden uns erst die Augen aufgehen; denn wir sehen die Darstellung eines Hirten mit seiner Herde. Auf einmal werden wir auch begreifen, warum in einem bestimmten Abschnitt gerade jene Formen und Farben ins Bild gesetzt wurden und nicht andere. Von der Erfassung des ganzen Bildes fällt nun ein erhellendes Licht auch in den Sinn unserer Einzelergebnisse. Anderseits wird es von unserem größeren Abstand vom Mosaik aus nicht möglich sein, genauere Einzelangaben über die Struktur der Einzelteilchen des Mosaiks zu machen. Dazu muß man wiederum dicht an die Wand herangehen. Schließlich werden wir einsehen, daß sich beide Standpunkte ergänzen müssen, wenn eine vollgül-

tige Erklärung des ganzen Mosaiks gegeben werden soll. Ja wir werden entdecken, daß von einer Synthese der zuerst sich widersprechenden Standpunkte fruchtbare Anregungen zu weiteren Untersuchungen für beide Teile entspringen.

Der Vergleich mit dem Mosaik wird uns vielleicht mehr als eine lange ontologische Untersuchung klargemacht haben, daß Plangesetzlichkeit und Sinnhaftigkeit in der Stammesgeschichte *durchaus vereinbar sind* mit den Ergebnissen des Zufallsgeschehens, wie sie von der Biologie her beschrieben werden. Mögen sich die einzelnen Baupläne, z. B. derjenige der Wirbeltiere, im Verlauf der Stammesgeschichte durch die Evolutionsmechanismen der Mutation und Selektion in noch so viele Linien und vielgestaltige evolutive Trends ausgefaltet haben, immer bleibt das zugrundeliegende Prinzip des Wirbeltierbauplans einem ganzheitlichen Blick unauslöschlich erhalten, auch wenn es unter den Entwicklungslinien tastende Versuche und Sackgassen gibt. Vom naturphilosophischen Standpunkt aus liegt der umfassende Plan als gestaltungsmäßiges Ordnungsfeld und Ordnungsprinzip jedem sich entwickelnden Organismus zugrunde, natürlich nicht als eine fixe Prägung, wohl aber als entwicklungsfähiges Prinzip, das mit den unzähligen Zufälligkeiten der Umwelteinflüsse und den erblichen Änderungen eine Plangestalt erzeugt. Freilich ohne die Wirklichkeit und Wirksamkeit eines Planes müßte ein Formenchaos entstehen — trotz eines gewissen richtenden Einflusses der Selektion. Denn es kommt in diesem Fall nicht auf die einzelnen Wirkweisen von Selektion und Mutation allein an, sondern auf das Organisationsniveau, in dem sich die immer gleichbleibenden Manipulationen vollziehen. Es ist etwas ganz anderes, ob ein künstlerisch absolut unfähiger Arbeiter ein Mosaik legt oder ob ein hochbegnadeter Künstler ein Mosaik erstellt, obwohl in beiden Fällen sich die handwerklichen Manipulationen keinesfalls unterscheiden lassen.

Ich weiß es nicht ob es mir gelungen ist, mit wenigen Worten ein so großes und brennendes Problem einer höheren Synthese zwischen naturwissenschaftlicher Entwicklungstheorie und naturphilosophischer Ganzheitsbetrachtung darzustellen. Ich weiß, daß eine Vielzahl biologischer und naturphilosophischer Fragen unberücksichtigt bleiben mußten. Aber das eine sei zum Schluß doch noch angemerkt: Es wäre zu wünschen, daß die Zeit des „Entweder-Oder" in unserer wissenschaftlichen Diskussion bald zu Ende geht. Sie hat die wissenschaftliche, universale Wahrheitsfindung, nach der wir alle streben, lange genug behindert und die Fronten gespalten. Nicht „Entweder-Oder" muß es heißen, sondern „Und". Nicht entweder Zufall oder Plan, sondern Zufall und Plan! Nicht Entwicklung oder Schöpfung, sondern Entwicklung und Schöpfung!

Der Freiburger Zoologe Otto Köhler hat das so gesagt: „Auch in diesem Buch stehen Alternativen wie: ‚nicht erschaffen, sondern entwickelt'. Sie können ebenso als Kampfansagen verstanden werden wie das ‚Schöpfung oder Entwicklung' der anderen Seite. Sie sind falsch und überaus schädlich;

‚und' muß es heißen, nicht ‚oder'. Wer mit Luther bekennt: ‚Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen', vergißt darüber nicht, daß er das Kind seiner leiblichen Eltern ist, das heißt, daß er sich aus ihren Keimzellen entwickelt hat. Und ebenso widerspricht unser Satz, daß alles Leben sich ständig aus Leben entwickelt, dem Symbolgehalt der Genesis. Die Forderung lautet nicht: nicht beten, sondern arbeiten; sie heißt vielmehr: Bete und arbeite."[13]

Bedarf die Wissenschaft der zentralen Planung?

Zu den Empfehlungen des Wissenschaftsrates am Beispiel der Medizinischen Wissenschaften

FRANZ BÜCHNER

Am Ende des zweiten Weltkrieges in Trümmern am Boden liegend, in ihren Lehrkörpern durch Emigration, Entlassung und durch Kriegsverluste geschrumpft, durch das eine oder das andere oder durch beides in größter Bedrängnis, haben die Medizinischen Fakultäten der Bundesrepublik Deutschland in den fünfzehn Jahren seit dem Kriegsende zwar dem Wirtschaftswunder kein Wissenschaftswunder zur Seite gestellt. Sie haben sich aber mit Unterstützung der Parlamente und der Regierungen der Bundesländer wieder aufgerichtet, in ihren Lehrkörpern verjüngt, differenziert und wesentlich erweitert, in ihren Arbeitsstätten wieder aufgebaut, modernisiert und ergänzt, in ihren Einrichtungen zum Teil dem Stande der international führenden Länder genähert. Sie waren dabei vor allem auf sich selbst gestellt, auf den trotz der Wirrnis und Schuld des Nationalsozialismus und trotz der Nöte des Krieges und der Nachkriegszeit heil gebliebenen Rest wissenschaftlicher Substanz.

Wir hätten dieser Wundheilung der deutschen Wissenschaft, die wir selbst an einer zu 90% zerstörten Medizinischen Fakultät erleben und gemeinsam mit einem Kreis ausgezeichneter Kollegen fördern durften, eine größere Ruhe, eine echtere Besinnung auf das Wesen der Wissenschaft und ein stilleres Wachstum aus der Keimschicht der Fakultäten gewünscht. Es wäre unserem schwergetroffenen Selbstvertrauen heilsamer gewesen, uns auf das zu

[13] *O. Köhler* in: *G. Heberer - F. Schwanitz* a.a.O. 29.

besinnen, was auf dem Feld der Wissenschaft unsere Stärke war und auch noch immer ist, so besonders der Zug vom Besonderen ins Allgemeine, Universale. Unser Geist bedurfte des heilsamen Schweigens vor einem neuen Sprechen, so in der Dichtung, so in der Philosophie, so in der Wissenschaft.

Von diesem Wissen waren wir noch in den Jahren 1950—1955 erfüllt. Langsam aber beharrlich waren wir zu neuen Problemen und Methoden vorgedrungen, das eine oder andere war uns wieder gelungen, und wir wurden dessen inne, daß wir noch wie ehedem den Sinn und die Kraft zur Wissenschaft hatten. Dann aber kam von Berufenen und Unberufenen die immer lauter ausgesprochene Meinung, die deutsche Wissenschaft bedürfe der zentralen Planung, Ankurbelung und Steuerung durch ein Spitzengremium.

Mit solchen Gedanken und Erinnerungen nimmt man die Empfehlungen des Wissenschaftsrates Teil I, Wissenschaftliche Hochschulen, zur Hand. Seit Monaten erwartet, wurden sie am 25. November 1960 den Abgeordneten des Deutschen Bundestages und der Länderparlamente sowie den Rektoren und den Dekanen der Fakultäten an den deutschen Hochschulen ausgehändigt. Mit diesem Tag beginnt die Politisierung der Empfehlungen. *Werden die Politiker klüger sein als die Planer? Das ist die Schicksalsfrage der deutschen Wissenschaft.*

Zu der Denkschrift von 535 Seiten als Ganzem sachverständig Stellung zu nehmen, wird kein einzelner Hochschullehrer in der Lage sein und sich vermessen. Dafür sind die Verhältnisse von Fakultät zu Fakultät grundsätzlich zu verschieden. Für die Medizin weiß ich mich nach fast 25jähriger Tätigkeit auf dem Lehrstuhl für Pathologie in Freiburg i. Br. zuständig. So hoffe ich, in diesem Bereich durch die folgenden Ausführungen einiges beizutragen.

Die Wissenschaftskommission des Wissenschaftsrates

Ausgearbeitet wurden die Empfehlungen des Wissenschaftsrates durch seine *Wissenschaftskommission.* Diese setzt sich aus einer Gruppe von 16 Hochschullehrern, 5 Vertretern der Wirtschaft und einem Vertreter des deutschen Städtetages zusammen (528/529). Die 16 Hochschullehrer verteilen sich auf die folgenden Fachgebiete:

3 Vertreter der Naturwissenschaften
3 der technischen Wissenschaften
1 der Landwirtschaft
2 der Wirtschaftswissenschaften

2 Vertreter der Rechtswissenschaften
2 der Geschichtswissenschaften
1 der Romanistik

2 Vertreter der Medizin (1 Theoretiker, 1 Kliniker).

In den Händen dieser Kommission, in der die Wirtschaft und die wirtschaftsnahen Wissenschaften stark, andere Wissenschaftsbereiche schwach und wieder andere gar nicht vertreten sind, lag die Ausarbeitung der Empfehlungen des Wissenschaftsrates. Im Jahre des Jubiläums der Humboldtschen Berliner Universität fehlten ein Philosoph und ein Vertreter der klassischen Philologie in diesem Gremium.

Gewiß, die Nähe zur Wirtschaft ist für die moderne Wissenschaftsorganisation unerläßlich. Der Bedarf an Ingenieuren, Physikern, Chemikern, Juristen, Volkswirten und Wirtschaftswissenschaftlern ist in der Wirtschaft gegenüber der Zeit zwischen den Weltkriegen ungewöhnlich angestiegen. Die Aufgeschlossenheit der Wirtschaft für die Bewegungen und Erfordernisse des Geistes hat entscheidend zugenommen. Aber die Gefahren der Übertragung wirtschaftlicher Denkformen auf einen Bereich unseres nationalen Lebens, in dem andere Wachstumsgesetze gelten und andere Maßstäbe und Ziele gültig bleiben müssen, ist nicht zu übersehen, auch und gerade um der Zukunft der Wirtschaft willen. Es ist wahr, was Einstein einmal gesagt hat: wenn eine Generation von Physikern ausfiele, müßte die gesamte moderne Industriewirtschaft zusammenbrechen. Es ist aber auch wahr — und darauf zielte Einsteins Aussage: wenn eine ganze Generation der Jugend der Welt den Abfall vom Geiste der europäischen Wissenschaft vollzöge, ginge alles, was uns Ordnung, Aufgabe und Ziel ist, unter.

So hätte es starker Gegengewichte aus dem Raum der Hochschule bedurft, Gegengewichte vor allem durch die systematische Heranziehung der Fakultäten und die laufende Konsultation der Fakultäten.

Die Wissenschaftliche Kommission und die Medizinischen Fakultäten

Diese Gegengewichte wurden nicht gesucht. Es wurde grundsätzlich auf sie verzichtet. Schon bei der Konstituierung der Wissenschaftlichen Kommission des Wissenschaftsrates hat man auf Vorschläge seitens der Fakultäten bewußt keinen Wert gelegt. In der weiteren Entwicklung hat man sich betont von ihnen distanziert. Wir hatten zwar einen Fragebogen auszufüllen und diesem Memoranden beigefügt. Aber alle unsere wiederholten Versuche, im Gang der Vorbereitung der Empfehlungen noch einmal gehört zu werden, sind gescheitert. Statt dessen zog man einen selbstgewählten Kreis von Fachvertretern zur Beratung hinzu, der mit den übrigen Lehrstuhlinhabern überhaupt keinen oder nur einen zufälligen Kontakt hielt.

Wenn also nunmehr die Empfehlungen des Wissenschaftsrates unseren Volksvertretern und der deutschen Öffentlichkeit übergeben wurden, so mögen sie wissen, daß *verantwortlich nur zwei deutsche Mediziner für Reformvorschläge im Bereich der Medizin zeichnen,* und daß die Medizinischen Fakultäten dabei nicht zu Worte kamen. So sind wir vor der deutschen Öffentlichkeit in die Rolle der Verneiner gedrängt, wenn wir nicht alles gutheißen können.

Die neue Kategorie der Spezialisten an den grossen Lehrstühlen

Einer wesentlichen Empfehlung des Memorandums können wir vorbehaltlos zustimmen. Es war in der Nachkriegszeit in den Medizinischen Fakultäten mehr und mehr das Problem aufgetaucht: wie erhalten wir die Universalität der großen Lehrstühle der Medizin unter gleichzeitiger Differenzierung und Erweiterung ihrer Arbeitskreise, ohne diese zu spalten. Zu diesem Problem hatte die Freiburger Medizinische Fakultät in einem Memorandum an den Wissenschaftsrat vom 9. März 1959 die folgenden Ausführungen und Vorschläge gemacht:

„Bei dem personellen Ausbau für die Aufgaben von Forschung und Lehre verfolgt die Fakultät zwei Ziele: die Erhaltung und Vertiefung des umfassenden Charakters ihrer Lehrstühle sowie die Differenzierung der den Lehrstühlen zugeordneten wissenschaftlichen Arbeitskreise durch Schaffung einer größeren Anzahl gehobener ordentlicher Beamtenstellen für Spezialisten an ihren Instituten und Kliniken. Sie erstrebt damit eine Synthese der traditionellen deutschen und der in den Vereinigten Staaten entwickelten Struktur der Medizinischen Fakultät. Gegen die Aufspaltung der großen Lehrstühle in Serien selbständiger Speziallehrstühle hat sie das große Bedenken, daß dadurch die geistige Einheit der in einem jahrhundertelangen Prozesse herausdifferenzierten Grunddisziplinen der Medizin bedroht ist und verlorengeht. Auch ist sie sich der Tatsache bewußt, daß die meisten der neuzuentwickelnden Spezialgebiete in ihrer Thematik und in der kritischen Auswertung ihrer Forschungsergebnisse noch auf lange Zeit einer engen Verbindung des Spezialgebietes mit dem gesamten Arbeitskreis des jeweiligen Instituts bzw. der jeweiligen Klinik bedürfen.

Die Arbeitsbereiche der Lehrstühle der Fakultät bedürfen einer wesentlichen Differenzierung der Wissenschaftlichen Planstellen. Einen besonders wichtigen Weg in diesem Differenzierungsprozeß sieht die Fakultät in der Schaffung einer größeren Anzahl von Stellen für ‚Wissenschaftliche Räte'. Diese Stellen sind ausschließlich für habilitierte Spezialisten zur Vertretung und Pflege wissenschaftlicher Sondergebiete in der Forschung, in der Lehre und evtl. in der Praxis des Instituts bzw. der Klinik vorgesehen. Sie können daher nur mit bewährten, sehr qualifizierten Kennern dieser Sondergebiete besetzt werden.

Bei Bewährung des Sondergebietes und des jeweiligen Stelleninhabers erstrebt die Fakultät die Umwandlung der Stelle des ‚Wissenschaftlichen Rates' in eine solche eines ‚Abteilungsvorstehers'."

Da andere Fakultäten entsprechende Vorschläge gemacht hatten, kam der Wissenschaftsrat in seinen Empfehlungen (63) zu folgenden Vorschlägen:

„Diese Stellen mit den Amtsbezeichnungen Abteilungsvorsteher und Wissenschaftlicher Rat sollen ihren Inhabern selbständige Forschungsmöglichkeiten gewähren. Sie sind auch in der Besoldung so einzustufen, daß sie für den wissenschaftlichen Nachwuchs neben dem Ordinariat oder Extraordinariat einen Anreiz bieten und als Lebensstellung angesehen werden können. Es ist selbstverständlich, daß Inhaber dieser Stellen auch auf Lehrstühle berufen werden können. In jedem Falle ist die Habilitation die Voraussetzung für die Ernennung zum Abteilungsvorsteher oder zum Wissenschaftlichen Rat. Die Abteilungsvorsteher sollen vor allem als Leiter von größeren Abteilungen, die als Dauereinrichtung an großen Instituten oder Kliniken bestehen, eingesetzt werden.

Mit dieser Institution der *Wissenschaftlichen Räte* und *Abteilungsvorsteher* ist einer Kategorie von Forschern der Weg gebahnt, die sich einer methodisch hochspezialisierten Arbeit ungestört hingeben können, zugleich aber weiter an den Quellen des großen Lehrstuhles zu schöpfen und einen regen Gedankenaustausch mit dem gesamten Institut oder der ganzen Kli-

nik zu pflegen vermögen. Sie sind der Gefahr entzogen, sich in die Grenzen ihrer modernen Methodik einzukapseln, und sie befruchten den ganzen übrigen Arbeitskreis des Instituts oder der Klinik in einem Maße, wie sie es von einem eigenen methodengebundenen Institut aus nicht vermöchten. Je mehr ihre Forschungsrichtung für das Gesamtfach an Bedeutung gewinnt, um so mehr steht ihnen der Weg zur Berufung auf einen der großen Lehrstühle offen. Im eigenen Institut wurde einer meiner Mitarbeiter wenige Monate, nachdem die Stelle eines Wissenschaftlichen Rates für ihn geschaffen war, auf ein Ordinariat berufen.

Das Wichtigste scheint mir nunmehr zu sein, daß die Inhaber solcher Stellen ein der Eigenart ihrer Kategorie entsprechendes Selbstbewußtsein entwickeln, das Bewußtsein, den Assistenten wie dem Lehrstuhlinhaber an Zeit und Muße für die Forschung überlegen, zugleich aber dem ganzen Kreis für den unaufhörlichen Strom der Anregungen verpflichtet zu sein. Wenn die Vertreter der neuen Kategorie diese ihnen gestellte menschliche Aufgabe in guter Gesinnung lösen, so wird sich im Raum der Wissenschaft ein neuer Typus des Forschers in der Schwebe zwischen Freiheit und Bindung entwickeln.

Aber auch die Lehrstuhlinhaber werden zu einem differenzierteren Gleichgewicht zwischen der notwendigen Haltung des Lehrers gegenüber den Assistenten und des Partners gegenüber den wissenschaftlichen Spezialisten gelangen. Ihre Verantwortung gegenüber dem Ganzen wird noch größer, das Ganze bedarf ihrer aber noch mehr als früher. Denn der differenziertere Arbeitskreis erwartet von ihnen weniger vordergründige Vielgeschäftigkeit und mehr auffälliges Lenken aus der Tiefe der umfassenderen Erfahrung.

Verdoppelung der grossen Lehrstühle durch Spaltung

Höchst problematisch sind für die Medizin die Vorschläge des Wissenschaftsrates zur *Vermehrung der Lehrstühle.* Die Denkschrift sagt darüber (159):

> „Die Verwirklichung der Empfehlungen für die Einrichtung neuer Lehrstühle führt dazu, daß an den vorhandenen Hochschulen insgesamt rund 1200 Lehrstühle zusätzlich geschaffen werden müssen, d. h. im Durchschnitt etwa 39% mehr als 1960 vorhanden waren."

Für die Medizinischen Fakultäten wird im besonderen das Folgende erklärt (111):

> „Als Grundbestand jeder Medizinischen Fakultät müssen die folgenden Lehrstühle vorhanden sein, wenn die Fakultät dem Stand der Entwicklung der Medizinischen Wissenschaft entsprechen soll."

In einem Katalog dieser notwendigen Lehrstühle des Grundbestandes der Medizinischen Fakultäten werden dann 2. Ordinariate für folgende große Lehrstühle gefordert: Anatomie, Physiologie, Physiologische Chemie, Pathologie, Hygiene-Mikrobiologie, Pharmakologie, Chirurgie und ein 3. Ordinariat für Innere Medizin.

Wir hatten 1959 in unserem Memorandum 7 neue Lehrstühle als notwendig angemeldet, darunter eine Verdoppelung für die Lehrstühle der Anatomie und der Physiologischen Chemie. Dabei haben wir uns von den folgenden Grundsätzen unseres Memorandums leiten lassen:

„Die Fakultät hält die Schaffung eines neuen Lehrstuhles dann für notwendig, wenn ein vorhandener Lehrstuhl seine Aufgaben in Forschung und Lehre nicht mehr bewältigt, außerdem aber in solchen Fällen, in denen es die Eigenständigkeit, Wichtigkeit, Differenziertheit und der Umfang eines neuen Forschungsgebietes erfordern. Hält die Fakultät die Verdoppelung eines Lehrstuhles für notwendig, so gibt sie im allgemeinen dem 2. Lehrstuhl den gleichen umfassenden Charakter, wie ihn der erste hat. Die Verdoppelung setzt die Errichtung eines 2. Instituts bzw. einer 2. Klinik voraus. Sie erfordert eine ebenso qualifizierte Besetzung des 2. Lehrstuhles wie des ersten. Durch den 2. Lehrstuhl soll die Studentenzahl nicht erhöht werden."

Von diesem Grundsatz aus waren wir in unserem Memorandum vom 9. März 1959 für die meisten der jetzt vom Wissenschaftsrat zur Verdoppelung vorgeschlagenen großen Lehrstühle zu einem Verzicht auf das 2. Ordinariat gekommen, um die Einheit der großen, das Medizinstudium tragenden Fächer nicht zu gefährden. Dieser Gesichtspunkt war uns für Forschung und Lehre wichtiger als der Gewinn neuer Lehrstühle unter Abspaltung entscheidender Aufgabenbereiche von den großen Lehrstühlen. Wie berechtigt dieser Verzicht war, geht aus den Empfehlungen der Wissenschaftlichen Kommission des Wissenschaftsrates hervor. Sie fordern unter Aufgabe des Prinzips der Universalität die folgenden Spezialisierungen bei Errichtung des zweiten bzw. dritten Ordinariates: in der Pathologie den Ausbau des 2. Lehrstuhles als Lehrstuhl für Experimentelle Pathologie oder für Neuropathologie; in der Pharmakologie die Errichtung des 2. Ordinariates für das Gebiet der Toxikologie; in der Hygiene und Mikrobiologie die Zweiteilung in ein Ordinariat für Hygiene und eines für Mikrobiologie. Für die Lehrstühle der Inneren Medizin und der Chirurgie hält der Wissenschaftsrat ein weiteres Ordinariat für notwendig unter gleichzeitiger starker Herabsetzung der Bettenzahl in der Klinik auf 200. Dadurch würde aber unvermeidbar die Aufteilung der internistisch und der chirurgisch Kranken nach Organ- und Funktionssystemen auf das 1. und 2. Ordinariat herbeigeführt. Das würde eine Spaltung dieser großen in der Medizin zentralen Lehrstühle bedeuten und sich im Unterricht wie in der Forschung wie in der Heranbildung eines notwendigerweise universalen Nachwuchses als sehr nachteilig auswirken.

Der Wissenschaftsrat hat die Verdoppelung der Lehrstühle vor allem und in erster Linie mit Rücksicht auf die Überbesetzung unserer Fakultäten mit Studenten, also im Dienst der Förderung des Unterrichts vorgeschlagen. Wir sehen aber nicht ein, worin die Entlastung des Vertreters eines universalen Lehrstuhles und seiner Dozenten durch die Errichtung eines zweiten Ordinariates liegen sollte, wenn dieses spezialisiert wird, z. B. als Lehrstuhl der Experimentellen Pathologie oder Neuropathologie, als Lehrstuhl der Toxikologie, als Lehrstuhl der Hygiene. Berücksichtigen wir darüber hinaus, daß die Lehrstuhlbesetzung in vielen Fächern der Medizin schon bei dem heute

vorhandenen Bestand der Lehrstühle große Schwierigkeiten bereitet, so können wir die Vorschläge des Wissenschaftsrates zwar grundsätzlich als erwägungswert ansehen, aber ihre schnelle Verwirklichung nicht für erreichbar halten. Wir empfehlen daher bei der Durchführung der Vorschläge des Wissenschaftsrates in jedem Fall das folgende Vorgehen:

Bei den Fächern, bei denen der Wissenschaftsrat zwei bzw. drei Ordinariate für unerläßlich hält, sollte die zuständige Fakultät anläßlich der Neubesetzung des schon vorhandenen Lehrstuhles in einem ausführlichen Gutachten die Frage der Lehrstuhlverdoppelung rechtzeitig prüfen. Dazu sollte der bisherige Lehrstuhlinhaber zwar einen Bericht über seine eigenen Erfahrungen aus der Zeit seiner Amtsführung beisteuern, sonst aber nicht mitwirken. Die Hochschulabteilung des Kultusministeriums sollte ihrerseits zu der Frage der Verdoppelung des Lehrstuhles anläßlich seiner Neubesetzung in einem ausführlichen Memorandum Stellung nehmen. Beide Partner, die Hochschulabteilung und die Fakultät, sollten dann in gemeinsamer Sitzung auf Grund der beiderseitigen Memoranden einen gemeinsamen Standpunkt erstreben.

Würde auf diese Weise bei der Vermehrung der Lehrstühle an den Medizinischen Fakultäten die grundsätzliche Entschlossenheit mit der notwendigen Besonnenheit gepaart, so würden Sturzgeburten zweiter Ordinariate verhütet und damit die Verschlechterung des Niveaus, die bei der vom Wissenschaftsrat dringend empfohlenen beschleunigten Verwirklichung ihres Soll-Katalogs der Verdoppelung der großen Lehrstühle unausbleiblich wäre.

Dieses Vorgehen könnte dann zu einer sehr positiven Entwicklung der deutschen Hochschulpolitik führen, wenn die Hochschulabteilungen und die Fakultäten dadurch mehr als bisher zu einer intensiven Partnerschaft gelangen. Die Humboldtsche Berliner Universität wurde groß, weil die ihr vorausgehenden Memoranden am Preußischen Kultusministerium in die Hand der besten Hochschulabteilung der damaligen Zeit gelangten und weil ihre Partner Fakultäten von großer Eigenständigkeit und souveränem Selbstbewußtsein waren. Beide Gruppen, die Vertreter der Hochschulabteilung und die Professoren, sind damals aneinander gewachsen. Das könnte auch jetzt in der Auseinandersetzung mit den *Empfehlungen* geschehen.

Die wissenschaftlichen Schwerpunkte

Verraten die Empfehlungen des Wissenschaftsrates schon in den Vorschlägen zur beschleunigten Errichtung zweiter Ordinariate eine besorgniserregende Neigung zu einem die Fakultäten überspielenden Zentralismus, so tritt diese noch unverhüllter in dem Vorschlag hervor, von Hochschule zu Hochschule und von Fakultät zu Fakultät verschiedene *wissenschaftliche Forschungsschwerpunkte* zu verfestigen oder neu zu begründen.

Wir sind durchaus dafür, daß, wie bisher, durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft spontan sich entwickelnde Schwerpunkte besonders unter-

stützt werden. Wir halten es aber nicht für richtig, daß der Wissenschaftsrat den Ministerien die Förderung bestimmter Schwerpunkte an den Fakultäten empfiehlt, vor allem haben wir große Bedenken gegenüber der Tendenz, an den Fakultäten Dauerschwerpunkte mit bestimmten Lehrstühlen zu verbinden, wie dies vom Wissenschaftsrat mit folgenden Begründungen empfohlen wird:

„Schwerpunkte werden sich nur dann fruchtbar entwickeln können, wenn sie an bestimmten Hochschulen kontinuierlich gepflegt werden" (41). „Wird bei neuen Berufungen auf den Charakter, den der bisherige Lehrstuhlinhaber oder sein Vorgänger dem Institut gegeben haben, keine Rücksicht genommen, so drohen diese Spezialeinrichtungen zu verkümmern. Die Notwendigkeit, die kontinuierliche Pflege von Schwerpunkten zu sichern, besteht vor allem da, wo bereits kostspielige und wertvolle Apparaturen vorhanden sind" (42).

Die Meinung, daß kontinuierliche Schwerpunkte einen besonderen wissenschaftlichen Vorzug haben, läßt sich leicht mit der Geschichte spezialisierter Forschungsinstitute außerhalb der Hochschule des In- und Auslands widerlegen. Wir können daher nur daran festhalten, entsprechend bewährten akademischen Gepflogenheiten bei der Neubesetzung unserer Lehrstühle gerade solche Persönlichkeiten zu bevorzugen, die sich fruchtbares wissenschaftliches Neuland erschlossen haben, das noch nicht einem klassifizierten Schwerpunkt zugeordnet ist. Wir sind uns anderseits dessen bewußt, daß jeder, auch der beste Schwerpunkt, mit der Zeit zum ausgebrannten Krater werden kann.

Wer die Nachkriegsforschung der westdeutschen Medizinischen Fakultäten überblickt, hat zudem gegen den in den Empfehlungen der Wissenschaftlichen Kommission des Wissenschaftsrates aufgeführten *Katalog der Schwerpunkte* (116—118) schwerste Einwendungen zu machen. Er wird einmal durch eine Geschichte der deutschen Medizin um die Mitte des 20. Jahrhunderts seine Korrektur erfahren.

Auch hier haben die Hochschulabteilungen nunmehr die besondere Aufgabe, für die Hochschulen ihrer Länder in den Empfehlungen des Wissenschaftsrates die Spreu vom Weizen zu sondern. Die Fakultäten aber mögen ihre Würde bewahren, den nahegelegten Run auf die Schwerpunkte von sich abzuweisen. Auch auf diesem Feld wird also eine wahrhaft geistige Auseinandersetzung der Hochschulabteilungen mit den Fakultäten alsbald einsetzen müssen. Sie wird vor allem dem Grundsatz zum Siege verhelfen: Nicht die Apparaturen entscheiden über den zu Berufenden, sondern der zu Berufende über die Auswahl seiner Apparaturen.

Die Leitidee der Vorschläge der Wissenschaftlichen Kommission

Die Leitidee, von der sich die Wissenschaftliche Kommission des Wissenschaftsrates bei ihrer Empfehlung vor allem bestimmen ließ, ist in dem folgenden Satz klar ausgesprochen:

„Die Organisationsformen, die die Hochschulen zur Erfüllung ihrer heutigen Aufgaben entwickeln müssen, bergen die Gefahr in sich, zu *Hierarchien* zu entarten. Die

Vorschläge des Wissenschaftsrates sollen demgegenüber den Gedanken, daß die Hochschule eine *Gemeinschaft gleichberechtigter Gelehrter* ist, wieder zur Geltung bringen."

Dieses antihierarchische Denken mag z. B. für einen Kreis von Historikern durchaus das Ideal sein. Es kann aber nicht für alle Fakultäten zum Urprinzip erhoben werden mit der Unterstellung, die hierarchische Gliederung der Arbeitsstätte würde bei den Leitern von Arbeitskreisen und bei ihren Mitarbeitern die Entwicklung schlechter Charakteranlagen fördern und die der guten unterdrücken. Entscheidend können nur die sachlichen Erfordernisse des jeweiligen Lehrstuhlbereiches sein. Dieser Grundsatz darf besonders nicht bei den Lehrstühlen der Medizin übersehen werden. So hat denn mit Recht der Hamburger Kultursenator a. D. Professor Dr. Wenke vor kurzem in den Mitteilungen des Hochschulverbandes die Simplifizierungen des bekannten Saarbrücker Vortrags von Professor Baumgarten in diesem Punkt eindeutig abgelehnt und betont, daß die Lehrstühle und Arbeitsgemeinschaften an den Instituten und Kliniken der Medizinischen Fakultäten von der Sache her der hierarchischen Durchformung bedürfen, um ihren großen Aufgaben in der Forschung, in der Lehre und für die Kranken gerecht zu werden.

Die Verantwortlichen für die deutsche Hochschulpolitik, also vor allem die Parlamente und darüberhinaus in erster Linie die Hochschulabteilungen der Ministerien sowie die Fakultäten, sind durch die Planungen der Wissenschaftskommission des Wirtschaftsrates zu einer grundsätzlichen Besinnung auf das Wesen der Wissenschaften aufgerufen. Wir wissen in den Schatzkammern des deutschen Geistes Werte verborgen, die in Planungsbesprechungen von Spitzengremien leicht übersehen und vergessen werden. Wir vertrauen, daß diese Werte aus dem Schoß der Wissenschaft für die Medizinischen Fakultäten unter behutsamen geburtshelferischen Händen der Hochschulreferenten wiedergeboren werden. Wir hoffen dies vor allem in der Erwartung der Sachlichkeit und Besonnenheit unserer jungen Wissenschaftler, deren beste Vertreter uns auf einen neuen Frühling in der deutschen Medizin hoffen lassen.

Der Priester in der orthodoxen Kirche Rumäniens

FLAVIU POPAN

Seit einigen Jahren schenkt die orthodoxe Theologie in den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang der Bildung und dem innerlichen Leben des Priesters große Aufmerksamkeit. Wir beschränken unser Studium auf die orthodoxe Kirche Rumäniens; sie ist nach der russisch-orthodoxen die zahlenmäßig größte orientalische Kirche und konnte ihre Entwicklung ohne wesentliche Unterbrechung über die Jahre des Krieges und der kommunistischen Besatzung hindurch fortsetzen.

Zwar haben die Russen den Einfluß der Kirche beschränkt, die Zahl der Diözesen vermindert, die kommunistenfeindlichen Bischöfe beseitigt und bestimmte, für die Würde der Kirche demütigende Bedingungen gestellt. Vernichtet aber haben sie die Kirche nicht, so daß von einer gewissen Kontinuität und Selbständigkeit in den rein religiösen Angelegenheiten noch gesprochen werden kann[1].

In den letzten zwei Jahren erschienen in den *Studii Teologice* und in der *Biserica Ortodoxa Romina* eine Reihe interessanter und guter Artikel über die Bildung des Priesters, über sein geistliches Leben und seine Beziehungen zur Welt.

Das geistliche Leben des Priesters

Alle Theologen betonen die Notwendigkeit und Wichtigkeit des innerlichen Lebens[2]. Gilt dies schon ganz allgemein und von Natur aus für jeden geistig schaffenden Menschen, so noch viel mehr für den Christen, der sein Heil nur wirken kann, wenn er sich um sein Inneres kümmert. Noch wichtiger ist das für den Priester. Denn „er ist Vertreter und Verkünder einer religiösen Lehre, die den Primat des Geistes über die Materie und den Vorrang der Seele gegenüber dem Leib vertritt“[3]. Es fällt auf, wie vorsichtig und zurückhaltend die Theologen die Notwendigkeit des inneren religiösen Lebens begründen. Sie sprechen nicht im Namen der von Gott begründeten Kirche, sondern einfach als Vertreter einer gewissen „christlichen Lehre“, und sie erheben ihre Forderungen zunächst im Namen einer allgemeinen Sittlichkeit.

Allerdings ist der Weg dieser Theologen von den rein natürlichen Gründen zu den theologischen geradlinig und kurz. Wer sich nach den sittlichen Grundsätzen benimmt, schlägt gleichzeitig die Wurzel seines innerlichen Lebens in Gott, weil diese Grundsätze nichts anderes als Ausdruck des göttlichen Willens sind[4]. Prof. Bucevschi macht an dieser Stelle nicht die im Westen übliche Teilung von Natur und Übernatur. Bei ihm heißen die Einzelglieder: moralisches Leben, das auf den christlichen Grundsätzen aufgebaut ist, und natürliches Leben, das alle sittlichen Normen mißachtet. Ihm genügt zur Zeit der allgemeine Beweis, daß die Sittlichkeit ohne ein gepflegtes, auf Gott gerichtetes inneres Leben unmöglich ist.

Aber auch diese Theologen wissen, daß in der in Christus begründeten Heilsordnung Gott die Initiative ergriffen hat. Das gilt auch für die Ausbildung und Entwicklung des geistlichen Lebens. Der Sinn dieses neuen, von

---

[1] Für die theologischen Fragen der heutigen rumänischen Kirche stehen drei Zeitschriften zur Verfügung, auf die alle Geistlichen von Amts wegen abonniert sind: 1. *Biserica Ortodoxa Romina* (Die rumänische orthodoxe Kirche, das amtliche Bulletin des rumänischen Patriarchats); 2. *Ortodoxia* (Die Orthodoxie, die Zeitschrift des rumänischen Patriarchats); 3. *Studii Teologice* (Theologische Studien, die Zeitschrift der theologischen Institute). Daneben gibt es die von den einzelnen Metropolitanstühlen herausgegebenen Zeitschriften, die mehr die lokalen Probleme erörtern.

[2] *Orest Bucevschi,* Iisus Hristos in vieata duhovniceasca, in: *Studii Teologice, Jg. 1955, nr. 7—8 (Sept.-Okt.) 511—512; Ene Braniste,* Vieata launtrica a preotului, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1956, nr. 1—2 (Jan.-Febr.) 123—124.*

[3] *Ene Braniste* a.a.O. 124.

[4] *Orest Bucevschi* a.a.O. 513.

Gott geschenkten Lebens ist die Vervollkommnung des „Bildes Gottes" in der menschlichen Seele, damit sie zu immer größerer Ähnlichkeit mit Gott gelange. Weil dieses innerliche Leben ein Leben von Gott und in Gott ist und weil Gott die Liebe ist (1 Jo 4, 6), darum ist das Wesen des innerlichen christlichen Lebens die Liebe zu Gott und selbstverständlich auch die Liebe zu den Mitmenschen, die den Inhalt des großen Gebotes bildet.

Diese Lebensform ist über alle anderen Lebensarten erhaben, weil sie das Reich Gottes mitten in dieser Welt bringt. Und man fügt hinzu, daß ein Priester keinen wahren und echten Beruf habe, wenn er nicht vorher schon eine besondere Neigung zu diesem innerlichen Leben, zur Betrachtung und zum Gebet in sich gefühlt habe[5].

Man gewinnt fast den Eindruck, als fürchteten diese Theologen, mit solchen Äußerungen zu weit gegangen zu sein. Offenbar mit dem Blick auf das herrschende Regime versichern sie, daß sie die materiellen Probleme nicht vernachlässigen und jederzeit für die Forderung aller sozialen Verpflichtungen der Bürger einstehen wollen. „Die Kirche will aus ihren Gläubigen gute Bürger des irdischen Vaterlandes wie des himmlischen Reiches machen."[6] Um allen Forderungen gerecht zu werden, bezeichnet Prof. Braniste den Priester als Bürger und Mitglied der Gesellschaft, der er angehört, und als Vorbild und Lehrer der Gläubigen auf dem rechten Weg der Tugend[7]. Man kann die Mission des Priesters gewiß unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachten. Es fragt sich aber, wieweit solche Unterscheidungen nicht das Gleichgewicht des Lebens ins Wanken bringen. Den Priester als Bürger betrachten, um seine Mitarbeit an dem kommunistischen Aufbau zu rechtfertigen, und zugleich als Vorbild der Gläubigen in der Erfüllung des Evangeliums, dürfte nicht gerade besonders geeignet sein, das innerliche, religiöse Leben in Gott zu vertiefen.

* * *

Als von Gott geschenkte Gnade wird das geistliche Leben besonders durch die Sakramente der Buße und der Eucharistie genährt.

Die orthodoxen Theologen behaupten einstimmig, daß ein Priester vor der heiligen Messe immer beichten müsse, auch wenn er nur läßliche Sünden habe[8]. Es wird dabei angenommen, daß er nur an Sonn- und Feiertagen das eucharistische Opfer feiert. Jedoch, auch den Mönchen, die täglich kommunizieren — eine Praxis, die schon in einigen Klöstern eingeführt ist —, wird für diesen außerordentlichen Brauch eine außerordentliche Vorbereitung empfohlen, das heißt sie sollen vorher das Sakrament der Buße empfangen[9].

Doch wird die Notwendigkeit der vollkommenen Reue auch außerhalb des Sakramentes der Buße anerkannt und besonders den Mönchen geraten, deren Leben ein ständiges, Gott dargebotenes Opfer auf dem Altar der Liebe sein soll[10]. Man wagt es aber noch nicht, sie als ausreichende Vorbereitung

[5] *Ene Braniste* a.a.O. 125.
[6] *Orest Bucevschi* a.a.O. 512.
[7] *Ene Braniste* a.a.O. 126.
[8] *Ene Braniste* a.a.O. 132.
[9] *I. G. Coman,* Importanta si sensul desavarsirii in monahism, in: *Studii Teologice, Jg. 1955, nr. 3—4 (März-April) 217.*
[10] *Irineu Craciunas,* Chipul calugarului imbunatatit dupa Sfintii Parinti, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 3—4 (März-April) 351.*

zur Kommunion zu bezeichnen. Die Erlaubnis der täglichen Kommunion für einige auserwählte Mönche ist schon ein gewaltiger Fortschritt auf diesem Weg.

Das andere von Gott gegebene Mittel zur Förderung des innerlichen Lebens ist die heilige Kommunion, durch die der Priester am Tod Christi und an seiner Auferstehung, an seinem göttlichen und menschlichen Leben teilnimmt. Freilich liegt hier der Akzent auf einer ehrfürchtigen Zurückhaltung. Auf die Autorität der „Nachfolge Christi" gestützt, warnen die Theologen vor der Gefahr einer unvollständigen Vorbereitung und sprechen lieber von der Unwürdigkeit des Menschen als von der Macht und unvergleichlichen Liebe unseres Heilandes und von seiner unschätzbaren eucharistischen Gabe[11]. Wie schon gesagt, bleibt die tägliche Kommunion noch eine Ausnahme für wenige auserwählte Mönche.

Mit am überraschendsten jedoch ist die Feststellung, daß die katholische Kirche heute einen überragenden Einfluß auf die Frömmigkeit des orthodoxen rumänischen Priesters ausübt. Das kommt vor allem in den Anweisungen zum priesterlichen Gebet zum Ausdruck[12]. Das priesterliche Leben soll ja ganz besonders vom Gebet geformt sein, und zwar sowohl vom öffentlichen wie vom persönlichen. Zu jenem gehört die heilige Messe und das Offizium; in ihnen erfüllt der Priester seine Verpflichtungen gegenüber der Gemeinde. Die Feier der heiligen Messe soll keine bloße berufsmäßige Pflicht für ihn sein, sondern er soll in ganzer Hingabe das heilige Opfer feiern; denn davon hängt das religiöse Leben seiner Gemeinde ab. Obwohl der rumänische orthodoxe Priester zur Brevierlesung nicht verpflichtet ist, soll das „Orologion", das Stundengebet, sein ständiger Begleiter sein.

Mehr noch als die Wichtigkeit des öffentlichen Gebetes betonen alle orthodoxen Theologen die Notwendigkeit des persönlichen Gebetes, das dem Priester die Kraft gibt, seinen Charakter im Wirrwarr des neuen Lebens würdig zu formen[13]. Von den privaten Gebeten wird besonders das Stoßgebet hervorgehoben und gepriesen, das die ganze priesterliche Tätigkeit leichter in ein ständiges Gebet verwandeln kann.

Gewicht wird auch auf die Betrachtung gelegt. Das fällt um so mehr auf, als diese in der östlichen Kirche weniger gepflegt wurde als in der lateinischen. Prof. Braniste kommt ausführlich auf dieses nach „der Lehre der großen Vertreter der christlichen Spiritualität" äußerst wichtige Mittel des priesterlichen Lebens eingehend zu sprechen. Er stützt sich auf den „Précis de Théologie ascétique et mystique" von Tanquerey und zeigt die Fruchtbarkeit der Betrachtung für die Entfaltung einer geordneten, zweckmäßigen Tätigkeit[14].

Nicht weniger wichtig ist die tägliche Gewissenserforschung. Zuerst soll man vor Gott und seinem Gewissen prüfen, ob man die Verpflichtungen des

---

[11] *Ene Braniste* a.a.O. 133—134.

[12] *Ene Braniste* a.a.O. 127.

[13] *Ene Braniste* a.a.O. 129; *Orest Bucevschi* a.a.O. 515; *Ioan G. Coman*, Importanta si sensul desavarsirii in monahism, in: *Studii Teologice, Jg. 1955, nr. 3—4 (März-April) 218; Irineu Craciunas*, Chipul calugarului imbunatatit dupa Sfintii Parinti, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 3—4 (März-April) 352.*

[14] *Ene Braniste* a.a.O. 130—131.

eigenen Standes erfüllt habe. Bemerkenswert ist, daß neben anderen Sünden vor allem die Habsucht und die Eßgier erwähnt und behandelt werden[15]. Für ihre Beurteilung werden viele katholische Autoren[16], vor allem das in rumänischer Sprache geschriebene Handbuch der Moraltheologie des griechisch-katholischen Theologen Prof. Dr. Aloys Tautu beigezogen[17].

Nach der von Paul Pavel geschilderten orthodoxen Auffassung ist die Eßgier die Quelle aller Sünden. Um seine Gier zu befriedigen, nimmt der gefräßige Mensch auch von den Gütern des Nächsten; so entstehen Unzufriedenheit und soziale Ungerechtigkeit. Pavel beurteilt die Eßgier vor allem vom sozialen Gesichtspunkt aus und nimmt Stellung gegen die Darstellung Prof. Tautus[18], der nach der Lehre des heiligen Thomas die Unmäßigkeit darin sieht, ob jemand teurere und feinere Speisen zu sich nimmt, als ihm nach seinem Stande zustünde. Damit wäre nach Pavel eine doppelte Moral, eine für die Armen und eine andere für die Reichen, geschaffen. Darum ist es nach ihm richtiger zu sagen, daß Eßgier eine Sünde ist, wenn der Bürger zu teuere und zu feine Speisen zu sich nimmt. Man geht wohl nicht fehl, in einer solchen Auffassung die heutige Not der Satellitenländer mitzuhören.

Auch das Wesen der Habsucht wird nach sozialen Kriterien beurteilt. Kein Eigentum ist gerechtfertigt, solange es in einer Gesellschaft noch hungernde Menschen gibt. Das Recht auf Güter, die nur dazu dienen, eine soziale Stellung zu wahren, wird nicht mehr anerkannt: „In der Liebeskommunion der Christen soll es in bezug auf das Leben und auf die materiellen Güter nicht mehr geben, was ‚mein' oder was ‚dein' ist, sondern nur was unser ist und was uns gehört."[19] So muß sich der Bürger entweder auf Grund des Klassenkampfes oder auf Grund der christlichen Liebe mit der heutigen kommunistischen Auffassung abfinden.

Neben Gebet, Betrachtung, Gewissenserforschung hilft auch die geistliche Lesung mit zur Entfaltung der priesterlichen Frömmigkeit. Die meisten der empfohlenen Bücher sind katholischer Herkunft. Manche von ihnen wurden noch vor der kommunistischen Besatzung von den heute verfolgten unierten Priestern und Schriftstellern übersetzt oder umgearbeitet[20]. Noch herrschen in den Biographien die Heiligen der Ostkirche vor — eine Ausnahme bilden lediglich der heilige Johannes Vianney und Charles de Foucauld; die übrigen Bücher religiösen Inhalts jedoch sind ausschließlich von den großen Denkern und Meistern des geistlichen Lebens aus dem Westen beherrscht[21]. Mit Vorliebe werden folgende Bücher empfohlen: Die Nachfolge Christi, die Ein-

---

[15] *Const. C. Pavel,* Lacomia, patima daunatoare vietii individuale si obstisti, in: *Studii Teologice, Jg. 1955, nr. 7—8 (Sept.-Okt.) 469—487.*

[16] *Seraphinus a Loiano,* Institutiones Theologiae moralis, 1934; *A. D. Tanquerey,* Synopsis Theologiae moralis et pastoralis, 1930; *Fr. Spirago,* Catéchisme catholique populaire, 1906; *St. Schiwietz,* Das morgenländische Mönchtum, 1913; *I. Laumonier,* La thérapeutique des péchés capitaux, 1922; *Rogues de Fursac,* L'avarice, essai de psychologie morbide, 1911.

[17] *Aloisie Tautu,* Compendiu de Teologie morala, vol. I, *Oradea 1931.*

[18] *Const. C. Pavel* a.a.O. 473.

[19] *Const. C. Pavel* a.a.O. 480.

[20] *G. Sepiéter,* Sf. Ioan Vianney. *Trad. rom. de Pr. I. Vultur. Blaj 1935, Colectia „Eroii vietii crestine"; P. Chaignon,* Meditatii preotesti. *Trad. rom. de Pr. S. Chisu, vol. I, Cluj 1943.*

[21] *Ene Braniste* a.a.O. 136.

führung in die Frömmigkeit von Franz von Sales, die „Retraites spirituelles" von Bourdaloue, die „Pensées" von Pascal und die Betrachtungen für Priester von P. Chaignon SJ. In bezug auf diese Literatur gibt es keinen Vorbehalt gegenüber dem westlichen Katholizismus und keine Hervorhebung der nur für die Orthodoxie spezifischen Anschauungen, wie es sonst auf fast allen übrigen Gebieten Brauch ist.

Eine andere, in der lateinischen Kirche schon lange geübte und bewährte Weise priesterlicher Frömmigkeit, die Exerzitien, bewundert man zwar, aber die bisher gegebenen geistlichen Übungen konnten nicht recht befriedigen. Doch will man die Versuche nicht aufgeben. Prof. Braniste schlägt vor, sie für kleinere Kreise von Priestern zu wiederholen[22].

Wie man sieht, sind im Grund die Fragen des inneren Lebens für den Priester der Ostkirche keine anderen wie für den Priester der lateinischen Kirche. Ein Sonderproblem, das auch das innere Leben berührt, ist für ihn jedoch die Frage der Ehe, und hier vor allem die Frage der Wiederverheiratung. Früher hielt man im Anschluß an Paulus (1 Tim 2, 3) ganz allgemein daran fest, daß der Priester nur einmal verheiratet sein dürfe. Heute jedoch scheint man diesen Grundsatz allmählich aufzugeben. So heißt es in einem Aufsatz des Studii Teologice: „Wieweit die Wiederverheiratung der Priester mit den Erklärungen des heiligen Paulus übereinstimmt, darüber haben die kirchlichen Behörden zu entscheiden. Die theologische Wissenschaft studiert, macht Vorstellungen, Erläuterungen und Vorschläge, wenn von ihr eine Meinung verlangt wird. Sie hat aber kein Entscheidungsrecht. Dieses ist den kirchlichen Führungsschichten in ihrer kanonischen Zusammensetzung vorbehalten."[23] In dieser Formulierung kommt offenbar eine gewisse Kluft zwischen den Offenbarungsquellen und der den heutigen Umständen angepaßten Praxis der Kirche zum Ausdruck, die aber von den orthodoxen Theologen ruhig und ohne weitere Erörterung als Selbstverständlichkeit hingenommen wird.

Aber man spürt heute wieder das Problem, das die Ehe des Priesters darstellt, wie aus dem Kommentar des orthodoxen Theologen zum Bibelvers „eines einzigen Weibes Mann" (1 Tim 3, 2) hervorgeht. Danach behauptet Paulus nicht, daß alle Priester verheiratet sein müßten. Er verlangt von ihnen ebensowenig den Zölibat, obwohl er die Jungfräulichkeit sehr hoch schätzt[24]. „Ohne Zweifel", fährt der Verfasser fort, „stellt die Jungfräulichkeit das höchste Ideal völliger Hingabe im Dienst Gottes dar. Aber sie ist nur ein Privileg weniger Auserwählter, die mit einer klaren Neigung, mit einem festen Beruf" — wir würden sagen mit einem besonderen Charisma — „ausgestattet sind, um das mit Aufopferung und Härte verknüpfte jungfräuliche Leben aufzunehmen."[25]

Aber auch die Ehe hat ihre Würde, weil sie ein Sakrament ist. „Es ist recht und billig, daß die Priester und Diakone verheiratet sind, nicht nur

---

[22] *Ene Braniste* a.a.O. 138.

[23] *G. T. Marcu,* Sfintul Apostol Pavel despre personalitatea religioasa-morala a pastorului de suflete, in: *Studii Teologice, Jg. 1955, nr. 3—4 (März-April) 203.*

[24] 1 Tim 3, 2—7.

[25] *G. T. Marcu* a.a.O. 213.

um keinen Anlaß zu Verdächtigungen in bezug auf ihre Keuschheit und ihr einwandfreies Benehmen im Privatleben zu geben, sondern auch weil die Familie das Vorschulstadium und die Staatsprüfung für jenen bedeutet, der sich zur Verwaltung der Kirche (dem Hause Gottes) vorbereitet."[26] Denn wie kann einer eine Pfarrei leiten, wenn er mit der Führung seines Hauses nicht fertig wird?

Neben dem Priesterstand hat auch der Mönchsstand ein für die Ostkirche typisches Problem, das des „geistlichen Vaters". Von ihm hängt das Blühen der Frömmigkeit und der christlichen Tugenden ab. Zwischen ihm und dem „Schüler", wie der von ihm geleitete Mönch genannt wird, soll dieselbe Beziehung bestehen wie zwischen Mutter und Kind[27]. Der gute, nach einem tief innerlichen Leben strebende Schüler erweist seinem geistlichen Meister Liebe, Vertrauen und Gehorsam. Er öffnet ihm seine ganze Seele mit allen Neigungen, Gedanken und Wünschen. Im Lauf der Zeit entsteht zwischen den beiden eine so enge, persönliche Verbindung, daß der geistliche Meister sein innerliches Leben und seine Tugend auf seinen Schüler übertragen kann. Deshalb ist die richtige Wahl des geistlichen Vaters sehr wichtig. Wenn kein guter Meister zu finden ist, dann hilft eher die Lesung der mit den geistig-religiösen Problemen sich beschäftigenden Autoren als eine fragliche Erfahrung mit einem weniger erfahrenen Vater.

Die außerordentliche Bedeutung des geistlichen Vaters im orthodoxen Kloster wird aus dem Charakter des östlichen Christentums begründet, das den Nachdruck mehr auf das Erleben als auf die theoretische Lehre setzt. Der christliche Glaube soll uns zuerst durch Beispiel und Tat, und dann erst durch Wort und Rat verkündigt werden. Die Gestalt des geistlichen Vaters soll diesen Forderungen entsprechen. Er lehrt und beeinflußt hauptsächlich durch das Beispiel seines eigenen Lebens. Er ist ein Mann der Tat, der alle Gebote und Ratschläge Christi verwirklicht. Wenn der Schüler von diesem Beispiel ergriffen ist, kann er die theoretische Lehre mit Erfolg vertiefen.

Die intellektuelle Bildung

Die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Wandlungen in der rumänischen Volksrepublik stellen auch die orthodoxe Kirche vor ein schwieriges und vielseitiges Problem. Offen davon reden, daß die Regierung mit allen Mitteln einen Vernichtungsfeldzug gegen jede Form der Religion betreibt, kann sie nicht. Sie kann das nur so andeuten, daß sie sagt, der Staat bemühe sich außerordentlich, bei allen Schichten des Volkes Wissenschaft und Kultur zu fördern, und diese Bemühungen riefen eine bedeutende Veränderung in der seelischen Haltung der Gläubigen hervor[28]. Die geistige Bildung des Priesters muß dieser neuen Lage Rechnung tragen. Er soll zeigen, daß der Dienst Gottes nicht auf Unwissenheit, sondern auf der Erkenntnis der Natur und der menschlichen Seele beruht. Dafür muß er sich natürlich mit den

[26] *G. T. Marcu* a.a.O. 214.

[27] *Irineu Craciunas*, Indrumatorul duhovnicesc si ucenicul dupa Sfintii Parinti, in: *Studii Teologice, Jg. 1956, nr. 9—10 (Nov.-Dez.) 639.*

[28] *Emilian Vasilescu*, Cultura preotului de satazi, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 7 (Juli) 642—646.*

wissenschaftlichen, vor allem mit den naturwissenschaftlichen Problemen näher befassen als mit der Theologie. Schon der Dorfpfarrer darf heute nicht mehr hinter dem Lehrer und dem Arzt zurückstehen, da er doch seinen Gläubigen Berater und Wegweiser in umstrittenen Fragen sein soll. Größere Anforderungen noch werden an die jungen, gebildeten und in der Stadt wirkenden Priester gestellt, an die die ganze geistige Not der Zeit herangetragen wird.

Die Notwendigkeit der wissenschaftlichen und religiösen Bildung wird auch noch aus anderen Gründen betont. Heute lasten auf den Seelsorgern keine bürgerlichen oder gesellschaftlichen Rechte und Verpflichtungen mehr, die früher seine freie Zeit oft in Anspruch nahmen. Er kann nicht mehr Mitglied einer staatlichen Genossenschaft sein oder sich der Landwirtschaft widmen. Er hat also mehr Zeit als früher, und er soll diese Möglichkeit vernünftig ausnützen. So schlägt der Theologe E. Vasilescu den Dorfpfarrern vor, eine Geschichte ihrer Pfarrei zusammenzustellen oder eine etwa vorhandene zu ergänzen[29]. Solche geistige Arbeit könnte seine Zeit ausfüllen, eine entsprechende Tätigkeit bieten und zugleich sowohl dem Staat wie auch der Kirche einen großen kulturellen Dienst erweisen. Bei solcher Arbeit böten sich vielleicht dem Priester die Möglichkeiten, interessante archäologische Entdeckungen zu machen und mit den staatlichen Kommissionen in Verbindung zu kommen. Es fällt auf, wie sehr immer wieder versucht wird, die Tätigkeit des Pfarrers vor den staatlichen Behörden zu rechtfertigen und zu begründen.

Außer der eigentlichen Pfarrgeschichte sollen die Priester der religiösen Volkskunde eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Die Orthodoxie hatte immer schon einen stark volkstümlichen Charakter. Darum ist der christliche Glaube mit vielen fremden Elementen durchsetzt. Um dieses religiöse Brauchtum — nicht selten ist es mit starkem Aberglauben vermischt — sollen sich jetzt die Priester besonders kümmern, um auch hier den Absichten der Regierung entgegenzukommen, die sich so stark für die Bauern- und Arbeiterklassen interessiert.

Ohne Bücher kann eine solche Arbeit natürlich nicht geleistet werden. Deswegen soll jede gute Pfarrei eine sorgfältig gepflegte Bibliothek besitzen. Prof. Vasilescu besuchte im Auftrag des Patriarchen Justinian alle Pfarrbibliotheken von Bukarest. In der *Biserica Ortodoxa Romina* gab er darüber eine aufschlußreiche Übersicht[30]. Im Haus eines jungen Pfarrers entdeckte er nur ein einziges Buch, und auch dieses war nicht religiöser Art. Bei manchen älteren Priestern fand er aber mit großer Genugtuung alles, was in den letzten dreißig bis vierzig Jahren auf religiösem Gebiet in Rumänien und teilweise im Ausland erschienen ist. In einer kleineren und fast vergessenen Kirche, wo es gar nicht zu vermuten war, fand er sogar die Gesamtwerke von Henri Bergson! Im allgemeinen jedoch war das Ergebnis dieser Visitation wenig befriedigend. Keine Bibliothek besitzt alle Bücher, die heutzutage für den Priester und für die religiöse Bildung der Gläubigen notwendig sind.

---

[29] *E. Vasilescu,* Un indemn pentru preoti, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 3—4 (März-April) 335—340.*

[30] *E. Vasilescu,* Bibliotecile parohiale, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 6 (Juni) 533—537.*

Aber die theologischen Handbücher sind vergriffen und nicht einmal auf dem antiquarischen Büchermarkt zu beschaffen. Um dieser Not zu steuern, entschloß sich der Patriarch, die von den Theologieprofessoren verfaßten Manuskripte drucken zu lassen und jedem Priester amtlich eine vollständige theologische Sammlung zu überreichen. Bis jetzt wurden zwei Bände der „Allgemeinen Kirchengeschichte" und ein „Grundriß der Patrologie" herausgegeben[31].

Die Gläubigen ihrerseits verlangen vor allem Gebetbücher, Biographien der Heiligen und Bücher, die klar, deutlich und der heutigen Fragestellung entsprechend die christliche Lehre darlegen. Man kann nur hoffen, daß der Patriarch auch in dieser Hinsicht so bald als möglich diesen Wünschen entgegenkommt.

Die schwierigste Frage freilich bildet nach wie vor die Heranbildung der jungen Theologen. Zur Zeit hat die orthodoxe Kirche eine von der Regierung genehmigte, aber doch sehr beschränkte Zahl von Schulen und Instituten[32]. Gemäß dem Artikel 115 des Organisationsstatuts verfügt sie über drei Arten von Lehrinstituten: Schulen für kirchliche Kantoren (Kirchensänger), klösterliche Seminarien und theologische Institute mit Universitätsgrad.

Die Ausbildung der Kantoren — die Zahl ihrer Schulen beläuft sich auf sechs für das ganze Land — dauert fünf Jahre und ist in zwei Abschnitte von je zwei und je drei Jahren geteilt. Es werden Knaben nach Beendigung der siebenklassigen Volksschule aufgenommen. Der Unterrichtshöhe nach entsprechen sie etwa den Mittelschulen und heißen nur deshalb Schulen für Kantoren, weil die kirchliche Musik ein Hauptfach ist. Bei der Aufnahmeprüfung ist die russische Sprache vorgeschrieben. Die Absolventen der ersten zwei Jahre können als kirchliche Kantoren in den Dorfpfarreien wirken. Die Absolventen des ganzen Kursus bekommen eine Stelle in den Stadtpfarreien oder können im Notfall auch zu Priestern für kleinere Dorfpfarreien geweiht werden. Nur jene, die während der fünf Jahre Unterricht alle Prüfungen erfolgreich bestanden und niemals eine Prüfung wiederholen mußten, können sich für die Aufnahmeprüfung in den theologischen Instituten anmelden.

Die drei klösterlichen Seminare haben dasselbe Unterrichtsprogramm wie die Schulen für die Kantoren mit dem einzigen Unterschied, daß statt der Verwaltung einer Pfarrei hier die Verwaltung eines Klosters gelehrt wird. Nach der Beendigung der fünf Jahre muß jeder Mönch noch zwei Jahre lang ein Handwerk erlernen und sich acht Stunden täglich in einer Werkstätte betätigen. Jene Mönche, die in diesen beiden Gattungen des Unterrichts eine ausgezeichnete Durchschnittsnote erhalten haben, werden zugelassen, um sich für einen Platz in einem theologischen Institut zu bewerben.

Es gibt nur zwei theologische Institute für die eigentliche Ausbildung der

---

[31] *Istoria Bisericeasca Universala*, Manual pentru uzul studentilor Institutelor Teologice. Tiparit cu aprobarea Sfintului Sinod si cu binecuvintarea Prea Fericitului Patriarh Iustinian. *Bucuresti 1956.*

[32] *Vasile Stefan*, Pentru o buna interpretare si aplicare a regulamentelor bisericesti: Organizarea si conditiile de admitere in scolile de invatamint teologic. *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 3—4 (März-April) 330—335.*

Priester, in Bukarest und in Sibiu (Hermanstadt). Nach vier Jahren erfolgreichen Studiums stellen sie ein Universitätsdiplom aus, das sogenannte Lizentiat in Theologie. Nach drei weiteren Jahren wissenschaftlicher Facharbeit erteilt das theologische Institut von Bukarest den Titel eines „Magisters" in der Theologie. Vor kurzem erst wurde festgesetzt, daß man an der Doktorarbeit drei Jahre arbeiten müsse. Jedes Jahr muß der Kandidat eine gedruckte wissenschaftliche Arbeit von mindestens 150 Seiten einer Kommission vorlegen. Der Doktortitel wird vom Patriarchen selbst feierlich verliehen.

Zur Aufnahmeprüfung, die auch die russische und französische Sprache einschließt, sind zunächst die Absolventen der Schulen für Kantoren und der klösterlichen Seminarien und Werkstätten zugelassen. Wenn sich ein Absolvent der staatlichen Mittelschule meldet, muß er vorher das letzte Jahr die Schule für Kantoren besuchen und die Schlußprüfung ablegen, es sei denn, er hätte das Lyzeum vor 1948 absolviert, da es noch Religionsunterricht in den Schulen gab.

Was das Studium der Theologie betrifft, so bemüht man sich, es in die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnisse einzubeziehen und enger mit dem ganzen christlichen Leben zu verbinden. „Nach den Worten des heiligen Gregor von Nazianz", sagte der Rektor des theologischen Instituts von Bukarest, Prof. I. Coman, anläßlich der feierlichen Eröffnung des Schuljahres 1956/57, „kann nicht jeder Theologie studieren, sondern nur derjenige, dessen Leben rein wie das Licht ist; denn nur ein solches Leben kann sich dem ewigen Licht, das Gott ist, nähern. Wenn schon das Verstehen der materiellen und beschränkten Dinge ein Licht ist, welch strahlendes Licht wird die Erkenntnis Gottes, des unerschaffenen, absoluten Lichtes sein! Die Erkenntnis Gottes, insoweit sie möglich ist, setzt das natürliche, menschliche Wissen voraus. Die wahre theologische Erkenntnis widerspricht nicht der natürlichen Wissenschaft, und die wahre natürliche Erkenntnis widerspricht nicht der theologischen Erkenntnis. Diese schließt die natürliche Erkenntnis in dem Sinn ein, daß die Bestrebung unseres rechten Verstandes einen wesentlichen Beitrag zur natürlichen Gotteserkenntnis leistet. Der Theologe, der von Gott spricht, ohne an ihn zu glauben, ohne in die Kirche zu gehen, ohne den Leib und das Blut des Herrn Jesus Christus zu genießen, ist eine traurige Mischung von Heuchelei und Wahnsinn. Der wahre Theologe ist eine Symphonie der Erkenntnis, der Heiligkeit und der Liebe. Die Theologiestudenten werden nur dann beweisen können, daß sie Theologen sind, wenn sie aus dem Samen der empfangenen Lehre die Heiligkeit und die Liebe wachsen und aufblühen lassen. Die Theologiestudenten sind die Knospen, aus denen sich die Priester von morgen entfalten werden. Wir wollen, daß diese Priester reich an Heiligkeit und Güte werden."[33]

Wie kann diese Auffassung von der Theologie mit dem von der marxistischen Lehre erhobenen Anspruch auf volle Beherrschung der gesamten geistigen Tätigkeit des Menschen vereint werden? Der Rektor des theologischen Instituts von Bukarest sieht darin keine Schwierigkeit. Im Gegenteil, er meint, nur unter der Herrschaft des Marxismus könne sich die orthodoxe

[33] *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1956, nr. 10—11 (Okt.-Nov.) 969.*

Theologie wieder behaupten und zu ihrem früheren echten Ideal zurückkehren. „Diese Rückkehr der rumänischen Theologie", so fährt er fort, „zu dem Stil und der Atmosphäre der apostolischen und patristischen Epoche ist das Verdienst des Heiligen Synods der orthodoxen rumänischen Kirche und des Hochseligen Patriarchen Justinian, denen wir unseren aufrichtigen Dank für die glückliche Einbeziehung der rumänischen Theologie in ihre natürliche Ordnung aussprechen."

Der Patriarch war bei dieser feierlichen Eröffnung anwesend und ließ in seiner Rede denselben Gedanken anklingen: „Heute herrscht in unseren theologischen Instituten ein neues Klima, das sowohl dem Studium der christlichen Lehre wie auch der neuen pastoral-missionarischen Richtung der zukünftigen Diener der Kirche entspricht. Es wird hier vor allem nicht nur allein Theologie studiert. Die jungen Kräfte werden nicht in jenen Forschungen und Studien verbraucht, die den Wissenschaftler dem reißenden Strom des neuen Lebens entziehen. Das Studium der Theologie versucht jetzt eine neue und tiefe Lösung der von den Zeitgenossen erörterten Probleme zu finden."[34]

Wie das zu verstehen ist, zeigt die Gründung des neuen Lehrstuhles für Byzantinistik an dem theologischen Institut von Bukarest. Zweifellos kam man damit einem wissenschaftlichen Bedürfnis entgehen. Aber der Zweck, der nach den Gedanken des Patriarchen damit verbunden war, war doch ein ganz anderer. Es sollte damit das Bewußtsein der lateinischen Herkunft des Volkes geschwächt und die Brücke zum Westen abgebaut werden, wie es der immer wieder ausgesprochene Wunsch der kommunistischen Regierung war[35].

Neben den herkömmlichen Studien gibt es einen besonderen Kurs, in dem die Grundsätze für die Zusammenarbeit der Kirche mit der marxistischen Regierung vorgetragen werden. Damit soll die Tätigkeit der Priester den neuen Verhältnissen angepaßt werden. Es ist der sogenannte Lehrkurs für die neue Pastoral- und Soziallehre, der an den theologischen Instituten von Bukarest und Sibiu seit 1949 regelmäßig gehalten wird. Mit Ausnahme der im Ruhestand lebenden müssen alle Priester der Reihe nach daran teilnehmen, wenn sie nicht auf ihre Stellung verzichten wollen[36]. Ende April 1956 endete der 25. und letzte Kurs. Am theologischen Institut von Bukarest allein hatten 7045 Priester von insgesamt etwa 12 000 an dieser Ausbildung teilgenommen. Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß eigentlich schon der 21. Kurs im Januar 1955 der letzte hätte sein sollen[37]. Trotzdem wurden noch vier weitere Kurse mit insgesamt 606 Teilnehmern gehalten. Hierüber gibt das amtliche Bulletin des Patriarchats keine Erklärung. Nahmen vielleicht die in der Zwischenzeit aus den Gefängnissen und Konzentrationslagern entlassenen Priester daran teil oder diejenigen, die sich am Anfang

---

[34] *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1956, nr. 10—11 (Okt.-Nov.) 976.*

[35] *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1956, nr. 10—11 (Okt.-Nov.) 978.*

[36] *Vasile Stefan,* Care este situatia preotilor pensionari, care n'au urmat cursurile de indrumare misionara? in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 6 (Juni) 549—550.*

[37] *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 1—2 (Jan.-Febr.) 94.*

weigerten und später doch zustimmten, um ihre Stellungen wieder zu gewinnen?

Der Lehrgang dauerte zwei Monate und wurde mit einer Prüfung abgeschlossen. Bei der Eröffnung des 21. Kurses am 20. Januar 1955 legte der Vikar des Patriarchs, Bischof Antim Nica, den Zweck des Lehrganges mit folgenden Worten dar: „Der Wert dieser Kurse liegt in der Bildung der Priester zu einer richtigen Beurteilung der sozialen Probleme und seiner großen Verpflichtung zur Lösung der neuen Aufgaben, die der Wohlstand und das Glück der Menschen fordern. Durch die Revision seiner bisherigen Auffassung und Haltung versucht der heutige Priester, von der Ebene des Evangeliums aus sich mit dem Rhythmus der Bestrebungen und der sozialen Änderungen in unserem Volk abzufinden. Der Beitrag des Priestertums und sein wohltuender Einfluß auf die große Masse der Gläubigen in dem Kampf für die Verteidigung des Friedens in der Welt und seine Tätigkeit für die Verbesserung des Lebensstandards unseres Volkes fanden schon Anerkennung und bilden einen Ehrentitel unserer Kirche."[38]

Ähnlich pries der Rektor des theologischen Instituts die Gestalt des realistischen Seelsorgers und stellte sie dem „träumerischen", „beschaulichen" Priester gegenüber. Der realistische Priester verstehe das Gebot der Stunde und wirke bereitwillig an der Ausführung der ihm und seinen Gläubigen zugewiesenen Aufgaben[39].

In den zwei Monaten studierten die versammelten Priester auch Theologie, beteten und hielten gemeinsam die Betrachtung. Aber das Hauptstudium galt der unter dem marxistischen Gesichtspunkt vorgetragenen Soziallehre. In den letzten zwei Jahren mußten sie auch besonders für den Frieden gegen die imperialistischen Bedrohungen kämpfen, die Gläubigen zum Eintritt in die Kollektivwirtschaft überzeugen[40] und Propaganda für die letzte Wahl treiben[41]. In diesem Zusammenhang verdient die Tatsache Erwähnung, daß die in den theologischen Zeitschriften veröffentlichten demokratischen Anordnungen entweder nur mit den Anfangsbuchstaben oder überhaupt nicht unterzeichnet sind. Offensichtlich sind die meisten Priester von der marxistischen Lehre weder überzeugt noch viel weniger begeistert; aber es scheint ihnen dies der Preis zu sein für ihre relative Freiheit.

Die Mitarbeiter des Priesters

Der orthodoxe Priester ist mit dem täglichen Leben eng verbunden. Gewöhnlich behält er seine Pfarrei, solange er lebt; er gehört ihr mit seinem ganzen Wesen. Er ist verheiratet, hat Kinder und lebt genau so wie seine Gläubigen. Oft kehrt er als Pfarrer in seinen Geburtsort zurück, wo er fast

---

[38] *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 1—2 (Jan.-Febr.) 88.*

[39] Cuvintul de salut la deschiderea cursurilor de indrumare pastorala si sociala, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 1—2 (Jan.-Febr.) 91.*

[40] *T. N. M.*, O indatorire de mare cinste pentru preotii Bisericii noastre; spirijinirea muncilor agricole de primavara, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955. nr. 3—4 (März-April) 325—330.*

[41] Pentru propasirea Patriei, in: Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1956, nr. 12 (Dezember) *1185—1186.*

mit allen Gläubigen verwandtschaftliche Beziehungen hat. Es wird ihm deshalb auch in den ungünstigsten Fällen möglich sein, Mitarbeiter für seine seelsorglichen Aufgaben zu finden.

Die engsten und untergeordnetsten Mitarbeiter des Pfarrers sind der Kantor und der Sakristan[42]. Es wurde schon erwähnt, daß der Kantor in den Kantorenschulen ausgebildet wird wie viele seiner Schulkameraden, die weiterstudieren und zum Priester geweiht werden. So darf man annehmen, daß zwischen ihm und dem Pfarrer meist, wenn auch nicht immer, gute Beziehungen bestehen.

Der Pfarrer soll für die richtige Wahl des Jungen und für dessen Vorbereitung in der Pfarrei sorgen, bevor er zu einer der sechs Kantorenschulen des Landes geschickt wird. Die religiöse Bildung des Kirchensängers ist von großer Wichtigkeit für den sittlichen Fortschritt der Pfarrei. Denn er nimmt unmittelbaren Anteil am Gottesdienst, und sein Amt entspricht in etwa dem der niederen Weihen. Über diese Würde soll er ständig vom Priester unterrichtet werden, damit er bewußt seinen Verpflichtungen obliegt.

Wenn er schön und deutlich in der Kirche liest, können die Gläubigen aufmerksam den Lesungen folgen und die christlichen Wahrheiten betrachten. Seitdem die Katechese nicht mehr in der Schule, sondern nur noch in der Kirche vorgetragen wird, kann er sich am Unterricht des einstimmigen Gesanges beteiligen, der im Rahmen der Katechese stattfindet. Auch beim Gottesdienst lädt er die Gläubigen ein, mit ihm zusammen zu singen; denjenigen, die den Wunsch äußern, die Apostelbriefe oder das Glaubensbekenntnis zu lesen, wird er es gern gestatten.

Der Kantor soll sich auch in den Fragen des Apostolates als Vertrauensmann und Mitarbeiter des Priesters erweisen. Er steht im ständigen Verkehr mit den Gläubigen und kennt ihre Nöte und Wünsche. Er hat auch eine größere Möglichkeit, sich über die Propaganda verschiedener Sekten persönlich zu überzeugen. Von allem, was in der Pfarrei geschieht, kann er dem Pfarrer berichten, damit rechtzeitig entsprechende Maßnahmen getroffen werden.

Der Sakristan ist mehr mit den äußeren, materiellen Angelegenheiten der Kirche beschäftigt. Doch sind auch die Ordnung, die Sauberkeit und Schönheit der Kirche und der kirchlichen Funktionen geeignet, die Gläubigen zum Kirchenbesuch und zum Sonntagsgottesdienst anzuziehen. Heute darf man die Bedeutung dieser einfachen Arbeit nicht unterschätzen.

In jeder Pfarrei gibt es nun ein Pfarrkomitee und einen Pfarrbeirat, deren Tätigkeit und Verfassung von dem kirchlichen Organisationsstatut rechtlich geregelt sind. Die Mitglieder werden von den Gläubigen gewählt und sind nicht dem Pfarrer untergeordnet. Bei jeder Entscheidung haben sie Stimmrecht. Das Bewußtsein, in Vertretung der Gläubigen zu handeln, gibt ihnen eine Macht, die freilich manchmal mißbraucht werden kann. Weil der Pfarrer keine bedeutende Entscheidung ohne die Mehrheit der Stimmen treffen kann, soll er so handeln, daß er möglicherweise nie in die Minderheit gerät. Man kann sich leicht vorstellen, was in jenen Pfarreien geschieht, wo der Pfarrer einer von den Kommunisten beeinflußten Mehrheit im Pfarrkomitee

---

[42] *Teodor M. Popescu*, Colaboratorii preotului, in: *Biserica Ortodoxa Romina, Jg. 1955, nr. 7 (Juli) 627—641.*

gegenübersteht. Dies ist nicht selten der Fall. Denn dem Pfarrkomitee ist besonders die soziale, karitative Tätigkeit zugewiesen, die die Kommunisten vor allem beanspruchen und wo sie sich als die gegebenen Sachwalter betrachten.

Jedenfalls wird sich der Pfarrer immer bemühen, alle Pfarrkinder für die religiöse Mitarbeit zu gewinnen. „Die Kirche ist bemüht, daß die Notwendigkeit des Laienapostolates heute unbestreitbar ist." Allerdings trägt dieses Apostolat keinen Namen und hat keine eigene Organisation. Diese von der Regierung auferlegte Zwangslage wird als Gewinn gegenüber der katholischen Kirche gepriesen: „Es gibt in der katholischen Kirche", sagte T. Popescu, „verschiedene Laienbündnisse, die für die Kirche arbeiten, aber sie haben keine kanonische und legale Existenz, da sie nur von dem Willen und dem Ziel der kirchlichen Autorität abhängig sind. Diese veröffentlicht und genehmigt das Programm, leitet ihre Tätigkeit durch Geistliche, oder verurteilt und löst sie auf, nicht nur wenn sie von ihrer Aufgabe abweichen, sondern auch aus politischen Gründen, aus den verschiedensten, der Kirche gewöhnlich fremden Rücksichten. Diese Vereine sind provisorisch und opportunistisch und ihre Tätigkeit verursacht oft Unzufriedenheit, Proteste und Konflikte in einigen Ländern."[43]. Die heutige orthodoxe Kirche dagegen ist von all diesen Schwierigkeiten und Verwicklungen frei. Sie hat keine Vereine unter ihrer Kontrolle und leitet keine Laienorganisationen. Das Laienapostolat hängt einzig und allein von der Persönlichkeit des Pfarrers, von seiner Anziehungskraft ab. Wenn er ein sympathischer Mensch ist und seine Mitmenschen zu gewinnen versteht, dann wird er einen Kreis um sich bilden, der sich für die Kirche einsetzt und ihr hilft. Er darf aber nichts unternehmen, um diesen Kreis zu festigen und zu organisieren. Das höchste Ziel dieses auf Freundschaft gegründeten Apostolates ist der regelmäßige sonntägige Kirchenbesuch und die Bekämpfung der Sekten, die die heilige Messe mißachten. Gegen die Kommunisten, die mit „freiwilliger" Sonntagsarbeit oder mit Sportveranstaltungen absichtlich den Gottesdienst sabotieren, wird kein Wort gewagt.

Die Person, die den größten Einfluß auf den Pfarrer hat, ist seine Frau. Sie kann aus dem Pfarrhaus ein Muster für die anderen Häuser machen. Sie sorgt auch für das Ansehen ihres Mannes, damit er überall mit Ehrerbietung empfangen wird. In ihr findet der Pfarrer eine moralische Unterstützung für seine schwierige Aufgabe. Sie teilt mit ihm die Sorgen der Pfarrei, sie berät ihn und versucht seine Fehler wieder gutzumachen. Natürlich soll sie alle christlichen Verpflichtungen erfüllen und ein Beispiel für alle Gläubigen werden.

Die Art und Weise des Laienapostolats zeigt also, daß sich die Religion in immer engere Kreise und letzten Endes in die Kirche zurückzieht. Man ist zufrieden, wenn die Gläubigen am Sonntag in die Kirche kommen. Um dieser Gläubigen willen muß es Priester geben. „Das Wegbleiben der Gläubigen vom Gottesdienst stellt die Person des Priesters selbst und seine Tätigkeit in Frage, ja sogar den Seinsgrund der Kirche und des Kultes."[44]

---

[43] *Teodor M. Popescu* a.a.O. 629.
[44] *Teodor M. Popescu* a.a.O. 638.

Dabei gelten die für die Mitarbeiter des Priesters gegebenen Ratschläge nicht so sehr für die Stadtpfarreien als vielmehr für die Dörfer. Man versucht noch zu retten, was in den Dorfpfarreien noch zu retten ist. Das religiöse Leben dagegen in den Fabriken, in den Schulen und in den Einrichtungen der neuen Staatsordnung wird der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit überlassen. Und doch müssen die orthodoxen Theologen behaupten, daß die Kirche noch nie so günstige Bedingungen für die Verbreitung der christlichen Lehre gehabt habe wie heute.

* * *

Es ist schwer, aus all den oft nur angedeuteten und vermutlich nur allzu selten offenen, vielmehr verschleierten Bemerkungen ein klares Bild über den orthodoxen Priester von heute zu erlangen. Trotzdem lassen sich einige allgemeine Züge erkennen. In der geistlichen Ausbildung des heutigen orthodoxen Priesters sind zwei Tendenzen sichtbar. Zunächst überrascht das echte religiöse Gefühl, die Neigung zur Vertiefung der geistigen, religiösen Werte und die Sorge um die Bewahrung des rechten Glaubens. Dem religiös-innerlichen Leben wird eine immer größere Bedeutung beigemessen. Diese zu fördern, sucht man jetzt Hilfe, wo es am wenigsten zu erwarten gewesen wäre. Man wendet sich an den Westen und nimmt von ihm die Mittel zur Förderung des innerlichen Leben. Man fürchtet nicht mehr, daß die in der katholischen Kirche schon seit langem geübte Betrachtung, die Gewissenserforschung, die geistliche Lesung und die Exerzitien die Eigenart des orthodoxen Glaubenserlebnisses beeinträchtigen könnten. Wenn der Horizont trüb ist und keine Hoffnung auf baldige Auflockerung besteht, schlägt die Sehnsucht nach christlicher Vollkommenheit neue Brücken zwischen Ost und West.

Die zweite Tendenz ist nicht so tief verankert, aber sie ist gut organisiert und stark. Die marxistische Regierung will auch den Priester in ihren Dienst stellen und aus ihm ein nutzbares Werkzeug machen. Die offizielle Führung der Kirche hat sich schon ergeben und dient gehorsam dem neuen Herrn. Um die Anpassung an die neuen Verhältnisse zu beschleunigen und mehr Gläubige für die neue Ordnung zu gewinnen, muß die offizielle Kirche immer wieder behaupten, daß sie niemals über so gute Bedingungen zur Entfaltung des religiösen Lebens verfügt habe wie heute. Diese zweideutige Haltung findet ihren Ausdruck in einigen theologischen Begriffen. Man spricht heute von der „methodologischen Elastizität" der Theologie und von dem „realistischen", dem Staatsapparat untergeordneten Priester. Man versucht einen unannehmbaren Unterschied zwischen dem Priester als Bürger und als Seelsorger zu rechtfertigen. Die Verlegenheit derjenigen, die zwei Herren dienen, ist groß, und sie spielen ein trauriges Spiel, das nur den Kommunisten gefallen kann.

Manchmal tritt die Unzufriedenheit und Empörung der Geistlichen über die Zusammenarbeit von Kirche und Staat offen zutage. Am Fest der Himmelfahrt Christi 1956 mußte der Patriarch schleunigst in das berühmte Klo-

[45] *Biserica Ortodoxa Romina, 1956, nr. 6—7, 490—493.*

ster Neamtzu kommen, um die Gärung unter den Mönchen zu beschwichtigen[45]. Kaum nach Bukarest zurückgekehrt, flog er an Pfingsten nach dem Norden des Landes und besuchte das Kloster Suceava, wo er eine scharfe Predigt gegen diejenigen hielt, „welche die Staatsordnung als eine teuflische Einrichtung betrachten und infolgedessen meinen, daß sie zum Gehorsam und zur Ausführung der bürgerlichen und patriotischen Anordnungen nicht verpflichtet seien"[46].

Kurze Zeit später wandte sich der Patriarch anläßlich der Jahresschlußfeier der klösterlichen Schule von Hurezi „an die Apostaten und Empörer, die durch den friedlichen Zustand und von der gegenseitigen Schätzung, die die Beziehungen zwischen Kirche und Staat kennzeichnen, beunruhigt sind". Er ging dann im wesentlichen auf das Verhältnis von Kirche und volksdemokratischem Staat ein, der seinem Bürger in religiösen Fragen alle Freiheit lasse. Diese Freiheit freilich besteht nur auf dem Papier und soweit sich die Kirche als gefügiges Werkzeug des Kommunismus erweist.

Diese geschickten Erklärungen, welche die harte Wirklichkeit künstlich entstellen, aber auch der alten Tradition der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat Rechnung tragen, sind nicht geeignet, die empörten Geistlichen und Mönche zu überzeugen und zu befriedigen. Denn sie wissen aus unmittelbarer Erfahrung, daß der Patriarch unter der Freiheit der Konfessionen zum Beispiel auch die Auflösung der unierten Kirche versteht; daß die Neutralität des Staates auch das Verbot des religiösen Unterrichts oder die Ausschaltung aller Geistlichen, die die Richtlinien der Partei nicht ohne weiteres befolgen, bedeutet.

Der Patriarch hat leider von Anfang an die Kirche auf diese gefährliche Bahn geleitet. Schon bei seiner Ernennung versprach er der Regierung unbedingte Treue und aufrichtigen Gehorsam, so daß sein politischer Eifer sogar einen Teil der russischen Hierarchie mit Besorgnis erfüllte. Der damalige Metropolit Gregor von Leningrad gestand später, daß einige Bischöfe bei der Moskauer Kirchenkonferenz von 1948 ihn kühl und mit Zurückhaltung wegen seiner Stellungnahme empfangen hatten[47]. Wer seine Pastoralbriefe und die Korrespondenz mit denen der anderen Patriarchen in den Volksdemokratien vergleicht, kann sich leicht überzeugen, daß er auch heute noch der eifrigste von allen ist. Der rumänische Metropolit Firmilian von Craiova konnte erst vor kurzem mit Recht behaupten, daß „in ihm die volksdemokratische Macht den neuen Menschen gefunden hat, der das Ideal der Kirche mit dem Ideal des Volkes vereinigen konnte". Ohne seine Arbeit hätten die orthodoxen Priester den wertvollen Beitrag im Dienste des Staates nicht leisten können[48].

Ist die Haltung der offiziellen Kirche auch schwach und konformistisch, so gibt es doch noch viele aufrechte Mönche und gute Priester, die reine Diener der Frohbotschaft Christi sind und still und unbeirrt, auf die Verheißung Gottes vertrauend, den Weg der Liebe Christi gehen.

---

[46] *Biserica Ortodoxa Romina, 1956, nr. 6—7, 498—499.*
[47] *Biserica Ortodoxa Romina, 1956, nr. 1—2, 38—39.*
[48] *Biserica Ortodoxa Romina, 1956, nr. 3—4, 208—210.*

Ethik und Staatsräson

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Diese Formel eines Zusammenlebens des Religiösen und, fügen wir bei, des Sittlichen mit der Staatsmacht scheint in einfachster Weise den Frieden zwischen den höheren Bereichen bzw. Aspekten unseres Daseins zu sichern. Sie könnte ihn wenigstens sichern. Die Geschichte lehrt, daß es oft, vielleicht meist anders ging. Vor allem in der neueren Zeit wurde dem Staat immer mehr und Gott immer weniger gegeben, genauer: der Staat beanspruchte immer mehr für sich. Das Religiöse wurde zurückgedrängt, und auch an dem sittlichen Gesetz, das letztlich ebenfalls in Gott verankert ist, wurden erschreckende Abstriche gemacht. Dafür wurde der Staatsnutzen und der reale Machtzuwachs zur Norm des politischen Handelns.

Es handelt sich hier nicht um die einfache Grundfrage nach dem Gegensatz, der zwischen Macht und Recht besteht, sondern um etwas Verwickelteres, nämlich um die Abgrenzung zweier Rechtsansprüche. Genauer gesagt, es geht darum, wie der Imperativ der unbedingt, überzeitlich und allgemein gültigen sittlichen Werte mit dem Recht der Individualitäten, hier der „historischen Kollektiv-Persönlichkeiten" der Staaten zusammen bestehen könne. Man könnte die Frage auch so formulieren: Was hat es auf sich mit der Tatsache, daß sich Cäsar gegenüber dem Anspruch des transzendenten und absoluten Gottes und seiner Gebote ebenso wie gegenüber dem Anspruch des Gottes der Offenbarung immer und immer wieder auf das Eigenrecht und die Eigengesetzlichkeit des Staates beruft?

Sittliche Selbstbegrenzung der Macht

In seinem Buch: „Die Idee der Staatsräson"[1] ist Friedrich Meinecke diesem historischen Gegensatz zwischen Gott und Cäsar nachgegangen. Zunächst scheint es, als ob er eine Brücke zwischen beiden neu entdeckt hätte: „Zwischen Kratos und Ethos, zwischen dem Handeln nach Machttrieb und dem Handeln nach sittlicher Verantwortung gibt es auf den Höhen des staatlichen Lebens eine Brücke, ... die Staatsräson, die Erwägung dessen, was zweckmäßig, nützlich und heilvoll ist, was der Staat tun muß, um das Optimum seiner Existenz jeweils zu erreichen" (5). Aber dann zeigt sich, daß diese Brücke in Wirklichkeit keine ist, sondern ein Abgrund, in dem die Politiker zwangsläufig versinken. Zwar bleibt das Ziel wahrer Staatsräson hochsittlich: die physische, sittliche und geistige Gesundheit der Volksgemeinschaft (6/7), aber die Mittel, es zu erreichen, sind oft zwangsläufig sünd-

[1] Aus: Friedrich Meinecke, Werke, hrsg. im Auftrag des Friedrich-Meinecke-Institutes der Freien Universität Berlin von Hans Herzfeld, Carl Hinrichs, Walther Hofer, *München 1957, R. Oldenbourg.*

haft (7). Das Gesetz der staatlichen Selbsterhaltung ist die Staatsräson oder Staatsvernunft. „Zum Wesen und Geist der Staatsräson aber gehört es gerade, daß sie sich immer wieder beschmutzen muß durch die Verletzungen von Sitte und Recht..." (14). Der Staat muß, so scheint es, wenn er sein Ziel erreichen will, sündigen (ebd.; vgl. 15/18).

„Warum kann nun nicht das wohlverstandene Interesse der Staaten selber, zusammenwirkend mit ethischen Motiven, sie dazu veranlassen, sich zu vereinbaren, freiwillig die Methoden ihrer Staatspolitik zu beschränken, Recht und Sitte einzuhalten, die Institutionen des Völkerrechtes und Völkerbundes zu voller und befriedigender Wirksamkeit auszubauen?" (18) Weil keiner dem anderen über den Weg traut, ja, wie Meinecke anzunehmen scheint, auch gar nicht trauen kann.

Wie entgehen wir aber nun dem gnadenlosen Machtkampf aller gegen alle? Wie es scheint, durch zwei Dinge. Es sind ein inneres Naturgesetz der Völkergemeinschaft und eine äußere Zügelung der Macht durch gewisse ethische Rücksichten. So bestehen z. B. gewisse europäische Gemein- oder Grundinteressen aller europäischen Staaten. Sie sind zwar alle schwächer als der Staatsegoismus der einzelnen, reichen aber doch aus, daß alle Staaten auf ein gewisses Gleichgewicht der Kräfte bedacht sind. Wobei jeder das Gleichgewicht freilich so selbständig im Sinne eigener Ellbogenfreiheit auslegt, daß es „kaum erreicht, auch schon wieder zerfällt" (21).

Die ethische Selbstbegrenzung der Macht beruht auf dem abendländischen Erbgut der Anerkennung absoluter Werte. Diese Selbstbegrenzung aus sittlichen Motiven verbindet sich mit der Begrenzung aus dem naturhaften Widerspiel der Kräfte und der Einsicht in den Nutzen des europäischen Gleichgewichts oder der Völkergemeinschaft, d. h. den politischen Motiven. Aber diese ethische Selbstbegrenzung ist, so muß man gegen Meinecke einwenden, äußerst zweifelhaft, wenn die Unbedingtheit der allgemeinen Sittengesetze nur in einem abstrakten platonischen Ideenreich, aber nicht in der realen Welt gilt. In der Tat scheinen die sittlichen Werte nach Meinecke in dieser wirklichen Welt nicht unbedingt zu gelten. Denn nach ihm ist der Staat ein Doppelwesen (Amphibium), das eine ethische und eine elementare Seite hat und sich überhaupt nicht ganz versittlichen läßt (19). Unter der elementaren Seite versteht er den vitalen Trieb, sich seinen Lebensraum zu schaffen, zu erhalten und ständig zu erweitern — ohne Rücksicht auf andere. Die rücksichtslose Verwirklichung dieses Triebes ist Kratos ohne Ethos, Macht ohne Sittlichkeit. Die Staatsräson oder Vernunft des Staates will, wie ihr Name sagt, die Macht nicht blind gebrauchen, sie vielmehr bewußt unter eine ratio, einen geistigen Beweggrund stellen. Dieser Beweggrund ist „das Wohl des Staates und der in ihm beschlossenen Volksgemeinschaft". Dieses Wohl ist Ziel, und dieses Ziel ist auch ein Wert, auch ein sittlicher, ja hochsittlicher Wert. Macht, Machtbehauptung und Machterweiterung sind nur Mittel, allerdings unbedingt notwendige und unbedingt zu beschaffende Mittel.

Nun kommen wir zum Mißverhältnis zwischen Ziel und Mittel. Das Ziel der Staatsklugheit kann nämlich nicht erreicht werden, ohne daß der Staatsmann schmutzige Wege geht. Er muß sie gehen, um Macht zu erwerben, und muß bisweilen mit seiner Macht schlechte Taten begehen — zum Heil seines Staates (3; vgl. 7). Das heißt also, die Staatsräson, die unter dem Gesetz des Zweckes steht, der unbedingt zu erreichen ist, ist gezwungen, bisweilen zu sündigen, Sündhaftes zu tun, um eines sittlichen Zweckes willen.

Nunmehr bekommt der Begriff „Amphibium" einen ganz neuen Sinn, nicht mehr als Gegensatz von naturhaft und ethisch, sondern von böse und gut. Der Gegensatz ist innerhalb des Ethischen. Meinecke unterscheidet aber diese zwei Arten von „Amphibien" nicht. Vielmehr gerät er auf einen seltsamen Ausweg: dem Staatsmann, der aus Staatsräson handelt und dabei sündigen muß, kommt in diesem Bösestun, das absolut gesehen Sünde ist, wegen des Zwanges vom sittlichen Ziel her eine gewisse relative Sittlichkeit zu (7).

Wir haben es also mit einer widerspruchsvollen Welt zu tun: der Wert des Staatswohles ist unbedingt. Neben ihm (es scheint nicht über ihm) gibt es Werte, die ebenfalls unbedingt sind, das Moralgesetz und die Rechtsidee (3). Das Staatswohl kann bisweilen nicht ohne Verletzung von Sitte und Recht gewahrt werden. Im Grund genommen stellt hier Meinecke zwei getrennte Ethiken auf: die allgemeine Ethik und die Staatsethik. Die zweite bricht oft die erste — und doch sollen beide gehalten werden. Das ist eine Welt, die ein Nonsens ist. Er nennt sie tragisch.

Meinecke will allerdings die Antithese allgemeine Ethik—Staatsethik nicht gelten lassen. Er formuliert den Gegensatz anders: allgemeines Sittengesetz hier und sittliches Recht der Individualität dort. Die Staatsethik ist nur ein Sonderfall der Individualethik. Er faßt nämlich den Staat als eine historische Individualität, genauer, die einzelnen Staaten als verschiedene historische Individualitäten auf.

Wie kommt Meinecke dazu, eine doppelte Moral aufzustellen? Warum erkennt er die ausschließliche Herrschaft der auf der klassischen natürlichen Ethik und dem Naturrecht aufgebauten Sittlichkeit nicht an? Weil sie nach seiner Meinung der Wirklichkeit nicht gerecht wird, weil sie die Sachlage zu sehr vereinfacht. „Die Aufgabe des Historikers wäre leicht, wenn er sich mit jener schlichten dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Geist begnügen könnte, wie sie der christlichen und moralischen Tradition früherer Jahrhunderte entspricht. Dann hätte er nichts weiter zu tun, als den Kampf zwischen Licht und Finsternis, Sünde und Gnade, Vernunft und Sinnenwelt als ein Kriegsberichterstatter, der seinen Standort selbstverständlich im Lager der Vernunft nimmt ..., darzustellen" (10).

Wir werden zur Klärung der Sachlage fragen müssen, woher Meinecke seinen Begriff des Naturrechts (bzw. natürlichen Sittengesetzes) hat und was er unter Natur und Geist bzw. Vernunft versteht.

Er behauptet, das alte naturrechtliche Denken gehe immer von dem Ideal des besten Staates aus, leite von ihm die Handlungsnormen ab, übersehe

aber, daß sich der Staatsmann um einen konkreten Staat und dessen Situation inmitten der Staaten, wie sie zur Zeit wirklich sind, kümmern muß (22). Das heißt doch nichts anderes, als daß die sogenannten zeitlos gültigen Grundsätze des Naturrechts keine Beziehung hätten zur Geschichte — sie sind abstrakt und gehen von einem abstrakten Ideal aus und sind deswegen nur bedingt abwendbar. Sie berücksichtigen die historischen Erscheinungsformen des Menschlichen nicht, weder die verschiedenen Situationen noch die verschiedenen Individualitäten. Neben den Einzelpersonen gibt es für Meinecke ja auch noch die Staatsindividualitäten, d. h. also eine Fülle konkreter Kollektivpersönlichkeiten im zeitlichen Nebeneinander und Nacheinander. Und jede von ihnen trägt ein eigenes Gesetz in sich, auch ihr eigenes Gesetz des Handelns, sosehr daneben die allgemeinen Lebens- und Sittengesetze auch gelten mögen.

Von dieser Auffassung her lehnt Meinecke auch die Staatslehre Friedrich Wilhelm Foersters ab — nicht etwa nur seinen Pazifismus, sondern seine Staatsethik schlechthin. Er hält ein Gespräch mit ihm eigentlich für unmöglich, weil er nicht die geistige Sprache des deutschen Historismus, sondern jene des alten christlich-mittelalterlichen Naturrechts spreche. „Aber der Staat ist nun einmal leider nicht ganz auf moralische Kräfte angewiesen, er steht sogar ... unter noch naturhafteren Lebensgesetzen als der einzelne Mensch“ (500).

Damit sind wir beim Begriff „Natur“ angelangt. Der Staat ist weitgehend naturhaft, ist nicht ganz zu versittlichen, nicht ganz der Vernunft oder dem Geist zu unterwerfen. Natur, das klingt bei Meinecke bisweilen ganz manichäisch — als das Prinzip des Bösen, und Geist — das ist das Gute. Dann wieder ist „naturhaft“ nur indifferent gegen Gut und Böse (15).

Uns scheint es auf der Hand zu liegen, daß Meineckes Begriff vom Naturrecht nicht der überlieferte christliche, sondern derjenige der Aufklärung ist. Diese arbeitete mit einem abstrakten Menschenbild und folglich auch mit einer abstrakten Idee der Humanitas und menschlichen Gemeinschaft und neigte dazu, die Vielfalt des Geschichtlichen zu übersehen. Sie war es auch, die die Aufgabe des Menschengeschlechts darin sah, von der trüben Dämmerung des Urzustandes und der Primitivität der Sippen, der Stammes- und Völkervielheit zur kristallklaren Einheit und Allheit der einen weltweiten Vernunftgemeinschaft der Menschen fortzuschreiten.

Der christliche Naturrechtsbegriff dagegen ist gebunden an die Seinslehre vom Menschen oder die metaphysische Anthropologie. Diese bestimmt unser Wesen als animal rationale, als vernunftbegabtes Lebewesen. Damit ist die metaphysische Klammer zwischen dem mit der Natur des Menschen gegebenen Rechts- und Sittengesetz und seiner raumzeitlichen Daseinsweise in der Vielfalt der Einzelpersonen, Sippen, Völker und Staaten gegeben. Jede Staatsindividualität findet hier ihren Ort, soweit es überhaupt zulässig ist, von einer solchen Individualität zu sprechen. Meinecke und der ganze Historismus übersteigern diesen Begriff so weit, daß die einzelnen Staatsindivi-

dualitäten nicht mehr unter einen echten und eindeutigen Universalbegriff eingereiht werden können. Daraus folgt, daß es eigentlich auch keine allgemein gültige Sittlichkeit mehr gibt.

Die Naturhaftigkeit des Menschen und folglich auch der menschlichen Gesellschaft, d. h. seine und ihre Bindung an den bloßen Bios ist ebenfalls kein Einwand gegen das Naturrecht; denn das Naturhafte in diesem Sinn ist gleichfalls in die Definition des Menschen aufgenommen, insofern er unter die Gattung animal, Lebewesen, eingereiht wird. Die Vernunft, die nächste Norm für unser ethisches Handeln (norma proxima honestatis), ist die Vernunft, die eine Kontraktion des animal, d. h. eine Überhöhung des bloßen Lebens in den Geist hinein ist. Damit ist gesagt, daß die Vernunftnorm in ständigem Wesensbezug zum Bios steht und so ist und sein muß, daß sie das Irrationale und Dunkle, das Triebhafte und Sinnliche berücksichtigt, es nicht verleugnet und mißachtet, sondern zu ordnen sucht. Darüber hinaus aber muß diese Vernunft als ratio naturae humanae hineingebunden sein in die den Menschen übersteigende allgemeine Seins- und Gottesordnung. Nur insofern sie Abbild Gottes, imago Dei, ist, kommt ihr letztlich die Unbedingtheit einer ethischen Norm zu. Die bloße Tatsache der geschöpflichen Geistigkeit schließt die Möglichkeit zum Bösen nicht aus, d. h. das Böse kann auch vom Geist selbst her seinen Ausgang und Anstoß nehmen. Auch Engel konnten sündigen. Dies zu sagen ist nötig, weil man bei Meinecke oft den Eindruck gewinnt, daß die Verführung zum Bösen nur aus der Natur, d. h. der untergeistigen Schicht unseres Wesens aufsteige.

Die Beziehungen zur Einmaligkeit der Persönlichkeit, zur Individualität und zur historischen Situation kommt dem christlichen Naturrecht nicht nur aus der philosophischen Anthropologie zu, sondern vor allem auch aus dem Menschenbild der christlichen Heilsbotschaft. Der Sinn für Wert und Bedeutung der einzelnen Menschenseele, die unsterblich ist, der Zeit und der Erfüllung der Zeit und damit der menschlichen Geschichte ist ja erst durch das Christentum ganz geweckt worden.

Trotzdem mag es sein, daß die Geschichte des Christentums in Europa, vorab jene vom Beginn der Neuzeit an, den Historiker Meinecke in seinem Mißtrauen gegen das klassische Naturrecht bestärkt hat — insofern nämlich, als im mittelalterlichen Universalismus die Frage der ausgeprägten Staatsindividualitäten noch gar nicht spruchreif war und deswegen staatsphilosophisch auch wenig behandelt worden ist. Die politische Ordnung des Abendlandes nährte sich vielmehr aus dem Bewußtsein einer glaubensmäßigen Einheit. Auch diese Art von politischer Gesellschaft hatte ihren Wert und ihre Daseinsberechtigung — zu ihrer Zeit. Sie war keineswegs ein Zustand unterentwickelter Völker. Beim Ausbruch der nationalen Aufstände gegen den Geist der abendländischen Gemeinschaft ist die christliche Staatsphilosophie und -theologie nicht alleweg dem unerhört Neuen sofort gerecht geworden. Im 16. und 17. Jahrhundert hat sich das sehr geändert. Aber während die „zweite Scholastik", vor allem durch Franz von Vitoria und Franz

Suarez, die mittelalterliche Staatslehre weiterbildete, vollzog sich im Lager der protestantischen Reformation zunächst einmal ein radikaler Bruch mit der Überlieferung: der Staat wurde ganz in die Welt verwiesen, und diese Welt sah man als von Grund aus böse an. Es ist keinem protestantischen Humanisten mehr gelungen, diesen reformatorischen Pessimismus zu überwinden — auch Grotius nicht. Finden wir bei Meinecke nicht vielleicht eine Nachwirkung in seiner Lehre: der Staat muß sündigen?

Diese düstere Theorie scheint zunächst das wahre Bild der Wirklichkeit zu bieten. Ist es nicht wahr, daß die emanzipierten Staaten der Neuzeit nur ihren Staatsnutzen im Auge hatten und ihn meistens ohne Rücksicht auf sittliche Gebote verfolgten? In der Tat, ja, sie haben alle gesündigt. Aber daß sie sündigen mußten, folgt daraus nicht. Die alten naturrechtlichen Grundsätze blieben weiterhin gültig und bedurften nur der sinnvollen Entfaltung, Ergänzung und Anwendung. Das, was die iberischen Staatsrechtslehrer und Rechtsphilosophen im 16. und 17. Jahrhundert geleistet haben, hätte weitergeführt werden müssen.

K. E. Jeismann hat in seinem Buch: „Das Problem des Präventivkrieges“[2] das allgemeine Thema Staatsräson und Ethik auf einen besonderen Fall angewandt, nämlich auf den Vorbeugungskrieg, und erläutert das Problem an Bismarck und seiner Zeit. Da scheint zunächst die Situation so zu sein: Inmitten von Staaten, von denen jeder auf Machterweiterung aus ist, ohne sich von sittlichen Bedenken allzuviel hemmen zu lassen, scheint ein Fürst oder Staatsmann sein Land ins Verderben zu stürzen, wenn er nicht mitmacht. Der Zwang der Umstände führt die Regenten dazu, fragwürdige Mittel zur Erreichung des hohen Zieles: Erhaltung und Förderung des Staates, anzuwenden. In der preußischen Geschichte sind es vor allem Friedrich II. und Bismarck, die dies getan haben. Bei beiden sind am krassesten die Fälle rücksichtsloser Ausdehnung auf Kosten des Reiches bzw. des deutschen Bundes und Österreichs. Indes sind gerade diese Fälle Musterbeispiele dafür, daß keine Rede davon sein kann, sie hätten „sündigen müssen“. Es war nämlich durchaus nicht so, daß die Zukunft Preußens nur durch diese Rechtsbrüche gesichert gewesen wäre. Wir wissen heute rückschauend, daß es gerade jene Gewalttaten gewesen sind, die dazu beitrugen, die preußische und deutsche Zukunft schwer zu belasten.

Was der Neuzeit an ursprünglichen Eigenimpulsen zugestanden werden kann, ist vor allem ein wachsendes Erlebnis des Menschlichen in seinem persönlichen Eigensein und in seiner Geschichtlichkeit. Der im letzten Jahrhundert aufkommende Historismus hat dieses Erlebnis aber gedanklich so übersteigert, daß er praktisch in einem ethischen Relativismus endete. Dieser Historismus ist auch heute bei manchen Autoren noch nicht überwunden. Meineckes These vom Gegensatz zwischen dem allgemeinen Moralgebot und dem sittlichen Recht der Individualität ist ein Beispiel dafür, wie stark das

[2] Aus der Sammlung Orbis Academicus. Geschichte der politischen Ideen, *Freiburg-München 1957, Alber.*

historische Denken auch heute noch die Geschichtswissenschaft und die Geschichtsphilosophie beherrscht. Der Gegensatz Staatsethik und allgemeine Ethik ist nur ein Sonderfall davon. Dieser Widerspruch zwischen Staatsethik und allgemeinem Sittengesetz ist nach Meinecke unaufhebbar und daher eine tragische Antinomie des menschlichen Daseins selbst (502).

Die Geschichte der Idee der Staatsräson

Es war notwendig, zuerst Meineckes ethische, gesellschaftsphilosophische und staatsphilosophische Grundsätze darzulegen, weil nur aus ihnen die Art und Weise einsichtig wird, wie er die Geschichte der Staatsräson bzw. des Machiavellismus behandelt. Diese Geschichte reicht von Machiavelli bis in unsere Zeit. Wir greifen nur die wichtigsten Perioden und Namen heraus. Besonders bedeutsam für die Entstehung, Entwicklung bzw. Kritik der modernen Idee der Staatsräson waren: Machiavelli, Botero, Campanella, verschiedene Autoren im Frankreich Richelieus, Hobbes, Spinoza, Friedrich II. von Preußen, Hegel, Fichte und Treitschke.

Für uns Deutsche war die idealistische Geschichts- und Staatsphilosophie schicksalhaft, vor allem die Hegelsche Identitätsphilosophie. Durch sie wurde der Abstand zwischen dem, was die Staaten taten, und dem, was sie hätten tun sollen, der Abstand zwischen Sein und Sollen, verdeckt. Man gab sich einem oberflächlichen Optimismus hin, und die sittliche Fragwürdigkeit der Machtpolitik, der sich die modernen Staaten fast insgesamt verschrieben hatten, wurde übersehen. Nicht alles, was die Machtpolitik geschaffen hat, ist vernünftig und ethisch gut. Eher im Gegenteil.

Meinecke ist nun weit entfernt, diese Machtpolitik zu billigen oder die Prinzipien gutzuheißen, aus denen sie entspringt. Vielmehr weist er eindringlich auf die Mängel der idealistischen Philosophie hin und bekämpft die sittlich bedenkenlose Machtpolitik. Ein besonderes Anliegen ist es ihm, zu zeigen, wie verhängnisvoll die idealistischen Grundsätze für das deutsche politische Denken waren. Wenn auch keine unmittelbare Linie zur Barbarei des Dritten Reiches führte, so wurden durch sie und ihre Nachbeter doch Breschen in das sittliche Bewußtsein der Politiker geschlagen und wurde damit die letzte, äußerste und brutalste Möglichkeit der Machtpolitik vorbereitet.

Überwindet nun Meinecke Machiavelli und Hegel? Von seiner Staats- und Geschichtsphilosophie her, deren Grundsätze wir bereits kennen, ist dies schwerlich möglich. Jeder Pfeil, den er gegen sie schießt, bricht im Flug mitten entzwei. Wenn das Sein und die Welt, der Mensch und die Gesellschaft antinomisch eingerichtet sind, wenn hier das sittliche Recht der Individualität, vor allem der Staatsindividualität, steht — und dort, mit ihm unvereinbar, der Anspruch des allgemeinen Sittengesetzes —, wie soll dann Machiavelli wirksam eingeschränkt und Hegel widerlegt werden? Machiavelli wird sich auf das Lebensrecht der vitalen Individualität berufen und Hegel

darauf, daß es sinnlos sei, gegenüber dem quellenden Leben der Geschichte und seinem auch von Meinecke nicht bestrittenen Recht eine weitere ethische Rechtsinstanz allgemeiner platonischer Ideen aufzustellen. Einem Staat gegenüber, der aus seiner Individualität und Situation heraus „sündigen muß", d. h. sittlich berechtigt ist, die unbedingten allgemeinen Rechtsnormen mit Füßen zu treten, wird das allgemeine Sittengesetz ein farbloser Schemen werden.

Aber vielleicht kommt die ganze Hilflosigkeit Meineckes daher, daß er einen falschen Begriff vom Naturrecht hat und daß ihm dessen innere Bezogenheit zur Vielfalt des Lebens und der Geschichte nicht bekannt ist; daß ihm auch die Kasuistik fremd ist, d. h. die bisweilen allerdings recht schwierige Kunst, die allgemeinen Gebote der Sittlichkeit auf eine besondere Individualität und Situation anzuwenden.

Eines freilich muß man ihm zugestehen: die natürliche Ethik, die das Naturrecht einschließt, ist ebensowenig wie das christliche Evangelium ein Leitfaden für erfolgreiche Politik und gegen politische Irrtümer. Aber sündigen darf deswegen der Staat, um sich behaupten zu können, doch nicht. Hieraus mag sich unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen für einen gewissenhaften Staatsmann und sein Volk sehr wohl eine Tragödie ergeben. Dies ist jedoch keineswegs der Normalfall, sondern die große Ausnahme. Eben heute geht ein moraltheologisches Streitgespräch darum, ob wir nicht einem solchen Ausnahmefall gegenüberstünden: in der Frage des Atomkrieges. Wie behutsam man sein muß, hier nicht voreilig einen Ausnahmefall anzunehmen, hat die erbitterte Kontroverse hinreichend gezeigt[3]. Nicht einmal im Fall der atomaren Verteidigung ist der Gegensatz Staatsräson und Ethik schlechthin gegeben, wenn höchste Werte auf dem Spiel stehen, wie das Recht der Gewissensfreiheit, die Freiheit der Religion und der persönlichen Lebensgestaltung. Selbstverständlich muß alles getan werden, um es nicht erst zu einem derartigen Krieg, selbst wenn er ein Verteidigungskrieg ist, kommen zu lassen. Daher drängt die geschichtliche Entwicklung zu einem wirksamen, übernationalen politischen Rechtsverband, der freilich nur gedeihen und bestehen kann, wo ein Grundrecht anerkannt wird, das nicht im Belieben und im Verfügungsbereich der einzelnen Staaten steht, ein Grundrecht, das mit dem Wesen und der Natur des Menschen und seiner Gesellschaftlichkeit selbst gegeben ist. Durch einen solchen überstaatlichen Rechtsverband muß vor allem zweierlei ausgeschaltet werden: erstens die willkürliche Auslegung des natürlichen und positiven Völkerrechts durch die Besitz- und Machtgier der Einzelstaaten, zweitens die Entscheidung über Krieg und Frieden durch jene, die in der Angelegenheit selbst Partei sind. Einstweilen verfügen wir nur über Ansätze zu einem solchen Bund der Völ-

---

[3] Vgl. dazu in dieser Zschr.: *Johannes B. Hirschmann SJ*, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein? 162 (1958) 284; *G. Gundlach SJ*, Die Lehre Pius' XII. zum Atomkrieg, 164 (1959) 1.

ker und Staaten (die Vereinten Nationen), der nicht nur über das Recht diskutiert, sondern es auch wirksam schützen kann.

Meinecke behauptet, daß die westlichen Völker, vor allem die Romanen, zwar in ihrer politischen Praxis nicht weniger Machiavelli gehuldigt hätten als die Deutschen, daß sie darin vielmehr unsere Lehrmeister gewesen seien — aber in der Theorie hätten sie fortgefahren, naturrechtlich zu denken. Das will besagen, sie hätten ihre ethischen Systeme nicht ihrem Handeln und der historischen Wirklichkeit angepaßt, während dies in Deutschland durch die Identitätsphilosophie geschehen sei. Dadurch sei eine gefährliche ideelle Isolierung der Deutschen eingetreten. Wie soll nun diese Isolierung überbrückt werden? Diese Isolierung, die weniger im Volk, als in der deutschen geistigen Führungsschicht vorhanden ist, kann nur durch die Rückkehr zur vollen Anerkennung des natürlichen Sittengesetzes durchbrochen werden. Zurückkehren müssen neben der deutschen Intelligenz auch jene vielen liberal aufklärerischen Kreise Westeuropas, die heute noch — allerdings meist nur noch in der Theorie — jene rationalistisch gekünstelte Idee einer natürlichen Sittlichkeit verehren, die dem Leben und der Geschichte, der Persönlichkeit und den moralischen Personen (Familie, Gesellschaft, Staat), den Situationen und geschichtlich wechselnden Aufgaben gegenüber abstrakt fremd und unfruchtbar wirkt.

So müssen eigentlich beide, die Deutschen und die Westeuropäer, eine Wendung machen: zur Mitte der echten, vom christlichen Geist überlieferten und gepflegten, theologisch und philosophisch begründeten Lehre vom natürlichen Sittengesetz, von dem das Naturrecht nur ein integrierender Bestandteil ist.

ZEITBERICHT

Der Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury in Rom — Apartheid und Stellung der Kirchen — Die politische Aktivität des Moskauer Patriarchats während des Krieges — Die Religion in der russischen Landbevölkerung — Die Wirtschaftshilfe der Sowjetunion für die Entwicklungsländer — Kinder aus geschiedenen Ehen

Der Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury in Rom

Der Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury beim Papst – die Initiative dazu ging vom Erzbischof aus – hat weit über die katholische und anglikanische Kirche hinaus Aufsehen erregt. *Kardinal Augustinus Bea* gibt dazu in der

Civiltà cattolica vom 17. Dezember 1960 einige Erläuterungen, die wegen ihrer grundsätzlichen Klärung über den Einzelfall dieses Besuches hinaus Bedeutung haben.

Erstes und oberstes Prinzip für solche Begegnungen ist, daß weder der persönliche Glaube des einzelnen Schaden leidet, noch daß irgendein Satz des katholischen Dogmas oder Glaubens aufgegeben wird. Die Einheit der Christen kann nicht auf Kosten der Wahrheit wiederhergestellt werden, da die Einheit der Kirche vor allem eine „Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes" (Eph 4, 13) ist. Die Treue zur Wahrheit ist nichts anderes als eine Treue zu Christus. Denn die Kirche hat nicht ihre eigenen Meinungen zu verkünden, sondern das, was ihr Christus anvertraut hat. Sie hat das Glaubensgut sorgsam und unversehrt zu bewahren, indem sie Zeugnis von Christus und seinem Erlösungswerk gibt.

Das zweite, genau so wichtige Prinzip für solche Begegnungen ist die Liebe, und zwar in diesem besonderen Fall, die Liebe zu den getrennten Brüdern. Diese ist wesentlich anders als die allgemeine Nächstenliebe, die wir allen Menschen, auch den Nichtgetauften, schuldig sind. Denn die getrennten Christen sind wirklich unsere „Brüder". Das lehrt nicht nur der heilige Paulus, sondern auch die Enzyklika *Mediator Dei* über die heilige Liturgie (AAS 39 [1947] 555) und das kanonische Recht. Nach Canon 87 wird jeder gültig Getaufte Person in der von Christus gestifteten Kirche mit allen Rechten und Pflichten, auch wenn er aus äußeren Gründen diese Rechte nicht auszuüben vermag. Aus diesem Grund spricht der Heilige Vater von den getrennten Christen immer als von „Brüdern", ja sogar von „Söhnen" (AAS 51 [1959] 515). Der Heilige Vater hat damit den Sprachgebrauch der Kirche selbst übernommen, die sich auch als Mutter der getrennten Christen weiß (Enzyklika *Mystici Corporis* AAS 35 [1943] 243).

Diese beiden gleichwichtigen Prinzipien müssen beobachtet werden. Einerseits darf nichts vom Dogma und Glauben der Kirche aufgegeben werden; ja man darf nicht einmal die Vermutung aufkommen lassen, als handle es sich bei den Lehrunterschieden um geringfügige Kleinigkeiten. (Übrigens hat auch der anglikanische Erzbischof nachdrücklich erklärt, daß zwischen der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche wesentliche Lehrunterschiede bestehen, die bis ins tägliche Leben hineinreichen, *Guardian, 7. November 1960.*) Aber bei aller Sorge um die Unversehrtheit des Glaubens braucht die Kirche nicht brüskierend und verletzend zu handeln. Sie muß wie eine echte Mutter vorangehen. Dazu braucht es eine übernatürliche Klugheit. Man muß das Für und Wider recht abwägen, jeder Schritt muß recht getan werden. Dazu ist der Mensch allein zu schwach. Er bedarf des Gebetes. Der Heilige Vater hat sich deswegen auf diese Begegnung durch das Gebet vorbereitet.

Wichtig ist auch, daß solche Begegnungen mit höchster Diskretion geschehen. Sie sind keine spektakulären Ereignisse. Denn es geht darin um das Heiligste, was es für den Menschen gibt, um seinen Glauben. Äußere Demonstrationen sind hier völlig fehl am Platz. So wenig man die Trauer einer Mutter zum Gegenstand von publicity machen darf, ebensowenig darf man den Schmerz der Kirche unnötig der Öffentlichkeit preisgeben. Denn solche Begegnungen bedeuten für die Kirche eine schmerzliche Selbstbesinnung. Sie wird sich fragen müssen, ob sie immer die nötige Geduld mit ihren Kindern aufgebracht hat, ob sie nicht mit größerer Heiligkeit, mit intensiverem Gebet und Opfer den Abfall ihrer Kinder hätte verhindern können. Sosehr sie sich über solche Stunden freue, so gehalten sei diese Freude wegen dieser Selbstbesinnung.

Die von der Sache her geforderte Diskretion muß allerdings mit dem berechtigten Interesse der Öffentlichkeit in Übereinstimmung gebracht werden, die mit immer größerer Anteilnahme alle Bemühungen um die Wiedervereinigung im Glauben verfolge.

All diese Fragen müssen beachtet werden. Nur dann können solche Begegnungen schließlich doch zu dem großen Ziel führen, das niemand mehr ersehnt als die Kirche und der Heilige Vater.

Apartheid und Stellung der Kirchen

Alan Paton, dem bekannten südafrikanischen Romanschriftsteller englischer Herkunft, wurde am 5. Dezember 1960 bei seiner Rückkehr aus London nach Johannesburg der Paß entzogen. Paton, dessen Buch „Denn sie werden getröstet werden" das Schicksal eines jungen Negers und dessen Vaters im Zusammenstoß mit der europäischen Kultur schildert, nahm in London an einer Tagung der Liberalen teil und kehrte in seine Heimat zurück, um als anglikanischer Delegierter an einer vom Weltkirchenrat veranstalteten Konferenz sämtlicher protestantischer Kirchen Südafrikas teilzunehmen. Paton hat sich offenbar durch seine Stellung zur Rassenpolitik, die ihn schon früher mit dem inzwischen ausgewiesenen anglikanischen Bischof Reeves zusammenführte, der Regierung mißliebig gemacht.

Wie es scheint, versucht die Regierung mit allen Mitteln ihre Politik der Rassentrennung weiterzuverfolgen und bis 1978 zu einem erfolgreichen Abschluß zu bringen. Keine der in Südafrika wirkenden christlichen Religionsgemeinschaften verschließt sich den Schwierigkeiten, die sich aus dem Zusammenstoß zweier so völlig verschiedener Kulturen wie der europäischen und der der Eingeborenen ergeben. Aber während die katholische Kirche die Rassenpolitik der Regierung als in sich schlecht bezeichnet (vgl. diese Zschr. 162 [1958] 172) und auch die meisten protestantischen Konfessionen sich davon distanzieren, steht die niederländisch-reformierte Kirche – so nennen wir der Einfachheit halber die vier reformierten Kirchen Südafrikas – dem Problem anders gegenüber.

Um dies zu verstehen, muß man bedenken, daß diese Kirche Jahrhunderte hindurch die eigentliche Staatskirche war und eng mit der Geschichte der südafrikanischen Union verbunden ist. In der Kapkolonie, die ursprünglich nur eine Station für die holländischen Schiffe auf ihrem Weg nach Indien war, stand die Kirche – es war die reformierte der Niederlande – völlig unter der Aufsicht der Direktoren der ostindischen Gesellschaft, die natürlich zuerst die Interessen dieser Gesellschaft vertraten. Meist beschränkte sich die Sorge der Kirche auf die Europäer, und wenn sie sich trotzdem in schwachen Versuchen der Missionstätigkeit unter den Einheimischen zuwandte, dann geschah dies weniger aus einem inneren Verhältnis dieser Kirche zur Mission als einem Auftrag Christi als vielmehr aus der Initiative einzelner Prädikanten. Im Unterschied zur portugiesischen oder spanischen Kolonisation fühlte man sich nicht für das Heil der Eingeborenen verantwortlich.

Dazu kam, daß die Religion als fester Bestandteil der Zugehörigkeit zur weißen Rasse angesehen wurde. Christ und Europäer waren identisch, und schon im 17. Jahrhundert betrachtete man eine Gleichstellung von Weißen und Schwarzen als den Untergang der weißen Rasse. Einen verderblichen Einfluß hat in dieser Hinsicht eine Dissertation des Lutheraners Jean Louis Hannemann von 1677 ausgeübt, worin dieser die Schwarzen als Nachkommen Chams bezeichnet und als zur ewigen Sklaverei bestimmt ansieht.

Auf diesem geschichtlichen Hintergrund versteht man die heutigen Bemühungen der niederländisch-reformierten Theologen, die Apartheid durch die Heilige Schrift zu beweisen. Man bekennt sich zwar zur Einheit des Menschengeschlechts. Aber die Verschiedenheit der Rassen wird so stark betont, daß die Einheit darüber fast zu verschwinden droht. Gott selbst ist der Schöpfer der Vielfalt, so lehren die

einen, während die andern diese Vielfalt auf die Sünde des Menschen zurückführen. Aber wie dem auch sei: die Vielfalt der Rassen hat den ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes bereichert, und wer versuchen wollte, wieder die Einheit herzustellen, bewiese damit nur babylonischen Geist. Die Einheit wird erst in der vollendeten Ordnung der Endzeit möglich sein. Jetzt aber, in dieser Zeit, sind Geschichte, Sprache, Kultur, irdische Ordnungen, Sitte und Brauchtum Ordnungen Gottes. Und all dies muß aufrecht erhalten werden. Das kann nur dadurch geschehen, daß jedes Volk in seiner Eigenart bewahrt wird. Das ist der Sinn der Apartheid, wie sie von diesen Theologen gesehen wird. Die in Christus gründende neue Bruderschaft aller Menschen wird als eine rein geistige betrachtet, die keinen Einfluß auf die Ordnungen dieser Welt hat. (Vgl. *Oskar Niederberger,* Kirche-Mission-Rasse. Die Missionsauffassung der niederländisch-reformierten Kirchen von Südafrika, *Schöneck-Beckenried 1959.*)

Eine solche Theologie ist nur auf dem Hintergrund der calvinischen Theologie zu verstehen: ihrer Weltoffenheit, die aber in eine alle Bereiche des Lebens umfassende Theokratie umschlägt, ihrer so starken Vorliebe für das Alte Testament, die wiederum ihren Grund in der Lehre von der Auserwählung hat. Im erwählten Volk des Alten Bundes ist ein für allemal das Vorbild aller Erwählung gegeben.

Gegen eine solche Auffassung ist jedoch das zu sagen, was *Yves J.-M. Congar* in einem schönen Beitrag der *Revue de l'Action Populaire (November 1960),* Questions raciales et théologie, schreibt: „Die Rassenlehre und die Rassentrennung, die sich daraus ergibt, greift das Herzstück des Christentums an, ja das Herzstück des Judentums. Denn was ist dieses Herzstück? Daß es nur einen Gott gibt und daß er der Vater aller ist. Alles kommt von ihm. Die Menschen, seine Kinder, sind Brüder. Sie sind gerufen zu tun wie Gott, ihr Vater, zu lieben, wie er liebt, und nur das Böse auszuschließen."

Die politische Aktivität des Moskauer Patriarchats während des Krieges

1939 wurde die dritte und bisher letzte direkte Verfolgung der orthodoxen Kirche durch die Bolschewiken plötzlich eingestellt. Stalin hatte offenbar damals schon vorhergesehen, daß er in Bälde die Kirche brauchen werde. Schon 1941 trat dieser Fall ein. Nach den großen deutschen Erfolgen der ersten Kriegsmonate 1941 griff im russischen Volk eine verzweifelte Stimmung um sich. Da wandten sich die Sowjetmachthaber an die orthodoxen Hierarchen und baten um Hilfe. Diese wurde ihnen ungeachtet der Verfolgungen seit der Revolution in vollem Maß gewährt. Noch heute ist man im Moskauer Patriarchat der Überzeugung, daß seine damaligen Maßnahmen „zu einem ungeheuren Enthusiasmus unter den Gläubigen führten". Fünf Monate nach Kriegsbeginn, am 24. November 1941, schrieb der Metropolit Sergius, der damals den verwaisten Moskauer Patriarchenstuhl innehatte, bis er am 8. September 1943 selbst zum Patriarchen gewählt wurde: „Die Saat, die das Moskauer Patriarchat gesät hat, bringt reiche Frucht, ... ein Patriotismus hat sich als gewaltige Woge gegen den Feind erhoben, und die Stunde ist nahe, da sie den dunklen Schandfleck vom Angesicht der Erde hinwegwischen wird." Der Klerus tat alles, um den Patriotismus zu fördern. Man legte es darauf ab, den Eindruck zu erwecken, als sei Rußland noch immer das heilige Rußland. Die Gläubigen halfen, eine eigene Panzerabteilung aufzustellen. Als die Sowjets unruhig wurden, weil in den von den Deutschen besetzten Gebieten das religiöse Leben neu erstand, ließ es das Patriarchat sogar auf ein Schisma ankommen. Es zog die Bischöfe, die in der Ukraine, in den baltischen Ländern und am Don am Aufbau des kirchlichen Lebens

mitgeholfen hatten, vor einen kirchlichen Gerichtshof. Metropolit Nikolai von Krutizy wurde Mitglied der außerordentlichen Kommission zur Prüfung der von den Deutschen begangenen Kriegsverbrechen – ein ganz einmaliger Vorgang – und er setzte seinen Namen unter das Protokoll über das Verbrechen von Katyn, das die Sowjets den Deutschen zuschieben wollten, obwohl nachweislich feststeht, daß sie es selbst begangen hatten. Besonders wertvoll für die Sowjets waren Briefe des Patriarchats nach Bulgarien, Albanien, Rumänien, Jugoslawien und Griechenland. Auch die russische Emigration wurde in dem Sinn bearbeitet, daß man den Krieg der Sowjetunion als die Verteidigung christlicher Ideale und der Freiheit hinstellte. *(Bulletin, Sept. 1960, Hrsg. Institute for the Study of the USSR, München.)*

Nach dem Krieg beteiligte sich das Moskauer Patriarchat eifrigst an der Friedenskampagne der Sowjetunion. Dabei spielte vor allem Metropolit Nikolaus von Krutizy eine wichtige Rolle (vgl. diese Zschr. 161 [1957/58] 185 und *Wilhelm de Vries*, Kirche und Staat in der Sowjetunion, *Salzburg 1959, Anton Pustet).*

Nun bringt *Le Monde* (Wochenausgabe Nr. 633 vom 1.–7. Dezember 1960) am 3. Dezember eine bemerkenswerte Nachricht aus Moskau, wonach Metropolit Nikolaus von seinem Amt zurückgetreten und durch zwei andere Würdenträger der orthodoxen Kirche ersetzt worden sei: auf den Metropolitensitz von Krutizy (Bistum Moskau) wurde Bischof Pitirim erhoben, während das Amt für die auswärtigen Beziehungen der orthodoxen Kirche mit dem jüngsten Prälaten der orthodoxen Kirche besetzt wurde, mit dem einunddreißigjährigen Bischof Nikodemus von Podolsk. Der Korrespondent der französischen Zeitung möchte in dieser Umbesetzung eine stärkere Annäherung der orthodoxen Kirchen an die protestantischen, vor allem die lutherischen Kirchen erkennen.

Die Religion in der russischen Landbevölkerung

1959 führte das der Akademie der Wissenschaften der UdSSR angeschlossene Ethnographische Institut von Moskau eine Untersuchung über die religiösen Verhältnisse bei der russischen Landbevölkerung durch. Man wählte dafür vier Distrikte im Norden von Moskau, Kalinin, Kostroma, Gorki und Jaroslaw, die alle in einem Umkreis bis zu 400 km um die Hauptstadt liegen. Die Zeitschrift *Kommunist* berichtet darüber in ihrer Mainummer 1960, die französische Übersetzung dieses Artikels ist in *La Documentation Catholique, 6. November 1960,* erschienen.

Nach diesem Bericht ist ein guter Teil der in den Kolchosen arbeitenden Landbevölkerung heute ohne Glauben. Es gibt ganze Dörfer, in denen keine Ikone mehr zu finden ist, keine Kinder mehr getauft und keine kirchlichen Feste mehr gefeiert werden, obwohl, und dies muß der Artikel eingestehen, daneben auch wieder andere Dörfer liegen. Ähnlich verhält es sich bei den Arbeitern der Sowchosen, den Staatsgütern. Bei ihnen handelt es sich nicht um eingesessene Bauern, sie stammen meist aus anderen Gegenden. Selbst wenn sie daheim noch religiös waren, in der Fremde geben sie den Glauben bald auf, zumal die allgemeine Entwicklung auf das Aussterben der Religion hingeht. Sie haben nicht die Kraft, sich dagegen zu stellen, da ihr Glaube meist nichts anderes ist als ein Festhalten an religiösem Brauchtum. So wenigstens sehen es die Artikelschreiber – es sind drei –, wobei man ihnen vielleicht nicht ganz unrecht geben muß. Allerdings muß man sich wohl hüten, die Tatsache, daß diese Leute meist ihren Glauben nicht darstellen und verteidigen können, einfach damit zu erklären, daß dieser Glaube nur religiöses Brauchtum sei.

Daß sich für einen Rationalisten die Dinge so darstellen, ist nicht weiter ver-

wunderlich – das war schon vor über hundert Jahren so –, daß ihm die eigentlich religiöse Frage überhaupt verborgen bleibt, zeigt sich in einem Abschnitt des Artikels, den wir deswegen im Wortlaut bringen: „Wenn bei Leuten, die hin- und herschwanken, heute noch Glaube zu finden ist, dann vor allem deswegen, weil ihnen das nötige Wissen abgeht, weil sie allein nicht imstande sind, auf die Fragen der Geschichte, der Physik, der Biologie eine endgültige Antwort zu geben, weil sie keine Ahnung von den Kausalzusammenhängen der Natur haben. So erklärte die Kolchosbäuerin S. aus Wladimirskoje im Distrikt Gorki: ‚Wenn man darüber nachzudenken beginnt, woher die Erde kommt, woher die Tiere kommen und der Mensch, dann denkt man an Gott.' Eine auf der Vernunft aufruhende Erklärung eines Propagandisten, die auf die wirklichen Hintergründe der Erscheinungen der Natur und des sozialen Lebens hinweist, könnte solchen Leuten helfen, den richtigen Weg zu finden und das religiöse Brauchtum zu überwinden." Das mag von den Artikelschreibern aus gesehen sich so darstellen, und es mag sein, daß einfache Leute auf solche, scheinbar mit hoher Wissenschaftlichkeit vorgetragene Argumente nichts antworten können, ja daß bei nicht wenigen ein stark in der Tradition verankerter Glaube dadurch ins Wanken gerät und endlich erliegt, aber im Grund sind solche Argumente doch reichlich primitiv. Die Frage nach dem Woher der Welt und des Menschen ist schließlich eine philosophische, auf die der Hinweis auf die Kausalzusammenhänge der Natur keine genügende Antwort ist.

Immerhin muß in dem Bericht festgestellt werden, daß es noch eine Anzahl von Menschen gibt, die auch heute noch am Glauben festhalten. Es sind dies meist Angehörige der älteren Generation, etwa von 55 Jahren an aufwärts. Das wäre weiter nicht sehr schlimm, wenigstens nach Ansicht der Verfasser, da man natürlich über kurz oder lang mit ihrem Absterben rechnen kann. Aber sie üben einen unheilvollen Einfluß aus. Nicht selten kommt es vor, daß sich diese Älteren weigern, sich um ihre Enkel zu kümmern, wenn diese nicht getauft sind. Die jungen Frauen, die meist berufstätig sind, sind dort, wo es keine Kindergärten gibt – und es fehlen nach Meinung der Artikelschreiber noch zu viele – auf die Großmütter und Großväter angewiesen. So bleibt ihnen, auch wenn sie selbst gar nicht religiös, vielleicht nicht einmal getauft sind, oft nichts anderes übrig, als ihre Kinder taufen zu lassen.

Die Taufe, deren Erteilung übrigens seit dem Krieg wieder mehr in Übung gekommen ist, kommt außerdem, wie es scheint, einem inneren Bedürfnis der Eltern entgegen. Auch wo die Eltern nicht religiös sind und auch dort, wo der Druck der Großeltern nicht besteht, sehen es die Eltern doch gerne, daß ihr Kind im Mittelpunkt einer Zeremonie steht, deren religiösen Gehalt sie zwar nicht verstehen, deren geheimnisvoller Ritus aber offenbar ein tief im Menschen sitzendes Wissen um das Ewige anspricht. Die Verfasser des Artikels suchen dies natürlich soziologisch zu erklären, ähnlich auch die Tatsache, daß sich viele junge Paare kirchlich trauen lassen und daß auch das kirchliche Begräbnis dem rein zivilen vorgezogen wird.

Es ist nun besonders interessant, die Gründe zu vernehmen, die nach Ansicht der Verfasser dafür maßgebend sind, daß es immer noch Überreste der Religion auf dem Land gibt. Da wird zunächst auf die mangelnde Bildung hingewiesen. Man müßte, so meinen die Verfasser, nur gehörige Aufklärungsarbeit treiben, dann würden die religiösen Vorurteile schon von selbst zusammenbrechen. Vorträge und Diskussionen seien intensiver zu organisieren. Vor allem aber müsse man dafür sorgen, daß die Frau intensiver in das soziale und kulturelle Leben eingeschaltet werde. Es habe sich gezeigt, daß dort, wo die Frau noch ganz im häuslichen Dienst aufgehe, sie noch unvergleichlich mehr an der Religion festhalte als dort, wo sie einem außerhäuslichen Beruf nachgehe. Man müsse also dafür sorgen, vor allem durch die Errichtung von Kindergärten, daß die Frau von dieser Arbeit entlastet werde.

Das wichtigste Eingeständnis des Artikels findet sich in einem kleinen Satz: „Man veranstaltet Vorträge für die Aktivisten, die nicht an Gott glauben. Aber die Propaganda erreicht nicht die Gläubigen, nicht die Familie, diese Zelle, in der sich das religiöse Brauchtum erhält."

Die Wirtschaftshilfe der Sowjetunion für die Entwicklungsländer

Die Sowjetunion hat sich erst spät an die Entwicklungshilfe begeben. Zwar hatte schon Lenin im Jahr 1916 gefordert, daß man nach dem Sieg der Revolution über den Kapitalismus den unterentwickelten Völkern wirtschaftliche Hilfe bringen müsse, doch waren die Sowjets, als es dann in Rußland so weit war, zu sehr mit der Industrialisierung des eigenen Landes beschäftigt, als daß sie sich nach außen hätten wenden können. Auch in den ersten Jahren nach dem zweiten Weltkrieg mußten sie zunächst die ungeheuren Kriegsschäden im Lande selbst beheben.

Seit 1953 jedoch hat sich die Sowjetunion mit Energie an die Wirtschaftshilfe für die Entwicklungsländer gemacht. Sie hat dabei schnellere Fortschritte erzielt als der Westen, wenngleich sie auch heute noch mit ihrer Hilfe weit hinter der des Westens zurücksteht. So hat der Westen, vor allem die USA, im Jahr 1957 nicht weniger als 4800 bis 4900 Millionen Dollars für die Entwicklungshilfe ausgegeben, wovon 1700 bis 1800 Millionen Dollars private Gelder waren, während die Sowjetunion im gleichen Jahr zusammen mit ihren Satelliten nur etwa 160 bis 200 Millionen Dollars aufgebracht hat. Diese letztgenannte Summe ist freilich nur ein Teil, etwa 25–30% der in diesem Jahr angebotenen Hilfe. Die übrigen 70–75% wurden noch nicht gegeben. Das hängt mit der Eigenart der sowjetischen Wirtschaftshilfe zusammen, die zum geringeren Teil in Geld, überwiegend jedoch im Aufbau neuer Industrien in den Entwicklungsländern besteht. Die russische Industrie war offenbar nicht in der Lage, allen von den Entwicklungsländern geäußerten Wünschen nachzukommen.

So hat die Sowjetunion z. B. Indien einen Kredit von 132 Millionen Dollars gewährt, auf zwölf Jahre zu 2,5%. Mit diesem Kredit wurden die Stahlwerke von Bhilai aufgebaut, die es Indien ermöglichen, seine Stahlproduktion um 60% zu erhöhen und dadurch jährlich 80 Millionen Dollars zu sparen. Diese Industrien werden durch russische Ingenieure und Techniker errichtet, während gleichzeitig z. B. im Fall Indiens 700 Inder an russischen Ausbildungsstätten unterwiesen werden. (Vgl. dazu den interessanten Bericht eines afrikanischen Studenten über das Studium an der Moskauer Universität in der *Neuen Zürcher Zeitung vom 6./10./11. Dezember 1960.)* Die russischen Fachleute leben meist sehr einfach und bescheiden, enthalten sich jeglicher Politik und haben fast immer ein gutes Verhältnis zu den Einheimischen, die planmäßig auf die Übernahme der Fabriken geschult werden. 1958 waren ungefähr 4000 solche Techniker in den Ländern des Ostens, vor allem in der Vereinigten arabischen Republik, in Indien, Indonesien und Afghanistan. Die Russen haben anders als der Westen ihre Hilfe vor allem auf die Errichtung von Industrien konzentriert. Auf kulturelle und landwirtschaftliche Unterstützung lassen sie sich kaum ein. Psychologisch ist das sehr viel wirksamer. Eine Million Dollars, in Weizen angelegt, wird sehr viel schneller vergessen als die gleiche Summe, mit der eine Industrie errichtet wird.

Außerdem haben die Sowjets eine geschicktere Art, ihre Hilfe anzubieten. So haben die USA in den Jahren 1945–1957 Indien 498 Millionen Dollars gegeben, 225 Millionen davon als Kredit, 273 Millionen als Geschenk. Rußland hat dem gleichen Land von 1953–1957 einen Kredit von 362 Millionen eingeräumt, wovon Ende 1957 jedoch erst 39 Millionen gegeben waren. Die Russen haben sehr richtig er-

kannt, daß ein Kredit das Ehrgefühl der Völker weniger berührt als ein Geschenk.

Ost und West geben heute zusammen den Entwicklungsländern jährlich etwa 5500 Millionen Dollars, wovon die westlichen Länder rund 4800 Millionen aufbringen. Um jedoch den Lebensstandard der unterentwickelten Völker jährlich auch nur um 4–5% zu heben, wären mindestens 30 Milliarden Dollars im Jahr nötig.

Es sei noch erwähnt, daß ein beträchtlicher Teil der russischen Hilfe rein militärischen Zwecken dient, vor allem in den Ländern des Vorderen Orients und Afrikas. So haben die USA den dortigen Ländern vom 1. Juli 1954 bis 30. Juni 1959 eine rein wirtschaftliche Hilfe von 1197 Millionen Dollars gegeben, die Sowjets in der gleichen Zeit eine Hilfe von 1427 Millionen Dollars, wovon 580 Millionen für militärische Zwecke bestimmt waren und 849 Millionen für den wirtschaftlichen Aufbau.

Es wäre jedoch eine völlige und auf die Dauer furchtbare Folgen zeitigende Verkennung der Hilfe, die die Entwicklungsländer brauchen, wenn man in ihr nur ein Mittel im Kalten Krieg sähe. Daß diese Gefahr droht, geht schon aus dem starken Anteil militärischer Hilfe von seiten der Sowjets hervor: im Durchschnitt 20%, bei den Ländern des Vorderen Orients sogar bis zu 26%. Aber auch im Westen werden die Länder bevorzugt, die sich an der Front des Kalten Krieges befinden. Würden die öffentlichen Gelder des Westens (3,5 Milliarden Dollars) gleichmäßig den unterentwickelten Ländern zugute kommen, so erhielte jeder ihrer Bewohner 1,9 Dollars. In Wirklichkeit ist jedoch der Anteil ganz anders: es fallen auf einen Einwohner von Laos und Süd-Vietnam 25 Dollars, auf einen Einwohner von Südkorea 15 Dollars, auf einen Einwohner der ehemals französischen Gebiete Afrikas 6 Dollars, auf einen Einwohner von Südamerika 1 Dollar und auf einen Einwohner der nichtkommunistischen Länder Asiens 0,5 Dollar. Im Interesse der unterentwickelten Völker und der Menschheit muß mit allen Kräften versucht werden, die Entwicklungshilfe zu entpolitisieren. Wieweit dies allerdings in der Auseinandersetzung mit einem totalitären System möglich ist, ist eine andere Frage. *(Justice dans le Monde, September 1960, Löwen.)*

Kinder aus geschiedenen Ehen

Eine interessante Untersuchung hat der leitende Arzt des Kinder- und Jugendpsychiatrischen Dienstes der Universität Basel, Dr. C. Haffter, veranstaltet, deren Ergebnisse er in einem Buch vorlegt (Kinder aus geschiedenen Ehen, *Bern 1960, Hans Huber*).

Untersucht wurden die Kinder aus hundert geschiedenen Ehen, die wahllos aus den Scheidungsakten des Basler Zivilgerichtes zwischen 1920 und 1944 herausgegriffen wurden. Von diesen Elternpaaren waren nur 30 als vollwertig zu betrachten, bei allen übrigen waren irgendwelche Defekte, meist psychischer Art, festzustellen. Bei der Hälfte der Ehefrauen war eine voreheliche Schwangerschaft vorhanden.

Die Hälfte der Scheidungskinder lebte nie mit ihren Eltern in einem geordneten Familienleben zusammen, und unter denen, die im Elternhaus bleiben, zeigt nahezu wieder die Hälfte schwere psychische Störungen. Die meisten Kinder lebten nicht bis zur endgültigen Scheidung der Eltern im Haushalt, da sie von den zuständigen Richtern meist vorher schon diesen unheilvollen Erlebnissen entzogen wurden. Wo sie jedoch diesen Auflösungsprozeß mitmachen mußten, geschah es für ein Sechstel der Kinder nicht ohne schwere seelische Schädigungen. Die Mehrzahl der Kinder wünscht eine Zuteilung an die Mutter. Dadurch war die Kontinuität des Fami-

lienlebens besser gesichert als durch eine Zuteilung an den Vater, da der größere Teil der Frauen, die die Kinder bei sich haben, keine Ehe mehr eingeht.

„Die nachteiligen Folgen der Scheidung, von denen immerhin noch zwei Fünftel der normal veranlagten Kinder betroffen werden, haben wir in Schul- und Berufsschwierigkeiten, Störungen der Sexualentwicklung und des eigenen Ehelebens der Scheidungskinder verfolgt. (Die Kriminalität scheint nicht spezifisch zu sein, sondern findet sich gehäuft um jenen Schnittpunkt von erblicher Belastung und Milieuschädigung, ohne Einfluß der Scheidung.) Wenn wir die typischen Scheidungsfolgen ins Auge fassen, so lassen sie sich nach zwei Gesichtspunkten gruppieren, je nachdem, ob die Lockerung des familiären Zusammenhangs oder die Unvollständigkeit und damit die Gleichgewichtsverschiebung der Restfamilie den Ausschlag gibt. Im ersten Fall ist die Geschlossenheit der Familie gesprengt, die erzieherische Führung verlorengegangen, die Kinder sich selbst überlassen und fremden Einflüssen preisgegeben. Daraus resultiert ungebundenes, unstetes Verhalten, Versagen in Schule und Lehre, frühe sexuelle Verführung, Gefahr unehelicher Schwängerung. In scharfem Gegensatz dazu stehen die Familien, die geschlossen und geordnet bleiben, aber durch ihre Struktur als unvollständige oder durch ein Stiefelternverhältnis ergänzte Familie dauernde, für das Kind schädliche Konfliktspannungen bedingen. Hier kommen jene Fehlentwicklungen der kindlichen und jugendlichen Persönlichkeit zustande, die auf bestimmte Formen gesteigerter oder in Ablehnung verkehrter Bindung an Vater- oder Muttergestalt beruhen. Für die Kinder solcher Familien ist ein abweichendes Verhalten gegenüber dem andern Geschlecht und der Ehe typisch, einerseits die Flucht in die Ehe, die Wahl eines väterlichen bzw. mütterlichen Partners, andererseits Liebesunfähigkeit, Angst vor Bindung, Scheu vor Ehe und Mutterschaft."

UMSCHAU

Freie Mietspreisbildung? [1]

Die unter dem Namen „Lücke-Plan" bekannt gewordenen gesetzgeberischen Maßnahmen des Jahres 1960 zur Wohnungspolitik setzen sich zum Ziel, nicht nur aus der Zwangsbewirtschaftung des Wohnraums herauszuführen und – in den Grenzen der Sozialgebundenheit allen Eigentums – dem Eigentümer die eigenverantwortliche Verfügung darüber zurückzugeben, sondern auch an Stelle der gesetzlichen Mietpreisbindung die freie Mietpreisbildung wieder in Kraft zu setzen.

Schon seit einer ganzen Reihe von Jahren fordern sehr beachtliche Kräfte, bemerkenswerterweise gerade auch des gemeinnützigen Wohnungsbaus, eine Politik, die sich die volle Eingliederung des

[1] *Dipl.-Ing. Dr. Asta Hampe*, Die freie Mietpreisbildung; ein Beitrag zur Theorie der Marktmiete, in: *Ökonomische Studien*, hrsg. vom Institut für Außenhandel und Überseewirtschaft der Universität Hamburg, Heft 2. Mit 25 Abbildungen im Text. VIII und 176 S., Stuttgart 1958, Gustav Fischer.

Wohnungsbaus und des Wohnungswesens überhaupt in die Marktwirtschaft, anders ausgedrückt: die volle Eigenwirtschaftlichkeit der Wohnungswirtschaft unter Fortfall der staatlichen Subventionen bei freier Mietpreisbildung zum Ziele setzt[2].

Selbstverständlich kann ein solches Ziel nicht unvermittelt und in einem Schritt erreicht werden; in dem Maß jedoch, wie dank den angestrengten Bemühungen und dank dem massiven Einsatz öffentlicher Mittel wir dem Ziel näher kommen, den Wohnungsmangel zu beheben, können nicht nur, sondern müssen die Zwangsregelungen abgebaut und schließlich aufgehoben werden. Damit gewinnt die Frage der freien Mietpreisbildung hohe Aktualität.

Untersuchungen über die freie Mietpreisbildung und die Gesetzmäßigkeiten, denen sie unterliegt, wie Asta Hampe sie vorlegt, sind daher nicht nur von theoretischem Interesse. „Gehört die Kenntnis des Zusammenhangs zwischen Miete und Einkommen zu den wichtigsten wohnungs- und sozialpolitischen Fragen" (a.a.O. 81), was bereits dann zutrifft, wenn die Mieten insgesamt oder doch, wie derzeit noch, zum weitaus größten und sozial bedeutsamsten Teil gebunden sind, um wieviel mehr muß dann die Kenntnis dieses und zahlreicher anderer Zusammenhänge, in denen die Mietpreisbildung steht, in dem Augenblick interessieren, wo die freie Mietpreisbildung, die wir – grob gesprochen – seit vierzig Jahren und mehr in Deutschland nicht mehr gekannt haben, wieder zu spielen beginnt!

Kennen wir die Gesetzmäßigkeiten, nach denen sich der Mietpreis im freien Markt bildet, so haben wir damit zwar noch nicht das Instrumentarium in der Hand, dessen es bedarf, um den Übergang von der Preisbindung der Mieten zur freien Mietpreisbildung reibungslos und ohne Erschütterung zu bewerkstelligen und solchen sozialen Mißständen, wie sie im Wohnungswesen der kaiserlichen Zeit (1871–1914) bestanden, für die Zukunft vorzubeugen; aber wir wissen dann immerhin schon recht viel: wir kennen die entscheidenden Kräfte, mit denen wir zu rechnen und gegebenenfalls zu ringen haben werden; wir kennen den Mechanismus, in dem sie spielen; wir kennen die Aktionsparameter, mit denen wir operieren können, haben eine wenigstens größenordnungsmäßige Vorstellung von den erzielbaren Wirkungen u. a. m. Vor allem aber – und darin liegt vielleicht der größte praktische Nutzen der Arbeit von Asta Hampe –: wir brauchen Zeit und Kräfte nicht mehr zu verlieren in fruchtlosem Streit um gegensätzliche Meinungen, die lange und sehr heftig die Gemüter erregt und entzweit haben, nunmehr aber als geklärt angesehen werden können.

Die am leidenschaftlichsten umstrittene Frage ist allerdings bei den Untersuchungen von Asta Hampe etwas zu kurz gekommen, die Frage nach dem Verhältnis von *Miete und Bodenpreis*. Nach der einen Meinung sind es die erzielbaren Mieten, die den Preis des Baubodens bestimmen; nach der anderen Meinung bestimmten umgekehrt (oder vielmehr: erzwingen) die hohen Bodenpreise die hohen Mieten. In Wirklichkeit kommt beides vor; was jeweils Ursache und was Wirkung ist, wechselt je nach Marktform, Marktlage und einer Vielfalt anderer Umstände. Dies gewissermaßen als bereits ausgemacht unterstellend zeigt die Verfasserin, daß der Anteil der Bodenrente (Verzinsung des für das Baugrundstück gezahlten Kaufpreises) an den Gesamtkosten der Wohnungsdarbietung und darum auch an einer echt kostendeckenden Miete nicht allzu bedeutend ist. In der Tat (und dies kommt gemäß dem Thema dieser Arbeit nicht zum Ausdruck): die überragende Bedeutung des Bodenpreises zeigt sich an einer ganz anderen Stelle; der Bodenpreis entscheidet darüber, ob es möglich ist, die Wohnung mit einer

[2] Gutachten des Wohnungswirtschaftlichen Beirats vom 19. 7. 1952 über „Die verschiedenen Subventionsverfahren zur Förderung des Wohnungsbaus" und vom 27. 8. 1954 über „Die Eigenwirtschaftlichkeit in der Wohnungswirtschaft", Bonn, Domus-Verlag.

Landzulage auszustatten, eine Frage, die bei unseren Großmietwohnungen (leider!) nicht aktuell ist, sondern erst bei der Wohnform des Einfamilienhauses bzw. der Rechtsform des Eigenheims aktuell wird.

Welches ist denn eigentlich das Gut, das am Wohnungsmarkt gehandelt wird, und welches sind die kennzeichnenden Merkmale dieses Marktes? Wie spielen Angebot und Nachfrage, und wie bildet sich in diesem Spiel der Preis der Wohnungsnutzung, den wir „Miete" nennen?

Ist die Miete ein *Knappheitspreis* oder ein *Kosten*preis? Bei dem derzeitigen Wohnungsmangel würde die plötzliche Aufhebung der Mietpreisbindung offenbar zu überhöhten Knappheitspreisen führen, die für einen Teil der Wohnungsuchenden unerschwinglich wären; eben deswegen kann die Mietpreisbindung – wie ja auch vorgesehen – nur vorsichtig abgebaut, nicht aber mit einem Schlag aufgehoben werden. Normalerweise aber wird die Miete ein Kostenpreis sein, werden zum mindesten die Kosten den weitaus größten Teil der Miete aufzehren, auf jeden Fall aber die Untergrenze bilden, unter die auf längere Zeit die Mieten nicht sinken können, wenn die Wohnwirtschaft gesund bleiben und die Versorgung der Bevölkerung mit Wohnraum ohne öffentliche Subventionen gesichert sein soll.

Um herauszufinden, wo diese Grenze liegt, bedarf es der sorgfältigen Analyse der Kostenstruktur der Wohnwirtschaft. Von besonderer Bedeutung sind hier die lange Zeit beim privaten Hausbesitz sträflich vernachlässigten „Abschreibungen". Ungeachtet der hierauf verwendeten großen Sorgfalt bringt auch die Arbeit von Asta Hampe hier noch nicht die letzte Klarheit. Das hat seinen Grund vor allem darin, daß zwei Betrachtungsweisen bzw. zwei Fragestände miteinander verflochten sind, die sauber getrennt werden müssen: die rückschauende Betrachtung des Wertverzehrs und die vorausschauende, auf die Wiederbeschaffung gerichtete Betrachtung.

Was das Spiel von Angebot und Nachfrage angeht, so sind die *ob*jektiven Gegebenheiten, unter denen beide stehen (z. B. daß sowohl die Herstellung als auch die Bewirtschaftung von Kleinwohnungen verhältnismäßig teurer ist als von Mittel- und Großwohnungen), und die *sub*jektiven Verhaltensweisen der Anbieter und Nachfrager wohl zu unterscheiden. *Den* Vermieter und *den* Mieter gibt es nicht, vielmehr sehr unterschiedliche Gruppen sowohl von Vermietern als auch von Mietern, die sich sehr verschieden verhalten, was zu entsprechend vielfältigen Ergebnissen führt. Unter wohnungspolitischer Rücksicht im Hinblick auf die angestrebte Aufhebung der Mietpreisbindung ist es natürlich von entscheidender Bedeutung, welchen Verhaltens der Vermieter man sich alsdann zu versehen hat. Könnte man sich darauf verlassen, daß bedarfswirtschaftlich gerichtete und entsprechend sich verhaltende (nicht notwendig im engeren Wortsinn „gemeinnützige") Wohnungsunternehmen so stark am Wohnungsmarkt dominieren, daß sie die Mietpreisbildung maßgeblich zu beeinflussen vermögen, so könnte das sehr ermutigen, rascher in dieser Richtung voranzuschreiten.

Was das Verhalten der Nachfrager, also der Wohnungsuchenden, angeht, muß den Wohnungspolitiker an erster Stelle die Frage interessieren: wie werden die Wohnungsuchenden auf eine Mietpreissteigerung von der Größenordnung reagieren, wie sie sich ergibt, wenn an die Stelle der heute künstlich nach unten manipulierten *sogenannten* „Kostenmiete" ein Mietpreis tritt, der ausreicht, um die *wirklichen* volkswirtschaftlichen Kosten der Wohnraumdarbietung zu decken? Werden sie – auch vorausgesetzt, daß eine entsprechende Erhöhung des Einkommens (Lohn-, Gehalts- usw. -erhöhung) Hand in Hand geht, bereit sein, diesen Gesamteinkommenszuwachs und damit einen merklich höheren Teil ihres Gesamteinkommens als bisher für die Befriedigung des Wohnbedürfnisses zu verwenden, oder werden sie darauf beharren, nur den derzeitigen, bei sehr vielen von ihnen anomal niedrigen Einkommensteil für die

Miete auszugeben und daher ihre Ansprüche an Wohnraum und Wohnkomfort entsprechend einschränken? Anders ausgedrückt: was ist dem Großteil unserer Menschen die Befriedigung des Wohnbedürfnisses wert? In welchem Maß schätzen und würdigen sie echte Wohnkultur; was sind sie bereit, sie sich kosten zu lassen?

Der noch so subtil gehandhabte Apparat der Preistheorie gibt uns auf diese Frage keine Antwort, kann keine Antwort darauf geben; diese „Wertschätzung" gehört für die Preistheorie zu den „Daten" und damit zu dem, worüber die Theorie nichts aussagt. Gerade darauf aber käme es an, dieses „Datum" zu kennen, um es in die preistheoretischen Überlegungen einsetzen zu können. Haben wir durch die künstliche Niedrighaltung der Mieten die Menschen dahin verzogen, daß sie die „Ophelimität" guten Wohnens nicht mehr gebührend zu schätzen wissen, weil sie so billig zu haben ist? Ist es bereits eine feste, nur schwer wieder abzulegende Gewöhnung geworden, das Ausgabenbudget so aufzustellen, daß die Wohnungsnutzung, wenn sie kostengerecht bezahlt werden muß, zu kurz kommt? Diesem preistheoretischen „Datum" hat der Wohnungswirtschaftliche Beirat ein umfangreiches Gutachten gewidmet[3].

Für einen wertvollen Hinweis zu dieser Kernfrage müssen wir Asta Hampe dankbar sein. Sie macht darauf aufmerksam, für die Befriedigung anderer Bedürfnisse werbe eine ungeheure suggestive Reklame, was dagegen das Wohnbedürfnis angehe, sei der Mensch ganz seiner eigenen unbeeinflußten Entschließung überlassen. Wird unter dieser Umständen das Bedürfnis, gut zu wohnen, sich mit der nötigen Entschiedenheit gegenüber den anderen, suggestiv angestachelten Bedürfnissen durchsetzen? Oder müssen wir für kulturell hochstehendes Wohnen eine ähnlich wirksame Werbung entfalten? Die Fachzeitschriften des Bauwesens, die Bausparkassen und die Heimstättenbewegung tun wohl einiges in dieser Richtung, aber verglichen mit der Werbung für Zigaretten und Kosmetika ist es doch so viel wie nichts! Müßte, ja könnte da mehr geschehen, damit der Übergang zu kostenechten Mieten unserer Wohnkultur nicht einen schweren Rückschlag bringt?

Noch eine Frage ist für den Wohnungspolitiker von Interesse, zu deren Beantwortung die Hampesche Arbeit ihm Hilfe bietet. Kann man einfach im Gleichschritt mit dem Maß, wie der Wohnungsmangel abnimmt, die Mietbindungen abbauen, oder muß man überdies auf die allgemeine wirtschaftliche Lage achten, um jeweils den konjunkturell geeigneten Augenblick für den nächsten Schritt abzupassen? Die Ergebnisse des Schlußkapitels über „Mietenbewegung und allgemeiner Konjunkturverlauf" gestatten, die Nutzanwendung zu ziehen: die zwischen Konjunkturverlauf und Mieten bestehenden Zusammenhänge lassen es bedenkenfrei erscheinen, *ohne* besondere Rücksicht auf die konjunkturelle Lage die Mieten freizugeben, sobald die Lage am Wohnungsmarkt oder doch an bestimmten Teilmärkten als hinreichend entspannt angesehen werden darf. Nur die *eine*, vom Wohnungswirtschaftlichen Beirat in seinen beiden einschlägigen Gutachten als unerläßlich herausgestellte „Nebenbedingung" muß erfüllt sein, die vorherige oder spätestens gleichzeitige Einkommenserhöhung (nicht notwendig eine *ad hoc* vorzunehmende Anpassung).

Oswald v. Nell-Breuning SJ

[3] Gutachten über die Wertung der Wohnungsnutzung durch die Bewohner und Wohnungsuchenden" vom 24. 9. 1953.

Die doppelte Schwelle

Skandinavisches zur Ökumenik

Liebe und Wahrheit

Man trifft in den skandinavischen Ländern oft auf Menschen, die an der katholischen Kirche nahezu alles gelten lassen. Nur eines begreifen sie nicht:

daß sie die einzig wahre Kirche Christi sein will. Roms „dogmatische Exklusivität" ist vielen ein Anstoß. Sie sehen darin Überheblichkeit, Intoleranz, Mangel an Liebe. Wie kann eine Kirche die rechte sein – so fragen sie –, wenn sie dasHauptgebot ihres Meisters so schlecht erfüllt? Welch ein Widerspruch – so denken sie –, welch gewaltsamer Gegensatz: auf der einen Seite der Monopolanspruch auf den richtigen Weg, auf der andern Seite die offene Mißachtung des Gebotes, dessen Erfüllung allein das Zeichen des echten Jüngers Christi ist.

Wenn man dagegen die Geschichte anruft, so wundern sie sich. Sie scheinen nicht zu wissen, daß auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts für sich die Wahrheit beansprucht haben. Sie machen erstaunte Gesichter, wenn man sie daran erinnert, mit welcher Unbekümmertheit der Reformator von Wittenberg vom „römischen Antichristen" gesprochen hat. Sie haben seinen zornigen Eifer gegen die „Papisten" vergessen. Luther zeigte in der Tat ein ungebrochenes Wahrheitsethos. Damit war er seiner katholischen Vergangenheit näher als einem gewissen Protestantismus, der für ihn noch dunkle Zukunft war. Wo er etwas für wahr hielt, sah er sich gebunden und konnte nicht anders – und war er, in dem für wahr Gehaltenen, exklusiv! Darin war Luther katholisch.

Nein, er war darin einfach ein unverbogener Mensch. Denn es ist gar nicht spezifisch katholisch, überhaupt etwas für wahr zu halten. Das ist menschlich. Jeder Mensch, und sei er der rücksichtsvollste, steht irgendwo und kann nicht anders. Denn keiner ist ohne Einsichten.

Wer immer etwas einsieht, wird nun allen, denen es an derselben Einsicht noch fehlt, dies als Mangel anrechnen, ihnen bisweilen gar Irrtum zuschreiben müssen. Doch macht er damit niemand einen Vorwurf; er handelt nicht gegen die Liebe. Oder war es Mangel an Liebe, wenn Albert Einstein nicht darum von der Relativitätstheorie abließ, weil einige Kollegen ihm anfangs nicht zu folgen vermochten? Niemand sage, so könne man nicht argumentieren, man könne den Glauben nicht neben die Physik stellen. Könnte man es nicht, so wäre der Glaube um seinen Ernst gebracht.

Wer aber die Liebe über die Wahrheit stellen will, wer um der Toleranz willen nicht wagt, andern einen Irrtum zuzuschreiben, wird alle, die nicht ebenso tun, lieblos nennen müssen; er wird die rechte Liebe denen absprechen müssen, die seinen Standpunkt nicht teilen. Er wird auf seine Weise exklusiv sein müssen – und darin sich selber untreu werden. Denn es ist lieblos, jemand die Liebe abzusprechen. Es ist aber nicht gegen die Liebe, jemand im Irrtum zu finden.

Indem viele unserer skandinavischen Freunde es ablehnen, Glauben als eine Angelegenheit von Überzeugung – als durch Einsicht bedingt – zu fassen, verraten sie eine verborgene Schwäche. Es kommt ans Licht, wie sie zu ihrem eigenen Christsein stehen. Gewiß wollen sie jeden nach seiner façon selig werden lassen. Toleranz steht hoch im Kurs bei ihnen. Fremde Überzeugung wollen sie achten. Aber es wird ihnen schwer zu glauben, daß man überhaupt von etwas fest überzeugt sein kann. Keinesfalls gibt es, so meinen sie, Gewißheit im Bereich der Religion.

Hier unterscheiden sie sich von uns. Hier liegt eine Schwelle zwischen ihnen und uns, ein Hindernis für menschliche Begegnung, Ursprung schmerzlicher Entfremdung. Wer davon nichts weiß, kennt weder Skandinavien noch die Gegenwart.

Touristennaivität

Die Unsicherheit im Glauben ist um so beunruhigender, als sie von außen nicht ohne weiteres wahrzunehmen ist.

Der Tourist, der nach Schweden kommt, ist von der Sauberkeit des Landes entzückt. Vollendete technische Einrichtungen, Fairneß im öffentlichen Verkehr, allgemeine Höflichkeit neh-

men ihn gefangen. Wohlgepflegte Kirchen imponieren ihm. Der Katholik aus dem Ausland entdeckt mit Freude die vielfältigen Denkmäler einer großen katholischen Vergangenheit. Paramente aus der Zeit vor der Reformation werden noch heute bei feierlichen Anlässen in protestantischen Gottesdiensten benutzt. In der im 13. Jahrhundert errichteten Marienkirche in Sigunta, die nun der protestantischen Ortsgemeinde als Pfarrkirche dient, findet sich auf dem Hauptaltar, in Holz geschnitzt, eine herrliche Darstellung der Krönung der Himmelskönigin. In der noch älteren Kirche zu Gamla Uppsala grüßt die Madonna mit dem Kinde am Eingang zum Altarraum. Künstlerisch beachtliche und theologisch bedeutsame alte Fresken sind jüngst mehrfach von Übermalungen befreit und sorgfältig restauriert worden.

Die skandinavischen Protestanten sind nicht sonderlich eifrig, wenn es darum geht am sonntäglichen Gottesdienst teilzunehmen. Aber sie lassen ihre Kinder taufen und zur Konfirmation führen. Sie gehen die Ehe am liebsten kirchlich ein und wünschen kirchliche Beisetzung, selbst wenn sie sich verbrennen lassen. In allen Schulen ist der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach. Ausländische Katholiken, die sich im Land Gustav Adolfs ansiedeln, haben keine Schwierigkeiten um ihres Glaubens willen. Der Schwede nimmt es gewöhnlich nicht einmal tragisch, daß jährlich 80 bis 100 seiner Landsleute zur katholischen Kirche konvertieren. Er ist kein Fanatiker.

Der Sommerfrischler aber, auch wenn er Journalist ist oder gar Theologe, ist viel zu kurze Zeit im Land, um zu merken, daß alles das nicht den Sinn hat, den er ihm aus seiner heimatlichen Erfahrung geben möchte. Die Weitherzigkeit seiner skandinavischen Gastgeber rührt zumeist daher, daß sie selbst ihres Glaubens nicht froh sind. Ja sie schreiben der Religion überhaupt keine allgemeine Verbindlichkeit zu. Denn im Glauben, so meinen sie, geht es nicht um Wahrheit. Glaube ist Ausdruck persönlicher Eigenart, er erwächst individueller Entscheidung, er ist subjektbedingt und darum Privatsache. Der Glaube will sich selbst als eine abgeschiedene Welt betrachten. Er braucht die Vernunft nicht, und er fühlt sich zugleich für Angriffe von seiten der Wissenschaft unerreichbar. Selbst wenn die Forschung eines guten Tages fände, daß Gott nicht der Schöpfer des Himmels und der Erde, daß das Wort nicht Fleisch geworden ist, um uns zu erlösen – der Christ könnte dennoch fortfahren fromm zu sein. Denn, so meinen jene, die Frömmigkeit spricht sich wohl in Sätzen eines Bekenntnisses aus, aber sie beansprucht für diese keine Verankerung in der Wirklichkeit. Die Glaubensartikel werden als Ausdruck einer Innerlichkeit gedeutet, die weder Wert darauf legt noch es als mit ihrer Würde vereinbar ansieht, Worte so zu verstehen wie der Alltag oder wie die Wissenschaft.

Wer so denkt, befindet sich wahrhaftig jenseits einer Schwelle. Er mag sich zur christlichen Religion bekennen: sein Glaube entbehrt der Spannung. Er trägt eine verborgene Krankheit in sich. Seine Worte stimmen noch mit denen der Kirche überein. An der Formel seines Bekenntnisses hat sich nichts geändert – dem Touristen fällt nichts auf! Aber der Glaube ist nicht der alte wahre. Er ist von innen her entkräftet. Der Zusammenhang bringt es an den Tag.

Theologie jenseits des Glaubens

Nathan Söderblom, 1914–1932 Erzbischof von Uppsala und bekannt als der Initiator der ökumenischen Weltkirchenkonferenzen, bekennt sich zur Gottheit Christi[1]. Aber sozusagen im selben Atemzug stellt er Sokrates, Christus Paulus, Luther auf eine Linie[2]: sie alle

[1] *Nathan Söderblom,* Uppenbarelsereligion (Offenbarungsreligion), 2. Aufl., *Stockholm 1930, 122.*

[2] ebd. 135.

sind für ihn große Persönlichkeiten. Daß Christus, obwohl als Mensch uns gleich, als Gottes Sohn unserm Zugriff entzogen und in geschöpfliche Zusammenhänge nicht eingeordnet werden kann, gilt für ihn nicht. Und was schlimmer ist: gerade hier sieht er die Fortschrittlichkeit seines Christentums.

Für wen haltet ihr mich? – das ist die Frage, die seit Caesarea Philippi (Mt 16) jeden entschleiert. Sie kann hier in wissenschaftstheoretischer Form gestellt werden: welchen Platz gebt ihr der wissenschaftlichen Theologie?

Skandinavische akademische Theologen sehen tatsächlich in der Trennung von Glauben und Wissen, wie sie im Kielwasser der Philosophie Kants proklamiert worden ist, einen epochemachenden Durchbruch. Sie nehmen – in der Mehrheit – den Standpunkt ein, daß man, sobald es um Religion geht, nicht von Wahrheit im eigentlichen Sinn des Wortes sprechen kann. Sie betrachten Glaubensaussagen als nicht verifizierbar. Sie wollen – mit wenigen Ausnahmen – Theologie bloß als Konfessionskunde und als Religionswissenschaft betreiben. Obwohl als Menschen „gläubig", vernachlässigen sie als Theologen den Anspruch des Christentums, die absolute Religion zu sein. In einem „dogmatischen System" zu stehen, gilt ihnen als unwissenschaftlich. Friedrich Schleiermacher ist ihr Ahnherr.

Es ist also ernst mit der Schwelle zwischen uns und unserer skandinavischen Umwelt. Das Hindernis ist nicht nur de facto vorhanden. Es wird bewußt verteidigt und ist damit eine Grundsatzangelegenheit. Die Schwelle überstiegen zu haben wird als der Aufstieg zu wahrer Wissenschaftlichkeit gepriesen. Wenn die katholische Theologie im Gegensatz dazu Glaubensverständnis bleiben will, wenn sie Wissenschaft innerhalb des Glaubens ist, wird sie als unmodern abgetan. Die Spannungslosigkeit des Glaubens wird als Zeichen einer neuen Gesundheit gedeutet. Indem die katholische Kirche vor der Schwelle halt macht, scheint sie – wieder einmal – der Kultur im Wege.

Der böse Papst

Freilich nicht alle Christen in Skandinavien denken so. Im Volk sowohl wie unter dem Seelsorgeklerus gibt es solche, die mit uns vor der Schwelle verharren. Sie lehnen nicht jegliche dogmatische Exklusivität ab. Denn sie wollen selbst in der Wahrheit sein.

Die skandinavischen Länder mit Einschluß Finnlands haben im Lauf des 16. Jahrhunderts den lutherischen Glauben zur gesetzlich einzig zugelassenen Religion erhoben und haben ihre Religionsgesetzgebung erst nach rund 300 Jahren zu liberalisieren begonnen[3]. Die Skandinavier sind also Lutheraner. Sie werden ins Luthertum sozusagen hineingeboren. Aber mit ihren Grundsätzen sind sie nicht selten in unserer Nähe.

Was ist ihnen dennoch fremd an uns? Was trennt sie von uns? Was schreckt sie an der Römischen Kirche?

Mit einem Wort: der Papst!

Selbst wenn sie die Person des Papstes sympathisch finden – Pius XII. hatte viele Bewunderer im europäischen Norden, Johannes XXIII. hat viele Freunde –, bleibt die Fremdheit. Der Katholik ist ja als Mensch durch die Kirchenidee geformt, die gerade im Papsttum einen ihrer wesentlichen Bestandteile hat. Die sichtbare Kirche prägt seine Seele. Sein Inneres entspricht ihrer äußeren Gestalt, seine Frömmigkeit spiegelt die Hierarchie.

Der Katholik ist eben auf eine ganz eigenartige Weise ein Kind. Er ist es nicht nur vor Gottes Angesicht, nicht nur vor Christus dem Meister. Kind ist er auch in der sichtbaren Kirche. Er ist es vor der in leibhaftigen – und unvollkommenen Menschen sich darstellenden Hierarchie. Er vertraut dem Papst.

Wenn er seinen Glauben in den Worten des Symbolums bekennt, will er auch dieses stets verstehen wie das Lehramt der Kirche. Sein Kindesverhältnis

---

[3] Vgl. *Peter Hornung*, Das schwedische Gesetz über Religionsfreiheit, in: dieser Zschr. 150 (1951/52) 122—133.

zur Hierarchie ist für ihn in jedem Glaubensartikel unausgesprochen eingeschlossen. Er glaubt an Lehrgehalte, weil und insofern die Kirche diese zu glauben vorlegt. Gewiß ist es Christus der Herr, durch den er sich mit Gott verbunden weiß. Aber auch darin ist er gehalten durch die Kirche. Und wenn die Kirche Hüterin der Offenbarung Christi ist, so ist sie ihm das vor allem im Nachfolger Petri, im Papst.

Hier steht der Protestant ratlos. Hier sind wir ihm unheimlich. Er neigt zum Mißtrauen, wenn wir uns in Schwierigkeiten und in Verlegenheiten immer auf die Kirche gleichsam zurückziehen. Er begreift nicht, wie wir auch da vertrauen können, wo wir die Stellung des Lehramtes nicht kennen, ja wo das Lehramt vielleicht noch gar nicht gesprochen hat. Wie ist es möglich – so fragt er –, daß Theologen der Ansicht waren, die Himmelfahrt Mariens könne nicht zum Dogma erhoben werden, und daß sie sich dennoch am 1. November 1950 ohne Zaudern dem Spruch des Lehramtes gefügt haben? Er bedenkt nicht, daß sie sich auch als Theologen von allem Anfang an für eine der eigenen Meinung entgegenstehende Entscheidung des Lehramtes offen gehalten haben – daß sie dem Lehramt den Vorrang vor der theologischen Vernunft geben. Der Katholik glaubt alles, was die Kirche zu glauben lehrt. Alles: das ist hier nicht das Ergebnis einer sammelnden Aufzählung von je einzeln erfaßten und anerkannten Lehren. Es ist nicht nachträgliche Zusammenfassung, sondern es ist grundsätzliche Vorwegnahme. Das Ja des katholischen Glaubens gilt der Kirche, und in ihr und durch sie erst dem andern. Der Katholik bindet sich damit nicht nur an alles, von dem er weiß, daß die Kirche es gesagt hat; er anerkennt vielmehr, was immer sie zu glauben lehrt. Die christliche Kindlichkeit gewinnt an der sichtbaren Kirche ihre innere Vollendung. Sie hat am Papst ihren sichersten Halt.

Hier ist im Protestanten etwas verkümmert. Hier kommt es heraus, welche Destruktion Luthers sola Scriptura nach sich gezogen hat. Denn wenn der Reformator den Inhalt des Glaubens „allein aus der Schrift" erheben wollte und nicht auch aus der „Tradition", so wollte er den Papst ausmanövrieren. Er wollte die Glaubensaussage von dem befreien, was der Katholik immer mitversteht. Der Christ sollte im Schriftwort allein, ohne Kirche, seinen Gott finden. Luther hat damit die theologische Vernunft des einzelnen zur unmittelbaren Empfängerin des Wortes Gottes gemacht. Er hat gleichzeitig dem feinsten Zug an der Kindlichkeit des Christen den Nährboden entzogen.

Er hat die Seinen über eine Schwelle geführt, die sie nun von uns trennt.

Nebelhafte Ökumenik

Es ist nicht schwer, Serien von Lutherworten zusammenzustellen, die der Katholik ohne Vorbehalt bejahen kann. Denn was Luther mit seinem sola Scriptura eigentlich angerichtet hat, findet im Wortlaut der Aussage oft genug keinerlei Niederschlag. Was er gesagt hat, mag in sich selbst katholisch sein. Doch er nahm es nicht aus dem Mund der lehrenden Kirche entgegen. Er wollte als einzelner in Christus vor Gott stehen, wollte die Hierarchie aus seiner persönlichen Gottgemeinschaft ausschließen. Die Kirche galt ihm nicht mehr als die von Gottes Geist erfüllte Vermittlerin, sie war für ihn die menschliche Folgeerscheinung des Glaubens. Sie soll aus vielen Frommen erst zusammenwachsen, nachdem jeder für sich zu Gott gelangt ist. Darin ist Luther nicht mehr katholisch.

Eine Ökumenik, die dafür keinen Blick hat, kann von bestem Willen erfüllt sein. Aber sie ist unrealistisch. Sie sieht die Schwierigkeiten nur halb. Sie geht im Nebel.

Ihre Vertreter glauben, den Unterschied zwischen reformatorisch und katholisch mit dem sola fide erschöpfend beschreiben zu können, mit Luthers Idee einer Rechtfertigung „allein aus Glauben" und mit seiner Ablehnung der „gu-

ten Werke". Demgegenüber gilt es die Augen für die menschlichen Schwellen zu öffnen, die zwischen den Christen liegen. Es handelt sich beim ökumenischen Gespräch nicht ausschließlich um theologisch unmittelbar gegenständliche Unterschiede – und Gemeinsamkeiten! Nirgendwo bleiben ja Überzeugungen bloß im Verstand, sie formen vielmehr die Seele – oder deformieren sie. Die verschiedenen seelischen Grundhaltungen bei den getrennten Christen haben gewiß im Theologischen ihr Fundament. Vielleicht sind sie notwendige Folgen von theologischen Formeln und so in diesen enthalten. Ursprünglich sind sie sicher aus dem sola fide hervorgegangen. Aber sie haben längst selbständige Geschichtsmächtigkeit erlangt. Sie haben sich von ihrem theologischen Grund gelöst.

Sie erheischen eine um so gewissenhaftere Aufmerksamkeit, als sie nicht offen zutage liegen. Sie geistern hinter dem Wortlaut der Glaubensaussagen. Sie müssen eigens freigelegt werden.

Miteinander bilden sie eine gewisse Einheit. Die sola-Scriptura-Schwelle scheint der Wahrheits-Schwelle vorauszuliegen. Erst wo der Papst aufgegeben wird, ist der Glaube der Versuchung ausgesetzt, sich selbst nicht mehr für wahr zu nehmen. Erst nachdem Luther den Christen vereinzelt hatte, konnte der damit einsam Gewordene an der Wirklichkeitsverankerung seines Glaubens irre werden; erst da schwand ihm die Kraft, sich gegen Kant zu behaupten.

Augustinus und Thomas

Man kann die beiden Schwellen mit zwei großen Namen in Verbindung bringen.

Man kann die Wahrheits-Schwelle die aquinatische nennen. Denn in Thomas von Aquino hat die theologische Reflexion endgültig herausgearbeitet, daß die Glaubensaussage Wahrheit beansprucht. Thomas wird auf der einen Seite nicht müde zu sagen, daß es das Urteil ist, in dem die Wahrheit im vollen Sinn erreicht wird; denn im Urteil geschieht nicht nur einfach Erkenntnis, sondern wird deren Wahrheit miterkannt und mitausgesagt. Auf der andern Seite versäumt der Aquinate nicht, ausdrücklich auszusprechen, daß der Gehalt des Glaubens uns in Urteilen gegeben ist. Der Glaube wird uns in der Denkform dargeboten, in der wir bewußten Wirklichkeitskontakt haben: er will wahr sein[4]. Was der mittelalterliche Aristoteliker in Auseinandersetzung mit abweichenden Sentenzen für die Theologie befestigt hat, das ist dem Protestantismus – nachdem er in seiner „Orthodoxie" zunächst daran festgehalten hatte – in Kant und Schleiermacher abhanden gekommen. Die skandinavische Theologie hat es bisher nicht zurückerobert, ja sie bemüht sich kaum darum.

Die sola-Scriptura-Schwelle kann die augustinische genannt werden. Denn im Bischof von Hippo ist das in Christi Offenbarung zu seiner Tiefe gelangte menschliche Ich seiner selbst innegeworden – in vorher nicht gekannter Intensität und in einem Maß, das bisher nicht überholt worden ist. In Augustinus aber hat sich der von Gottes Anruf getroffene Mensch zugleich als Kind der Kirche begriffen. Als die Reskripte eingetroffen waren, in denen der Apostolische Stuhl in Rom von den Pelagianern Abstand nahm, sagte der afrikanische Kirchenvater ebenso klar wie schlicht: „Causa finita est". Seine Seele sprach sich darin aus. Er offenbarte sein Kindsein in der hierarchischen Kirche! Mögen sich auch Lutheraner mit Vorliebe auf Augustinus berufen, in Luthers sola Scriptura ist das intimst Augustinische der dem Reformator folgenden Christenheit verlorengegangen.

Wenn es um Wiedervereinigung der Christen geht, sind Augustinus und Thomas unsere Wegweiser und unsere Patrone. Der Geist Christi muß in uns lebendig sein als der Geist der Heiligen von Hippo und von Aquino. Das drängt sich in Skandinavien auf.

Wilhelm Köster SJ

---

[4] Quaest. disp. de veritate XIV 1.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Jaeger, Lorenz, Erzbischof von Paderborn: Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag. (142 S.) Paderborn o. J. (1960), Bonifacius-Druckerei. Kart. DM 6,90.

In dieser Schrift gibt der Erzbischof von Paderborn einen klar gegliederten Überblick über Geschichte, Wesen, Aufgaben und Bedeutung der Konzilien in der Kirche. Er zeigt, wie in der langen Konziliengeschichte stets auch die Lehre von der Kirche eine fortschreitende Klärung erfuhr. Jedes der zwanzig ökumenischen Konzilien hat eine bestimmte Bedeutung für die Verfassung der Kirche und für ihr Selbstverständnis. An diesen geschichtlichen Abriß (9—72) schließen sich eine Reihe ursprünglich selbständiger Vorträge und Reden an, die sich auf das von Papst Johannes XXIII. geplante Konzil beziehen und naturgemäß der Frage nach der Einheit der Christen einen wichtigen Platz einräumen (73—142).

Die ganze Schrift ist ein wichtiger Beitrag zum Gespräch über das Konzil. Sie warnt vor allen voreiligen Schlüssen und rückt statt dessen die wahre Bedeutung des Konzils ins rechte Licht. Darum ist sie jedem, der eine knappe und gut lesbare Orientierung sucht, sehr zu empfehlen.

W. Seibel SJ

Baumann, Richard: Der Berg vor dem Konzil oder ein anderes Evangelium. (176 S.) Tübingen 1960, Katzmann. Ln. DM 9,80.

In den protestantischen Kirchen wird weithin ein Evangelium verkündet, dem „die Offenbarung von der vollen Wirklichkeit der Kirche" fehlt (152). Dieses „andere Evangelium" (Gal 1, 6—9; 2 Kor 11 4) steht wie ein „Berg" vor dem von Papst Johannes XXIII. geplanten Konzil und droht seine volle Wirksamkeit zu verhindern. R. Baumann setzt sich in diesem seinem neuen Buch mit Leidenschaft dafür ein, daß man in seiner evangelischen Kirche das Evangelium lückenlos predige und nicht jene Stellen unterschlage, die von der Einsetzung und der Vollmacht des Petrusamtes sprechen. Baumann gehört zu jenen wenigen evangelischen Christen, die das Papsttum als ein von Christus gestiftetes Amt anerkennen. Er ist überzeugt, daß alle Getauften auf Grund ihrer Taufgnade dem Papst als dem Nachfolger des Petrus unterstellt sind. Er sucht deswegen die Einwände zu zerstreuen, die von evangelischer Seite gegen das Papsttum erhoben werden. „Erst wenn es geschehen wird, daß Gottes Wort von Kirche, Fels und Konzil auch bei uns Frucht schafft, kann sich das neue Pfingsten, das der Papst im Auge hat, durch die Allmacht des Herrn an uns verwirklichen" (166). W. Seibel SJ

Visser't Hooft, W. A.: Unter dem einen Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung. Mit fünf biblischen Studien von Françoise Florentin. (148 S.) Stuttgart 1960, Evang. Verlagswerk. Engl. br. DM 9,80.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen veröffentlicht hier die Übersetzung einer Vorlesungsreihe, die er an der Yale Divinity School (USA) im September 1957 hielt. Obzwar sein Buch nicht den offiziellen Standpunkt des Weltrates der Kirchen wiedergibt, geht es doch über eine rein persönliche Stellungnahme weit hinaus, da Amt und Ansehen des Verfassers seinen Ausführungen ein besonderes Gewicht verleihen.

Die Einheit der Kirche, so zeigt er, ist nach den klaren Aussagen des Neuen Testaments eine Einheit nicht nur des Tuns, sondern auch des Denkens und des Glaubens, und sie soll in der einen Kirche sichtbar werden. Eine grundlegende Einheit ist freilich mit dem gemeinsamen Glauben an „Jesus Christus als Gott und Heiland" („Basis" des Ökumenischen Rates) schon gegeben. Sie ist aber noch unsichtbar, und es fehlt ihr Wesentliches. Der Ökumenische Rat der Kirche will eine Stufe auf dem Weg zu dieser vollkommenen Einheit sein. Er soll die schon vorhandene Einheit manifestieren und die noch fehlende suchen im Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes, der zum Zeugnis vor der Welt (28—42), zum Dienen (43—61) und zur Gemeinschaft in Christus (62—79) ruft.

Dieser Überzeugung des Verfassers — daß nämlich die äußere, sichtbare Einheit zum Wesen der Kirche gehört — kann man nur beipflichten. Freilich ist der Katholik der Überzeugung, daß diese Einheit in der katholischen Kirche grundsätzlich bereits verwirklicht ist und daß die Suche nach der Einheit dann ihr gottgewolltes Ziel findet, wenn sich alle dieser Kirche eingliedern. Hier zeigt sich der Unterschied, der die meisten Gliedkirchen des Ökumenischen Rates von dem Glauben der katholischen Kirche trennt. W. Seibel SJ

Theologen unserer Zeit. Hrsg. v. Leonhard Reinisch. (IX, 254 S.) München 1960, C. H. Beck. Ln. DM 9,80.

Wie das ein Jahr zuvor erschienene Buch „Theologie heute" enthält auch dieses eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks, die unter dem Titel „Neue Deutungen christlicher Theologie" im Winter 1959/60 gesendet wurde. Damals, in dem ersten Buch, ging es um die einzelnen Problemkreise der Theologie. Jetzt stehen die Theologen selbst

im Blickpunkt. So ist das neue Buch schon vom Thema her lebendiger und farbiger geworden. Wenn auch nicht alle Beiträge in gleicher Weise dem Verständnis des theologischen Laien angepaßt sind (die Vorträge von E. Wolf über Barth und Bultmann verbleiben zu sehr im Bereich der Fachsprache), in ihrer überwiegenden Mehrzahl geben sie einen anregenden Einblick in das Forschen und Überlegen der modernen Theologie.

Die etwa gleichlangen Kapitel schildern das Denken von sechs evangelischen und sechs katholischen Theologen: Von K. Barth, R. Bultmann, E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich, R. Niebuhr und von K. Adam, R. Guardini, H. Schlier, H. U. v. Balthasar, Y. Congar, K. Rahner. Im Vordergrund steht nicht so sehr das Biographische — die wichtigsten Daten und die Titel der Veröffentlichungen finden sich übersichtlich zusammengestellt am Ende des Buches —, sondern eher die theologischen Grundgedanken der einzelnen Gelehrten. Darum wurde wörtlichen Zitaten breiter Raum gegeben. So kann der Leser die „Theologen unserer Zeit" auch mit ihren eigenen Worten hören.

W. Seibel SJ

Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960. Hrsg. von der Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München. (330 S.) München 1960, Max Hueber. Ln. DM 23,—.

Unter der Fülle der zum Eucharistischen Kongreß erschienenen Veröffentlichungen verdient dieser Sammelband eine besondere Erwähnung. Er wurde von der Theologischen Fakultät der Universität der gastgebenden Stadt als ihre offizielle Festgabe dargeboten. Dieser seiner Eigenart entsprechend enthält er wissenschaftliche Beiträge aus den jeweiligen Fachgebieten der einzelnen Mitarbeiter, fast ausnahmslos Professoren der Münchner Universität. Die Themen ihrer Aufsätze umgreifen historische Untersuchungen in gleicher Weise wie systematische Abhandlungen, und der breiten Streuung der Fachgebiete entspricht die bunte Vielfalt der Titel. Es ist darum nicht möglich, auf die einzelnen der 19 Abhandlungen einzugehen oder auch nur ihre Titel zu nennen. In ihrer gemeinsamen Bezogenheit auf das eine Thema der Eucharistie machen sie deutlich, wie dieses eine Sakrament auf alle Bereiche der Kirche, ihres Lebens und ihrer Lehre ausstrahlt. Sie geben aber auch ein anschauliches Bild von der geistigen Spannweite der Münchner Theologischen Fakultät und zeugen von der Intensität ihrer wissenschaftlichen Arbeit W. Seibel SJ

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. v. Michael Schmaus. (195 S.) München 1960, Max Hueber, Ln. DM 12.80.

Die hier vereinigten Aufsätze wurden auf der Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker in Passau im Oktober 1959 vorgetragen. Ihr gemeinsames Thema war im Hinblick auf den Eucharistischen Kongreß gewählt, zu dem der Band auch rechtzeitig erschien. Die Verfasser sind K. Rahner (Wort und Eucharistie), M. Schmaus (Christus, Kirche und Eucharistie), Kl. Mörsdorf (Der Träger der eucharistischen Feier), A. Winklhofer (Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung), J. Auer (Einheit und Frieden als Frucht der Eucharistie), L. Scheffczyk (Die materielle Welt im Licht der Eucharistie).

Von den vielfältigen Anregungen, die hier ausgebreitet werden, verdienen besonders die Themen der beiden ersten Aufsätze Beachtung. K. Rahner betont mit außergewöhnlichem Nachdruck die sakramentale Wirksamkeit des Wortes, das in der Eucharistie seine „höchste Wesensverwirklichung" (24) findet, ja von daher alles andere wirksame Wort in der Kirche erst ermöglicht. Durch diese Betonung des Wortes als der Selbstverwirklichung der Kirche zeigt sich, wie bei einem äußersten Eingehen auf die Anliegen der protestantischen Theologie gerade jene Wirklichkeit, die durch die reformatorische Worttheologie überwunden werden sollte, eine ganz neue Bestätigung findet: Die Kirche erscheint hier mit einer umfassenden Vollmacht ausgestattet. Als Trägerin des sakramentalen Wortes ist sie die endgültige Anwesenheit Gottes in der Welt.

Auch M. Schmaus gibt wichtige Hinweise auf die Rolle der Kirche in der Feier der Eucharistie. Er betont mit Recht, daß Christus und die Kirche zu einer „Ganzopfergabe" verbunden sind. „Die eucharistische Opfergabe ist Leib und Blut Christi sowie die die Feier begehende Kirche. Christus und die Kirche ... sind auch in dem Opferakt zu einem totus offerens verbunden" (67). So wäre die Eucharistie ohne die Kirche „wesenlos und sinnlos", denn „die Teilnahme der Kirche ist ... im Kreuzesgeschehen von vorneherein mitgemeint", und das „Plus", welches der Messe gegenüber dem Kreuzesopfer zukommt, ist „die Teilnahme der Kirche" (68). Das hatte schon M. de la Taille (Mysterium fidei ²1924, 299) angedeutet. Es ist ein Verdienst des Verf., daß er diesen glücklichen und richtigen Gedanken so eindringlich entfaltet.

W. Seibel SJ

Meinhold, Peter-Iserloh, Erwin: Abendmahl und Opfer. (163 S.) Stuttgart 1960, Schwabenverlag. Engl. br. DM 5,90.

Es handelt sich hier — was aus dem Titel leider nicht hervorgeht — um das zweite Jahrbuch der „Sammlung", über deren Arbeit ein Vorwort von Hans Asmussen und ein am Schluß abgedruckter Aufsatz von Max Lackmann berichten. Die beiden Hauptbeiträge behandeln das Thema der Herbst-

tagung der „Sammlung" von 1959, „Abendmahl und Opfer", in der Sicht Luthers (P. Meinhold) und nach der Lehre der katholischen Kirche (E. Iserloh). M. Lackmann referiert über die Diskussion.

Schon die Formulierung des Themas bringt die Rangordnung zum Ausdruck, die das evangelische Denken den beiden Elementen der Eucharistie, dem Mahl und dem Opfer zuweist. Diese spezifisch reformatorische Sicht, die in der Eucharistie nur eine Gabe Gottes, nicht ein Opfer der Kirche sieht, bestimmte das Referat Meinholds und den Fortgang der Diskussion. Meinhold betont, daß Luther die wahre Gegenwart Christi immer als das Gegenwärtigsein des Kreuzesopfers" (65) sah, so daß man „von einer Repräsentation des Kreuzesopfers Christi durch das Abendmahl" (70) und darum von einem „Dankopfer" sprechen könne, das sich „in dem Empfangen der Gabe des Abendmahls" ausdrücke (71). Niemals aber sei die Eucharistie „Gabe und Opfer" der Kirche (47). Freilich denkt Meinhold dabei an ein neues Opfer, das selbständig neben dem Kreuzesopfer stünde und dieses ergänzen müßte. Das war aber nie die Lehre der katholischen Kirche. Das zeigt E. Iserloh in seinem Referat sehr deutlich auf.

Die Frage nach dem sakramentalen Priestertum kam kaum zur Sprache. Auch ist S. 151f. wohl zu vorschnell ein Consensus festgestellt, da man von einer übereinstimmenden Lehre der Realpräsenz erst dann sprechen kann, wenn beide Partner auch die Fortdauer der Gegenwart Christi und die Anbetungswürdigkeit der konsekrierten Species festhalten. Dieses Thema wurde aber nicht besprochen. W. Seibel SJ

Altes Testament

Morant, Peter OFM Cap: Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel. (423 S.) Luzern 1960, Räber u. Cie., Ln. DM 24,—.

Die ersten Kapitel der Genesis stellen die Anfänge der Menschheit in gewaltigen und eindrucksvollen Bildern, die auch ein Kind aufzufassen vermag, dar. Was ist aber mit diesen Bildern gemeint, Geschichte oder Mythos? Geschichte in unserem heutigen Sinn meinen diese Erzählungen nicht, weil es wissenschaftliche Geschichte damals nicht gab. Also Mythos? Auch das nicht; denn es wird nicht das immer wiederkehrende Naturgeschehen und seine Mächte in Gestalt von Geschichte dargestellt. Es handelt sich vielmehr um einmalige Ereignisse der menschlichen Geschichte von entscheidender religiöser Bedeutung, die mit den Stilmitteln jener Zeit ausgesprochen werden. Es geht um den Ursprung der Welt und des Menschen und das sich daraus ergebende Verhältnis zu dem einen wahren Gott, um den Einbruch der Sünde und dessen Folgen, vor allem aber um den treuen Heilswillen Gottes, der sich durch keine menschliche Bosheit ermüden läßt und der nach jedem Versagen der Menschen neue Wege einschlägt bis zur Erwählung Abrahams und seiner Nachkommenschaft. Immer geht die Vermittlung dieses Heilswillens von einzelnen aus, die dadurch zu Auserwählten werden im Dienste der übrigen. Diese religiösen Wahrheiten hebt das vorliegende Werk heraus und versucht durch Heranziehung der geschichtlichen Erkenntnisse vom Alten Orient zu ermitteln, wie die einzelnen Erzählungen aufzufassen sind, wobei der Verf. den geschichtlichen Sinn möglichst zu wahren bestrebt ist. A. Brunner SJ

de Vaux, Roland: Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. (109 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Ln. DM 9,80.

Die Ausgrabungen und Forschungen der letzten Jahrzehnte haben zwar keine direkten Zeugnisse von den hebräischen Patriarchen außer der biblischen Erzählung beigebracht. Aber sie haben doch gezeigt, daß bis auf einige Einzelheiten, die man als spätere Zusätze oder Umformungen ansehen muß, die ganze Schilderung ihres Lebens und ihrer Sitten nicht späteren Zeiten, etwa der Königszeit, entspricht, sondern jener Zeit, in der sie nach der Bibel gelebt haben. Das ist ein gewichtiges Zeugnis für die geschichtliche Wahrheit des Erzählten. Aus seinem reichen Wissen hat dies der Verf. an vielen Einzelheiten aufgezeigt.
A. Brunner SJ

de Vaux, Roland OP: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Bd. I: Fortleben des Nomadentums, Gestalt des Familienlebens, Einrichtungen und Gesetze des Volkes. (363 S.) Freiburg 1960, Herder. Ln. DM 24,80.

Die sozialen, politischen und religiösen Einrichtungen sind der Hintergrund, auf dem sich die Berichte der Bibel abspielen; oft erlaubt eine gute Kenntnis dieser Einrichtungen ein besseres Verständnis und eine gerechtere Beurteilung. Was die Bibel selbst davon an den verschiedenen Stellen berichtet und was die Geschichte der alten vorderasiatischen Völker wie der heutigen arabischen Nomaden an Erkenntnissen beibringen, das ist hier von einem der besten Kenner übersichtlich dargestellt. Neben dem Nomadentum und dem Familienleben ist in diesem Band besonders die soziale und politische Seite behandelt, so das Königtum und seine Beamten, das Heer und der Verwaltungsapparat, dann auch die Wirtschaft, die Zeiteinteilung sowie Maße und Gewichte.
A. Brunner SJ

Grollenberg, Luc. H.: Kleiner Bildatlas zur Bibel. (199 S.) Gütersloh 1960, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Ln. DM 10,80.

Der große „Bildatlas zur Bibel" war ein großer Erfolg. Nun hat der Verf. eine kleine Ausgabe zusammengestellt. Sie enthält 10 Karten und 174 Abbildungen in sehr guter Ausführung. Der für die Ausgabe neu verfaßte Text gibt Aufschluß über Geographie, Geschichte und Kultur des Heiligen Landes. So ist das Buch für alle, die die große Ausgabe nicht beschaffen können, ein sehr willkommenes Nachschlagewerk zur Bibel.

A. Brunner SJ

Biographien

Bargellini, Piero: Heilige als Menschen. Übersetzt von Helene Moser. (332 S.) Regensburg 1959, Pustet. DM 13,—.

Man hat den Eindruck: hier sitzt ein Maler, der mit Frische, wenn nicht gar mit einem gewissen Übermut an seine Modelle herangeht: 17 Charakterköpfe sucht er sich aus der unübersehbaren Schar der Heiligen aus: die Reihe reicht von Johannes dem Täufer über Franziskus und Ignatius bis zu Pius X. Für jeden ist nur wenig Raum. Zur epischen Erzählung fehlt die Zeit. Aber das Biographische kann ja bei vielen der gewählten Gestalten vorausgesetzt werden. Dem temperamentvollen Maler kommt es auf die Akzente an, auf das persönliche Relief. So wird ihr Bild hingesetzt: Petrus, der aufrichtige Mensch; Benediktus, der weise Mensch; Franziskus von Assisi, der phantasievolle Mensch; Vincenz von Paul, der optimistische Mensch usw. Einmal gelingt es großartiger, ein andermal weniger; doch stets wirkt es anregend und erfrischend, wenn man dem Maler Bargellini bei seiner Arbeit zuschaut. Santi come uomini — immer steht hier der Mensch, der der Heilige war und der er, von der Gnade ergriffen, blieb, im Vordergrund. Bargellini kann schreiben, und seine Skizzen bewähren sich beim Vorlesen. Das Buch gefällt auch in seiner typographischen Gestaltung. F. Hillig SJ

Mauriac, François: Bild meines Ichs — Mémoires Intérieurs. (332 S.) München 1960, Kurt Desch. DM 16,80.

Mauriac hat mit diesem autobiographischen Werk einen Weg gefunden, offen von sich zu sprechen und doch aller Tiefenpsychologie zum Trotz sein Geheimnis zu wahren: er geht als weiser und gefeierter Autor die Lektüre seines Lebens durch. Er tut es auf eine so tiefe, ehrliche, verantwortungsbewußte und zugleich gütige Art, daß der Leser in vieler Hinsicht reich beschenkt wird. Nicht nur wird ihm ein Kolleg gelesen über ausgewählte Kapitel der französischen Literatur- und Geistesgeschichte; er wird auch eingeführt in die Leiden und Geheimnisse künstlerischen Schöpfertums. Natürlich werden ihm vor allem Einblicke in die geistige Welt des Verfassers gewährt, der sich als christlicher Autor durchgesetzt hat und hier nicht zuletzt mit Welt und Menschen eine christliche Auseinandersetzung führt, die vor kämpferischer Bestimmtheit nicht zurückschreckt und doch von einem wunderbar reifen Verstehen ist. Man darf hoffen, daß dem ersten Band der Mémoires Intérieurs, der unvermittelt abbricht, noch weitere folgen werden. Bei einem Dichter wie Mauriac kann die Übersetzung nur ein Behelf für das Original sein. Sie bietet erfreulicherweise in Anmerkungen die Erklärung der Namen und Sachen, die dem deutschen Leser nicht vertraut sind.

F. Hillig SJ

Haller, Johannes: Lebenserinnerungen. (279 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. Ln. DM 21,—.

Die von R. Wittram herausgegebenen Lebenserinnerungen des ehemaligen Tübinger Historikers, mit dem Untertitel „Gesehenes — Gehörtes — Gedachtes", geschrieben vor 1945, verzeichnen die Eindrücke, die der Gelehrte in seiner Jugend, in seiner estländischen Heimat, in seinen Wanderjahren in Deutschland und Rom und auf dem Lehrstuhl der Geschichte der Universitäten Basel, Marburg, Gießen und Tübingen empfing. Der erste Teil, der die Jugend in seiner baltischen Heimat erzählt, ist ein denkwürdiges Zeugnis für die Verhältnisse, bevor der russische Zar und dann in der gleichen Linie, nur mit noch grausameren Mitteln, die Bolschewiken die Ostseeprovinzen russifizierten In den beiden andern Teilen zeigt sich der Verf. als sorgsamer, herber und eigenwilliger Beobachter der Menschen und der Verhältnisse. Darum sind auch diese Teile wertvoll für die Erkenntnis der Zeit, der Lage der Wissenschaften und der Universitäten. Er ist stark national, antiparlamentarisch (273) und militaristisch (259) gesinnt. Von Haus aus strenger Protestant, ist er auch in Rom, wo er lange weilte, nie mit der katholischen Kirche vertraut geworden. Er huldigt den katholischen Italienern zwar, anerkennt mit höchstem Lob die Möglichkeiten, die der Vatikan den Gelehrten gab, und dankt Männern wie Ehrle und Denifle. Aber er schreibt auch von der Pfaffenherrschaft im Kirchenstaat (194) und nennt unter denen, die um des Glaubens willen unbarmherzige Tyrannen waren neben Calvin, John Knox und den Ketzerrichtern auch Loyola (den hl. Ignatius von Loyola 206). Sicher war Haller ein aufrechter Mann, ein der Wissenschaft sich ganz hingebender Gelehrter, auch ein geistvoller Unterhalter und ein Bewunderer alles dessen, was ihm gut und wertvoll erschien. Aber bezeichnender ist doch die Schärfe

seiner Kritik, die Ablehnung und die Einseitigkeit des zu überspitzenden Formulierungen neigenden Geistes. Hier liegen auch die Grenzen seiner Wissenschaftlichkeit.

H. Becher SJ

Smithdas, Robert J.: Mit Händen ergriffen. Die Geschichte meines Lebens. (241 S.) Stuttgart 1960, Engelhornverlag. Ln. DM 12,80.

Daß ein junger Mann von 33 Jahren sein Leben erzählt und nicht ohne Stolz von seinen Leistungen berichtet, könnte in andern Fällen fast peinlich wirken. Aber bei dem Amerikaner Robert J. Smithdas ist das anders. Er ist seit früher Jugend blind und taub und hatte unerhörte Schwierigkeiten zu meistern, um das Leben „mit den Händen zu greifen" (Titel im Original: Life at my Fingertips). Wie einst Helen Keller brachte er trotz seiner Behinderung ein Hochschulstudium hinter sich und wirkt heute als Redner und Schriftsteller in der Blindenarbeit. Sein Buch will seinen Leidensgenossen Mut machen. Es ist aber auch für uns Sehende und Hörende eine kräftige Ermunterung, vor schwierigen Lagen nicht zu kapitulieren und dankbar zu sein für den Lebensreichtum, den Aug und Ohr uns vermitteln, und den wir meist gedankenlos als eine Selbstverständlichkeit hinnehmen. Erst die schmerzliche Sehnsucht der Blinden und Tauben bringt uns zum Bewußtsein, wie reich wir sind. Der Lebensbericht des tapferen Amerikaners legt zugleich ein schönes Zeugnis ab für ein gesundes, herzliches Familienleben und weiß von viel großartiger Hilfsbereitschaft zu berichten. Insofern vermittelt er nebenbei einen sympathischen Eindruck von amerikanischer unproblematischer und zupackender Lebensart. Smithdas ist Katholik und macht aus seiner christlichen Gläubigkeit kein Hehl. Eine kleine Schule des Lebensmutes für junge und reife Menschen.

F. Hillig SJ

Psychologie

Hofstätter, Peter R.: Psychologie (Fischer Lexikon Bd. 6). (376 S.) Frankfurt/M. 1957, S. Fischer. DM 3,30.

H. ist Herausgeber und Verfasser des gesamten Bandes. Das wirkt sich auf die Geschlossenheit der einzelnen Sachartikel günstig aus. Was ein solches Lexikon überhaupt an gründlicher Wissenschaft über den weitverzweigten Bereich der Psychologie bieten kann, findet der Laie und vielleicht auch noch mancher Fachmann hier zusammengefaßt. Historische Zusammenhänge, Worterklärungen, systematische Hinweise, abgewogene Kritik, statistische Angaben, anschauliche Skizzen und Symbole machen diesen Band in hervorragender Weise zu einer Enzyklopädie des Wissens. Die einzelnen Stichworte können hier natürlich nicht genannt werden. Zu jedem Stichwort findet sich im Anhang die entsprechende Literatur, auch die ausländische, besonders amerikanische. Psychologische Stichworte, die man unter keinem der Artikel findet, kommen in einem zusätzlichen Stichwortregister am Schluß zu ihrem Recht. — Abgesehen davon, daß die Literaturangabe in einem solchen Band nicht vollständig sein kann, sollte man doch bei einer späteren Auflage bedeutende Namen nicht vergessen, so z. B. unter „Pädagogische Psychologie" auch die tiefenpsychologischen Richtungen, u. a. Zulliger; oder unter „Lerntheorie" auch deutschsprachige Autoren, z. B. W. Guyer.

J. M. Hollenbach SJ

Meng, Heinrich u. Mitarb.: Psychohygienische Vorlesungen. Eine Einführung in Theorie und Praxis des seelischen Gesundheitsschutzes. (447 S.) Basel-Stuttgart 1958, Benno Schwabe u. Co. DM 28,—.

H. Ehrhardt, D. Ploog, H. Stutte (Hrsg.): Psychiatrie und Gesellschaft. Ergebnisse und Probleme der Sozialpsychiatrie. (320 S.) Bern u. Stuttgart 1958, Hans Huber. DM 32,80.

Psychohygiene und Sozialpsychiatrie verfolgen weithin gemeinsame Ziele. Der seelische Gesundheitsschutz versucht „vorauszusehen, welche abwegige Entwicklung ein Mensch oder eine Gemeinschaft nehmen könnte, und dieser Fehlentwicklung auf Grund exakter wissenschaftlicher Erfahrung entgegenzutreten" (*Meng* 4). Er geht dabei von der Erkenntnis der Sozialpsychiatrie aus, daß einerseits „psychische Störungen ... zum Teil schwerwiegende soziale Auswirkungen haben" und „anderseits ... gesellschaftliches Milieu, Sozialstruktur, kulturelle und zivilisatorische Konstellationen wesentliche prägende Faktoren psychopathologischer Phänomene sein können (*Ehrhardt* u. a., Vorwort, 11). — Namhafte Autoren aller einschlägigen Fachrichtungen setzen sich in diesen beiden Sammelbänden mit dringlichen Fragen auseinander, die bisher in der deutschsprachigen Literatur viel zu kurz kamen. Wenn auch mancher Aufsatz des beschränkten Raumes wegen nicht gerade sehr tiefschürfend ausfiel, so werden doch alle, denen Menschen anvertraut sind, für die wertvollen Anregungen dankbar sein.

In den *„Psychohygienischen Vorlesungen"*, die sich zum größten Teil auf Erkenntnisse der Psychoanalyse und der Individualpsychologie stützen, kommt das Verhältnis von Psychohygiene und Religion mehrfach zur Sprache. Es ist sehr erfreulich, daß *H. Meng* dem „psychologisch geschulten Seelsorger" eine große Bedeutung zuerkennt (18) und *E. Stern* fordert, „den Menschen wieder eine allgemeine Welt- und Lebensanschauung ... zu geben", was „nur

im Rahmen eines religiösen Glaubens möglich" sei (387). Der protestantische Theologe *Hendrik van Oyen* („Religion und Psychohygiene" 400 ff.) betont, daß erst das Christentum die letzte Tiefe des Menschen aufdeckt, seine Bestimmung „für die Gemeinschaft mit Gott" (408). — Hervorragend ist *C. Hafftters* Beitrag über „Mütterberatung zur Vorbeugung kindlicher Fehlentwicklungen" (69 ff.). *E. Stern* gibt in „Psychohygiene und Ehe" (61 ff.), *E. E. Kraft* in seiner Vorlesung über „die Sexualerziehung" (104 ff.) Anregungen für eine gesunde Entfaltung des Geschlechterverhältnisses, wobei die sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe (115) und die dauerhafte Einehe (66) in ihrer Bedeutung für die seelische Gesundheit herausgestellt werden.

„Psychiatrie und Gesellschaft" erschien als Festschrift zum 70. Geburtstag *Werner Villingers,* den *G. Ewald* als „Vater und Schöpfer einer deutschen Kinder- und Sozialpsychiatrie" bezeichnet (311). — Im 1. Teil, der wie der zweite mehr grundsätzliche Fragen behandelt, findet sich ein aufschlußreicher Beitrag von *H. Kranz* „über neuzeitlich-epochale Bedingtheiten des psychisch Abnormen" (33 ff.). — Im 2. Teil übt *K. Konrad* („Das vierte Zeitalter und die moderne Kunst", 102 ff.) Kritik an Sedlmayrs These vom „Verlust der Mitte". Er sieht in der modernen Kunst nicht Entartung, sondern versteht sie als Ausdruck einer Pubertät der Menschheit, die sich von Gott ablösen muß wie das Kind vom Vater, damit das „fünfte Zeitalter des verantwortlichen Menschen anbrechen" könne (113). Diese Hypothese ist kunstgeschichtlich nicht weniger fragwürdig als jene des kritisierten Autors; sie zeugt aber obendrein von einer völligen Verkennung des Religiösen. — Während der 3. Teil der Psychohygiene, der 4. Teil der Kinder- und Jugendpsychiatrie gewidmet ist, behandelt der fünfte spezielle Fragen mit juristischem und sozialfürsorgerischem Aspekt. Unter ihnen möchten wir den überaus klaren, gerichtsmedizinisch wie ethisch gut konzipierten Beitrag *H. Ehrhardts* hervorheben, in dem „der ärztliche Eingriff als medizinische Frage der Strafrechtsreform" (293 ff.) dargestellt wird.

F. Schönberger SJ

Reich, Heinrich: Seelenbilder. Lehrbuch des TUA-Testverfahrens und einer experimentellen Malerei (307 S.) Zürich u. Stuttgart 1960, Rascher. DM 56,—.

Der Verf., Arzt, Maler, Dichter und Musiker in einer Person, versuchte, angeregt durch die Beschäftigung mit ostasiatischen Ideogrammen, die Symbolkraft gegenstandsfreier Malerei experimentell zu erforschen. Er versenkte sich meditativ in 60 Symbole und schuf im Nachvollzug ihres Sinngehaltes ihnen möglichst äquivalente Farb-Form-Komplexe. Die Fragestellung war, ob eine Person, die sich in den Ausdrucksgehalt dieser gegenstandfreien Bilder versenkt, durch sie zu Erlebnisreaktionen angeregt werde, die den zugrunde liegenden Symbolen entsprechen. Die Zahl der geeigneten Bilder wurde experimentell ausgewählt und auf das Format von 3 : 4 cm gebracht. — Als Verf. bemerkte, daß die Vorliebe oder Abneigung der Versuchsperson (Vp.) für das eine oder das andere Bild psychologische Rückschlüsse auf deren seelische Verfassung erlaubte, begann er den Versuch als Testverfahren auszubauen, dessen Sinn die „Evokation" (vom Verf. im Gegensatz zur „Projektion" verstanden, 32) „innerer Leitbilder" (ebd.) sein sollte. Er beschränkte die Zahl der Bilder auf 36 und ordnete sie in 4 Gruppen, wobei je 9 Bilder einer der 4 Schichten des zugrunde gelegten Seelenmodells (51) entsprechen sollen. Ferner sollen die Bilder abwechselnd männlichen (Animus) und weiblichen (Anima) Anmutungscharakters sein und sich in statische und dynamische gliedern. Die Vp. hat nun aus den Bildern die 12 sympathischsten und die 12 unsympathischsten auszuwählen. Die Deutung dieser Wahl erfolgt nach dem angenommenen Symbolgehalt der Bilder und nach ihrer Zugehörigkeit zu den genannten Kategorien. — Anschließend hat die Vp. das ansprechendste und das abstoßendste Bild aus dem Gedächtnis mit Farbstiften zu reproduzieren. Die Auswertung dieser Malerei stützt sich auf raum-, form- und farbsymbolische Gesichtspunkte. — Die Ergebnisse sind nach dem Verf. und einigen zitierten Gewährsmännern für so ziemlich alle Sparten der Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie von großem Wert.

Der TUA-(= TU-ANIMA-)Test entwuchs einer originellen Idee, die vielleicht die Grundlage für ein psychodiagnostisches Verfahren abgeben könnte. Jedoch erweist es sich wieder einmal, wie gefährlich es ist, „den Weg der scientia intuitiva" (27) zu beschreiten und gleichzeitig die Bemühungen anderer Forscher um rationale Durchdringung des psychischen Geschehens eines „mentalen Perspektivismus" zu zeihen (a. a. O.). Kurven, Tabellen und Schemata können ebensowenig über die wissenschaftliche Unzulänglichkeit des Verfahrens hinwegtäuschen wie der unnötige Ballast von Zitaten und eine recht „mythische" Ausdrucksweise. Schon bei den Anleitungen zur „Handhabung des Testes" (57 ff.) hätte man Klarheit einer Pseudotiefgründigkeit vorgezogen. Ganz abwegig scheint uns die angebotene Einteilung von 4 Persönlichkeitsschichten: Grundkräfte (Es), Grundeinstellungen (Ich), subjektive Haltungen (Ich) und Objektbeziehungen (Es). Ihnen werden die verschiedenen Symbole und Eigenschaften nach unbekannten Kriterien zugeordnet: so rangieren Selbstverantwortung (Lebensflamme), Versagung, Zwang (Saturn) und

Toleranz (Merkur) unter den Grundkräften des Es, während die ihnen konträren Begriffe Herdentrieb (Kaninchen), Genußsucht (Taube), Weltoffenheit (Blumenstrauß) und Privileg (Kater) unter den subjektiven Haltungen des Ich zu finden sind (Deutungstabelle). — Natur und Geist, Bios und Logos, Animus und Anima — mit unzähligen schillernden Begriffen wird operiert, ohne daß vorher versucht worden wäre, ihren Sinn klar zu umreißen.

Solche Ungereimtheiten und Unklarheiten, nicht zuletzt aber die bislang völlig unzureichende Eichung (154ff.), machen, wie uns scheint, den Test für verantwortliche, wissenschaftliche Psychodiagnostik ungeeignet. Solange Grundlagen und Methodik des Verfahrens nicht kritisch überprüft und exakt gefaßt sind, wird sich die an sich fruchtbare Idee des Verf.s kaum durchzusetzen vermögen — außer bei jenen, die in naiver Gläubigkeit die „Bestätigung durch die Versuchspersonen" für „eine Art Eichung" (155) halten.

F. Schönberger SJ

Merian, Doris: Über freches Verhalten im Kindesalter. (90 S.) Bern u. Stuttgart 1956, Hans Huber. DM 6,80.

Ist freches Verhalten Ausdruck des Charakters oder Ungezogenheit? Muß es immer streng bestraft werden? Die Verfasserin legt in ihrer Arbeit einen Versuch vor, diese und andere Fragen zu klären. Sie untersucht 76 Kinder im Alter von 4, 5—13, 2 Jahren, davon 72 Jungen und 4 Mädchen. 42 dieser Kinder hat sie persönlich gesehen und vor allem auf ihre emotionale Seite der Persönlichkeit getestet (Baumtest von Koch; Test of Family Attitudes von L. Jackson; Mann-Zeichentest von F. Goodenough; Zulliger-Test bzw. Rorschach). Es handelte sich dabei um Kinder, die von Lehrern und Kindergärtnerinnen in Zürich auf Grund eines vorausgehenden Fragebogens benannt worden waren.

Zunächst wird eine Gruppe abgesondert, die auf Grund epileptoider Störungen, sexueller Abartigkeit und schwerer äußerer Verwahrlosung nicht im engeren Sinn als frech, sondern als seelisch krank bezeichnet werden müssen. Es blieben noch 27 Schüler, von denen die meisten zwischen 9 und 12 Jahren waren. 55% sind aus kinderarmen Familien, und zwar 33% mit einem Geschwister, 22% Einzelkinder. Es zeigt sich, daß für freches Verhalten vor allem die Eltern-Kind-Beziehung ausschlaggebend ist. Dabei überwiegt Mutterabhängigkeit; wird bei der Hälfte der Fälle das Kind grundlos vom Vater abgelehnt; besteht eine gesteigerte Straferwartung und Mangel an aktiver Selbstbehauptung.

Im ganzen scheint freches Verhalten auf Ungeborgenheit und seelische Heimatlosigkeit zurückzuverweisen. Mehr will die Verfasserin nicht feststellen. Es werden zwei Gruppen unterschieden: einmal Distanzlosigkeit, die sich als Geltungsmacht dokumentiert, und Taktlosigkeit, sofern sie in ihren Äußerungen ein Ersatzobjekt sucht, weil es z. B. im Elternhaus keinen Ausweg gibt. Diese erste Gruppe bleibt — vor allem in den stark emotional betonten Entwicklungsabschnitten — im Rahmen des Normalen. Die zweite Gruppe umfaßt jene Fälle, in denen freches Verhalten Zeichen für einen seelischen Notstand ist, der auf erhöhte Angst und auf eine starke Aggressionshemmung schließen läßt. Teils handelt es sich um zwangsneurotische, teils um depressive Grundlagen. — Zum Schluß werden einige therapeutische Hinweise für die einzelnen Arten geboten.

Die Verf.in war sich der Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung voll bewußt und hat durch diese Arbeit jedenfalls auf einen Tatbestand hingewiesen, der Erzieher und Lehrer im Urteil über die „Frechheit" der ihnen Anvertrauten vorsichtiger machen soll.

J. M. Hollenbach SJ

Wirtschaft

Abraham, Karl: Wirtschaftspädagogik. Grundfragen der wirtschaftlichen Erziehung. (216 S.) Heidelberg 1960, Quelle & Meyer. Geb. DM 16,—.

Das Buch hat sich eine über praktische Anweisungen weit hinausgehende, bedeutende Aufgabe gestellt: Es will dem „Zusammenhang zwischen Erziehung und Wirtschaft" nachgehen und beginnt mit den „theoretischen Fundamentalfragen" von Erziehungswissenschaft und Wirtschaftswissenschaft, soweit die beiden Bereiche Bezug aufeinander haben. Besonderer Wert wird „auf die begriffliche Systematik und die Klarheit der philosophischen Prämissen gelegt" (3). Damit erreicht der Verf. die zentralsten Bereiche in der Diskussion über die Fragen der wirtschaftlichen Erziehung. Entsprechend seinem hohen Ziel hat das Buch folgende drei Teile: A. „Die Grundprinzipien der Wirtschaftspädagogik", B. „Die Bedeutung der wirtschaftlichen Erziehung für den Aufbau der Persönlichkeit" und C. „Die institutionelle Ordnung der wirtschaftlichen Erziehung". Dem fügt sich noch eine Schlußbetrachtung über „Die Wirtschaftspädagogik im Dienste des neuen Humanismus" an. Zahlreiche Tabellen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Sachregister vervollständigen die Arbeit. Der Wert des Buches liegt vor allem in den prinzipiellen Ausführungen, die den bei weitem größten Teil ausmachen. In einem solchen Umfang und mit solcher Tiefe sind die Beziehungen von Wirtschaft und Erziehung — bei wohltuend gedrängter Darstellung — u. E. bisher nicht durchleuchtet worden. Dabei

scheut sich der Verf. auch nicht, strittige Fragen (wie die der „intentionalen" und „funktionalen" Erziehung) neu zu behandeln und selbständig zu lösen.

K. Erlinghagen SJ

Eigentum und Eigentümer in unserer Wirtschaftsordnung. Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Band 1. (252 S.) Köln u. Opladen, Westdeutscher Verlag. Ln. DM 11,—.

Die von der Bundesvereinigung deutscher Arbeitgeberverbände errichtete Walter-Raymond-Stiftung hat drei Kolloquien über die Eigentumsfrage veranstaltet: ein erstes 19.—21. 11. 1959 in Maria Laach über „Die katholische Soziallehre und das Eigentumsproblem" (Referenten: Gustav Gundlach, Josef Höffner, O. v. Nell-Breuning, H. J. Wallraff), ein zweites 4.—5. 12. 1959 auf Schloß Hugenpoet bei Kettwig über „Das Privateigentum und die evangelische Soziallehre" (Referenten: Klaus v. Bismarck, W. Künneth, E. Steinbach, H.-D. Wendland), ein drittes 29.—30. 1. 1960 in Bad Nauheim über „Rechtliche, ökonomische und soziologische Aspekte der Eigentumsfrage" (Referenten: A. Gehlen, W. Geiger, G. Schmölders, C. A. Andreae). Die Referate dieser drei Tagungen liegen in dieser Schrift im Druck vor. Man wird sagen dürfen, daß sie zum Wertvollsten gehört, was wir aus jüngster Zeit über die Eigentumsfrage besitzen. Bemerkenswert ist, wie nahe — bei allen Unterschieden im einzelnen — die Auffassungen der Referenten einander kommen. Über die stattgehabten Aussprachen ist nicht berichtet; dagegen ist jedem Referat eine nicht vom Referenten selbst stammende kurze Zusammenfassung beigegeben, die an einzelnen Stellen dessen Meinung nicht ganz präzis wiedergibt. Der Vorsitzende des Kuratoriums der Stiftung, Dr. L. Vaubel (Vorstandsmitgl. von „Glanzstoff"), schrieb ein Vorwort sowie „Grundsätzliches zum Thema aus der Sicht der Walter-Raymond-Stiftung". Daß er hier im Sinn der Veranstalter aus den Referaten und Aussprachen der drei Tagungen „Honig saugt", ist nur natürlich. Man wird aber anerkennen müssen, daß hier eine hoch achtbare und verantwortungsbewußte Haltung eingenommen wird, von der man wünschen möchte, daß sie für die Gesamtheit unseres Unternehmertums repräsentativ sei. Würde überall mit so viel Fairneß eine Diskussionsbasis geschaffen und diskutiert, wie es hier im Rahmen der Walter-Raymond-Stiftung geschehen ist, dann wäre zwar gewiß unser Problem auch noch nicht gelöst, aber wir wären einer für alle rechtlich Denkenden annehmbaren Lösung schon ein gutes Stück näher.

Der Preis des gut ausgestatteten Bandes ist im Vergleich zu anderen Veröffentlichungen des gleichen Verlages märchenhaft niedrig — offenbar auch eine Auswirkung des Mäzenatentums der Walter-Raymond-Stiftung.

O. v. Nell-Breuning SJ

Utz, Arthur: Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie (Darstellung und Kritik). Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. (Veröffentlichung des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Freiburg/Schweiz.) Band I, 1956—1959. (446 S.) Freiburg, Barcelona, Basel, Berlin, New York, Roma, Sao Paolo, Wien o. J. (1960). Ln. DM 36,80.

Ein Werk, in dem eine gewaltige Arbeit des Herausgebers und seiner Gehilfen steckt, das dafür aber vielen andern Zeit und Mühe sparen will und wird. Also ein wirklich dankenswertes Unternehmen. Aus dem weiten Bereich von Recht, Gesellschaft, Wirtschaft und Staat wird diejenige in den Jahren 1956—1959 in deutscher, französischer, englischer und spanischer Sprache erschienene Literatur aller Richtungen zusammengestellt, die sich mit „Grundsatzfragen" beschäftigt. Vorausgeschickt wird eine ausführliche, d. h. sehr weit untergegliederte Systematik, in der jedem Unterabschnitt eine Kennziffer zugeteilt wird. Darauf folgt das alphabetisch geordnete Schrifttumsverzeichnis, worin jedem Buch bzw. Artikel die einschlägigen Kennziffern beigesetzt sind. Auf diese Weise kann man sich mühelos vergewissern, welche Grundsatzfragen darin behandelt sind. Sucht man beispielsweise grundsätzliche Ausführungen über den Streik, so findet man zwar bei Streik (Kennziffer IV. 9. 4. 4.) keine Schrifttumsangaben, auch nicht in verschlüsselter Form, sondern man muß entweder das alphabetische Verzeichnis überfliegen, um zu sehen, wo IV. 9. 4. 4. ins Auge fällt, oder man bedient sich des wiederum systematisch aufgebauten Besprechungsteils des Werkes, in dem allerdings nur eine Auswahl (500 von 1500) des insgesamt aufgeführten Schrifttums gewürdigt wird. Diese Besprechungen — sämtlich vom Herausgeber selbst — unterrichten kurz über den Inhalt der Schrift, enthalten aber nicht selten auch eine kritische Auseinandersetzung. Wer weiß, wie temperamentvoll der Herausgeber werden kann, wenn er sich mit den Ansichten anderer auseinandersetzt, der wird das Maß an Selbstbeherrschung würdigen, die er sich hier auferlegt, um dem Werk den Charakter eines den Benutzer unvoreingenommen orientierenden Nachschlagebehelfs zu wahren. Wenn der Herausgeber es ermöglichen könnte, nicht nur die angekündigten Bände II ff. für die Zeit ab 1959, sondern auch noch einen Vorschaltband mit dem vor 1956 erschienenen, aber heute noch aktuellen Schrifttum folgen zu lassen, so wäre vielen damit ein großer Dienst erwiesen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Hermann Hesse

HUBERT BECHER SJ

Von den großen Dichtern und Schriftstellern, die um die Jahrhundertwende anfingen zu wirken und die sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in großer Fülle aus der Zahl der übrigen heraushoben, leben nur mehr wenige. Zu ihnen gehört Hermann Hesse. Seine ersten Schriften, Gedichte und Erzählungen, erregten kein Aufsehen. Erst der *Peter Camenzind* (1904) wurde ein großer Erfolg. Unter der Förderung und Führung des S. Fischer Verlags entfaltete sich Hesses Talent, und der Kreis seiner Leser, besonders aus der akademischen Jugend, wurde immer größer. Schon vor dem ersten Weltkrieg war sein Ruhm unbestritten. Nach dem Krieg wurde er immer allgemeiner, wenn auch zwei seiner Bücher, der *Steppenwolf* (1927) und *Narziß und Goldmund* (1930) heftige Auseinandersetzungen auslösten. Das Ansehen Hesses hielt sich auf der gleichen Höhe, auch wenn es durch keine neuen Werke größeren Auftrieb bekam. Erst das *Glasperlenspiel* (1943 in der Schweiz, 1947 in Deutschland) rückte den Dichter wieder in den Vordergrund der allgemeinen Aufmerksamkeit. Danach begann es stiller um ihn zu werden. Seine letzten Bücher blieben ohne besondere Wirkung. Die Begeisterung für Hesse ist geschwunden, und nichts spricht dafür, daß sein Ruhm wieder wachsen könnte. Vielmehr hat es den Anschein, als ob er der Vergangenheit angehöre und daß jene Stimmen, die vereinzelt schon früh vor einer Überschätzung warnten, recht bekämen. Es ist bemerkenswert, daß diese Wendung ohne besondere Teilnahme hingenommen wird.

Hermann Hesse erhielt 1946 den Nobelpreis, weniger wohl wegen seiner dichterischen Leistung als wegen seiner politischen Haltung. Nach einer ganz vereinzelten Äußerung zu Beginn des ersten Weltkrieges, in der er sich, ähnlich wie Rilke, von der allgemeinen Begeisterung hatte anstecken lassen, hatte er sich immer gegen den Krieg ausgesprochen. Er beteiligte sich jedoch zwischen 1915 und 1918 an dem Bemühen, für die deutschen Kriegsgefangenen in der Schweiz zu sorgen und verschaffte ihnen Bücher und Lesestoff. Seine Abneigung gegen alle Gewalt, sein Wille zur Völkerversöhnung wurden immer grundsätzlicher. Mit Romain Rolland, dessen Freundschaft er sich wohl durch diese Gesinnung erwarb, trat er entschieden für den Frieden ein. Dies mag dazu geführt haben, daß Hermann Hesse, geborener Deutscher und Wahlschweizer, schon so früh nach den Schrecken

des zweiten Weltkrieges und trotz der damaligen Verfemung alles Deutschen mit dem Nobelpreis ausgezeichnet wurde. Der Goethepreis der Stadt Frankfurt (1946) und der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ergänzen die Ehrungen, die dem Dichter zuteil wurden.

Jeder Dichter gestaltet aus seiner Erfahrungs- und Erlebniswelt. Auch wenn er fremde Stoffe, die er andern Zeiten und Räumen entnimmt, zu verdichten sucht, ist doch dasjenige, was ihn selbst berührt, der innere Kern und der Gehalt seines Werkes. Der Leser der Dichtungen Hermann Hesses[1] wird bald bemerken, daß viel Autobiographisches in ihnen eine Rolle, sogar die entscheidende Rolle spielt, ja daß er mit diesem Autobiographischen wie mit einer Last ringt. Er sucht es, wie man sagt, zu bewältigen, d. h. es zu durchleuchten, seinen Sinn zu finden und will dadurch zu jener inneren Freiheit kommen, zu der ihm das Leben selbst nicht verhalf. Wer seine Kunst beurteilen will, wird darum, mehr als bei andern Dichtern, die Lebensentwicklung Hesses selbst kennenlernen müssen. Dies beweist auch die erste und bisher beste Würdigung des Dichters, die sein Freund Hugo Ball 1927 veröffentlichte[2]. Ball, der in seinem „Byzantinischen Christentum" gezeigt hatte, daß es ihm in erster Linie auf den sogenannten objektiven Geist einer Epoche oder einer Erscheinung ankam, der eine konkrete Ausprägung erfuhr — er blieb also nicht beim theoretischen System stehen —, vermischt in seinem Hessebuch Lebensbeschreibung und Erklärung, Vertiefung und Würdigung der Dichtungen. Ausgehend von dem geistigen Erbgut, das seine Vorfahren dem Dichter übermittelten, folgt er der Lebensgeschichte Hesses und zeigt, wie dieser seine persönlichen Erlebnisse in Dichtung verwandelte.

*

Hermann Hesse wurde am 2. Juli 1877 in Calw in Württemberg geboren. Die väterliche Familie stammte aus Estland; die Mutter war die Tochter eines protestantischen Indienmissionars und kam in Indien zur Welt. Die kalvinistische Familie stammte aus Neuchâtel, pflegte eine pietistische Frömmigkeit und stand im Dienst der Baseler Missionsgesellschaft. Nach Basel zog auch der Vater 1881 mit dem vierjährigen Sohn und lehrte am dortigen Missionshaus bis 1886. Im Elternhaus zu Basel und später in Württemberg verkehrten häufig Missionare aus Indien. Hermann wurde für den theologi-

[1] Zitiert werden folgende Werke und Ausgaben:
1. Hermann Lauscher, *München 1911;* 2. Peter Camenzind, *Berlin 1930;* 3. Unterm Rad, *Berlin 1906;* 4. Aus Indien, *Berlin 1913;* 5. In der alten Sonne, *Berlin o. J.;* 6. Knulp, *Berlin 1940;* 7. Märchen, *Berlin 1955;* 8. Demian, *Berlin 1920;* 9. Wege nach Innen, *Berlin 1932;* 10. Der Steppenwolf, *Berlin 1947;* 11. Narziß und Goldmund, *Berlin 1931;* 12. Die Morgenlandfahrt, *Berlin 1932;* 13. Das Glasperlenspiel, *Berlin 1958;* 14. Gedichte, *Zürich 1942.*

[2] *Hugo Ball,* Hermann Hesse. Sein Leben und seine Werke, *Berlin 1927, neu 1947 und 1956.* — Hesse nennt ihn einen zuverlässigen, hochherzigen und nachsichtigen Freund, einen lieben und überlegenen Kollegen, dazu einen Kameraden und Gegner für Stunden und Nächte des Plauderns, des Disputierens und des dialektischen Spiels.

schen Beruf bestimmt, besuchte die Lateinschule in Göppingen und kam 1891 nach bestandenem Landexamen in das Stift Maulbronn, aus dem er aber im Frühjahr 1892 entfloh. (Schon der Großvater des Dichters, der ebenfalls in Maulbronn studiert hatte, hatte damit gekämpft, aus dem stark einseitig geprägten Stift zu entlaufen.) Ein Versuch, in Cannstatt die Gymnasialstudien fortzusetzen, scheiterte. Die unglücklichen Eltern brachten den ganz aus dem Geleise geworfenen Sohn zu dem Pfarrer Christoph Friedrich Blumhardt, dem Sohn des berühmteren Johann Christoph Blumhardt, die beide im Ruf einer wunderbaren Heilgabe durch Handauflegung und Gebet standen; aber der Aufenthalt dort blieb ohne Erfolg. Hesse war danach nur drei Tage in einer Buchhandlung in Calw, darauf ein halbes Jahr Gehilfe seines Vaters und schließlich einige Monate hindurch Lehrling in einer Turmuhrenfabrik. Später schrieb er, sein Handwerkertum habe ihn den Rausch der Freude an der Arbeit gelehrt und es habe ihn beglückt, sich in den großen Rhythmus eingegliedert zu sehen (3, 266). Doch lange hielt es ihn auch da nicht.

1895 trat Hesse in Tübingen die Buchhändlerlehrzeit an, vollendete sie und kam 1899 als Buchhändler nach Basel. In dieser Zeit studierte er eifrig und erwarb sich gute autodidaktische Kenntnisse. In Tübingen bemühte er sich besonders um Goethe; in Basel stand er unter dem Einfluß Jakob Burckhardts und Nietzsches. Doch ist ihm wohl erst viel später die Bedeutung des großen Basler Historikers, dem er in dem Benediktinerpater Jacobus des Glasperlenspiels ein Denkmal setzte, aufgegangen. In Basel veröffentlichte er seine ersten Gedichte und Prosastücke und schrieb den *Peter Camenzind*, der ihn geldlich unabhängig machte. Er heiratete 1904 Maria Bernoulli aus der bekannten Basler Mathematikerfamilie und zog nach Gaienhofen an den Bodensee, wo er zuerst bei einem Bauern, dann in einem selbstgebauten Haus wohnte. Dahin zog er auch seinen damaligen Freund Ludwig Finkh nach, den bekannten schwäbischen Heimatdichter, ruderte, fischte im See, durchwanderte die Landschaft und schrieb. Vorübergehend gab er 1905 mit Ludwig Thoma und Conrad Haußmann die Zeitschrift *März* heraus, die sich gegen das persönliche Regiment Wilhelms II. wandte.

Die Ehe mit Maria Bernoulli war nicht glücklich. Wohl um Abstand zu gewinnen, machte er eine Reise nach Indien, trennte sich aber nach seiner Rückkehr von seiner Frau und zog aufs Land in die Nähe von Bern. 1919 ließ er sich scheiden, um später eine zweite Ehe einzugehen. Von 1919 an wohnte er in Montagnola über dem Luganer See im Kanton Tessin, wo er bis heute zurückgezogen als Gärtner, Maler, Grübler und Dichter lebt. Höchstens erscheint sein Name unter irgendeinem Aufruf von Dichtern und Gelehrten, wie z. B. als Unterzeichner eines Appells von 172 Persönlichkeiten, darunter 39 Nobelpreisträgern, zugunsten der künstlichen Geburtenbeschränkung (FAZ vom 17. 11. 1960). Ein starker leib-seelischer Zusammenbruch veranlaßte den Dichter 1916, sich bei dem Psychoanalytiker Dr. Lange einer siebzig Sitzungen dauernden Behandlung zu unterziehen.

Hermann Hesse schulte sich vor allem an Goethe, Shakespeare, den Romantikern Arnim, Tieck, dem Volkslied, Gottfried Keller, Wilhelm Raabe u. a. Unverkennbar ist auch der Einfluß Heines (3, 134; 8, 111) auf die ersten Gedichte Hesses. Später traten zu diesen Werken noch Böhme, Thomas von Aquin, Bonaventura, Kepler, der Talmud, die Upanishaden, die chassidischen Schriften, die alten chinesischen Klassiker und nicht zuletzt das Beispiel des heiligen Franz von Assisi. Neben der Liebe zur Dichtung zeigte Hesse eine sehr starke Hinneigung zur Musik, der weiblichsten und süßesten Kunst (2, 109), dem Schicksal der ganzen deutschen Geistigkeit (10, 168). Überhaupt sind alle Sinne wach und vereinen ihre Kraft, so daß er Töne sieht und Farben hört. Insbesondere soll die Musik die klarere und durchleuchtendere Anschauung vertiefen und die Wurzel der menschlichen Sinnestätigkeit stärken. Daraus ergibt sich eine Verbindung von Rationalismus und Irrationalismus, bei der dieser die ahnende Führung hat.

*

Wie dieser Überblick schon ahnen läßt, sind die Jahre der Pubertät das entscheidende Erlebnis seines Lebens gewesen. Schon früh, mit elf Jahren, erlebte er sie tief und kam in manche Verwirrung (8, 13. 57). Er ist verträumt. Das nimmt zu, als er etwa dreizehn Jahre alt wird, wo dann auch sein bisher selbstverständlicher Glaube Schaden leidet (8, 43). Die Nöte der Pubertät werden immer unheimlicher; er wird gleichgültig gegenüber der Schule (3, 189), sehnt sich nach Freunden und leidet unter der Entfremdung. Allmählich wird er sich darüber klar, daß er entweder ein Dichter oder gar nichts werden wolle. „Zu dieser Klarheit kam aber allmählich eine andere peinliche Einsicht. Es war erlaubt und galt als Ehre, Dichter zu sein. Ein Dichter zu werden aber, das war unmöglich, es werden zu wollen, war eine Lächerlichkeit und Schande.“[3]

Es folgten dann das geschilderte Versagen, die Flucht aus Maulbronn und die verschiedenen Versuche, einen Beruf zu ergreifen. Die Erinnerung an diese Not und die Enttäuschung, die er seinen Eltern bereitete, die Härte, die „der barbarische Ehrgeiz des Vaters und seiner Lehrer zeigte, die gegen die unschuldig vor ihnen ausgebreitete Seele des zarten Knaben rücksichtslos wüteten“ (3, 191), haben ihn nie mehr verlassen. Dieses Erlebnis ist auch nie überwunden worden. Alle seine Schriften behandeln eigentlich nur diesen einen Gegenstand. Man kann wohl sagen, daß Hesse nie aus dieser geistigen Pubertätskrise herausgewachsen ist. Wenn der alte Glasperlenspielmeister Josef Knecht dem jugendstarken Pio Designori in den Bergsee nachspringt, um nicht die Achtung seines Zöglings zu verlieren (und dabei den Tod findet), handelt es sich doch um Empfindungen und Antriebe, wie sie bei den Wettkämpfen der Fünfzehnjährigen zu beobachten sind (13, 582).

[3] *Ball* a.a.O. 60.

Natürlich dient das eigene Erleben dem Dichter nur als Ausgangspunkt. Es wird in fremder Gestalt objektiviert; aber er empfindet doch sein eigenes Leben als Typus[4].

In der Gestaltung dieser Schicksale und dieses Werdens können wir im Werk Hesses zwei Abschnitte unterscheiden. In den ersten Büchern bis zum *Demian* versucht er, jene Zustände und Entwicklungsvorgänge zu analysieren. Er erzählt die Vorgänge, erklärt sie aus den seelischen Voraussetzungen seiner Personen, zeigt die notwendige Entwicklung, die den freien Willen fast ausschaltet, und führt bis zur Katastrophe, die in einzelnen Büchern indes durch eine freundlichere Wendung ersetzt wird.

Später, in der zweiten Hälfte seines Lebens, führt er seine Helden durch ihre Jugend hindurch und stellt ein positives und erfülltes Leben dar, in dem der Held ein Ziel erreicht, wonach er sich gesehnt und an dem er trotz aller Widerstände und auf allen Irrwegen festgehalten hat. Er kommt zu der Vollendung, die ihm das Schicksal vorgegeben hat. Nicht immer werden alle Elemente, die dem Dichter seine eigene Pubertät vorzeichnete, in den einzelnen Büchern ausgeführt. Wie seine Gedichte, heben auch manche Erzählungen nur einen Ausschnitt heraus. Aber alles steht in diesem Zusammenhang. Dabei werden besonders in der zweiten Schaffenshälfte die späteren Lebenserfahrungen und die Einsichten, die ihm eben diese Erfahrung und sein Studium vermitteln, wirksam und heben sein Werk in größere und allgemeingültige Höhen. Aus dem Einzelleben wird sogar im Glasperlenspiel, nach früheren Teilansätzen, eine ganze Bildungs- und Erziehungslehre. Man wäre vielleicht überrascht, wenn man untersuchen würde, ob und inwieweit moderne bildungsreformerische Bestrebungen, wie der Rahmenplan und Bremerplan, bewußt oder unbewußt Hesse verpflichtet sind.

Parallel mit der höheren Erfassung des Gehaltes formen sich auch Form und Sprache. Sie stehen im Anfang unter dem Einfluß Heines, lernen an den Vorbildern, aber gelangen doch nicht zu einem harmonischen Ausgleich. Erst nach dem schon 1917 geschriebenen *Demian* zeichnen sich Ruhe, Einfachheit und Schlichtheit ab (7, 52). Schönheit und Anmut ersetzen die dunkle Traurigkeit, die süße Melancholie, die Verworrenheit. Es verliert sich auch ein grober Realismus, den gelegentlicher Wortgebrauch und das Ausmalen sinnlicher Szenen in *Demian, Steppenwolf* und *Narziß und Goldmund* verraten. Mit den *Märchen* beginnt dieser neue Sprachwille. Er prägt die *Gedichte* und das letzte große Werk, das *Glasperlenspiel*. Vermutlich hat auch der indische und chinesische Sprachstil viel dazu beigetragen. Doch verliert auch die reife Sprache nicht ganz die früheren Mängel. Nur wenige Gedichte sind wirklich Gebilde von zwingender Geschlossenheit. Meist fließen sie dahin; Reimwörter sind gesucht oder wirken platt. Vieles Gedachte und Belehrende wird nicht Schau und Gestalt. So konnte E. R. Curtius, der Hesse sonst wohlwollend gegenübersteht, sagen, daß sein Dichten auf weite

[4] *Ball* a.a.O. 195.

Strecken nur fleißige Reimerei sei[5]. Ähnliches gilt von der Prosa. Hesse kann nicht weglassen. Seine Sätze lassen zuweilen einen glatten Rhythmus vermissen, sind ungelenk und werden zur Prosa eines belehrenden Aufsatzschreibers. Wie seine Aquarelle den Schüler verraten, so wirkt auch seine Sprache[6]. Wer die Einheit von Mann und Werk, von Gehalt und Gestalt verficht, wird darin das Unausgeglichene des Dichters sehen, der auch als Mensch nie zur Reife gelangt ist.

*

Es gilt nun, das Weltbild Hermann Hesses darzulegen, das sich im Lauf seines Lebens aus Not, Sehnsucht und Hoffnung geformt hat. Er steht eigentlich nicht im Strom der Zeit. Die Großstadt hat ihn nie berührt. Die gewachsene Landschaft und die in sie gebetteten Dörfer und Kleinstädte sind seine Welt (2, 99). Darum muß zuerst nach dem Verhältnis Hesses zur Natur gefragt werden. Sie ist seine eigentliche Umgebung. Fluß und See, Wald und Feld, die Hügel und die Gebirge liebt der Dichter, durchwandert er immer wieder. Das Motiv des Wanderns durchzieht alle seine Werke bis zum letzten. Auf der Wanderung gesundet die Seele wieder, findet sie Ruhe nach Mühen, Enttäuschungen und auch emporreißenden Erfolgen. Selbst in Indien sucht er fern von den lauten und bewegten Siedlungen den Wald und den Dschungel, um die Seele der Landschaft zu erkennen (4, 54). Über dem hügeligen Gebiet seiner schwäbisch-alemannischen Heimat — sie wird fast ausschließlich dargestellt — wölbt sich der blaue Himmel, über den langsam die sonnenbeglänzten Wolken ziehen. Schon seit der Kindheit kann er stundenlang im Gras liegen, den Himmel betrachten, die Bewegung der Wolken verfolgen und dabei träumen. Die Wolke ist geradezu ein Angelpunkt seiner Naturliebe. Das leichte Gebilde, das sich immerfort ändert, ohne feste Grenze und harte Übergänge, wird ihm zum Symbol seines Lebens, seiner Träume und seiner Stimmungen (2, 25; 3, 55). Von allen Naturerscheinungen liebt er zwar auch den Frühling, der seine Sehnsucht und Hoffnung weckt, noch mehr aber den fruchtschweren Spätsommer, den Herbst mit seinen tausend Zeichen der Vergänglichkeit und den Winter, der das Ende, den Tod bedeutet. Man hat den Eindruck, als ob diese schwermütige Natur ihm eigentlich näherstehe und häufiger von ihm angesprochen werde als das jubelnde Knospen und Blühen des Frühlings (8, 111). Nur selten finden wir Bilder des Felsgebirges, der überwältigenden herben Größe der Gletscherwelt. Er liebt das Mittelgebirge und seine sanften Formen.

Wenn man genauer zusieht, wenn man sich fragt, ob alle diese Naturbilder ein genaues Abbild einer bestimmten Landschaft wiedergeben, das man

[5] *E. R. Curtius,* Hermann Hesse, in: *Merkur 1 (1947) 178.*

[6] *Gerhard Mayer,* Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses, *Bonn 1956, Röhrscheid, 84.*

im Geist sich nachbilden könnte, wird man feststellen, daß dies kaum möglich ist. Der Dichter faßt nicht so sehr die wirkliche Naturerscheinung in Worte, sondern mehr den Eindruck, den sie auf seine Sinne, das Auge, das Ohr, selbst auf Geschmack und Geruchsinn macht, die beisammen sind, ineinander übergehen und eins werden (7, 162). Die Natur bietet den Stoff für seine Sinne, sein Gefühl, seine Seele. Er erwacht durch sie und wächst an ihr. Das Subjektive ist entscheidend. Während sein Freund Finkh Heimatdichter bleibt, dient Hesse die Natur, zu sich selbst zu kommen und zu den Urgründen vorzustoßen.

Wenn in der Pubertät schon alles nach dem Innern weist, erscheint Hesse in dieser Zeit vollends als ein Introvertierter. Das Ich zu finden, bleibt sein eigentliches Anliegen.

Dazu ist es notwendig, sich von der Bindung an alles Äußere loszulösen. Hier gründet Hesses Abneigung gegen alles Seßhafte und Bürgerliche, alles, was Konvention und äußere Sicherung des Lebens ist. Seine Abneigung gegen Maulbronn hat ihre tiefe Wurzel in dem Empfinden, hier werde eine bestimmte geistige Hörigkeit erzeugt, die dann in einer staatlich dotierten Stellung gesichert werde. Auch ein sogenannter freier Beruf ist nur bei der Wahlentscheidung eine Bestätigung des Ich. Dann wird der Mensch in den Wettkampf der Mächte eingespannt (13, 95f.). Der Wanderer hingegen, selbst der Landfahrer und Landstreicher sind der Wahrheit viel näher. Wir müssen uns abkehren von allen Bindungen an die Mitmenschen, an Mutter und Vater, selbst an die Freunde. Sosehr das Herz nach innen drängt, wir müssen von allen Abschied nehmen. Verzicht auf Wohlleben, Ehe, Familie, Ausscheiden aus dem Wettbewerb der Welt, ohne Eigentum, Titel und Auszeichnungen, Zufriedenheit mit den einfachsten materiellen Ansprüchen sind notwendig, um Kastalier zu werden (13, 84).

Das feuilletonistische Zeitalter, in dem die Menschen heute leben und das den Sinn des wahrhaft Menschlichen so verkehrt hat, ist dadurch gekennzeichnet, daß man sein Auge vor den moralischen und wirtschaftlichen Erdbeben verschließt und sich in einer möglichst harmlosen Scheinwelt ansiedelt (13, 25). Hesse verflucht die Zufriedenheit, Gesundheit, Behaglichkeit, den gepflegten Optimismus des Bürgers, diese fette gedeihliche Zucht des Mittelmäßigen, Normalen, Durchschnittlichen (10, 44), den Herdentrieb (8, 206), die bürgerliche Stube mit Essen, Trinken, Kaffee und Strickstrumpf, Tarockspiel und Radiomusik (10, 189). Der erwachte Mensch hat nur die eine Pflicht, sich selbst zu suchen, in sich fest zu werden, den eigentlichen Weg vorwärts zu tasten, einerlei wohin er führt. Alles andere ist ein Versuch zu entrinnen, die Flucht in das Ideal der Masse, „ist Anpassung und Angst vor dem eigenen Innern“ (8, 198), der technischen Welt, die die Maschine als das Höchste preist (10, 233). Diese modernen Menschen sind zwar schneidig, tüchtig, gesund, kühl und straff, ein vortrefflicher Typ und werden sich in einem nächsten Krieg fabelhaft bewähren, aber sie treiben dem Tode zu (10, 203). Wir sind jedoch ein Wurf der Natur, wir müssen diesen

Wurf in uns spüren, ihn ganz zu unserem machen (8, 199). Wir sollen nicht in den Sternen und in den Büchern suchen, sondern die Lehren zu hören suchen, die das Blut in uns rauscht (8, 11).

Wer zu seinem inneren Ich kommen will, muß die Einsamkeit wählen und ihre dunkle Härte (8, 191), muß ihre innere Verlorenheit spüren. Das ist das dunkle Schicksal des Dichters, das er in schlaflosen Nächten, in finsteren Träumen erlebt, in denen er aber unverhüllt das eigene Selbst bis in die Vorexistenzen entdeckt (1, 13; 4, 184; 8, 184; 14, 151 usw.). „Zwischen zwei Menschen, seien sie noch so verbunden, bleibt immer ein Abgrund offen, den nur die Liebe und diese nur von Stunde zu Stunde mit einem Notsteg überbrücken kann" (6, 69). Auch die Sünde und die Schuld, die den Menschen aus der Ordnung herausreißen, können zum Ziel führen. „Wir müssen durch viel Dreck und Unsinn tappen und haben niemand, der uns führt, als das Heimweh" (10, 194f.). Gerade der Musik ist es eigen, den Menschen zur Selbstbesinnung kommen zu lassen. Hesse klagt über die „gewöhnliche" traurige Stimmung (1, 9). Aber er nimmt sie in Kauf. Nur auf diesem finstern Weg kommt man zum Ich. Um dieses Ichbewußtseins willen ist der Dichter bereit, alles zu opfern. Denn hier erkennt er den Sinn seines Lebens. Darum nimmt der Glasperlenspieler Josef Knecht Abschied von Kastalien und von allem, was ihm dort teuer war und ihn höher geführt hatte. Der Künstler Goldmund verläßt den Meister Niklaus und später auch das Kloster Mariabrunn, in dem er, müde und krank, gastliche Aufnahme gefunden hatte, obwohl er dort tun und lassen konnte, was er mochte, und wird wieder ein Fahrender um der Freiheit willen. Schließlich wird dieses Ich zu einem stolzen Selbstbewußtsein. So schrieb Hesse nach dem Krieg einem atheistischen Freund:

> „Die Leute unseres Schlages sind jetzt, so scheint es, selten geworden und beginnen sich vereinsamt zu fühlen; darum ist es ein Glück und ein Trost, in Ihnen noch einen Liebhaber und Verteidiger der Freiheit, der Persönlichkeit, des Eigensinnes, der individuellen Verantwortung zu wissen. Die Mehrzahl unserer jungen Kollegen und leider auch so mancher unserer eigenen Generationen, strebt nach ganz anderem, nämlich nach Gleichschaltung, sei es nun die römische, die lutherische, die kommunistische oder sonst eine. Unzählige haben schon diese Gleichschaltung bis zur Selbstvernichtung vollzogen. Bei jedem Abschwenken eines früheren Kameraden nach den Kirchen und Kollektiven hin, bei jedem Abfall eines Kollegen, der zu müde und verzweifelt geworden ist, um ein für sich selbst verantwortlicher Einzelgänger bleiben zu können, wird für unsereinen die Welt ärmer und das Weiterleben mühsamer. Ich denke, es wird Ihnen ähnlich gehen. Seien Sie denn noch einmal gegrüßt von einem alten Individualisten, der nicht im Sinne hat, sich einer der großen Maschinerien gleichzuschalten."

Diese individualistische Haltung wird besonders wichtig, wenn zwei Zeiten, Kulturen, Religionen, zwei Lebensstile einander überschneiden (10, 37f.). Der — künstlerisch verfehlte — *Steppenwolf* ist nichts anderes als die wilde Geschichte dessen, der nur sein eigenes Ich kennt. Nietzsche und auch Goethe gehören zu den Ahnen einer solchen Lebensauffassung.

Wenn der Mensch in die Tiefe seines Inneren gedrungen ist, vernimmt er „die große Stimme". Das eigene Leben und Empfinden schwinden hin wie

ein dünner Oberton vor dem tiefen Donner oder dem noch tieferen Schweigen des unbegreiflichen Geschehens (4, 75). Er berührt jene andere Welt, nach der wir uns sehnen (10, 226). Das subjektive Ich findet am Ende des Weges der Verinnerlichung den Wurzelgrund, ein anderes Ich, das keineswegs die personhafte, selbständige Existenz aufhebt. Dieses Ich ist zugleich das Ganze. Hauptsächlich hat die Kenntnis der indischen und der chinesischen Religionen, die Hesse schon in seinem Elternhaus kennenlernte, diese Erkenntnis gebracht. Vermutlich unternahm er seine Indienreise 1911, um in diese Welt tiefer einzudringen. Die Menschen enttäuschten ihn damals; nur die Natur schuf neue Eindrücke. Aber das Studium der indischen und chinesischen Geisteswelt führte ihn weiter. Er verband sie mit einem Christentum, wie es sein Vater ihn gelehrt hatte, ein Christentum ohne Gesetze und Dogmen, in dem nur der lebendig bewegte Geist etwas galt[7]. Dazu kam später noch das Studium des heiligen Thomas von Aquin, der die klaren Begriffe: vollkommenes Sein, Akt und Potenz beisteuerte. Das indische Einheitsdenken und der eigene Drang nach Harmonie bringen den Dichter in der Meditation, vorzüglich auch in der Ausübung der Musik, schließlich in der schöpferischen Nachbildung der Natur, wie sie der Künstler vollzieht, dem allgemeinen Weltgrund nahe. Dieser liegt hinter den Erscheinungen der Welt, die dem Muttergrund des Seins entflossen sind. Seinsmäßiges und Ästhetisches mischen sich. Hinzu tritt später, als Hesse Lao-Tse und die übrigen chinesischen Meister kennenlernt, noch das Dynamische des Ethischen. Er lehnt jetzt das Passive der indischen Religion ab. Dies zeigt sich besonders im *Glasperlenspiel*, in dem das chinesische Wesen eine entscheidende Rolle spielt. Doch wird auch das Indische nicht vergessen, wie der indische Lebenslauf, die dritte der hinterlassenen Schriften Josef Knechts, beweist. Das besagt gleichzeitig eine höhere und positivere Wertung des irdischen Lebens[8]. Nicht mehr die Wolken und das Schwarze enthalten die Tiefe des Geheimnisses; sie liegt im Klaren und Heiteren (13, 432).

Bis zu dieser Erkenntnis mußte aber Hesse noch einen weiten Weg zurücklegen. Der erste Schritt war die Lösung von dem persönlichen Christentum und das Aufgehen in den unpersönlichen Orient. „Jedes höhere Menschenwesen strebt nach Harmonie, Gleichgewicht von Bewußtem und Unbewußtem. Die Bündnisse von beiden sind vorherbestimmt und stehen außerhalb der Sphäre persönlichen Wollens", heißt es schon in *Peter Camenzind* (2, 105). In seinen melancholischen Träumereien findet Hesse eine Art Erlösung in dem traurigmachenden Verlangen, sich an Gottes Brust zu werfen und sein kleines Leben mit dem Unendlichen und Zeitlosen zu verbrüdern (2, 107). Das Ziel der Kunst aller Zeiten sieht er in dem Verlangen, eine Sprache zu schenken (2, 135). Jede Erscheinung auf Erden ist ein Gleichnis, und jedes Gleichnis ein offenes Tor, durch das die Seele, wenn sie bereit ist,

[7] *Mayer* a.a.O. 39.
[8] *Mayer* a.a.O. 25.

in das Innere der Welt zu gehen vermag, wo Du und Ich, Tag und Nacht alle eins sind. Jedem Menschen tritt hier und dort in seinem Leben das geöffnete Tor in den Weg, jeden fliegt einmal der Gedanke an, daß alles Sichtbare ein Gleichnis ist und daß hinter dem Gleichnis der Geist und das ewige Leben wohnen. Wenige freilich gehen durch das Tor und geben den schönen Schein dahin für die geahnte Wirklichkeit des Innern (7, 160f.). Zwar schenkt auch der Rausch eines Maskenballs das Gefühl der Einheit, zusammengesetzt aus Gemeinschaft, Musik, Rhythmus, Wein und Geschlechtslust, die die Persönlichkeit auflösen (10, 217). Aber das ist nur vorübergehend und endet in entsetzlicher Ernüchterung. Wir aber erstreben das Zeitlose, die Welt des ewigen Wertes, der göttlichen Substanz (10, 196). Hier verschwindet denn aller Gegensatz von Europa und Asien, Buddha und Christus. Man wird Reh, man wird Fisch, man wird Mensch und Schlange, Wolke und Vogel. In jeder Gestalt aber ist man ganz (7, 191). Die Morgenlandfahrer, der geheimnisvolle Bund all derer, die zu dem Mittelpunkt hinstreben, der wie die Sonne im Osten beheimatet ist, müssen auch ihre privaten Ziele haben, als innerste Kraft und letzten Trost, obwohl sie äußerlich unter einer gemeinsamen Fahne zu kämpfen scheinen (12, 14f.). Das Eigentümliche des Einzel-Ich wird also nicht ausgelöscht. Als bündiges Bild bietet sich Hesse für diesen Sachverhalt der rauschende Strom, der dahinfließt und unter seiner Oberfläche die Tiefe der Tausendfältigkeit enthält (9, 171). Es ist der Fluß des Geschehens, der Strom des Lebens, voll Mitleid, voll Mitlust, dem Strömen hingegeben, der Einheit zugehörig (9, 155). Wer dahin gefunden hat, kann jede Lehre gutheißen, jeden Weg, jedes Ziel; ihn trennt nichts mehr von den tausend andern, die im Ewigen leben, die das Göttliche atmeten (9, 127).

Der Erkenntnis folgt die Liebe. Sie ist der Kern aller Güte und Freude (2, 142). Sie muß jedoch die Kraft haben, in sich selbst zur Gewißheit zu kommen (8, 231)[9]. Das geschieht durch die Berührung mit dem vollkommenen Sein. Es ist zugleich das Ganze der Welt. Hier wird der höchste Gedanke Hesses berührt, seine Gottesauffassung. Sie bildet sich aus vielen Quellen, christlichen, indischen, chinesischen; auch Goethe und Nietzsche haben ihren Teil dazu beigetragen. Man hat seine Gotteslehre mit Recht eine theopanistische Erlebnismystik genannt. Nach ihr ist alles Gott, ein Teil des göttlichen Wesens. Gott steht also den Dingen nicht gegenüber, sie sind von ihm ausgeflossen und sollen wieder zu ihm zurückkehren. Im Intuitus mysticus, in mystischer Innenschau berührt der Mensch Gott und vernimmt zugleich die Forderung, sich der Vollkommenheit Gottes anzunähern. Dies geschieht durch Selbstverwirklichung (3, 50ff.), indem der Mensch zu harmonischer Einheitlichkeit seines Wesens strebt, eine Potenz nach der andern in den Akt überführt und dadurch mehr Anteil am wahren Sein gewinnt und

[9] Sie entsteht aus dem Glauben an die Einheit, umfängt alles und jedes einzelne nur in diesem Ganzen. Sie strahlt aus, ohne aber deswegen Bindungen zwischen den einzelnen zu schaffen. Hesses Liebeslehre zeigt hier manche Verwandtschaft mit den Auffassungen Rilkes.

dem Göttlichen und Vollkommenen um einen Grad ähnlicher wird (11, 373). So ist der Mensch an der beständigen Erschaffung der Welt beteiligt (8, 164f.). Das Leben Jesu und die Lehre Lao-Tses, die Lehre der Veden und die Lehre Goethes ist in dem, worin sie das ewig Menschliche trifft, dieselbe. Es gibt nur eine Lehre. Es gibt nur eine Religion[10].

Solche Beteuerungen finden wir immer wieder in den Schriften und Briefen des Dichters. Die Namen, mit denen er das vollkommene Sein bezeichnet, sind verschieden. Gott selbst steht über den Bezeichnungen. Er nennt sich selbst nicht. Es ist ihm gleich, mit welchem Namen man ihn preist. Er ist im Innern (9, 347f.). Wir können deswegen schwer bestimmen, ob Hesse die Namen im ursprünglichen, uns vertrauten Sinn versteht, oder ob er einen andern, uns fremden Gehalt mit ihnen verbindet. In seinem Buch über die Indienreise schreibt er:

> „Es ist schön, daß wir, ein kleiner winziger Teil der Menschheit, diese beiden nicht unbedingt brauchen, den blutigen Kruzifixus nicht und nicht den glatten, lächelnden Buddha. Wir wollen sie und andere Götter auch weiter überwinden und entbehren lernen. Aber schön wäre es, wenn einst unsere Kinder, die ohne Götter aufgewachsen sind, wieder den Mut und die Freudigkeit und den Schwung der Seele fänden, so klare, große, eindeutige Denkmäler und Symbole ihres Innern zu errichten" (4, 101).

Aus diesem Wort geht hervor, daß Hesse nicht nur jede eigentliche Offenbarungsreligion, sondern auch jede verbindliche Naturreligion ablehnt; vielmehr entwickelt er das, was er seine Religion nennt, aus sich selbst und verwertet das, was ihm die geschichtlichen Religionen vermitteln, nur als Symbol. Wenn wir das letzte Werk Hesses, das *Glasperlenspiel,* befragen, ergibt sich, daß dieses Spiel zwischen den Egoismen der einzelnen in Kastalien gelehrten Disziplinen Frieden schließen will und die Erinnerung an die Einheit wecken soll, die über der Vielfalt steht. Für den Glaubenslosen ist es zum mindesten ein Religionsersatz, für den Gläubigen die sakramentale Weihe, für beide ein Bad in den reinen Quellen des Schönen (13, 276). Die Gemeinde ordnet sich mystischerweise zu Füßen des Göttlichen (13, 279). Beim Spiel ist nicht die lückenlose, formal vollkommene Einheit und Harmonie aller sachlichen Inhalte wesentlich, sondern die im Anschluß an das Spiel erfolgende Meditation, in der der einzelne das Erlebnis des Vollkommenen und Göttlichen gewinnt (13, 266f.). Darum werden auch nur allgemein gültige, nicht die nur einem einzelnen verständlichen Gehalte vorgeführt (13, 89). Hesse vertritt hier also nicht einen universalen anthropozentrischen Humanismus, sondern will eine neue geistige Religiosität[11]. Er sieht die Welt als vollkommenen Zusammenhang, lückenlos, klar wie ein Kristall, nicht von (außerhalb stehenden) Göttern abhängig. „Ob sie gut oder böse, ob das Leben in ihr Leid oder Freude sei, möge dahingestellt bleiben. Es mag vielleicht sein, daß dies nicht wesentlich ist. Wesentlich ist aber die Einheit der Welt, der Zusammenhang alles Geschehens" (9, 43f.). Die-

[10] Zitiert bei *Mayer* a.a.O. 110.
[11] ebd. 106.

ser aber trägt nach Hesse göttlichen Charakter. Da der Mensch ein Teil dieses Zusammenhangs ist, kann er sich das Ganze auch durch Magie erzwingen[12]. Einen Mittler braucht er nicht, um diese Religion in sich zu verwirklichen. Christus, Sokrates, Buddha, Lao-Tse, Franz von Assisi, Goethe haben den gleichen Rang. Hesse sieht in ihnen Zeugen und Wegbereiter des Kerns jeder Religiosität. Insbesondere ist ihm Christus keine Person, sondern ein Heros, ein Mythos, ein ungeheures Schattenbild, in dem die Menschheit sich selbst an die Wand der Ewigkeit gemalt sieht (8, 172). Durch ein tätiges und zugleich beschauend-meditierendes Leben wird man das Ziel des Lebens, das Wiedereingehen in Gott, bzw. das von ihm Wiederaufgenommenwerden erreichen. Das geschieht im Tod, der aber eigentlich kein Tod ist, sondern Übergang in die Vollendung (2, 52; 14, 279). Der Mensch erreicht dieses Ziel als einzelner, nicht etwa in einer Kirche, die für Hesse schlechthin das der individuellen Verantwortlichkeit enthebende Kollektiv ist[13].

Die Darstellung der Lehre vom „Ganzen, dem vollkommenen Sein, dem allgemeinen Zusammenhang" wäre nicht vollständig, wenn wir nicht besonders hervorhöben, daß nach Hesse dieser Gott — er ist ja kein persönlicher Gott, sondern umfaßt das All — sowohl das Gute wie das Böse, das Göttliche wie das Teuflische in sich vereint (8, 145. 156). So muß auch der Mensch sowohl Gott wie dem Teufel dienen (8, 97. 99). Diese zweite dunkle Hälfte darf nicht unterschlagen werden. Hesse gibt diesem Gott den Namen Abraxas. Später führt ihn das Studium der indischen Anschauungen dazu, die moralischen Prädikate überhaupt auszulassen. Sie sind für die Teilhabe am Göttlichen völlig unwesentlich. Das Studium der Chinesen führt ihn noch darüber hinaus, insofern er der Welt und den Weltvorgängen eine viel positivere Bedeutung zuschreibt. Man kann zwar von Mängeln, aber nicht vom Bösen sprechen. Die Selbstverwirklichung des Menschen besteht darin, sich möglichst diesem Ganzen anzunähern. Hier ist alles eins, alles gleich gut, ob man ein Mönch auf dem Berg Athos oder Lebemann in Paris ist (9, 366). Das Leben eines Wüstlings kann sogar einer der kürzesten Wege zur Heiligkeit, d. h. zur Vollendung sein (11, 47). Goldmund etwa bewahrt trotz seines zügellosen Lebens eine unschuldig gebliebene Kindlichkeit (11, 381). Der Mensch wird seine Aufgabe dann erfüllen, wenn er sowohl alle seine Anlagen wie auch alle Einladungen und Forderungen, die ihm das Leben stellt, erfüllt. Im Entdecken des eigenen Innern erfährt der Mensch, daß das abendländische Persönlichkeitsideal ein Irrtum ist. Der Körper zwar ist eine Einheit, nicht aber die Seele. Die Inder haben recht gesehen, wenn sie lieber von einem Personenknäuel, von Inkarnationsreihen in jedem Individuum sprechen (10 Traktat, 24f.). Wir schwingen nicht zwischen zwei Polen, sondern zwischen unzähligen Polpaaren (10 Traktat, 21f.). Der göttliche Urgrund ist auch Grund der Vielheit seiner Erscheinungen. Das haben

[12] *Mayer* a.a.O. 75.
[13] *Mayer* a.a.O. 116.

die Menschen Asiens erkannt, die deswegen die verschiedenen Glaubensrichtungen nicht hassen oder totschlagen, wie es in den christlichen Ländern Sitte war (4, 170). Diese Spaltung und der Widerspruch, die der Mensch in sich erfährt, machen das Leben erst reich und blühend (11, 259), wenn der Mensch den Mut hat, den Anruf zu erfüllen, der von ihm verlangt, von Stufe zu Stufe fortzuschreiten (14, 419).

Der Mensch wird sich in der Pubertät dieser Gegensätze bewußt. Mit ihnen muß er sich dann sein ganzes Leben lang auseinandersetzen. Erst das reife Alter, das etwa der Musikmeister im *Glasperlenspiel* verkörpert, erreicht das Ziel. Er verwirklicht in sich den inneren Zusammenhang aller Anlagen und Aufgaben. Damit wird er ein Spiegelbild des großen Weltzusammenhangs der theopanistischen Anschauung.

Hesse stellt sich in seinen Werken immer wieder und immer nur diese Frage. Die Erzählungen der erwachenden und werdenden Menschen wie Peter Camenzind, Demian u. a. zeigen ihr Aufbrechen, die Not und die Ratlosigkeit, die sie mit sich bringen. Andere behandeln nur oder vorwiegend einen der großen Menschengegensätze. Es sind etwa Gut und Böse, Geist und Sinn, Mann und Frau, das Väterliche und das Mütterliche, Denker und Künstler, Bild und Begriff, Musik und Bildkunst, das Katholische und das Protestantische, das Objektive, Zeitlose, Zeitbefreite, Ungeschichtliche und Widergeschichtliche und die geschichtsmächtige Wirklichkeitsschau (13, 378ff.). Gern verteilt Hesse die im Menschen vorhandenen Gegensätze auf zwei Personen. Meist werden alle diese Fragen in jedem Werk angerührt. Das entspricht auch der Wirklichkeitsentwicklung. Am notvollsten sind alle jene Bücher, die sich mit dem Gegensatz Geistigkeit und Sinnlichkeit beschäftigen. Für den jungen, aber auch den älteren Hesse ist die Frau, kleine vorübergehende Augenblicke ausgenommen, in denen etwa die Liebe erscheint (z. B. 1, 150; 8, 124), für den Mann nur der Gegenstand des Begehrens und der Leidenschaft, und umgekehrt sieht auch die Frau im Mann nur den Erfüller ihrer Sinnlichkeit. Doch taucht hinter der Frau und Mutter auch die Urmutter (11, 50) auf, die Verkörperung des Urschoßes des Alls, zu dem alles wieder zurückkehrt. Dem Freund Narziß, der sich dem Geist verschrieben hat, sagt Goldmund im Sterben: „Aber wie willst denn du einmal sterben, Narziß, wenn du doch keine Mutter hast? Ohne Mutter kann man nicht sterben“ (11, 417). Im allgemeinen tritt Hesse, wohl wegen seiner Anlagen, und Erfahrungen, für das Sinnenhafte ein. Dieses erfaßt das Sein ebenso tief wie der Gedanke, drückt es aber lebendiger aus (4, 388f.). Kunst, die sich ja des Sinnlichen, der Farbe, des Tons, der sichtbaren Gestalt bedient, ist auch unschuldiger und verbleibt im Reich unschuldiger Kindlichkeit, die nichts von den Gegensätzen kennt (11, 381).

Das Bild des Vaters, demgegenüber Hesse schon von Anfang an eine kühle Stellung einnimmt, wird in seinen Werken immer blasser. Er lehnt ihn schließlich ab (8, 191) und läßt Siddharta nicht mehr zu ihm zurückkehren (9, 54), sucht ihn höchstens in sich selbst (4, 47). In den letzten Werken wer-

den die Gegensätze, die in den Zeiten seines Sturms und Drangs im Vordergrund stehen, immer mehr überhöht, so daß sie schließlich nur mehr in Andeutungen erscheinen. Im Vordergrund steht jetzt die Frage der rationalen oder irrationalen Weltbewältigung. Die rationale lehnt Hesse ab. Es ist nicht gut, wenn die Menschheit den Verstand überanstrengt und die Dinge mit Hilfe der Vernunft zu ordnen sucht, die der Vernunft doch gar nicht zugänglich sind. Dann entstehen solche Ideale wie das der Amerikaner oder das der Bolschewiken, die beide außerordentlich vernünftig sind, und die doch das Leben, weil sie es gar so naiv vereinfachen, furchtbar vergewaltigen und berauben (10, 243).

Am umfassendsten beschäftigt sich das *Glasperlenspiel* mit dieser Frage. Die Idee einer geistigen Eliteprovinz Kastalien ist nicht so neu. Sie wandelt das Thema der pädagogischen Provinz Goethes ab. Aber schon in der Wahl des Namens Wilhelm Meister-Josef Knecht erkennt man eine andere Haltung. Es stehen sich einander gegenüber der kastalische Orden mit seiner Pflege des Guten und der ewigen Güter als Maß und Muster der Lebensgestaltung und die geschichtsgesättigte Wirklichkeit des irdischen Lebens, die Aristokratie der Besten mit der Gefahr der Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit und die der Weltmenschen, die als verantwortliche Leiter und Lenker des allgemeinen Lebens die Last ihres Lebens tragen und die sich gern aus der kastalischen Quelle nährten, wenn nicht deren Wächter sie im Grund verachteten. Josef Knecht entscheidet sich hier für die Welt, weil er, der das ganze Gut Kastaliens in sich aufgenommen hat, die Unfruchtbarkeit der reinen Idee erkannt und den Ort des eigentlichen Kampfes um den Sinn des Irdischen außerhalb der Abgeschiedenheit der kastalischen Siedlungen, Bibliotheken und Studienhäuser verlagert sieht.

Das *Glasperlenspiel* ist das einzige Werk Hesses, das wohl unter chinesischem Einfluß der Gemeinschaft der Menschen ein Recht zubilligt[14]. Sie muß ein organischer Körper sein (13, 110), in dem der einzelne zu dienen weiß, wahrhaft Knecht ist, damit das Ganze wachse und sich vollende, ja daß er, wie es in der Morgenlandfahrt heißt, abzunehmen lerne, damit der andere wachse (12, 112f.). Da aber Knecht die Einseitigkeit des reinen geistigen Strebens sieht, wählt er aus innerem Drang nach Zusammenfassung alles Menschlichen heraus die Welt, von der sich Kastalien streng abschließt. Er handelt nicht in freventlicher Willkür, sondern aus innerer Notwendigkeit, die ihm die Sorge um das Ganze als Ziel des Menschenlebens aufgibt.

In der Tat behält hier der Individualist das letzte und entscheidende Wort. Er selbst und er allein bestimmt, wo er dienen soll. Dieses Dienen ist eigentlich doch nur Selbstentfaltung. Diese Lösung ist wohl die logische Folge einer Weltauffassung, die, wenn auch religiös gefärbt, im allgemeinen

[14] Wir sehen hier ab von der Zeichnung des Gemeinschaftslebens in den beiden Benediktinerklöstern Mariabronn und Mariafels, die trotz der Huldigung an den dort herrschenden gereiften Geist von Hesse abgelehnt werden und nur für gewisse Einzelhaltungen als Vorbilder dienen können.

Zusammenhang die letzte Erfüllung aller Lebenskräfte, die ihr Recht begehren und sich erfüllen wollen (13, 470), sieht. Nur ein außerhalb der Mannigfaltigkeit der irdischen Sachbezirke, Beziehungen, Aufgaben und Bemühungen stehender persönlicher Gott könnte eine Beschränkung des einzelnen sowohl wie die Ergänzungsfähigkeit und -notwendigkeit durch andere rechtfertigen und den sich freiwillig Beschränkenden zur Meisterschaft führen. Die Sicht Hesses kennt nur das Pan und den Auftrag an den Individualisten, sich das Ganze anzueignen. Das geht nicht über einen anthropologischen Humanismus hinaus, der zwar religiös verbrämt, aber keine wahre Religion ist. Hier ist der wesentliche Unterschied zwischen der christlichen Weltauffassung und dem Konglomerat des Weltbildes Hesses, das sich aus den verschiedensten Bausteinen zusammensetzt, die er in mystisch-magischer, irrationaler Weise zusammenfühlt.

*

Das Dichtwerk Hesses ist der Spiegel seines Lebens. In der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, da alles von der Entfaltung von Wissenschaft und Wirtschaft erhofft wurde, da der Glaube an einen äußeren Fortschritt die Menschen berauschte, da man sich „herrlichen Zeiten" entgegengeführt sah, da die „schimmernde Wehr" jede mögliche Bedrohung ausschloß, wies er den Weg nach dem Innern und in die Stille. Der aufkommenden Jugendbewegung, die sich von der Selbstzufriedenheit, von der Anbetung des goldenen Kalbes, von Konventionen und Entleerung des Innern abwandte, erschien er als Prophet. Der sich selbst bewußt werdenden Jugend, die aus dem Zwang der Sitte und Ordnung der veräußerlichten Erwachsenen ausbrach, die aber auch mit ihren Werde- und Entwicklungsnöten allein gelassen war, zeigte Hesse die Natur, zeigte er die Wahrheit innerer Zweifel und Versuchungen, die Tatsache der im Innern vorhandenen Zwiespältigkeiten. Sie wiederum sah in ihm den verstehenden Dichter. Daß er für ihre Sehnsucht das rechte Wort fand, da er auch für ihre religiösen Nöte aufgeschlossen schien, wurden ihr seine Bücher zum Evangelium, ähnlich wie das Stundenbuch des ihm verwandten Rilke das Gebetbuch dieser Generation wurde. Es war die Stunde seines Ruhms.

An die Stelle dieser irrationalen, romantisch zerfließenden Welt ist heute ein neues Zeitgefühl der Nüchternheit getreten, das durch das Wort „echt" sein Verlangen nach Unbedingtem, Klarem, Zuverlässigem ausspricht. Hier ist für Hesse kein Platz mehr. Wer aus früherem Zeitgefühl heraus dieser Jugend seine Gedichte vorliest, wird durch ihr Lachen aufgeschreckt und an die Brüchigkeit jener irrational-mystisch-magischen Suche nach einem Allheitsideal gemahnt.

Was in der allgemeinen Wertung Hesses sich durchsetzte, ist von den großen Kritikern seiner Dichtkunst schon lange erkannt worden. Der strenge Robert Musil zählte ihn unter die „Großschriftsteller ohne schriftstellerische

Größe" und berichtete von dem Widerspruch von Lehre und Leben[15]. R. A. Schröder suchte ihm gerecht zu werden, entwickelte den Kern seiner Anschauungen, erlaubte sich, ihn liebenswürdig umzudeuten, ließ aber keinen Zweifel daran, daß seine eigene Welt und Weltdeutung eine ganz andere sei[16]. E. R. Curtius kannte Hesses Grenzen und Mängel, wenn er auch — in einem Festaufsatz — mit großen Vorbehalten von seinem *Glasperlenspiel* in freundlicher Unbestimmtheit sagte, daß es als einer der einsamen Gipfel aufrage und seinem Schöpfer einen Rang zuweise, der Ehrfurcht heische[17].

Wir brauchen diese Rücksichten nicht zu nehmen. Als Dichter schuf Hesse vieles, das uns in seiner sprachlichen Form einen allzu weichen Charakter zu haben scheint und dessen Gehalt und Ziele mit christlichem Geist wenig oder nichts zu tun haben. Im Grund ist Hesse nicht so sehr Dichter als Ankläger, Lehrer und Belehrer. In seiner Lyrik gelingen ihm nur wenige Stücke, in denen eine wirkliche Gestalt vor Augen tritt. Meist mischen sich Bilder und Gedanken. Wo er ausgesprochene Gedankenlyrik schreibt, wird man ihn anerkennen, auch wenn das Vorgetragene nur selten eine neue oder eine gut geprägte Wahrheit ist. Hesses Prosadichtungen stehen alle im Dienst der Pädagogik und der Bildungsarbeit. Der Erzieher und Lehrer wird sie auch heute noch mit Frucht lesen; denn Hesse hat aus bitterer Erfahrung heraus vieles ins Licht gehoben und konkret dargestellt, was im jugendlichen Menschen vor sich geht und was Unverständnis der Erwachsenen anrichten kann. Hermann Hesse gehört wesentlich zu den Dichtern, den geistigen Schöpfern und Ahnern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ein großer Dichter aber war er nicht.

---

[15] Tagebücher, Aphorismen, Essais und Reden, *Hamburg 1955, 500 f.*
[16] Gesammelte Werke II, *1030—1052.*
[17] a.a.O. 185.

Mit gütiger Erlaubnis des Suhrkamp Verlags geben wir nachstehend einen Überblick über das Werk von Hermann Hesse im Ausland.

USA
Demian
Die Morgenlandfahrt
Das Glasperlenspiel
Narziß und Goldmund
Der Steppenwolf
Siddhartha
In Anthologien aufgenommen wurden:
Der Dichter, Schön ist die Jugend

England
Demian
Gertrud
Die Morgenlandfahrt
Das Glasperlenspiel
Narziß und Goldmund
Peter Camenzind
Siddhartha
Der Steppenwolf
Unterm Rad

Bulgarien
Siddhartha

Dänemark
Demian
Knulp
Narziß und Goldmund
Peter Camenzind
Roßhalde
Siddhartha
Der Steppenwolf
Unterm Rad

Estland
Peter Camenzind

Finnland
Demian
Kinderseele
Klingsors letzter Sommer
Der Steppenwolf

Frankreich
Demian
Das Glasperlenspiel
Knulp
Die Morgenlandfahrt
Narziß und Goldmund
Peter Camenzind
Siddhartha
Der Steppenwolf
Unterm Rad

Holland
Narziß und Goldmund
Siddhartha
Klingsors letzter Sommer
Klein und Wagner
Der Steppenwolf

Indien
Siddhartha, in folgende Dialekte: Bengali, Kannada, Malayalan, Telugu, Gujarati, Hindi, Oriya, Sindhi, Tamil

Israel (hebräisch)
Kinderseele
Narziß und Goldmund
Siddhartha

Italien
Demian
Das Glasperlenspiel
Klein und Wagner
Klingsors letzter Sommer
Knulp
Die Morgenlandfahrt
Narziß und Goldmund
Peter Camenzind
Siddhartha
Der Steppenwolf
Unterm Rad

Außerdem wird zur Zeit eine fünfbändige Auswahlausgabe vorbereitet

Japan
Demian
Fabulierbuch
Beschwörungen
Gertrud
Gedichte (Auswahl)
Das Glasperlenspiel
Hermann Lauscher
Peter Camenzind
Knulp
Krieg und Frieden
Märchen
Die Morgenlandfahrt
Narziß und Goldmund
Roßhalde
Siddhartha
Der Steppenwolf
Späte Prosa
Unterm Rad
Traumfährte
Trost der Nacht
Vom Baum des Lebens
Wanderung
Weg nach Innen

Augustus
Der Zyklon
Heumond
Betrachtungen
Bibliothek der Weltliteratur
Briefe
Eine Fußreise im Herbst
Emil Kolb
Die Heimkehr
Robert Aghion
Der Weltverbesserer
Die Marmorsäge
Aus Kinderzeiten
In der alten Sonne
Ladidel
Lateinschüler
Musik des Einsamen
Schön ist die Jugend
Die Verlobung
Walter Kömpff
Zarathustras Wiederkehr

Jugoslawien (serbo-kroatische Ausgaben)
Gertrud
Das Glasperlenspiel
Der Steppenwolf

Lettland
Narziß und Goldmund

Norwegen
Demian

Persien
Siddhartha

Polen
Narziß und Goldmund
Peter Camenzind
Der Steppenwolf
Unterm Rad

Portugal
Klein und Wagner
Narziß und Goldmund

Schweden
Briefe (kleine Auswahl)
Der Dichter
Die Dohle
Gedichte (kleine Auswahl)
Das Glasperlenspiel
Im Presselschen Gartenhaus
Kinderseele
Klein und Wagner
Klingsors letzter Sommer
Die Morgenlandfahrt
Kurzgefaßter Lebenslauf
Der Mann mit den vielen Büchern
Der Mohrle
Tragisch
Siddhartha

Der Steppenwolf
Traumfährte

Spanien

Demian
Das Glasperlenspiel
Knulp
Märchen
Die Morgenlandfahrt
Peter Camenzind
Schön ist die Jugend
Späte Prosa
Der Steppenwolf
Unterm Rad
Traumfährte

Eine spanische Gesamtausgabe, deren erster Band bereits erschienen ist, ist in Vorbereitung

Argentinien

Demian
Eine Stunde nach Mitternacht
Gertrud
Das Glasperlenspiel
Hermann Lauscher
Klingsors letzter Sommer
Die Morgenlandfahrt
Narziß und Goldmund
Peter Camenzind
Siddhartha
Der Steppenwolf
Traumfährte
Unterm Rad

Tschechoslowakei

Demian
Das Glasperlenspiel
Klingsors letzter Sommer
Knulp
Die Morgenlandfahrt
Siddhartha
Der Steppenwolf

Ungarn

Peter Camenzind
Siddhartha
Der Steppenwolf

Da bei der Zerstörung des Berliner Verlagshauses auch alle Unterlagen und Akten verbrannten und Herr Hesse eine Zeitlang wegen der Schwierigkeiten, die sich durch den Krieg ergaben, die Auslandsrechte (bis 1958) selbst verwaltete, konnte der Verlag nicht sicher sagen, ob diese Angaben vollständig sind. Sie basieren auf Unterlagen, die er von Herrn Hesse erhalten hat und selbst in den letzten Jahren zusammentrug.

Das Gesetz der Grenze
oder
Preußen und Deutschland

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Es ist *Hans Joachim Schoeps,* der in seinem Buch Die letzten dreißig Jahre[1] das Toynbeensche Gesetz von Herausforderung der Umwelt und Situation und schöpferischer Antwort des Menschen im Werden neuer Kulturstile an einem uns sehr naheliegenden Beispiel einzigartig illustriert. Er tut es vielleicht unbewußt, aber um so überzeugender. Das Beispiel ist Preußen. Die Herausforderung lag zu einem Teil im Raum: „Preußen ist der zu starrer Form geronnene Widerstand gegen das erschlaffende Erliegen vor der Weite nordosteuropäischen Flachlandes. Auf die bedrängende, Angst hervorrufende Übermacht der endlosen Ebene gibt es nur zwei mögliche Reaktionen: Die widerstandslose Hingabe an die Weite der Landschaft, die mystische Vermählung mit der Unendlichkeit, in die hinein die Ebene

[1] *Stuttgart 1956, Ernst Klett.*

gegen den dunstigen Horizont verschwimmt. Das ist die artgemäße Reaktion des russischen Menschen, wie er repräsentativ war im Vorkriegsrußland, in der Dostojewskischen Welt, in der unerhörte religiöse Einsichten und die Machtfülle der östlichen Kirche möglich wurden. Es gibt aber auch eine zweite, andere Antwort: die des heroischen Trotzes, des Widerstandes gegen den Hang der Selbstauflösung. Aus ihm ist die preußische Kaserne entstanden, der rote Backsteinbau, in dessen vier Mauern die Steppe eingefangen und überwunden war, in der Sichtbarkeit der nüchtern-klotzigen Baugestalt. Aus dem Widerstand gegen die auflösende Gewalt der Ebene erwuchs geprägte Form und Regel, militärisches Kommando und Disziplin, Herrschaftswille und Befehlsgewalt: der Staat Preußen."[2]

Herausgefordert war der preußische Geist auch durch eben die Antwort, die seine östlichen Nachbarn auf die beiden gemeinsame Situation der erdhaften Unendlichkeit gaben: War es nicht verführerisch und naheliegend, durch eine gleiche Antwort sich im Gleichklang zu den Mitbewohnern des im Unfaßbaren zerfließenden Horizonts zu halten? Herausgefordert war der Genius Preußens ferner durch die Schwierigkeit des Landes als Kolonialland, durch die Gefahr der Neusiedler, aufgesogen zu werden, zu verrinnen wie ein schmaler Bach im Sand verrinnt, nicht so sehr als Volksstamm (dazu verschmolzen sie ja erst, diese Kolonisten aus vielen Ländern Mittel- und Westeuropas), sondern als Vorhut der europäischen Geistigkeit.

Und deswegen hat Schoeps wiederum recht, wenn er fortfährt: „Preußen als Kunstprodukt geschichtlicher Formung war ein Staat, der mit Blut und Rasse herzlich wenig zu tun hatte, in den jeder hineinwachsen konnte, der, von der tragenden Gewalt dieser Landschaft ergriffen, jenen ursprünglichen Widerstandswillen in sich nachvollzog, der die Einsicht in das preußische Lebensgesetz erschließt."[3]

Schoeps schreibt dem Preußen die gleiche Urerfahrung zu wie dem Juden: die Steppe oder Wüste, die das Herrschaftswort eines schlechthin souveränen Herren fordert, wenn sie gebannt und gemeistert werden soll. Aus dieser Einsicht unterwerfen sich sowohl der Preuße wie der Jude dem Gesetz, dem unbedingten Imperativ. Das Gehorchen liegt ihnen im Blut. Der Befehl klingt wie eine Losung gegen das Chaos.

Preußen also steht unter dem Gesetz der Grenze: seine Backsteinkasernen und Backstein-Verwaltungsgebäude, seine Herrenhöfe, zwischen denen der freie Bauer jahrhundertelang kaum Platz und Lebenssicherheit fand, der preußische Drill und das überbetonte Soldatenwesen — sie alle ergaben sich aus diesem Gesetz. Im Grenzraum des Reiches und des Abendlandes erfüllten sie einen Zweck und hatten ihren berechtigten Sinn, nämlich Wall und Bollwerk zu sein. Der Preuße war eine Art Legionär am Limes Westeuropas.

Alle Grenzmarken von Reichen haben ihre eigene Gesetzlichkeit, und alle sind in Gefahr, das, was Mittel zu einem höheren Zweck war, zu verselb-

[2] *Schoeps* a.a.O. 62/63.
[3] a.a.O. 63.

ständigen oder seiner Bestimmung zu entfremden. Denn jede Grenzmark eines gesunden Reiches birgt in sich eine außerordentliche Machtballung, zumal in den eigentlichen Marken, den Gefahrenpunkten, an denen von außen der feindliche Einfall kriegerischer Fremdvölker droht. Diese Machtballung ist stets auch eine Gefahr für das Reich selbst.

Ein Beispiel dafür bietet bereits das antike römische Imperium, als es weltumspannend geworden war. Die römischen Zentralbehörden waren nicht mehr imstande, von der Urbs aus Dinge zu regeln, die in gefährdeten Grenzprovinzen schnell und sofort entschieden werden mußten. Man war gezwungen, Prokonsuln und Proprätoren mit außerordentlichen Vollmachten auszustatten. Sie wurden zu einer Art Markgrafen auf Widerruf, d. h. für bestimmte Zeit, mit großen, meist nur in einer Hand vereinigten Machtmitteln, um Drohungen von jenseits der Grenze oder im Grenzgebiet selbst gewachsen zu sein und sogleich begegnen zu können. Die Legionen, meist am Limes stationiert, standen unter ihrem Kommando. Von der Grenze her geschah es im Lauf der Zeit immer wieder, daß Sinn und Geist des Gesetzes der Grenze in ihr Gegenteil verkehrt wurden und aus dem Dienst am Reich seine Eroberung wurde. So raffte der Statthalter von Gallien, Julius Cäsar, seine Truppen zusammen und marschierte gegen Rom. Unter seinem Adoptivsohn Oktavian Augustus endete die römische Republik endgültig.

Auch im späteren Reich ähnlichen Namens, im Heiligen Römischen Reich, wurde im Lauf der Zeit der Reichsbau vom Limes her immer mehr verändert. Da die Geschichte sich jedoch nie buchstäblich wiederholt, ist die Ähnlichkeit mit dem Vorgang im antiken Imperium natürlich begrenzt und nur eine entfernte Analogie. Das Wesen der Umwandlung bleibt insofern gewahrt, als beide Male das Gesetz der Grenze zum Lebensgesetz des ganzen Gemeinwesens gemacht wurde: an Stelle der ehrwürdigen alten Institutionen, Rechtssatzungen und Reichsfreiheiten trat die erstlinig auf militärischer Gewalt ruhende Macht der Markgrafen. Die Ordnung war größer als zuvor, aber nicht mehr kraft der überkommenen altheiligen Rechtssatzungen.

Auch die Art und Weise, wie sich das Gesetz der Grenze das Reich eroberte, geschah im römisch-deutschen Reich anders als im altrömischen. Es siegte nicht durch einige wenige glanzvolle Heereszüge über Reichshauptstadt, Volk und die Vertreter der alten Reichsherrlichkeit, sondern in Etappen mit größeren Zwischenräumen. Es war auch nicht nur ein Wechsel der Herrschaftsform bei gleichbleibendem Herrschaftsgebiet; denn das eigentliche Imperium ist im deutschen Fall zugrunde gegangen, an seine Stelle traten zwei Ersatzgebiete: der kleindeutsche Staat und die Donaumonarchie (die ihrerseits ebenfalls das Gesetz der Grenze zu einem guten Stück in sich aufgenommen hatte, um sich gegen den Druck von außen zu behaupten). Doch bleibt die Analogie; denn für den größten Teil des deutschen Volksraumes bedeutete jener Vormarsch des Gesetzes der Grenze in die Weichteile des Reiches hinein die Staatsrevolution von oben und die gewaltsame Umschichtung der politischen Lebensformen.

Man mag füglich der Meinung sein, es sei für das römische Reich nicht nur politisch notwendig, sondern geradezu ein Glück gewesen, daß an Stelle eines heruntergekommenen Senats nunmehr ein kraftvoller Princeps bzw. später Dominus und Kaiser die Zügel führten. Das soldatische Gesetz der Grenze, das gewiß in den Garderegimentern und dem Einfluß des Gardepräfekten auch in Rom selbst ein stets bedrohliches Gewicht besaß, wurde je nach dem Charakter des Cäsaren doch oft rücksichtsvoll und klug verhüllt und verkleidet, so daß sein Primat ausgelöscht zu sein und die Macht sich friedfertig dem überlieferten Recht zu beugen schien. Tatsächlich hat sie sich ihm auch oft wirklich gebeugt.

Wie steht es damit im deutschen Analogiefall? Die Grenzmark Brandenburg-Preußen hat durch Jahrhunderte die ihrer Bestimmung gemäße Pflicht am Reich erfüllt. In dieser Erfüllung wurde sie allmählich ihrer Kraft bewußt, bewußt der gestrafften Macht, die in der Schule der Grenze, in Entsagung und Dienst und Strenge gewachsen war.

Mochte durch die Reformation und den späteren Übertritt der Hohenzollern zum kalvinischen Bekenntnis (Kurfürst Johann Sigismund 1613) und den Dreißigjährigen Krieg mit seinen Folgen das Band zum Reich auch sehr gelockert worden sein, bedrohlich für dieses wurde Brandenburg-Preußen erst im 18. Jahrhundert. Friedrich II. entdeckte, daß die preußischen Grenadiere und überhaupt der ganze Militärstaat Preußen noch zu etwas ganz anderm geeignet waren, als Mittel- und Westeuropa gegen die auflösenden Dämonen der Steppe zu schützen — nämlich dazu, auf eigene preußische Rechnung zu erobern, auch nach innen, im Reich zu erobern. Seine Regimenter entrollten die Fahnen gegen Kaiser und Reich. Der preußische Markgraf am deutschen Limes kommandierte seine Legionen reichseinwärts. Die Wende des deutschen Schicksals nahm ihren Anfang. Die preußische Armee wurde zu einem Werkzeug weitgesteckter Eroberungen.

Aber die Entwicklung verlief dann nicht geradlinig. Friedrichs II. Nachfolger zeigte nicht den gleichen Angriffsgeist und die gleiche unbekümmerte Machtpolitik. Ohne die Erschütterungen der französisch-napoleonischen Kriege wäre das Vordringen Preußens im deutschen Raum kaum so stürmisch und unwiderstehlich gewesen, wie es dann tatsächlich im 19. Jahrhundert geworden ist.

Die französischen Revolutionsheere und der Soldatenkaiser Napoleon haben durch ihre Gewalttaten bewirkt, daß das preußische Gesetz der Grenze mit seinen Kasernen, seiner spartanischen Zucht und seiner Unterordnung des bürgerlichen Daseins unter die militärischen und machtpolitischen Belange für rund zwanzig Jahre zum Notstandsgesetz des deutschen Volkes wurde. Es ist dem deutschen Volk schon damals nicht leicht gefallen, sich mit dem preußischen Korporalsstock anzufreunden; sogleich nach den Befreiungskriegen sehen wir, wie es wieder Abstand zu wahren suchte. Man beachte die Vielfalt und Mannigfaltigkeit des deutschen Geisteslebens, die Eigenart der kulturellen Tönungen in jedem deutschen Gau und jedem Länd-

chen. Die Kleinstaaterei hatte nach dem Zerfall der Reichsgewalt sehr nachteilig gewirkt, sie begünstigte anderseits jedoch die Blüte vieler kleiner, wertvoller Kulturmetropolen. Diese Mannigfaltigkeit ist von der traditionellen deutschen Vormacht, von Österreich her, niemals ernstlich bedroht worden.

Es wurde, besonders im 19. Jahrhundert, der Traum und die Sehnsucht der besten Deutschen, wieder zu vereinen, was im Mittelalter beisammen gewesen war: Einheit des Reiches und eine gewisse, allerdings begrenzte und reformierte Vielheit der Reichsstände, Freiheit der untergeordneten Gemeinwesen wie Gemeinden, Städte und Länder und Autorität des Staates. Militärische Zucht und bürgerliches bzw. ständisches Eigenleben. Beispielhaft und plastisch drückt Persönlichkeit und Werk des Reichsfreiherrn vom Stein das Streben nach dieser Synthese aus. *Gerhard Ritter* hat in der neugestalteten Auflage seiner Lebensbeschreibung Stein das Ringen, Reifen und Scheitern dieses großen Menschen und deutschen Staatsmannes so zugänglich gemacht, wie es wohl zuvor nie gewesen ist[4]. Wir stehen nicht an zu sagen, daß Steins Versuch, das preußische Wesen so aufzulockern und zu verwandeln, daß es als eine oder gar die neue deutsche Vormacht für die Landsleute Goethes und Schillers, Wielands und Klopstocks unbedenklich gewesen wäre, gescheitert oder doch weniger als halbwegs steckengeblieben ist.

Es waren indes nicht nur manche aus deutschen Ländern mit alter Reichstradition stammende Männer, die an der geistigen Auflockerung Preußens arbeiteten. In Preußen selbst rührte sich der Geist der Wissenschaft und des Denkens, der Bildung und Literatur. Es gelang ihm allerdings nicht, den neuen preußischen Machtdrang innerlich zu durchformen und zu durchdringen und mit der Weite mitteleuropäischer Geistigkeit dauerhaft zu erfüllen. Was sich ergab, war ein Dualismus von Bildung hier und Staatsethos dort, dem sich oft noch der Dualismus von Religion und Staatsethik beigesellte. Dort, wo es anscheinend zu einer Synthese kam, in der Hegelschen Staatsphilosophie, war in Wirklichkeit die altpreußische Gläubigkeit, Zucht und Selbstbescheidung verdrängt. Es war eine Synthese zwischen neupreußischem Machtstreben und einer den Staat vergötzenden All-Gott-Lehre und Geschichtstheorie. Nur in einem enthielt diese Verschmelzung jene ehrwürdige grenzländische Tradition: in der harten Unterordnung des einzelnen unter das Kommando der Staatsnotwendigkeit. Aber diese war in Altpreußen noch keineswegs die Staatsräson des 19. Jahrhunderts gewesen, sondern eben das Gesetz der Grenze, der Grenze des Reiches und des Abendlandes.

Deswegen waren die altpreußischen Konservativen immer in gewisser Hinsicht Verbündete der Anhänger von Kaiser und Reich (später des Bundes). Beide hielten es für verhängnisvoll, den ganzen deutschen Raum dem Gesetz der Grenze zu unterwerfen. Dabei dachten die Altpreußen oft weniger an das Verhängnis des Reiches als an dasjenige Preußens, das ihnen un-

[4] *Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt.*

ausweichlich schien, wenn altpreußische Ideale dem Machtstaatsgedanken ausgeliefert wurden. So urteilt der Preuße Hans Joachim Schoeps noch in unseren Tagen: „War denn nicht Deutschland Preußens Grab geworden? Hätte nicht ein Weiterbestehen des friedlichen Dualismus im — gewiß zu reformierenden — Deutschen Bund über 1866 hinaus den alten Staat ganz anders am Leben erhalten und die Kräfte des königlichen Preußens in moderne Formen umgießen können? Ich begann, mich in die vielen Memoiren und Briefwechsel der Zeit Friedrich Wilhelms IV. zu versenken und, indem ich mich monatelang ganz von meiner Umwelt abkapselte, habe ich all die Entscheidungsnot der Jahre zwischen Olmütz und Königgrätz noch einmal durchgelitten. Hier lag der Wendepunkt, an dem das Unheil angefangen hat. Mir wurde immer deutlicher, daß unser König bei allen seinen Schwächen stets den richtigen Instinkt besessen hat, wenn er so hartnäckig an dem väterlichen Vermächtnis der Heiligen Allianz, dem Bündnis der drei Schwarzen Adler festgehalten hat. Denn die Wiener Schlußakte von 1815 hatte eine neue Ära der Politik heraufgeführt, als sie zur Repräsentation des abendländischen Staatensystems die Kongreßidee durchsetzen wollte, um einen Rechtszustand zwischen den Staaten zu schaffen und pochend auf die Solidarität der Kronen das nationalstaatliche Machtstreben zurückzudrängen."[5]

„Die Entscheidungsnot der Jahre zwischen Olmütz und Königgrätz!" Ob das deutsche Volk in seiner Gesamtheit zu der Erkenntnis kommen wird, die Schoeps mit den Worten ausdrückt: „Hier lag der Wendepunkt, an dem das Unheil angefangen hat"? Auf alle Fälle beschäftigt jene Wende heute viele denkende Köpfe, zumal die Geschichtsforscher. Die Literatur darüber und diejenige über die Staatsmänner, die für die getroffenen Entscheidungen verantwortlich sind, wächst. In seiner sowohl wissenschaftlich als auch schriftstellerisch hervorragenden Studie: Königgrätz 1866 hat *Wilhelm Schüßler* das Problem angepackt[6]. Wie wenige heute, erkennt er die grundsätzliche Überlegenheit der alten mitteleuropäischen Reichsidee gegenüber dem kleindeutschen Nationalstaat. Nur teilt er Gerhard Ritters Meinung, daß schon die bloße Frage unhistorisch sei, ob von allen Völkern allein das deutsche sich dem Zug der Zeit, dem Nationalismus, habe entziehen können. Überdies verweist er darauf, daß Bismarck den kleindeutschen Kaisergedanken nicht erst habe erfinden müssen, das Frankfurter Parlament habe ihn bereits vorgefertigt. So scheint es, daß der Eiserne Kanzler nur vollzog, was ein tragisches Schicksal den Deutschen zugedacht hatte.

Noch günstiger kommt die kleindeutsche Reichsgründung und die preußische Expansionspolitik im Buch *Otto Beckers,* Bismarcks Ringen um Deutschlands Gestaltung, weg[7]. Er holt weiter aus und verbreitet sich mit genauen Einzelforschungen über ein reichhaltiges Material aus vielen

[5] *Schoeps* a.a.O. 125.
[6] *Janus Bücher, Band 12, München 1958, R. Oldenbourg.*
[7] *Heidelberg 1958, Quelle & Meyer.*

deutschen Archiven, und auch bei ihm stehen die Schicksalsjahre 1864 bis 1870 im Vordergrund. Auch er sagt, daß Bismarck mit schöpferischer Genialität und in überlegener Einsicht eigentlich das verwirklicht habe, was am deutschen Freiheitsgedanken und nationalen Wollen der 48er Bewegung praktisch zu verwirklichen war. Viel weniger als Schüssler ist Becker geneigt, jene Schicksalsjahre um Königgrätz als deutsche Tragik zu empfinden. Vor allen Dingen wird er Österreich und der alten Reichstradition, die im Deutschen Bund, wenn auch verkümmert, noch fortlebte und eben um die Mitte des letzten Jahrhunderts reformiert werden sollte, viel weniger gerecht, so sehr er sich auch bemüht, streng unparteiisch zu bleiben.

Immer wieder redet er davon, daß erstens Bismarck seine Ziele mit friedlichen Mitteln habe erreichen wollen, zweitens diese Ziele einen friedlichen Dualismus, d. h. einen Deutschen Bund „mit zweiköpfiger Spitze" als ernstzunehmende Möglichkeit bis zuletzt eingeschlossen hätten. Wie verträgt sich aber damit die vom gleichen Verfasser berichtete Tatsache, daß es Bismarcks feststehendes Endziel war, „jeden Dualismus überhaupt zu beseitigen"? Der Dualismus bedeutete für ihn nur einen Durchgang, und Österreich begriff das. Becker selbst sagt: „deshalb ist aber auch begreiflich, daß Österreich auf dieses Projekt nicht einging" (143/44).

Österreich sollte in Deutschland abdanken, und das konnte es nicht, ohne sich selbst aufzugeben und seine Ehre zu verlieren. Bismarck verfolgte ein Ziel, das mit friedlichen Mitteln nicht erreicht werden konnte. Er wußte das. Deswegen trägt er und nicht Österreich die Verantwortung für 1866. Diesen Eindruck gewinnt man, wenn man sich durch das Eigengewicht des von Becker so reichlich dargebotenen historischen Stoffes und seiner unmittelbaren Deutung und weniger durch die abschließende Gesamtwertung des Verfassers bestimmen läßt.

Wilhelm Mommsen sieht in seinem Buch Bismarck, ein politisches Lebensbild[8] den Gründer des preußisch-deutschen Reiches in manchem anders als Becker. Er verneint viel stärker noch als dieser einen vorbedachten Plan für die preußische Expansion, die Schaffung des Norddeutschen Bundes und die Verdrängung Österreichs. Aber auch er muß zugeben: erstens Bismarck forderte nicht nur eine formale, sondern eine reale Gleichberechtigung Preußens im Deutschen Bund; zweitens, diese Forderung lief bald darauf hinaus, Norddeutschland müsse preußisches Interessengebiet sein und Österreich sich mit der Mainlinie zufrieden geben; drittens war er entschlossen, so oder so dieses Ziel zu verwirklichen.

Nun bedenke man, daß mit der Verwirklichung der zweiten Forderung ein echter Dualismus bereits zerstört und die Vorherrschaft Preußens im deutschen Raum gesichert gewesen wäre. Süddeutschland wäre als österreichisches Einflußgebiet nicht mehr lange zu halten gewesen. Aber wäre Bismarck überhaupt mit der Main-Linie zufrieden gewesen? Mommsen selber

[8] *München 1959, F. Bruckmann.*

zitiert Aussprüche Bismarcks, die weiter zielen und überdies darüber keinen Zweifel lassen, daß er bei passender Gelegenheit auch vor dem Mittel des deutschen Bruderkrieges nicht zurückschreckte, um seine Ziele, den Norddeutschen Bund usw., zu verwirklichen (31; 44; 53; 56). Warum soll man solche Aussprüche des eisernen Staatsmannes weniger ernst nehmen als seine übrigen, zumal ja immer wieder betont wird, daß er im Gegensatz zu andern Diplomaten und Politikern wirklich meinte, was er sagte?

Des Rätsels Lösung scheint zunächst gefunden zu sein, wenn man Bismarcks Bekenntnis von den „zwei Seelen" in seiner Brust erwägt: die preußische Machtpolitik einerseits und das Gefühl „für die Gemeinschaft der konservativen Mächte" anderseits (92). Aber diese zweite Seele schmachtete gebunden im Verließ, und die erste beherrschte das Feld. Es ist zu bedauern, daß Mommsen den Kampf um Deutschlands Gestaltung zu wenig auf dem Hintergrund geistiger Ideen und politisch-ethischer Grundhaltungen sieht. Dann erst wird Bismarcks Abfall von der altpreußischen Tradition ins rechte Licht gerückt. Mommsen macht Ansätze dazu (33; 43; 49; 56; 57; 103), aber sie werden nicht entsprechend ausgewertet. Zum Unglück für Deutschland war Bismarcks prinzipienlose Staatskunst, seine Politik der reinen Staatsräson von höchstem Erfolg gekrönt. Im „Gegensatz zu den Jahrzehnten seit dem Tode Friedrichs des Großen" leitete „jetzt ein Mann die preußische Politik..., der bewußt preußische Machtpolitik trieb" (107) und von den Einschränkungen der Staatsräson durch die Grundsätze christlicher Verantwortung für alle, für Europa und die Menschheit nichts wissen wollte. Wie demoralisierend das auf die deutschen Bürger gewirkt hat, kann man an der „Selbstkritik des Liberalismus" (111) nach dem Sieg bei Königgrätz ablesen. Die Freiheitskämpfer von 1848 gaben die Losung aus: „die Zeit der Ideale ist vorüber"! Man bekehrte sich zur „Realpolitik" Bismarcks. Selbst viele Konservative verbeugten sich vor dem Erfolg. Ludwig von Gerlach und sein altpreußisches Fähnlein kapitulierten zwar nicht, konnten aber die preußische und deutsche Zukunft nicht mehr entscheidend beeinflussen.

Bismarck hat die Expansionspolitik Friedrichs II. bewußt aufgegriffen und weitergeführt, aber er selbst verkörpert nur die bedenkenfreie Staatskunst jenes Monarchen und die Genialität, politische Fäden zu spinnen — die Feldherrnkunst, die über die politischen Pläne auf dem Schlachtfeld entschied, war einem andern Mann eigen: Helmut von Moltke. *Eberhard Kessel* zeichnet uns diese Persönlichkeit in neuen, höchst wertvollen Veröffentlichungen: in seinem großen Werk Moltke und in der ausgewählten Briefsammlung Helmuth von Moltke, Briefe 1825 bis 1891[9].

Die Familie Moltke stammt aus Mecklenburg. Die Moltke sind ein altes Rittergeschlecht, das mit Heinrich dem Löwen ins Land gekommen war. Der Vater Helmuth Moltkes war Offizier, zuerst in preußischen, dann (nach einem Zwischenspiel als Landwirt) in dänischen Diensten. Auch Helmuth

[9] Moltke, *Stuttgart 1957, K. F. Koehler.* — Briefe, *Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt.*

selber wurde dänischer Militärkadett und dann Unterleutnant, bevor er in das preußische Heer eintrat.

Moltke hat vielleicht nicht den seelischen Tiefgang Bismarcks. Jedenfalls wird er innerlich nicht so gemartert von „verschiedenen Seelen in der Brust", ist auch weniger fromm, lebt aber auch nicht in dem erschreckenden Gegensatz von Christentum und Staatsräson, den wir bei Bismarck feststellen mußten.

Moltke ist weltoffener, weiter, erfüllt von einem europäischen Humanismus, den vor allem seine feinsinnigen Briefe aus der Türkei und Italien verraten. Er ist nicht geformt durch das altpreußische Gesetz der Grenze und nicht verwurzelt im Land jenseits der Elbe. Die Auswanderung hat seinem Geschlecht, wenigstens bei ihm, manches von der mecklenburgischen Schwere genommen. Er steht Preußen innerlich unbefangen gegenüber, ist bereit, seine Kraft und Größe anzuerkennen, ohne ihm geistig zu verfallen. Moltke ist wie Stein von außen gekommen. Das hatte gute und weniger gute Folgen. Die weniger guten waren, daß keine Treue zur preußischen Geschichte und Aufgabe ihn antrieb, dem neupreußischen Ausdehnungsdrang seine Dienste zu versagen; die guten waren, daß er ganz anders als Bismarck die Anliegen der nichtpreußischen Staaten nicht nur verstand, sondern auch zu berücksichtigen gewillt war. Das kommt sehr schön in seiner Stellung zu Österreich zum Ausdruck, als über dieses die Krise von 1859 hereinbrach. Wie benahm sich Bismarck? „Die gegenwärtige Lage hat wieder einmal das große Los für uns im Topf, falls wir den Krieg Österreichs mit Frankreich sich scharf einfressen lassen, und dann mit unsern ganzen Armeen nach Süden aufbrechen, die Grenzpfähle im Tornister mitnehmen und sie entweder am Bodensee oder da, wo das protestantische Bekenntnis aufhört vorzuwiegen, wieder einschlagen."[10] Und Moltke? Er dachte nicht nationalstaatlich oder wenigstens noch nicht. Österreichs Belange in Italien sind für ihn gesamtdeutsche Belange (266f; 270; 276/77). Das verrät ein feines Gespür dafür, daß für das Volk in der Mitte Europas der Nationalstaatsgedanke ein zerstörender Dämon war. Er wollte Österreich beistehen, aber im Rat des Prinzen Wilhelm hatten „die Männer der Negative" den Sieg davongetragen.

Dennoch hat er dann 1866 den Feldzugsplan gegen Österreich entworfen und die Operation geleitet: leidenschaftslos, ohne Haß, mit der nüchternen Sachlichkeit des Technikers; genau so gelassen, wie er zwei Jahre zuvor (1864) die militärischen Bewegungen gegen sein „Vaterland" Dänemark entworfen und vom Hauptquartier mitgeleitet hatte. Für den Krieg waren andere, er selbst nur für die Kriegführung verantwortlich. Er war aber kein Kondottiere, sondern hat dem bismarckisch-kleindeutschen Nationalstaat schließlich innerlich zugestimmt. Kessel meint, daß er sich von Bismarck nicht so sehr im Ziel, als vielmehr in den Mitteln, im Weg dazu unterschieden habe. Aber auch das macht schon einen ungeheuren Unterschied aus.

---

[10] *Mommsen* a.a.O. 53.

Die Staatskunst Bismarcks und das Schwert Moltkes haben es erreicht, daß die Macht Preußens von der Nordsee bis zu den Alpen, von der Memel bis zur Maas beherrschend wurde. Uralte deutsche Reichsgaue mit einer ehrwürdigen, vielgegliederten eigenständigen Kultur gerieten damit unter das Gesetz der Grenze. Das einstige Kolonialland prägte seinen Lebensstil den deutschen Kernländern auf. Was diesen Vorgang besonders schicksalsträchtig machte, war der Umstand, daß dieser Stil, der im Grenzland so viel Gutes geschaffen hatte, nicht in seiner ursprünglichen Wesensform über das Reich gekommen war, sondern in der neuen preußischen Legierung. Er hatte sich mit dem nationalstaatlichen Machtstreben Westeuropas verschmolzen und überdies dem neuen Unternehmergeist von Handel und Industrie genähert. Beide, Nationalstaat und Industriekapitalismus, verfügten im preußischen Organisationstalent über jenes wunderbare Werkzeug, das sie beide steil in die Höhe des Erfolges führte: Erfolg der Macht und Erfolg der Wirtschaft. Wie aber stand es um die Weiterführung der deutschen Kulturtradition? Es gediehen Fabrik und Kasernen, es gediehen Naturwissenschaften und Technik, es gediehen der Welthandel und die Finanzkraft — aber man wird kaum leugnen können, daß Deutschland an seiner Seele Schaden genommen hat.

Die europäische Geschichte ist seit etwa 1850 allgemein bestimmt durch Nationalismus, Militarismus und Imperialismus[11]. Bismarck war es, der diesem Geist auch in Mitteleuropa zum Sieg verholfen hat, in Mitteleuropa, wo der nationalstaatliche Gedanke wie Dynamit wirken mußte, weil hier die Volkstümer eng ineinander verzahnt beisammen wohnen. Der Militarismus lähmte die Impulse der kulturschöpferischen Persönlichkeit und der wirtschaftlich-nationale Ausdehnungsdrang im Wettbewerb mit den andern europäischen Staaten führte zu immer größeren internationalen Spannungen. Der beispiellose Erfolg des Emporkömmlings in der Weltpolitik und der Weltwirtschaft erweckte Neid und Abwehr und bereitete zusammen mit dem politischen Ungeschick der Nachfolger Bismarcks die Weltkriegsepoche vor, an deren Ende Deutschland in Trümmern lag.

[11] Vgl. dazu *Walther Hofer*, Geschichte zwischen Philosophie und Politik, *Stuttgart 1956, Kohlhammer, 26.*

Die katholische Kirche in Nordamerika und ihr Erziehungssystem

RAINULF STELZMANN

Nicht ohne einen leisen Beiklang von Bedauern, so scheint es, beobachtet einer der jüngsten Berichte des „Harvard Committee" für Erziehungsfragen, daß keine der öffentlichen Universitäten der Vereinigten Staaten mit ihren verzweigten und komplizierten Fächerplänen auf die einigende und sinngebende Kraft christlichen Denkens zurückgreifen kann. „Konfessionelle, insbesondere römisch-katholische Universitäten", so heißt es, „haben natürlich ihre Lösung, eine Lösung, die bis vor weniger als hundert Jahren an allen amerikanischen Universitäten verbreitet war: nämlich die Überzeugung, daß das Christentum dem gesamten Fächerplan Sinn und letztliche Einheit gibt."[1]

Im selben Zusammenhang weist der Bericht auf die „Achillesferse" der Demokratie hin, die sich in der Tatsache offenbare, daß in einem demokratischen Staat letzten Bezügen gegenüber kein einheitliches Denken erzielt werden könne.

Die katholische Kirche Amerikas ist sich dieser Situation bewußt. Einerseits fühlt sie sich berufen, die „alte" demokratische Tradition fortzusetzen, die in dem Harvardbericht anklingt[2], anderseits bemüht sie sich, einen modus vivendi zu finden, der, mit den Worten desselben Berichtes, „gewissen unverletzlichen Grundideen des amerikanischen Geistes" Rechnung trägt, „besonders ... dem Ideal der Zusammenarbeit auf der Ebene der Tat ohne Rücksicht auf Übereinkunft in letzten Bezügen"[3].

Zwei Denkrichtungen überschneiden sich hier: Die „demokratischen Außenseiter" heben an der Kirche die Idee der Einheit in Denken und Organisation hervor. Die Kirche selbst weist auf ihre demokratische Aufgabe und Arbeit hin. Hierin scheint sich einer ihrer Wesenszüge zu offenbaren: Sie ist „eins", d. h. sie ist in Offenbarung und Organisation wesentlich dieselbe in allen Völkern und zu allen Zeiten. Doch zugleich absorbiert sie gewisse Elemente der Nationen, denen sie die frohe Botschaft bringt, und findet ihnen angemessene Ausdrucksformen für dieselbe Wahrheit. Dies gibt ihr Spannkraft und Leben, birgt aber auch die Gefahr der Absplitterung von Nationalkirchen in sich. In keinem Land war diese Versuchung größer als

---

[1] Report of the Harvard Committee, *General Education in a Free Society, Cambridge, Mass. 1955, 39.*

[2] Der Jahresbericht der amerikanischen Bischöfe für 1955 über Schulfragen betont, daß private und kirchliche Schulen den Anfang im amerikanischen Schulsystem machten. Die meisten protestantischen Schulen hätten die Erziehungsaufgabe dem Staat übergeben. Die katholische Kirche führe in ihren Schulen die eigentlich amerikanische Tradition fort. Bei *J. P. Sullivan,* Growth of Catholic Schools, *America 98 (Nov. 1957) 201.*

[3] Harvard Committee 41.

in den Vereinigten Staaten, in denen die Einwanderer der verschiedensten Nationalitäten mit großer Zähigkeit an „ihren" katholischen Kirchen festhielten. Es spricht für die Weisheit der amerikanischen Bischöfe, daß nur eine Gruppe der Versuchung erlag[4]. Die „Nationalkirchen" verschmolzen allmählich zur „Catholic Church, U.S.A.". An Hand dieses Vorgangs ließen sich die Eigenarten dieser Kirche herausarbeiten. Man wird jedoch den jüngsten Ereignissen und der neuesten Entwicklung besser gerecht, wenn man die Organisation und Methodik, die Ziele und Probleme des katholischen Erziehungssystems in Amerika untersucht.

„Demokratie" und „Erziehung" sind zwei schon fast zu Schlagworten herabgewürdigte amerikanische Leitideen. Beide, so wird seit *John Deweys* Buch „Democracy and Education" (1916) immer wieder betont, sind aufs engste miteinander verbunden und können nicht ohne einander bestehen. Die Kirche anderseits hat seit ihrem Bestehen einen bindenden Erziehungsauftrag. In den Vereinigten Staaten bietet sich ihr die in unserer Zeit einmalige Gelegenheit, diesem Auftrag in großem Maße auf allen Bildungsstufen nachzukommen.

Organisation und Methodik

Die Väter des dritten Plenarkonzils zu Baltimore (1884) verpflichteten die Gläubigen zum Unterhalt und zur Neuerrichtung katholischer Schulen. Damals gab es „nur" 2532 Pfarrschulen in den Vereinigten Staaten[5]. Heute ist ihre Zahl auf 9772 angewachsen. Außerdem unterhält die Kirche 2385 höhere Schulen[6]. Diese Zahlen wirken noch eindrucksvoller, wenn man sie mit den Statistiken der öffentlichen Schulen vergleicht. Es gibt heute etwa 160 000 staatliche Elementar- und höhere Schulen in Nordamerika. Die Gesamtzahl der Schüler beträgt 32,7 Millionen. Die Kirche leitet insgesamt 12 157 Schulen mit 4,4 Millionen Schülern. Den 1855 öffentlichen „colleges and universities" (1955) stehen 259 katholische Hochschulen gegenüber. Die kirchlichen Schulen und Universitäten werden fast ausschließlich von den Geldern der Gläubigen unterhalten. Der Staat spart dadurch jährlich etwa eine Milliarde Dollar. Die Katholiken beklagen sich nicht zu Unrecht über eine doppelte Steuerbürde: Sie zahlen die regulären Steuern, die zu den 9,5 Milliarden der jährlichen öffentlichen Ausgaben für Erziehung beitragen, *und* Abgaben für die Schulen ihrer eigenen Kinder[7].

---

[4] Um 1907 trennte sich die „Polish National Church" von der Kirche. Sie umfaßt heute etwa 25 000 Mitglieder. Vgl. *John Tracy Ellis,* American Catholicism, *Chicago 1956, 127.*

[5] *J. A. Burns* and *Bernhard J. Kohlbrenner,* A History of Catholic Education in the United States, *New York 1937, 144.*

[6] *Felician A. Foy OFM* (editor), The 1958 National Catholic Almanac, *Paterson, N.J., 1958, 483.* — Statistiken für 1957. Die Zahl der amerikanischen Katholiken wird mit 34 563 851 angegeben.

[7] *Sullivan* 201.

Verwaltung und Aufbau

Auf die äußere Verwaltung dieses umfangreichen Schulapparates und ihre Geschichte können wir in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen[8]. Der Pfarrer hat eine der wichtigsten Stellungen. Er ist Rektor seiner Pfarrschule und in dieser Funktion unmittelbar nur dem Bischof seiner Diözese verantwortlich. Eine gewisse „technische Aufsicht" erfährt er jedoch von einem Diözesansuperintendenten, der vom Diözesanschulamt (Diocesan School Board) ernannt wird. Diesem „Beamten" unterstehen außerdem die höheren Schulen einer Diözese.

Die weitverbreitete Ansicht, daß dieses Verwaltungssystem einen straffen „autoritären" Einfluß auf die persönliche Initiative der Lehrer hat, ist kürzlich von dem überraschenden Nebenergebnis einer soziologischen Studie der Pfarrschule widerlegt worden. Das Ziel dieser Arbeit war eine Überprüfung der geistigen und geistlichen Erziehungsergebnisse dieser Institution im Vergleich zur öffentlichen Schule. Die umfangreichen Vorarbeiten für die Untersuchung, die sich über ein volles Schuljahr erstreckten, machten die Soziologen eingehend mit dem Verwaltungsapparat beider Systeme vertraut. Sie stellten fest, daß sich die staatlichen Lehrer weit weniger „demokratischer Freiheiten" erfreuen als ihre Kollegen an katholischen Schulen. Die staatliche Schulorganisation ist in fühlbarerem Maße zu einer tötenden Bürokratie angeschwollen als das katholische System: jedes neue Lehrbuch, jeder originelle Unterrichtsplan muß auf kompliziertem Verwaltungsweg genehmigt werden, während der katholische Lehrer seine Probleme mit dem Pfarrer oder dem von diesem approbierten Schulleiter persönlich ausfechten kann[9].

Dieser Freiheit im Innern des Schulbetriebs steht die etwas bedrückende Tatsache gegenüber, daß sich die überwiegende Mehrzahl der katholischen Schulen in ihrem Aufbau dem staatlichen System anpaßt. Der Druck der öffentlichen Schulen und Universitäten, sodann der (jedoch nicht nur negative) Einfluß der großen „accrediting agencies" zwang sie in diese Bahn.

---

[8] Für eine eingehendere Darstellung vgl. *Burns-Kohlbrenner* 181—203.

[9] *Joseph H. Fichter SJ*, Parochial School. *A Sociological Study, Notre Dame, Ind., 1958, 401—405.* P. Fichter und seine Mitarbeiter verglichen zwei Schulen nach den Methoden der modernen Soziologie. Sie kommen zu dem etwas enttäuschenden Ergebnis, daß sich die katholischen Schüler merklich nur in einem Punkt von ihren „weltlichen" Kameraden unterscheiden: Sie führen geistliche Argumente für ihre positive Einstellung gegenüber sozialen Minderheiten ins Feld, während die andern Kinder im gleichen Falle ihre Entscheidungen „nur" mit demokratischen Prinzipien begründen (vgl. 452f., 116, 130). Die Übertragung der Ergebnisse auf die Pfarrschule schlechthin geschieht in einem Anhang auf Grund einer Umfrage bei 512 Lehrern. Streng soziologische Untersuchungen nach dem vorliegenden Muster, die sich auf eine statistisch ausreichende Anzahl von Schulen erstreckten, böten zweifellos ein sichereres Ergebnis. Die besonders interessierenden Punkte (Leistung der Schüler, Autoritätsverhältnis, Zusammenarbeit von Lehrern und Eltern, das Verhältnis von Lehrern und Schülern und der Schüler untereinander) können, wie Verf. selbst zugibt, „am besten bewertet werden, wenn die Untersuchung ‚an Ort und Stelle' ausgeführt wird" (469). Der Zeitfaktor und der materielle Aufwand scheinen jedoch eine derartige Studie unmöglich zu machen. — Dies deutet auf die Problematik „soziologischer Wahrheiten".

Die meisten Pfarrschulen umfassen heute die achtjährige „Elementarschule" (vom 6. bis zum 13. Lebensjahr). Darauf folgt eine vierjährige „höhere Schule". Viele staatliche Anstalten haben heute den Unterbau auf sechs Jahre eingeschränkt. Die höhere Schule ist dann in eine je dreijährige „junior" und „senior high school" unterteilt. Aus praktischen Gründen konnten sich nur wenige katholische Schulen dieser Neuerung anschließen.

Obwohl die „junior high school" in vielen Fällen keinen eigentlich „akademischen" Fächerplan hat, kommt sie dem Bestreben entgegen, den begabteren Schülern gerecht zu werden. Damit berühren wir eine der wesentlichen Schwierigkeiten in einem extrem „demokratischen" Schulsystem, die, wie sich zeigen wird, in der katholischen Schule noch durch eine religiöse Erwägung verschärft wird. Der oft zitierte Grundsatz: „Die amerikanische Schule ist eine Schule für alle Kinder aller Bürger" hat zu einer gefährlichen Abwertung geistiger Leistung geführt. Um aber auch weiterhin alle Kinder bis zum 16. Lebensjahr in der Schule zu halten und zugleich begabtere Schüler ihren Kräften entsprechend zu fördern, ist man dazu übergegangen, Interessen- und Begabungsgruppen zu bilden. Dies geschieht einerseits durch die Zusammenstellung gewisser Schulfächer zu besonderen „Programmen", anderseits durch eine Aufgliederung der Schüler an nach Alters- und Begabungsgruppen gestuften Schulen. Es scheinen sich nach der Fächerzusammenstellung mehr und mehr drei Abteilungen herauszuheben: ein akademischer Vorbereitungskurs, eine „allgemeine Abteilung" für die große Masse der Durchschnittsschüler und ein „beruflicher Vorbereitungskurs" mit vielen technischen Fächern.

Trotz der oft beklagten „anti-intellektuellen" Grundhaltung des amerikanischen Katholiken[10] konzentrieren sich die meisten kirchlichen Schulen mehr auf die traditionellen akademischen Fächer als staatliche Anstalten. So studierten im Jahr 1930 75% der katholischen Schüler Latein und 39,5% die neueren Sprachen gegenüber 24% bzw. 26,7% ihrer Kameraden an andern Schulen, während Mathematik und die Naturwissenschaften in beiden Gruppen etwa eine gleiche Verteilung aufwiesen. „Hygiene and sanitation", „commercial arithmetic", „manuel training", „home economics" und „bookkeeping" erscheinen überhaupt nicht auf der katholischen Seite[11].

Wenn man einem weitverbreiteten Lehrbuch der katholischen Erziehungsphilosophie folgen darf, besteht das Ideal eines städtischen Erziehungssystems in einer neunjährigen Pfarrschule (sechsjährige Unterstufe und „junior high school") und einer „Central Catholic High School" mit den drei erwähnten Programmen aber ohne eine spezialisierte und kostspielige

[10] Vgl. *John Tracy Ellis*, The American Catholic and the Intellectual Life, bei *Louis J. Putz* (editor), The Catholic Church, *U.S.A., Chicago 1956, 315—357. Christopher E. Fullmann OSB*, The New ‚Man with the Hoe', *Cath. Educational Review, Vol. 16, No. 1, January 1958, 32—39. P. Burnham*, Missing Catholic Intellectuals, *Commonweal 67, February 1958, 490.*

[11] *Br. Francis de Sales FSC*, The Catholic High School Curriculum: Its Development and Present Status, *Diss. Cath. University, Washington 1930, 41 f.* — Die Statistiken beruhen auf 250 „Musterbeispielen". — Bei *Burns-Kohlbrenner* 251.

Berufsschule. Auf diese Weise hofft man, das Problem des unbegabten katholischen Schülers zu lösen. Dieser kann den höheren Anforderungen der katholischen „high school" heute oft nicht genügen und ist gezwungen, zu einer öffentlichen Anstalt überzuwechseln. Das verstößt aber gegen das „demokratische" Prinzip und das religiöse Empfinden des amerikanischen Katholiken; denn ein Schüler, der „es", wie man sagt, „besonders nötig hat, wird in diesem Fall ohne eigene Schuld vom längeren Besuch einer kirchlichen Schule ausgeschlossen. Nach dem neuen Plan ist ihm dieser für „wenigstens" neun Jahre möglich, während die begabteren Kinder schon nach dem sechsten Jahr ihre Ausbildung an der Zentralschule fortsetzen können[12].

Darüber hinaus empfiehlt dasselbe Buch den Ausbau der „junior colleges" (die ersten zwei Jahre des normalen amerikanischen „liberal arts college") „nach unten hin" zu einer acht- oder sechsjährigen höheren Schule. Dies, so sagt der Verfasser, ist „eine Rückkehr zum traditionellen europäischen System, mit dem viele Lehrorden vertraut sind"[13].

Fächerpläne

Diese Pläne enttäuschen den, der auf eine „neue" Art katholischer Erziehung in Amerika hoffte. Es gibt jedoch zwei Schulformen, die eine eigene Verbindung der amerikanischen und katholischen Tradition darstellen, nämlich die höheren Schulen der Gesellschaft Jesu und die „Liberal Arts High School" der Sisters of Mercy in Chicago. Hiermit soll nicht behauptet sein, daß alle andern Schulen weder eigentlich „katholisch" noch „typisch amerikanisch" sind. Sie bieten aber weniger scharf umrissene Programme und sind darum schwerer in einer kurzen Darstellung zu erfassen.

Der Jesuitenorden unterhält insgesamt 42 Schulen in den Vereinigten Staaten. Obwohl alle diese Schulen von der Ratio Studiorum des heiligen Ignatius geprägt sind, unterscheiden sie sich in ihren Anforderungen: bestehen in einer Stadt keine oder eine nicht ausreichende Anzahl kirchlicher Schulen, ist das Programm der Jesuiten auf „durchschnittliche" Schüler zugeschnitten. Andernfalls nehmen sie nur die begabteren Jungen auf. Die Fächerpläne sind eine Abwandlung der schon erwähnten drei Abteilungen. Auf diese Weise wird man der unterschiedlichen Begabung selbst der besseren Schüler gerecht und vermeidet Spezialisierung auf die Ausbildung eines ausgesprochenen „Gelehrtentyps".

Die „Jesuit High School" in New Orleans ist ein gutes Beispiel einer solchen Schule. Ihr Aufbau folgt dem „alten" amerikanischen Plan. Da dieser die Schulzeit auf vier Jahre beschränkt, gibt man den „Kernfächern" eine

---

[12] *William F. Cunningham CSC,* The Pivotal Problems of Education, *New York 1957 (14. Aufl.), 396.*

[13] ebd. 400.

möglichst große Stundenzahl und konzentriert sich auf ihre wesentlichsten Elemente. So haben alle drei Abteilungen für vier Jahre je fünf Wochenstunden Latein und Englisch und drei Wochenstunden Religionsunterricht. Sie studieren für ein Jahr Geschichte (fünf Stunden). Während der gesamten Schulzeit sind die Jungen außerdem verpflichtet, an einem dreistündigen Kurs in Leibesübungen teilzunehmen.

Im „Honors Course", der den besten Schülern vorbehalten ist, kommen zu diesen Fächern im ersten und zweiten Jahr fünf, im dritten und vierten zehn Stunden Mathematik hinzu. Im zweiten und dritten Jahr haben die Schüler dieser Abteilung außerdem fünf Wochenstunden Griechisch. Im letzten Jahr können sie zwischen sechs Stunden Physik oder Chemie wählen.

Der sogenannte „Scientific Course" enthält dieselbe Anzahl von Wochenstunden in Mathematik, keine zweite Fremdsprache, dafür wesentlich mehr Stunden in Chemie und Physik, außerdem einen zweijährigen Unterricht in „technischem Zeichnen". Die Voraussetzung für diese Abteilung ist ein gutes Durchschnittsprädikat in Mathematik.

Die dritte Abteilung, der „Academic Course", bietet zehn Stunden weniger Mathematik, dafür während des zweiten und dritten Jahres eine moderne Fremdsprache (Französisch oder Spanisch).

Von den „amerikanischen" Fächern erscheinen nur „Staatsbürgerkunde" in allen Gruppen und in der zweiten und dritten für ein Jahr „Soziologie", in der der Akzent jedoch auf christlichen Problemen liegt. Der Titel des Lehrbuches lautet: „Christian Principles and National Problems". Andere „activities", die die Programme der übrigen amerikanischen Schulen so buntscheckig erscheinen lassen, sind auf freiwillige Gruppen am Nachmittag beschränkt. Bezeichnenderweise gibt es neben den üblichen Preisen (für den besten englischen und lateinischen Aufsatz usw.) eine Auszeichnung für Schüler „Who Best Combined Scholarship and Athletics".

Es ist auffallend, daß Geographie und Biologie überhaupt nicht aufgeführt werden. Trotz dieser Einsparungen drängt sich einem die Frage auf, wie man in diesen vier Jahren Wesentliches erreichen kann. Gerne räumte die Schule z. B. der zweiten Sprache ein oder zwei weitere Jahre ein. Die Bestimmungen der staatlichen Schulbehörde verbieten es. So beschränkt man sich denn im Griechischen auf das Studium des altjonischen Dialekts, um die Epen Homers lesen zu können. Im Lateinischen liegt das Hauptgewicht auf den Werken der klassischen Schriftsteller, die am reinsten und ausdrucksvollsten die Kultur verkörpern, „auf deren Dach", wie es ein amerikanischer Humanist ausdrückt, auch „die Fundamente der jungen Stadt"[14] gebaut sind: Vergil hat den Ehrenplatz. Die Vorzüge dieser Schule liegen auf der Hand. Durch äußere Umstände eingeengt, konzentriert man sich mit aller Kraft auf das Wesentliche. Geistige Ökonomie und Disziplin sind das Ergebnis.

---

[14] *Thornton Wilder*, The Cabala, *New York 1929, 229.*

Der Gesamtplan des Erziehungssystems der amerikanischen Jesuiten hat jedoch zwei Schwächen. Einmal sind die vier wertvollen Lernjahre von zehn bis vierzehn nicht erfaßt, zum andern fehlt an nicht wenigen Universitäten der Gesellschaft ein Programm, das die Schüler der eigenen Anstalten weiter fördert. Sie sind ihren anderswo vorgebildeten Kommilitonen häufig an Wissen und Methodik überlegen und erleben einen entmutigenden Leerlauf im ersten Hochschuljahr. Beide Schwächen können nur behoben werden, wenn man sich noch mehr als bisher vom übrigen amerikanischen Schulsystem absetzt.

Während sich die Jesuiten etwas gezwungen in den Rahmen dieses Systems einzufügen scheinen, greift der andere Plan bewußt eine der Grundideen und Hoffnungen der Neuen Welt auf und verchristlicht sie. „The pursuit of happiness" der Unabhängigkeitserklärung erscheint in einer „interpretatio pia" als das Grundprinzip der „Catholic Liberal Arts High School". In einer Beschreibung dieser Schule heißt es: „Happiness is the key to successful learning and successful teaching."[15] Dieser Gedanke wird wie folgt weitergeführt: Jeder Mensch strebt nach Glück. Diesem Ziel, das letztlich in der Vereinigung mit Gott liegt, kann er auf Erden nur dann näherkommen, wenn er — im Sinne von Aristoteles-Thomas — seiner Natur nach lebt, d. h. wenn er seine geistigen Fähigkeiten voll entfaltet. Eine „truly liberal, truly Catholic education" sei der Königsweg zur Verwirklichung dieses Ideals. Das Schulprogramm wird von den Dominikanern des Albertus-Magnus-Lyceums in Chicago unterstützt. Seine Lebensader ist ein vierjähriger Kurs in „Logik" unter dem Namen „Critical Analysis". Er gliedert sich in „Literaturanalyse", Grammatik" und „Pflege der rednerischen Grundregeln in Sprache und Schrift". In engem Anschluß an die staatlichen Bestimmungen wird das Studium fremder Sprachen auf vier Jahre beschränkt. Es wird jedoch eine Vorbereitung dazu in der Grundschule gefordert. Der Aufsatz gibt keine weitere Aufschlüsselung dieses Faches.

Der Mathematikunterricht erstreckt sich auf alle vier Jahre. Im dritten und vierten ist er zu einem Kurs in „Techniques of Science" erweitert, in dem das mathematische Wissen auf Chemie und Physik angewandt wird. Für diese beiden Jahre ist außerdem ein Kurs in Biologie unter dem Namen „Man in his World" geplant. Er soll „Physiologie und Psychologie verbinden und Brücken zu anderen Gebieten schlagen"[16].

Die sogenannten „Sozialwissenschaften" sind ebenfalls der zweiten Hälfte vorbehalten. Im dritten Jahr macht man die Schüler mit der europäischen Geschichte von der Antike bis zur Französischen Revolution vertraut, im vierten mit amerikanischer Geschichte und Staatsbürgerkunde. Die Geschichte Ägyptens und Babyloniens erscheint als ein Teil des vierjährigen

---

[15] *Sister Mary Inviolata RSM* and *Sister Mary of the Angels RSM*, Catholic Liberal Art High School, *Cath. Educational Rev., Vol. 54, May 1956, 312—318.*

[16] ebd. 318.

Religionsunterrichts, wenn im ersten Jahr das Alte Testament behandelt wird.

Im Einklang mit dem Grundsatz, daß die Schule in erster Linie für die geistige Ausbildung ihrer Schüler verantwortlich ist, hat man alle „life adjustment"-Fächer ausgeschlossen. Nicht einmal „Soziologie" wird gelehrt. Das ist ein großer Vorteil des Planes den meisten anderen Schulen gegenüber. Einige Fächer sind jedoch zu wenig scharf umrissen, um dem alles einebnenden Alltag des Schullebens widerstehen zu können („Man in his World"). Eine Schwester, die mit der Praxis des Programms vertraut ist, weist auf einen weiteren Nachteil hin, nämlich die Schwierigkeit, geeignete Lehrer für die „integrierten" Fächer zu finden. Außerdem hält sie es für „eine ungeheure Aufgabe in einer Welt, ‚wo es doch alle so machen', Schüler zu dem Mut aufzurütteln, ‚anders zu sein'"[17]. — Dieses dürfte jedoch kein Einwand gegen die Schule sein, da, wie wir eingangs sahen, ein ausgesprochen christliches Erziehungsideal im heutigen Amerika zu einer Angelegenheit der „privaten" Schulen geworden ist und sich somit notwendigerweise vom Allgemeinen abhebt. Gerade darin liegt der Vorzug des Programms, von dem man eine heilsame Wirkung auf andere zu konforme katholische Anstalten und dann auch auf die übrigen amerikanischen Schulen erhofft.

Unterrichtsmethoden

Aus zwei Gründen ist es unmöglich, die Frage nach den an katholischen Schulen angewandten Unterrichtsmethoden eindeutig und erschöpfend zu behandeln: Einmal wird die Gestaltung des Unterrichts immer zu einem entscheidenden Teil von dem Geschick der Lehrpersönlichkeit abhängen, zum andern erlaubt der formale Charakter fast aller Lehrmethoden eine christliche Deutung und damit eine Anwendung in kirchlichen Schulen. Diese folgen demnach mit einem mehr oder weniger ausgeprägten Eklektizismus den jeweilig vorherrschenden pädagogischen Strömungen des Landes. Eine größere Betonung von Disziplin, Ordnung und Achtung vor Autorität scheint jedoch ein bleibender Zug kirchlicher Schulen zu sein.

Als Amerika nach 1890 begeistert die Theorien *Johann Friedrich Herbarts* übernahm, benutzten bald auch die katholischen Schulen nach „Formalstufen" aufgebaute Lehrbücher. Die Betonung der Konzentration auf ein Kernfach „stärkte die Stellung des Religionsunterrichts" im katholischen Fächerplan[18].

Heute wird *John Deweys* Methode des „problem solving" hervorgehoben und ausführlich behandelt. „Das Lösen von Problemen", so heißt es in einem der bekanntesten katholischen Lehrbücher der Erziehungspsychologie, „ist

[17] *Sister M. D. Strudeman*, A Program for Making the Secondary School More Catholic, *Cath. Educator, Vol 28, April 1958, 547.*

[18] *Burns-Kohlbrenner* 215.

ein erstrangiges und bedeutendes Ziel aller Erziehung."[19] Cunningham hält diese Idee des amerikanischen Philosophen ebenfalls für eine „gesunde Psychologie"[20]. Die philosophischen Grundsätze Deweys werden selbstverständlich abgelehnt.

Leider sind trotzdem einige seiner vagen Definitionen und Termini in katholische Erzieherkreise eingedrungen: „Der Mensch wächst und entwickelt sich im gegenseitigen Austausch (through interaction) mit seiner Umwelt. Austausch anderseits schließt Kontakt mit der Umwelt ein. So muß man dem Studenten in seiner Entwicklung Gelegenheit zu Erfahrungen geben, die ihn nicht nur zu seiner unmittelbaren Umwelt, sondern auch ... zu Gott in Beziehung setzen..."[21] In subtiler Form erscheinen sie selbst in den Formulierungen eines des fruchtbarsten und hoffnungsvollsten amerikanischen Theologen: „Die Schule ist weder Kirche noch Elternhaus. Sie ist eine Art Stadt — ein Bezirk sowohl des Schutzes als auch klugberechneter Auslieferung. In ihr mögen alle jugendlichen Verwirrungen und Krisen bewußt hervorgebracht und nicht einfach dem Zufall überlassen werden, um dann unter einer Führung, die einzig echter Frömmigkeit im Sinne Gregors [von Neocaesarea] entspringt, angegriffen und gelöst zu werden."[22]

Demgegenüber begegnen wir hin und wieder Vorschlägen zu einer „radikalen Verchristlichung" der Unterrichtspraxis, die sich im Absurden verlieren. So empfiehlt eine Schulschwester Bereicherung des Algebraunterrichts durch Aufweisen von Parallelen zum Problem der Gnade und verdienstvollen Werke in der Proportionsrechnung: „Je größer die Anzahl verdienstvoller Werke, je mehr Gnade."[23] Ein anderer Erzieher möchte die Liturgie zum „integrierenden Prinzip" aller Fächer machen: Im Rechenunterricht können sich die Kinder dann mit dem liturgischen Kalender befassen, während die Materie der Sakramente „Stoff für Experimente und Studiengegenstände" in Chemie und Physik bietet[24].

Ziele

Die Weite und Freiheit in der Schulpraxis entspricht der allgemeinen Zielsetzung und Erziehungsphilosophie. Diese wird von den folgenden drei Zügen charakterisiert: 1. Anpassung an die Tendenzen und Bestimmungen des staatlichen Schulsystems. 2. Betonung des eigentlich Katholischen. 3. Ausdeutung und Vertiefung des amerikanischen Gedankengutes.

---

[19] *William A. Kelly,* Educational Psychology, *Milwaukee 1956, 244.*

[20] a.a.O. 38.

[21] *Sister Mary Romana OSF* and *Br. Lewis Vincent FSC,* Psychology in the Catholic College, *(Sonderdruck des Verlages) Harcourt, Brace and Co., New York 1958, 2.*

[22] *John Courtney Murray SJ,* The Christian Idea of Education, bei *Edmund Fuller* (editor), The Christian Idea of Education, *New Haven, Yale Univ. Press 1957, 161.*

[23] *Strudeman* 548.

[24] *Anthony N. Fuerst,* Liturgy, the Integrating Principle in Education, *Cath. School Journal, Vol. 58, May 1958, 31.*

Anpassung an die staatlichen Tendenzen und Bestimmungen

Das öffentliche Erziehungssystem der Vereinigten Staaten ist von einer weit zurückreichenden Tradition naturalistischer Ideen geprägt. John Dewey gilt als der modernste und einflußreichste Künder dieser Philosophie. Es sind jedoch die Gedanken eines anderen Naturalisten, die Eingang in einige oft zitierte amtliche Formulierungen der pädagogischen Ziele gefunden haben[25]. Nach Herbert Spencer soll Erziehung eine unmittelbare Vorbereitung fürs Leben sein. Diese Forderung sei nur dann erfüllt, wenn man den „fünf Haupttätigkeiten des Menschen" gerecht werde. Er gliedert diese nach ihrer Bedeutung in „1. Tätigkeiten, die sich unmittelbar auf Selbsterhaltung richten, 2. Tätigkeiten, die sich durch Sicherung der Lebensnotwendigkeiten mittelbar auf Selbsterhaltung richten, 3. Tätigkeiten, die Aufzucht und Anleitung von Nachkommen zum Ziel haben, 4. Tätigkeiten, die die Unterhaltung geordneter sozialer und politischer Beziehungen fördern, 5. Tätigkeiten, die der Muße dienen und der Befriedigung des guten Geschmacks und des ästhetischen Gefühls gewidmet sind."[26]

Diese fünf Punkte werden in vielen Richtlinien und pädagogischen Unterrichtswerken kurz als „health", „vocation", „parenthood", „citizenship" und „leisure" aufgeführt. In dieser Form sind sie auch in maßgebliche katholische Lehrbücher eingedrungen.

Bischof John Lancaster Spalding, einer der Begründer der „Catholic University of America", greift nicht direkt auf Spencers Abhandlung zurück, befürwortet aber in vielen seiner pädagogischen Schriften eine positive Einstellung zum amerikanischen Denken, das auf Fortschritt gerichtet sei. Er begrüßt „jeglichen Fortschritt, den die Menschheit auf materiellem, geistigem oder sittlichem Gebiet machen wird", denn „der katholische Glaube ist allem, was wahr, gut oder gerecht ist, verwandt"[27].

Thomas E. Shields, Professor an derselben Universität (1904—1921), behandelt in seiner „Philosophy of Education" (Washington 1917) alle „Tätigkeiten" Spencers vom christlichen Standpunkt aus.

Das „Policy Committee" der „Catholic Educational Association" unter Leitung Fr. Julian Malines SJ nimmt sie auf und erweitert sie um zwei Punkte: „Staatsbürgerschaft" wird in „die Entwicklung sozial gesinnter Katholiken" und „die Entwicklung amerikanischer Katholiken" aufgegliedert. „Die Entwicklung geistlich lebendiger Katholiken" wird als eigenes

---

[25] Cardinal Principles of Secondary Education, *U.S.A. Bureau of Education Bulletin, No. 35, 1918.* — The Cardinal Objectives in Elementary Education, *Albany: University of the State of New York Press, 1933.* — *Educational Policies Commission, National Educational Association,* The Purposes of Education in American Democracy, *Washington 1938.*

[26] *Herbert Spencer,* Education: Intellectual, Moral and Physical, *New York 1866, 32.*

[27] Opportunity and other Essays and Adresses, *Chicago 1900, 76—77,* bei *Franz De Hovre,* Catholicism in Education, *New York 1934, 168.*

Ziel hinzugefügt[28]. Cunningham führt dieses im Einklang mit seinen übrigen Formulierungen („economic security, civic security") als „divine security" auf[29].

Auf den ersten Blick mögen diese Umformungen naturalistischer Ideen zu katholischen Erziehungsmaximen als eine glückliche Überbrückung vieler Schwierigkeiten und Spannungen erscheinen. Ist es aber eine wirkliche Lösung oder eine auf bloßem Gleichklang der Worte beruhende Täuschung?

Betonung des eigentlich Katholischen

Gegenüber den Zielsetzungen, die dem „Amerikanischen" gerecht zu werden versuchen, gibt es maßgebliche Stimmen, die die Verschiedenheit und besondere Aufgabe der katholischen Schulen und Universitäten in den Mittelpunkt stellen.

Die Darstellung der katholischen Erziehungsphilosophie für die amerikanische Öffentlichkeit im 41. Jahrbuch der „National Society for the Study of Education"[30] enthält eine der schärfsten und klarsten Absetzungen vom modernen säkularen Denken: „Gott ... ist die Antwort zum Erziehungsproplem." Der „persönliche Gott, der den Menschen geschaffen hat", ist Anfang und Ende aller pädagogischen Bemühungen (252). In einem Abriß der katholischen Theologie wird diese „für modernes Denken so ärgerliche" These entfaltet. Auf Spencers Frage: „Welches Wissen hat den meisten Wert?"[31] steht die eindeutige Antwort: „Religiöses Wissen, Wissen über Gott und das Verhältnis des Menschen zu Gott, wie es ihm durch Vernunft und Offenbarung gegeben wurde" (279). Dieses Ziel sei in der Tradition der katholischen Schule häufig auf dem Weg humanistischer Studien angestrebt worden. — Doch sei dies nicht der einzige Weg, und er sei nur dann berechtigt, wenn die „Menschlichkeit (humanism) Christi, der zugleich Gott ist", im Mittelpunkt stehe (281).

Die Darstellung schließt mit einer erneuten Betonung der „beiden provozierenden" Wesenszüge des katholischen Erziehungsplans: Der Katholik bildet sich im Bewußtsein einer Hierarchie der Werte, „Gott, Mensch und die übrige Welt". Er kennt und schätzt die Schönheit dieser Welt, lebt aber nicht für sie, sondern für das Reich Gottes und seine Herrlichkeit (287).

Diese übernatürliche Einstellung entbindet ihn aber nicht von der Pflicht, die irdische Welt im christlichen Sinn neu zu gestalten. Es scheint dieses heute eine besonders schwere Aufgabe zu sein. Wie kann er den nach Henri

[28] A Tentative Statement of the Objectives of Catholic Secondary Education in the United States, *Catholic School Journal 1940, Vol. 40, No. 5, 148—149*, bei *John D. Redden* and *Francis A. Ryan*, A Catholic Philosophy of Education, *Milwaukee 1955, 135.*

[29] a.a.O. 156.

[30] Chapter VI: *William McGucken SJ*, The Philosophy of Catholic Education, *Bloomsbury 1942, 251—288.*

[31] Titel des ersten Kapitels in Spencers Buch über Erziehung.

De Lubac „positiven, organischen und konstruktiven" atheistischen Humanismus unserer Zeit überwinden? Er muß ihn „verstehen" und dann „handeln"[32]. P. Murray warnt die katholischen Universitäten vor der Gefahr, „der heimtückischen Versuchung" des modernen Säkularismus zu erliegen. Er hofft sie zu Hochburgen des Kampfes gegen diese Strömung zu machen. „Hohe Geistigkeit verbunden mit dogmatischen Prinzipien ist das Wesen des Katholizismus."[33] Konnte eine geistige Elite das Denken und Fühlen der modernen Menschheit erobern und unterjochen, kann eine andere es wiedergewinnen und befreien[34].

Diese Hoffnung schwingt in den Erziehungszielen der amerikanischen Jesuitengymnasien mit. Im Jahrbuch (1957/58) der „Jesuit High School" von New Orleans wird als erster Punkt „die harmonische Entwicklung der geistigen Fähigkeiten und des Willens" betont, „so daß der Schüler klar denkt und den höchsten Idealen unwandelbar treu bleibt". Er wird im zweiten Punkt angehalten, in diesem Sinn seinen Beitrag zur Gestaltung der amerikanischen Demokratie zu liefern. Zusammenfassend heißt es: „The idea of Jesuit education is to train boys to be truly intelligent, cultured Catholic gentlemen" (Das Ideal der jesuitischen Erziehung besteht darin, die Jungen zu wahrhaft intelligenten gebildeten katholischen Gentlemen heranzuformen).

Probleme

Die Unterrichtspraxis und einige Formulierungen der pädagogischen Ziele zeigen deutlich, wie sehr man sich auf katholischer Seite bemüht, mit der modernen Entwicklung der öffentlichen Schule Schritt zu halten. Das staatliche System beruht jedoch weitgehend auf naturalistischen Grundlagen. Unter welchen Bedingungen und inwieweit ist es dem Christen möglich, den Weg der säkularen Welt zu gehen? Wie wird er seiner Verantwortung dieser Welt gegenüber gerecht? Wie werden „amerikanische" Ideen und Denkweisen im christlichen Sinn ausgedeutet?

Pluralismus

Nach St. Augustins „Gottesstaat" scheint es grundsätzlich zwei Möglichkeiten für den Christen zu geben, in einem irdischen Staat zu leben:

1. Übernahme der Führung und Prägung des irdischen Staates nach dem Bild des himmlischen. Augustinus deutet diese Möglichkeit nur theoretisch an, wenn er beweist, daß Ciceros ideale Republik nur dann bestehen könne, wenn sie auf Gerechtigkeit beruhe. Wahre Gerechtigkeit sei aber nur da möglich, wo der Gott der Christen verehrt werde[35].

[32] *John Courtney Murray SJ*, Reversing the Secularist Drift, *Thought, Vol. 24, March 1949, 36.*
[33] ebd. 39.
[34] ebd. 41.
[35] De Civitate Dei XIX, 21; PL 41: 648f.; vgl. XIX, 24, 655f. und 25, 656.

2. Duldung der gegebenen heidnischen Staatsform, solange sie dem Christen Raum läßt, sich für die Ewigkeit vorzubereiten. Es liegt in seinem Interesse, von dem „babylonischen Frieden" Gebrauch zu machen. Er verliert dadurch nicht seine Integrität, da sein „Glaube ihn freimacht, [ohne Harm] in der Zwischenzeit in diesem [Frieden] zu wandeln"[36].

Der moderne Verehrer des Heiligen ist nach diesen Ausführungen zu der Frage geneigt: „Wie soll sich nun aber der Christ verhalten, wenn sich Babylon gegen ihn wendet?" — Es stehen ihm zwei Wege offen, die sich überschneiden mögen.

1. Standhaftigkeit in Verfolgung und Leiden, schließlich der Martyrertod, der ihn zum Bürger des Gottesstaates erhebt.

2. Der Christ versucht durch Beteiligung am Leben und der Politik des irdischen Staates, dieser Krise vorzubeugen. Er bietet damit zugleich einer größeren Anzahl von „schwachen" Menschen, die öffentlicher Unterdrückung und Verfolgung nicht gewachsen sind, Gelegenheit, in Frieden die Segnungen des Christentums kennenzulernen und sich zu ihm zu bekehren. In der Diskussion, wie man dieses Ideal verwirklichen soll, scheidet sich die „traditionelle" europäische von der modernen amerikanischen Theorie.

Wenn man von einer traditionellen europäischen Lösung spricht, macht man sich natürlich einer Verallgemeinerung und Vergröberung der historischen Tatbestände schuldig. Nach den eingehenden Studien John Courtney Murrays SJ läßt sich jedoch in der katholischen Tradition Europas ein gewisses Bestreben beobachten, den Staat als solchen zu verchristlichen. Erst Papst Leo XIII. schlug eine andere Richtung ein, wenn er die Notwendigkeit einer „geordneten Beziehung" von Kirche und Staat nicht mehr mit der mittelalterlichen Auffassung, daß dieselbe Gemeinschaft zugleich Staat und Kirche ist, sondern damit, daß man in demselben Individuum zugleich den Christen und den Staatsbürger sehen müsse, begründet[37]. — Diese Theorie läßt beiden Bereichen größeren Spielraum. Sie wirkt auf einen neutralen Staat hin und vermeidet die im politischen Raum so gefährliche Entweder-Oder-Position mit den Nachteilen „unterdrückter Minderheiten" einerseits und heuchlerischer „Mitläufer" anderseits[38].

Selbst Leo XIII. befürwortete noch eine „väterliche Auffassung" des Staates, d. h. einen Staat, der die Kirche mit Wohlwollen behandelt und als ein „Gut der menschlichen Gesellschaft" beschützt[39]. P. Murray weist darauf hin, daß derselbe Gedanke dem ersten Zusatz zur amerikanischen Verfassung zugrunde liegt. Dieser Artikel garantiere „Religionsfreiheit (free-

---

[36] Ibid. XIX, 26, 656; vgl. auch 17, 645.

[37] *John Courtney Murray SJ*, The Church and Totalitarian Democracy, *Theological Studies XIII, Dec. 1952, 559.*

[38] Es ist vielleicht bezeichnend, daß *T. S. Eliot*, der sich bewußt von seinem amerikanischen Geburtsland absetzt, die „traditionell europäische" Ansicht vertritt. Er entwickelt in The Idea of a Christian Society *(London 1939)* eine extreme Staatskirchentheorie.

[39] *John Courtney Murray SJ*, Leo XIII: Two Concepts of Government, *Theological Studies XIV, Dec. 1953, 561.*

dom of religion) im amerikanischen Sinn", d. h. in einem Sinn, der „sich völlig von der Bedeutung, die der Ausdruck in den totalitären Demokratien des europäischen Kontinents und Lateinamerikas hatte, unterscheidet. Dort bedeutete er vorwiegend Freiheit von Religion (freedom from religion)"[40].

Aber der amerikanische Theologe möchte selbst die „väterliche Hilfe" des Staates in religiösen Angelegenheiten auf ein Mindestmaß beschränken. Dies sei im Sinn des Papstes möglich, wenn man sein sozialpolitisches Prinzip, das die Einmischung des Staates in soziale Probleme und Streitigkeiten nur im Notfall gestatte, auf den religiösen Bereich ausdehne[41]. — Es ist natürlich eine andere Frage, was einen „religiösen Notfall" darstellt und wie der Staat dann eingreifen soll. — Die Antwort hängt nach P. Murray vom jeweiligen Fall und seinen Umständen ab. Sie könne nicht allgemein, „ideal", gegeben werden. So empfiehlt er die „amerikanische Form der Trennung von Kirche und Staat" auch keineswegs als ein Allheilmittel. Sie ist seiner Ansicht nach jedoch die Lösung, die den in Amerika gegebenen „Bedingungen des religiösen Pluralismus"[42] am besten gerecht wird. Alles, was die Kirche in Amerika zu ihrem Gedeihen benötige, sei Freiheit, eine Freiheit, so dürfen wir dem Sinn nach hinzufügen, die auf demokratische Weise gehütet und gepflegt werden muß.

In dem schon angeführten Aufsatz über „totalitäre Demokratie" und in einer weiteren Studie zum „Problem des Pluralismus in Amerika" weist derselbe Verfasser die historischen Tatsachen auf, die dafür sprechen, daß die amerikanische Demokratie eine christliche Tradition hat und nicht auf den Ideen der Französischen Revolution beruht[43]. Demnach kann und soll der Katholik an ihrem Aufbau mitarbeiten. Wie ist dies aber bei der Vielzahl und Verschiedenheit der religiösen und areligiösen Richtungen im modernen Amerika möglich? „Die verschiedenen Gruppen ... kommen überein, in Frieden zu leben; alle zusammen arbeiten darauf hin, die Ziele der Gemeinschaft zu erreichen ... Pluralismus bedeutet darum Harmonie in Disharmonie."[44]

Es läßt sich nicht leugnen, daß viele weltanschaulich „disharmonierende" Gemeinschaften in Amerika zu einer Zusammenarbeit im Praktischen bereit sind. Es bleibt aber immer ungewiß, wie lange und bis zu welchem Grad diese „pluralistische" Einstellung vorhält. So sieht sich ein katholischer Professor gezwungen, die säkularen, antireligiösen Tendenzen des öffentlichen

---

[40] ebd. 562.
[41] ebd. 565.
[42] ebd.
[43] *John Courtney Murray SJ*, The Problem of Pluralism in America, *Thought, Vol. 29, No. 113, Summer 1954, 168.*
[44] ebd. 165. Es sei auf die eingangs angeführte Formulierung der Harvard-Kommission hingewiesen (Text zu Fußnote 3). — Neben diesem „praktischen Pluralismus" gibt es in Amerika die von *William James* eingeleitete Tradition eines „metaphysischen Pluralismus", in dem wir einer Vielheit „göttlicher Selbstheiten ... ohne absolute Einheit" begegnen (The Varieties of Religious Experience, *New York 1902, 525).* Vgl. außerdem A Pluralistic Universe, *New York 1909.*

Schulsystems als verkappte Religionen zu entschleiern, die eine gegen die Regeln des Pluralismus verstoßende Monopolstellung beanspruchen[45]. Eine andere maßgebliche Stimme bedauert die „wachsende Spannung" zwischen Katholiken und Protestanten über „Geburtenregelung", „Film- und Buchzensur" und „Pfarrschulen"[46]. — In einem eigenartigen Paradox verdichtet sich hier das „Praktische" zu Problemen, die nur auf Grund theologisch-philosophischer Theorien und Überzeugungen gelöst werden können. Eine Scheidung der Geister ist dann unvermeidlich. John Dewey, der moderne Vorkämpfer für „demokratische" Freiheiten in Erziehung und Leben, hat keinen Platz für das Christentum in seinem System. „Demokratische Ideale", so sagt er ausdrücklich, und „Christentum" schließen sich gegenseitig aus[47].

Die Kirche hingegen klärte den so oft als den Inbegriff der Intoleranz und Herrschsucht gebrandmarkten Satz „extra ecclesiam nulla salus" (außerhalb der Kirche gibt es kein Heil) in einem Sinn, der jedem Christen, ja selbst dem Nichtchristen, der an die Würde und Freiheit der menschlichen Person glaubt, annehmbar erscheinen muß: Rom erklärte die Ansicht, daß jeder, der „außerhalb der Kirche sterbe, des ewigen Heiles verlustig gehe"[48] als irrig.

In diesem Licht lösen sich alle Schwierigkeiten der Verbindungen des „Amerikanischen" und des „Katholischen"; denn der amerikanische Katholik glaubt trotz vieler Rückschläge und gegenteiliger Erfahrungen an den „guten Willen" seiner Mitbürger und hofft, sie ohne Zwang von „unbewußten" zu „bewußten" Gliedern seiner Kirche zu machen.

---

[45] *Charles Donahue,* Freedom and Education, The Sacral Problem, *Thought, Vol. 28, No. 109, Summer 1953, 209—233* und Freedom and Education III, *Thought, Vol. 29, No. 115, Winter 1954/55, 555—572.*

[46] *Thurston N. Davis SJ,* A Time for Silence or a Time to Speak, *America 96, March 1957, 670—672.*

[47] A Common Faith, bei *Joseph Ratner* (editor), Intelligence in the Modern World, John Dewey's Philosophy (Anthologie), *New York 1939, 1036.*

[48] Boston College Case, *America (editorial), Vol. 81, No. 4, April 1949, 150.* — Eine Professorengruppe unter Leitung von Leonard Feeney SJ hatte diese Ansicht vertreten. Sie hat sich mittlerweile zu einer kleinen Sekte entwickelt. Die offizielle Verurteilung erfolgte am 8. August 1949. In ihrem lateinischen Text heißt es: „Quandoquidem ut quis aeternam obtineat salutem, non semper exigitur ut *reapse* Ecclesiae tamquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur, ut eidem *voto* et *desiderio* adhaereat.

Hoc tamen votum non semper explicitum sit oportet, prout accidit in catechumenis: sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque *implicitum votum* acceptat, tali nomine nuncupatum, quia illud in ea bona animae dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit." *The Jurist, 12. Oktober 1952, 479.* („Damit jemand das ewige Heil erlange, ist nicht immer erforderlich, daß die Eingliederung in die Kirche tatsächlich vollzogen werde, aber er muß ihr wenigstens dem Wunsch und Verlangen nach anhangen. Freilich braucht dieser Wunsch nicht immer ausdrücklich zu sein wie bei den Katechumenen. Wo jemand von der Kirche nichts weiß und auch nichts wissen kann, ist Gott auch mit einer keimhaften Ausrichtung [auf sie hin] zufrieden, die in jener guten Sinnesverfassung besteht, daß jemand seinen Willen mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung bringen will.") Die Entscheidung zitiert Pius' XII. Enzyklika *Mystici Corporis* als Beleg dafür, daß es Menschen gibt „qui inscio quodam *desiderio* ac *voto* ad Mysticum Redemptoris Corpus ordinentur" (480). Der offizielle englische Text benutzt in der Übersetzung dieser Stelle das psychologisch gefärbte Adjektiv „unconscious": „who are related to the Mystical Body of the Redeemer by a certain unconscious yearning and desire".

Schulintegration

Die Kirche, die von andern guten Willen erwartet, fühlt sich selbst verpflichtet, durch die Tat ihre Liebe, Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu offenbaren. Man muß in ihrer Geschichte zwischen irrtumslosen offiziellen Entscheidungen des Lehramtes und der oft zeitgebundenen und unvollkommenen Praxis der Gläubigen unterscheiden. Auch wenn diese „spekulativ" unterbaut ist, bleibt sie „irrig".

Im amerikanischen Raum läßt sich diese Erscheinung an Hand der seit der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so brennenden Negerfrage beobachten[49]. Papst Gregor XVI. verurteilte 1839 den Sklavenhandel. Nach J. T. Ellis gab es daneben jedoch eine „offizielle katholische Lehre", die mit vielen Einschränkungen Sklaverei „theoretisch"[50] rechtfertigte. Francis P. Kenrick, der führende amerikanische Theologe der Epoche, wandte sich in diesem Sinn gegen die Abschaffung der Sklaverei, obwohl er ihr Bestehen bedauerte. Er vertritt das bestehende Gesetz und ermahnt die Sklaven zu christlicher Geduld. Es scheint uns heute ein schwacher Trost, wenn er mit Kardinal Gerdil betont, daß der Zustand der Sklaverei die Menschenwürde des Sklaven nicht antaste. Somit leistete er „keinen Beitrag zur Lösung des Problems, das seine Generation so sehr beunruhigte"[51].

Kenricks Zeitgenosse, John England, Erzbischof von Charleston, unterscheidet in einem langen Briefwechsel mit Staatssekretär John Forsyth Sklavenhandel von „domestic slavery". Diese, so belegt er mit vielen biblischen und theologischen Stellen, verstoße nicht gegen das Natur- und Sittengesetz, wenn das Individuum sich „freiwillig" in die Sklaverei begebe. Nach all den ermüdenden Quellenstudien und verwickelten Spekulationen finden wir im letzten Brief die treuherzige Feststellung, daß der Verfasser persönlich die Fortsetzung jeglicher Form von Sklaverei ablehne. Doch liege es nicht in seiner Macht, sie abzuschaffen. Sie müsse auf dem Rechtsweg beseitigt werden[52].

Erzbischof England tat sein Bestes, das Los der Neger in seiner Diözese zu lindern. Er öffnete 1835 eine Schule für sie in Charleston. Der Bruder des

---

[49] Vgl. diese Zschr. 162 (1958) 161.

[50] American Catholicism 87. — Es wäre eine lohnenswerte Aufgabe für einen modernen Theologen, die historischen, theologischen und philosophischen Aspekte der Frage zu untersuchen und herauszuarbeiten, welche „distinctiones pure mentales" sie auf eine rein theoretische Ebene heben.

[51] ebd. 88. — *Kenrick* behandelt Sklaverei in seiner Theologia Moralis, secundis curis auctoris, *Mechliniae 1840, vol. I, 164—167 (erste Auflage: Philadelphia 1841). James D. Brokhage* (Francis Patrick Kenrick's Opinion on Slavery, *Washington 1955, 242*) weist darauf hin, daß sich die Ausführungen der Theologen über Sklaverei nicht auf die in Amerika bestehende Form beziehen können. — Kenricks Text selbst deutet jedoch auf eine gründliche Kenntnis der Zustände in den Südstaaten (vgl. 166, in einer Fußnote werden die unmenschlichen Sklavengesetze dieser Staaten zitiert).

[52] *Sebastian G. Messmer* (editor), The Works of the Right Reverend John England, *Cleveland 1908, Vol. 5, 183—311,* Briefwechsel von September 1840 bis Februar 1841.

andern Theologen, Bischof Peter P. Kenrick, gründete neun Jahre später eine Schule für Negerkinder in St. Louis[53].

Die heutige Kirche in Amerika begnügt sich in Fragen der Sozialreform nicht mehr mit einer abwartenden Haltung. Die Bischöfe haben sich wiederholt für die rassische Integration der Schulen ausgesprochen[54]. Sie bemühen sich durch Aufnahme von Farbigen in ihren Schulen, eine Bahn für die allgemeine Integration zu brechen.

Obwohl es nicht an Literatur zum Rassenproblem in den Vereinigten Staaten mangelt, gibt es wenig zusammenhängendes Material, das den Fortschritt der Schulintegration an katholischen mit dem an öffentlichen Anstalten vergleicht[55]. Nach den verfügbaren Quellen ergibt sich folgendes Bild:

In den „Grenzstaaten" des Südens, Delaware, Kentucky, Maryland, Missouri, Oklahoma und West Virginia ist der Integrationsprozeß am weitesten fortgeschritten. In allen Staaten (außer Kentucky?) waren katholische Schulen führend. In einigen Fällen gab es schon vor der Order des Obersten Gerichtshofes (1954) farbige Schüler an katholischen Schulen (Wilmington, Delaware, 1950; St. Louis, Missouri, 1952).

Die nächste Gruppe setzt sich aus Staaten der ehemaligen Konföderation zusammen, die teilweise oder zeitweise der Verordnung von 1954 nachgekommen sind: Arkansas, North Carolina, Tennessee und Texas. Auch hier integrierten die katholischen Schulen vor den staatlichen. Im heißumstrittenen Little Rock stehen sie seit 1954 farbigen Schülern offen. Von dieser Möglichkeit wird allerdings nur in geringem Maß Gebrauch gemacht, da es nur wenige farbige Katholiken in der Diözese gibt. Die von den Brothers of Mary geleitete „Central Catholic High" Schule in San Antonio, Texas, nahm schon 1951 Negerkinder auf. Sie ist damit die erste integrierte Schule des „Tiefen Südens". Die öffentlichen Anstalten folgten erst 1955 vereinzelt ihrem Beispiel.

Alabama, Florida, Georgia, Louisiana, Mississippi, South Carolina und Virginia weigern sich grundsätzlich und mit allen Mitteln, der Integrationsorder nachzukommen. Aber selbst in zwei dieser Staaten gibt es „gemischte" katholische Schulen: In Richmond, Roanoke, Norfolk (Virginia) und in Rock Hill (South Carolina). — Im Februar 1959 folgten endlich auch einige öffentliche Anstalten in Virginia der Verfügung des Obersten Gerichtshofes.

In den andern Staaten schlagen althergebrachte Einstellungen und überkommene Gewohnheiten selbst viele Katholiken mit Blindheit. Die Bischöfe

---

[53] *Ellis*, American Catholicism 89.

[54] *Catholic Committee of the South*, Commission on Human Rights, Handbook on Catholic School Integration, *New Orleans 1956, 35—38.*

[55] Das *Southern Regional Council* in Atlanta, eine freie Organisation, die sich die Lösung des Rassenproblems im Süden der USA zur Aufgabe setzt, hält „den Wunsch, kommunale Reibungen zu vermeiden", für einen möglichen Grund dieses Mangels (Brief vom 16. Dezember 1958). Ich verdanke die Grundlagen zu meinen Ausführungen den Arbeiten zweier Mitglieder eines pädagogischen Seminars an der Xavier University of Louisiana (1958/59), Sr. Joan of Arc Delahunty und Miss Z. Davis. Sie beruhen zum Teil auf persönlichen Umfragen und Briefen.

stehen vor der schwierigen Gewissensentscheidung, entweder ganze Gruppen wegen Ungehorsams und offener Widersetzung gegen das Sittengesetz zu exkommunizieren oder das Vertrauen der katholischen Neger und nicht weniger Nichtkatholiken, die von der Kirche soziale Gerechtigkeit und Führung erwarten, zu enttäuschen.

Der Erzbischof von New Orleans, Joseph Francis Rummel, dessen Integrationsprogramm 1956 von gewissen Kreisen systematisch sabotiert wurde, versucht einen mittleren Weg zu gehen: Er hofft, daß die Arbeit verschiedener Laiengruppen eine Wende zum Besseren zeitigen wird.

Es ist nicht schwer, vom europäischen Standpunkt vieles am amerikanischen Erziehungssystem auszusetzen. Auch die katholischen Schulen und Universitäten kann man in diese Kritik einbeziehen. So ist z. B. der Vorwurf des „Anti-Intellektualismus" nicht unbegründet. Und doch gibt uns dieses System wertvolle Hinweise für ein modernes Erziehungsprogramm:

1. Die Erfahrungen der amerikanischen Schulpraxis lehren, daß man an der Idee der höheren Schule als geistiger Bildungsstätte für überdurchschnittlich begabte Kinder und Jugendliche festhalten muß, da andernfalls die Gefahr einer Entwertung geistiger Leistung und in ihrem Gefolge eine allgemeine pädagogische Ziellosigkeit nicht zu bannen ist.

2. Die Fülle und Mannigfaltigkeit modernen Wissensgutes verlangt Beschränkung und Konzentration auf Wesentliches. Es wird natürlich immer eine heißumstrittene Frage bleiben, was wesentlich ist. Für den Christen ist „das Wissen von Gott" der Schlüssel zur Welt. Dieses Wissen soll nicht nur im Religionsunterricht vermittelt werden. Jeder Unterricht, der in ehrlicher Anstrengung von Lehrer und Schüler auf Wahrheit gerichtet ist, wird, ohne daß man seiner Materie Gewalt antut, zu einer Verkündigung und Verherrlichung Gottes. Es ist dann die Aufgabe des Religionslehrers in der Folge St. Augustins die „logische", „historische", philologische" oder „ästhetische" Wahrheit auf ihren letzten Grund zurückzuführen.

Einige katholische Schulen Amerikas geben ein Beispiel, wie man sich unter ungünstigen äußeren Umständen auf wesentliche Fächer und deren bedeutendsten Inhalt beschränken kann.

3. Der deutschen höheren Schule wird nicht zu Unrecht vorgeworfen, daß sie einseitige „Intellektuelle" erziehe. Die Absonderung der begabten Schüler von ihren übrigen Altersgenossen fügt dem die Gefahr sozialer Abspaltung hinzu. Vom christlichen Standpunkt läßt sich eine soziale Verpflichtung, die mit der Größe des „Talentes" wächst, leicht begründen. Daneben wird eine (klug überwachte) Selbständigkeit der Schüler in Schulparlamenten und Vereinigungen nach dem Muster der amerikanischen Schulen von gutem Einfluß sein. Selbst Unterrichtsstunden können in diesem Sinn gestaltet werden. Es ist schwer, auf den außerschulischen Umgang Jugendlicher einzuwirken. Die Schule sollte aber die freiwillige Arbeit ihrer Schü-

ler in Gruppen, die nicht ausschließlich aus Gymnasiasten bestehen, anerkennen und fördern.

4. In einer Erweiterung und Verallgemeinerung dieses Gedankens kann die europäische „Mutterkirche" vielleicht von ihrem amerikanischen Sproß in folgendem Sinn eine Neubesinnung auf den Geist der Bergpredigt lernen: hohe Abstraktion und diffizile Spekulation tragen oft den erstaunlichsten „Möglichkeiten" Rechnung und verlieren die „Wirklichkeit" aus dem Auge. Ist es nicht besser, „nicht für den morgigen Tag zu sorgen" und dafür in christlicher Weise die (im Wortsinn) aktuellen Probleme des Tages zu durchdenken und dann zu handeln?

5. Schließlich verdanken wir dem katholischen Schulsystem in den Vereinigten Staaten eine aus Praxis und Notwendigkeit geborene Besinnung darauf, daß Erziehung im eigentlichen Sinn nur auf der Grundlage katholischer Theologie — oder einer Annäherung an sie — möglich ist.

Der Naturalist ist in seiner Philosophie an die Annahme gebunden, daß der Mensch „determiniert" ist. Je mehr Raum er dieser Lehre gibt, um so weniger Platz bleibt in seinem System für Erziehung. Naturalistische Pädagogik muß sich darauf beschränken, „experimentelle Bedingungen" für „Verhaltensweisen" zu setzen. Erziehen wird zum „conditioning". — Dabei bleibt es fraglich, wieweit der Philosoph seinem eigenen System treu bleibt, wenn er „Bedingungen setzt". Er wird uns letztlich die Antwort auf die Frage, wie es in einer völlig „determinierten Welt" für gewisse „Teile" möglich ist, etwas zu „finden", was andere „Teile" in eine neue Richtung lenkt, und welche „Verhaltungsweisen" begehrenswert sind, schuldig bleiben — oder zu einem neuen „erstrebenswerten Absoluten" Zuflucht suchen. Dies zerbricht aber sein System, in dem Wollen und Wirken „determiniert" — und damit gleichgesetzt sind.

Der „romantische Naturalist" aus der Schule Rousseaus wird sich selbst untreu, wenn er zu „erziehen" beginnt, da „der von Natur aus gute Mensch" keiner äußeren Anleitung zu seiner Vervollkommnung bedürfen sollte.

Für den Christen, der an Prädestination glaubt, ist es ebenfalls schwer, ein Erziehungssystem ohne innere Widersprüche zu begründen. Er begegnet ähnlichen Schwierigkeiten wie der Naturalist.

Der Katholik hingegen findet in seiner Glaubenslehre die Grundlagen zu einer widerspruchslosen Erziehungsphilosophie: Der „gefallene", aber nicht „völlig verdorbene" Mensch kann sich mit der Gnade Gottes durch eigene Anstrengung zu einem „neuen Menschen" entfalten — zum neuen Menschen in Christus.

Katholische Kirche und evangelisches Christentum in Bayern

Ein geschichtlicher Überblick

GEORG SCHWAIGER

Im beginnenden Februar des Jahres 1522 trafen sich die beiden gemeinsam regierenden Brüder, die Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. von Bayern, auf Schloß Grünwald — „des Luthers sach betreffend". Vier Monate waren vergangen, seit in den bayerischen Hauptstädten das Wormser Edikt des jungen Kaisers Karl V. verkündet worden war, vier bedrückende Pestmonate. Der Schwarze Tod war durch das Herzogtum des Obern und Niedern Bayern gegangen und hatte allen Handel und Wandel gelähmt. Herzog Wilhelm hatte die Residenzstadt München verlassen und die gesunde Luft des abgelegenen Jagdschlosses Grünwald über der Isar aufgesucht. Nun begann die furchtbare Seuche eben abzuflauen. Auf Anregung Herzog Wilhelms war der jüngere Herzog Ludwig von seiner Landshuter Residenz herübergekommen, damit man gemeinsam berate, was in der plötzlich mit allem Ungestüm aufgebrochenen Religionsfrage zu unternehmen sei. Die herzoglichen Brüder dachten an die baldige Wiedereröffnung der in der Pestzeit geschlossenen Landesuniversität Ingolstadt, an den Beginn der Fastenzeit und die damit verbundene Osterbeicht im ganzen Land. Sie sahen sich vor die Notwendigkeit gestellt, endgültig zu klären, was zur wirksamen Aussperrung der lutherischen Neuerung aus ihren Landen geschehen solle und welche Maßnahmen geboten seien, um das Volk geschlossen bei der alten Kirche zu halten. Die Brüder entschlossen sich, ihre landesherrliche Macht energisch gegen die lutherischen Neuerungen zu gebrauchen und gleichzeitig eine Reform der Kirche mit aller Kraft durchzudrücken. Dabei sollte die Reform den Vorrang haben; denn die beiden jugendlichen, hochbegabten Fürsten waren überzeugt, daß der geschlossen katholische Charakter des Landes ohne wirksame Abstellung der kirchlichen Mißstände nicht erhalten werden könne. Diese Grünwalder Absprache vom Februar 1522 ist der Beginn der Gegenreformation in Bayern, wobei der ganze vielschichtige Inhalt dieses Begriffes bereits erkennbar wird. Die hier gefaßten Entschlüsse bildeten durch das ganze Reformationszeitalter hindurch, in abgeschwächten Graden sogar bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, die Richtschnur der bayerischen Religionspolitik[1].

---

[1] *G. Pfeilschifter,* Acta Reformationis Catholicae. *Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570, I (Regensburg 1959) 1—6.* — An allgemeiner Literatur sei lediglich genannt: *S. Riezler,* Geschichte Baierns IV—VI (1508—1651). *Gotha 1899/1903.* — *M. Doeberl,* Entwicklungsgeschichte Bayerns, I³, II³, III. *München 1916/31.* — *A. Bigelmair,* Bavière, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclé-*

Hier ist eine entscheidend wichtige Feststellung zu treffen: Im Vordergrund einer Darstellung der bayerischen Reformationsgeschichte müssen unbedingt die Wittelsbacher Herzöge stehen. Ihrem Glaubenseifer ist es zu danken, daß Bayern katholisch geblieben ist, daß neugewonnene Gebiete im Guten oder auch mit landesherrlicher Gewalt der alten Kirche zugeführt worden sind. Mit weitem Abstand erst folgen die geistlichen Führer: Bischöfe und Priester.

Der Klugheit und Energie des „weisen" Herzogs Albrecht IV. (1465 bis 1508) war es am Beginn des 16. Jahrhunderts gelungen, das lange geteilte Land zwischen Lech und Inn, Donau und Alpen politisch wieder zu vereinigen und künftige Teilungen durch das Primogeniturgesetz (1506) zu verhindern. Mit diesem Herzog beginnt eine neue Generation der bayerischen Wittelsbacher: feingebildete, charaktervolle, von hohem Verantwortungsbewußtsein getragene Herren sind es, von Albrecht IV. mit seinen Söhnen Wilhelm IV. (1508—1550) und Ludwig X. (1514—1545) angefangen über Albrecht V. (1550—1579) und Wilhelm V. (1579—1598) bis zum Großen Kurfürsten Bayerns, Maximilian I. (1598—1651). Mit diesen Herzögen erhielt Bayern eine Bedeutung, die weit über die politisch-wirtschaftliche Macht des kleinen Landes hinausging; denn es ist eine geschichtliche Tatsache, daß sich die gewaltige, anfänglich so begeisternde reformatorische Bewegung im Reich vor allem an den Grenzen des Herzogtums Bayern gebrochen hat, daß die genannten bayerischen Herzöge gerade in den Jahrzehnten der tödlich scheinenden Krisis die sichersten, verlässigsten Stützen für Papsttum und Kirche im Reich wurden, weit vor den Bischöfen und weit vor den nicht immer zuverlässigen Habsburgern. Diese Entscheidung der Herzöge entsprang nicht politischen Erwägungen. Sie gründete allein in der persönlichen religiösen Überzeugung — in einer Zeit, da die meisten deutschen Bischöfe versagten, da selbst in Rom die Kräfte einer inneren, wahrhaft religiösen Erneuerung der Kirche nur langsam und mühevoll sich gegen die Traditionen des Renaissancepapsttums durchsetzen konnten. Vom Standpunkt kühler Berechnung her hätte die lutherische Reformation den bayerischen Fürsten nur Vorteile gebracht. Das Land war reich an Stiften und Klöstern, und die reichsunmittelbaren Territorien mitten im Land oder an den Grenzen hätten eine lockende Beute darstellen können: die bischöflichen Hochstifte Freising, Passau, Regensburg und Augsburg, das Hochstift Eichstätt und das große Erzstift Salzburg, die Fürstpropstei Berchtes-

---

siastiques VI (Paris 1932) 1524—1626. — *M. Simon,* Evangelische Kirchengeschichte Bayerns, *Nürnberg* ²*1952.* — *B. Hubensteiner,* Bayerische Geschichte, *München* ³*1955.* — *K. Bosl-H. Schreibmüller,* Geschichte Bayerns, *II: Die Neuzeit. München 1955.* — *J. Lortz,* Die Reformation in Deutschland. 2 Bde, *Freiburg/Br.* ³*1949.* — *K. Brandi,* Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, *München* ³*1960.* — Eine Darstellung der Reformation und Gegenreformation in Bayern — über Riezler und Doeberl hinaus — fehlt. Ebenso fehlen brauchbare Biographien der regierenden Wittelsbacher dieser Zeit. Kurzbiographien enthält der Band: Bilder aus der bayerischen Geschichte. Im Auftrag des Bayerischen Rundfunks hrsg. von *A. Fink,* Nürnberg 1953.

gaden und die stattlichen schwäbischen Reichsabteien. Es läßt sich nicht der geringste Beweis dafür erbringen, daß die bayerischen Herzöge dieser Zeit je an den Bruch mit der alten Kirche gedacht hätten.

* * *

Luthers Hervortreten im Jahr 1517 fand zunächst auch in Bayern, wie überall im Reich, starken Anklang. Auch die Kirche Bayerns wies in dieser Zeit an allen ihren Gliedern ernste Schäden auf; im ganzen mochten die Dinge nicht besser und nicht schlechter liegen als im übrigen Reich[2]. Mehrere Lutherschriften wurden frühzeitig in München und Landshut nachgedruckt. Auf Grund einer verbreiteten Mißstimmung über Papsttum und Klerus — die Schriften Aventins geben davon das anschaulichste Bild — fand der Wittenberger Reformator besonders in den Städten und bei den adeligen Gutsherren viel Anhang. Auch zahlreiche Welt- und Ordenspriester schlossen sich Luthers Forderungen an. Von offenen Anhängern Luthers hören wir an den verschiedensten Orten Bayerns, so in München, Straubing, Landsberg, Friedberg, Aichach, Wasserburg, Altötting, Burghausen, in der Universitätsstadt Ingolstadt, in den Bischofsstädten Freising, Passau und Eichstätt, in den Reichsstädten Regensburg und Augsburg, im Erzstift Salzburg und in der Propstei Berchtesgaden.

Seit der erwähnten Grünwalder Konferenz begannen die zielstrebigen Gegenmaßnahmen der beiden Herzöge. Schon am 5. März 1522 — es ist der Aschermittwoch — erging das erste herzogliche Religionsmandat, das jede lutherische Neuerung im Land unter Strafe verbot. Weitere, sich verschärfende Religionsmandate ergingen 1524 (im Anschluß an den Regensburger Konvent) und 1531 (nach dem Augsburger Reichstag des Vorjahres). 1540 folgte ein scharfes Mandat zur Bücherzensur. Wiederholt versuchten die Herzöge, auch die zuständigen Bischöfe zu energischem Vorgehen zu veranlassen. Doch blieben die bischöflichen Maßnahmen aus vielerlei Gründen in den schwachen Ansätzen stecken. Vor allem machten die Bischöfe seit dem Mühldorfer Konvent der Kirchenprovinz Salzburg (1522) alle durchgreifenden Reformmaßnahmen von der Bereinigung ihrer Gravamina contra saeculares abhängig[3]. Die Klagen der Bischöfe über ständige Übergriffe der weltlichen Gewalt entbehrten gewiß nicht des Grundes; denn unbeschadet ihres ehrlichen Glaubenseifers suchten die Herzöge die Notlage zum Ausbau einer katholischen Landeskirche tatkräftig zu nützen und die lästige Jurisdiktion der Bischöfe in ihren Landen möglichst zu beschneiden. Aus diesem Grund erwirkten sie 1523 durch Vermittlung des Ingolstädter Professors Dr. Eck, der an der Kurie höchstes Vertrauen genoß, die berühmte Bulle „De judicibus cleri". Darin gab Papst Hadrian VI. für den Fall, daß

[2] Vgl. *R. Bauerreiß*, Kirchengeschichte Bayerns, V: *Das XV. Jahrhundert.* St. Ottilien 1955.

[3] *Pfeilschifter*, Acta Reformationis Catholicae, I, 6—101.

die zuständigen Bischöfe nicht innerhalb einer bestimmten Frist gegen häretische oder sonst straffällige Geistliche einschritten, acht bayerischen Prälaten das Recht zum Handeln. Die herzogliche Prälatenkommission sollte bestehen aus den Äbten, Pröpsten oder Dekanen von Niederaltaich, Prüfening, Weihenstephan, Wessobrunn, Raitenhaslach, Moosburg, München und Altötting. Die Lage der acht Stifte und Klöster war so gewählt, daß jeweils ein Bischof gut überwacht werden konnte. Prüfening lag vor den Mauern Regensburgs. Von Weihenstephan aus konnte man den Freisinger Domberg ständig im Auge behalten. Niederaltaich lag im schwer gefährdeten Donauland des Bistums Passau, Wessobrunn mitten im bayerischen Teil des Bistums Augsburg, Raitenhaslach und Altötting lagen im Erzbistum Salzburg, nicht weit vom größtenteils bayerischen Bistum Chiemsee entfernt. Durch die drei, wiederum genau im Land verteilten Kollegiatstifte München, Moosburg bei Landshut und Altötting war auch der Weltklerus in der Kommission vertreten. Die erstaunlichen Sondervollmachten dieser Bulle sind nur aus der tödlichen Bedrohung der katholischen Kirche in dieser Zeit zu verstehen. Die böse Verstimmung der ungefragten und nicht einmal gehörten bayerischen Bischöfe ist begreiflich, zumal Papst Clemens VII. auch noch die einschränkende Klausel — falls die Bischöfe nicht einschritten — strich und damit der herzoglichen Reformkommission schier unbeschränkte Vollmacht gab. Die ablehnende Haltung der Bischöfe hatte aber doch zur Folge, daß diese Reformkommission schließlich stillschweigend aufgegeben wurde[4].

Zu schärferem Vorgehen gegen Lutheraner kam es in Bayern erst seit den Bauernkriegen (1525), die rings um das Herzogtum tobten; Bayern selbst blieb verschont. Jetzt mehrten sich Ketzerprozesse, Kerker- und Geldstrafen, Zwang zum Widerruf und Landesverweisungen. Besonders wurden lutherisch gewordene Priester betroffen, da man von ihnen mit Recht die größte Wirkung auf das Volk befürchtete. Im Jahr 1527 kam es auch zu zwei Hinrichtungen um des evangelischen Glaubens willen. In München wurde der Messerschmied Ambrosi enthauptet, weil er während einer Predigt über das Altarssakrament vor versammelter Gemeinde geschrien hatte, der Allmächtige sei nicht in diesem Brot; darum solle man ihn auch nicht anbeten. Im selben Jahr wurde im bayerischen Schärding am Inn Leonhard Käser, ehedem Pfarrvikar von Waizenkirchen, als rückfälliger Ketzer verbrannt. In beiden Fällen war nach der Rechtsauffassung der Zeit das Verbrechen der Ketzerei unter erschwerenden Umständen begangen worden. Toleranz oder gar Parität in religiösen Fragen war diesen glaubensharten Kampfzeiten völlig fremd, auf katholischer Seite so gut wie im rasch erstarkenden protestantischen Lager.

Besonders streng wurden in Bayern, wie fast überall im Reich, die Täufer verfolgt. Man sah in ihnen die gefährlichsten Feinde staatlicher Ordnung, namentlich seit den Unruhen um Thomas Münzer in Thüringen und

[4] *Pfeilschifter*, Acta Reformationis Catholicae, *I, 102—293, 599—660; II (Regensburg 1960) 1—117, 319—506, 609—755.*

den exzessiven Schwarmgeistereien im Münsterland. Mit Hans Denk und Balthasar Hubmair, dem ehemaligen Wallfahrtspriester zur „Schönen Maria" in Regensburg, stellte Bayern zwei der bedeutendsten Gestalten der Täuferbewegung. Die Täufer nannten sich selbst „Apostolische Brüder". Sie dachten nicht an Aufruhr, pflegten vielmehr mit betonter Hingabe innerliche Frömmigkeit, mystische Versenkung und die Werke der Barmherzigkeit. Ihr Verhalten setzt sie in die Nähe der spätmittelalterlichen Mystiker sowie der späteren evangelischen Pietisten und der Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts.

Trotz aller landesherrlichen Bemühungen geriet die bayerische Kirche um die Mitte des 16. Jahrhunderts in eine äußerst gefährliche Lage. Viele Klöster verödeten. Die Pfarrstellen verwaisten. Es gab kaum mehr junge Leute, die sich noch zu dem seit Jahrzehnten geschmähten geistlichen Stand entschlossen. Die wenigen Weihekandidaten waren von einer Unbildung, die alle vorreformatorischen Zustände weit übertraf. Die Visitationsprotokolle der zweiten Jahrhunderthälfte sprechen eine erschreckende Sprache. Und die Kandidaten wurden geweiht, um überhaupt noch Priester zu haben. Vergeblich hatte Wilhelm IV. schon 1545 die Einrichtung bischöflicher Seminarien angeregt. Die ganze Trostlosigkeit wird deutlich am Schicksal der Universität Ingolstadt. Zu Lebzeiten des Dr. Eck war sie neben der Universität Köln das letzte Bollwerk der scholastischen Theologie gewesen. Als Eck 1543 starb, brach der längst fahl gewordene Glanz jäh zusammen. Nur ein einziger Theologieprofessor wirkte noch an der verödeten Hohen Schule. Als auch dieser starb — man schrieb das Jahr 1546, das Todesjahr Luthers —, war die theologische Fakultät ohne Professoren und fast ohne Studenten. Es lag nahe, daß sich der nun allein regierende Herzog Wilhelm IV. nach Hilfe von außen umsah. Die Kraft der Kirche seines Landes war erschöpft. Im Jahr 1548 erbat der Herzog für seine verödete Universität Mitglieder der erst vor kurzem gegründeten Gesellschaft Jesu als Professoren. Der Ordensgeneral Ignatius von Loyola schickte einige seiner tüchtigsten Lehrkräfte nach Bayern: Jaius, Salmeron und den unermüdlichen Petrus Canisius. Im November 1549 hielten die Jesuiten ihren Einzug in Ingolstadt. Der Bayernherzog hatte ihnen den ersten festen Stützpunkt in Deutschland gegeben. Die Ankunft der Jesuiten war ein entscheidend wichtiger Tag in der bayerischen und deutschen Kirchengeschichte. Abgesehen von der grundlegenden Bedeutung des Konzils von Trient sollte die Gesellschaft Jesu vor allen anderen Institutionen dazu beitragen, daß die katholische Kirche Deutschlands wieder Selbstvertrauen und neue Kraft gewann[5].

[5] *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I, *Freiburg/Br. 1907.* — *H. Becher*, Die Jesuiten. *Gestalt und Geschichte des Ordens. München 1951.* — *J. Brodrick*, Petrus Canisius (1521—1597). *2 Bde, Wien 1950* (deutsch von *K. Telch*). — *Ders.*, Die ersten Jesuiten, *Wien 1956* (deutsch von *G. Martini*). — Ignatius von Loyola. *Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1556—1956.* Hrsg. von *F. Wulf, Würzburg 1956.* — *B. Schneider*, Paul Hoffaeus SJ (1530—1608). *Beiträge zu einer Biographie und zur Frühgeschichte des Jesuitenordens in Deutschland, Rom 1956.* — *Ders.*, Die Jesuiten als Gehilfen der päpstlichen Nuntien und Legaten

Als Herzog Albrecht V., der humanistisch feingebildete Sohn Wilhelms IV., 1550 mit zweiundzwanzig Jahren die Regierung übernahm, vollzog sich gerade die entscheidende politische Wende des Reformationszeitalters. Kaiser Karl V., eben noch durch den Sieg über die Schmalkaldener auf dem Höhepunkt seiner Macht, geriet durch den Verrat des Kurfürsten Moritz von Sachsen in größte Not[6]. Er sah sein Lebenswerk gescheitert und trat freiwillig von der großen Bühne ab. Passauer Vertrag (1552) und Augsburger Religionsfriede (1555) gaben der lutherischen „Augsburgischen Konfession" reichsrechtlich die Gleichberechtigung neben der katholischen Kirche und den Fürsten das längst geübte Reformationsrecht[7].

Die Religionspolitik des jungen Bayernherzogs war anfangs ganz auf Milde und Versöhnung abgestimmt. Aus dieser Haltung möglichsten Entgegenkommens heraus bat er 1555 den Papst, Laienkelch und Priesterehe zu gestatten und die strengen Fastengebote aufzuheben. Da Paul IV. schroff ablehnte, brachte Albrecht — wie Kaiser Ferdinand I. — diese Forderungen 1562 vor die Kirchenversammlung zu Trient. Hinter dem Antrag stand die große Sorge um den Fortbestand der katholischen Kirche im Reich. Auf die Dauer mußten nämlich alle Reformbemühungen katholischer Reichsfürsten scheitern, wenn es nicht gelang, Priester mit ernster Berufsauffassung in ausreichender Zahl heranzubilden. Nun war aber die Zahl der katholischen Priester nicht nur ganz erschreckend zurückgegangen, sondern die wenigen verbliebenen Priester waren vielfach ungebildet und verroht, daher beim Volk verachtet. Von den alten Klöstern konnte man gleichfalls keine Hilfe erwarten, da nicht wenige der kleineren Konvente sich in dieser Zeit völlig auflösten.

Um seiner ständigen Geldnot abzuhelfen, mußte Albrecht V. 1556 den Landständen weltliche Straflosigkeit für den Kommunionempfang unter beiden Gestalten und für den Fleischgenuß an Fasttagen zusichern. Eine Kirchenvisitation des Jahres 1558 offenbarte die trostlose Lage der katholischen Kirche im ganzen Land. In offener Rede schilderte der herzogliche Gesandte Augustin Paumgartner 1562 den Vätern des Trienter Konzils die schlimmen Zustände: mit den Lehrern sei auch die katholische Lehre dem erzürnten Volk völlig verhaßt geworden; das einzige Mittel zur Abhilfe sei die Gestattung der Priesterehe, wenigstens solange, bis der ärgste Priestermangel behoben sei. Die freimütige Rede des bayerischen Gesandten machte tiefen Eindruck; doch wurde die Gestattung der Priesterehe schließlich ab-

in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation. *Saggi storici intorno al Papato, Rom 1959 (Miscellanea historiae ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana, vol. XXI), 269—303.* — Petrus Canisius, *Briefe.* Ausgewählt und hrsg. von *B. Schneider, Salzburg 1959.*

[6] *H. Lutz,* Karl V. und Bayern, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 22 (1959) 13—41.* — *K. E. Born,* Moritz von Sachsen und die Fürstenverschwörung gegen Karl V., in: *Historische Zeitschrift 191 (1960) 18—66.*

[7] Zum Augsburger Religionsfrieden: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 61 (1955).* — *M. Simon,* Der Augsburger Religionsfriede, *Augsburg 1955.* — *W. P. Fuchs,* Der Augsburger Religionsfriede von 1555. *Ein Literaturbericht,* in: *Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 8 (1958) 226—235.*

gelehnt, die Frage des Laienkelches aber an den Papst verwiesen. 1564 bewilligte Pius IV. dann für weite Teile des Heiligen Römischen Reiches unter gewissen Voraussetzungen den Laienkelch. Als das Breve in Bayern eintraf, hatte sich in der Religionspolitik Albrechts V. ein entscheidender Wandel vollzogen. Größere Zugeständnisse schienen nun dem Herzog nicht nur entbehrlich, sondern eher schädlich zu sein[8].

Auf dem Landshuter Landtag vom März 1563 trat eine starke Gruppe des bayerischen Adels erstmals mit der klaren Forderung auf, die Augsburger Konfession in Bayern förmlich zuzulassen. Die Herren Joachim von Ortenburg, Pankraz von Freyberg, Wolfdietrich von Maxlrain auf Hohenwaldeck, die Herren von Stauf und Oswald von Eck waren die Führer. Nach einigem Hin und Her erklärten sich 43 adelige Landsassen offen für das Augsburger Bekenntnis. Sie protestierten gegen jede Beschränkung evangelischer Religionsübung. Der Herzog war über diese Opposition äußerst aufgebracht. Ein ihm zugeleiteter Geheimbericht über wirkliche oder angebliche Konspiration der lutherischen Adelspartei veranlaßte ihn zu raschem Handeln. Die Grafen Joachim von Ortenburg und Ladislaus von Haag beanspruchten für ihre Herrschaften die volle Reichsfreiheit und damit das unbeschränkte Reformationsrecht nach dem Augsburger Religionsfrieden; dasselbe forderte Wolfdietrich von Maxlrain für die Herrschaft Hohenwaldeck. Der Herzog widersetzte sich solchen Ansprüchen. Nach Ortenburg bei Passau und in die Grafschaft Haag lief das Volk aus weitesten Entfernungen in den lutherischen Gottesdienst. Im Niederbayerischen, an der unteren Donau, im Vils-, Rott- und Inntal, hatte sich das Luthertum weit ausgebreitet. Die Stadt Straubing war fast völlig lutherisch geworden. Das „Auslaufen" der Landeskinder in neugläubige Orte, besonders auch in die Reichsstädte Regensburg und Augsburg, zeigte dem Herzog, daß die Liebe weiter Bevölkerungsschichten der neuen Lehre gehörte, sonst hätten die Leute nicht ihre heimatlichen Pfarrkirchen im Stich gelassen und die beschwerlichen Wanderungen auf sich genommen.

Die kleine Reichsgrafschaft Ortenburg wurde von bayerischem Militär besetzt; aber Herzog Albrecht mußte auf einen Spruch des Reichshofrates hin das Territorium räumen und seine volle Reichsfreiheit anerkennen. Bei dem militärischen Unternehmen war den Bayerischen die ganze Korrespondenz des flüchtigen Grafen Joachim in die Hände gefallen. Eine größere Zahl bayerischer Adeliger, namentlich die oben genannten Führer der lutherischen Opposition, wurden dadurch schwer belastet. Man konnte sie an Hand der Briefe lutherischer Gesinnung und organisierten Widerstandes

---

[8] *A. Knöpfler*, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V., *München 1891.* — *G. Constant*, Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. *Étude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne (1548—1621), 2 Bde, Paris 1923.* — *H. Lutz*, Bayern und der Laienkelch 1548—1556. *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 34 (1954) 203—235.* — *F. X. Seppelt*, Geschichte der Päpste, V. *Neu bearbeitet von G. Schwaiger, München 1959, 101, 112 f.*

gegen den Herzog überführen. Vor einem außerordentlichen Gerichtshof ließ Albrecht V. 1564 diese Herren verhandeln. Verschiedene wurden, da sie Reue zeigten, bald wieder nach Hause geschickt. Einige renitente Herren ließ der Herzog für etliche Wochen in die unterirdischen Gelasse des Münchener Falkenturms sperren. Hier brach der Widerstand rasch zusammen. Alle leisteten schließlich Abbitte und erhielten unter einigen Auflagen die herzogliche Verzeihung.

Mit diesem Ausgang des Adelsprozesses von 1564 war eine organisierte evangelische Kirchenbildung in Bayern im Keim erstickt. Die ausschließliche Katholizität des Landes war im Prinzip sichergestellt. Sie wurde in den folgenden Jahren durch eine Reihe landesherrlicher Verordnungen weiter ausgebaut. Bereits 1571 wurde die Gewährung des Laienkelches wieder verboten. An irgendwelche Zugeständnisse mochte der mißtrauisch gewordene Herzog nicht mehr denken. Mit Hilfe der einflußreichen Jesuiten, die in allen größeren Städten Niederlassungen erhielten, wurden Abwehr des Protestantismus und katholische Reform von Staats wegen völlig ausgebaut[9]. Auch einzelne Bischöfe gingen nun daran, die Reformdekrete des Konzils von Trient unter den gegebenen großen Schwierigkeiten durchzuführen. Diese bischöflichen Bemühungen zogen sich noch durch das ganze 17. Jahrhundert hin. Vielfach wurden sie erst nach dem Dreißigjährigen Krieg von anhaltendem Erfolg gekrönt.

Albrecht V. begnügte sich nicht mit der Wiederherstellung und Sicherung des streng katholischen Charakters seines Landes. Seit den sechziger Jahren trieb er auch nach außen eine bewußt katholische Politik, deren Bedeutung die großen nachtridentinischen Reformpäpste rasch erkannten und gebührend würdigten[10]. Bezeichnend sind die Worte, die der Augsburger Fürstbischof und Kardinal Otto Truchseß von Waldburg aus Rom an den Bayernherzog schrieb: „Ich kann nicht genug aussprechen, wie aufs höchst Ihre Heiligkeit (Gregor XIII.) ein dankbares Wohlgefallen ob Ew. Liebden gehabt haben, also daß Ihrer Heiligkeit das Wasser in die Augen geschossen und sie Gott nicht genug haben danken können, daß zu diesen verzweifelten Zeiten noch in Deutschland ein so beständiger, stattlicher, vernünftiger katholischer Fürst ist."

Als Herzog Albrecht V. 1579 die Augen schloß, war seine letzte Sorge, daß das Herzogtum ein Bollwerk der katholischen Kirche in Deutschland bleibe. Sein Sohn und Nachfolger Wilhelm V. sollte die Erwartungen nicht enttäuschen. Nach einigen musisch-heiteren Jugendjahren begann dieser Fürst eine ernste, tief religiöse Lebensführung, die ihm den verdienten Beinamen des Frommen eintrug. Jetzt begann auch in der katholischen Kirche Deutschlands da und dort wieder eine innere religiöse Kraft wachzuwerden.

---

[9] Vgl. *D. Albrecht*, München und die Gegenreformation, in: Der Mönch im Wappen. *Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 167—180.*

[10] *Seppelt*, Geschichte der Päpste V², 159f.

Ohne diese lebendige innere Kraft wären alle landesherrlichen Maßnahmen zur Rettung und Erneuerung der alten Kirche schließlich in äußeren, politischen Maßnahmen erstarrt. Auf dem Hintergrund der großen Konzeption einer ganz Europa umfassenden katholischen Politik gewann Bayern unter Wilhelm V. und seinem Sohn Maximilian I. wahrhaft europäische Bedeutung. Es war die letzte Epoche der Regierung Philipps II. von Spanien, die Zeit der politischen Konversion Heinrichs IV. von Frankreich, die Zeit größter Aktivität päpstlicher Nuntien in ganz Europa.

Neben den Jesuiten wirkte seit 1578 der Dominikaner Felician Ninguarda als päpstlicher Nuntius segensreich in der Kirchenprovinz Salzburg[11]. Jetzt traten auch die großen Bischöfe der katholischen Reform auf den Plan: im Erzbistum Salzburg Michael von Kuenburg (1554—1560), Johann Jakob von Kuen-Belásy (1560—1586) und auch der unglückliche Wolfdietrich von Raitenau (1587—1612), dessen Lebensführung freilich nicht den kirchlichen Anforderungen entsprach; im Bistum Augsburg nach dem schon genannten Kardinal Otto Truchseß von Waldburg der eifrige Fürstbischof Heinrich von Knöringen (1598—1646); in Freising namentlich Fürstbischof Veit Adam von Gebeck (1618—1651); in Passau der energische Fürstbischof Urban von Trennbach (1561—1598) und seine beiden Nachfolger, die österreichischen Erzherzöge Leopold (1598—1625) und Leopold Wilhelm (1625 bis 1662); in Eichstätt die Fürstbischöfe Martin von Schaumberg (1560—1590), Johann Konrad von Gemmingen (1593—1612) und Johann Christoph von Westerstetten (1612—1636). Im Bistum Regensburg brachte die Amtszeit des frühverstorbenen Kardinals Philipp von Bayern (1579—1598), eines Sohnes Herzog Wilhelms V., den entscheidenden Durchbruch zur tridentinischen Reform. Sie wurde namentlich durch Fürstbischof Albert von Törring (1613—1649) weitergeführt und durch den nachfolgenden Wittelsbacher Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg (1649—1661) zu einem gewissen Abschluß gebracht[12].

Vorwiegend mit bayerischer Hilfe und Rückendeckung konnte zur selben Zeit Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn (1573—1617) im Bistum Würzburg den katholischen Glauben wiederherstellen[13]. Durch das Zusammenwirken der päpstlichen, bayerischen und spanischen Politik wurde 1583/84 der entscheidend wichtige Kölner Erzstuhl dem lutherisch gewordenen Erzbischof und Kurfürsten Gebhard Truchseß von Waldburg entrissen. Durch fast zweihundert Jahre blieb dieses Erzbistum dann mit zahlreichen anderen niederdeutschen Bistümern in der Hand nachgeborener

[11] *K. Schellhaß*, Der Dominikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Süddeutschland und Österreich (1560—1583), 2 *Bde, Rom 1930/39.* — *J. Oswald*, Die tridentinische Reform in Altbaiern *(Salzburg, Freising, Regensburg, Passau)*, in: Das Weltkonzil von Trient, hrsg. von *G. Schreiber, II (Freiburg/Br. 1951) 1—37.*

[12] *G. Schwaiger*, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg *(1649—1661), München 1954.*

[13] *G. Freiherr v. Pölnitz*, Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg und Herzog von Franken, *München 1934.*

bayerischer Prinzen. Gegen die Bestimmungen des Trienter Konzils mußte der Heilige Stuhl Pfründenhäufungen gestatten, da zunächst nur eine starke Hausmacht, wie sie die bayerischen Herrscher boten, den gefährdeten Bischofsstühlen festen Rückhalt bieten konnte[14]. 1583 wurde zu München ein Konkordat abgeschlossen. Es regelte die Zuständigkeit des Herzogs in den strittigen Fragen mit dem Erzbischof von Salzburg und den Suffraganbischöfen von Freising, Passau, Regensburg und Chiemsee. Auf diesem Konkordat ruhte im wesentlichen das bayerische Staatskirchenrecht des 17. und 18. Jahrhunderts, wenn auch später noch einige Verträge dazukamen[15]. Die gewaltige Jesuitenkirche Sankt Michael in München war mit dem angebauten Kollegium sichtbarer Ausdruck neuer katholischer Macht und Pracht unter Herzog Wilhelm V.[16]

Die volle Wiederherstellung und innere Festigung der katholischen Kirche Bayerns fand ihren Abschluß in der langen Regierungszeit des Herzogs und Kurfürsten Maximilian (1598—1651). Die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, das Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, ist eine der schwersten Epochen der bayerischen Geschichte. In diesen stürmischen Jahrzehnten steht an der Spitze des Landes ein Mann strengster Selbstzucht, ein Fürst von zielbewußter, zäher Energie und schier unglaublicher Arbeitskraft, ein katholischer Christ von tiefer, männlicher Frömmigkeit. Der am längsten regierende ist ohne Zweifel auch der größte, in sich am meisten geschlossene unter allen regierenden Wittelsbachern. Maximilian I. brachte die Organisation des Landes zum Abschluß. Bayern war zu seiner Zeit wohl der am besten und am gerechtesten verwaltete der größeren Staaten des Reiches. Die stete gewissenhafte Sorge des Herrschers für das irdische Wohlergehen seiner Landeskinder war ausgerichtet auf die größere Sorge um das ewige Heil. Dem säkularisierten modernen Staatsdenken mag solche Sorge nicht nur als überflüssig, sondern als unzulässige Bevormundung erscheinen. Den großen Fürsten des 16. und 17. Jahrhunderts jedenfalls, katholischen wie protestantischen, war die Sorge für das Seelenheil ihrer Untertanen Kernpunkt ihrer Auffassung vom christlichen Herrscheramt.

Unter Maximilian I. erhielt Bayern seine volle Ausprägung als geschlossen katholisches Territorium im Verband des Reiches. Symbol dieser Haltung nach außen hin war der feierlich-großartige Bau der Münchener Residenz[17] und an deren Hauptfront das mächtige Marienbild: Maria mit dem göttlichen Kind als die Patrona Bavariae, die Schutzfrau Bayerns. Ihr Bild wurde mitten im Dreißigjährigen Krieg auch auf dem größten Platz der Haupt- und Residenzstadt aufgerichtet, und zu dieser Mariensäule hin wurden alle Entfernungen im ganzen Land gemessen.

[14] *Seppelt,* Geschichte der Päpste V², *160—162.*

[15] *G. Pfeilschifter-Baumeister,* Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung, *1770—1777. Paderborn 1929, 5—16.*

[16] Vgl. *H. Schade,* Die Berufung der Jesuiten nach München und der Bau von St. Michael, in: Der Mönch im Wappen, *München 1960, 209—257.*

[17] Vgl. *K. Busch,* Die Residenz der Wittelsbacher in München, in: Der Mönch im Wappen, *München 1960, 259—283.*

An eine Duldung von Andersgläubigen war in Bayern nicht mehr zu denken. Für seine entscheidende Waffenhilfe gegen den böhmischen Winterkönig Friedrich von der Pfalz erhielt Maximilian 1623 von Kaiser Ferdinand II. die Kurwürde des geächteten Pfälzers und das Fürstentum der Oberen Pfalz mit der Grafschaft Cham, zunächst als Pfand, 1628 zu dauerndem Besitz. Namentlich die päpstliche Diplomatie hatte sich mit allen Mitteln für diese Kurübertragung eingesetzt, um die bayerische Kirchentreue zu honorieren und um die katholische Mehrheit im Kurfürstenkollegium zu sichern[18]. Unverzüglich stellte der Kurfürst in den neugewonnenen Gebieten die katholische Kirche wieder her, anfangs mit Güte, bald aber mit harter Gewalt. Wie kein anderes Territorium des Reiches bekam die Oberpfalz den Rechtssatz der Zeit „Cuius regio, eius et religio" in leidvoller Deutlichkeit zu spüren; denn fünfmal in nur siebzig Jahren mußte das Land mit dem Fürsten das Bekenntnis wechseln[19]. Auch die pfalz-neuburgischen Herrschaften wurden in dieser Zeit wieder der katholischen Kirche zugeführt. Nur in der pfalz-neuburgischen Sekundogenitur Sulzbach konnte sich die evangelische Kirche in der eigentümlichen Form des Simultaneums reichsrechtlich behaupten. Die erzwungene Rekatholisierung stieß bei den Erwachsenen auf manch harten Widerstand. Als 1656 der Regensburger Generalvikar Dr. Johannes Dausch auf der Bistumsvisitation durch die ganze Oberpfalz ritt, konnte er an verschiedenen pfalz-neuburgischen Orten diese Renitenz noch deutlich spüren. So wurde in Kallmünz von Bürgermeister und Ältesten immer noch gesungen: „Erhalt uns, Herr, bey deinem worth und steur den pabst und des thürken mordt ... Item singen sie: Aus tiefster noth, schlag pfaffen zu todt und laß kheinen münch leben."[20]

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und im ganzen 18. Jahrhundert war in Bayern ein Konfessionsproblem fast völlig unbekannt. Wenn auch mit dem stärkeren Eindringen der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts religiöse Toleranz propagiert wurde, so blieb das Kurfürstentum doch bis 1799 geschlossen katholisch[21]. Gelegentliche kirchliche Dienstleistungen an Protestanten (Taufen oder Beerdigungen durchreisender Personen oder in Münchener Diplomatenfamilien) versah der territorial zuständige katholische Pfarrer nach Kirchenrecht und Herkommen.

---

[18] *D. Albrecht,* Der Hl. Stuhl und die Kurübertragung von 1623. *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 34 (1954) 236—249.* — *Ders.,* Die deutsche Politik Papst Gregors XV. *Die Einwirkung der päpstlichen Diplomatie auf die Politik der Häuser Habsburg und Wittelsbach 1621—1623, München 1956.* — *Ders.,* Zur Finanzierung des Dreißigjährigen Krieges. *Die Subsidien der Kurie für Kaiser und Liga 1618—1635,* in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 19 (1956) 534—567.*

[19] *M. Högl,* Die Bekehrung der Oberpfalz durch Kurfürst Maximilian I., 2 *Bde, Regensburg 1903.* — *J. B. Götz,* Die religiösen Wirren in der Oberpfalz 1576 bis 1620, *Münster i. W. 1937.*

[20] *G. Schwaiger,* Kard. Franz Wilhelm von Wartenberg, 1—7, 212—221.

[21] *H. Rall,* Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung, 1745—1801, *München 1952.*

Mit dem Regierungsantritt des Pfälzers Max Joseph begann 1799 in Bayern eine neue Zeit. Montgelas gewann als dirigierender Staatsminister bestimmenden Einfluß. Von seinem Begriff der Staatssouveränität her betrachtete er jegliche Kirche nur als untergeordneten Teil des Staates; ihre Hauptaufgabe sei es, im Sinn der Aufklärung das Volk zu belehren und gute, zufriedene Untertanen heranzubilden. Der gefeierte Schöpfer des modernen bayerischen Staates wurde, namentlich in der brutal durchgeführten Säkularisation, zu der im Letzten tragischen Figur des Zerstörers jahrhundertealter, religiös geprägter Lebensformen in Bayern. Die bis zur Omnipotenz gesteigerte Staatskirchenhoheit und kirchliches Amt prallten hart aufeinander, wenn die katholische Kirche nach der Zerschlagung ihrer tausendjährigen Ordnung zunächst auch ein beinahe ohnmächtiger Partner war.

Mit dem neuen Kurfürsten Max Joseph war 1799 auch ein neues Bekenntnis offiziell nach Bayern gekommen: die Kurfürstin war evangelisch. Um ihren Kabinettsprediger Ludwig Friedrich Schmidt bildete sich die erste evangelische Gemeinde Münchens. Am 12. Mai 1799 fand in Schloß Nymphenburg der erste evangelische Gottesdienst statt. Pastor Schmidt predigte über Psalm 84, 4: „Der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest, da sie Junge hecken; Deine Altäre, Herr Zebaoth." Seit Palmsonntag 1800 wurde der Gottesdienst für die Kurfürstin in der Münchener Residenz gehalten. Die Rechtsverhältnisse dieser ersten protestantischen Gemeinde ordnete ein kurfürstlicher Erlaß, der bald weiter ausgebaut wurde. Im Jahr 1800 gab es auch den ersten schweren Streit in München, als bei einer Mischehe der evangelische Bräutigam die von der katholischen Kirche geforderten Zusicherungen verweigerte und daraufhin die Ehe auf Befehl des Kurfürsten vom Pastor Schmidt eingesegnet wurde.

In den Jahren 1800 und 1801 ergingen die grundlegenden Toleranzedikte. Trotzdem leistete der Münchener Magistrat harten Widerstand, ehe er auf mehrfach wiederholten Befehl des Kurfürsten dem ersten Protestanten, einem Weinwirt aus Mannheim, das Bürgerrecht verlieh. Die volle Parität des katholischen, evangelisch-lutherischen und reformierten Bekenntnisses sprach das kurfürstliche Religionsedikt vom 10. Januar 1803 aus. Allen christlichen Untertanen wurden gleiche bürgerliche Rechte, Gewissensfreiheit und ungehinderte Religionsübung zugestanden. Das Religionsedikt von 1809 wiederholte und erweiterte die staatskirchenhoheitlichen Verordnungen vom Beginn der Regierung des Kurfürsten Max Joseph. Die großen territorialen und gesellschaftlichen Änderungen in Deutschland am Beginn des 19. Jahrhunderts machten die gegenseitige Toleranz, ja die volle staatsbürgerliche Parität der Bekenntnisse zu einer politischen Notwendigkeit. Bayern gewann namentlich in Franken und Schwaben, später auch in der Rheinpfalz weite Gebiete mit protestantischer Bevölkerung. Das Größenverhältnis der beiden großen bayerischen Kirchen — rund drei Viertel Katholiken und ein Viertel Protestanten — hat sich in Bayern seit Beginn des 19. Jahrhunderts nur wenig verschoben.

Nach der für die katholische Kirche so leidvollen Ära Montgelas schuf das bayerische Konkordat von 1817 die Grundlage für die kirchliche Neuorganisation. Das Königreich Bayern ging hierin allen anderen Staaten des Deutschen Bundes voran. Da der bayerische Gesandte beim Heiligen Stuhl, der Titularbischof und spätere Kardinal Kasimir von Häffelin, das Konkordat voreilig und mit Überschreitung seiner Vollmachten unterzeichnet hatte, blieb es in manchen Punkten strittig oder es wurde von der Regierungspraxis einfach übergangen, so schon Artikel I, der inhaltlich den Katholizismus zur Staatsreligion erklärte. Evangelische und liberale Kreise reagierten auf den raschen Konkordatsabschluß sehr heftig, so daß sich der König zu beruhigenden Erklärungen veranlaßt sah. Durch das Konkordat von 1817 erhielt die katholische Kirche Bayerns die heute noch bestehende Organisation. Das Bistum Chiemsee wurde nun auch kanonisch aufgehoben, das ganze Königreich in zwei Kirchenprovinzen gegliedert: das Erzbistum München und Freising mit den Suffraganbistümern Augsburg, Passau und Regensburg, dann das Erzbistum Bamberg mit den Suffraganbistümern Würzburg, Eichstätt und Speyer. Dem König stand das Recht zu, die bayerischen Bischöfe und einen Teil der Domkapitulare zu ernennen[22]. Dieses Nominationsrecht wurde von allen Königen Bayerns mit Weisheit und hohem Verantwortungsbewußtsein geübt. Es erwies sich als Segen für die Kirche.

Die rechtliche Stellung der evangelischen Christen wurde endgültig geordnet und gesichert durch ein eigenes königliches Edikt, das mit der bayerischen Verfassung von 1818 erschien. Der Verfassung war ein neues Religionsedikt beigegeben. Darin wurden die kirchenhoheitlichen Bestimmungen des Religionsediktes von 1809 fast unverändert wiederholt. Der Anspruch voller Staatskirchenhoheit kam schon äußerlich klar zum Ausdruck: Konkordat und Protestantenedikt waren in der offiziellen Publikation dem neuen staatlichen Religionsedikt nur eingebaut und deutlich untergeordnet.

Das Protestantenedikt errichtete für die evangelische Kirche Bayerns ein Oberkonsistorium in München, dem die Konsistorien in Ansbach, Bayreuth und Speyer unterstanden. Im allgemeinen enthielten sich die katholischen Könige Bayerns aller störenden und verletzenden Eingriffe in das innere Leben der evangelischen Kirche. Es bildete sich die Gewohnheit, daß sich die bayerischen Könige evangelische Gemahlinnen wählten; dies führte freilich zu manchem Ärger, namentlich beim Begräbnis der Königinnen in den Kirchengrüften[23].

Im großen und ganzen lebten katholische und evangelische Kirche im Königreich Bayern friedlich, aber in strenger, mißtrauischer Reserviertheit nebeneinander. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hatte Johann Michael Sailer (1751—1832), der große innere Erneuerer des alt-

[22] Näheres über diese Epoche bei *G. Schwaiger*, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817), *München 1959*.

[23] *G. A. Vischer*, Aufbau, Organisation und Recht der Evang.-Luth. Kirche in Bayern I, *München 1953*.

bayerischen Katholizismus, viel zur gegenseitigen Achtung der katholischen und evangelischen Christen beigetragen. Sein gesprochenes und geschriebenes Wort wirkte weit über Bayern hinaus, über den ganzen deutschen Sprachraum hin. Sailers unbestechliche Wahrhaftigkeit, seine tiefe, aus Schrift und Vätern lebende Frömmigkeit machten auch auf Nichtkatholiken tiefen Eindruck, wie sein umfangreicher Briefwechsel und viele zeitgenössische Zeugnisse beweisen[24]. Ohne den katholischen Grundsätzen etwas zu vergeben, ohne auch dem Kampf gegen Irrtum und Unglauben je auszuweichen, wirkte er ein Leben lang für ein „lebendiges Christentum" als der weise, gütige Lehrer des Volkes in all seinen Schichten. „Nur keinen Ultra!", hatte Kronprinz Ludwig (I.) einst an Sailer geschrieben, als er seinen väterlichen Freund bat, einen tüchtigen Erzieher und Religionslehrer seiner Kinder vorzuschlagen. „Dies Wort stets im Auge", schrieb Sailer 1826 an Georg Oettl, den Erzieher der königlichen Kinder und späteren Bischof von Speyer und Eichstätt, „werde ich dem Könige nie weder einen politischen noch einen kirchlichen Ultra vorschlagen; denn beide taugen nicht, am Staatswagen so wenig als am Kirchenwagen angespannt zu werden. Nüchternheit und die goldene Mittelstraße!"[25] Diese weisen Worte gingen unter im Lärm der späteren Jahrzehnte, in den fanatischen Parteikämpfen, in den harten kirchenpolitischen und auch theologischen Auseinandersetzungen. Sie wurden auch auf katholischer Seite oft vergessen wie Sailer selbst.

Zu größeren konfessionellen Konflikten kam es noch unter der Regierung König Ludwigs I. (1825—1848)[26], so im bayerischen Mischehenstreit, der nicht zuletzt durch den Einfluß des alten Bischofs Sailer von Regensburg bald nach katholischen Grundsätzen beigelegt werden konnte, und in der ärgerlichen, vom König heraufbeschworenen „Kniebeugungsaffäre". 1838 erging die Order, daß das Militär bei katholischen Militärgottesdiensten während der Wandlung und beim Segen, ferner bei Sakramentsprozessionen oder dienstlichen Begegnungen vor dem Sanctissimum niederzuknien habe. Trotz mehrfacher Vorstellungen des evangelischen Oberkonsistoriums, daß man dies evangelischen Soldaten nicht zumuten dürfe, hielt der König den Befehl bis Mitte der vierziger Jahre aufrecht. Er gestand lediglich zu, daß bei Kirchenparaden den nichtkatholischen Landwehrmännern gestattet sein solle, vor dem Eintritt in die katholische Kirche wegzugehen; stünden sie aber in Reih und Glied, hätten auch sie dem Kommando zur Kniebeugung Folge zu leisten. Der betonte Unmut der Protestanten und aller liberalen Kreise richtete sich damals gegen den Innenminister Karl von Abel. Der Ausgleich wurde unter König Maximilian II. (1848—1864) geschaffen, und zwar so weitgehend, daß man diesem Monarchen heimliche Zuneigung zum Protestantismus unterschob[27]. Der preußische Mischehenstreit und das „Köl-

[24] *H. Schiel*, Johann Michael Sailer, 2 *Bde, Regensburg 1948/52.*

[25] Eigenhändiges Briefkonzept Sailers, Regensburg, 10. Nov. 1826. Bischöfl. Ordinariatsarchiv Eichstätt c47a.

[26] *E.C. Conte Corti*, Ludwig I. von Bayern, *München* ²*1960.*

[27] *H. Rall*, Menschliche Selbstprüfung eines Königs. *Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Fürstenerziehung und zum Lebensbild des Königs Max II. von Bayern,*

ner Ereignis" (1837), die Ausstellung des Heiligen Rockes in Trier (1844), die Haltung der Päpste Gregor XVI. (1831—1846) und Pius IX. (1846 bis 1878), vor allem der Streit um den päpstlichen Syllabus von 1864, um die päpstliche Unfehlbarkeit und das Vatikanische Konzil (1869/70), ferner Luther-Jubiläen und Reformationsfeste mit schwungvollen Reden und Gegenreden, der Kulturkampf der siebziger Jahre und die Modernistenstreitigkeiten der letzten Jahrhundertwende gossen reichlich Öl in das Feuer der konfessionellen Polemiker auf beiden Seiten.

* * *

Der Sturz sämtlicher deutschen Monarchien am Ende des ersten Weltkrieges hat die hierarchisch festgefügte katholische Kirche Deutschlands wenig erschüttert. Er bedeutete aber für die protestantischen Landeskirchen einen schweren Schlag: über Nacht war plötzlich eine seit Luthers Zeiten bestehende staatskirchliche Ordnung zerbrochen. Die evangelischen Kirchen waren nun ganz auf ihre eigene Kraft angewiesen. 1920 gab sich die evangelisch-lutherische Landeskirche des Freistaates Bayern eine neue Verfassung. Darnach übt die Landessynode die Gesetzgebung aus. Der Landeskirchenrat, ein Kollegium von Geistlichen und Laien, führt die Verwaltung nach Maßgabe der Gesetze. An seiner Spitze steht ein Kirchenpräsident, seit 1933 Landesbischof genannt; er vertritt die Kirche nach außen. 1924 wurde für die katholische Kirche Bayerns ein neues Konkordat geschlossen, das heute noch gültig ist. Im selben Jahr kam auch ein Staatsvertrag mit der evangelisch-lutherischen Landeskirche zustande. Die Zeit der Rechtlosigkeit und des barbarischen Unrechts unter Hitler brachte beiden Kirchen Verfolgung und schwere Kämpfe. Gemeinsame Bedrohung und gemeinsame Not ließen aber auch die alte Polemik der christlichen Kirchen Deutschlands untereinander weithin vergessen. Am Ende des zweiten Weltkrieges schuf obendrein die Vertreibung von vielen Millionen ostdeutscher evangelischer und katholischer Christen in ganz Deutschland, auch überall in Bayern, eine äußerst schwierige Diaspora-Situation, welche die großen christlichen Kirchen zu wechselseitiger Hilfe zwang, abgesehen von der Zusammenarbeit auf politischem Gebiet.

Nicht von ungefähr ist nach Jahrhunderten gegenseitiger Verketzerung heute bei allen Christen Deutschlands und fast der ganzen Welt eine starke Sehnsucht zur einen heiligen Kirche Christi hin wach geworden. Den Christen der Gegenwart ist die furchtbare Tatsache der Trennung, die durch menschliche Schuld auf allen Seiten entstanden ist, unmittelbarer und schmerzlicher ins Bewußtsein gerückt als den meisten Christen vergangener Zeiten.

---

in: Monachium, *Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns anläßlich der 800-Jahrfeier der Stadt München, hrsg. von A. W. Ziegler, München 1958, 180—190.* — *Ders.*, Das Altarssakrament und Bayerns Könige, in: Der Mönch im Wappen, *München 1960, 361—374.* — *L. Lenk*, Katholizismus und Liberalismus. *Zur Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist in München 1848—1918*, ebd. *375—408.*

ZEITBERICHT

Der schwarze Nationalismus und die christliche Mission — Zwielichtiges Äthiopien — Der westdeutsche Büchermarkt — Abiturienten in nichtakademischen Berufen — Algerier in Frankreich — Rundfunk und Fernsehen in Südamerika — Krieg und Frieden in kommunistischer Sicht

Der schwarze Nationalismus und die christliche Mission

Aus einer an sich schönen menschlichen und christlichen Regung sind viele Europäer heute geneigt, einfach antikolonialistisch zu denken und jede Initiative der Schwarzen in einem idealen Licht zu sehen. Wenn man „Die Stunde des schwarzen Mannes" des Schweizer Autors und Afrikareisenden Hans Leuenbergers liest *(447 S., München 1960, Biederstein Verlag)*, stellen sich die Dinge doch vielschichtiger dar. So schreibt Leuenberger über den schwarzen Nationalismus und die christliche Mission: „Im Zeichen eines schwarzen Nationalismus geraten ein weißer Gott und ein ebenso weißer Sohn Gottes in Gefahr, ihre schwarze Gefolgschaft auf Erden zu verlieren. Für die großen Massen schwarzer Christen in Afrika war der weiße Missionar ganz natürlicherweise Vertreter eines weißen Gottes und in der Lage, sie an der Güte und Allmacht des weißen Herrn teilnehmen zu lassen. Der Glaube an die christliche Lehre der Bruderschaft aller Menschen sicherte den schwarzen Christen also die Hilfe der fremden weißen Männer, die nicht nur von ihrem Gott redeten, sondern einen neuen, angenehmeren Alltag formen halfen. Sie richteten Pflanzungen ein, brachten neue Werkzeuge, lehrten junge Neger Automobile reparieren, unterrichteten in Schulen und heilten Kranke. Man kann recht wohl behaupten, daß die christliche Mission eine unerläßliche Voraussetzung für das Eindringen der europäischen technischen Zivilisation gewesen ist" (133).

„Ich möchte in den folgenden Ausführungen ganz als Laie sprechen und nur bei jenen Erscheinungen und Gedanken verweilen, die sich dem Reisenden gelegentlich aufdrängen. Auch bin ich mir bewußt, daß mein Urteil in diesen Fragen in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Doch ist es heute mehr denn je wichtig, daß die Mission in ihren Nöten über ihren engeren Kreis hinaus verstanden wird. Vor allem in Afrika bricht jetzt ein Stadium der politischen Entwicklung an, in dem es vielleicht bald nur noch dem weißen Missionar erlaubt sein wird, menschliche Anliegen des Weißen in diesem Kontinent zu vertreten ..." (134).

„Der weiße Missionar, ob Protestant oder Katholik, ist für seine schwarze Gefolgschaft ein guter Vater, der streng und gerecht im guten väterlichen Sinn wirkt. Er fällt dadurch auf, daß er nie etwas verspricht, was er nicht einhält oder einzuhalten versucht. Er hilft auch, ohne daß man ihn, wie die eigenen Leute, für jeden Handgriff bezahlen muß. (Eine Ausnahme sind gewisse Zuwendungen für Messen, Begräbnisse, Medikamente und anderes mehr.) Jetzt soll dieser weiße Vater also Afrika verlassen und schwarze Vertreter einsetzen. Die christlichen Neger wissen nur zu gut über den Charakter ihrer eigenen Stammesleute Bescheid und erwarten von diesen ganz selbstverständlich weniger als vom weißen Mann. Die Masse der schwarzen Christen hat also kein Interesse am Wegzug der weißen Missionare!

Wir in Euramerika beginnen an diesem Punkt bereits, den schwarzen Agitatoren ins Garn zu gehen. Sie, die Politiker, machen sich, ohne dazu berufen zu sein, zum Sprachrohr aller, und aus ihren Behauptungen spricht schwarze, politische Demagogie. Denn wenn jemand die Schwarzen nicht ausgebeutet hat, so sind es vielleicht in erster Linie die weißen Missionare, von denen die schwarzen Politiker verlangen, daß sie – eingedenk ihrer Lehre von menschlicher Brüderlichkeit – als erste die Konsequenzen ziehen und zurücktreten. Niemand denkt daran, daß diese Dogmatiker – die ja auch von Weltbrüderschaft reden – ebensogut ausrufen könnten: ‚Da wir – Weiße und Schwarze – ja Brüder sind, könnt ihr weißen Missionare so lange bei uns bleiben und weiter wirken, wie es euch beliebt!' Die schwarzen Politiker verraten eines: in ihrem Fanatismus und Haß, den sie künstlich schüren, versuchen sie nur eine Umkehr der heutigen Situation zu erreichen, nämlich die Beherrschung Weißer durch Schwarze (vor allem durch sie, die Prediger des Chauvinismus afrikanischer Prägung). In diesem Augenblick müßten die Weißen eigentlich alles tun, um in Afrika die Entwicklung in der Richtung staatlicher Unabhängigkeit so lange abzubremsen, bis vernünftigere Leute die afrikanische ‚schwarze Politik' zu betreiben beginnen. Denn der andere Weg führt Afrika ins Elend, ja ins Verderben und zuletzt in die Hände noch extremerer Dogmatiker" (135/136).

Und dazu nun einige konkrete Beispiele: „Mitten im Urwald, im ehemaligen französischen Äquatorialafrika, traf ich auf eine kleine Holzkirche. Auf den ganz niedrigen Bänken, einfachen Brettern, knieten einige Neger und Frauen, die nur hinten und vorn je ein Laubbüschelchen trugen. Über dem schlichten Altar bemerkte ich eine in weißem Kalk ausgeführte kindliche und doch unverkennbare Darstellung eines weißen Priesters und fragte einen der Männer nach der Beendigung des Gebetes, wozu diese Zeichnung diene. Er schaute mich etwas verwundert an und sagte: ‚Das ist unser Père – unser Pater –, der jetzt weit weg, in Frankreich, lebt. Die schwarzen Patres haben bei der Regierung verlangt, daß er abberufen werde, weil sie jetzt die Kirche betreuen könnten. Als aber Monate nach dem Weggang unseres Paters noch immer kein schwarzer an seine Stelle kam, haben wir uns eben unsern lieben weißen Père wieder hergeholt, indem wir ihn an die Wand malten. Wenn wir beten, ist er so immer auch bei uns, wie früher.'

Dies ist nur ein Beispiel dafür, daß die schlichte, christliche Gefolgschaft noch lange mit dem weißen Mann beten würde. Die Abberufung weißer Geistlicher ist nicht nur für kleine Gemeinden in Afrika typisch. Der Vorgang hat schon seit Jahren auf die Herzkammern weißer Mission übergegriffen. Ich denke etwa an die katholische Mission mit Seminar in Juande-Mvolye, der Hauptstadt von (Französisch-) Kamerun. Dort verstanden es schwarze Priester, ihre weißen Kollegen beim Bischof, ja im Vatikan, anzuprangern, unter anderem mit dem reichlich abgestandenen Vorwurf ‚faschistischer, autoritärer Gesinnung'. Man scheint sich in Mvolye darauf eingestellt zu haben, das Feld langsam für die Schwarzen zu räumen. Aus den Reihen dieser schwarzen Priester stammte auch der schwarze Politiker Baganda (der als Ex-Abbé bezeichnet wurde, da er aus der Priesterschaft ausschied), der später Minister in der neuen Zentral-Afrikanischen Republik im ehemaligen französischen Äquatorialafrika wurde und bei einem Flugzeugunglück umkam" (136/137).

Zwielichtiges Äthiopien

Wir haben jüngst einen plötzlichen Aufstand in Abessinien (Äthiopien) erlebt, dessen Hintergründe uns nicht ganz durchsichtig sind. Sie zu klären, dazu tragen vielleicht einige Blitzlichtaufnahmen bei, die Hans Leuenberger von diesem Lande gemacht hat und gleichfalls in seinem Buch „Die Stunde des schwarzen Mannes" veröffentlicht: „Auf Kosten des äthiopischen Kaisers, der junge Leute im Ausland studieren läßt, durfte ein junger Mann aus dem Landesinnern an einer der führenden Universitäten in England studieren. Er beendete sein juristisches Studium mit Auszeichnung und kehrte voller Zukunftspläne in seine Heimat zurück.

Am Tage seiner Ankunft meldete er sich beim Personalchef der Regierung, der ihm eine Stelle versprach. Daraufhin nahm der junge Mann ein Zimmer im zweitbesten Hotel, dem Itégué. Lange würde er ja nicht zu warten brauchen, und für eine kurze Zeit reichten seine Mittel aus.

Eine Woche, ohne Antwort, verstrich. Im Vorzimmer des Personalchefs wurde er wiederum vertröstet, den Chef selber könne er nicht sprechen.

Die zweite Wochenrechnung im ‚Itégué' konnte er nicht mehr bezahlen, sein Gepäck wurde vom Hoteldirektor beschlagnahmt.

Am folgenden Morgen fand man den leblosen Körper des jungen Äthiopiers am Flugplatz von Addis Abeba, wo er sich an einem Baum erhängt hatte" (72).

Vor seinem Tode hatte der junge Abessinier an seine äthiopischen Mitstudenten in England noch einen Brief geschrieben. „Darin warnte der Enttäuschte seine Kameraden vor einer Rückkehr und riet ihnen, sich in Europa oder Amerika eine Stelle zu suchen, auch wenn sie noch so unbedeutend sei. Die alte Nobilität in Äthiopien sei nicht bereit, auch nur den kleinsten Posten in der Regierung zugunsten junger Akademiker zu räumen" (73).

Wir sehen vor uns das Bild einerseits eines aufgeklärten, ziemlich selbstherrlichen Monarchen, der sein Land und seine Untertanen entwickeln und fördern will – anderseits einer verstockten Feudalaristokratie, die nicht geeignet ist, auch nur einen Zoll breit ihre veralteten Vorrechte aufzugeben. Bestätigt wird dieses Bild durch L.s Bericht über die schwierige Lage weißer Ärzte und Missionsärzte in Äthiopien:

„Ich habe im äthiopischen Kaiserreich mit vielen weißen Ärzten und Chirurgen gesprochen, die dort an Krankenhäusern und Kliniken tätig waren oder sind. Keiner von ihnen war mit seiner Aufgabe zufrieden. Ohne Ausnahme beklagten sie sich über ständige Verspätungen in der Zahlung ihrer Honorare und der Lieferung von Medikamenten, so daß mancher diese aus eigenen Mitteln kommen ließ, um seinen Kranken zu helfen. Aber auch die Ärzte der christlichen Missionen wußten unter vier Augen viel Unschönes über ihre Behandlung durch äthiopische Behörden zu verraten. Es erscheint uns ungeheuerlich, daß diese Ärzte, die kostenlos wirken, eine jährliche Lizenzgebühr für die Ausübung ihres Berufes in Äthiopien zu entrichten haben, die einen Betrag von etwa 1000 DM entspricht! Außerdem belegen die äthiopischen Behörden die Einfuhr von Medikamenten – Medikamenten, die kostenlos an äthiopische Staatsbürger abgegeben werden! – mit einem Zoll von 25 v. H. ihres Wertes. Man fragt sich wahrlich, ob solche Gelder nicht in dankenswerter Weise in Europa selber ausgegeben werden können.

Weiße Ärzte, die, zermürbt durch die Arbeitsbedingungen in Äthiopien, das Land zu verlassen wünschten, wurden auf eine meist wirksame Weise an der Abreise gehindert. Plötzlich füllten sich die von ihnen geleiteten Kliniken mit Kranken. ‚Sie lassen diese armen Leute einfach liegen und ziehen ab!' hält man den Ärzten dann vor und versucht, ihre Berufsehre und Moral anzuzweifeln. Kündigen sie und gehen sie eines Tages doch in die Hauptstadt, um ihre Papiere in Ordnung

zu bringen, so kann es geschehen, daß sie dort noch drei Monate auf die Bezahlung des oft schon seit Monaten ausstehenden Gehaltes und auf die Ausstellung eines Ausreisevermerks im Paß zu warten haben. Sie sind gezwungen, in einem der wenigen, teuren Hotels zu wohnen. Wenn sie endlich das Land verlassen, reicht ihr Restgehalt gerade für die Hotelrechnungen und fließt damit der äthiopischen Hotelgesellschaft zu. Würden die Europäer – und es werden mehr und mehr werden – sich aus solchen Ländern zurückziehen und auf Anstellungen als Ärzte verzichten, so wären die breiten Volksschichten die Leidtragenden. Die regierenden Oberschichten können sich es leisten, die wenigen vorhandenen Krankenhäuser in Anspruch zu nehmen oder im Flugzeug nach Europa zu fliegen, um sich dort behandeln zu lassen. Man kann wohl sagen, daß die verantwortliche Oberschicht Äthiopiens Europa und die Vereinigten Staaten mit dem Elend der unteren Bevölkerungsschichten geradezu erpreßt" (123/124).

Der westdeutsche Büchermarkt

Unter diesem Titel veröffentlicht Dr. Peter Meyer-Dohm eine sorgfältige und ausführliche Studie *(203 S., Stuttgart 1957, G. Fischer)*, deren Ziel es ist, die wirtschaftliche Lage zu untersuchen. Die Arbeit enthält auch viele andere Angaben, die allgemeine Aufmerksamkeit verdienen. Schon 1764 beginnt ein Kampf der Verleger mit den Buchhändlern, um den durch Kundenrabatt entstehenden Wettbewerb abzuschaffen. Auch nach Gründung des Börsenvereins 1825 wurden zuweilen noch 20–25%, ja bis 50% Rabatt gewährt, um die Kunden anzuziehen. Dem Vorsteher des Börsenvereins, Adolf Kröner, gelang es 1878, den gebundenen Preis durchzusetzen. Bis 1942 wurden noch andere Beziehungen von Verleger und Buchhändler und der Buchhändler untereinander geregelt. Vorzugspreise waren nur für Organisationen, Behörden, Studenten usw. erlaubt. Der zweite Weltkrieg erschütterte das ganze System. Leipzig als Verlagsort ging dem freien Deutschland verloren. 1927 gab es dort 401, 1951: 37, 1953 nur 36 Verlage. Die Stadt fiel auch als Umschlagplatz der gesamten Bücherproduktion aus. So mußte der deutsche Büchermarkt völlig neu aufgebaut werden. Gesetzlich besteht zwar heute noch kein Zwang zur Durchführung der Preisbindung, aber tatsächlich hält sich der gesamte Buchhandel an die früheren Bestimmungen. Der Wettbewerb kann sich nur auf die fachkundige Bedienung, die Zusammenstellung des Sortiments, die Prospekt- und andere Werbung stützen. Von 1952/53 an kann man von gesicherten Verhältnissen sprechen.

1954 erreichte der Buchhandel einen Buchumsatz von 526,9 Mill. DM. Der durchschnittliche Ladenpreis eines Buches betrug 1951: 7,02, 1952: 7,19, 1953: 7,60, 1954: 7,68, 1955: 8,94 DM. 1955 machten die Firmen, die 1–10 Titel veröffentlichten 78,7% der gesamten Verlage aus. Sie lieferten aber nur 25,1% der Gesamtproduktion. Die Großverlage mit 51–100 (4%) Titeln veröffentlichten 35,6% aller Bücher. Von 1951–1955 kann man eine klare Entwicklung zum Großverlag hin feststellen. 67,6% der Firmen haben unter 10 Beschäftigte (15,8%) aller Verlagsangestellten. In den 75 Verlagen, die 50 und mehr Beschäftigte haben, sind dagegen 52,7% aller Beschäftigten tätig. 1953 teilte sich die Produktion zu je einem Drittel in wissenschaftliche, Fach- und schöngeistige Literatur. Die führenden Verlagsorte (nach Zahl der Verlage) waren 1953: München (147), Stuttgart (142), Berlin-W (129), Hamburg (110), Frankfurt (106); nach Zahl der Titel: Stuttgart (1990), München (1837), Berlin-W (1125), Hamburg (996), Frankfurt (740). Von 10000 Büchern erlebten 1950 7926 nur die erste Auflage; ein Buch kam auf über

1 Million Exemplare, 42 auf über mehr als 250000, 156 auf mehr als 100000, 1375 auf mehr als 10000, 2074 auf mehr als 5000 Stücke.

Der Bucheinzelhandel zählte 1950 4444 Geschäfte mit 14431 (6705 männlichen und 7726 weiblichen) Angestellten. In 1130 Buchhandlungen war nur ein Beschäftigter tätig; 2135 : 2–4; 595 : 5–9; 49 : 10–19; 26 : 20—49; 7 : 50—99 Beschäftigte. Nach dem Umsatz ist die größte Firmenzahl in der Größenklasse von 100000 bis 250000 DM zu finden.

Die meisten Buchhandlungen hat Berlin (350), Hamburg (234), München (191), Stuttgart (156), Frankfurt (89), Köln (73). Im Verhältnis zur Einwohnerzahl hat Stuttgart die meisten Buchhandlungen. Der Durchschnittsumsatz pro Kopf der Bevölkerung betrug 1954 8,05 DM. Norddeutschland steht mit 10,86 DM an der Spitze, Rheinland-Westfalen am Ende, unter Berücksichtigung des Gesamtumsatzwertes aber an erster Stelle (22%), Bayern erreicht 16,4%, Norddeutschland 11,7%. Wenn man beim Umsatz die beschäftigten Angestellten berücksichtigt, beträgt dieser 1949: 25600 DM; 1955: 36500 DM. Als Vergleichszahlen werden für 1955 angegeben: Photoartikel 27400, Schreibwaren 29700, Uhren und Schmucksachen 31500, Rundfunkgeräte usw. 38400 DM. Die Personalkosten mit Unternehmerlohn betragen 12,5%, Miete 2,2%, Steuern 3,6%, Reklame 1,5%, Abschreibungen 0,8%, Zinsen für Eigenkapital 0,3%, die sonstigen Kosten 6,2%. Die Gesamtkosten belaufen sich also auf 27,1%. Noch viele andere Fragen (Verbraucherseite am Büchermarkt, Außenhandel der Buchwirtschaft, außerdeutsche Büchermärkte, Ramschmarkt, die Buchgemeinschaften, Taschenbuchindustrie usw.) werden in dieser sehr anregenden Studie behandelt. Aus allem geht hervor, daß der westdeutsche Büchermarkt im Kultur- wie im Wirtschaftsleben unserer westdeutschen Bundesrepublik eine beachtliche und gesicherte Stellung einnimmt.

Abiturienten in nichtakademischen Berufen

Die Höhere Schule – Gymnasium im eigentlichen Sinn und Oberschule – ist ihrer Anlage und ihrem Sinn nach eine Vorbereitung auf die Hochschule. 20–25% ihrer Abiturienten verzichten jedoch auf das akademische Studium und treten ins Berufsleben ein. So entsteht die Frage, ob die Höhere Schule weiterhin ihren Stundenplan so einrichten kann und darf, daß sie nur die Vorbereitung auf die Hochschule im Auge hat.

Dieser Frage geht eine Untersuchung nach, die Walter Hoffmann bei 382 Abiturienten angestellt hat *(W. Hoffmann,* Abiturienten in nichtakademischen Berufen, *Heidelberg 1960, Quelle & Meyer).* Die meisten von ihnen hatten sich der Verwaltungslaufbahn im sogenannten gehobenen Dienst zugewandt, und zwar in dieser Reihenfolge: Bundespost (19,1%), Finanz- und Zollverwaltung (17,5%), Justizverwaltung (14,4%) und Bundesbahn (11,5%). In die Wirtschaft gingen nur 12,6%, dagegen zur Bundeswehr und zum Bundesgrenzschutz 24,9%. Fast alle schienen durchaus fähig gewesen zu sein, auch ein akademisches Studium zu ergreifen. Daß sie es nicht taten, hängt mit familiären (Tod des Vaters) oder finanziellen Verhältnissen zusammen (viele Geschwister, die noch in der Ausbildung sind). Ein geringer Teil, nicht selten sehr aktive junge Menschen, hatten die graue Theorie satt und wollten endlich ins praktische Leben mit seiner Verantwortung eintreten. Anteilmäßig halten sich die Abiturienten des eigentlichen Gymnasiums und der Oberschule die Waage, hingegen stellen die Söhne von Vätern mit akademischen Berufen nur 7,9% der Abiturienten, die nicht mehr weiter an eine Hochschule gingen. Besonders bemerkenswert ist, welch großen Einfluß gerade die Eltern auf die Berufswahl der Jungen nahmen. „Unter den 382 Abiturienten ist nicht

einer, der von einem Konflikt mit dem Elternhaus berichtet, dafür jedoch viele, die – man ist versucht, zu sagen: treuherzig – erzählen, wie der Vater ihnen den Beruf gesucht habe" (38). Zu denen, die ganz bewußt einen bestimmten Beruf erwählten – die meisten sind mehr oder weniger zufällig in ihren jetzigen Beruf geraten – gehören jene, die in die Bundeswehr oder den Bundesgrenzschutz eintraten. Fast alle (354) waren mit ihrem Beruf restlos (183) oder mit geringen Einschränkungen zufrieden. Es waren vor allem die selbständige Arbeit und die Vielseitigkeit des Berufslebens, die dafür ausschlaggebend waren, überraschend wenig die materiellen Gründe (7,6%), wenngleich das selbständige Geldverdienen doch von vielen als angenehm empfunden wird.

Wie sehen nun diese Abiturienten die Höhere Schule, und welchen Wert für ihren jetzigen Beruf messen sie der dort erhaltenen Ausbildung bei? Die Aufgabe der Höheren Schule kann es natürlich nicht sein, eine eigentliche Berufsausbildung zu vermitteln. Insofern ist es nicht von allzu großer Bedeutung, wenn ungefähr ein gleich großer Anteil (15,7%–18,1%) sagt, die Schulausbildung könne im Beruf restlos oder überhaupt nicht verwertet werden. Die meisten haben gar nicht erwartet, daß sie die Höhere Schule darauf hätte vorbereiten sollen, nur 7,9% waren dieser Ansicht. Der größere Teil war mit der Allgemeinbildung zufrieden, die ihnen die Schule vermittelte (55,8%), wenngleich sie manches an der Schule auszusetzen hatten. Nur ganz wenige waren der Ansicht, für ihren Beruf hätten sie kein Abitur gebraucht (13%), die meisten meinten, sie hätten damit bessere Möglichkeiten für ihren jetzigen Beruf oder aber sie hätten ein anderes Verhältnis zum Geistigen, vor allem auch zum Sinn des Lebens. Viele meinten, der Beruf oder das spätere Leben böten diese Möglichkeit nicht mehr. Darin wird ein gewisser Gegensatz von geistiger Bildung und Berufsleben sichtbar, der jedoch wohl auch für die eigentlich akademischen Berufe manchmal gilt.

Das Verhältnis zu ihren Kollegen, die kein Abitur gemacht haben, ist nicht selten gespannt. Deswegen wurden in manchen Berufszweigen die Aufstiegsbeamten von den Abiturienten getrennt. Meist wird das andere Verhältnis zum „Geistigen" als Grund dafür angeführt. Der Verfasser der Untersuchung meint jedoch, daß es sich nur um eine Selbstrechtfertigung handle und daß die „höhere Bildung" nur dazu diene, das Sozialprestige zu erhöhen. Umgekehrt stellen die Ausbilder bei Behörden und Militär fest, daß die Abiturienten manchmal überheblich sind, während die Nichtabiturienten fleißiger und intensiver ihrem Beruf leben.

Die Untersuchung zeigt ein bemerkenswertes Bild der heutigen Jugend. Ob die Deutung des Verfassers überall so, wie sie ist, angenommen werden kann, möchten wir bezweifeln.

Algerier in Frankreich

Nahezu 400000 Algerier wohnen und arbeiten heute in Frankreich. Während 1938 nur etwa 80000 Nordafrikaner dort lebten, die noch dazu fast zu gleichen Teilen aus Algerien und Marokko kamen, stieg die Zahl der Algerier seit 1947 ständig. Noch größer ist die Zahl derer, die nur zu einem mehr oder weniger langem Aufenthalt nach Frankreich kommen, sie beträgt zwischen 600000 und 700000. Die Eingewanderten stammen meist aus den arabischen Gegenden Algiers.

Das schwierigste Problem ist das Familienleben dieser Algerier. 60% von ihnen sind verheiratet, aber nur 5% haben ihre Familien nachkommen lassen. Meist dauert es drei Jahre, bis ein verheirateter Mann seine Familie nachholen kann.

Da es sich um Leute im besten Alter handelt, hat ihre Einwanderung dem französischen Arbeitsmarkt eine große Erleichterung gebracht, vor allem auch des-

wegen, weil sie leichter beweglich sind. Manche Betriebe konnten mit ihrer Hilfe neue Investitionen vornehmen. Bis 1958 mußten sie zwar die Steuer wie die Franzosen zahlen, empfingen aber an Sozialleistungen nur die algerischen Sätze, die nur ein Drittel der französischen ausmachen. Das ist aber inzwischen geändert worden, so daß sie in jeder Hinsicht den französischen Arbeitern gleichgestellt sind.

Umgekehrt kommt ihre Auswanderung auch ihrem Heimatland zugute. Dort herrscht nämlich eine bedrückende Arbeitslosigkeit. Man kann annehmen, daß nur die Hälfte der männlichen Bevölkerung richtig beschäftigt ist, d. h. mehr als 180 Tage im Jahr arbeitet. Die übrigen haben keine oder nicht genügend Arbeit. Ein Ende der Arbeitslosigkeit ist nicht abzusehen, im Gegenteil, sie wird sich verschärfen, da Algerien eine der höchsten Geburtenraten hat, 4,5%. Die Wachstumsrate beträgt 2,6%. So kommen jährlich mindestens 100000 Arbeitsuchende zu den schon Arbeitsfähigen hinzu, und bis 1980 wird die jährliche Zuwachsrate auf 180000 gestiegen sein. Überdies ist zu erwarten, daß mehr und mehr auch die algerische Frau in den außerhäuslichen Arbeitsprozeß eingegliedert wird. Demgegenüber weiß man noch nicht recht, wie man für all diese Menschen in Algerien selbst Arbeitsplätze schaffen kann. *(Esprit, Januar 1961.)*

Rundfunk und Fernsehen in Südamerika

1960 fand in Rio de Janeiro der erste katholische iberoamerikanische Kongreß für Radio und Fernsehen statt, an dem 60 Delegierte aus 17 Ländern teilnahmen. Er gab wertvolle Informationen über den Stand der Dinge. Argentinien hat 32 private Rundfunkstationen, keine von ihnen ist katholisch, mit 3 100 000 Empfängern. Eine Station nimmt den Vatikansender in ihr Programm auf, 6 andere haben auch katholische Sendungen. Das Fernsehen hat 7 staatliche und 9 private Kanäle, von denen einige von Katholiken geleitet werden. Die katholische Messe wird wie in vielen Ländern jeden Sonntag gesendet. – Bolivien zählt 50 Radiosender, darunter 2 katholische, die in den Indianersprachen der Aimara und Quechua senden. Das marxistische Radio verbreitet Moskauprogramme in der Quechuasprache. Kein Fernsehen. – Brasilien zählt unter 800 Sendern 48 katholische. Man zählt 8 000 000 Empfänger. Die meisten Stationen senden täglich oder sonntags katholische Programme. Für die unterentwickelten Gebiete werden verschiedene Schulprogramme gesendet. Das Fernsehen zählt 11 private, von Handel und Industrie unterhaltene Stationen für 800 000 Empfänger. Katholische Programme in Rio, Sao Paulo und Belo Horizonte. – Cuba besitzt 150 von privater Hand gegründete Radiostationen, die heute meist vom Staat kontrolliert werden. Man zählt 1 200 000 Empfänger. 9 Kanäle des Fernsehens senden für 400 000 Empfänger. Die Regierung hat die katholischen Sendungen abgeschafft. – Honduras hat 15 Sender, darunter 1 katholischen, 1 protestantischen und 1 marxistischen. 30 000 Empfänger. Ein einziger Fernsehkanal bringt in der Woche zwei katholische Programme. – Chile hat 96 Rundfunkstationen für eine Million Empfänger. Eine Station steht unter katholischer Leitung, die übrigen geben einzelne katholische Programme. Kein Fernsehen. – Mexiko: 240 Rundfunksender mit 2 500 000 Empfängern. Katholische Stationen und Sendungen sind durch Gesetz verboten. Neuerdings beginnt man mit religiös-bildenden Sendungen. Die Protestanten haben auf dem Grenzgebiet von USA eine Station für Mexiko eingerichtet. 9 Fernsehkanäle senden für 250 000 Empfänger. – Panama zählt 50 Sendestationen (darunter eine katholische) für 100 000 Empfänger. Zwei Fernsehsender, davon einer staatlich, für etwa 2000 Empfänger. Wöchentlich werden zwei katholische Sendungen ausgestrahlt. – Para-

guay: 7 Sender, davon einer staatlich und einer katholisch, für 80 000 Empfänger. Kein Fernsehen. – Venezuela: 130 Sender, darunter 3 katholische. Aber alle senden auch katholische Programme. 250 000 Empfänger. Drei Fernsehkanäle, die wöchentlich etwa 300 Minuten katholische Sendungen für mehr als 100 000 Empfänger verbreiten.

Im allgemeinen haben die Stationen aus Mangel an Mitteln keine sehr hochstehenden Programme. Man kann deswegen der marxistischen, laizistischen und protestantischen Propaganda nichts Gleichwertiges entgegenstellen. Wo die katholischen Sendungen befriedigen, verdankt man das nicht der Organisation, sondern den Leistungen von einigen Geistlichen in Rio, Caracas und (früher) la Habana. Das wirtschaftlich ausgerichtete Programm der meisten Stationen macht sehr oft Schwierigkeiten für ein hinreichendes katholisches Sendewesen. *(Ecclesia, Madrid, 5. Nov. 1960.)*

Krieg und Frieden in kommunistischer Sicht

Das Jahr 1960 war für China das Jahr des offenen Zwistes mit Moskau. Diese Auseinandersetzung wurde nach außen hin von der Moskauer Konferenz durch ihren „Appell an alle Völker" scheinbar beigelegt, aber was davon zu halten ist, zeigt ein Artikel der *Roten Fahne* von Peking vom 16. Dezember 1960. Dieser Artikel übergeht die gesamte Erklärung und bringt nur ihren Teil III, wo von Krieg und Frieden gehandelt wird. Angeprangert wird vor allem der Imperialismus der USA.

Aber während die Erklärung sagt: „Die Kommunisten halten es für ihre Pflicht, den Glauben der Volksmassen an die Möglichkeit der Festigung der friedlichen Koexistenz, ihre Entschlossenheit zur Verhinderung eines Weltkrieges zu verstärken", wird dieser Satz von der *Roten Fahne* weggelassen. Ebenso wird ein anderer Satz übergangen: „Der Kampf gegen die Gefahr eines neuen Weltkrieges muß entfaltet werden, ehe die Atom- und Wasserstoffbomben zu fallen beginnen. Dieser Kampf muß jetzt mit täglich wachsender Stärke geführt werden. Die Hauptsache ist, die Aggressoren rechtzeitig zu zügeln, den Krieg abzuwenden, ihn nicht zum Ausbruch kommen zu lassen." (Zitiert nach *China News Analysis, Hongkong, 6. Januar 1961.)*

Die Chinesen scheinen sich also ihre eigene Interpretation der Erklärung vorbehalten zu haben. Heißer oder kalter Krieg (als „friedliche Koexistenz" in der Erklärung getarnt) sind jedoch für den Kommunismus nur eine Frage der Taktik. Chruschtschew hat erst jüngst in seiner Rede vom 6. Januar vor der intellektuellen Elite der kommunistischen Partei der Sowjetunion folgende Arten von Krieg unterschieden: Weltkriege, die es geben wird, solange der Imperialismus besteht, lokale Kriege, die dann entstehen, wenn sich der Westen gegen die kommunistische Expansion zur Wehr setzt, und schließlich die sogenannten „nationalen Befreiungskriege". Über die letztgenannten Kriege führt Chruschtschew aus: „Diese Erhebungen dürfen nicht mit Kriegen zwischen Staaten, lokalen Kriegen identifiziert werden, denn das aufständische Volk kämpft für sein Recht auf Selbstbestimmung, für seine soziale und nationale unabhängige Entwicklung. Diese Erhebungen richten sich gegen verfaulte reaktionäre Regierungen, gegen die Kolonialisten. Die Kommunisten unterstützen voll und ganz solche gerechten Kriege und marschieren in den vordersten Reihen der Völker, die den Befreiungskampf führen!" (Zitiert nach der *Neuen Zürcher Zeitung, 25. Januar 1961.)* Da aber jede nichtkommunistische Regierung und Staatsform auf Grund der kommunistischen Begrifflichkeit als „reaktionär" bezeichnet werden kann, so kann selbstverständlich die Sowjetunion überall und jederzeit, wo und wann es ihr gut und nützlich erscheint, einen solchen „Befreiungskrieg" inszenieren.

Krystallos

Aus der Mineralogie kennt jeder den Begriff des Kristalls und seine Bedeutung. Aber vielleicht sind nur wenige mit der geschichtlichen Entwicklung dieses Begriffes vertraut. Die Griechen nannten den klaren, wasserhellen durchsichtigen Stein aus der Quarzfamilie mit seiner Doppelbrechung „Krystallos", womit alles durchsichtig Geronnene, Gefrorene und Eis bezeichnet wird. Man hielt ihn für gefrorenes Eis, und weil er sich meist oben auf den Bergen vorfand, nannte man ihn Bergkristall. Noch heute spielt der Stein in den Volkssagen der Bergbevölkerung eine beachtenswerte Rolle. So soll die Nahrung der Bergnymphen in ihren Steinpalästen der funkelnde Bergkristall sein und der Palast der Eis- und Schneekönigin soll nur aus Zimmern von Bergkristall bestehen. Nach uralter Sage soll der so schön kristallisierte Quarz bei einem so ungeheuren Frost entstanden sein, daß auch die glühendsten Sonnenstrahlen ihn nicht zum Schmelzen bringen können. Aber wenn das volle Licht über ihn streicht, wird für den Beschauer der Eispalast zu einer märchenhaften Feen- und Zaubergrotte. Der allgemeine Begriff Kristall für die rätselhaften, streng gesetzmäßigen Formen der Minerale ist sehr jungen Datums[1]. Im Altertum und Mittelalter war er ein unbekannter Begriff. Noch Dante hielt den Bergkristall in seiner *Göttlichen Komödie* für eine Versteinerung von Eis und Schnee (Parad. 29, 25). Am Bergkristall lassen sich am besten die Gesetze der rätselhaften Form der Kristallisation der Minerale erkennen. Nach *Schloßmacher* sind bereits über 140 Kristallformen beschrieben worden (Edelsteine und Perlen, *Stuttgart ²1959, 54, 235*). Bei allen sich vorfindenden Arten des Bergkristalls betragen die Winkel seiner Säulenflächen stets 120 Grad, ohne um Haaresbreite davon abzuweichen.

Die Verwendung des Bergkristalls als Schmuck hat eine lange Geschichte, die bis in die Zeiten der Sumerer, Babylonier, Assyrier und Achämeniden (521 bis 350 v. Chr.) zurückreicht, wie Funde von Skarabäen- und Zylinderamuletten beweisen. Unsere Museen zeigen Schmuck- und Schminktäfelchen, Schalen und Schieferplatten der Ägypter von erstaunlicher Kunstfertigkeit aus Bergkristall gearbeitet aus der Zeit um 3000 v. Chr. Ein König der Äthiopier soll den Abgesandten des Perserkönigs Kambyses Sarkophage seiner Vorgänger gezeigt haben, die aus reinstem Bergkristall bestanden und die die Körper der Toten vollkommen erhielten. Im Alten Testament wird er beim Bau der Zinnen der Stadt Gottes erwähnt. Auch im apokryphen Henochbuch sind die Mauern und Wände des Himmels „wie aus Kristallsteinen gebaut". In den *Orphischen Lithika,* in denen der Dichter (um 400 n. Chr.) 29 Edelsteine und ihre Zauberkraft behandelt, steht an der Spitze der Bergkristall, „der vom feuerstrahlenden Himmelsglanz stammt". Wer mit ihm den Tempel betritt, dessen Gebet wird sicher erhört.

Er heilt auch kranke Nieren. Im Mittelalter war es allgemeine Anschauung, daß er vor Durst schütze. Amulette aus Bergkristall waren besonders beliebt, weil sie die körperliche Frische erhalten, vor Blutsturz, Wassersucht und Zahnschmerz bewahren sollten. Nicht nur seine Schönheit entzückte, es wurden

[1] Zum erstenmal führt der Schweizer *M. V. Cappeller* in einem nicht erschienenen Werk Prodromos Crystallographiae de Crystallis improprie sic dictis Commentarium, *Luzern 1723,* über den Bergkristall (Christallos) eine genauere Beschreibung der Edelsteine nach ihrer ganz bestimmten geometrischen Gestalt an. Seine Ausführungen sind für die folgende wissenschaftliche Entwicklung der Mineralogie bahnbrechend geworden. (*H. Tertsch,* Das Geheimnis der Kristallwelt, *Wien 1947, 144.*)

ihm auch überirdische Kräfte zugeschrieben.

Auffallend ist die reiche Verwendung des Bergkristalls im Kunstgewerbe. Sicher war es in erster Linie die klare Durchsichtigkeit des natürlich gewachsenen Materials und seine bei andern Edelsteinen nicht vorkommende Größe, die der künstlerischen Phantasie weitesten Spielraum bot. So sind Bergkristalle in der Größe von einem halben Meter keine Seltenheit. In den unwirtlichen Höhen des Gebietes des Tiefengletschers am Gotthard fand im letzten Jahr ein junger „Strahler" (so heißen die Kristallsucher) aus Hospental einen herrlichen Riesenkristall von einem Gewicht von 135 Kilo, der heute im Schweizer Heimatwerk in Zürich ausgestellt ist und die Bewunderung aller Besucher erregt. Am Galenstock und Gletschhorn hatten schon Berner Strahler 1868 die weltberühmte Höhle mit den riesigen dunklen Rauchquarzen (Morionen) gefunden, die heute im Naturhistorischen Museum in Bern sind. Auch der riesige Bergkristall vom Galenstock ist ein Rauchquarz, fälschlich Rauchtopas genannt. Die Frage, wie der Bergkristall zur Änderung seiner Farbe gelangt, ist noch nicht endgültig geklärt. Wahrscheinlich ist die Farbe nicht auf eine farbgebende Substanz zurückzuführen, sondern auf den Einfluß der Höhenstrahlung einer sehr kurzwelligen, durchdringenden Strahlung aus dem Weltenraum. Wie durch die intensive Radiumstrahlung lassen sich auch mit Röntgenstrahlen die Bergkristalle in Rauchquarze verwandeln. Heute sind nicht mehr die Alpen die Hauptfundstätten des Bergkristalls, sondern Minas Geraes in Brasilien, Madagaskar, der Ural, Ceylon, Japan, Alaska, Californien, Spanien, Schottland. Er findet sich fast in allen Erdteilen und ist deshalb auch nicht sehr wertvoll.

Zu welchen Höchstleistungen gerade die Größe des Bergkristalls das Kunsthandwerk angespornt hat, zeigen die Sammlungen der kunsthistorischen Museen im Louvre zu Paris, in Kopenhagen, in der Münchener Schatzkammer der Wittelsbacher, in Florenz, im „Grünen Gewölbe" in Dreden. Eine der größten Seltenheiten dieses Gewölbes ist eine 15 Pfund schwere Bergkristallkugel von vollkommener Reinheit auf einem gedrehten Sockel stehend, ein Geschenk des Herzogs Philibert Emanuel von Savoyen an Kurfürst August. Es war eine sogenannte „Zauberkugel", die der Kurfürst zur Kristallvision gebrauchte. Außerdem befinden sich dort der Nesensche Lutherpokal aus Bergkristall und die kostbaren Süddeutschen Nautiluspokale. Doch keine Schau von repräsentativen Prunkwerken aller Art, von Schalen, Pokalen, Bechern, phantasievollen goldverzierten Gebilden, oft mit dem tiefen Blau des Lapislazuli verziert, mit Smaragden und anderen Edelsteinen, kommt der Wiener Schatzkammer gleich. Viele dieser Kunstwerke, die mit ihren leicht irisierenden Farbenharmonien einen geheimnisvollen Zauber ausüben, kamen mit dem schier unermeßlichen Brautschatz Marias von Burgund, der Tochter des prunkliebenden Karls des Kühnen, in den Besitz ihres Gemahls, des Kaisers Maximilians I. Kaiser Rudolf II. (1552–1612), der mehr für seine Kunstliebe als für seine Regierungsgeschäfte Interesse hatte, zeigte eine besondere Vorliebe für die Steinschneidekunst. Er berief von der Prager Hofwerkstätte den berühmten Dionysio Miseroni zu sich. Zu den berühmtesten Werken dieses Künstlers gehört die sogenannte „Pyramide". Aus einem drei Zentner schweren Bergkristall hat der Meister dieses einzigartige Kunstwerk geschaffen. Es trägt mit dem Namenszug Kaiser Ferdinands III. (1637 bis 1657) die Buchstaben C. A. (Caesar Augustus), das Monogramm des Künstlers D. M. und die Jahreszahl 1653. Bei der Krönung Kaiser Josefs II. in Frankfurt 1765 wurde das Werk in seiner ruhigmassigen Form ausgestellt.

Erwähnt sei noch, daß Sarkophage für Könige und fürstliche Personen gerne aus Bergkristall zur Aufbewahrung der Leichen benutzt wurden. Vielleicht beruht diese Tatsache auf dem Glauben, die Körper der Abgeschiedenen erhielten sich in solchen Sarkophagen in sel-

tener Frische. In der kaiserlichen Gruft der Wiener Kapuzinerkirche wurden in 150 Kristallvasen Herzen der Mitglieder des Habsburger Kaiserhauses beigesetzt.

Einen besonders hohen Grad erreichte die Kunst der Bergkristallbearbeitung auf kirchlichem Gebiet, so bei Reliquienfassungen, bei Kreuzen als Nodus, bei Schaugefäßen wie Monstranzen. Berühmt sind wegen ihrer edlen Proportionen und dem tiefdurchdachten Aufbau drei Reliquiare aus Bergkristall in der Schatzkammer des Aachener Münsters.

Sicher haben bei Bevorzugung des Bergkristalls zu hochkünstlerischen Arbeiten außer der leichten Erreichbarkeit des Steines auch die religiös-magischen Vorstellungen mitgespielt. Ein Sammelbecken für solche abergläubische Anschauungen war die „Naturgeschichte" des Plinius, dessen mit astrologischen Ideen verbundene Vorstellungen besonders im Mittelalter kräftig auflebten.

Der Bergkristall wird auch zur Kristallvision und zum Hellsehen benutzt. Intensives unverwandtes Anschauen einer Kristallkugel soll eine Einschränkung des Bewußtseins bewirken und Wahrnehmungen hervorrufen, mit denen dann die Phantasie der Hellseher früher Erlebtes und Geschautes verbindet. Mit der Offenbarung von verborgenem Wissen, von Zukünftigem und Vergangenem hat selbstverständlich der Kristall nichts zu tun. Die fernöstlichen Völker, die Inder, Chinesen und Japaner haben bereits den Bergkristall als den „Stein der Konzentration", als den „Atem der weißen Schlange" betrachtet, wie es in einem altpersischen Gedicht heißt:

„Mit sehr geheimer Kunst schuf der
Wesir, der dreimal Weise,
einen Spiegel ihm aus reinstem
Bergkristall.
Und wenn der Schah in diesen
Zauberspiegel warf den Blick,
lag ihm der sieben Welten
Schicksalsbuch,
das siebenmal verhüllte offen da..."

Die Heilkraft und Wunderwirkungen der Kristalle haben auch bei den Fürstlichkeiten in ihren Kunstwerkstätten eine fördernde Rolle gespielt. Schon die Römer benutzten Bergkristallkugeln zum Ausbrennen von Verwundungen. Nach Dante brauchten ihn die Turnierkämpfer gleich „kristallenen Visieren" als Augenschutz für ihre Helme (Inf. 33, 98).

An Wert steht der so häufig und reichlich vorkommende Bergkristall mit seiner diamantähnlichen Lichtfülle ungleich tiefer als die übrigen Edelsteine. Dafür aber hat er in der wissenschaftlichen Medizin und Technik eine große Bedeutung. Der geschmolzene Bergkristall liefert das wunderbare, für ultraviolette und andere kurzwellige Strahlung durchlässige Quarzglas, das wegen seiner Hitzefestigkeit für Bestrahlungslampen wichtig ist. Man kann den Bergkristall sogar bis auf Rotglut erhitzen, ohne daß ihn plötzliche Temperaturveränderungen zum Zerspringen brächten. Daher auch die Verwendung des Bergkristallglases in der Optik für Linsen und Brillengläser, in der Spektroskopie usw. In neuester Zeit dient der so vielseitig verwendete schlichte Stein in der Radiotechnik zur Steuerung von Kurzwellen.

Philipp Schmidt SJ

BESPRECHUNGEN

Christliches Leben

Julius Kardinal Döpfner: Wort aus Berlin. Rundfunkansprachen und Predigten des Bischofs von Berlin. (191 S.) Berlin 1960, Morus-Verlag. Ln. DM 6,80.

Mehr als andere Bischöfe ist der Bischof von Berlin auf den Rundfunk als Mittel der Verkündigung angewiesen: weite Kreise seiner Diözesanen kann er nur auf diesem Weg erreichen. So hat Kardinal Döpfner gern die Gelegenheit ergriffen, regelmäßig über den Sender „Freies Berlin" zu den ihm Anvertrauten zu sprechen. Diese Kurzansprachen von durchschnittlich je zweieinhalb Druckseiten liegen jetzt im Druck vor. Sie geben nicht nur ergreifenden Einblick in die Sorge und Nöte, unter denen unsere Glaubensbrüder in der „Zone" tagaus, tagein leben müssen; sie offenbaren, wie tief und stark ein Bischof unserer Tage an dieser Sorge mitleidet. Es darf aber auch hinzugefügt werden, daß diese Ansprachen von einer erfreulichen Plastik, Frische und Herzlichkeit sind und mit ungezwungenem Einfallsreichtum jeweils an ein Wort oder Ereignis des Tages anknüpfen. Den frisch plaudernden Rundfunkansprachen sind einige wichtige Bischofsworte über „große Themen" angefügt: über die Kraft des Gebets, Kirche und Staat, Fragen des Friedens, die Sorge um die Freiheit. Die Katholiken Deutschlands (nicht nur Berlins) hatten schon manches Mal Gelegenheit, Kardinal Döpfner zu hören. Sie werden seinem klaren, feurigen Wort auch gern wieder in diesem Buch begegnen, das zugleich die inneren Bande stärkt, die uns mit unsern getrennten Brüdern verbindet. F. Hillig SJ

Kranz, Gisbert: Politische Heilige und katholische Reformatoren. 2. Band. Vierzehn Lebensbilder. (434 S.) Augsburg 1959, Winfried-Werk. Ln. DM 19,80.

Den fünfzehn Lebensbildern des ersten Bandes „Politische Heilige" (diese Zschr. 165 [1959/60] 319—320) läßt der Verf. hier eine zweite Reihe von Biographien folgen. Diesmal trifft seine Auswahl Bonifatius, Kaiser Heinrich II., Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Thomas Becket, Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Albert den Großen, Petrus Canisius, Friedrich von Spee, Johanna Franziska Chantal, Vinzenz von Paul, Bischof Ketteler und Don Bosco. Alle Vorzüge des ersten Bandes treffen wir in diesem zweiten wieder. Dazu kommt bei diesem noch ein sorgfältig gearbeitetes Register für beide Bände. Hervorzuheben ist wiederum der ausführliche Literaturnachweis, der zu weiterem Quellenstudium ermuntert. Man kann nur wünschen, daß der vom Verf. angekündigte dritte Band, der bedeutende Gestalten unseres Jahrhunderts behandeln soll, uns bald geschenkt wird.
A. Hüpgens SJ

Predigten, Briefe, Leben des heiligen Pfarrers von Ars, Jean-Baptiste Vianney. (315 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Ln. DM 18,—.

Das Werk bildet den geglückten Versuch, zwei französische Veröffentlichungen über den heiligen Pfarrer von Ars zu einem Buch zu vereinigen. Es vermittelt einen dreifachen, sich gegenseitig verstärkenden Einblick in die Seele des Heiligen. Den ersten, weitaus größen Teil (190 S.) bilden ausgewählte Predigten. Sie zeigen die kräftige, ungeschminkte Art, mit der der Pfarrer von Ars seinen Gläubigen ins Gewissen redete. Nicht daß er schimpfte. Aber er spricht mit einem Ernst und einem apostolischen Freimut, den die heutige Verkündigung manchmal doch wohl vermissen läßt. Und wie er seine Hörer kennt! Er weiß genau, wo sie der Schuh drückt, was sie treiben und denken. Und wie er seinen Bauern die christliche Lehre anschaulich zu machen weiß. Die Sündenpredigt steht zweifellos im Vordergrund. Über die Gründe, die das erklären, wird in der Einleitung Wichtiges gesagt. Der zweite Teil (60 S.) enthält Briefe. Meist sind sie äußerst knapp und nüchtern; häufig geht es um Geld, es sind viel Bettelbriefe darunter. Oft sind die Briefe ungelenk; andere wieder sind höflich und verbindlich gehalten. Den dritten Teil bildet eine biographische Skizze von Maxence van der Meersch (44 S.). Eine dichte Bildfolge, markig und herb wie Holzschnitte. Sie forciert die schroffen Linien allzusehr: die geistige Primitivität und die Bußstrenge. Trochu und Nodet kommen unseres Erachtens der historischen Wahrheit näher. Ja die im gleichen Buch veröffentlichten Briefe und Predigten stehen zum Teil zu dieser etwas verkürzten Sicht des Biographen in Spannung. Im ganzen ein sehr empfehlenswertes Buch, das sowohl in der ausgezeichneten Übersetzung (von Cordelia Spaemann) wie in seiner sauberen typographischen Gestaltung gefällt.
F. Hillig SJ

Dahm, Paul: Der Pfarrer von Ars. Sein Leben und sein Vermächtnis. (126 S., 93 Bilder und eine Karte) Mönchen-Gladbach 1960, B. Kühlen. Ln. DM 16,50.

Die Hundertjahrfeier des Todes des heiligen Pfarrers von Ars, die wir 1959 begingen, ist vorüber; doch das rege Interesse an dem Heiligen, das sie neu geweckt hat, darf nicht so schnell wieder erlahmen. Darum zeigen wir mit Freuden diesen ausgezeichneten Bildband an, der in schlichten

Worten das Leben des Dorfpfarrers berichtet. Man merkt dem Text und den Bildern die Vertrautheit des Verf.s mit Land und Leuten an. Sämtliche Fotos wurden vom Verf. im Jahr 1959 aufgenommen. Sie geben einen ausgezeichneten Eindruck aller für das Leben Vianneys wichtiger Orte wieder und spiegeln im Heute die Dinge, wie sie damals waren (so viel hat sich gar nicht geändert!). Dabei ist es nur ein Vorteil, daß die Fotos bei aller Qualität weniger raffinierte Effekte suchen, als vielmehr ein treues Bild der Wirklichkeit vermitteln wollen. Auch Ars als Wallfahrtsort ist gebührend berücksichtigt. Alles in allem ein Bildband mit starker Atmosphäre; für den, der Ars kennt, wie für den, der nicht hinfahren kann, gleich wertvoll. F. Hillig SJ

Jouhandeau, Marcel: Philipp Neri. Der heilige Narr. (130 S.) Köln 1960, Bachem. Ln. DM 9,80.

Philipp Neri gilt allgemein als einer der sympathischsten Heiligen. Der deutsche Gebildete erinnert sich überdies der rühmenden Worte, die Goethe dem Heiligen in der „Italienischen Reise" gewidmet hat und die denn auch der vorliegenden Ausgabe vorangestellt sind. Seltsamerweise scheint es aber gar nicht leicht, diesen fröhlichen und übermütigen Heiligen so zu schildern, daß man ihn persönlich wirklich in den Blick bekommt, ihm greifbar und real begegnet. Jouhandeau versucht es auf die Weise, daß er in einem ersten Teil, der die gute Hälfte des Büchleins ausmacht, alle möglichen Anekdoten häuft. Dabei erliegt er der Gefahr, die extravagantesten Fälle wie ein Feuerwerk abzubrennen, ohne die Frage, die dem Leser kommt, befriedigend zu beantworten, wer denn dieser Mensch war, um den sich diese zum Teil befremdenden Geschichten ranken. Die Schwierigkeit wird in Philipps Originalität liegen; aber offenbar auch darin, daß es nicht leicht sein dürfte, sich in die Mentalität eines Italieners des 16. Jahrhunderts hineinzudenken. Der zweite Teil des Büchleins bietet dann in gedrängter Kürze den Lebensweg des Heiligen unter starker Heranziehung des kirchengeschichtlichen Hintergrunds. Philipp Neri ist immerhin der Stifter des Oratoriums und einer der wichtigsten Männer, durch die das christliche Rom im 16. Jahrhundert erneuert wurde. F. Hillig SJ

Pire, Dominique: Erinnerungen und Gespräche. Aufgezeichnet von H. Vehenne. (213 S. mit 4 Fotos) Köln 1960, Bachem. Ln. DM 12,80.

Ein Mann vom Schlage Pater Pires hat weder Zeit noch Lust, sein Leben zu beschreiben. Seine Zeit und seine Kraft gehören seinem Werk: der Flüchtlingshilfe, näherhin den Displaced Persons, seinen Europa-Dörfern und all der unabsehbaren Not, die sich an ihn wendet. Seinem Biographen blieb nichts anderes übrig, als den Pater auf seinen Fahrten kreuz und quer durch Europa zu begleiten und ihn zwischendurch über sein Leben auszuholen. Im Spiegel der so entstandenen Interviews ersteht ein launiges, sympathisches Bild des belgischen Dominikaners, dessen Jugend nichts von seiner späteren Leistung ahnen läßt. Pater Pire war acht Jahre Lehrer und sieben Jahre Pfarrer, als eine zufällige Begegnung ihn mit der Not der DPs in Berührung brachte. Er fuhr in die Lager, und aus dem persönlichen Erleben erwuchs die Hingabe seines ganzen Lebens an diese eine Idee: den Heimatlosen eine neue Heimat zu schenken und über allen Haß, alle Fremdheit und Trennung hinweg für ein „Europa des Herzens" zu arbeiten. Sein Werk fand 1958 durch die Verleihung des Nobelpreises internationale Anerkennung; aber die Aufgabe geht weiter, und das vorliegende Buch ist zugleich ein Anruf an alle Gutwilligen, zu helfen. Ein helles, tapferes und Mut machendes Buch, das viel erschütternde Einzelheiten menschlicher Not und menschlicher Hilfsbereitschaft mitteilt. F. Hillig SJ

Weyergans, Franz: Pater Pire und das Europa des Herzens. (173 S.) Eupen 1960, Markus-Verlag. Kart. DM 8,90.

Dieser durch zahlreiche Fotos belebte Bericht des belgischen Romanschriftstellers bietet eine romanhafte Reportage, die an Cesbron erinnert. Sie mag zur Veranschaulichung des Lebens der Flüchtlinge dienen. Aber das Buch wirkt zwiespältig. Es ist ein Roman und doch wieder keiner, weil Fotos und Tatsachenberichte die Romanhandlung immer wieder zerreißen. F. Hillig SJ

Philosophie

Blessing, Eugen: Theodor Haecker. Gestalt und Werk. (269 S.) Nürnberg 1959, Glock und Lutz. Ln. DM 12,80.

Theodor Haecker. Der Name ist allen wohlbekannt, die die Jahre zwischen den beiden Weltkriegen wach und aufgeschlossen durchlebt haben. Er steht ehrenvoll neben den anderen Vertretern des bedeutenden geistigen Aufbruchs im Deutschland jener Zeit. Fast wehmütig blicken wir zurück; ein ähnlicher Aufschwung des Geistes ist uns, den Erben der zweiten deutschen Katastrophe dieses Jahrhunderts, bisher nicht beschieden gewesen. Wer von den Jüngeren vermag es noch nachzuerleben, wie gewaltig der Einfluß war, den jene Dichter und Denker, jene Theologen und Historiker auf eine weite Gemeinde aufgeweckter Mitmenschen ausgeübt haben? Haben sie auch heute noch

etwas zu sagen? Sie haben mit all ihrem Bemühen das Unheil nicht aufhalten können, und zwischen ihnen und uns steht es wie eine Wolke des Gerichtes, wie der Bankrott eines Zeitalters. Und das erschwert sicher heute vielen das Verständnis für die Früheren, z. B. das Verständnis der Haeckerschen Geschichtsphilosophie und seiner analogia trinitatis.

Trotzdem hat E. Blessing recht getan, und trotzdem ist es ein Verdienst des Verlages, dieses Buch herauszubringen — anläßlich des 80. Geburtstages des am 9. April 1945 „mitten in der Nacht der deutschen Katastrophe" verstorbenen Theodor Haekkers.

Wenn der erste Teil, Haecker als Satiriker, eher historischen als unmittelbar aktuellen Wert hat, so tritt uns der christliche Denker (zweiter Teil) schon viel näher, und mit der Religions- und Geschichtsphilosophie, welch letztere vor allem im dritten Teil behandelt wird (Homo religiosus), muß sich jeder denkende Christ auseinandersetzen. Blessing selber leitet den Leser sowohl zum ehrfürchtigen Hören als auch zur kritischen Stellungnahme an. Es ist heute Mode und entspricht unserem ernüchterten Lebensgefühl, die reale Welt in Geschichte und Natur möglichst in einer kalten Gottesferne zu sehen und zwischen Natur und Übernatur möglichst breite und tiefe Abgründe aufzureißen. Blessing tut gut daran, u. a. die Schwächen der Haeckerschen analogia trinitatis aufzudecken; sie ist kaum haltbar. Die Geschichtstheologie Haeckers ist damit allerdings noch nicht widerlegt. Ihr würde als Grundlage die analogia entis einerseits und die freie Gnadenwahl Gottes anderseits genügen. Das heißt, hier handelt es sich nicht um eine quaestio juris, sondern eine quaestio facti. Daß kein Volk des Neuen Testamentes sich einer ähnlichen Berufung rühmen kann, wie sie das auserwählte Volk des Alten Bundes hatte, steht außer Zweifel. Inwiefern jedoch diesseits dieser Grenze die göttliche Vorsehung an sich „profangeschichtliche" Situationen und Gegebenheiten zu heilsgeschichtlichem Range erhebt, ist im Einzelfall für unser Erkennen schwer festzustellen. Daß der Universalität und den religiösen Verhältnissen des Römischen Reiches und der hellenistischen Welt zur Zeit Christi und seiner Apostel adventische Bedeutung zukam, wird man allerdings kaum leugnen können.

Blessing hat die Dunkelheit unserer Frage sehr nachdrücklich hervorgehoben. Was dem Leser bisweilen den Blick in die Tiefen seiner Ausführungen schwierig machen könnte, ist die Terminologie, so z. B., wenn von einem primären und nicht primären Wesen gesprochen wird. Besser scheint uns die Unterscheidung zwischen Wesens- und existenzieller Ordnung zu sein. Das Zitat aus Haecker (Sch. 117, „Metaphysisch gesprochen *kann* Gott nicht ein Ding erschaffen, ohne daß in ihm eine Tendenz wäre zu Ihm hin und zurück, das gehört zu den sogenannten *Unmöglichkeiten* Gottes") kann u. E. durchaus so verstanden werden, daß kein Widerspruch zur These entsteht, die Übernatur sei freies Geschenk Gottes. Denn dieser Satz ist doch auch in der rein natürlichen Ordnung gültig, in dem Sinne nämlich, daß die ganze Schöpfung in und mit und durch den Menschen notwendig in Gott ihr letztes Ziel hat. G. F. Klenk SJ

Schulthess, Robert: Ich, Freiheit, Schicksal. Rückblick und Neuorientierung. (163 S.) Tübingen 1959, M. Niemeyer. Br. DM 9,40.

Das Ich wird dauernd und notwendig als konkret und lebendig erlebt. Darum ist jede Auflösung in ein abstraktes, bloß logisches Ich zu verwerfen. Aber das konkrete Leben vollzieht sich in einer dauernden, sich selbst vergessenden Hingabe an die spontanen Lebensregungen. Wie ist dann dieses Ich möglich? Der Mensch ist: „ein Kommen und Gehen von Trieben, Gefühlen, Wunschideen, Gedanken aller Art und sonstigen seelischen Kräften und Mächten, deren letzter Ursprung uns ein für allemal entzogen bleibt. Sie sind der stets bewegte Strom des innern Schicksals, dem kein Mensch zu trotzen vermag" (71). Das Ich als Erlebnis entsteht dadurch, „daß der Mensch in jedem fortlaufenden Jetzt-Moment kontinuierlich vergißt, daß er auf einem Sich-Vergessen beruht" (80). In diesem Vergessen der Selbstvergessenheit „tritt ein trotz seines innern Wandels ebenso kontinuierliches, stets gegenwärtiges und lebendiges Ich zutage, das einzig und allein gerade insofern existiert, als es dauernd vergißt, daß es nicht existiert" (80). Das Ich „existiert als das Vergessen seiner Nicht-Existenz" (81). Die Täuschung der Selbstgleichheit beruht auf dem „dauernden Vergessen der Selbstverlorenheit und eigenen Nicht-Existenz" (83). Mit dem Ich ist wesentlich die Freiheit verbunden: „Der Mensch existiert als frei wollendes Ich insofern, als er dauernd in jedem Jetzt-Moment vergißt und vergessen ‚muß', daß er als (freies oder ‚unfreies') Ich überhaupt nicht existiert, sondern lediglich als jener Ablauf spontaner Regungen" (101). Das Schuldbewußtsein ist darum ebenso grundlos, wie in einzelnen Fällen unvermeidlich; denn an sich hat mein jetziges Ich mit dem früheren nur das gemein, daß beide nicht sind. „Man mag das Schuldbewußtsein als Ausdruck eines sonderbaren Erwählens seiner selbst zum Sündenbock für Taten eines nicht mehr faßbaren, in die Vergangenheit entglittenen Ich interpretieren" (146). — Man könnte also kurz sagen: Ein Nichts vergißt, daß es nichts ist; das ist das Ich. Die-

ses Nichts bringt es aber fertig zu vergessen, sich zu erinnern, sich über sich selbst Gedanken zu machen, wo es doch in jedem Moment der Strömung des innern Lebens ein völlig anderes ist und darum nicht einmal die abstrakte Gleichheit des Strömens, sondern überhaupt nichts bewußt werden könnte. Die Theorie des Verf. beansprucht allgemeine Gültigkeit und muß sich also auch auf ihn anwenden lassen: sein nichtexistierendes Ich hat dieses Buch geschrieben, ist aber dafür nicht verantwortlich; denn „es ist das Ich für ‚seine' früheren Taten erstens deshalb nicht verantwortlich, weil es mit dem damaligen, in andere spontane Regungen eingefaßten Ich nicht identisch sein kann. Und es ist fernerhin und um so mehr unverantwortlich insofern, also (sic!) sogar das damalige Ich unverantwortlich war eben deshalb, weil es sich in der Tat vergaß und selbst verlor" (147). A. Brunner SJ

Möller, Joseph: Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. (230 S.) Stuttgart 1959, Kohlhammer. Br. DM 18,50.

Um die Philosophie Sartres, die bei ihrem Erscheinen so viel Aufsehen erregte, ist es still geworden. Der Verf. meint, daß jetzt die Zeit zu einer ruhigen Auseinandersetzung gekommen sei und daß eine solche sich lohne. In einem ersten Teil wird die Philosophie Sartres dargestellt, ein zweiter bringt die Kritik und ein dritter sucht die Ansätze zu einer Metaphysik, die das absurde Denken überwindet, in dem System Sartres selbst aufzuzeigen und sie weiter zu entwickeln. Dabei will M. unter anderm gegen Sartre zeigen, daß im An-sich das Nichts nicht fehlt und daß dieses Nichts nicht dem Denken des Menschen entstamme. Er beruft sich dabei auf die Endlichkeit und daß z. B. Eisen an sich nicht Holz sei. Würde man dieses Nichts auf den Menschen zurückführen, so müßte man dies auch mit der Identität tun. Das scheint uns nicht richtig. Jedes Seiende ist es selbst durch sein positives Sein, und durch dieses ist es auch endlich. Das Nichts entstammt nur dem vergleichenden Denken des Menschen, das sich auf das positive Sein des Seienden stützt. Das Nichts ist nur als Gegenstand des Denkens und nichts darüber hinaus. Es sei denn, man halte die neuthomistische Theorie von der wirklichen Unterscheidung von Sein und Wesen, wobei das Wesen ein Nichts ist, das doch nicht nichts ist. Solche widersprüchlichen Konstruktionen dürfte man höchstens im äußersten Notfall in Erwägung ziehen. Ein solcher liegt aber nicht vor; denn die Unterscheidung von Sein und Wesen beruht auf einer Übertragung der Kategorien der Kulturdinge auf die ganze Wirklichkeit. A. Brunner SJ

Eschmann, Ernst Wilhelm: An den Rändern der Wirklichkeit. Moderne Wissenschaften auf dem Wege zur Metaphysik. (79 S.) Zürich Stuttgart 1959, Rascher. Br. DM 4,80.

Überall stößt die heutige Wissenschaft über die Grenzen des Anschaulichen hinaus, so in der Atomphysik, in der Erforschung von Keim und Organismus wie in der Tiefenpsychologie. Dies wird in den vorliegenden Rundfunkvorträgen für einen weiteren Leserkreis dargestellt. Allerdings glaubt E., daß Unanschaulichkeit bereits eine „immaterielle", „geistige" Seinsweise bedeute. Darin wird er bestärkt durch die Annahme, die im Atom festgestellten Zahlenverhältnisse seien die wirklichen Ursachen des Geschehens, während sie wie alle Zahlen und alle Naturgesetze nur Abstraktionen sind und kein wirklicher Geist. Die Entelechie im Lebendigen ist schon eher als immateriell zu bezeichnen. Sie ist nicht auf die Art des Stofflichen im Raum, sondern auf eigene Weise. Es dürfte aber nicht förderlich sein, diese Tatsache so auszudrücken, daß sie außerhalb des Organismus ist. Als geistig kann jedoch auch die Entelechie nicht bezeichnet werden, obschon sie auch nicht stofflich ist, sondern eine Seinsweise besitzt, die zwischen Geist und Stoff liegt. Es wirkt wohl noch der Cartesische Dualismus nach, so daß alles, was nicht ausgedehnte Materie ist, als Geist bezeichnet wird. Es liegt nun E. fern, weil er in allen Bereichen unmittelbar Geistiges zu finden meint, diese Bereiche einander gleichzusetzen und zu meinen, man fasse da den geistigen Weltgrund. Mit Recht nennt er eine solche Ansicht „nur eine feinere Art Materialismus" (76). Es wird also besser sein, die letzten Aufbauelemente des Stofflichen, obwohl sie sich nicht mehr vorstellen lassen, als stofflich zu bezeichnen, und als geistig nur jene Seiende, die mit Personhaftigkeit, Freiheit und Fähigkeit zu objektiver Erkenntnis begabt sind. Wenn dadurch Übergänge zur Metaphysik verloren zu gehen scheinen, so darf man daran erinnern, daß schon jedes konkrete Seiende an uns metaphysische Fragen stellt, vor allem aber der Mensch selbst. A. Brunner SJ

Musik

Krohn, Ilmari: Anton Bruckners Symphonien. Untersuchung über Formenbau und Stimmungsgehalt, II: Symph. 4—6; III: Symph. 7—9. (324 und 314 S.) Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki 1957. Br. FM 1200 und 1550.

Das dreibändige Werk liegt nun abgeschlossen vor. Wie schon im I. Band (vgl. diese Zschr. 161 [1957/58] 478) liegt auch jetzt die Stärke des Ganzen in der Untersuchung des Formenbaus. Jede einseitige Theorie,

die entweder nur den Einfall (Pfitzner) oder nur die Verarbeitung (Bahle) als bestimmend für das kompositorische Schaffen gelten lassen will, wird hier ad absurdum geführt: denn bei Bruckner war beides am Werk. Wieweit freilich die Baugesetze, bewußt oder unbewußt, den Einfall bedingen oder, umgekehrt, voraussetzen, kann nur der schöpferische Mensch selbst aussagen — vermutlich nicht einmal er. Tatsache ist, daß Bruckner nicht nur mit Einfällen von seltener Größe gesegnet war, sondern daß er sie auch, entgegen dem manchmal erhobenen Vorwurf der „Formlosigkeit", in strenge Formen zu bannen wußte. Der Verf. legt, oft in seitenlangen Tabellen, ein System von Formgesetzen bis in seine letzten Verästelungen bloß, aber nie kalt-analytisch-sezierend, sondern immer so, daß die Ehrfurcht vor dem Werk spürbar bleibt und sich auch auf den Leser überträgt. — Die Frage nach dem Stimmungsgehalt kann bei Bruckners Symphonien nicht übergangen werden. Ob sie aber durch den Verf. einer Lösung auch nur nähergeführt wurde? Er hat eine ganze Theologie in die Symphonien hineininterpretiert — als geistige Grundhaltung bei Bruckner sicher naheliegend, aber in dieser Art und mit diesen Einzelheiten doch allzu kühn und willkürlich. Wenn da die IV. als „Schöpfungssymphonie", die V. „Vom Sündenfall zurück zu Gott", die VI. „Die Welt der Engel", die VIII. als „Der Antichrist" nicht nur bezeichnet, sondern bis ins einzelnste durchinterpretiert werden, so ist das ein zwar geistvolles, aber durchaus subjektives Unterfangen. Die Deutung der IX. als „Verborgener Gott" mag noch am erträglichsten anmuten; um so befremdender wirkt die Auslegung der VII. als „Erdenwandel Jesu Christi", chronologisch, bis in Einzelheiten der Kindheit und des öffentlichen Lebens. Dem Scherzo (!) und Finale werden dann, nicht ohne sanften Zwang, die Leidensgeheimnisse unterlegt, um nicht zu sagen: unterschoben. Jede einzelne dieser Interpretationen wird als „Musikalische Vision des Verfassers" bezeichnet und ist insofern, als persönliches Bekenntnis, durchaus berechtigt. Nur wird das einem andern Hörer, der nicht in gleicher Art veranlagt ist, den Zugang zum Verständnis eher erschweren als erleichtern, weil es die Phantasie in eine bestimmte Bahn zwingt. Das aber läßt absolute Musik nun einmal nicht zu.

Die Aussagen über den Stimmungsgehalt dürften also nicht so uneingeschränkt den Beifall und Dank aller Brucknerfreunde finden wie die Untersuchungen über den Formenbau. Denn sie sind im Grund nicht mehr als ein Versuch, das Unsagbare mit Worten sagen zu wollen. Dieser Versuch aber wird im letzten immer zum Scheitern verurteilt sein. G. Straßenberger SJ

Kirchenmusikalisches Jahrbuch. Hrsg. vom Allgemeinen Cäcilienverband für die Länder deutscher Sprache in Verbindung mit der Görresgesellschaft: *Karl Gustav Fellerer.* 41 (1957). (160 S.) Köln 1958, Luthe-Druck. Br. DM 18,30.

Aus dem reichen Inhalt fesseln besonders der kürzeste Beitrag, „Die irisch-schottische Mission in Salzburg ... und die Anfänge der Choralpflege in den Alpenländern", wegen der aktuellen Frage einer missionarisch gedachten Verwendung der Nationalsprache, zumindest in der Vormesse, und der längste: „Studien zum Wort-Ton-Verhältnis in den Credosätzen der Niederländer zwischen Josquin und Lasso", der eine unaufdringliche, aber nicht zu übersehende Ausdruckskraft der Form (Abschnitt-Einteilung), Figuren und Zahlensymbolik an zahlreichen Beispielen (die leider im Druck teilweise an die falsche Stelle geraten sind) nachweist. In „Psalmengliederung und formale Probleme des gregorianischen Chorals" wird die wechselseitige Wirkung der zahlenkompositorischen Gegebenheiten in beiden Gestaltungsformen aufgezeigt. Eine spezielle Frage der Choralphilologie (Neumenübertragung) behandelt „Flexa und Torculus in Cod. Laon 239". Biographische Neuerkenntnisse bieten „Neue Beiträge zur Lebensgeschichte des Erasmus Lapicida" und „Dr. Karl Proske als Lassoforscher"; der Beitrag „Zur Musikpflege in der Wallfahrtskirche von Mariazell/Steiermark" gibt einen Längsschnitt durch das kirchenmusikalische Leben einer einzelnen Kultstätte, in dem sich eine vielseitige und intensive Musikpflege in vorjosephinischer Zeit widerspiegelt. In das 19. und 20. Jahrhundert führen die Artikel „Zur Choralbewegung im 19. Jahrhundert" und „Zur Geschichte des Cäcilienverbandes in Sachsen". Drei Studien sind der Orgel gewidmet: „Zur Geschichte der Orgel in der Liebfrauenkirche zu Oberwesel", „P. Mauritius Johann Vogt OCist, ein Orgelbautheoretiker der Barockzeit", und „Zur Geschichte des Orgelbaus in Paderborn, Büren, Höxter". Der Geschichte des Kirchenliedes dient: „Eine unbekannte Textquelle zum Weihnachtslied ‚Es ist ein Ros' entsprungen'".

G. Straßenberger SJ

Mersmann, Hans: Die Kirchenmusik im zwanzigsten Jahrhundert. (31 Seiten) Nürnberg 1959, Glock und Lutz. DM 4,80.

Das Werk ist eine Zusammenfassung des Vortrages bei der Eröffnung der siebten Internationalen Orgelwoche 1958 in Nürnberg und auch ein Auszug aus dem Buch „Deutsche Musik des 20. Jahrhunderts im Spiegel des Weltgeschehens". Der innerste Kreis jeglicher Kirchenmusik, gregorianischer Choral und Kirchenlied, wird durch

das gesamte Gebiet der „Musik zum Gottesdienst" erweitert und von da gehen die letzten Ausstrahlungen bis in die Hausmusik hinein. Die in jeder Musik und Technik schlummernde Geistigkeit wird in ihrer religiösen Ausrichtung beleuchtet. Während für die evangelische Kirchenmusik, die eine Geschichte von nur vier Jahrhunderten umfaßt, schwerlich geographische Bezogenheiten aufgezeigt werden können, heben sich in der katholischen Kirchenmusik das süddeutsche, das ostdeutsche und das westdeutsche Zentrum deutlich voneinander ab. Durch das Erscheinen in den „Nürnberger Liebhaberausgaben" ist den sehr anregenden Ausführungen auch eine buchtechnische Form gegeben, die das Werk gerne zur Hand nehmen läßt. F. Haberl

Saathen, Friedrich: Ernst Krenek. (78 S.) München 1959, Albert Langen-Georg Müller. DM 3,80.

Auf etwa 80 Seiten gelingt Friedrich Saathen in seinem Essay über Ernst Krenek die Darstellung eines zeitgenössischen Komponistenlebens, das kompromißlos dem Werk gedient hat. Nun war zwar Ernst Krenek (geb. 1900 in Wien) die Teilnahme an den geistigen und künstlerischen Entwicklungen gerade nach 1918 beschieden, er empfing Anregungen von Hermann Scherchen, Eduard Erdmann, Artur Schnabel und verdankt der Atmosphäre des damaligen Berlin sicher starke Eindrücke, aber wie er das eigene Werk dazu in Beziehung gesetzt hat, wie er in immer neuen Anläufen und Wandlungen vom subjektiven Ausbrauch zu disziplinierter Form gefunden hat, das kann der Leser in Saathens ebenso eindringlicher wie sachlicher Darstellung verfolgen. Über den Bericht hinaus gibt Saathens Essay auch eine Deutung von Kreneks Schaffen innerhalb der Gegenwart. Kenntnis und Liebe zur Sache verbinden sich hier in glücklicher Weise angesichts einer gewiß anspruchsvollen Aufgabe. W. Götze

Grun, Bernhard: Durchs Notenschlüsselloch betrachtet. (92 S.)
Bauer, R. P.: Im Konzertsaal karikiert. (88 S.) München 1959, Albert Langen-Georg Müller. Je DM 4,80.

Die beiden kleinen Bände werden dem Musikfreund manches freundliche Schmunzeln entlocken. Die Anekdoten, die Bernhard Grun liebevoll und sachkundig gesammelt hat, berichten Bekanntes und Unbekanntes aus dem „Kuriositätenkabinett" jener Sonderlinge, die ohne Musik nicht leben können — der Komponisten, Virtuosen, Sänger und Sängerinnen. Bauers Zeichenstift ist das virtuose Instrument eines treffsicheren Blickes, der seine Opfer in flagranti, auf Podium oder Bühne, ertappt. Vom Erfolg umrauscht im Scheinwerferlicht zu stehen, wer wünschte sich das nicht einmal? Ahnungslos, wie teuer für so kurze Minuten des Glanzes bezahlt werden muß, möchte man sich dann wenigstens an den kleinen Schwächen der Auserwählten schadlos halten und dadurch die Distanz zum Außerordentlichen verringern. Wenn jedoch — wie bei den beiden Autoren — aus Verbundenheit zu Künstler und Werk Zuneigung erwächst, dann kann auch im kleinen Genrebild der Anekdote das Große lebendig werden, dann gibt auch die glänzend sitzende Karikatur ihr Opfer nicht dem Gespötte preis, sondern macht es vielleicht sogar noch liebenswert. W. Götze

Gunsbourg, Raoul: Zwischen Petersburg und Monte Carlo. (833 S.) München 1959, Albert Langen-Georg Müller. DM 12,80.

Raoul Gunsbourg war während der Jahre 1892 bis 1952 Direktor der Oper in Monte Carlo. Als er dahin kam, war er dreißig Jahre alt (geb. 1861) — ein Menschenleben also am Theater gelebt und für das Theater gelebt — sollte man meinen. Leider geben die Lebenserinnerungen Gunsbourgs, der in loser, anekdotenhafter Reihung erzählt, nur ein sehr einseitiges Bild. Schon die Einleitung, an Geschmacklosigkeit kaum zu überbieten, läßt allerhand erwarten, und Gunsbourg tut denn auch das Seine, um die Erwartungen in höchst eindeutiger Richtung zu erfüllen. Die Gefahr des Buches liegt in der geschickten Verbindung von Indiskretion und Kolportage, beide ergänzt durch lebendige Darstellungsgabe des Verfassers. So fesseln die ersten Seiten, in denen die jüdische Umwelt der Jugendjahre in Bukarest geschildert wird; so gelingt es Gunsbourg später, eine nächtliche Begegnung zwischen Johann Strauß und Franz Liszt und deren gemeinsame Improvisation gespenstisch packend darzustellen. Aber solche Szenen bleiben vereinzelt, sonst scheint das Theaterleben (nach Gunsbourg) aus Soupers, Diners und Liebschaften zu bestehen. So reizend ist der Blick hinter die Kulissen nun wieder nicht, und die hübscheste Nuance muß versagen, wenn sie zum Leitmotiv ausgewalzt wird. Auch daß Schlagfertigkeit nicht immer mit guter Erziehung identisch ist, dafür gibt Gunsbourg unabsichtlich manches Beispiel.

Zur Übersetzung: In einem überwiegend der Oper gewidmeten Buch befremdet es, so oft von „Schauspielern" sprechen zu hören, wenn Sänger gemeint sind (im Original vermutlich „acteurs"?). Gallizismen wie „Respekt für Musik" oder „er verstand es, seine Sache zu machen" u.a.m. wirken einfach ungeschickt. Sollte Tolstoi wirklich nicht gewußt haben, daß die letzten Worte in „Carmen" von José gesungen werden?

Ein unbefriedigendes Buch — viele Bekanntschaften gemacht zu haben und überall dabeigewesen zu sein, wieweit ist solches Vielerlei von der Fülle des Lebens entfernt! Das Kaleidoskop ist und bleibt ein Spielzeug; auch wenn noch so viel bunte Steine durcheinander fallen, es wird kein gestaltetes Mosaik. Und die Drehbühne ist darum noch kein Schicksalsrad, weil sie sich eben dreht. Eine nützliche Einrichtung — ja, Sinnbild des Lebens — nein!

W. Götze

Zeitgeschichte

Das Tagebuch von Joseph Goebbels 1925/26. Hrsg. v. *Helmut Heiber.* (141 S.) Stuttgart o. J., Deutsche Verlags-Anstalt. DM 7,80.

In der *Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* erscheint als erstes Heft das für die Beurteilung von Joseph Goebbels so wichtige Tagebuch zwischen August 1925 und Oktober 1926. Goebbels war damals noch Hilfsredakteur bei den NS-Briefen der Gebrüder Straßer und Hilfskraft beim Gauleiter von Rheinland-Nord Kaufmann. Mit Hitler selbst war er noch kaum recht in Berührung gekommen. Im Gefolge der beiden Straßer steht er auf dem stark sozialistischen Flügel der Partei. In der Berichtszeit geschieht nun die entscheidende Begegnung mit Hitler, die ihn aus der Gefolgschaft der Straßer herauslöst und ihn im Oktober 1926 als Gauleiter nach Berlin führt.

Die Aufzeichnungen verraten einen sehr unausgeglichenen Menschen, der sich aber restlos für eine Idee einsetzen kann, der von großem, ja unbändigem Ehrgeiz getrieben wird, ein scharfer und klarer Intellekt und daneben wieder pseudomystischen Gefühlen zugetan, letzten Endes jedoch ein Nihilist: (8. Mai 1926) „Erschütternde Szene: Chamberlain auf einem Ruhebett. Gebrochen, lallend, die Tränen stehen ihm in den Augen. Er hält meine Hand und will mich nicht lassen. Wie Feuer brennen seine großen Augen. Vater unseres Geistes, sei gegrüßt. Bahnbrecher, Wegbereiter! Ich bin im Tiefsten aufgewühlt. Abschied. Er lallt, will sprechen, es geht nicht — und dann weint er wie ein Kind! Langer, langer Händedruck! Leb wohl! Du bist bei uns, wenn wir verzweifeln wollen. Draußen klatscht Regen! Ich hab das Bedürfnis zu schreien, zu weinen. Mir ist so weh ums Herz." Das war in Bayreuth. Und die gleiche Aufzeichnung endet: „Das Leben ist ein großes Affentheater. Und man spielt als Affe mit. Muß das so sein! Warum sagen wir nicht die Wahrheit! Mensch! Canaille!"

O. Simmel SJ

Fraenkel, Heinrich - Manvell, Roger: Goebbels. (391 S.) Köln-Berlin 1960, Kiepenheuer & Witsch. DM 19,80.

Das Buch hat gegenüber manchen anderen Büchern ähnlicher Art, die sich mit den verantwortlichen Männern des Dritten Reiches befassen, den Vorzug, daß es das Leben von Joseph Goebbels ohne Gehässigkeit darstellt. Es stützt sich vor allem auf Aussagen noch lebender Verwandter oder Bekannter und auf Tagebuchaufzeichnungen von Goebbels selbst. Der zeitliche Abstand und das kritische Urteil der Verfasser haben ein objektives und getreues Bild jenes Mannes erstehen lassen, ohne den der Nationalsozialismus wohl kaum diesen Aufstieg genommen hätte. Goebbels hat durch seinen scharfen Intellekt, seinen ungeheuren Ehrgeiz, seine im Grund nihilistische Einstellung, verbunden mit seiner rhetorischen Begabung, ganz sicher den entscheidenden Anteil am Aufstieg des Nationalsozialismus gehabt.

Das Buch bemüht sich, den Menschen Joseph Goebbels so erscheinen zu lassen, wie er war. Aufs Ganze gesehen, dürfte ihm das gelungen sein. Freilich bleibt eine Frage, die bohrendste vielleicht überhaupt: Joseph Goebbels stammte aus einer ehrbaren, guten, streng katholischen Familie. Wie konnte der Sohn einer solchen Familie so enden? Das Rätsel, das diese Frage aufgibt, kann auch dieses Buch nicht lösen, wenngleich es manche Hinweise gibt, die u. E. jedoch die Frage nicht restlos klären.

O. Simmel SJ

Hornstein, Erika von: Die deutsche Not. Flüchtlinge berichten. (343 S.) Köln-Berlin 1960, Kiepenheuer & Witsch. Leinen DM 16,80.

45 Schicksale aus Hunderttausenden, und doch welche erschütternde Summe an innerer und äußerer Not, Elend, Heimatlosigkeit und Verzweiflung. 45 Menschen, die allein oder mit ihrer Familie die Sowjetzone verlassen haben und in die Bundesrepublik gekommen sind. So bedauernswert das Geschick dieser Menschen auch sein mag, sosehr man ihnen helfen muß, ihr Einzelschicksal läßt nur die tiefe Krise sichtbar werden, in die die Deutschen als Volk gekommen sind und die wie ein Eiterherd den gesamten Organismus vergiften kann. Der Sog des Westens, keineswegs immer von der Idee der Freiheit bestimmt, ist stark, die Situation in der Sowjetzone weithin ausweglos, es kann nicht ausbleiben, daß in diesem Strudel vieles aufgewühlt wird, was besser in den tiefen Gründen verborgen bliebe.

Die Verf.in weiß um diese Gefahr, und hat mit Geschick solche Fälle aus den vielen ausgewählt, die ein ungeschminktes Bild der Wirklichkeit geben. O. Simmel SJ

Jaspers, Karl: Freiheit und Wiedervereinigung. (123 S.) München 1960, R. Piper. DM 6,50.
Erweitert durch einige Zusätze und um weitere drei Aufsätze nimmt hier Karl Jaspers zum brennendsten deutschen Problem Stellung. Es sind jene Artikel und Gedanken, die, zum erstenmal in der *Zeit* veröffentlicht, im Herbst des vergangenen Jahres Aufsehen, Bestürzung und Nachdenken erregten. So hart manche der von Jaspers aufgestellten Thesen auch lauten, so sehr müssen sie doch beachtet werden, soll die deutsche Politik nicht wieder einem Mythos zum Opfer fallen. Ganz freilich möchten wir ihm nicht recht geben, dort nämlich, wo er von den deutschen Rechtsansprüchen spricht. Zu stark scheint er uns das Gewicht der reinen Faktizität zu betonen. Gerade von einem Philosophen hätte man hier das unaufhebbare Recht auch des Besiegten stärker betont wissen wollen. Aber jeder verantwortliche Deutsche sollte sich mit dem Buch auseinandersetzen. O. Simmel SJ

Kamlah, Wilhelm: Die Frage nach dem Vaterland. (39 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. DM 3,20.
Der Verf. stellt Betrachtungen über das Vaterland der Deutschen an, die sich ihm anläßlich des Jaspers-Interviews aufdrängten. Zunächst stellt er fest, daß es heute in Deutschland so etwas wie einen Patriotismus nicht mehr gebe. Die deutsche Einigung, so heiß ersehnt im 19. Jahrhundert, sei mißglückt, endgültig durch die Katastrophe von 1945. Ihr gegenüber gebe es nur eine Antwort: die Hinnahme, was freilich nicht mit dem Bekenntnis der deutschen Schuld verwechselt werden dürfe. Schuldig sei nur der einzelne, der entweder den ihm möglichen Widerstand unterlassen habe oder der positiv den Nationalsozialismus unterstützt habe, wobei freilich zu bedenken sei, daß Widerstand in einer totalitären Diktatur weniger leicht möglich sei, als der darin Unerfahrene meint, und daß anderseits das Ausmaß der Verbrechen, die der Nationalsozialismus begangen habe, auch nicht im entferntesten zu ahnen war. Was den Deutschen nottut, ist keine Selbstanklage, sondern die Herstellung eines wieder beruhigten nationalen Selbstbewußtseins.

Das Buch gibt zwar nicht auf alle Fragen Jaspers' Antwort, rückt aber doch einen wesentlichen Punkt zurecht.

O. Simmel SJ

Erzählungen

Wigmans, Johan: Einer von Millionen. Zehn Jahre Rußland. (247 S.) München 1960, Kösel. DM 12,80.
Ein junger Holländer entschließt sich 1941, deutscher Soldat zu werden, desertiert an der russischen Front, kommt von dort nach England und kämpft schließlich gegen die Deutschen. Er wird gefangengenommen, als Spion behandelt, von Lager zu Lager geschleppt und gelangt erst 1952 in seine Heimat zurück. Was vor Jahren *Bernhard Roeder* in seinem Traktat über die moderne Sklaverei (Der Katorgan [Der Lagerinsasse], Köln 1956, Kiepenheuer & Witsch, DM 12,80) auch auf Grund eigener Erfahrungen mehr allgemein und theoretisch über das Vorgehen, die Haltung und die Ziele der Sowjets berichtete — noch in der Gegenwart von höchster Bedeutung —, das bestätigt Wigmans. Ohne künstlerische Absichten berichtet der charakterfeste, ehrliche junge Mann, was er erlitten und erlebt hat. Sein Bericht enthüllt das wahre Gesicht der östlichen Gewaltherrschaft.

H. Becher SJ

Janker, Josef W.: Zwischen zwei Feuern. Roman. (207 S.) Köln 1960, Kiepenheuer & Witsch. DM 12,80.
Ein Trupp Pioniere erlebt den russischen Krieg, bis die meisten fallen oder in Gefangenschaft geraten. Janker legt kaum Wert auf die Erzählung der Ereignisse. Sie werden bald deutlicher, bald recht nebelhaft berichtet, um dem eigentlichen Anliegen zu dienen: wie sehr das Ungeheuer Krieg den Menschen entlarvt, verändert, zerstört, zerbricht. Der Verf. erreicht sein Ziel. Der Leser wird sich dem allgemeinen Eindruck nicht entziehen. Im einzelnen aber erscheint fast alles halb begriffen, halb gefühlt, halb gestaltet. Es kommt wohl daher, daß Janker das Wort und die einzelnen Stilmittel als in sich stehende Größen behandelt, die aus sich wirken. So entsteht aber mehr die Pseudopoesie des Ungenauen.

H. Becher SJ

Silone, Ignazio: Der Fuchs und die Kamelie. Roman. (174 S.) Köln 1960, Kiepenheuer & Witsch. Ln. DM 12,80.
Mit sicherer Feder erzählt Silone von dem Kampf, den flüchtige Antifaschisten im Schweizer Kanton Tessin gegen die Spionage und die Verfolger aus dem Land Mussolinis führen. Sie vernichten auch das Lebensglück unschuldiger Menschen. Die Kamelie als Sinnbild der schönen Natur und der Lebensfreude, der Fuchs als heimtückischer Mörder vertreten die äußere Welt, hinter der die Leidenschaften die Menschen zerstören. Das letzte Wort aber haben doch das Mitleid und die Güte, mit denen die Hauptperson, der harte Bauer Daniele, seine Tochter umgibt, die in dem Bruderkampf politischer Leidenschaften ihren Geliebten, der „nicht schlecht war", aber in die Netze der Politik geriet, verloren hat.

H. Becher SJ

Arm und reich

Zum Bischöflichen Werk „Misereor"

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

„Arme habt ihr immer unter euch" (Mt 26, 11), dieses Wort unseres Herrn klingt uns Wirtschaftswunderkindern[1] befremdlich; so viel Glanz und Üppigkeit sehen wir um uns herum, und so wenig Elend und Not. Ob es indes nicht doch auch in unserer nächsten Umgebung mehr Armut und Not gibt, als der blendende Schein unserer Geschäftsstraßen uns vortäuscht, sei dahingestellt. Unverkennbar aber hat sich in weniger als hundert Jahren ein grundlegender Wandel vollzogen. Noch vor hundert Jahren entstanden Genossenschaften barmherziger Schwestern, die sich zur Aufgabe setzten, *arme* Kranke zu pflegen, verlassene *arme* Kinder aufzunehmen; der fromme Bürgersinn stiftete Krankenhäuser, in denen diese armen Kranken unentgeltliche Aufnahme fanden, und Ärzte stellten sich zur Verfügung, um sie ebenso unentgeltlich zu behandeln. Den Lebensunterhalt der armen Waisen und anderer verlassener Kinder bestritten die barmherzigen Schwestern durch den restlosen Einsatz ihrer Arbeitskraft und die Entbehrungen, die sie sich selbst auferlegten; den Rest erbettelten sie.

Diese armen Kinder und armen Kranken gibt es außer in Katastrophenzeiten wie beispielsweise dem Zusammenbruch nach dem zweiten Weltkrieg mit Heimatvertreibung usw. heute nicht mehr. An die Stelle der armen Kranken sind die Kassenpatienten getreten, und die elternlosen oder des Elternhauses entbehrenden Kinder werden vom Jugendamt in die Heime eingewiesen gegen Pflegesätze, die es gestatten, diese Heime reichlicher und besser auszustatten, als selbst gutgestellte Familien ihr Heim auszustatten in der Lage sind. „Arm" sind diese Kranken, wenn ihnen der religiöse Sinn ermangelt, um ihr Leiden als eine Fügung der göttlichen Vorsehung zu verstehen und auszuwerten; „arm" sind diese Kinder, wenn ihnen Vater- und Mutterliebe abgeht, wenn verantwortungslose Eltern durch schlechtes Beispiel und noch Schlimmeres sich an ihnen versündigen; aber „arm" im materiellen oder ökonomischen Sinn sind sie nicht. Nehmen wir hinzu, daß unsere Städte und ihre Ordnungspolizei uns den häßlichen Anblick menschlichen Elends, entstellender Krankheiten usw.[2], aber auch des Verbrechens

[1] Der Kölner Karneval lief dieses Jahr unter dem Motto „Meer (= wir) Wirtschaftswonnerkinner"!

[2] Die ausschweifendste Phantasie vermöchte nicht, das uns aus dem Evangelium so vertraute Bild des armen Lazarus, der von Geschwüren bedeckt vor der Türe des reichen Prassers lag, in eine unserer großstädtischen Geschäftsstraßen mit ihren Bank-, Versiche-

nach besten Kräften zu ersparen beflissen sind, so können wir in der Tat leicht der selbstgefälligen Täuschung erliegen, wie herrlich weit wir es doch mit unserer Zivilisation gebracht haben. Die Erinnerung daran, wie es noch vor fünfzehn Jahren bei uns aussah, wie es da an allem Notwendigen fehlte, ist offenbar weitgehend verlorengegangen. Die hohe Lebenshaltung, deren wir uns erfreuen, wird als selbstverständlich hingenommen, ihre weitere und rasche Steigerung mit Bestimmtheit erwartet, fast schon als ein Menschenrecht beansprucht.

So scheint die Art, wie das Neue Testament und mit ihm die christliche Überlieferung von Armut und Reichtum sprechen, in unsere Zeit und unsere Verhältnisse nicht hineinzupassen. In der Tat spricht Christus der Herr in seine Zeit und seine Umwelt hinein; nur so konnte er ja von den Menschen, zu denen er sprach, verstanden werden. Unsere Umwelt ist völlig anders geworden. Damit ist uns die Aufgabe gestellt, die ewigen Wahrheiten, die der Herr verkündete, aus der Sprache — nicht nur aus den bildhaften Einkleidungen —, deren er sich für seine Zuhörer bediente, in unsere Sprache zu übersetzen. Offenbar keine ganz leichte Aufgabe, für die es nicht nur oberflächlicher Kenntnis, sondern des rechten Verständnisses sowohl der damaligen als auch unserer heutigen Umwelt bedarf.

Der Nationalökonom bezeichnet den Zustand, in dem die Welt und so auch Palästina sich zu der Zeit befand, als unser Herr auf Erden wandelte, als den Zustand der „Urarmut“[3]. Dieser Zustand ist dadurch gekennzeichnet, daß es auch bei äußerster Anstrengung nicht gelingt, der Natur mehr als den laufenden, mehr oder weniger kümmerlichen Unterhalt der Bevölkerung abzuringen; soweit ein kleiner Überschuß erzielt wird, wird er für Luxusbedürfnisse einer kleinen Zahl von Reichen verbraucht, die aber auch dann befriedigt werden, wenn kein Überschuß über das Existenzminimum der breiten Massen erzielt wird; in diesem Fall werden vielmehr die sozial und wirtschaftlich Schwachen unter das Existenzminimum herabgedrückt. Die Beschaffung des Lebensunterhalts — des nackten Lebensunterhalts der Massen und eines luxuriösen Lebensunterhalts einer kleinen Zahl von Reichen — nimmt die ganze Produktivkraft des Volkes in Anspruch; die breiten Massen kennen — soweit nicht die Religion ein gewisses Maß von Arbeitsruhe verbindlich macht, wie das alttestamentliche Sabbatgesetz es tat — keine arbeitsfreie Zeit. „Muße“ und damit Pflege kultureller Güter ist das Privileg einer eng begrenzten sozialen Oberschicht. Von Kapitalbildung kann unter diesen Umständen keine Rede sein; es besteht keine Möglichkeit, einen Teil der Arbeitskraft abzuzweigen, um an Stelle von Gütern für den unmittel-

---

rungs- und anderen Palästen zu versetzen, und daß Hunde seine Geschwüre belecken, wäre für uns schlechterdings ein „polizeiwidriger Zustand“. In asiatischen Großstädten ist das heute noch anzutreffen und nicht einmal etwas Außergewöhnliches.

[3] Dabei gehörte Palästina dank seinen natürlichen Reichtümern (das Land, „das von Milch und Honig floß“) und vielleicht noch mehr dank seiner auf dem mosaischen Gesetz beruhenden Sozialverfassung keineswegs zu den ärmsten Ländern, sondern dürfte viel eher zu den glücklichsten gezählt haben.

baren Verbrauch bessere Produktionsmittel zu schaffen und durch diese „vorgetane Arbeit" die künftige Versorgung zu steigern. Die Produktivität der Wirtschaft ist zu gering, um eine Produktivitätssteigerung zu ermöglichen; so bleibt die Wirtschaft auf tiefer Stufe *stationär*. Wächst gar trotz der unter diesen Verhältnissen unvermeidlich hohen Sterblichkeit die Bevölkerungszahl, so gelingt es nicht, die Gütererzeugung entsprechend zu steigern; die ohnehin kärgliche Versorgung sinkt noch unter das, was bis dahin bereits nur notdürftiger Unterhalt gewesen war.

Die sogenannten „fortgeschrittenen" Länder kennen diese Urarmut nicht mehr. Der Vorgang, wie sie sich von der belastenden Erdenschwere dieses Zustands lösten, wird damit verglichen, wie ein Flugzeug sich vom Boden abhebt. Das Flugzeug vom Boden zu lösen (und nachher wieder das Aufsetzen auf den Boden), das sind die kritischen Augenblicke des Fluges. Für die hier anzustellenden Überlegungen kommt es nicht darauf an, auf welche Weise und dank welchen günstigen Umständen diesen „fortgeschrittenen" Ländern die Befreiung aus der Urarmut und der Aufstieg zum „Reichtum der Nationen" gelungen ist; es genüge festzuhalten, daß dies ein wirtschaftsgeschichtliches Ereignis von gar nicht abzuschätzender Bedeutung war, ein Ereignis, dem die politische Geschichte nicht viele Ereignisse von vergleichbarer Bedeutung an die Seite zu stellen hat.

Seitdem wir uns in diesem Aufstieg befinden, bezeichnen die Begriffe „arm" und „reich" nicht mehr dasselbe wie ehedem. Bis dahin war Armut der Regelfall und Wohlhabenheit die Ausnahme. Die große Mehrheit der Bevölkerung bewegte sich hart an der Grenze dessen, was lebensnotwendig ist; sehr leicht sank man unter diese Grenze und litt fühlbare Not. Der Reichtum der gesellschaftlichen Oberschicht war „Genußreichtum", d. h. er diente der Befriedigung von Luxus- und Repräsentationsbedürfnissen. Der Bau von Schlössern und Burgen, eine aufwendige Lebenshaltung oder Hofhaltung beanspruchte zahlreiche Arbeitskräfte, die eben dadurch der Erzeugung von Verbrauchsgütern zur Deckung des Massenbedarfs oder von Kapitalgütern zur Verstärkung und Verbesserung des sachlichen Produktionsmittelapparats entzogen wurden. Die breiten Massen unserer heutigen erwerbstätigen Bevölkerung sind nicht „arm". Unter unseren heutigen Verhältnissen ist „arm" der Nichterwerbsfähige, der *weder* auf Versorgung *noch* auf Leistungen der Sozialversicherungen Anspruch hat und daher der „Fürsorge" anheimfällt. Ja, seitdem die Rechtsordnung der Bundesrepublik einen „Rechtsanspruch auf Fürsorge dem Grunde nach" anerkennt, ist auch der Fürsorgebedürftige nicht mehr schlechthin „arm", es sei denn, wir bezeichneten die Lage desjenigen, der, weil er nicht in der Lage ist, durch Erwerbstätigkeit seinen Lebensunterhalt zu verdienen, *Anspruch* auf soziale Leistungen hat, als „Armut".

„Reiche", deren Reichtum in *Genuß*reichtum bestünde, gibt es bei uns höchstens noch als verschwindende, jedenfalls völlig belanglose Ausnahme. Der Reichtum der rasch wachsenden Zahl von Millionären, die unsere Steuer-

statistik ausweist, besteht privatwirtschaftlich gesehen in *Erwerbs*vermögen, sozialwirtschaftlich gesehen in *Produktiv*vermögen. Die große Menge des Genußreichtums befindet sich nicht bei den (Multi-)Millionären, sondern in Gestalt von Fernsehgeräten, Musiktruhen, Autos, schönen Eigenheimen usw. bei Millionen von Familien der selbständig und unselbständig Erwerbstätigen. Der Reichtum der in unserer Wirtschaft *wirklich* „Reichen" entzieht der Wirtschaft keine produktiven Kräfte, sondern *beschäftigt* die Millionenzahl der Erwerbstätigen im Produktionsprozeß, d. i. in derjenigen Tätigkeit, aus der sowohl die wirtschaftlichen *Werte* (Sachgüter und Dienstleistungen) entspringen als auch die *Einkommen,* von denen diese Güter gekauft werden sollen und können. Der Reichtum, vor dessen Gefahren das Evangelium warnt, war *konsumptiver* Reichtum. Auch der *produktive* Reichtum unserer Zeit hat seine Gefahren, aber die „Dornen", unter denen er den Samen des Wortes Gottes zu ersticken droht, bestehen nicht so sehr in den „Genüssen des Lebens" (Lk 8, 14) als in der Hetze der unternehmerischen „Sorgen" (ebd.), die zur Managerkrankheit führen und so oft im Tod an der Managerkrankheit enden[4].

In der stationären Wirtschaft der Urarmut half man den Bedürftigen durch eine Geldspende, das „Almosen". In großzügiger Weise konnte man den Armen dadurch helfen, daß man Güter des Genußreichtums zu Geld machte, d. h. verkaufte, und das dafür erlöste Geld den Armen gab. So hätte man die nach Meinung der Apostel an den Herrn „verschwendete" kostbare Salbe (Mt 26, 8—9) teuer verkaufen und die 300 Denare Erlös (Mk 14, 5) den Armen geben können. Mit der kostbaren Salbe wäre den Armen nicht gedient gewesen; diese wäre dann wohl der Mätresse eines reichen Lebemannes zugutegekommen; aber das Geld, das dieser dafür zahlte, hätte man den Armen geben können. Den Armen zu helfen, indem man den Produktionsprozeß umsteuerte, alle Produktivkräfte einsetzte, um statt entbehrlicher Luxusgüter mehr lebenswichtige Güter des Massenbedarfs zu erzeugen, auf diesen Gedanken kamen die Jünger des Herrn nicht. Auf diesen Gedanken kam damals niemand; und wenn jemand auf diesen Gedanken verfallen wäre, so hätte er sich nicht verwirklichen lassen; alle Voraussetzungen dafür hätten gefehlt. Eben darum kam denn auch niemand auf einen Gedanken, der uns heute doch so naheliegt und so selbstverständlich erscheint.

Bevor wir uns aber allzu viel auf unsere Fortgeschrittenheit zugute tun, empfiehlt es sich, daran zu denken, daß wir mit dieser Selbstbezeichnung als „fortgeschrittene" Länder nicht so sehr auf unsere eigene Vergangenheit, als vielmehr auf die von uns als „unterentwickelt" bezeichneten Länder und Völker anspielen. Diese unterentwickelten Gebiete oder, wie wir

[4] Wie a-typisch ist doch für unsere Begriffe der Tod des „reichen Mannes" im Evangelium (Lk 12, 16—21), der bei seinen gefüllten Scheunen nur ausruhen, essen und trinken und sich wohl sein lassen wollte, dessen Leben aber noch in der gleichen Nacht von ihm gefordert wird!

neuerdings, um die Empfindlichkeit dieser Völker zu schonen, zu sagen pflegen: „Entwicklungsländer", befinden sich zum guten Teil heute noch im Zustand der Urarmut. Den Menschen dort ist die Art, wie das Neue Testament von arm und reich spricht, noch anschaulich und unmittelbar verständlich; sie haben es nicht nötig, diese Sprache erst in die Verhältnisse einer völlig anderen Umwelt zu transponieren. Namentlich in einigen dieser Länder häuft eine kleine Zahl von unvorstellbar Reichen unsinnigen Genußreichtum zusammen, „Schätze" an Gold und Edelsteinen, übt wahnsinnige Verschwendung und trägt ihren Reichtum durch möglichst prunkvolle Lebenshaltung zur Schau, während die Masse der Bevölkerung in ebenso unvorstellbarem Elend lebt und von Wucherern und Ausbeutern aller Art immer wieder um die Früchte ihres Fleißes betrogen wird und nicht das Notdürftige zum Leben hat.

Diese Völker sind im härtesten Sinn des Wortes *arm;* wir sind ein *reiches* Volk. Bedarf es schon des Nachdenkens, um die Lehre des Evangeliums über Reichtum und Armut und die Pflichten der Reichen gegenüber den Armen aus der Welt der Urarmut in unsere Welt rasant aufsteigenden Wohlstandes zu übertragen, so noch viel gründlicheren Nachdenkens, um die Beziehungen zwischen den reichen und den armen Völkern im Lichte des Evangeliums recht zu verstehen und den Versuch unternehmen zu können, sie recht zu ordnen.

Die Einladung des Herrn, „verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen" (Mk 10, 21) richtet sich an einen einzelnen; um sich für die persönliche Nachfolge des Herrn frei zu machen, soll er sich des Ballastes seiner zeitlichen Habe entledigen; die Zuwendung des Erlösers an die Armen ist sozusagen das „Abfallprodukt" dieser Entledigung. Sollen die reichen, wirtschaftlich fortgeschrittenen Völker den Entwicklungsländern helfen, so können und dürfen sie offenbar nicht so verfahren, daß sie ihren produktiven Reichtum, den gewaltigen Apparat an sachlichen Produktionsmitteln, mit dem sie ständig neue Reichtümer erzeugen, verkaufen; das geht offenbar schon deshalb nicht, weil niemand da wäre, der ihn kaufen könnte. Aber auch den armen Völkern wäre mit der Geldspende nicht gedient, was sollten sie schon damit anfangen? Nicht einmal für den Augenblick satt essen könnten sie sich; denn auch mit noch so viel Geld kann man nur Nahrungsmittel kaufen, die auf der Welt vorhanden sind; die heutige Weltproduktion an Nahrungsmitteln reicht jedoch — trotz der in einigen Ländern vorhandenen Überschußproduktion — nicht aus, daß die heutige Weltbevölkerung sich davon satt essen könnte.

Was wir diesen Völkern gegenüber tun können und zu tun haben, ist dieses: ihnen behilflich zu sein, um sich in den Stand zu setzen, die ihnen fehlenden Nahrungs- und Unterhaltsmittel, die auch für Geld nicht zu haben sind, weil es sie nicht gibt, *im eigenen Lande zu produzieren.* Das aber erfordert, namentlich in den nicht nur dichtbevölkerten, sondern überbevölkerten Gebieten, in denen gut die Hälfte der Menschheit lebt, eine grundlegende

Umstellung der Wirtschaft[5]. Auch sie müssen die Urarmut überwinden, die wir bereits seit geraumer Zeit überwunden haben. Dazu bedarf es unter anderm auch materieller Hilfe. Aber die materielle Hilfe ist nicht alles; ist, so unerläßlich sie ist, dennoch nicht einmal das Wesentliche. Für den Wiederaufbau der westeuropäischen Länder nach dem zweiten Weltkrieg genügten die im Marshallplan uns zur Verfügung gestellten finanziellen Mittel, weil alle übrigen Erfordernisse bereits erfüllt waren. Wir wußten aus langer Erfahrung, wie man so etwas anstellt (das berühmte „know how"); unsere Bevölkerung besaß nicht nur die Kenntnisse, sondern auch die gesamtmenschliche Einstellung zu der wirtschaftlichen Aufgabe, vor allem eine sachlich nüchterne und rechenhafte Denkweise, die ständig Aufwand und Ertrag miteinander vergleicht und unbelastet von Herkommen und Gewohnheit bereit ist, die entsprechenden Schlußfolgerungen zu ziehen und in die Tat umzusetzen. Dazu einen entschlossenen Arbeitswillen und die Disziplinertheit, um sich in dem Maße ein- und unterzuordnen, wie es für erfolgreiches Zusammenarbeiten notwendig ist.

Alle oder doch die meisten dieser Voraussetzungen fehlen den Völkern der Entwicklungsländer. Die moderne agrarische und industrielle Technik ist bei ihnen noch nicht heimisch, wenn nicht überhaupt noch unbekannt; noch viel fremder ist ihnen das für unsere Wirtschaftsweise kennzeichnende rationale Denken. Ihre Bindung an Herkommen und Überlieferung ist viel mehr als bloße Schwerfälligkeit und Gewohnheitssache; meist ist sie in der Sozialverfassung und diese wiederum in ethischen und religiösen Vorstellungen verankert, so daß die Lockerung oder gar Lösung dieser Bindungen die Gefahr eines sozial-kulturellen Chaos und sittlich-religiöser Verwilderung mit sich bringt. Unter diesen Umständen nützt bloß materielle Hilfe, auch wenn sie in natura durch Schaffung der sogenannten Infrastruktur (Verkehrswege, Be- und Entwässerungsanlagen und vieles andere), durch Erschließung von Bodenschätzen, Bau von Kraftwerken, Errichtung von industriellen Produktionsstätten usw. usw. geboten wird, nur wenig oder kann sogar mehr Schaden als Nutzen stiften. Alle Maßnahmen dieser Art sind nur dann sinnvoll, wenn wir diesen Völkern zugleich hilfreiche Hand bieten, um die unvermeidlich auftretenden ungeheuren Schwierigkeiten des Übergangs zu meistern.

Die Handhabung der modernen Wirtschaft und Technik erfordert kein höheres Ethos und keine höheren ethischen Normen, als diese Völker sie haben, aber die Anforderungen, die sie an die Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue der Menschen stellt, sind von ganz anderer Art, als diese Völker sie aus Erfahrung kennen und denen sie zu genügen gelernt haben. Erinnern wir uns daran, mit welchen Ungerechtigkeiten, mit welcher Verletzung der Menschenwürde die Anfänge der industrie-kapitalistischen Entwicklung bei uns verbunden waren, obwohl sich diese Entwicklung bei uns langsam an-

[5] Von den heutigen Entwicklungsländern leidet im wesentlichen nur Latein-Amerika *nicht* unter Überbevölkerungsdruck.

bahnte und mehrere Jahrzehnte brauchte, um sich in voller Breite durchzusetzen, dann ist es leicht sich vorzustellen, welche Belastung es für diese Völker bedeutet, wenn eine solche Entwicklung, auf die sie in keiner Weise vorbereitet sind, von außen her wie eine Sturzwelle über sie hereinbricht.

Eine besondere Schwierigkeit liegt noch darin, daß eine der ersten — an sich überaus begrüßenswerten — Errungenschaften der europäisch-amerikanischen Zivilisation, die diese Länder erreicht, eine Verbesserung der hygienischen Verhältnisse und damit eine gewaltige Verminderung der Säuglingssterblichkeit ist. Die Folge ist ein eruptiver Anstieg der Bevölkerungszahl, womit — jedenfalls im Anfang — die Versorgung nicht Schritt zu halten vermag. Das will sagen: die je Kopf verfügbare Menge an Unterhaltsmitteln verkleinert sich noch, sinkt *noch* weiter unter das Existenzminimum. Verzweifelte Regierungen empfehlen ihren Bevölkerungen, entgegen derén natürlichem Empfinden und sittlicher Überzeugung empfängnisverhütende Praktiken, ja man hilft sich durch Tötung der Neugeborenen. So wird durch das Eindringen unserer zivilisatorischen Errungenschaften unter den dort gegebenen Verhältnissen das Volks- und Familienleben bis auf den Grund aufgewühlt.

Erschwerend kommt hinzu, daß nicht nur die sogenannte freie Welt, sondern auch der kommunistisch-bolschewistische Block diesen Ländern „Entwicklungshilfe" anbietet oder vielleicht richtiger gesagt: aufdrängt. Der Kommunismus verspricht den ausgebeuteten Bevölkerungen, sie von dieser Ausbeutung zu befreien. Und was wichtiger ist: die Volksmassen machen die Erfahrung, daß er, wenn er an die Herrschaft kommt, dieses sein Versprechen *erfüllt*. Die feudaloiden Formen der Ausbeutung verschwinden sofort; daß eine andere Art der Ausbeutung — nicht so sehr eine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, sondern des Menschen durch ein unmenschliches System — an die Stelle tritt, gewahrt die Bevölkerung erst, wenn es zu spät ist. Die materielle Hilfe der freien Welt verfehlt ihren Zweck, wenn sie nicht gleichzeitig die Völker davor bewahrt, sich dem Kommunismus in die Arme zu werfen. Dank ihrem Wirtschaftspotential wäre die freie Welt in der Lage — wenigstens heute noch und für einige Zeit — die kommunistisch-bolschewistischen Hilfsangebote zu *überbieten*. Aber darauf kommt es nicht an. Es ist nicht der Hunger, der für den Kommunismus anfällig macht, und nicht die Sattheit, die gegen ihn immunisiert. Die freie Welt muß über die *gleich*wertige materielle Hilfe hinaus die *bessere* ideelle Hilfe bieten. Das aber wird schwer fallen, solange politische Ambitionen und wohl in noch höherem Grade kommerzielle Interessen sich hinter den Hilfsprogrammen verbergen. Ob es überhaupt notwendig ist, Milliardenbeträge als Almosen in die Entwicklungsländer zu leiten, oder ob es nicht genügen würde, mit Unternehmungsgeist und Kapital in diese Länder zu gehen, um dort *für beide Teile vorteilhafte* Geschäfte zu machen[6], ist

[6] Vgl. den slogan des „Punkt-Vier-Programms": trade, not aid!

eine durchaus offene Frage. — Um den nordamerikanischen Kontinent im 19. Jahrhundert zur heute führenden Wirtschaftsmacht der Welt zu entwickeln, hat es keiner „Almosen" des alten Europa bedurft.

Alle politischen Zeichen stehen dafür, daß die sogenannte freie Welt demnächst Jahr für Jahr Milliardenbeträge in die Entwicklungsländer leiten wird, zum Teil als Geschenk, zum Teil als Darlehen, zum Teil als Direktinvestitionen. Wir befinden uns da in der Rolle des Reichen gegenüber den Armen, werden vielleicht auch die Fehler begehen, in die der Reiche so leicht fällt, wenn er als großer Herr dem Armen herablassend seine Gunst erweist und ihm dadurch seine Unterlegenheit fühlbar werden läßt. Daß es sich bei den Milliarden um eine *Geste* des Reichen gegenüber dem Armen und keineswegs um ein *Opfer* aus der eigenen Vermögenssubstanz handelt, erhellt bereits daraus, daß die international diskutierten Vorschläge sich in der Größenordnung von 1 v. H. des jährlichen Sozialprodukts bewegen: die USA würden von einem jährlichen Sozialprodukt in Höhe von 500 Milliarden Dollar 1 v. H. = 5 Milliarden Dollar für die Entwicklungsländer abzweigen, die BRD von ihrem jährlichen Sozialprodukt von 275 Milliarden DM (1960) vielleicht sogar 4 Milliarden DM = nicht ganz 1,5 v. H., schätzungsweise etwa ein Drittel dessen, worum unser Sozialprodukt jährlich *wächst!*

Wo bleibt in diesem Zusammenhang die von den deutschen Bischöfen angeregte, vom Opferwillen der deutschen Katholiken getragene Aktion MISEREOR? Die am Passionssonntag der beiden letzten Jahre bei den deutschen Katholiken durchgeführte Sammlung hat 35 bzw. 45 Millionen DM erbracht. Verglichen mit den vorgenannten Milliardenziffern ein verschwindender Betrag. Geben wir uns sodann Rechenschaft darüber, daß selbst diese Milliardenbeträge angesichts der drei Fünftel der Menschheit (1,5 Milliarden Menschen), die sich heute noch nicht satt essen können, nicht sehr viel mehr als ein Tropfen auf einen heißen Stein sind, dann könnte einen wohl die bange Frage beschleichen, ob es sich denn überhaupt lohne, von dieser verschwindend kleinen Aktion Aufhebens zu machen.

Doch es lohnt sich! Und die Aktion selbst lohnt sich! Wir müssen ihr nur die richtige Sicht abgewinnen. Bei diesem Werk stehen sich nicht reiche Völker mit blühender Wirtschaft und arme Völker im Zustand der Urarmut gegenüber, sondern hier haben wir, die wir persönlich in guten, mehr als auskömmlichen Verhältnissen leben, es zu tun mit genau *den* Armen, von denen unser Herr in seinem Erdenleben umgeben war und von denen er seinen Aposteln sagte, *sie* (die Apostel) würden jederzeit Arme um sich haben. Ob dieser Typ von Armut, den wir bei uns nicht sehen (obwohl er insgeheim auch bei uns noch vorhanden ist), bis zum Weltende fortbestehen oder dank des wirtschaftlichen Aufschwungs in Verbindung mit gerechterer sozialer Ordnung einmal völlig verschwinden wird, diese Frage entscheiden zu wollen, wäre überheblich. In den Entwicklungsländern ist dieser Typus von Armut heute noch und gewiß noch für lange Zeit *in ungeheurer Zahl* anzutref-

fen. Und diesen Armen aus christlicher Liebe zu helfen, ist heute noch ebenso aktuell wie zu der Zeit, da unser Herr Wohltaten spendend (Apg 10, 38) über diese Erde schritt und, wie wir aus dem Evangelium wissen, nicht nur mit seiner Wunderkraft Heilungen bewirkte, sondern auch Almosen austeilen ließ (Jo 13, 29). Übersteigt es auch bei weitem unsere Kräfte, ihnen allen zu helfen, so mindert das nicht den Wert und nicht die Gottwohlgefälligkeit dessen, was wir jedem einzelnen Gutes tun, den unsere Hilfe zu erreichen vermag.

Die von den Staaten entweder selbst geleistete oder doch angeregte, in die Wege geleitete und unter staatlichen Schutz genommene Entwicklungshilfe ist eine *wirtschaftspolitische* Angelegenheit; das Bischöfliche Werk „Misereor" ist eine *caritative* Angelegenheit, „caritativ" hier im Vollsinn des Wortes verstanden: sie ist anderer Art, liegt — wie man heute zu sagen pflegt — auf einer anderen Ebene. Der größenmäßige Vergleich, der an sich entmutigend wirken könnte, mag insoweit nützlich sein, als er uns vor Überheblichkeit bewahrt. Der Sache nach sind die beiden Dinge inkommensurabel[6].

Ein entscheidender Vorzug *dieses* caritativen Werkes vor manchen anderen liegt vor allem darin, daß nicht wahllos an irgendwelche Bedürftige Almosen ausgeteilt werden, sondern in Fällen besonders schmerzlicher oder dringender Not *Hilfe zur Selbsthilfe* geleistet wird. Da können mit verhältnismäßig geringen Geldmitteln Werke geschaffen werden, die auf die Dauer Segen stiften, weil nicht heute ein Loch gestopft wird, das morgen wieder aufbricht, sondern überlegte Maßnahmen getroffen werden, die die Menschen in den Stand setzen, bestehende Not zu wenden und ihrer Wiederkehr vorzubeugen. Die Kirchenzeitungen und sonstige katholische Presse werden gewiß zum Passionssonntag, an dem die Sammlung durchgeführt wird, diese Art wohlüberlegter christlicher Liebestätigkeit an mancherlei Beispielen veranschaulichen; das kann nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein. Hier ging es darum, einmal zu zeigen, daß in unserer nächsten Umgebung Armut und Reichtum nicht mehr das sind, was sie zur Zeit des Erdenwandels unseres Herrn nicht nur in seiner damaligen Umgebung, sondern in der ganzen Welt waren, daß jener Zustand der „Urarmut" aber auch heute noch in großen Teilen der Welt fortbesteht. Gewiß kann und wird die christliche Gottes- und Nächstenliebe auch dazu antreiben, diese Urarmut, wo sie noch besteht, zu überwinden; die *Maßnahmen*, mit denen das geschieht oder doch angestrebt werden kann, sind jedoch nicht caritativer, sondern wirtschaftlicher, speziell wirtschaftspolitischer Natur. Solange das Ziel nicht erreicht ist, gibt es immer noch Arme jenes Armutstypus, den unser Herr vor Augen sah; diese Armen, auch wenn sie in fremden Ländern, in fremden Erdteilen

[6] Erst recht inkommensurabel, dafür aber von noch ungleich höherem Wert sind die Leistungen der „Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe", zu der eine Vielzahl katholischer Verbände sich zusammengeschlossen hat, um tüchtige *Menschen* als selbstlose und opferbereite Helfer an die Stätten zu entsenden, an denen die aufgebrachten Geldmittel eingesetzt werden sollen.

leben, sind *christlich* gesehen — und angesichts der Raumüberwindung durch die heutigen Verkehrsmittel sogar auch nach menschlich-irdischen Maßstäben — unsere „Nächsten". Sie *bedürfen* unserer caritativen Hilfe und haben *Anspruch* darauf.

Zum monogenetischen Ursprung der Menschheit

PAUL OVERHAGE SJ

Monogenismus ist vorwiegend ein theologischer Begriff und besagt die biologische Herkunft der gesamten Menschheit von einem einzigen ersten Menschenpaar. Er steht im Gegensatz zum Polygenismus, nach dem die Menschheit auf eine Vielzahl von Stammvätern zurückgeht. Dem Biologen liegen beide Begriffe, die als wesentlichen Inhalt die Ein- oder Mehrzahl der Ausgangsindividuen bei der Entstehung einer Organismengruppe enthalten, einigermaßen fern. Sie sprechen bei der Evolution der Organismen für gewöhnlich von monophyletischen bzw. polyphyletischen Ursprüngen, je nachdem Arten oder Gruppen innerhalb einer Art in einer stammgleichen Ursprungsart oder mehreren stammverschiedenen Arten wurzeln. Es geht ihnen also vor allem um die Artgleichheit oder Artungleichheit der Wurzelformen, nicht aber um deren Anzahl. Jeder polyphyletische Ursprung ist naturgemäß auch polygenetisch, während eine monophyletische Entstehung sich ebensogut monogenetisch wie polygenetisch vollzogen haben kann. Monophyletisch entstandene Organismengruppen können nämlich sowohl von einem einzigen als auch von mehreren Individuenpaaren ihren Ausgang genommen haben.

Die biologische Situation

Die moderne Biologie lehrt auf Grund der Arteinheit der gesamten Menschheit deren monophyletische Entstehung und lehnt eine Herleitung z. B. der drei Großrassen der Menschheit von jeweils artlich verschiedenen Vorformen ab. Jedoch hat sie polygenetische Neigungen. Das erklärt sich aus ihrer weithin neodarwinistischen Grundeinstellung, wie sie vor allem in der populationsgenetischen Theorie zum Ausdruck kommt. Diese Theorie zur ursächlichen Erklärung der organischen Evolution arbeitet nämlich nicht mit Einzelindividuen, sondern mit ganzen Fortpflanzungsgemeinschaften oder Populationen, also mit einer Vielzahl von Individuen. Innerhalb einer solchen Population von zahlreichen, miteinander kreuzbaren Organismen spielen sich die Evolutionsprozesse ab, die durch die bekannten Faktoren der richtungslosen Mutation und der zufälligen Wirkungen von Selektion, Isolation, Genverlust und Populationsgröße hervorgerufen oder beeinflußt wer-

den. Man nimmt an, daß die immer wieder neu auftretenden erblichen Änderungen (Mutationen) bei diesem sich innerhalb der Art abspielenden (intraspezifischen) mikroevolutiven Geschehen ausgelesen und durch Kreuzung mit größerer oder geringerer Geschwindigkeit über die gesamte Population verbreitet werden. Auf diese Weise wandelt die Population allmählich ihre genetische Struktur und gestaltliche Ausprägung. Der ursprüngliche, für die Art charakteristische Merkmalskomplex löst sich mit der Zeit auf. Es baut sich ein neuer auf, der zahlenmäßig immer mehr Individuen der Population erfaßt, so daß sich das Häufigkeitszentrum der Merkmale, die die Art kennzeichnen, nach und nach von einem „Gipfel" zu einem andern verlagert

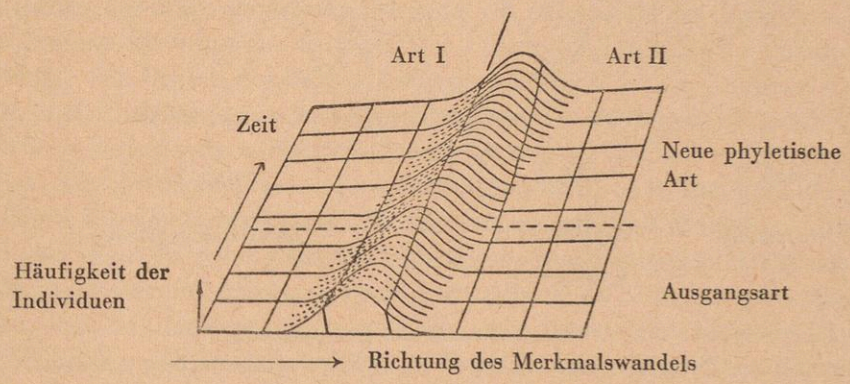


Abb. 1: Schema der Verlagerung des Häufigkeitsgipfels von den Merkmalen (Merkmalskombinationen) innerhalb einer Population (nach Simpson 1953)

(Abb. 1). Durch einen solchen allmählichen Merkmalswandel vermag sich die Art, wie man annimmt, den wechselnden Umweltverhältnissen immer wieder einzupassen und in der für sie günstigen „adaptiven Zone" (Anpassungsbereich) zu verharren. Wird die gesamte Fortpflanzungsgemeinschaft von diesem Evolutionsprozeß in gleicher Weise erfaßt, dann vollzieht sich eine „phyletische Evolution", an deren Ende eine neue „phyletische" oder „vertikale Art" steht (Abb. 3). Bilden sich dagegen innerhalb einer Population, z. B. durch Wirkungen einer geographischen Isolation, zwei Teilgruppen, deren Merkmale und Merkmalskombinationen sich zu Ausprägungen hin entwickeln, die voneinander verschieden sind, dann kommt es über kurz oder lang zu einer „Speziation", d. h. aus den beiden, genetisch ursprünglich gleichartigen Teilpopulationen werden zwei selbständige, nicht mehr miteinander kreuzbare „horizontale Arten", jede mit einem für sie charakteristischen, genetisch fundierten Merkmalskomplex (Abb. 2). In beiden Fällen vollzieht sich die Evolution der neuen Art über zahlreiche Individuen. Auch der von Simpson aufgestellte Evolutionsmodus der „Quantum-Evolution" vollzieht sich grundsätzlich in gleicher Weise über Populationen, je-

doch mit bedeutend erhöhter Evolutionsgeschwindigkeit beim Übergang in die neue „adaptive Zone", so daß der Eindruck einer „sprunghaften" Artentstehung, eben einer „Quantum-Evolution" entsteht (Abb. 4). Wendet

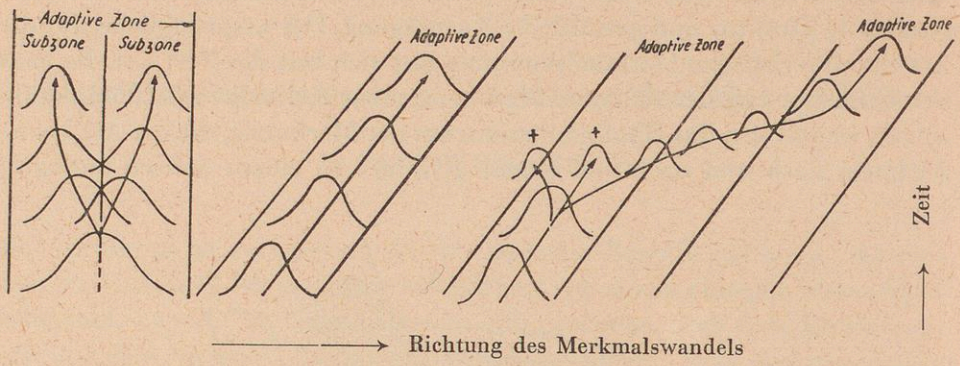


Abb. 2 Speziation

Abb. 3 Phyletische Evolution

Abb. 4 Quantum-Evolution

Diagramme dreier Evolutionsmodi
(nach Simpson aus Heberer [1954/59]; + ausgestorbene Arten)

man diese Modellvorstellungen auf das Werden des menschlichen Leibes, die Hominisation, an, dann hat sich dieser Vorgang nicht an einem einzigen Paar, sondern an einer Vielheit von Paaren vollzogen. Die Menschheit wäre nicht monogenetisch, sondern polygenetisch entstanden.

Nun ist die populationsgenetische Theorie vorerst noch eine Arbeitshypothese, an der allerdings mit höchstem Einsatz und scharfsinniger Beobachtung, Analyse und Berechnung, besonders auf seiten der Vererbungsforschung (Genetik), gearbeitet wird. Es lassen sich nämlich — aus der Natur der Sache heraus — die gewaltigen, sich über geologische Zeiträume hinweg erstreckenden Wandlungsvorgänge der Organismengeschichte, etwa die Evolution der Pferdeartigen vom fuchsgroßen „Eohippus" des frühen Tertiärs bis zum heutigen „Equus", experimentell nicht reproduzieren, sondern nur indirekt, hypothetisch-modellhaft, rekonstruieren. Dazu ist man aber wesentlich auf die kleinen intraspezifischen Erbänderungen (Mikromutationen) angewiesen, die innerhalb einer Art auftreten, weil bisher noch keine den Rahmen der Art sprengenden (transspezifischen) Mutationen, die sich als nachprüfbare Modelle evolutiver Wandlungen verwenden ließen, beobachtet werden konnten. Der Bereich des Experiments und deshalb auch die gesicherte Basis erstrecken sich nur bis zur Speziesgrenze. Die Evolutionsforschung vermag deshalb nur durch Schlußfolgerungen aus solchen mikro-

evolutiven Gegebenheiten oder durch Extrapolation intraspezifischer Vorgänge auf solche von transspezifischen, makroevolutiven Ausmaßen zu hypothetischen Aussagen über das ursächliche Werden des grandiosen stammesgeschichtlichen Geschehens zu gelangen, wie es sich z. B. in der Höherentwicklung mit der Ausbildung hochverwickelter Differenzierungen und deren Integration zu leistungsfähigen Gebilden (Synorganisationen) offenbart. Die von der populationsgenetischen Theorie gebotenen Modelle der „Speziation", „phyletischen Evolution" und „Quantum-Evolution" lassen sich also nicht direkt an der jetztlebenden Organismenwelt auf ihre Richtigkeit und ihren ursächlichen Erklärungswert nachprüfen. Die damit gegebene Unsicherheit hat Heberer mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Ob nun allerdings die Erklärung der Mikrophylogenie geeignet ist, das Modell für die Kausalität der riesigen Wandlungen im Lauf der Gesamtphylogenie, der ‚Makrophylogenie', vom Beginn des Lebens bis heute zu bieten, ist ein Problem, das zur Zeit zu den schwierigsten und umstrittensten der Phylogenetik gehört."

Zwar nimmt die neodarwinistische Schule an, daß die beobachteten mikromutativen Mutationsphänomene (die Realmutationen) auch die Grundlage für größere Entwicklungsabläufe, für die transspezifische Evolution, darstellen, aber diese Folgerung aus der bisherigen experimentellen Mutationsforschung überschreitet alles empirisch Feststellbare. Es ist bisher noch nicht einmal beobachtet oder experimentell nachgewiesen worden, daß sich durch kleine Mutationen des intraspezifischen Bereichs und deren Summierung (Addition) zusammen mit den Wirkungen der übrigen Faktoren der populationsgenetischen Theorie nahe verwandte Arten aufbauen können. Kühn spricht deshalb mit Recht auch nur von der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines Artaufbaus durch mikromutative Prozesse. Goldschmidt leugnet auch dies und damit die Bedeutung der beobachteten Mutationen (Realmutationen) für eine hinreichende Erklärung der Artentstehung. Er lehnt die These der neodarwinistischen Schule, Unterarten oder Rassen seien Arten in nascendo, ab. „Auf Grund des Materials, das ich untersucht habe", so sagt er, „kam ich zu dem Schluß, daß dies nicht der Fall ist. Auch kenne ich keinen durchschlagenden Beweis für diese These."

Vielleicht ist der Grund dieser seiner Ablehnung in der durchgreifenden, sämtliche Bauplanteile prägenden Artspezifität zu suchen. Eine Pflanzenart z. B. ist ja nicht bloß an den Blüten zu erkennen, sondern auch an den Blättern und deren innerer und äußerer Struktur, an den Achselbildern dieser Blätter, am Stengel, an dessen Rinde und Querschnitt mit der unterschiedlichen Lage und Ausbildung der Gefäßbündel, an den Früchten und Samen, an der Form und Skulptur der Pollenkörner, an der Blattcuticula und den Haarbildungen, an den Keimlingen und am Chemismus des Eiweißes. Jeder Körperteil, jedes Organ, jedes Gewebe bis in die Zellbildung hinein ist artspezifisch durchgeformt und in dieser Weise nur bei dieser Art anzutreffen. Eine wirkliche artschaffende Mutation müßte deshalb einem vorliegenden, artspezifisch schon durchgeformten Organisationsplan eine neue durchgrei-

fende und alles erfassende Artspezifität verleihen. Sie müßte, wie Goldschmidt sagt, eine „systemic mutation" sein. Bis zur Stunde ist aber die Situation so, wie sie Goldschmid schildert: „Es ist wahr, daß niemand bisher eine neue Spezies, Gattung usw. durch eine Makromutation erzeugen konnte. Es ist aber ebenso wahr, daß niemand auch nur eine Spezies durch Auslese von Mikromutationen hergestellt hat. Von den am besten untersuchten Organismen, z. B. ‚Drosophila', sind unzählige Mutanten bekannt. Wenn es uns gelingen würde, einige Tausend oder noch mehr solcher Mutanten zu einem einzigen Individuum zu kombinieren, so würde dieses noch immer nicht dem entsprechen, was wir als Spezies in der Natur kennen."

Goldschmidt lehnt also die additive Arten- oder Typenentstehung ab und fordert schon für die Entstehung einer echten Art eine tiefgreifende Ummusterung des gesamten Gengefüges durch eine „systemic mutation". Dalcq spricht von plötzlichen und grundlegenden Umbildungen, die im Plasma und im formbildenden System des Eies erfolgen und die Eibildung und die ersten Entwicklungsschritte der Keimesentwicklung nachhaltig abändern. Gerade für die Überbrückung größerer gestaltlicher Differenzen, als sie Artunterschiede darstellen, fordern zahlreiche Autoren, besonders Paläontologen, wie Schindewolf, sprunghafte Abänderungen erheblichen Ausmaßes. Diesem Vorgang, der natürlich ebenso hypothetisch ist wie der der additiven Typenentstehung auf Grund der Summierung kleiner mutativer Änderungen, hat man verschiedene Namen gegeben, die aber nicht einen völlig identischen Prozeß bezeichnen, sondern je nach der Konzeption des Autors einen jeweils etwas anderen Inhalt bergen: Neomorphose (Beurlen), Metakinese (Jaeckel), Paedomorphose (de Beer), Neotenie (Garstrang), Archallaxis (Sewertzoff), Keimgangmutationen (Ungerer), Ontomutation (Dalcq). Doch stimmen alle diese Vorstellungen wohl mehr oder weniger darin überein, daß das Keimmaterial (einschließlich der frühesten Embryonalstadien) als der eigentliche Formungsgrund bei der Entstehung makromutativer Abänderungen eine *sprunghafte* Umschmelzung oder Neuprägung erfährt. Es sind ganzheitliche Saltationen in eine neue Formungsmitte, ein Vorgang, der wegen seiner Kompliziertheit natürlich niemals alle oder auch nur viele Individuen einer Population erfassen kann. Auch diese Auffassung vermag nicht einsichtig zu machen, wie ein solcher großer Schritt der Neuprägung, durch den zwei verschiedene Formen aber fortpflanzungsmäßig verbunden bleiben, im einzelnen zustandekommt und wodurch er verursacht ist, da dies sich ebenfalls der naturwissenschaftlichen Beobachtung entzieht.

Die beiden einander gegenüberstehenden Hypothesen der additiven Entstehung und der sprunghaften Umprägung organischer Gestalten lassen wohl erkennen, wie umstritten die ursächliche Erklärung des Evolutionsgeschehens oder auch nur der Artentstehung ist und damit auch des leiblichen Werdens des Menschen, der Hominisation. Keine der beiden Arten und Weisen der Formwerdung kann ausgeschlossen werden, ja es liegt im Bereich der Möglichkeit, daß beide im Verlauf der Evolution auftraten oder daß

sogar noch eine dritte mit im Spiel war, von der wir uns heute überhaupt noch keine Vorstellung machen können. Bei dieser Situation vermag die Biologie noch keine sichere und endgültige Entscheidung über Polygenismus und Monogenismus zu geben. Es läßt sich naturwissenschaftlich nicht sagen, wie sich das Werden des Menschen seiner Leiblichkeit nach, die Hominisation, vollzogen hat. Gewiß bedeutet Hominisation nicht den Übergang zu einem völlig neuartigen Bauplan, weil auch der Mensch seiner anatomischen Konstruktion nach den Säugetieren und unter diesen den Primaten zuzuordnen ist. Immerhin sind die Wandlungen (Änderungen der Gestalt und Struktur, Proportionsverschiebungen) an der Leibesgestalt, die zum aufrechten Gang, zum großen Hirn- und reduzierten Gesichtsschädel und zum hohen Gehirnvolumen führten, nicht unerheblich und dazu außerordentlich zahlreich. Sie mußten sich dazu dem Organismus ohne Störung einfügen, sich ihm integrieren, damit ein harmonisches, lebensfähiges Ganze erhalten blieb. Der eigentliche und tiefgreifendste Unterschied liegt jedoch auf der psychischen Ebene, im geistgewirkten Verhalten des Menschen. Zwar sind die naturgegebenen leiblich-psychischen Grundlagen nicht einfach beseitigt oder aufgehoben, aber sie sind in eine neue Dienstbarkeit gestellt. Der Mensch vermag auf dem tierischen Instrumentarium ein völlig anderes und neues Stück zu spielen. Gerade das geistgewirkte Verhalten des Menschen ist deshalb bei einer Untersuchung über einen monogenetischen oder polygenetischen Ursprung der Menschheit als entscheidendes und wesentliches Faktum zu berücksichtigen. Die Frage ist nämlich, ob der Mensch (im philosophischen Sinn, nicht nur als säugetierartige, rein anatomische Konstruktion) überhaupt einen polygenetischen Ursprung haben kann. Eine Antwort auf diese Frage allein von der Biologie her zu erwarten, hieße ihre Leistungsfähigkeit überfordern. Sie kann nur von der Philosophie und Theologie gegeben werden.

Die philosophisch-theologische Situation

K. Rahner hat den Versuch gemacht, den monogenetischen Ursprung der Menschheit durch ein metaphysisches Argument zu erhärten. Bei einer *öfteren* Setzung einer innerweltlichen Ursache durch Gott, wie es die Neuschöpfung eines oder mehrerer weiterer Menschenpaare im Bereich eines schon existierenden Paares wäre, so führt er des weiteren aus, entstünde sofort die Frage nach der Sinnhaftigkeit von Gottes Handeln, sofern er Schöpfer, d. h. metaphysische Bedingung der Möglichkeit des Endlichen ist. Warum macht er selbst, was zu tun und zu verwirklichen er den Geschöpfen selbst gegeben hat? Für die Vielzahl der Menschen und ihren geschichtlichen Zusammenhang ist doch schon durch die Setzung des einen zeugungsfähigen Menschenpaares gesorgt. Warum gibt er den Geschöpfen ein solches Vermögen und nimmt ihnen zugleich den Spielraum ihrer Wirksamkeit, indem er selbst tut, wozu er doch die Kreatur geschaffen hat? Ein solches Handeln Gottes

wäre nicht nur gegen das Sparsamkeitsprinzip, das über ein methodologisches Erkenntnisprinzip hinaus auch ein metaphysisches Prinzip ist, es würde auch zu einem *innerweltlichen* Vorkommnis, und zwar zu einem Wunder. Da nun Wunder nur der *Heils*geschichte, nicht aber der bloßen natürlichen Schöpfungsgeschichte angehören, käme es zu dem Widerspruch, daß die Neuschöpfung weiterer Menschenpaare im Bereich eines schon existierenden notwendig der Heilsgeschichte und doch zugleich der bloßen Schöpfungsgeschichte angehörte.

Man kann dagegen nicht einwenden, daß, wenn es so wäre, auch im Pflanzen- und Tierreich das erste Auftreten einer neuen Art nur in einem einzigen, fortpflanzungsfähigen Paar erfolgen müßte. Wo eine neue Art in mehreren, voneinander unabhängigen Exemplaren und doch entspringend einer bisherigen anderen Art auftritt, handelt es sich nämlich nicht um eine wirklich *metaphysisch* neue Art, so sehr diese „Art" für eine biologische, am Phänotyp orientierte Systematik als neu und selbständig gewertet werden muß. „Eine neue ‚Entelechie', ‚Form' wesenhaft verschiedener Art (die als eine neue unableitbare ‚Idee' nur durch eine transzendente Ursächlichkeit Gottes entstehen kann) entsteht nicht in mehreren, voneinander unabhängigen Fällen oder diese ‚Fälle' zeugen nicht (— wie die Engel). Der Mensch ist aber gegenüber dem Tierreich eine metaphysisch neue, wesenhaft verschiedene Spezies ... Mag es darum auch durchaus denkbar sein, daß die biologische Entwicklung des Tierreiches in vielen Exemplaren sich zu jener Höhe hinaufentwickelt hat, an der dann das transzendente Wunder der ‚Menschwerdung' geschehen konnte, dieses Wunder ist nur einmal geschehen, weil es etwas metaphysisch Neues begründet, das, weil es sich selbst multiplizierend entfalten sollte und konnte, nicht mehrmals passierte, wenn anders echte Schöpfung nicht ein innerweltliches Spektakel werden sollte." Die transzendentale göttliche Ursächlichkeit wirkt vielmehr „in den innerweltlichen Ablauf auf die diskreteste und sparsamste Weise ein, nämlich nur dort, wo ursprünglich ein wesentlich Neues und Unableitbares zum erstenmal auftritt. Was die Welt selbst kann, muß sie auch auf die höchstmögliche Weise selbst leisten: also sowohl die Bereitstellung des biologischen Substrates der ‚Menschwerdung' als auch die Ausbreitung des einen Geschlechtes."

Was die theologische Seite unseres Problems betrifft, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Frage, ob die Menschheit von einem einzigen Elternpaar oder von mehreren Elternpaaren abstammt, ein *modernes* Problem ist, das erst durch die moderne biologische Forschung zur ursächlichen Erklärung der Artentstehung aufgetaucht ist. Dem inspirierten Verfasser der Genesis war es völlig unbekannt. Der Paradiesesbericht (Gn 2—3) ist auf dem strengsten Monogenismus aufgebaut. Der Polygenismus steht ganz und gar außerhalb des Gesichtskreises der Genesis. Aber damit ist der Monogenismus aus der Heiligen Schrift noch nicht bewiesen. Für sich betrachtet stellt nämlich der Monogenismus eine naturwissenschaftliche Frage dar. Es

liegt aber nicht auf der Linie der Bibel, eine solche biologische Frage um ihrer selbst willen zu beantworten, weil sie als Heilige Schrift wesentlich Heilsgeschichte berichtet. Nur insoweit vermag sie eine Antwort zu geben, als diese Frage zugleich mit anderen Heilswahrheiten notwendig zusammenhängt. Dann gehört nämlich der Monogenismus, wie Renckens des weiteren ausführt, zum Lehrgehalt des Genesisberichtes, nicht bloß zu dessen Darstellungsweise. Er ist dann Lehrgegenstand, nicht mehr bloßes Lehrmittel, das dem damaligen naturwissenschaftlichen Wissen, ebenso wie die Züge des altorientalischen, geozentrischen Weltbildes, zur Darstellung der Heilslehre entnommen und verwendet worden ist.

Von exegetischer Seite her läßt sich allerdings, wie Renckens betont, „nur insofern effektiv aufzeigen, daß der Monogenismus zum Lehrgehalt des Paradiesesberichtes gehört, als man aufzeigen kann, daß der Bericht etwas über eine Erblast im religiösen Sinn aussagen will, die auf der ganzen Menschheit liegt". Renckens versucht zu zeigen, daß in der Genesis tatsächlich ein innerer Zusammenhang zwischen Erbsünde und Monogenismus besteht, obwohl in ihr kein Wort über eine erbliche Sündenschuld enthalten ist, während ausdrücklich betont wird, Gott habe *einen* Mann und *eine* Frau erschaffen, von der die ganze Menschheit abstamme. Die neueste Kundgebung des kirchlichen Lehramtes hebt gerade diesen Zusammenhang zwischen Monogenismus und Erbsünde hervor. So heißt es in der Enzyklika „Humani generis" (1950) in sehr vorsichtiger Formulierung: „Es ist nicht zu sehen, wie diese Ansicht (von einer Vielzahl von Stammvätern) mit dem, was die Offenbarungsquellen und die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes über die Erbsünde sagen, vereinbar sein soll. Denn in ihnen wird erklärt, daß die Erbsünde aus der Sünde stammt, die ein bestimmter Mensch, Adam, persönlich begangen hat; daß sie durch die Zeugung auf alle Menschen übertragen wurde und so jedes einzelnen eigene Schuld ist" (AAS 42 [1950] 576). Wegen dieses Zusammenhangs von Monogenismus und Erbsünde und der damit gegebenen *heils*geschichtlichen Bedeutung äußert sich hier die Kirche über ein naturwissenschaftliches Problem. Praktisch muß der Katholik daran festhalten, daß die Menschheit tatsächlich aus einem Stammvater hervorgegangen ist. Der Monogenismus ist damit mehr als ein zufälliges Ausdrucksmittel der Genesis, er wird irgendwie durch den Bericht als Lehrinhalt vorgetragen.

Anders ist die religiös-theologische Situation bei der Frage einer Evolution der Organismen und des Menschenleibes. Die Genesis erklärt zwar die Entstehung jeder Art durch eine göttliche Schöpfungstat. Gott hat die Arten geschaffen, wie sie jetzt sind. Sogar Wildheit und Zahmheit gelten als Artunterschiede (Gn 2, 20). Trotzdem darf man nicht behaupten, die Genesis spräche sich gegen eine Evolution aus. Evolution bzw. Hominisation als naturwissenschaftliches Problem liegt nämlich zunächst ebenso außerhalb ihres Gesichtskreises wie der Monogenismus. Es ist ihr unbekannt. Sie trifft deshalb keine Entscheidung in einer umstrittenen Frage, weil es

eine solche für sie noch gar nicht gibt, ganz abgesehen davon, daß die Heilige Schrift nicht auf naturwissenschaftliche, sondern nur auf heilsgeschichtliche Fragen eine Antwort geben will. Die Genesis ist schon deshalb weder für noch gegen eine Entwicklung als naturwissenschaftliches Phänomen. Es hat deshalb auch keinen Sinn, moderne Theorien über die Entstehung des Menschen und der übrigen Organismen aus der Genesis beweisen oder widerlegen zu wollen, nicht zu sprechen von der Fragwürdigkeit und Gefährlichkeit aller Harmonisierungsversuche zwischen dem biblischen Schöpfungsbericht und den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft. Darüber hinaus aber läßt sich erkennen, daß die Schrift in diesem Fall nur sagen will, daß alle Arten letztlich auf Gottes Schöpfertätigkeit zurückzuführen sind, ohne daß über die genaue Weise dieser Zurückführung auf Gott eine inhaltliche Aussage gemacht werden soll. Die Schrift stellt nur fest: die vorhandene Welt geht auf Gott zurück. Sie wird dann konkret geschildert, wie sie sich dem naiven Beobachter darbietet, also hinsichtlich des Tierreiches in dessen arthafter Mannigfaltigkeit, die selbst noch einmal ganz nach dem ersten und unmittelbaren Erleben des Menschen zu Bewußtsein gebracht wird. *Wie* diese Mannigfaltigkeit der Arten auf Gott zurückgeht, darüber macht die Schrift keine Aussage. Sie braucht auch keine zu machen, weil diese Frage heilstheologisch für den Menschen irrevelant ist.

Der Fall liegt hier also anders als bei der Frage nach dem monogenetischen Ursprung der Menschheit. Daher nimmt das kirchliche Lehramt der Evolution und Hominisation gegenüber eine andere Stellung ein als gegenüber dem Monogenismus. Es hat „nichts dagegen einzuwenden, daß die Entwicklungstheorie nach dem augenblicklichen Stand der Naturwissenschaften und der Theologie von Fachleuten beider Gebiete zum Gegenstand der Forschung und wissenschaftlichen Diskussion gemacht wird; dabei handelt es sich um die Entstehung des menschlichen Leibes und seiner Entwicklung aus niederen organischen Formen, während die unmittelbare Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott als Glaubenswahrheit festzuhalten ist. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Gründe für das Für und Wider mit dem schuldigen Ernst und maßvoller Zurückhaltung geprüft und gewertet werden" (Humani generis AAS 42 [1950] 575).

Aus der Literatur: *A. Dalcq,* L'apport de l'embryologie causale au problème de l'évolution, *Portug. Acta Biol. (A), Lisboa 1949/51, 370—396. — R. B. Goldschmidt,* Ecotype, ecospecies, and macroevolution, *Experientia 4 (1948) 465 bis 472. — Ders.,* Evolution, as viewed by one geneticist, *Amer. Scientist 40 (1952) 84—98. — G. Heberer,* Allgemeine Abstammungslehre, *Göttingen 1948. — P. Overhage SJ,* Um die ursächliche Erklärung der Hominisation, *Acta Biotheoretica 12 (1959), Suppl. 1 (= Bibliotheca Biotheoretica, Bd. 8). — Ders.,* Das Problem der Anthropogenese, in: *A. Haas* (Hrsg.), Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, *Freiburg 1959, 285—387. — K. Rahner,* Theologisches zum Monogenismus, in: *K. Rahner,* Schriften zur Theologie, *3. Aufl., Einsiedeln 1958, 253—322. — H. Renckens,* Urgeschichte und Heilsgeschichte, *Mainz 1959. — G. G. Simpson,* The major features of evolution, *New York 1953.*

Konstantinische Wende?

Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft

HUGO RAHNER SJ

Vor sechzehn Jahrhunderten, im Frühsommer 361, feierte die Kirche für einen vergänglichen Augenblick lang einen Siegestag über die Staatsomnipotenz des Kaisers Konstantius, des Sohnes des großen Konstantin, der der Kirche Duldung, Freiheit und fördernde Beherrschung hat angedeihen lassen. Hieronymus hat uns den Tag geschildert: „Da empfing Ägypten seinen Athanasios wie einen Triumphator. Da kehrte Hilarius nach Gallien zurück wie ein Soldat aus der Schlacht. Und Italien legte sein Trauergewand ab beim Einzug des Eusebius."[1]

Es ist gut, sich über diese sechzehn Jahrhunderte der Kirchengeschichte zurückzubesinnen, wenn man zu Beginn unseres Jahres 1961 einen Aufsatz liest über die „Kirche an der Schwelle der Zukunft"[2]. An dieser jeweiligen Schwelle ins Kommende sitzen zu allen Zeiten am liebsten die Propheten, die ihre Ahnungen aus dem Blick ins Vergangene zu rechtfertigen suchen. Setzen wir uns neben ihn, um mit ihm ein freundschaftlich kritisches Gespräch zu führen.

Der Verfasser knüpft in klugen, oft richtigen, hier und dort bestreitbaren Reflexionen an den vergangenen Kongreß in München an. Aber es geht ihm dabei um eine grundsätzliche Beurteilung der Kirche von heute und morgen. Mit großer Geste verfügt er über die sechzehn Jahrhunderte der nun einmal so und nicht anders gewordenen Vergangenheit und sieht das immer noch Fragwürdige am Bau der Kirche von heute in dem verhängnisvollen Fehler der Grundstruktur seit der vielgepriesenen und unheilvollen „Konstantinischen Wende" des Jahres 313. Gemessen an einer biblisch-eschatologischen Wesensschau der Kirche, also im Gegensatz zu einer immer noch vertretenen naiv apologetischen Definition der Kirche als einer des innerweltlichen Erfolgs versicherten Gesellschaft, sieht er in dieser Wende „den Beginn einer verhängnisvollen Fehlentwicklung der Kirche, die in ihren Auswirkungen bis in unsere Tage reicht". Die rund fünfzehnhundert Jahre dauernde „konstantinische Epoche" ist (für die Vertreter dieser Ansicht) die Epoche der „Machtkirche". „In zahlreichen Variationen, so sagen sie, trat während dieser Zeit das konstantinische Modell in Erscheinung. Einmal als Machtgebilde etabliert, habe die Kirche in dauerndem Streit um die Aus-

---

[1] Adversus Luciferianos c. 19.

[2] *Peter Giloth,* Kirche an der Schwelle der Zukunft, in: *Hochland 53 (1960) 97—106.*

weitung, Erhaltung oder Wiedergewinnung ihrer Machtpositionen gerungen. Dadurch sei ihre ursprüngliche, aus der Forderung des Evangeliums kommende Gegnerschaft zur Welt verfälscht worden, und ihre missionarische Bemühung sei daher auf Widerstand gestoßen, weil sie mit politischer Expansion verbunden war. Die Bekehrung der Völker durch die Gewalt des Schwertes blieb oberflächlich." Die Norm, an der allein diese Entwicklung als Fehlentwicklung gemessen werden kann, sei aber das Evangelium, und zu den unabdinglichen Forderungen des Neuen Testaments gehören zwei Dinge: „Die Scheidung, ja Trennung zwischen geistlicher und profaner Autorität, und die Gewaltlosigkeit der Missionierung. Beides wurde aber bei dem Vorgang, den wir Konstantinische Wende nennen, mißachtet, und darin liegt eine objektive Schuld." Von daher werde einsichtig, wie falsch die Theologen und Historiker einer „Machtkirche" urteilen, wenn sie die Konstantinische Wende preisen als „Fundament der abendländisch-christlichen Geschichte", als Werkzeug der Vorsehung, als die wahre Wende, die man dann gerne mit dem lapidaren Satz umschreibt: „Die Kirche hat nach jahrhundertelanger Verfolgung von Konstantin nicht nur die ersehnte Freiheit, sondern darüber hinaus völlig neue Wirkmöglichkeiten erhalten."

Nun könnte man zunächst meinen, dies alles sei, wie immer man sich dazu stelle, ein bloß kirchengeschichtliches Problem. Allein der Beobachter an der Schwelle der Zukunft folgert aus der Rückschau auch entscheidende Sätze für die Diagnose der Kirche von heute und für die Prognose ihrer Zukunft: die Konstantinische Wende sei, obwohl auf der unmittelbar machtpolitischen Ebene seit dem Untergang des Kirchenstaates beendet, heute in das Stadium einer gefährlichen Virulenz getreten. „Der Verlust politischer Macht wird ausgeglichen durch eine Erweiterung der innerkirchlichen Vorrangstellung", und dies in einer die eigentlich gemeinte Bedeutung der Unfehlbarkeit des Römischen Bischofs verkennenden und verzerrenden Tabuisierung dieses Dogmas mit ihren innerkirchlich hemmenden Folgen, der Politisierung und ihren Begleiterscheinungen: „Bürokratie, Zentralismus, Dirigismus, Parteiungen, Intrigen, Machtkämpfe".

Es ist deutlich, zu welcher von diesen beiden mit summarischen Strichen gezeichneten Ansichten sich der Verfasser des Aufsatzes bekennt. Wenn wir mit ihm dieses Gespräch beginnen, wird es gut sein, zuerst das rein kirchengeschichtliche Problem der Konstantinischen Wende zu untersuchen, und dann erst auf deren wirkliche oder vermeintliche Auswirkungen auf die Gegenwart einzugehen.

1.

Im gleichen Maß, mit dem man die Gefährlichkeit der Konstantinischen Wende wertet, muß der Lobpreis auf die vorkonstantinische Freiheit der reinen, noch biblisch denkenden, Märtyrer zeugenden Kirche gesteigert werden. Nun ist es schon mit den „jahrhundertelangen Verfolgungen" eine

eigene Sache: Die neueste Forschung ist da vorsichtiger geworden[3]. Aber es sei zugegeben: Die Zeit mindestens von Decius (249) bis zur widerwilligen Toleranz des Kaisers Galerius (311) war gekennzeichnet von einer staatsgesetzlichen Verfolgung der Kirche. Dies aber gerade deswegen, weil um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Kirche als ein so machtvoller Faktor in der Struktur des Imperiums dastand, daß sie nur mehr auf Leben und Tod verfolgt oder aber so ins staatliche Leben einbezogen werden mußte, wie es seit den Tagen der Staatslehre des Paulus an sich immer, selbst durch Verfolgung unenttäuscht, der Haltung der Kirche entsprach. Die Urkirche war immer bereit, im Staat die gottgesetzte Autorität zu sehen, mit der im Dienst auch der pax terrena zusammengearbeitet werden muß, auch durch eine Organisation der Kirche, die vom Staat vieles gelernt hat, auch durch Beeinflussung des Staates durch kirchliche Lehren und Gesetze. Die Kirche der Urzeit ist sich auch im vorkonstantinischen Imperium nie nur als die kleine Herde der „Jenseitigen" vorgekommen. Sosehr sie in jedem Augenblick ihrer Existenz um ihre eschatologische Transzendenz wußte und bereit war, dafür blutiges Zeugnis abzulegen, sosehr war sie sich auch (von der Verfolgung nur eben behindert) ihrer innerweltlichen Sendung bewußt. Man kann schon die Staatslehre des Paulus nicht eschatologisieren. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts schrieben unentwegt, fast möchte man sagen naiv (aber welche Größe der christlichen Staatsbejahung liegt darin) an die Kaiser und mahnten den Staat an seine gottgesetzte Pflicht, die wahre Religion zu schützen. Es war der Traum des Origenes, das Imperium möchte eines Tages ganz christlich und so (gewiß, eben dadurch) auch des politischen Friedens versicherter sein[4]. Die zeitgenössische Legende von der Konversion des Kaisers Philippus Arabs (244—249)[5] ist ein Symptom für die Lage unmittelbar vor Decius: „Sie stellt das früheste Zeugnis für jene später so bedeutsamen Gedankengänge dar, welche den Eigen- und Sonderwert der bischöflich-geistigen Regierungsgewalt in einen wertenden Vergleich mit der weltlichen Macht setzen."[6] Die machtvoll organisierte Kirche von Rom zwang den Kaiser Decius mitten in der Verfolgung, nach der Enthauptung des Papstes Fabianus (250), zu jenem Geständnis, von dem Cyprian schreibt: „Unverzagt saß Cornelius in Rom auf dem bischöflichen Thron zu einer Zeit, wo ein feindseliger Tyrann viel gelassener und geduldiger die Kunde von der Erhebung eines kaiserlichen Rivalen aufnahm als die Nachricht von der Aufstellung eines Bischofs Gottes in Rom."[7] Die staatspolitische Korrespondenz der Kaiser Gallienus (260)[8] und Aurelianus (271)[9] mit den ka-

[3] *J. Vogt*, Christenverfolgung, *in: Reallexikon für Antike und Christentum II, Stuttgart 1954, 1159—1208.* — *H. Grégoire*, Les persecutions dans l'Empire Romain, *Brüssel 1951.*

[4] Adversus Celsum VIII, 63—70.

[5] *Eusebius*, Kirchengeschichte VI, 34; VII, 10.

[6] *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums I, *Tübingen 1930, 50.*

[7] *Epistola 55, 9.*

[8] *Eusebius*, Kirchengeschichte VII, 13.

[9] ebd. VII, 30.

tholischen Bischöfen von Alexandria und Antiochia „bedeutet Anerkennung der organisierten Kirche als eines Faktors im öffentlichen Leben, dessen Existenz man nicht mehr ignorieren konnte“[10]. So kann der beste Historiker des Kaisers Konstantin von der Zeit vor der Konstantinischen Wende sagen: „Das Christentum hat während der ruhigen Jahrzehnte seiner Organisation Lebensformen der staatlichen Umwelt dienstbar gemacht und wurde fast zu einem Staat im Staate.“[11] Selbst unter dem „Tyrannen“ Maxentius, gegen den Konstantin zu Felde zog, sprechen die Kanones des Konzils von Elvira „für ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen dem heidnischen Staat und der Kirche“[12]. So ist denn entweder wenigstens die grundsätzliche Neigung der Kirche zu einer „Konstantinischen Wende“ in eine viel frühere Periode der Kirchengeschichte zu verlegen, oder aber diese Wende ist, ihrer allzu schematischen Dramatisierung enthoben, viel nüchterner zu beurteilen. Kaiser Konstantin hat noch vor der entscheidenden Unterredung vom Februar 313 in Mailand einen Satz geschrieben, der genau so schon in den Apologien des Justinos von 150 stehen könnte: „Eine Reihe von Tatsachen beweist, daß der Staat in große Gefahr gerät, wenn er die Religion mißachtet, in der der höchsten, hochheiligen und himmlischen Macht in Ehrfurcht gedient wird.“[13] Ja, wir wagen es zu sagen: Die richtig verstandene „Konstantinische Wende“ gehört in den Ursprung der christlichen Staatslehre (Röm 13, 1—7). Schon Tertullian hat den Satz geprägt: „Der Kaiser gehört eher uns, denn er ist von unserem Gott eingesetzt.“[14] So gesehen ist die Wurzel der Konstantinischen Wende in der grundsätzlichen Bereitschaft der Kirche zu suchen, mit dem Staat zusammenzuarbeiten in der Anerkennung auch der staatlichen Gottgewolltheit und damit der staatlichen Pflicht zum Schutz und zur Förderung der Kirche — wenngleich unter Wahrung der Freiheit des Staates vor kirchlicher Ingerenz und der Freiheit der Kirche vor fromm getarnter Beherrschung durch Staatspolitik.

Freilich, das muß ebenso klar gesehen werden: Die trennende Frontlinie zwischen Kirche und Staat nach der Wende des Konstantin zum Christentum und in Kraft seiner gleichzeitigen Politik der Reichseinheit wird fast hauchdünn und steht so jedem Durchbruch offen. Schon 313 schreibt der Kaiser im Zusammenhang mit dem auch sozial gefährlichen Schisma der Donatisten in Afrika an Papst Miltiades: „Eurer Sorgfalt ist nicht verborgen, daß ich vor der katholischen Kirche große Ehrfurcht hege und daher will, daß Ihr keinerlei Schisma oder Zwietracht irgendwo bestehen lasset.“[15] Aus dieser Spannung zwischen Staatseinheit und Kirchenspaltung wird also das alte Problem neu. Aber diese Neuheit wird verzeichnet, wenn man in ihr

---

[10] *Caspar* a.a.O. 84f.
[11] *J. Vogt*, Konstantin, in: *Reallexikon f. Antike u. Christentum III, Stuttgart 1957, 309—311.*
[12] *H. Kraft*, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, *Tübingen 1955, 17.*
[13] *Eusebius*, Kirchengeschichte X, 7.
[14] Apologeticum 33, 1.
[15] *Eusebius*, Kirchengeschichte X, 5.

die Selbstauslieferung der Kirche an den beschützend beherrschenden Staat erblickt, als den Beginn einer Verstaatlichung der Kirche zu einer Kirche der Macht. Wir haben die historische Verzeichnung, die einer solchen Beurteilung der Konstantinischen Wende zugrunde liegt, schon vor Jahren also umschrieben: „Man hat schon oft behauptet, die Kirche habe sich in dem Augenblick, als Konstantin ihr im Jahr 313 Duldung und Freiheit gewährte, völlig haltlos, sozusagen wie im Traum, dem gefährlichen Schutz des Staates hingegeben. Und es sei einer ihrer folgenschwersten Fehltritte gewesen, als sie die selige Freiheit der Märtyrerzeit leichten Herzens preisgab, um in der atemraubend raschen Entwicklung von wenigen Jahrzehnten zur allein anerkannten Staatskirche zu werden, ja um im Papsttum die Despotie der spätrömischen Herrschergewalt bis heute, wenn auch in religiöser Verbrämung, zu verewigen."[16] Diese Beurteilung vergißt, welch unentwegten und für das um Rom gesammelte Abendland letztlich siegreichen Kampf die Kirche um die biblische Freiheit ihrer Sendung in die Welt ausgefochten hat, und dies immer unter Wahrung der für uns heute fast erstaunlich weiten Anerkennung der Staatsrechte. Für die Kaiserpolitik Papst Leos des Großen ist das neuestens gut gezeigt worden[17]. Aber schon in den wirren Kämpfen mit Kaiser Konstantius waren es nur die Donatisten, diese altchristlichen Integralen, die den Satz wagten: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?"[18] Und dennoch: Bei aller Anerkennung des Staates, ja gerade um der evangelischen Reinheit dieser Anerkennung willen, führten Päpste und Bischöfe von Konstantin ab den Kampf um die Freiheit: Papst Liberius vor dem Kaisergericht des Konstantius, Papst Damasus gegen die Politisierung des Kirchenbegriffs auf dem zweiten ökumenischen Konzil, Papst Gelasius mit seiner Lehre von den zwei Gewalten gegen den werdenden Byzantinismus, Papst Martin als Blutzeuge dieser kirchlichen Freiheit. Es gab also in der Kirche auch nach Konstantin immer eine sozusagen antikonstantinische Wende; zu ihr dürfen wir, selbst wenn wir zugeben, daß sie eine Fehlentwicklung bargen, auch die Ideale der Papaltheokratie des Mittelalters zählen. Es ist also historisch falsch, wenn die Integralen unserer Tage von einer 1500jährigen Fehlentwicklung des „konstantinischen Modells" der Machtkirche sprechen. Es ist zuzugeben, daß es die Mächte und Ideen gab, die zur Sachsenbekehrung, zu den Stedingern und zur Missionierung der Heiden mit dem ritterlichen Schwert führten. Aber wenn man so großzügig von einer derart schicksalsschweren „Fehlentwicklung" spricht, darf man darüber die wahrhaft christlichen Grundsätze eines Ambrosius über die Heidenmission vergessen[19] oder die biblisch lautere angelsächsische Missionspolitik Gre-

---

[16] *H. Rahner*, Abendländische Kirchenfreiheit, *Einsiedeln-Köln 1943, 21.* — Das Buch erscheint in diesem Jahr in neuer Bearbeitung im Verlag Kösel, München.

[17] *P. Stockmeier*, Leos I. des Großen Beurteilung der Kaiserlichen Religionspolitik, *München 1959.*

[18] *Optatus von Mileve*, Contra Parmenianum III, 3.

[19] *J. Mesot*, Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand, *Schöneck (Schweiz) 1958.*

gors des Großen[20] oder den Heroismus der siedelnden Zisterzienser, der Franziskaner in Marokko und China, das königlich staatsfreie Missionswerk des Franz Xaver? Wo war da die „Machtkirche"? Gewiß, man weiß, daß dieser Heroismus oft wieder überdeckt wurde vom Staatskirchentum des spanischen und portugiesischen Patronats, und wir kennen die tragischen Folgen der Fehlentwicklung eines Europäismus, der im Ritenstreit zum Ausdruck kommt. Aber von anderthalb Jahrtausenden einer Epoche der Machtkirche zu sprechen, die es erst in unseren Tagen endlich zu liquidieren gilt, ist eine historische Vereinfachung, die keinen Ausgangspunkt für eine Prognose an der Schwelle der Zukunft bilden kann.

2.

Gehen wir auf diese Prognose etwas genauer ein. Das konstantinische Modell ist, so wird gesagt, immer noch das heimliche Leitbild der Kirche von heute. Es ist nur, seit dem politischen Abbau von 1870, sublimiert, hat sich nach innen geschlagen. Von der verlorenen Macht bleibt wenigstens der zäh verteidigte Einfluß; aus der („leider") nicht mehr möglichen Staatsbeherrschung wird wenigstens die Lehre von der „potestas indirecta"; aus der evangelischen Pflicht, den Willen Gottes zu verkünden, wird die Sucht, die Welt nach Gottes Gesetz zu ordnen und zu regieren. „Der kirchliche Anspruch zielt nicht mehr auf die Macht in der Welt, er vergeistigt sich zu einer obersten Weisungsbefugnis in Sachen des ‚Naturrechts'." Von daher eröffnet sich das wesentlichste Anliegen der Kirche von heute und morgen: „Die wichtigste und zugleich schwierigste innerkirchliche Aufgabe ist, die Autorität des geistlichen Amtes Schritt um Schritt aus ihrer historischen Verfilzung mit profaner Macht zu befreien. Das bedeutet nicht nur Verzicht auf die potestas directa und indirecta, bedeutet nicht nur scharfe Trennung kirchlicher und weltlicher Bereiche, sondern vor allem auch Verzicht auf den Gebrauch ‚profaner', das heißt ungeistlicher Machtmittel im kirchlichen Raum selbst." Dieses radikale Umdenken, diese Metanoia, vollziehe sich, so wird gefolgert, durch die Rückkehr zum reinen Wort Gottes in der Kirche: „In dem Maße, wie biblisches Denken in unserm Bewußtsein wieder Wurzeln schlägt, wird die konstantinische Konzeption die fraglose Gültigkeit verlieren, die sie heute noch für die meisten besitzt."

Also Zeugnis, nicht Propaganda. Präsenz, nicht Aktion. Wort, nicht Gesetzeskanon. Gemeinschaft, nicht Organisation. Man kennt diese Therapie, und wie alt sie ist, kann man am besten bei R. A. Knox nachlesen[21]. Wir wollen uns hier freilich ernsthaft davor hüten, diesen Gedanken des Verfassers zu einer „ursprünglichen" Besinnung auf das Wesen der Kirche eine Art von Esoterik zu unterstellen. Aber er wird wohl nicht erstaunt sein, wenn

[20] *S. Brechter,* Die Quellen zur Angelsachsen-Mission Gregors d. Gr., *Münster 1941.*

[21] *R. A. Knox,* Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte, *Köln-Olten 1957.*

wir zu seinem Aufsatz sagen, was Knox von der großartig einseitigen Haltung der Enthusiasten sagte: „Am liebsten hätte ich für diese Bestrebungen die Bezeichnung Ultrasupernaturalismus gewählt."[22] Wir werden uns bemühen müssen, diese Qualifikation zu rechtfertigen.

Letztlich geht es hier um eine einseitige oder um eine ausgeglichene Erfassung der sozusagen inkarnatorischen Struktur an Wesen und Geschichte der Kirche. Innerweltliche Immanenz und eschatologische Transzendenz werden in ihr immer da sein müssen und werden immer in der Spannung des Ausgleichs stehen. Der Verfasser beruft sich für seine Auffassung auf Kardinal Suhard von Paris. Aber gerät er nicht bedenklich in die Einseitigkeit derer, die, wie Suhard sagt, das „gottmenschliche Wesen der Kirche" entgeschichtlichen, indem sie es transzendieren? „Wenn man einen dieser Aspekte außer acht läßt, zerstört man die Kirche. Ohne sichtbare Organisation, ohne Einrichtungen, Hierarchie, Sakramente gibt es keine Fleischwerdung Christi auf Erden, die Kirche ist dann kein Leib mehr. Wenn man jedoch umgekehrt bei der juridischen Organisation haltmacht und über das äußerlich Sichtbare nicht hinausgeht, so heißt das, den Leib Christi durch einen Leichnam der Kirche ersetzen."[23] Der Verfasser wird das alles unterschreiben, aber er wird bestreiten, daß viele konstantinische Relikte in der Kirche zu ihrer echten Leibhaftigkeit gehören. Und doch will uns scheinen, als ob seine Auffassungen just diejenigen jener Gläubigen sind, die Kardinal Suhard als „moralische Integralisten' bezeichnet, und deren Ideale er mit diesen Worten umschreibt: „Es ist nicht die Pflicht der Gläubigen, auf die Ereignisse einzuwirken, sie müssen nur ganz schlicht in ihrem Privatleben wahre Jünger Christi sein. Der Christ, auf den die Kirche wartet, ist nicht der ‚konstantinische Christ', sondern der Christ der Apokalypse und der Parusie."[24] Der Kardinal urteilt über diese Haltung: „Von der Kirche hat sie nur ihre Transzendenz beibehalten, aber auf Kosten ihrer Verwirklichung in der Gegenwart." Gilt das nicht auch — wir fragen nur — von dieser Prognose an der Schwelle der Zukunft?

Es ist wahr: das Wehe, das Dante über Konstantin und Papst Silvester als den „ersten reichen Vater" ausrief[25], ist echter Liebe zu der im politisch gewordenen Papsttum tödlich gefährdeten Kirche entsprungen. Und es ist noch wahrer: man hat sich auch noch in der Kirche der Neuzeit manchmal mit einer frommen konstantinischen Romantik getröstet. So, wenn man sich etwa beim Deutschen Katholikentag von 1906 an den marschierenden Gläubigen begeisterte als „an den Bataillonen Konstantins, die mit dröhnenden Schritten in die Heilige Stadt einzogen"[26]. Man wird sogar in aller geziemenden Ehrfurcht die Bezeichnung der Weltweihe an das Herz Jesu als des „La-

---

[22] a.a.O. 13f.
[23] Aufstieg oder Niedergang der Kirche? *Hirtenbrief vom 11. Februar 1947. Deutsche Ausgabe (3. Aufl.): Dokumente 1, Offenburg (o. J.), 30.*
[24] a.a.O. 54.
[25] *Inferno XIX, 115—117.*
[26] Vgl. *Hochland 53 (1960) 183.*

barum unseres Jahrhunderts" als weniger glücklich empfinden dürfen[27]. Aber das sind keine Beweise für die innerkirchliche Virulenz einer Konstantinischen Wende.

Das Problem liegt tiefer. Man muß die grundsätzliche Frage stellen: Was ist eigentlich „Machtkirche"? Da will uns vorkommen, als wurzle dieses ominöse Wort, mit dem man die Fehlentwicklung der abendländisch-römischen Kirche kennzeichnen will, wirklich in einer „Konstantinischen Wende" — aber in der Wende zu der eigentlichen Schöpfung des Kaisers, den die Ostkirche (und nur sie) als den „Apostelgleichen" bis zum heutigen Tag verehrt: im staatskirchlichen und eben dadurch weitgehend esoterisch gewordenen Kirchenbegriff von Byzanz und, von da her, von Moskau. Unser Gesprächspartner möge es uns verzeihen: aber bei der Lesung seiner Worte (und bei allem Bewußtsein, jetzt die Linien etwas zu grob auszuziehen) klang uns immer mit, was Dostojewski im „Idiot" den Fürsten Myschkin leidenschaftlich verkünden läßt: „Der römische Katholizismus glaubt, daß die Kirche ohne eine weltliche, staatliche Gewalt auf der Erde nicht bestehen kann und ruft sein Non possumus aus. Meiner Ansicht nach ist der römische Katholizismus gar keine Religion, sondern die absolute Fortsetzung des weströmischen Imperiums, und alles in ihm, vom Glauben angefangen, ist diesem Gedanken untergeordnet. Der Papst hat sich der Erde und des irdischen Thrones bemächtigt und hat das Schwert ergriffen. Seitdem geht alles in dieser Richtung weiter."[28] Noch einmal: so grob versteht der Aufsatz Giloths den Begriff der Machtkirche nicht. Aber in der feineren Oszillation der Gegensätze deutet sich bei ihm doch der Ausschlag in eine Übertreibung an, die wir am liebsten einen „Platonismus der Kirchengeschichte" nennen möchten. Das „himmlisch herüberwirkende Urbild der Ecclesia" (um mit Methodios von Philippi zu sprechen) wird, so klagen diese Platoniker, in der Machtkirche auf die Erde herabgezogen; das Reich soll doch wieder „in hoc tempore" (Apg 1, 6) aufgerichtet werden; aus verkündendem Zeugnis wird die Organisation „de propaganda fide"; noch mehr: es werden daraus „katholische Staats- und Gesellschaftslehre, Lehren zur Sozial und Wirtschaftsordnung, Gewerkschaften, Schulen, Presse, Massenveranstaltung". Und eben das sei die konstantinische Machtkirche von heute. Dagegen stehe die Forderung: nicht Einflußnahme, sondern schlichte und glaubwürdige Präsenz des Christen „in allen Zellen des massengesellschaftlichen Lebens, eine Präsenz, die weniger durch christliche Institutionen und Organisationen als durch die Christen selbst geschaffen wird".

Hier, so meinen wir, berühren wir den Nerv des Problems. Wir beginnen zu fragen; denn vieles in dem Aufsatz scheint uns fragwürdig — im doppelten Sinn des Wortes. Es sind Fragen, die Giloth ohne Zweifel zum größten Teil als unberechtigte Verlängerung seiner Probleme ansprechen wird, die

---

[27] *Acta Apostolicae Sedis 20 (1928) 167.*
[28] *Ausgabe Verlag Th. Knaur, Berlin (o. J.) 774f.*

sich aber jedem seiner Leser stellen werden. Sind also, so fragen wir, alle Bemühungen des Christentums (insonderheit die organisierten Bemühungen) um eine innerweltliche Gestaltung des Sittlichen (im Sinn des Naturgesetzes) und des Humanen letztlich Verrat am Evangelium? Oder kluge Rückkehr der Kirche nach Ägypten, von wo doch einst das Gottesvolk der Urkirche aufgebrochen war zu seliger Heimfahrt und unter dem ersten Papst noch „in der Fremde pilgerte" (1 Petr 1, 1)? Oder vollzieht sich nicht umgekehrt gerade im diesseitigen Wandern und Werken der Kirche (in was denn sonst?) das in jedem je neuen Geschichtsaugenblick auch je neue Ankommen im Jenseitigen? Gibt es ein Zeugnis ohne Forderung? Gibt es eine Verkündigung dessen, dem alle Macht gegeben ist, ohne Macht — geistliche freilich, aber irdisch vollziehbare? Und wo gibt es in der Kirche heute profan ungeistliche Machtmittel? Gibt es, solange wir noch pilgern, Liebe ohne Gesetz? Fragen wir noch konkreter: ist vielleicht der Kodex des Kirchenrechts auch noch „konstantinisch"? Ist die Funktion und Gebarung des Heiligen Offiziums noch verbrämter spätrömischer Absolutismus? Sind die Sozialenzykliken am Ende doch nur getarnte Weltbeherrschung? Und die Kirchensteuer ein ägyptischer Fleischtopf? Und das Hochamt voll der Zeremonien des kaiserlichen Hofdienstes, die die Grundgestalt des eucharistischen Mahles weitgehend verdecken? Und die Katholische Aktion ein „konstantinisches Bataillon"? Der Fragen sind ungezählte, auch Giloth wird sie nicht alle mit ja beantworten, aber sie werden ausgelöst und lassen sich nicht unterdrücken, wenn man mit der (schon rein geschichtlich bestreitbaren) Theorie vom konstantinischen Modell ernst macht.

Auf ihre letzte Wurzel durchdacht ist unsere Frage christologisch und lautet: gibt es in der Kirche Geist ohne Leib? Beide Gesprächspartner werden antworten: Nein. Denn sonst wäre auch der mystische Christus doch nur ein „Phantasma" (Mt 14, 26) ohne „Fleisch und Bein" (Lk 24, 40). Ebenso umgekehrt: es gibt keinen Leib der Kirche ohne Geist, sonst wäre die Kirche ein Leichnam. Aber wenn wir den unterscheidenden Ton im gemeinsamen Nein noch einmal scharf hörbar machen wollen, so würden wir den Satz wagen — der freilich keine Ausrede für die vielen in der Kirche sein darf, die sich allzu beruhigt auf Erden eingerichtet haben —: Die Kirche muß immer so sein, wie sie bis jetzt geworden ist und also gerade heute ist. „Das unwandelbare Wesen der Kirche, wie es sich in den Schriften der Apostel und Evangelisten bezeugt" (um noch ein Wort Giloths zu gebrauchen), muß auch erkannt und geliebt werden können in seiner je gegenwärtigen Gestalt. Sonst endet die Theologie der Kirchengeschichte und unsere Liebe zur sichtbaren Kirche, die wir in eine jeweils neue Zukunft hinein „hegen" (Eph 5, 29) müssen, doch letztlich in einem ungeschichtlichen Esoterismus. Man kann das Licht Christi nicht nur im Zurückblenden in die frühchristliche Kirche finden. Das Wort ist Fleisch geworden. Es ist immer gegenwärtig und zukünftig zumal. Auch im Fleisch seiner Kirche, das noch Makel und Runzel trägt.

So und ähnlich würden wir dem Propheten an der Schwelle der Zukunft antworten. Propheten haben es im Schwung des Geistes oft zu eilig. Wir möchten ihnen das Wort zurufen, das der Engel Uriel in einer frühchristlichen Apokalypse spricht: „Du willst doch nicht mehr eilen als der Höchste? Denn du willst Eile um deiner selbst willen, der Höchste aber für viele."[29] Die sechzehn Jahrhunderte seit Konstantin waren, aufs Ganze gesehen, keine Fehlentwicklung der Kirche. Aber das Trauergewand ihrer irdischen Gefangenschaft legt die Kirche erst ab, wenn der Tag der Freiheit in Christus anbricht, dem keine Jahrhunderte mehr folgen.

Pius XII. und die Juden in Rom 1943-1944

ROBERT LEIBER SJ

Im September 1943 besetzten die Deutschen Rom, und bald hernach begannen die Maßnahmen gegen die in der Stadt befindlichen Juden, die römischen wie die nach Rom geflüchteten. Die Judenverfolgung dauerte bis zum Abzug der Deutschen aus Rom am 4. Juni 1944. Wie hat sich Papst Pius XII. zu ihr verhalten? Gerhard Schoenberner antwortet darauf in seinem Buch: Der gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933—1945[1], durch Vorlegung eines Kurierbriefs des deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl, Ernst von Weizsäcker, an das Auswärtige Amt in Berlin, vom 28. Oktober 1943. Der Brief lautet:

> „Der Papst hat sich, obwohl dem Vernehmen nach von verschiedenen Seiten bestürmt, zu keiner demonstrativen Äußerung gegen den Abtransport der Juden aus Rom hinreißen lassen. Obgleich er damit rechnen muß, daß ihm diese Haltung von seiten unserer Gegner nachgetragen und von den protestantischen Kreisen in den angelsächsischen Ländern zu propagandistischen Zwecken gegen den Katholizismus ausgewertet wird, hat er auch in dieser heiklen Frage alles getan, um das Verhältnis zu der Deutschen Regierung und den in Rom befindlichen deutschen Stellen nicht zu belasten. Da hier in Rom weitere deutsche Aktionen in der Judenfrage nicht mehr durchzuführen sein dürften, kann also damit gerechnet werden, daß diese für das deutsch-vatikanische Verhältnis unangenehme Frage liquidiert ist.
> Von vatikanischer Seite jedenfalls liegt hierfür ein bestimmtes Anzeichen vor. Der ‚Osservatore Romano' hat nämlich am 25./26. Oktober an hervorragender Stelle ein offiziöses Kommunique über die Liebestätigkeit des Papstes veröffentlicht, in welchem es in dem für das vatikanische Blatt bezeichnenden Stil, d. h. reichlich gewunden und unklar, heißt, der Papst lasse seine väterliche Fürsorge allen Menschen ohne Unterschied der Nationalität und Rasse angedeihen. Die vielgestaltige und unaufhörliche Aktivität Pius' XII. habe sich in letzter Zeit infolge der vermehrten Leiden so vieler Unglücklicher verstärkt.
> Gegen diese Veröffentlichung sind Einwendungen um so weniger zu erheben, als ihr Wortlaut, der anliegend in Übersetzung vorgelegt wird, von den wenigsten als spezieller Hinweis auf die Judenfrage verstanden werden wird."

[29] *Viertes Buch Esdras 4, 34.*
[1] *223 Seiten, 196 Bilddokumente, Hamburg 1960, Rütten & Loening, 108.*

Lassen wir zunächst die Tatsachen sprechen[2]:

Am 26. September 1943 wurden den Juden 50 Kilo Gold abverlangt, zu liefern innerhalb sechsunddreißig Stunden, widrigenfalls 200 Juden deportiert würden. Bei dieser Gelegenheit erklärte Kappler[3] den heranbeorderten Vertretern der römischen Judengemeinde: Jude ist, wer Judenblut in sich hat; ob er sich zur jüdischen oder christlichen Religion bekennt ist gleichgültig. — Auch in Rom ging die Judenverfolgung also nach diesem Grundsatz voran. Was die Aufbringung des Goldes angeht, erbot sich Papst Pius XII. von selbst, das etwa fehlende Gold zur Verfügung zu stellen, so daß die Zusammenbringung des Goldes auf alle Fälle gesichert war. Das päpstliche Anerbieten brauchte dann jedoch nicht in Anspruch genommen zu werden. Die Übergabe des Goldes geschah am 28. September in dem berüchtigten Haus der Gestapo in Via Tasso.

Bis Mitte Oktober erfolgte dann die Durchsuchung der Synagoge, die Wegnahme des dortigen Geldes (2 Millionen Lire) sowie des Archivs und der Abtransport der beiden jüdischen Bibliotheken.

Am 16. Oktober begann die Razzia, das Aufspüren und Zusammentreiben der Juden, zuerst derer des Ghettos bei der Tiberinsel, dann der Juden außerhalb des Ghettos, nach den Regierungslisten von 1938. Abtransportiert wurden von Rom 1127 Juden: 327 Männer, 800 Frauen und Kinder, meistens Leute aus mittleren und kleinen Verhältnissen. Die reichen Juden wollte man in Rom zurückbehalten. Von den Abtransportierten kamen aus den Konzentrationslagern der Gestapo 14 Männer und 1 Frau zurück.

1939 zählte Italien 50 000 Juden, 1946 46 000, und zwar 30 000 Italiener und 16 000 Flüchtlinge und Versprengte[4]. Die versprengten Juden werden zum größten Teil Flüchtlinge aus Deutschland, Polen, Ungarn, Jugoslawien und Frankreich gewesen sein. Die Zahl der von der Gestapo in Italien umgebrachten Juden ist uns mit 8000 angegeben worden. Unter den 335 am 24. März 1944 in den Fosse Ardeatine als Geiseln Erschossenen waren 75 Juden.

Aber kehren wir nach Rom zurück. Wo blieben die andern Juden Roms? Sie haben sich zu Hunderten und aber Hunderten in die Häuser der religiösen Orden und Genossenschaften und in andere kirchliche Institute geflüchtet. Pius XII. hatte wissen lassen, die kirchlichen Häuser könnten und sollten flüchtigen Juden Unterkunft gewähren. Wir haben vor uns eine Liste der Ordenshäuser, die damals Juden verborgen hielten, mit Angabe der

---

[2] Nach dem Bericht des Präsidenten der Israelitischen Gemeinde Roms *Ugo Foa:* Le misure razziali adottate in Roma dopo l' 8 settembre 1943, in: *La Voce della Communità Israelitica di Roma,* in den drei Heften *September, Oktober, November-Dezember 1952.* Nach mündlichen Mitteilungen, u. a. von *P. Anton Weber SAC* (Pallottiner), einem der Haupttätigen im Päpstlichen Hilfswerk für die Juden; und von *Prof. Dr. Renzo De Felice,* Rom, der an der Darstellung der Judenverfolgung in Rom bzw. Italien arbeitet; nach einer wertvollen Materialsammlung der *Civiltà Cattolica,* Rom; nach eigenen Erinnerungen.

[3] Herbert Kappler war Botschaftsmitglied und Chef des SD. Er wurde später in Rom vor ein italienisches Kriegsgericht gestellt und zu lebenslänglicher Haft verurteilt.

[4] Enciclopedia Italiana = *Treccani, Appendice II, 1938—1948, Bd. 2, 812.*

jedesmaligen Zahl der Untergebrachten, aus dem Jahre 1945[5]. Es sind danach 100 Schwesternhäuser, in denen Juden verborgen waren; Häuser italienischer und nichtitalienischer: französischer, spanischer, englischer, amerikanischer, kanadischer, auch deutscher Schwestern. Die Zahl der in den einzelnen Häusern Aufgenommenen schwankt zwischen 1 und 187. Diese Höchstzahl beherbergten die vielen Rompilgern bekannten Schwestern Unserer Lieben Frau von Sion, in Via Garibaldi 28. Sehr viel für die Juden haben die Suore Assunzioniste getan. Die Zahl der Häuser von Ordensmännern, die Juden beherbergten, beläuft sich auf 45. Manchmal sind aber eine Reihe von Häusern in eine Gruppe zusammengefaßt. Ihnen anzuschließen sind zehn Pfarreien, die Juden Unterschlupf gewährten. Die Zahl der in den einzelnen Häusern oder Pfarreien Untergebrachten schwankt zwischen 1 und 400. Die Franziskaner von S. Bartolomeo all'Isola (Tiberinsel) haben diesen 400 Unterschlupf ermöglicht. Die genannten Schwesternhäuser haben im ganzen 2775, die männlichen Orden und die Pfarreien 992 Gefährdeten Schutz geboten, und zwar auf Monate. Dazuzurechnen ist noch die Aufnahme für wenige Tage von 680 in kirchlichen Häusern Zufluchtsuchenden. Zum ganzen kommen noch die im Lateran und Vatikan Versteckten. Ihre Zahl ist schwer anzugeben, weil sie jedenfalls im Vatikan nur illegal sein konnten und man deshalb nicht von ihnen sprach. Aber besonders im Lateran müssen es viele gewesen sein, Juden und gefährdete Nichtjuden, unter ihnen der nachmalige bekannte Sozialistenführer Nenni. Bemerkt sei noch, daß in den angegebenen Zahlen manche der Untergebrachten doppelt enthalten sind, die nämlich, die ihren Unterschlupf wechselten, weil sie sich anderswo besser geschützt glaubten.

Gleich anzuschließen sind zwei kirchliche bzw. päpstliche Sonderhilfswerke: St. Raphael und DELASEM. Das St.-Raphaels-Werk betreute der in Anmerkung 2 genannte Pallottinerpater Anton Weber mit einigen seiner Mitbrüder. Das Werk hat im ganzen 25 000 Menschen in Not, Juden und Nichtjuden, Hilfe angedeihen lassen. Es hat im besonderen 2000 in Rom Zusammengeströmten, darunter 1500 Juden, die Auswanderung nach Amerika vermittelt. Zu den Aufgaben des Werkes gehörte auch die Paßbeschaffung; aber nicht die Vermittlung von Vatikanpässen. Der Vatikanstaat hat keine Pässe für Auswanderung ausgestellt. Eichmanns „Vatikanpaß" ist von vornherein ein Märchen. Dagegen waren von anderen Staaten Pässe zu vermitteln und zu verteilen. So hat z. B. die brasilianische Regierung damals dem Papst einige tausend Pässe für Juden christlichen Bekenntnisses zur Verfügung gestellt, die dann eben nur christlichen Juden zukommen konnten. Im übrigen war bestimmend für die Hilfe die Not, nicht das religiöse Bekenntnis.

[5] Die Liste stammt von *P. Beat Ambord SJ*, dem damaligen Beauftragten für die deutschsprachigen Sendungen des Vatikansenders. Fräulein Iris Rub-Rothenberger aus Frankfurt, die seinerzeit am Vatikansender mitarbeitete, hat sie uns zur Verfügung gestellt. Wie sie erklärt, sind die Zahlen der in Ordenshäusern Untergebrachten damals, 1945, durch Rückfrage bei den einzelnen Häusern sichergestellt worden.

DELASEM war ursprünglich eine jüdische Hilfsorganisation mit Sitz in Genua. Als die Deutschen Genua besetzten, flog sie auf. Der Organisation war es aber noch geglückt, ihre Geldbestände — 3-5 Millionen Lire = 150 bis 250 Millionen Lire nach heutiger Valuta der Lira — dem Kardinal von Genua, damals Erzbischof Pietro Boetto SJ, anzuvertrauen, der sie durch einen Sonderboten nach Rom an die Apostolische Nuntiatur bei Italien verbringen ließ. Von der Nuntiatur wurde sie dann für Juden verwandt. Mit der praktischen Arbeit war der Kapuzinerpater Benoît de Bourg d'Iré betraut, der das Werk überhaupt weitergeführt und sich unermüdlich um die Juden in Not gesorgt hat. Durch seine Hände gingen bis 1945 25 Millionen Lire nach damaliger Kaufkraft der Lira = 1,25 Milliarden Lire von heute.

Wer hat die finanziellen Mittel für die Juden in Not aufgebracht? Die italienischen Juden waren zum Teil noch selbst vermögend, besonders die römischen. Ihre Lage war überhaupt etwas leichter. Ein Gutteil von ihnen benutzte auch den Unterschlupf in kirchlichen Instituten nur für die Nacht; tagsüber waren sie zu Hause. Nur mußten sie achtgeben, daß sie nicht von den wöchentlich zweimal, aber an unbestimmten Tagen stattfindenden Razzien erhascht wurden. Oft sind sie, wenn solche erfolgten, schnell nach St. Peter geflüchtet, bis die Gefahr vorüber war. Was die andern Juden angeht, die sich nicht helfen konnten, so sind, wo ihre Zahl gering war, die einzelnen Ordenshäuser oder Institute selbst für sie aufgekommen. Alles übrige hat im ganzen Papst Pius XII. beschafft, dem das Catholic Refugees Commity in den Vereinigten Staaten große finanzielle Mittel bereitstellte. Die Gesamtsumme, die der Papst bis 1945 für Juden in Not ausgegeben hat, beläuft sich nach umsichtiger Schätzung auf 2,5 Milliarden nach heutiger Lirewährung (etwa 16,7 Millionen DM).

Die Hilfe Papst Pius' XII. für die Juden hat übrigens nicht erst 1943 eingesetzt. In den vatikanischen Registern laufen in Fortsetzung der Bemühungen Pius' XI. vom Frühjahr 1939 an schier endlose Fälle von päpstlicher Vermittlung für Juden, besonders in Deutschland, und für finanzielle Unterstützung geflüchteter Juden. Viele der Fälle sind von Pius XII. ganz persönlich in die Hand genommen worden. Die Darstellung dieser seiner Tätigkeit bedürfte aber einer eigenen Behandlung.

Natürlich stand den Juden auch das Vatikanische Informationsbüro zur Verfügung. Der Deutschen Sektion des Büros war eine Sonderabteilung für die Juden angeschlossen, weil es bei Juden betreffenden Anfragen hauptsächlich um Anfragen aus Palästina, Ungarn, Rumänien, Australien und sonstwoher nach dem Schicksal von Juden in Deutschland ging. Die Anfragen belaufen sich für 1941 bis 1945 auf 102 026 Fälle, die vom Vatikanischen Informationsdienst erledigten auf 36 877 Fälle. Die Differenz zwischen den eingelaufenen und erledigten Fällen ist dem Umstand zuzuschreiben, daß man innerhalb Deutschlands die normalen Suchmethoden weithin gar nicht anwenden durfte, wenn man nicht die Gesuchten erst recht in Gefahr brin-

gen wollte. 1943 konnten immerhin 20 375 Anfragen erledigt werden. Am schwierigsten gestalteten sich die Nachforschungen 1944[6].

Auf diesem Hintergrund erhält das Schreiben des Herrn von Weizsäcker ein etwas anderes Gesicht. Er persönlich empfand das Vorgehen der Gestapo gegen die Juden ebenfalls peinlich. Wenn er den Entschluß des Papstes, nicht öffentlich zu protestieren, einseitig auf dessen Bestreben zurückführt, die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Reich nicht zu belasten, und wenn er deshalb das Schweigen des Papstes als Erfolg der Berliner Regierung darstellt, mag man dies seiner Stellung als Botschafter und dem Druck der Verhältnisse, unter dem er stand, zugute halten.

Pius XII. dachte in Wirklichkeit umfassender. Er hat während des ganzen Krieges, soviel wir uns erinnern, nur einmal einen Sonderfall von rechtswidrigem Vorgehen an den Pranger gestellt: den Einmarsch der deutschen Truppen in Holland, Belgien und Luxemburg, durch seine bekannten Telegramme an die Staatsoberhäupter der drei überfallenen Länder. Im übrigen machte er sich das Verhalten seines Vorgängers Benedikts XV. im ersten Weltkrieg zur Regel, gegen Unrecht und Gewalt, wo immer sie geschehen mochten, allgemein Verwahrung einzulegen. Öffentliche Proteste des Papstes im Krieg werden immer rücksichtslos von der einen gegen die andere Partei rein politisch ausgenützt, also in einem Sinn, in dem sie vom Papst nicht gemeint sind. Wenn ferner der Papst ein bestimmtes Vorgehen öffentlich verurteilt, kann er sich gezwungen sehen, um nicht parteiisch und ungerecht zu erscheinen, so und so oft in ähnlichen Fällen von neuem zu protestieren. Und wie oft hätte sich Pius XII. in diese Lage versetzt gesehen, im Krieg und in der Nachkriegszeit! In jedem Fall eines Protestes mußte der Papst sodann das Für und Wider abwägen, ob der Protest nicht besser unterblieb, um größere Übel zu verhüten.

Ein öffentliches Wort Pius' XII. gegen die Judenverfolgung in der Stunde, als sie, wie gesagt wurde, unter den Augen des Papstes und vor den Fenstern des Vatikans erfolgte, hätte sicher eine sehr starke Wirkung gehabt, damals wie für später, obwohl auch darüber manche recht nüchtern denken. Der Papst mußte aber auch den Schaden in Rechnung stellen, den ein Protest zur Folge haben konnte, für die Juden wie für die Kirche und die Katholiken, in Rom und im gesamten damaligen Machtgebiet Hitlers. Dr. Safran, in jenen Jahren Oberrabbiner der Jüdischen Gemeinde in Rumänien, betonte in einem Interview nach dem Krieg, wie sehr der Apostolische Nuntius — es war Erzbischof Andrea Cassulo — ihnen zwei Jahre hindurch in ihrer Not geholfen habe. Seine Vermittlung sei für ihre Existenz entscheidend gewesen. Er habe erreicht, daß die gefürchteten Deportationen unterblieben[7]. Solche Versuche, Unheil von den Juden abzuwenden, wären im Fall eines

[6] *Aperçu sur L'Oeuvre du Bureau d'Informations Vatican, 1939—1946. (Tip. Vat. 1948) 65—66.*

[7] L'Attività della Santa Sede dal 15 dicembre 1944 al 15 dicembre 1945 *(Tip. Vaticana 1946) 95—96.*

päpstlichen Protestes mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Scheitern verurteilt gewesen.

In Rom selbst bestand immer von seiten der Gestapo die Gefahr des Zugriffs auf die versteckten Juden. Die Gestapo mußte ja mit der Zeit auf deren Verstecke kommen, wenn SS-Männer auch gelegentlich bemerkten, es sei für sie sehr schwierig, Einblick in die „Klöster" zu gewinnen. In St. Paul vor den Mauern und ins Orientalische Institut sind sie mit Gewalt eingebrochen. Gegen den Einbruch in St. Paul erhob Pius XII. scharfen Einspruch, weil es sich um Einbruch in exterritoriales Gebiet handelte. Im Orientalischen Institut suchten sie im Frühjahr 1944 eine Nacht hindurch, von 22.30 bis 6.30 Uhr, zwei Herren, die tatsächlich neben elf anderen Flüchtlingen im Haus waren. Die Gestapo wußte also Bescheid. Den einen der beiden Gesuchten fand sie freilich nicht, weil er ein gutes Versteck hatte. Den anderen, einen Juden katholischen Bekenntnisses, nahm sie mit. Er ist spurlos verschwunden[8].

Im Fall der Judenverfolgung und vergleichbaren Fällen war schließlich für Pius XII. erstes Gesetz: Menschenleben retten. Der gegenwärtige Heilige Vater Johannes XXIII., damals Apostolischer Delegat in Griechenland und der Türkei, hat, wie wir hören, gesprächsweise bemerkt, daß ihm in einem Fall, dessentwegen er sich nach Rom wandte, genau dieser Bescheid zuging: an erster Stelle Menschenleben retten.

Allein das Schweigen des Papstes Pius XII. zur Judenverfolgung ist bis heute beanstandet worden. Wir lassen zwei kritische Stimmen zu Wort kommen, die wir beide aus demselben Werk vernehmen[9], den Katholiken François Mauriac und den Juden Léon Poliakov.

François Mauriac schreibt (X, 9f.):

> „Dieses Brevier ist auch geschrieben für uns Franzosen, ... für uns französische Katholiken vor allem: Wenn wir unsere Ehre gerettet haben, so verdanken wir dies zweifelsohne dem Heroismus und der Liebe, die so viele Bischöfe, Priester und Ordensleute den gehetzten Juden erwiesen haben. Wir hatten jedoch nicht den Trost, den Nachfolger des Galiläers Simon Petrus mit eindeutigem und klarem Wort, und nicht mit diplomatischen Anspielungen die Kreuzigung dieser unzähligen ‚Brüder des Herrn' verurteilen zu hören. In der Zeit der Besetzung drang ich eines Tages in den verehrungswürdigen Kardinal Suhard, der im stillen so viel für die Verfolgten getan hatte: ‚Eminenz, weisen Sie uns an für die Juden zu beten ...' und er hob statt jeder Antwort die Arme zum Himmel: Gewiß hatte die Besatzungsmacht Druckmittel, denen man nicht widerstehen konnte, und das Schweigen des Papstes und der Hierarchie war nichts anderes als entsetzliche Pflicht; es ging darum, schlimmeres Übel

[8] Mitteilung von *P. Albert M. Ammann SJ*, der die ganze Zeit der Durchsuchung vorsorgend zur Stelle war. Ein im Haus untergebrachter jüdischer Greis bekam, wohl infolge der Aufregung, einen Schlaganfall, auf den hin er noch in der Nacht auf Pater Ammanns Bett verschied. Ein jüdischer, gleichfalls im Haus versteckter Arzt, der ihm ärztliche Hilfe leisten wollte, wurde dabei von der Gestapo ertappt. Sie verlangte seine Papiere, prüfte sein Beschnittensein und nahm ihn auf der Stelle mit.

[9] *Léon Poliakov*, Bréviaire de la Haine. Le IIIe Reich et les Juifs. Préface de François Mauriac. *Calmann-Lévy, Paris 1951.* Ins Italienische übersetzt von *Maria Levi:* Il Nazismo e lo Sterminio degli Ebrei, *Einaudi Editore, 1955 = Saggi 187.* In die deutsche Ausgabe von *Poliakov-Wulf*, Das Dritte Reich und die Juden, *Berlin ²1955*, sind die beiden genannten Stellen nicht aufgenommen.

zu verhüten. Es bleibt, daß ein Verbrechen von solcher Weite zu einem nicht geringen Teil auf alle Zeugen zurückfällt, die geschwiegen haben, was immer die Gründe ihres Schweigens gewesen sein mögen."

Es ist eine edle Gesinnung gegenüber den verfolgten Juden, die sich in diesen Worten ausspricht. Aber so dachten wir anderen ja auch. Der Schlußsatz Mauriacs entbehrt jedoch der Folgerichtigkeit. Wenn es Pflicht des Papstes und der Bischöfe war, zu schweigen, um Schlimmeres zu verhüten, dann mußten sie, obzwar schweren Herzens, dieser Pflicht genügen. Dann fällt aber auf sie und ihr Schweigen keine Spur von Schuld an den begangenen Verbrechen.

Dem Schreiber dieser Zeilen berichtete während des Krieges ein deutscher Offizier folgenden Fall: In einer Stadt des besetzten Rußlands wurde eines Abends ein deutscher Soldat abkommandiert, um draußen am Waldrand, wo für die täglich sich wiederholenden Exekutionen schon der Leichengraben ausgehoben war, zwanzig jüdische Frauen und Mädchen zu erschießen. Der Soldat weigerte sich. Der Offizier: Machen Sie keine Umstände, erschossen werden sie auf alle Fälle. Der Soldat: Aber nicht von mir. Der Offizier: Jetzt aber voran, sonst werden Sie noch vor den andern erschossen. Der Soldat: Ich tue es nicht. Darauf bekam er einen Genickschuß, und dann wurden die Jüdinnen mit dem MG abgetan. Der unbekannte Soldat hat mit seiner Weigerung vor Gott und dem Gewissen nur seine Pflicht getan. Man verlangte von ihm eine verbrecherische Tat. Die durfte er nicht begehen. Seine Weigerung war indes heldenhafte Pflichterfüllung, und wir sind geneigt, ihn mit den Blutzeugen in eine Reihe zu stellen. Ein Verbrechen begehen und zu einem Verbrechen schweigen sind aber zwei sehr verschiedene Dinge. Das erste ist nie erlaubt, auch nicht unter Druck und auf Befehl. Das zweite richtet sich nach ganz andern, dem Schweigen eigenen Gesichtspunkten. Das Schweigen zu einem Verbrechen kann schwere Pflicht sein, nicht nur Amtspflicht, wie im Fall des Beichtgeheimnisses, sondern unter Umständen schon, um offenbar größere Übel zu verhüten. Das sieht dann nicht heroisch aus, ist aber das einzig Richtige, vor Gott und dem Gewissen. Die Entscheidung, ob Reden oder Schweigen Pflicht sei, mag in der harten Wirklichkeit oft nicht leicht fallen. Welche Gesichtspunkte für Papst Pius XII. maßgebend sein mochten, wenn er von einem öffentlichen Protest gegen die Judenverfolgung absah, haben wir oben erörtert.

Umsichtiger als Mauriac urteilt Léon Poliakov. Er gibt ohne weiteres zu:

„... gegen den hitlerischen Terror entfaltete die Kirche eine unermüdliche und unvergeßliche Tätigkeit auf dem Boden der unmittelbaren humanitären Aktion, mit Billigung und auf Drängen des Vatikans."

Er meint, es seien vom Vatikan an die Bischöfe der in Frage kommenden Länder genaue Instruktionen ergangen, wie sie sich in der Judenfrage zu verhalten hätten. Wenn jedoch die Bischöfe von Belgien bis Polen die Ausrottung der Juden als unerlaubt erklärten, so bedurfte es dazu doch wohl keiner Instruktion von höchster Stelle. Es ist für jeden katholischen Bischof

selbstverständlich, daß man ein Volk oder eine Rasse nicht einfach ausrotten darf. In Frankreich, so Poliakov, und in den Niederlanden hätten Priester öffentliche Gebete für die Juden verrichten lassen. Das ist auch in Deutschland geschehen. Prälat Lichtenberg von Berlin wurde deswegen zu KZ verurteilt, das er in Dachau verbüßen sollte. Er starb auf dem Weg dahin.

Dann sagt Poliakov:

> „Die humanitäre Tätigkeit des Vatikans ging notwendigerweise klug und umsichtig zu Werke. Die Unermeßlichkeit der Belange, deren Last der Papst trug, die mächtigen Mittel der Erpressung, über die die Nazisten der Weltkirche gegenüber verfügten, trugen zweifelsohne dazu bei, ihn davon zurückzuhalten, laut jenen feierlichen und öffentlichen Protest auszusprechen, der immerhin von den Verfolgten brennend erwartet wurde. Es ist peinlich, festzustellen, daß für die ganze Dauer des Krieges, während die Todesfabriken auf hohen Touren arbeiteten, das Papsttum Schweigen beobachtete."

Daß eine öffentliche Verwahrung des Papstes gegen die Judenverfolgung den Juden im allgemeinen sehr erwünscht gewesen wäre, glauben wir gerne. Ob auch immer den Juden an Ort und Stelle, wo die Verfolgung im Gang war, z. B. den Juden in Rom während der deutschen Besetzung, ist eine andere Frage. Poliakov fährt selbst fort:

> „Man muß freilich anerkennen, daß, wie die Erfahrung auf lokaler Ebene gezeigt hat, öffentliche Proteste erbarmungslose Vergeltungsmaßnahmen unmittelbar zur Folge haben konnten. Wie wäre die Wirkung einer feierlichen Verurteilung von seiten der höchsten Autorität des Katholizismus gewesen? Die moralische Tragweite einer unerbittlichen Haltung wäre gewaltig gewesen. Was ihre unmittelbaren und eindeutigen praktischen Folgen angeht, für die Unternehmungen und Einrichtungen der katholischen Kirche wie für die Juden selbst, so ist das eine Frage, zu der sich zu äußern gewagt ist."

Das ist sehr ausgewogen gesagt. Damit stellt sich jedoch in der Beurteilung des vorgelegten Problems Poliakov selbst fast ganz auf die Seite Papst Pius' XII.[10]

Die Juden, die in jenen Schreckensjahren die Hilfe des Papstes erfuhren, waren ihm jedenfalls dankbar. Den damaligen Oberrabbiner von Rom, Israeli Zolli, Fachmann auf dem Gebiet des Alten Testaments, haben seine Erlebnisse dem katholischen Glauben zugeführt, und er hat in dankbarer Gesinnung gegen Pius XII. dessen Taufnamen Eugen bei der eigenen Taufe als christlichen Namen angenommen. Am 29. November 1945 dankte eine Gruppe von über 70 Juden, die aus den KZs Deutschlands kamen, dem Papst bewegten Herzens für seine großzügige Hilfe[11]. Am 26. Mai 1955 trug ein

---

10 Wenn Poliakov im folgenden dann doch zu behaupten scheint, die furchtbare Judenverfolgung Hitlers und des Nazismus habe ihre Wurzeln in der Stellung des christlichen Glaubens und der katholischen Kirche zum Judentum, so tut er damit der Kirche schweres Unrecht an, mag eine amerikanische Denkschrift aus dem Jahre 1947 gesagt haben, was sie will. Die Judenfrage, von der Antike bis in unsere Tage, ist außerordentlich verwickelt, besonders durch die Verquickung von religiösen mit wirtschaftlich-sozialen Gesichtspunkten. Das brauchen wir Léon Poliakow gewiß nicht erst zu sagen. Aber jene Anklage hat die katholische Kirche wirklich nicht verdient.

11 *Osservatore Romano vom 30. Nov. 1945, S. 1, Spalte 1.*

israelisches philharmonisches Orchester, unter der Leitung von Paul Kletzki, mit 95 Juden aus 14 verschiedenen Nationen, Pius XII. den zweiten Satz von Beethovens VII. Symphonie vor, als „Anerkennung und Dank für das gewaltige Werk menschlicher Hilfe, das von Seiner Heiligkeit vollbracht worden war, um eine große Zahl von Juden während des zweiten Weltkriegs zu retten“[12].

Noch am Todestag Pius' XII. hat der israelische Außenminister, Frau Golda Meir, dem Papst gerade dafür gedankt, daß seine Stimme sich für die Juden eingesetzt habe. Sie meinte mit der „Stimme“ wohl die vielen Vermittlungen des Papstes für Juden und hielt diese „Stimme“ also für wertvoller denn öffentliche Proteste. Der Großrabbiner von Rom, Elio Toaff, äußerte zum Tod Pius' XII.: „Mehr als jeder andere haben wir Gelegenheit gehabt, die große mitfühlende Güte und Hochherzigkeit des Papstes während der Unglücksjahre der Verfolgung und des Terrors zu erfahren, damals als es schien, daß es nunmehr für uns keinen Ausweg mehr gebe.“

Es ist darauf hingewiesen worden, daß Papst Pius XI. in der Judenfrage vielleicht eine härtere Haltung eingenommen hätte als sein Nachfolger Pius XII. Botschafter von Weizsäcker vergleicht die beiden Päpste, und ebenso tut es Poliakov, der an die Enzyklika *Mit brennender Sorge* erinnert (341). Für sie trägt nun freilich der damalige Kardinalstaatssekretär Pacelli wohl fast dasselbe Maß von Verantwortung wie Papst Pius XI. Man wird jedoch zugeben können, daß Pius XI. im allgemeinen von einer öffentlichen Stellungnahme zu brennenden Fragen nicht leicht abzubringen, Pius XII. nicht leicht dazu zu bewegen war. Der Gedanke ist aber nicht einfach von der Hand zu weisen, daß die Vorsehung gerade deshalb die Steuerung der Kirche durch die Kriegsjahre nicht Pius XI., sondern Pius XII. anvertraut hat.

Die katholischen Patriarchate des Ostens und das Problem der Wiedervereinigung aller Christen

WILHELM DE VRIES SJ

Es ist nun schon ein halbes Jahr her, seit der Patriarch Maximos IV. von Antiochien und dem ganzen Orient, von Alexandrien und Jerusalem Deutschland besuchte. Die Zeitungen haben viel darüber geschrieben, die Illustrierten brachten Fotos von der Liturgie beim Kongreß in München und von den Empfängen für den hohen Gast beim Bundeskanzler, beim Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen, in Berlin und so fort. Viele haben an den

[12] *Civiltà Cattolica 1955, II, 667 f.* und *Osservatore Romano vom 27. Mai 1955, S. 1, Spalte 1.*

feierlichen orientalischen Gottesdiensten in verschiedenen Städten teilgenommen, bei denen soweit wie möglich der Diakon in deutscher Sprache die liturgischen Litaneien sang. Heute ist vielleicht von all dem nur mehr eine blasse Erinnerung geblieben.

Und doch sollte dieser Besuch bleibenden Wert für uns haben, gerade heute, wo das Problem der Wiedervereinigung aller Christen mit neuem Mut in Angriff genommen ist. Der Kirchenfürst aus dem Osten hat mit einem Freimut, der aufhorchen ließ, Dinge gesagt, die es wert sind, nicht vergessen zu werden. Wir denken da vor allem an die Rede, die in seinem Namen der Prior der Dominikaner, P. Pirmin Lenz, am 9. August vorigen Jahres in der Dominikanerkirche zu Düsseldorf vor einer großen Menge von Gläubigen in deutscher Sprache verlas. Das Thema lautete: Katholischer Osten und christliche Einheit; unsere Berufung als Diener der Einheit[1].

Patriarch Maximos ist ein Mann des mutigen, offenen Wortes, der die Dinge ohne Scheu beim Namen nennt und damit der Kirche Gottes vielleicht einen besseren Dienst erweist als andere mit vielen lauten und überschwenglichen Lobeserhebungen. Er sprach vom Auftrag der katholischen Patriarchate des Ostens, insbesondere seines eigenen griechisch-katholischen Patriarchats für die Wiedervereinigung der getrennten Ostchristen und darüber hinaus von ihrer Bedeutung für die Lösung des ökumenischen Problems überhaupt.

Die katholischen Patriarchate des Ostens scheinen, wenigstens was die Zahl ihrer Gläubigen betrifft, nicht viel zu bedeuten. Alle sechs (griechisch-katholisch, koptisch, chaldäisch, syrisch, maronitisch, armenisch) zusammen zählen im Nahen Osten rund 1 200 000 Gläubige, so viel wie eine einzige große deutsche Diözese. Dazu kommen noch einige Hunderttausend katholische Ostchristen verschiedener Riten in der Emigration, vor allem in Amerika, die aber nicht den Patriarchen unterstehen. Zum griechisch-katholischen oder melkitischen[2] Patriarchen gehören in seinem weiten Territorium, das sich mehr oder weniger mit dem des früheren Ottomanischen Reiches deckt, rund 230 000 Seelen, also so viele wie in einer kleinen Diözese bei uns im Westen. Dreizehnhundert Jahre mohammedanischer Unterdrückung haben die Zahl der Christen in jenen einst geschlossen christlichen Ländern zusammenschmelzen lassen.

Diese bereits katholischen Patriarchate, so klein sie uns scheinen mögen, sind jedoch die naturgegebene Brücke zu der großen Menge der von Rom

---

[1] Der Text des Vortrags ist zu finden in: Unbehagen an der Kirche? Beiträge zu einem brennenden Zeitproblem. Hrsg. von Pirmin Lenz. *Essen 1960, Hans Driewer.* Wir zitieren nach diesem Text.

[2] „Melkiten", das heißt Anhänger des Malko (syrisch) = Basiléus, des Kaisers von Byzanz, wurden von ihren Gegnern, den Monophysiten, nach dem Konzil von Chalkedon die Christen der östlichen Patriarchate (Antiochien, Jerusalem, Alexandrien) genannt, die an den Entscheidungen des Konzils und damit an der Lehre des Kaisers festhielten. Sie selbst nennen sich lieber „griechisch-katholisch", wobei „griechisch" nicht das Volkstum, sondern den Ritus meint, dessen ursprüngliche Sprache eben das Griechische ist.

noch getrennten Ostchristen, deren es 150—200 Millionen gibt. Im Nahen Osten selbst gehört immerhin fast ein Viertel der dortigen Christen bereits zu diesen katholischen Patriarchaten. Wenn die Gläubigen dieser Kirchen auch nur einen Bruchteil der 10 Millionen katholischen Ostchristen ausmachen, so sind die altehrwürdigen Patriarchate, historisch gesehen, doch der wichtigste Teil der katholischen Ostkirche. Das mit diesen Sitzen verbundene Ansehen gibt ihnen eine Bedeutung, die weit über ihre bescheidene Seelenzahl hinausgeht.

Von allen katholischen Patriarchen ist, so will uns scheinen, der griechisch-katholische der wichtigste als Wegbereiter zur Einheit. Er übt den byzantinischen Ritus aus und gehört damit zu der großen weltweiten Familie der byzantinischen Christenheit, zu der die überwiegende Mehrheit der Ostkirchen zu zählen ist. Byzanz hat im Osten eine ähnliche völkerverbindende und Einheit schaffende Rolle gespielt wie Rom im Westen. Die byzantinische Kirche oder richtiger die byzantinischen Kirchen sind nicht auf eine Nation eingeengt, sie sind universal, „ökumenisch", ähnlich wie die katholische Kirche des Westens. Maximos IV. trägt den dreifachen Titel: von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, also der drei alten östlichen Patriarchate, die in den ersten Jahrhunderten bis zur Invasion der Araber (um 640) eine für die Gesamtkirche so entscheidende Rolle gespielt haben, die ihr so viele große Kirchenlehrer und Heilige geschenkt haben. Diese drei Patriarchate sind heute der Leitung des Patriarchen Maximos unterstellt. Er ist der legitime Nachfolger eines Ignatius von Antiochien, Athanasios von Alexandrien, Sophronios von Jerusalem und so fort. Die griechisch-katholische Hierarchie ist die gradlinige Fortsetzung der ursprünglichen katholischen Hierarchie der drei östlichen Patriarchate.

Die übrigen fünf katholischen Patriarchate haben gewiß auch ihre Bedeutung, aber jedes von ihnen ist doch begrenzt und eingeengt auf eine einzige Nation. So können sie schwerlich wie das griechisch-katholische Patriarchat weltweite Kontakte schaffen. Der armenische Patriarch ist das Oberhaupt der Armenier, der syrische von Antiochien das der Westsyrer, dem chaldäischen sind die Ostsyrer untergeordnet, die vor allem im Irak zahlreich sind, und dem koptischen von Alexandrien die Kopten oder Ägypter. Alle diese Patriarchate können einzig zu den nichtkatholischen Angehörigen der betreffenden Nation als Brücke dienen. Das maronitische Patriarchat von Antiochien ist zwar zahlenmäßig das stärkste (534 000 Gläubige im Nahen Osten, dazu einige Hunderttausend in der Emigration). Da es aber kein nichtkatholisches Gegenstück besitzt, so hat es keine Möglichkeit, getrennte Brüder des gleichen Ritus zur katholischen Einheit zurückzuführen.

Der griechisch-katholische Patriarch, sein Klerus und seine Gläubigen verfügen über gute Beziehungen zu den nichtkatholischen byzantinischen Christen in der ganzen Welt. Ich habe das selbst auf meinen Reisen im Nahen Osten feststellen können. Der Sekretär des Patriarchen schenkte mir ein Foto, das Maximos IV. darstellt, wie er den ökumenischen Patriarchen von

Konstantinopel, Athenagoras, freundschaftlich umarmt. Das ist eine Illustration für die Atmosphäre der Brüderlichkeit, wie sie zwischen den katholischen Griechen und den noch getrennten orthodoxen Christen herrscht. Auf dem Empfang bei Kardinal Frings in Köln im August vorigen Jahres kam die Rede auf das Zusammentreffen des Patriarchen Maximos mit Athenagoras. Ich zog das Foto aus der Tasche und zeigte es seiner Eminenz, worüber der Patriarch sichtlich hocherfreut war. — Wir dürften nicht fehlgehen, wenn wir behaupten, daß für die Anbahnung der Wiedervereinigung der getrennten Ostchristen gerade das griechisch-katholische Patriarchat von entscheidender Bedeutung ist.

Maximos IV. sprach in Deutschland mit großer Offenheit über die Aussichten und die Hindernisse dieser Wiedervereinigung, besonders auch über die Hindernisse, die auf katholischer Seite zu überwinden sind. Der Patriarch betonte immer wieder: „Ob die andern den Weg nach Rom finden oder nicht, hängt wesentlich davon ab, wie der Westen uns katholische Griechen behandelt." Mit dem bisherigen Verhalten, das sagte er offen, ist er nicht zufrieden; er findet, daß es der Westen, auch die Römische Kurie, an Verständnis für die Eigenart des Ostens, insbesondere für seine hierarchische Struktur hat fehlen lassen. Es genügt nicht, die liturgischen Riten unversehrt zu bewahren. Das gesamte östliche Erbgut muß ehrfürchtig behandelt werden. Es geht vor allem um die in den östlichen Patriarchaten traditionelle Selbstregierung, um das, was man die „Privilegien und Rechte" der Patriarchen nennt, die seinerzeit in Florenz (1439) feierlich garantiert worden sind[3].

Patriarch Maximos klagte in seiner Düsseldorfer Rede die Funktionäre und Vertreter Roms an, sie hätten oft genug die gebührende Achtung vor diesen Privilegien vermissen lassen. Er sagte: „Sosehr die römische Kirche sich bemüht hat, die ‚orientalischen Riten' zu erhalten, ebensosehr haben sich ihre Funktionäre und ihre Vertreter angestrengt, die orientalischen Kirchen ihres eigenen Erbes, ihrer kirchenrechtlichen Institutionen, ihrer traditionsgemäßen Organisation zu entleeren, um ihnen eine lateinische Gestalt zu geben" (22). Es bräuchte eine sehr eingehende und unvoreingenommene historische Untersuchung, um festzustellen, inwieweit diese Anklage zu Recht besteht. Man darf anderseits auch nicht das echte Problem übersehen, das die Haltung der Vertreter Roms vielleicht doch in etwa verständlich macht. Es war wirklich nicht leicht, die im *zweiten* Jahrtausend immer tiefer erkannte Vollgewalt des Papstes als des Oberhauptes der Gesamtkirche mit den Rechten und Privilegien der Patriarchen, wie sie sich im *ersten* Jahrtausend herausgebildet hatten, in Einklang zu bringen. Man muß wohl sagen, daß Rom bis heute keine die Orientalen befriedigende Lösung

[3] *J. Gill*, The Council of Florence, *Cambridge 1959, 415. Denzinger* läßt den entscheidenden Text aus, *Freiburg* [28]*1952, n. 694.*

dieses Problems gefunden hat. Auch das neue orientalische Kirchenrecht brachte keine solche Lösung.

Maximos IV. kommt in der angeführten Rede darauf zu sprechen: „Um nur das Beispiel der vor kurzem in Rom vorgenommenen Kodifizierung des orientalischen kanonischen Rechts zu erwähnen, müssen wir mit Bedauern feststellen, daß trotz eines eindrucksvollen kritischen Apparats und einer aus orientalischen Quellen gespeisten Terminologie und einer sehr verdienstvollen Arbeitsleistung, der Grundton dieser Kodifizierung leider sehr latinisierend bleibt. Daran waren nicht immer die Fachleute schuld, die daran gearbeitet haben, sondern der Geist, der in jenem Milieu herrschte, in dem diese Arbeit vorgenommen wurde. Für dieses Milieu bleibt das höchste Ideal die unmittelbare Annäherung nach Inhalt und Form an das lateinische Kirchenrecht. Die dem Orient eigenen Institutionen, wie z. B. die Institution des Patriarchats, werden als Ausnahme toleriert und soweit wie möglich reduziert, wenn sie nicht geschickt ihres Sinnes entleert und praktisch durch die Wirkung einer übertriebenen Verwaltungszentralisation neutralisiert werden" (22).

Wir können hier auf Einzelheiten nicht eingehen. Man wird aber immerhin zugeben müssen, daß die neue Kodifizierung gegenüber früheren teilweisen Neuordnungen der Patriarchatsverfassung, wie sie unter Pius IX. für die Armenier und für die Chaldäer durch die Konstitutionen „Reversurus" (1867) bzw. „Cum ecclesiastica disciplina" (1869) gegeben worden waren, einen bedeutenden Fortschritt darstellt.

Die Klage über die Mißachtung der Patriarchatsrechte durch die Römische Kurie ist übrigens so alt wie die katholischen Patriarchate selbst. Schon der erste griechisch-katholische Patriarch, der im Jahr 1724 gewählte Cyrill Tanas, beklagt sich bitter darüber, wenn er in einem Brief an Papst Benedikt XIV. (1745) schreibt: „Heiliger Vater! Wo habe ich je die Autorität und Jurisdiktion, ich sage nicht eines der großen Patriarchen, sondern eines einfachen Bischofs ausüben können?" Den lateinischen Missionaren gibt Rom weitgehende Fakultäten, ihm, dem Patriarchen, nichts. Trotzdem klagt man ihn immer noch des Ungehorsams an. „Und doch, all diese meine so blinde Unterwürfigkeit, meine so kindliche Ergebenheit haben nicht genügt, um denen den Mund zu schließen, die Übles reden."[4]

Man darf übrigens nicht verallgemeinern. Rom hat mindestens bisweilen auch Verständnis dafür bewiesen, daß man die päpstliche Vollgewalt nicht ohne Schaden im Osten genau so anwenden kann wie im Westen. Um nur ein Beispiel anzuführen: Als es sich darum handelte, den ersten syrisch-katholischen Erzbischof von Aleppo, Andreas Akidjan, anzuerkennen und auf dessen Anfragen bezüglich der Riten eine Antwort zu erteilen, schrieb der damalige Sekretär der Propaganda Fide — der bis 1917 auch der christliche Osten unterstand — an den Assessor des Heiligen Offiziums einen Brief

[4] *I. D. Mansi,* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, *Bd. 46, Paris 1911, Spalte 379/80.*

(20. 10. 1657), der es verdient, aus dem Dunkel und dem Staub der Archive ans Licht der Öffentlichkeit herausgezogen zu werden: „Ich wage es, Eurer Herrlichkeit und allen, die sich mit der Prüfung der Anfragen befassen werden, nahezulegen, sich soweit wie möglich weitherzig zu zeigen und der Denkweise und dem Brauch jener Völker anzupassen, um sie nicht von ihrer guten Gesinnung wieder abzubringen ... Denn es ist nicht möglich, diese Leute in derselben Weise zu behandeln wie wir es mit unseren Katholiken (im Westen) zu tun pflegen. Viele Dinge regeln sich mit der Zeit von selbst. Wenn man gleich am Anfang mit Gewalt Ordnung schaffen will, so verdirbt man alles."[5] — Wäre man mit den Orientalen doch immer nach diesen wirklich weisen Grundsätzen verfahren, es hätte sich wohl mancher traurige Konflikt vermeiden lassen!

Die straffe Abhängigkeit, in der die Römische Kurie die katholischen Patriarchate zu halten pflegt, war und ist eines der größten Hindernisse für die Wiedervereinigung der Getrennten. Maximos IV. wird nicht müde darauf hinzuweisen. Papst Leo XIII., der wie kaum ein anderer den Osten verstand und ihn liebte und der um jeden Preis so bald wie möglich die Einheit der Ostchristen mit der katholischen Kirche verwirklichen wollte, beauftragte 1893 seinen Legaten beim Internationalen Eucharistischen Kongreß von Jerusalem, Kardinal Langénieux, doch einmal an Ort und Stelle durch eine eingehende Rundfrage festzustellen, was denn eigentlich der tiefste Grund des Mißerfolges aller Bemühungen um die Einheit sei. In seinem Bericht, den der Kardinal später seinem hohen Auftraggeber erstattete, macht er sich ein Memorandum des damaligen griechisch-katholischen Patriarchen Georg Jussef zu eigen und bestätigt es voll und ganz mit seiner eigenen Erfahrung. Es heißt da: „Trotz der klaren Versprechungen des Konzils von Florenz ist die Autorität der katholischen Patriarchen tatsächlich sehr erheblich herabgesetzt..., was die Nichtkatholiken in ihrer Auffassung bestärkt, daß man in Rom die Vollmacht der Patriarchen und Bischöfe vernichten wolle."[6] Deshalb sind die getrennten Patriarchen nicht für die Union zu haben.

Inzwischen hat sich vieles gebessert. Vor allem wurde der ungebührliche Einfluß der Apostolischen Delegaten, den der Patriarch vor allem beklagte, durch Leo XIII. energisch zurückgedrängt. Aber die Klagen über Mangel an Achtung für die der Überlieferung entsprechende weitgehende Selbstregierung der Patriarchen sind bis heute nicht verstummt. Nicht zuletzt erhebt hier mutig und offen eben Patriarch Maximos seine Stimme, und damit erweist er unseres Erachtens der Sache der Wiedervereinigung der getrennten Ostkirchen einen nicht zu unterschätzenden Dienst. Nur auf der Grundlage einer großzügigen Anerkennung einer echten Autonomie des christlichen Ostens, die durchaus vereinbar ist mit der Unterordnung unter das gottgesetzte Oberhaupt der Kirche, kann man, menschlich gesprochen, eine Wie-

[5] *Archiv der Propaganda, Lettere Bd. 44, fol. 262v.*
[6] *Proche Orient Chrétienne (Jerusalem) 54 (1954) 201, 202.*

derherstellung der Kircheneinheit zwischen Ost und West erhoffen. Wenn eine solche Autonomie tausend Jahre lang nicht gegen die von Gott geoffenbarten Wahrheiten verstieß, dann kann sie auch heute dem katholischen Dogma nicht zuwider sein. Man muß sich nur die Mühe geben, eine allseits befriedigende Lösung zu finden.

Maximos IV. hat noch auf etwas anderes hingewiesen, was für die Lösung des ökumenischen Problems überhaupt von Bedeutung sein dürfte. Er kam auch auf die Erfordernisse der Katholizität der Kirche zu sprechen und stellte dabei manche drastische Behauptung auf, daß die wahre Kirche Jesu Christi nicht eingeengt sein dürfe auf die Eigenart einer einzigen Gruppe (d. h. des lateinischen, westlichen Kirchenteils). Sie müsse auch für die andern Raum haben, sonst sei sie nicht mehr wirklich katholisch: „Wir müssen uns davon überzeugen, daß das Christentum nur dann seine Sendung in der Welt erfüllen kann, wenn es nicht nur von Rechts wegen sondern auch in der Tat katholisch, d. h. weltumspannend ist. Wenn es, um katholisch zu sein, notwendig ist, daß man auf seine Liturgie, seine Hierarchie, seine Patristik, seine Geschichte, seine Hymnographie, seine Kunst, seine Sprache, seine Kultur, auf sein ganzes geistiges Erbe verzichtet, um den Ritus, die liturgische Sprache, die Kultur und die Geisteshaltung einer gegebenen Gruppe, und wäre sie die beste, anzunehmen, dann wäre die Kirche nicht mehr die große Gabe Gottes an die gesamte Menschheit, sondern eine Interessengemeinschaft, so zahlenstark sie auch sein mag, eine menschliche Institution, gebunden an die Interessen einer Gruppe. Sie ist nicht mehr die wahre Kirche Christi“ (23). Mit andern Worten: Die katholische Kirche *muß*, weil sie katholisch ist, Raum haben für die Eigenart aller Völker in all dem, was eben das Leben und das geistige Erbe eines Volkes ausmacht. Selbst das philosophische und theologische Gedankengut wird — selbstverständlich unter Wahrung der Einheit im Glauben — von verschiedenen Völkern nach ihrer Geistesart verschieden geprägt werden. Der Versuch, die alle menschliche Fassungskraft übersteigende Gotteswahrheit des Glaubens in menschliche Gedanken und Worte einzufangen, wird immer unzulänglich bleiben. Selbst die Definitionen des kirchlichen Lehramtes sind zwar unbedingt irrtumsfrei und müssen von jedem, der katholisch sein will, als solche anerkannt werden, aber auch sie können die Glaubenswahrheit nicht ausschöpfen, auch sie sind nicht das letzte Wort, sie können „verbessert und vervollkommnet“ werden, und die Kirche hat zur Formulierung der Glaubenswahrheiten „nicht immer die gleichen Worte gebraucht“[7]. Es ist also möglich, derselben Glaubenswahrheit auch in der Sprache einer anderen geistigen Welt als der unsern Ausdruck zu verleihen.

Patriarch Maximos denkt in seiner Rede an den christlichen Osten, für den er von der übermächtigen westlichen Teilgruppe in der Kirche her geistige Vergewaltigung befürchtet. Aber seine Forderung gilt mit demselben

[7] *Enzyklika „Humani generis“, AAS 42 (1950) 566.*

Recht auch für andere Völker, denen die geistige Eigenart des lateinischen Westens wesensfremd ist. Wenn man mit dieser Forderung einmal wirklich ernst macht, dann ergeben sich für die Lösung des gesamten ökumenischen Problems ungeahnte Perspektiven.

Ein großes Hindernis für die Wiedervereinigung aller Christen ist auf katholischer Seite das falsche Einheitsideal, das man sich auf Grund der tatsächlichen Entwicklung nach dem Schisma gemacht hat. Da die katholische Kirche seit der großen Spaltung tatsächlich auf den lateinischen Westen beschränkt und in Ritus, Kirchenrecht, Frömmigkeit, Theologie, Kunst usw. einheitlich lateinisch geprägt ist, so sind nicht wenige zur Meinung gekommen, daß es so sein müsse und daß dies das Ideal sei. Durch das Ausscheiden der überwiegenden Mehrheit der germanischen Völker infolge der Reformation hat die Kirche ein noch einheitlicheres, lateinisch-romanisches Gepräge bekommen. Das Einheitsideal ist also noch mehr überspannt worden. Man erwartet von jedem, der in die katholische Kirche eintreten will, daß er sich dieser von vielen als Ideal angesehenen Situation anpasse. Er soll auf alles verzichten, was sich nicht in das von uns geprägte Schema hineinzwängen läßt. So entsteht die Gefahr, daß sich die in der Kirche notwendige Einheit in Gleichschaltung verkehrt.

Der evangelische Theologe Hans Dombois hat das, was wir hier sagen wollen, so ausgedrückt: „Der Weg (nach dem Schisma) geht von der Kircheneinheit zur Einheitskirche, aber um den Preis, daß die Einheitskirche niemals mehr zur effektiven Kircheneinheit zu führen vermocht hat.“[8] Auch die bisher im Osten erreichten Teilunionen haben — nach Dombois — den engen Kreis der Einheitskirche nicht sprengen können, sie haben nicht zu einer echten Mehrgliedrigkeit in der Kirche geführt: „Die Probe auf das Exempel einer wirklich unterschiedlich geordneten Kirche hat die römisch-katholische Kirche trotz aller lebhaften und redlichen Bemühungen um die Ostkirche noch nicht zu machen vermocht und zu machen brauchen. Denn sie hat bis heute keinen großen Kirchenkörper von bedeutendem historischem und tatsächlichem Gewicht aufzunehmen gehabt, der der lateinischen Kirche gegenüber eine schwerwiegende Bedeutung von einer wirklichen Eigenständigkeit besitzt.“ Dombois zweifelt demnach daran, ob die germanischen Völker unter Wahrung ihrer Eigenart in der Kirche Platz finden können. Eine echte Mehrgliedrigkeit ist bisher von der Kirche nicht realisiert worden[9].

Dombois sieht sehr gut, welch große Bedeutung eine wirklich organische Aufnahme des christlichen Ostens in die Gesamtkirche haben könnte. Bisher hat leider kaum irgendeine orientalische Teilkirche unter voller Wahrung ihrer Eigenständigkeit auf allen Gebieten in der katholischen Kirche Platz gefunden. Auch Patriarch Maximos beklagt dies, wenn er in seiner Düsseldorfer Rede gegen den „Uniatismus“ zu Feld zieht, in dem er mit Recht ein

[8] Begegnung der Christen, hrsg. von Maximilian Roesle und Oscar Cullmann, *Stuttgart 1958, 395.*

[9] ebd. 396.

schweres Hindernis für die Gewinnung der noch Getrennten sieht. Er sagt: „Zunächst unser sogenannter ‚Uniatismus'. Mit dieser verwässerten Art von Wiedervereinigung geben wir unseren orthodoxen Brüdern ein sehr schlechtes Beispiel. Praktisch ist unsere Wiedervereinigung eine mißglückte Einverleibung gewesen. Jeder Christ, der an die Union denkt, hegt den Wunsch, daß sie nicht zustandekomme auf Kosten der Reichtümer und Gnadengaben, die Eigengut der einzelnen Kirchen sind. Diejenigen, die den Uniatismus begünstigt haben, haben nur die Riten des Orients geachtet, im übrigen aber haben sie versucht, dem Orient sein bestes Eigengut wegzunehmen und ihm dafür das anzubieten oder aufzudrängen, was der Westen oft an weniger Gutem besaß" (18).

Um sich zu überzeugen, daß der Patriarch nicht ganz unrecht hat, genügt es, in irgendeine Kirche von Unierten im Nahen Osten hineinzugehen. Man wird dort oft genug statt der alten hochstehenden Kunst des Ostens den übelsten Kitsch des Westens finden. Zur Ehre der katholischen Griechen sei gesagt, daß sie durchweg von dieser Regel eine rühmliche Ausnahme machen. Der Patriarch kann mit Recht seiner Kirche das ehrende Zeugnis ausstellen: „Es muß anerkannt werden, daß unsere Griechisch-Katholische Kirche der Melkiten offenkundig am besten diesem Hang zur Latinisierung, der die anderen katholischen Gemeinschaften des Orients entstellte, widerstanden hat" (20).

Je besser es gelingt, die Eigenart der katholischen Ostkirche zu wahren, und zwar nicht bloß was die liturgischen Riten angeht, sondern auch was ihre hierarchische Struktur, ihre Frömmigkeit, ihre Kunst, ihre Art, Theologie zu treiben, betrifft, um so eher wird die ersehnte Wiedervereinigung des gesamten christlichen Ostens Wirklichkeit werden. Ja noch mehr: Wenn durch eine wirklich organische Einfügung des Ostens in die katholische Gesamtkirche der Beweis erbracht wird, daß die katholische Kirche tatsächlich Raum für Teilkirchen hat, die nicht nach lateinisch-romanischem Schema geprägt sind, dann wird die so oft wiederholte Einladung an alle getrennten Christen, ins Vaterhaus der Kirche heimzukehren, eine ganz andere Zugkraft gewinnen. Dann wird die Gesamtkirche in ihrer tatsächlichen Erscheinung glaubwürdig machen, daß Vereinigung mit Rom keinen Verzicht auf echte Werte bedeutet, daß die Getrennten alles, was sie an wirklich Wertvollem besitzen, mitbringen dürfen in das gemeinsame Vaterhaus, dessen Tore allen Völkern weit offenstehen.

Der gregorianische Choral und das byzantinische Kaisertum

EWALD JAMMERS

Die Melodien des gregorianischen Chorals sind uns in zwei Fassungen überliefert. Das ist zur Zeit wohl das schwierigste und wichtigste Problem der Choralwissenschaft; aber es betrifft nicht nur die Choralforschung, sondern selbstverständlich auch die Liturgiewissenschaft, dazu die Musikwissenschaft überhaupt, da sich hier in dem Zeitraum zwischen Antike und mittelalterlichem Abendland ein beachtlicher Stilwandel anzuzeigen scheint. Letzthin geht es sogar die politische Geschichte an. So ist es vielleicht nicht unangebracht, die Aufmerksamkeit auf diese Frage zu lenken; zunächst muß freilich einiges aus dem musikalischen Bereich gesagt werden.

Die Tatsache der zwei Fassungen ist schon seit längerem bekannt[1]. Aber man hatte sich zunächst mit der Erklärung begnügt, die eine Fassung sei verderbt. Solche Erklärungen sind bequem, allzu bequem sogar; denn sie verzichten darauf, dem Grund der Entwicklung nachzugehen, die mit der Bezeichnung „falsch, verdorben" unbeachtlich geworden ist und beiseite geschoben wird. Auf die Dauer hat sich daher dieser Ausweg als ungangbar erwiesen; denn es handelt sich bei der doppelten Fassung um ein Phänomen, das zu breit und stilistisch zu grundsätzlich ist, als daß es als eine Erscheinung des altbekannten unabsichtlichen „Zersingens" abgetan werden könnte.

Die Unterschiede mögen nun kurz aufgeführt werden. Die heute übliche Fassung möge dabei durch den Buchstaben U (usus, usuelle, üblich), die andere Art durch A (alter, anders) gekennzeichnet werden. Diese belanglosen Bezeichnungen wurden absichtlich so gewählt, um jedem Vorurteil zu entgehen, das vorläge, wenn man Namen wie vorgregorianisch, vitalianisch, römisch, stadtrömisch, fränkisch wählte. U ist nun zügig, zielstrebig, raumgreifend; es liebt hervorspringende Töne, es trennt die Melodieglieder scharf voneinander, und ebenso deutlich die Formeln von den Verbindungsstücken, den Gelenken; seine Formeln sind klassifizierbar[2]. A dagegen verhält sich spielender, ist kleingliedrig, ornamental; seine Melodien bewegen sich sanft und stufenförmig. A bestreitet auch große Formeln mit Kleingliedern und läßt sie ineinander übergehen.

Es ließen sich weitere Unterschiede hinzufügen, bezüglich der Schrift, hinsichtlich des Rhythmus, der Melismatik: Immer erweist sich A als die schlichtere, U als die differenziertere, schärfer profilierte, durchgearbeitete

[1] Bereits die Paléographie musicale, also jenes große Tafelwerk, das die wichtigsten Handschriften des gregorianischen Chorals im Facsimile veröffentlicht, bringt in ihrem 2. Band (1891) eine Probe der zweiten Fassung.

[2] Vgl. die Charakteristiken von *Stäblein (Kirchenmusik. Jahrbuch 35/1952), Hücke (Archiv f. Musikforschung 12/1955), Schmidt* (Festschrift *Schmidt-Görg 1957).*

Form. Was aber die Melismen, d. h. die koloraturähnlichen, langen Melodien über einer einzigen Silbe betrifft, so ist der Unterschied ihres Umfangs gering. U verwendet die Zierfiguren etwas sparsamer; aber es ist nur ein prozentmäßig geringer Unterschied. So einfach lassen sich die beiden Vortragsarten also nicht unterscheiden. Festgehalten sei aber, daß A die ältere, U die jüngere Fassung ist; denn Unregelmäßigkeiten des Aufbaus, die sich bei der freieren Haltung der Fassung A leicht erklären lassen, werden von U übernommen, obwohl sie hier den Regeln der Formeln widersprechen und sich ohne die Vorlage von A nicht erklären lassen[3].

Dazu kommen Fragen der Verbreitung: A ist außerhalb Mittelitaliens, d. h. der römischen Kirchenprovinz, nicht nachweisbar; es ist also zweifellos ein römischer Gesang. U ist aber vor allem im Frankenreich nachweisbar. Von hier aus scheint es seinen Siegeszug angetreten zu haben und schließlich auch nach Rom gekommen zu sein. Anderseits aber: die Gregorianik als solche ist von Rom nach Gallien gelangt. Die Frage lautet also: Ist U auch in Rom gewesen, dann nach Gallien gekommen und von hier weiter verbreitet worden, oder ist A von Rom nach Gallien gekommen, hat sich hier in U umgewandelt und dann als U weitere Verbreitung gefunden? Hat also die Spaltung der Gregorianik in die zwei Fassungen bereits in Rom oder erst in Frankreich stattgefunden? Diese Unklarheit wird durch die Quellenaussagen nicht behoben. Diese stellen vielmehr fest, daß *ein* Gesang, nicht *welcher*, nach Gallien gebracht wurde und daß man — zu einem anderen Zeitpunkt — in Rom anders sang als etwa in Metz, und sie beschuldigen dann bisweilen Rom, einen verfälschten Choral geschickt zu haben. Hatte man aber in Metz A zu U umgearbeitet, dann hatte man das Riesenwerk der Umarbeitung schon bald vergessen. War die Spaltung in Rom entstanden, warum schickte man dann die in Rom ungebräuchliche Fassung U nach Gallien?

Schließlich noch einige Unterschiede liturgischer Art: A kennt die zweite Vesper, die in U gestrichen ist, d. h. U vereinfacht liturgisch. Auf der andern Seite besitzt U Gesänge, z. B. für den Sonntag nach der Quatemberwoche, die in A fehlen, weil die ausgedehnten liturgischen Veranstaltungen der Quatembersamstage, die Skrutinien, eine eigene Sonntagsfeier erschwerten. Auch hier setzt U also eine schematischere, vereinfachte Liturgie voraus.

Wie sind diese Unterschiede zu verstehen? Man hat eine Reihe von Erklärungen versucht: man hat das römische, man hat das fränkische Ingenium zitiert, je nachdem man Rom oder das Frankenreich als Heimat einer zweiten Fassung betrachtete, und zweifellos war ein Ingenium bei dieser Schöpfung beteiligt. Denn jene älteste Deutung, daß es sich um ein Zersingen handle, daß also A eine verderbte Fassung sei — eine Deutung, die übrigens auch heute noch ihre Vertreter hat —, ist unhaltbar: sie wird weder den

[3] *Hucke* a.a.O.
[4] *Stäblein* a.a.O.

Unterschieden noch der Güte von A gerecht. Aber wenn man[4] das römische Ingenium zitiert: Warum blieb denn die alte Fassung erhalten? Warum verfaßte man die neue, wo doch die erste auch ein Werk desselben Ingeniums war? Hierüber liegt keine Antwort vor. Und wenn nach einer anderen Theorie[5] die Franken Schöpfer der neuen Fassung waren: wie konnte man eine solche Tat am Ort der Umarbeitung, das wäre Metz, vergessen? Noch mehr: was sind denn die fränkischen Merkmale dieser Fassung? Die fränkischen Sänger schufen Tropen und Sequenzen; Tropen sind eingeschobene Melodien, Sequenzen fremdartige Umgestaltungen des Alleluia; beide Gattungen bringen auf jeder Silbe nur einen Ton, sind also ganz anders geartet als die eigentliche Gregorianik und verraten mit ihrer Einschubtechnik, daß das Alte nicht ausreichte, daß man aber nicht wagte und nicht vermochte, es im Rahmen des alten, melismatischen Stils umzugestalten. Wie man nun also doch dazu kam, eine solche Umgestaltung sozusagen geheiligter Melodien zu wagen und zu vollbringen und dann zu vergessen, dafür steht nun hier, bei dieser These, gleichfalls die Antwort aus.

Man kann auch noch eine andere Erklärung versuchen[6]: daß von Anbeginn an der römische Choral sich in zwei Ästen auseinanderentwickelt habe, daß es sogar zwei Gesangsparteien gegeben habe: die der Kleriker des Laterans und die der „Monachi", der Insassen der Benediktinerklöster um St. Peter. Aber eine solche Auseinanderentwicklung an einem Ort, bei *einer einzigen Liturgie,* wäre etwas Neues in der Liturgiegeschichte: denn die Liturgie drängt zur Gemeinsamkeit, d. h. zur Vereinheitlichung, und der römische Papst als Oberhaupt der Gesamtkirche konnte ohne besondere Gründe nicht zu einer solchen Spaltung geneigt sein. Derartige Gründe sind bisher auch nicht genannt worden. Auch technisch, d. h. vom Standpunkt der musikalischen Aufführung aus, war eine solche Doppelfassung schwierig. Die dauernde Nachbarschaft beider Fassungen mußte fortlaufend zur Vermischung führen, vor allem in einer Zeit, in der die Überlieferung im wesentlichen mündlich erfolgte. Diese Schwierigkeiten zu überwinden, bedurfte es wiederum eines besonderen Umstandes. Welche Erklärung man also für die Entstehung der Doppelfassung wählt, es fehlt immer dieser besondere Grund, der zur Entstehung geführt oder sie ermöglicht hat. Die Angabe einer Zeit oder eines Ortes hilft nicht weiter.

Wir müssen nach neuem Material suchen, und da seien drei mittelalterliche Quellenberichte genannt, die zwar spät sind und deswegen bisher vernachlässigt wurden, die aber doch einen Fingerzeig geben können: Zunächst eine Notiz des *Martinus Polonus* aus dem 13. Jahrhundert, Papst Vitalian habe den Choral dem Organum angepaßt[7]. Diese Mitteilung hat nun unmittelbar mit den zwei Fassungen nichts zu tun, aber sie lenkt unseren Blick

[5] *Hucke* a.a.O.

[6] *Smits v. Waesberghe,* in: *Berichte des 2. Internat. Kongresses f. Kath. Kirchenmusik, Wien 1955.*

[7] *MG Script. XXII, 423;* woher Martinus Polonus dies weiß, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden.

auf das Organum. Organum kann dabei entweder ein Musikinstrument (Organum), insbesondere die Orgel, bedeuten, oder eine primitive Art von Mehrstimmigkeit — zumeist wohl mit Hilfe eines Instruments.

Eine andere Quelle ist die Chronik des *Adhemar von Chabannes*. Um das Jahr 1000 verfaßt, steht sie den Ereignissen noch ziemlich nahe und ist also genauer zu beachten. Adhemar berichtet[8] auch, daß Papst Hadrian dem König Karl dem Großen Sänger geschickt habe, welche die Franken den Choral lehren sollten, die ihnen die *nota Romana*, also die römische Choralnotenschrift beibrachten und die sie das Organum lehrten. Während nun der Bericht von den Sängern auf eine andere Quelle zurückgeht, ist der das Organum betreffende Satz anscheinend Eigentum des Adhemar; dieser aber stand dem Kloster St. Martial nahe, an dem die Kunst des mehrstimmigen Organums sehr gepflegt wurde. So verdient seine Angabe Beachtung. In diesem Bericht kann bei Organum nur an die primitive Mehrstimmigkeit gedacht werden. Die letzte Äußerung ist nun von größter Wichtigkeit. Also kannten die Franken das Organum oder wenigstens die bestimmte Art des Organums, die in Rom üblich war, nicht. Auf der anderen Seite dagegen kannten also die Römer das Organum und verwendeten es auch. Da es Kantoren waren, kann kein Zweifel aufkommen, daß das Organum beim kirchlichen Gesang verwendet wurde, also bei der Gregorianik. Das geht dann mit der Äußerung des Martinus Polonus zusammen und fixiert sie auf das mehrstimmige Organum.

Eine dritte Quelle ist die Äußerung des St. Galler Historikers *Ekkehard V.* in der *Vita Notkeri Balbuli* (nach 1220)[9]. Sie besagt, daß beim feierlichen Einzug des Papstes gewisse Sänger, die man Vitaliani nannte, eine besondere Melodie vortrugen. Der Name Vitaliani bereitet keine Schwierigkeit: es waren Sänger, die dem Vitalian ihre Existenz verdankten. Aber was sangen sie? Die alte Fassung, das wäre also nach dem oben Gesagten A? Diese Fassung geht zweifelsfrei nicht auf Vitalian zurück. Oder U? Das war aber doch seit langem die übliche Fassung geworden und bedurfte keiner besonderen Erwähnung. Dann muß man aber annehmen, daß diese Vitaliani noch etwas anderes sangen, und das kann dann nur das Organum gewesen sein. Alle anderen Deutungen stoßen irgendwo auf Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit.

Lassen sich nun aber die beiden musikalischen Gegebenheiten, die zwei Choralfassungen und das Organum, d. h. die primitive Mehrstimmigkeit, miteinander in Verbindung bringen? Das scheint nun allerdings möglich zu sein[10]. Eine besondere Art des Organums, die sogenannte Diaphonia basilica, bestand in der recht primitiven Technik, den Grund- oder Schlußton der Melodie liegen zu lassen. Gewisse, im Mittelalter ziemlich verbreitete Musik-

[8] *MG Script. IV, 117/118.*
[9] *Acta SS X (April I) 579.*
[10] Bereits *Handschin* (in: *Annales musicologicae II [1954] 49)* hatte die Frage gestellt, war aber einer Beachtung noch ausgewichen. Die Beweisführung, die spezifisch musikwissenschaftlich ist, muß natürlich an anderem Ort erfolgen.

instrumente, besaßen dementsprechend „Borduntöne", d. h. Töne, die während des Vortrags der Melodie gleichzeitig durchgehalten wurden. Mit der Rücksichtnahme auf diese Haltetöne läßt sich leicht die besondere Auswahl der Melodietöne, aber auch manche Eigenheit der Melodieführung erklären. Und so darf man tatsächlich annehmen, daß das Organum bei der Umwandlung der Fassung A zur neuen Fassung U mitgewirkt hat und daß es durch die Kantoren von Rom mit U nach Gallien gekommen ist.

Soviel oder sowenig zur musikwissenschaftlichen Seite des Problems der zwei Fassungen. Es wäre aber allzu einfach, wenn man sich mit einer solchen Lösung begnügte. Wie kam es denn überhaupt zu einem derartigen Einfluß der Haltetontechnik? Auch läßt sich von ihr allein wohl kaum alles erklären. Da ist z. B. die starke Ausprägung der Formeln, die Isolierung der einzelnen Wörter voneinander. Begünstigt werden diese Erscheinungen zweifellos auch vom Organum, d. h. von der Haltetontechnik; denn wenn der Halteton die Schlußbildung begünstigt, indem er den Schlußton dauernd mitklingen läßt oder vorbereitet, so liegt es nahe, daß auch den Wortschlüssen mehr Aufmerksamkeit zuteil werden kann und daß die Formeln, die diese Schlüsse zu gestalten haben, festere Form gewinnen können. Man darf nicht übersehen, daß eine solche Behandlung des Textes in erster Linie ein geistiger Vorgang ist. Welcher neue Geist aber machte sich denn in Rom zur Zeit Vitalians bemerkbar?

Es ist kein Zweifel, daß das 7. und 8. Jahrhundert die Zeit war, in der Rom und das Papsttum in höchstem Maß byzantinischem Einfluß ausgesetzt waren, in der Byzantiner und Syrier Päpste wurden, in der aber auch Rom begann, sich vom Osten zu lösen, bis die gefälschte Urkunde der Konstantinischen Schenkung am Ende dieser Epoche die juristische Grundlage für die Unabhängigkeit des Papstes vom byzantinischen Kaiser brachte. Der byzantinische Einfluß ist nun deutlich feststellbar. Byzantinisch war die stark ausgeprägte Stufenordnung der „Beamtenschaft", und Rom hat sie im 7. Jahrhundert übernommen. Byzantinisch war in der bildenden Kunst die Isolierung der Figuren, und man kann in Rom die Parallele beobachten. Die älteren römischen Bilder belassen die Figuren in ihrem natürlichen Zusammenhang. Die Bilder unter byzantinischem Einfluß isolieren sie, gestalten sie formelhaft und zwingen den Betrachter, einen geistigen Zusammenhang herzustellen. Das ist der gleiche Vorgang, der die gregorianische Fassung U kennzeichnet. Die Melodie des einen Wortes ist nicht mehr die unmittelbare Fortsetzung der Melodie des vorangegangenen Wortes; der Zusammenhang ergibt sich vielmehr aus dem textlichen Zusammengehören der Worte. Die Musik transzendiert aus dem Bereich ihrer realen Faktoren in die geistige Welt des Textzusammenhangs. Man darf hinzufügen, daß auch das Organum des Haltetons, also die Diaphonia basilica, zweifellos dem Osten entstammt. Nicht bloß, weil sein erstes nachweisbares Auftreten im Alten Reich der Ägypter stattfand, nicht bloß, weil die Bezeichnung „Diaphonia

basilica" = „kaiserliche Mehrstimmigkeit" griechisch ist. Ihm entspricht auch die byzantinische Praxis des Isonsingens, d. h. des Haltetonsingens. Das wäre also die weitere These, daß letzthin in Byzanz die Ursache des stilistischen Umbruchs zu suchen ist.

Mit diesen Beobachtungen und Feststellungen ist aber unser Problem keineswegs schon gelöst. Es bleibt immer noch die Frage: Wie kommt es, daß der byzantinische Einfluß nicht den Choral überhaupt beeinflußt, sondern nur eine Fassung hervorruft, neben der die alte noch bestehen bleibt. Das gesamte liturgische Geschehen, von Vitalian bis einschließlich Karl dem Großen, läßt sich nicht verstehen, wenn man übersieht, daß es sich bei allen Vorgängen um eminent politische Dinge handelt. Orgel und Diaphonia basilica, beide eng zusammengehörig, waren Herrschaftszeichen. Die Orgel war in dieser Zeit ein kaiserliches Instrument. Wenn also ein Papst dieses Instrument in seinen Dienst stellte, es sich also anmaßte, sich Zeremonien, Herrschaftszeichen zulegte, die bisher nur dem Kaiser zukamen, so bahnte sich hier eine neue politische, kirchenpolitische Anschauung an. War bisher der Kaiser der anerkannte Stellvertreter Christi, des Pantokrators, so beanspruchte nunmehr also der Papst auf Grund seines Primats der Stellvertreter Christi zu sein. Vielleicht nicht mit einer Spitze gegen den Kaiser, sondern gegen den Patriarchen von Konstantinopel, vielleicht in einem besonderen Sinn, dem des Stellvertreters in den religiösen Dingen: aber wie lange hat es im Abendland gedauert, bis man geistige und weltliche Sphären zu trennen vermochte? War im übrigen, wie wahrscheinlich, das Organum der Mehrstimmigkeit gemeint, so ändert sich nichts an dem eben Gesagten. Wir wissen allerdings nichts über die Verwendung des Ison in dieser Zeit. Aber der Name „Diaphonia basilica" besagt genug: kaiserliche, herrscherliche Mehrstimmigkeit.

Musik und Politik: ihre Zusammenhänge sind nicht zu bezweifeln. Aber sie hängen von dem ab, was man unter Musik und unter Politik versteht. Ihren Zusammenhang in der Antike können wir an Hand von Platons „Staat" verstehen, wenn wir bedenken, daß Musik in der Antike nicht Melodik und dergleichen bedeutet, sondern daß die Musik die Ordnung der Sprachlaute meint und letzthin das für die Erhaltung der Polis notwendige Ethos betrifft[11]. Im Barock bedeutet Musik die wahrnehmbaren Festklänge als Ausfluß der fürstlichen Macht. Die bürgerliche Musik der sich weltanschaulich gebärdenden Symphonien des 19. Jahrhunderts lassen glauben, daß politische Entscheidungen im freien Raum des Geistes und des bürgerlichen Gespräches stattfinden. Im ersten Zeitalter der christlichen Herrschaft finden sich Musik und Politik in der Liturgie. Noch heute ist für die östlichen Völker Europas die Zugehörigkeit zu einer Liturgie entscheidend für die politische Zugehörigkeit. Damals geschah aber alles politisch Bedeutsame in und durch die Kirche. Der Herrscher wird in der Kirche gesalbt, bis zu Hein-

[11] *H. Abert*, Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik, *Leipzig 1899*; z. B. *Plato*, rep. II, 376e.

rich III. mit dem Chrysam! Seine Absetzung kann durch das Anathem erfolgen und ist nur dadurch beweiskräftig (falls man nicht den Herrscher durch Ermordung, Blendung oder das Mönchsgelübde für das Herrscheramt unfähig machte). Was aber in der Liturgie an Bedeutsamem geschieht, vollzieht sich musikalisch.

Wir kommen zur Frage zurück: warum bildet sich in Rom — vor allem anscheinend mittels des Organums — eine neue Fassung des kirchlichen Gesanges? Ausgangspunkt der Entwicklung ist, daß der Bischof von Rom seinen Primat verteidigt, d. h. seine Vorrangstellung vor dem Patriarchen von Konstantinopel, und daß er sich zum Fürsten von Rom mit einem großen Hofstaat entwickelt. Die kaiserlichen Herrschaftszeichen machen das eine deutlich und begünstigen zweifellos das andere. Aber ein Ersatz der Fassung A durch U, d. h. eine Umgestaltung der gesamten Liturgie, kommt in Rom nicht in Frage. Nicht der Pfarrgottesdienst, nicht die Messe des Bischofs als Bischof bedurfte einer neuen Gestalt, sondern die Messe des Papstes. Erst diese Heraushebung der päpstlichen Messe oder Vesper vor den andern Gottesdiensten in Rom bekundet, worum es sich bei dieser feierlichen Form handelt. Diese Forderung nach besonderer Gestalt der päpstlichen Messe und dieses besondere technische Mittel des Organums waren es, die die neue Gestalt von U ermöglichten und die verhinderten, daß A und U sich trotz eines langen Zeitraums des Nebeneinander anglichen. Sie erklären, daß sich der römische Genius bei der Umgestaltung bewähren konnte, ohne daß A verdrängt wurde. Sie erklären, daß U bis zur Zeit Karls des Großen keine Verbreitung von Rom aus fand. Für Pippin, für den suburbanen Bischof Bonifatius kam selbstverständlich nur die Fassung des römischen Pfarrgottesdienstes in Frage. Karl aber betrachtete sich bereits als König dem Basileus ebenbürtig, und er wurde Kaiser: er mußte nach der Fassung U verlangen. Es sei in diesem Zusammenhang auch der Orgel gedacht, die Karl vom Basileus geschenkt bekam. Sie war nicht ein simples, wenn auch kostspieliges Geschenk, sondern als Herrschaftszeichen enthielt sie die Anerkennung Karls durch den byzantinischen Kaiser als gleichberechtigten, gleichrangigen, als anderen Stellvertreter Christi.

Was nun Karl betrifft, so muß man nicht nur seine politische Größe bedenken, sondern auch beachten, daß er, was die Liturgie betrifft, äußerst interessiert und unterrichtet war. Das ist eigentlich nach dem, was über den Zusammenhang von Musik, Liturgie und Politik gesagt worden ist, selbstverständlich. Als Beispiel und Beweis diene sein Thronsitz in der Aachener Hofkapelle. Dieser Thron ist nicht nur eine genaue Nachahmung des Thrones Salomons, sondern er verrät auch etwas über die Person dessen, der auf ihm sitzen wollte. Er steht dem Altar gegenüber als Gegenpol, und diese Linie wird durch keine anderen kultischen Objekte durchbrochen. Wer auf ihm sitzt, „ist der über Priester und Laien in die transzendentale Region des Salvatoraltars erhobene Stellvertreter Christi, dessen Beziehungen zu den im Erdgeschoß akklamierenden Franken ein irdisches Abbild der himm-

lischen Adoration des Salvator mundi durch die Ältesten der Apokalypse darstellt“[12]. Die dritte These ist also, daß U der Cantus Papalis ist, nicht A, das in der Kirchenprovinz Rom verbreitet war.

So kommt U auch in das Frankenreich, mit der Diaphonia basilica. Da aber Karl keinen festen Wohnsitz hat, ergibt sich, daß seine Gesangsfassung im ganzen Lande die rechte wird und die andern verdrängt. Wenn man sich wundert, daß Adhemar von dieser politischen Rolle keine Ahnung hat, so bedeutet das nur, was wieder selbstverständlich ist, daß Karl ohne rechten Nachfolger war. Das Kaisertum wurde umgedeutet, ging verloren. U konnte also schnell schlechthin die fränkische Fassung werden.

Das Organum aber löste sich von U und wurde, wie selbstverständlich, nur an solchen Kirchen aufgeführt, die dazu in der Lage waren. Die weiteren Schicksale ergeben sich ohne weiteres: U, das seine rhythmische Stütze im Organum verliert, paßt sich allmählich der schlichteren Rhythmik von A oder besser, der der Gallikanik an, es wird durch die Kluniazenser und andere Strömungen und Orden, zuletzt durch die Franziskaner, verbreitet, und schließlich hat es keinen Sinn, daß in Rom allein der Papst U verwendet, die römischen Pfarrer aber nicht, wenn sonst alle Welt einträchtig die Fassung U singt. — Das Organum des Haltetons aber begegnet dem Parallelorganum, dem Parallelsingen mehrerer Stimmen im gleichbleibenden Abstand; es war im keltischen oder nördlichen Europa beheimatet. Und von den mehrfachen Möglichkeiten der Verbindung beider Arten erweist sich das „Organum vagans“ der Musica enchiriadis als das zukunftsträchtige: in ihr verschmelzen beide an sich primitiven Techniken zur gestaltenden Kompositionsaufgabe. Es entsteht die abendländische Mehrstimmigkeit mit freigeführten, nicht mehr liegenbleibenden oder parallelen Stimmen. Auch bei ihrer Geburt begegneten sich also Politik und Musik.

Francis Thompson

Der Dichter der Rückkehr zu Gott[1]

KONRAD W. KRAEMER

Ein Mensch jener andern Welt, ein nie zur Ruhe gelangender Gottsucher, das war Francis Thompson, der große religiöse Lyriker im England der Königin Viktoria. An dieser Welt hier scheiterte er. „Ungeeignet“, das

[12] *Lotz*, Zum Problem des karolingischen Westwerkes, in: *Kunstchronik 5 (1952)*.

[1] Literatur:
Everard Meynell, The Life of Francis Thompson, *London 1913*.
Theodor Haecker, Francis Thompson und Sprachkunst, *Innsbruck 1925*.
Konrad W. Kraemer, Francis Thompson — Der Dichter der Rückkehr zu Gott, *Münster 1956*.
Als Vorlage der Übersetzungen diente die Ausgabe:
Poems of Francis Thompson. *Ed. T. L. Connolly. London/New York 1941.*

harte Wort, wurde oft über ihn gesprochen. Ungeeignet für das Studium, für das Priestertum, für die ärztliche Laufbahn, ungeeignet einfach für jeden bürgerlichen Beruf. In unserer praktischen, lebenstüchtigen Welt war kein Platz für ihn. Die Welt wandte sich von ihm ab, und er floh sie. Er stieg hinab in das dunkelste London, in das Elend der Nachtasyle, in den Schatten der Brückenpfeiler, in den Schmutz der Slums. Zehn qualvolle Jahre lang. In diesem Abgrund des Lebens suchte Francis Thompson seinen Gott — und fand ihn. Aus schreckensvoller Einsamkeit erklang seine Stimme als Dichter in wunderbarer Schönheit und Reinheit, sang er ein Lied unerschütterlichen Glaubens an die Güte und Liebe Gottes. Am Leben gescheitert, wurde er der Dichter-Priester der Menschheit.

Das im wahrsten Sinn des Wortes außerordentliche Leben Francis Thompsons war schon von frühester Jugend vorgezeichnet. Sein Vater war Arzt, ein praktischer, nüchterner Mensch. Francis war ihm ein ständiger Anlaß zum Ärger. Die scheue Hilflosigkeit, die mangelnde Charakterfestigkeit und die oft störrische Verschlossenheit seines Sohnes waren dem Vater fremd und erfüllten ihn mit tiefer Sorge. Alle erzieherischen Bemühungen, aus Francis einen frischen, offenen Jungen zu machen, schlugen fehl.

Was sollte nur aus dem Kinde werden? Die große Religiosität der Eltern — beide waren strenggläubige Konvertiten — brachte sie schließlich auf den Gedanken, Francis einem Knabenseminar anzuvertrauen. Denn neben all jenen bestürzenden Eigenschaften zeigte der elfjährige Francis eine stille, innerliche Frömmigkeit, und darauf bauten die Eltern ihre Hoffnung. In der strengen Ordnung des Konvikts sollte sich Francis Thompson auf den Priesterberuf vorbereiten. Die Hoffnung der Eltern schien sich zu erfüllen. Der gleichförmige Tageslauf von Arbeit und Gebet gab Francis äußere wie innere Ordnung. Er fügte sich ohne Widerstand, ja gern und mit echter Freude. Sieben Jahre lang konzentrierte er all seine seelischen und geistigen Kräfte auf das eine Ziel: Priester zu werden.

Doch er erreichte es nicht. „Es ist nicht der heilige Wille Gottes, daß Francis sich weiter für den Priesterberuf vorbereitet." Die unüberwindbare Scheu und Furchtsamkeit des Jungen hatten seine geistlichen Lehrer zu diesem folgenschweren Urteil kommen lassen. Das erste tragische „ungeeignet" war über Francis gesprochen. Die Eltern waren verzweifelt, Francis brach zusammen. War das Urteil falsch? Oder liegt eine tiefe Bedeutung in der Tatsache, daß Francis Thompson nicht frühen Schutz und eine gewisse Alltagsgesichertheit im geistlichen Beruf finden sollte? Sicher hätte Francis Thompson niemals Dichtungen von solcher Schönheit und Ausdruckskraft schreiben können, wenn ihn nicht die Erfahrungen und die Einsichten seines dornenvollen Leidensweges, der jetzt begann, dazu befähigt hätten.

Die traditionellen Sicherungen der Familie brachen zwar nicht mit einem Schlag zusammen, aber sie waren schon jetzt leer und bedeutungslos geworden. Der Vater veranlaßte Francis, das Studium der Medizin aufzunehmen. Der Sohn versuchte es, doch ohne Lust und echten Lernwillen, zu-

nächst in Manchester, dann in London, zuletzt in Glasgow. Er bestand nicht eine einzige Prüfung. Ein fortwährendes „ungeeignet" klang ihm in den Ohren. Mehr und mehr geriet er in einen Zustand äußerster Verzweiflung. Diese Verzweiflung hatte noch eine weitere Ursache. Während seiner Studienzeit hatte ihn eine schwere Lungenkrankheit befallen. Die Ärzte linderten seine Schmerzen mit einem Opiat. Er wurde gesund, aber von dem Genuß des Rauschgiftes konnte er sich nie wieder völlig unabhängig machen. „Laudanum" hieß das Kreuz, das Thompson sein ganzes Leben lang tragen sollte. Das Rauschgift demütigte und entwürdigte ihn, riß ihn in wilden Träumen zu phantastischen Triumphen empor, um ihn dann beim Erwachen in tiefe qualvolle Verzweiflung hinabzustürzen.

In einem solchen Anfall von Verzweiflung und völliger Hoffnungslosigkeit verließ er das Elternhaus und floh nach London, von düsteren Vorahnungen gequält. Dort lebte er ohne jeden Halt und jegliche Stütze in völliger Isolierung und Einsamkeit. Der Hunger wurde sein ständiger Begleiter, nur hin und wieder durch ein Opiumdelirium betäubt. Meist hatte er keinerlei Unterkunft. Seine Nächte waren Agonien verhinderten Schlafes auf Türschwellen oder unter dem Schutz einer Brücke.

Manchmal raffte Francis sich zu Gelegenheitsarbeiten auf. Vor der Oper rief er Taxis herbei, um sich einige Pennies zu verdienen. Eine Münze zu finden — das war ein großer Augenblick! Oft konnte er sich nicht einmal in seine Einsamkeit retten und wurde in Armenasylen in die Gesellschaft von Bettlern und Dieben gezwungen. Hier erlebt er die nackte Bestialität des Abschaums der Menschheit. Hunger, Krankheit, Demütigung und bitterste Not — nichts blieb ihm erspart.

> „Verbannt von Heimat, Gesundheit und Hoffnung, mit einer befleckten Vergangenheit und einer trüben Zukunft, verbannt von einer Welt, die er nicht aufgegeben hatte, durchbohrt von Dornen, die keine Krone formten, ein Dichter ohne Hoffnung auf den Lorbeer, ein Märtyrer ohne Hoffnung auf die Palme, ein Land, verdammt ohne den Tau der Liebe zu sein, ein Vertriebener, ausgeschlossen sogar von den unschuldigen Armen der Kindheit ... hilflos auf dem Scheiterhaufen seines unauslöschlichen Herzens brennend ... untröstlich kauernd in der dunkelsten Kammer seines Seins, gefüllt mit morschen Hoffnungen ... und den Winden lauschend, die über die grenzenlosen Wüsten des Todes fegen."

So hat Thompson später seine Erfahrung beschrieben. Aber Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung sind nicht die einzigen Farben des Bildes jener Jahre. So wissen wir von einem Schuhmacher, der Thompson vorübergehend für Botengänge ein Dachstübchen vermietete, daß er dort jeden Abend die Meßgebete las. In jener Zeit schrieb er auch die Worte nieder: „Sogar in der Nachtzeit der Seele bleibt die Weisheit!" Eine abrupte und unerschütterliche Feststellung, zu seinem eigenen Trost geschrieben, voll Vertrauen, daß jeder Mensch, sogar — oder gerade — der, der in der „Nachtzeit der Seele" lebt, in Gottes Hand ruht. Das sind die wesentlichen Gedanken, die Francis Thompson in seiner Einsamkeit beschäftigten, die er zu Gedichten formt und auf schmutzigen, irgendwo aufgelesenen Papierfetzen niederkritzelt.

In jenem dunkelsten London lebte also noch ein anderer Thompson; ein Mann, der gleichsam wie ein Fremder das Alltagsdrama um sich herum beobachtete. „Ich stehe nur beiseite und trauere." Es ist, als ob er seinen schmerzzerquälten Körper transzendiert hätte und sich selbst beobachtete, um festzustellen, was einem menschlichen Wesen geschehen, in welche Tiefen der menschliche Geist hinabsinken kann. Es war dieser unbeteiligte Zuschauer Thompson, der trotz der erbärmlichen, erniedrigenden Welt, in der er lebte, seine seelische Keuschheit und kindhafte Reinheit bewahrte. Zu dieser Tatsache stellte Theodor Haecker fest: „Wenn sie in solcher Umgebung nicht ein Wunder gewesen ist, so war sie doch nicht viel weniger als ein Wunder." Es erscheint tatsächlich unvorstellbar, daß dieser Körper, von Hunger und Opium zerfressen, durch Schlaflosigkeit, Fieber und Krankheit geschwächt, noch die Kraft zum Leben hatte. Aber er lebte weiter, um der Menschheit zu berichten, was seine Augen sahen und was seine Seele erduldete. Wie von einer übernatürlichen Macht angetrieben, begann er jeden Morgen von neuem die quälende Entdeckungsfahrt in die zerrüttete Ruine seines Ichs. In dieser Zeit muß Thompson bereits das Bewußtsein gehabt haben, zur Erfüllung einer Mission berufen zu sein. Denn er versuchte nicht, diesen Leiden zu entgehen, obwohl das für ihn verhältnismäßig leicht gewesen wäre. Lange Zeit überwies sein Vater monatlich eine kleine Summe für Francis an einen Londoner Freund. Sie hätte für ein bescheidenes Auskommen gereicht. Nicht ein einziges Mal holte Francis dieses Geld ab. Er wollte den Becher der Not bis zur Neige leeren. Eine neue seelische Stärke muß an die Stelle seiner früheren Schwachheit und Unentschlossenheit getreten sein; eine Stärke, die auf dem Vertrauen beruhte, daß Gottes Weisheit über ihm waltete, und die Einsicht verrät, daß seine Leiden eine tiefe innere Bedeutung besaßen.

Die Rettung aus diesen „Abgründen der Not" bahnte sich erst nach zehn Jahren an. Der Verleger Wilfrid Meynell fand eines Tages unter alten Manuskripten ein vergilbtes, zerknittertes Stück Papier mit dem Gedicht „Das Leiden Mariens". Es war seinem Verlag schon vor Monaten zugeschickt worden. Ein Lektor hatte den unansehnlichen Papierfetzen, der keinen Absender trug, in einer Lade abgelegt. Von diesen Versen seltsam angerührt, versuchte Meynell den Verfasser ausfindig zu machen. Vergeblich. Ein letzter Versuch: Wilfrid Meynell veröffentlichte das Gedicht in seiner Zeitschrift „Merry England". Viele Wochen später erst klopfte es leise an Meynells Arbeitszimmer. Auf sein „Herein" öffnete sich die Tür, eine fahrige Hand erschien ... Die Tür schloß sich wieder, doch niemand war eingetreten. Erneut wurde die Tür geöffnet ... und wieder geschlossen. Nach dem dritten Versuch schließlich erschien zögernd ein erbarmungswürdiges Geschöpf: zerlumpt, verkommener als ein Bettler, ohne Hemd, mit bloßen Füßen in durchlöcherten Schuhen — Francis Thompson.

Diese entscheidende Begegnung blieb jedoch zunächst ohne Ergebnis. Thompson lehnte es ab, sein Straßendasein aufzugeben. Er weigerte sich,

Geld oder andere Hilfe anzunehmen. Noch fühlte er sich heimatlos und ausgestoßen. Er erbat sich nichts anderes, als eine Möglichkeit zur Veröffentlichung seiner Gedichte. Doch gelang es Meynell und seiner fürsorglichen Gattin, der Dichterin Alice Meynell, nach einigen Monaten, Thompson aus seiner seelischen Vereinsamung zu befreien und zu einem normalen Leben zurückzuführen. Das experimentum crucis war beendet.

In einem Hospital wurde die zerrüttete Gesundheit Thompsons soweit möglich wiederhergestellt. Sein äußeres Leben wurde ruhig und ausgeglichen. Jahre fruchtbaren Schaffens verbrachte er in einem Kapuzinerkloster in Wales, dann wieder in der Nachbarschaft der Meynells in London. Am 13. November 1907 gab er — achtundvierzigjährig — seine Seele in die Hand des Schöpfers zurück.

Innerlich aber blieb Thompson zeit seines Lebens zutiefst beunruhigt. Das Weiterleben bedeutete für ihn ein mühsames Ertragen von diesem gegenwärtigen Augenblick zum nächsten, wie er es erschütternd in seinem Gedicht „Friede erwarte ich nicht" beschreibt:

Still! Es ist der Abgrund zwischen Blitz und Blitz.
Kein Raum für Friede ist's, was du für Friede hältst,
diese Atempause, darin das Atmen endet.
Die Pulse stocken, horchst du durchs Dunkel hin.
Fern springen Donner des kommenden Gerichts
auf die geduckten Winde. Sieh! vor Furcht
klafft deines Herzens Gruft und liefert ihre Toten —
Hoffnungen, in seinem Schoß bewahrt — ans Licht.

Kannst du's ertragen, wenn losbricht die gestaute Flut?
Wer ist hier rechtens Erbe der Standhaftigkeit?
Sieh da, ich weiß kaum, ob ich überdaure
den Augenblick, deß' Rad mich eben zwingt.
Doch ich ertrag es, bestand den vor'gen Augenblick
und werd vielleicht den nächsten überstehn.
Wer weiß, wer weiß?

Das literarische Werk, das uns Francis Thompson hinterließ, ist getragen von einer wahrhaft christlichen Lebensauffassung. Die Seinskonzeption des Dichters ist umfassend. Sie reicht von der Erschaffung der Welt und dem ersten Sündenfall bis zur Wiederauferstehung des Menschen am Jüngsten Tag. Im Letzten ist seine Dichtung ein großes Credo. An seinem Anfang steht die Schöpfermacht Gottes, an seinem Ende der Glaube des Menschen an seine Erlösung und ein ewiges Leben.

Thompsons gesamte Dichtung durchzieht das schmerzliche Bewußtsein der Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch, von Jenseits und Diesseits. Ursache dieser Dualität ist in der Seinskonzeption Thompsons die Urschuld des Menschen, die sich in der ganzen Menschheit in zahllosen Akten der Sünde fortsetzt. Sie riß eine unüberbrückbar erscheinende Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf auf. Seitdem ist das Diesseits eine Region völliger Verwirrung der äußeren und inneren Ordnungen, eines fortwährenden

Kampfes mit tausend Gefahren. Das Leben des Menschen steht unter dem unerbittlichen Gesetz letzter Ungesichertheit. Zweifel quälen ihn: Ist Gott gütig? Hat er mich vergessen? Wird er mir gnädig sein? Den Höhepunkt der Verzweiflung erlebt der Mensch in seiner Todesangst. Erfaßt von einer quälenden Erlösungsgewißheit offenbart er sein Verlangen nach der Gnade der Vergebung. So erklingt aus der tiefsten seelischen Not der Aufschrei zu Gott:

Aus den entsetzlichen Schrecken des Grabes
und dem Ring unreiner Gestalten,
die des Schlafes Dunkel heimsuchen,
noch flehe ich Dich an —
‚Gott, Du, verlaß mich nicht!'

So ist es immer wieder Gott, auf den sich der Blick des Menschen richtet, dessen Hilfe er erfleht, den er im Diesseits umherirrend sucht.

Thompsons Darstellung vom Menschen im irdischen Leben als eines Sucherwesens auf gefahrvoller Wanderschaft findet ihren reinsten Ausdruck in dem Gedicht „Der Jagdhund des Himmels", das mit den großartigen Zeilen beginnt:

Ich floh Ihn, hinunter in die Nächte und die Tage,
Ich floh Ihn, die Arkaden der Jahre entlang,
Ich floh Ihn, hinunter die labyrinthnen Wege
Des eignen Geistes, und in dem Nebel meiner Tränen
Verbarg ich mich vor Ihm, und unter schallendem Gelächter.
Hinauf die Wege der Hoffnung eilte ich;
Und stürzte, jählings,
Hinunter in titanengleiche Finsternisse von
abgrundtiefer Furcht
Vor jenen starken Füßen, die mir folgten,
mir nach folgten.

Das Thema der Gottsuche erhält hier seine äußerste Steigerung in der Umkehr zur Flucht der menschlichen Seele, liebevoll verfolgt von Gott.

Wohl in keinem Werk der Weltliteratur ist der Mensch in der Seinsungesichertheit so dynamisch und voller Kraft des Ausdrucks dargestellt worden, wie in diesem großen Gesang von Gottes liebevoller Verfolgung der menschlichen Seele. Erst am Ende seiner Flucht bricht die Erkenntnis durch wie ein heller Strahl: es war Gottes Liebe, die er suchte, als er sie floh. Alles Suchen des Menschen nach Wahrheit, nach Frieden, nach Sicherheit erscheint im Letzten als ein Suchen nach Gott. Nur in Ihm kann das Gesuchte gefunden werden. Durch die Hingabe an den Allmächtigen, der ihn nach langer, weltweiter Flucht eingeholt hat, wird der Mensch geläutert und findet seine endgültige Sicherung im Glauben.

Mit der Vergeblichkeit der Flucht der menschlichen Seele vor der Liebe Gottes zeigt Thompson die Leerheit und Vergeblichkeit alles Tuns, das nicht in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes geschieht. Der Dichter weiß von Gottes Universalität, seiner Allmacht und Weisheit, wie er alles menschliche Leben durchdringt und lenkt und die Selbstverwirklichung des

Menschen nur in der Verwirklichung seiner Gotteskindschaft zuläßt.

Mit dieser Erkenntnis war Thompson Weg und Ziel gewiesen. Er sah, daß das menschliche Dasein seine religiöse Wurzel verloren hat, die es ursprünglich sicherte. Folgerichtig sah der Dichter die einzige Möglichkeit für die Erlösung der Menschheit in ihrer Rückkehr zu Gott und seine eigene Aufgabe als Dichter, der Gott gesucht und gefunden hatte, darin, die Menschheit zu solcher Rückkehr aufzurufen und sie durch seine Dichtung, die ihm Gebet ist, den Weg des Glaubens zu führen. Nach stärkster Erschütterung und Ungewißheit im Ringen um die Erkenntnis fand er seine Mission: „Ich will der Dichter der Rückkehr zu Gott sein!"

Den Weg des Glaubens führen ... darum kreist jetzt sein Denken und Gestalten. Die ganze Menschheit fordert er zur Rückkehr zu Gott und zum Wagnis des Glaubens auf: „Wagt alles, die ihr alles gewinnen wollt!" Aber das Wagnis des Glaubens muß nicht das Wagnis eines Blinden sein. Im Gegenteil! Öffnet eure Augen und ihr erkennt in allen Dingen, die da sind, eine große Offenbarung Gottes! Öffnet eure Seele, und ihr werdet Gottes Licht und Herrlichkeit schauen! Nicht das Dasein ist ohne Sinn, ihr seid ohne Sinn für den Sinn des Daseins.

In einigen der eindrucksvollsten seiner Gedichte singt er das Lied von der Schöpferkraft Gottes. Die ganze Natur erscheint ihm als eine Mittlerin, ja, als Priesterin, die den Blick des Geschöpfes durch die Betrachtung der Schöpfung zum Schöpfer hin lenkt: „Alle Dinge, vom Sandkorn bis zu den Engeln, singen *eine* wunderbare Hymne zum Lobe des Schöpfers." Noch das kleinste und scheinbar unbedeutendste Ding in der Natur erweist sich in Thompsons Sicht als eine neuerliche Manifestation von Gottes Schöpferkraft, wie beispielsweise in dem Gedicht „An eine Schneeflocke".

Den Höhepunkt seiner religiösen Begeisterung erreicht Thompson in seinen Marien-Gedichten. Die Gottesmutter ist eines der zwingendsten Themen seiner Dichtung. Als Menschenkind und Mutter Gottes ist sie die rechte „Mediatrix", Mittlerin für eine neue und dauernde Vereinigung von Mensch und Gott.

„Sie ist in uns
Und wir sind in ihr —
Gemeinsam gottwärts schreitend."

Dies ist das triumphierende Bekenntnis eines Dichters, der in der Ungesichertheit dieser Welt bei der jungfräulichen Gottesmutter Hoffnung und Hilfe gefunden hat, deren Himmelfahrt ein fortwährendes Versprechen für die Menschheit ist.

In Christus jedoch findet der Dichter gleichzeitig den Kern und die Lösung der Erlösungsgewißheit des Menschen, seines Verlangens nach der Vereinigung mit Gott: „Christus ist Kern und Lösung des größten Problems des Lebens: die Verschmelzung der Einheit mit der Summe. In Ihm ist in vollkommener Weise das ‚alle für einen und einer für alle' vergegenwärtigt." Christus ist die Quelle des Lichtes, das alle Dinge sichtbar und erkenn-

bar macht: „Licht aus dem Licht! Strahlend herrschendes Wort des Ungehörten!“ Voll festen Vertrauens hinsichtlich der Existenz und der Wirkung dieses göttlichen Lichtes bekennt der Dichter:

Und da ist Licht!
Licht — offenbar und manifest,
Licht — bis zum Zenit,
Licht — von Pol zu Pol,
Licht — vom Osten, immer heller bis zum Westen ...
Licht — in die schmerzliche Enge der Brust,
Licht — in die geheimen Kammern unseres Geistes.

Christus ist das Licht in der Dunkelheit. Aber nicht nur das. Er ist auch das Licht, das den Weg aus der Dunkelheit hinaus weist.

So verliert der Glaube seinen Wagnischarakter. Er wird zur festen Brücke, welche die Kluft zwischen Mensch und Gott überwindet. Die tragenden Pfeiler dieser Glaubensbrücke sind Christus, der der Menschheit gesandte Gottessohn, seine Mutter, die Jungfrau Maria, die ihm nacheifernden Heiligen und Märtyrer und die von Christus gegründete Kirche. Durch die Meditation dieser Vorbilder, mehr aber noch durch die tätige Nachfolge nähert sich der Mensch wieder seinem Gott.

In großartigen Paradoxen entwirft Thompson die Vision der Menschen, die die materielle Welt, Natur und Dasein transzendieren und Gott greifbar vor sich sehen:

O unsichtbare Welt, wir sehen dich,
Oh unfaßbare Welt, wir fassen dich,
Oh unkennbare Welt, wir kennen dich.
Oh unbegreifliche Welt, wir begreifen dich!

Der Schlußstein der Seinskonzeption Thompsons ist die Erfüllung des menschlichen Sehnens in der Vereinigung mit Gott. Der Dichter hegte die Hoffnung, daß dereinst alle Menschen zu gläubiger Einsicht gelangen würden. Sein Werk sollte dazu ein dienender Beitrag sein. Seine Hoffnung verdichtete sich zur Gewißheit: „In aller Menschen Herzen wird leben das Versprechen und das Sehen.“ Ja, er sah zuversichtlich die Zeit voraus, in der sich der Ruf der Rückkehr zu Gott erfüllt: „Wir werden uns aus dem Staub erheben, ein gefällter Stamm der Christenheit; nicht mit Worten nur, sondern durch die Tat, nicht durch Lippenbekenntnis, sondern durch unser Leben — wir werden die Bruderschaft des Menschen wieder aufrichten.“

Der Dichter Francis Thompson suchte Gott und fand ihn. Er schritt den Weg des Glaubens aus der Ungesichertheit des Diesseits in die gesicherte Welt des ewigen Lebens voran. Aber seine Mission ist noch nicht erfüllt, denn nur wenige hörten seinen Ruf. Zwar wurden seine Dichtungen durch die Bemühungen der Meynells sehr früh weiteren Kreisen zugänglich und fanden hohe Anerkennung. Angesehene Kritiker stellten ihn neben Shakespeare und Milton, Keats und Shelley. George Meredith, Robert Browning, Dante Gabriel Rossetti, John Ruskin, Oscar Wilde, Katherine Tynan und Gilbert Keith Chesterton gehörten zu seinen Bewunderern. Coventry Pat-

more war einer seiner ganz wenigen Freunde.

Doch waren es neben der gewissen Obskurität seines Lebens und dem hohen Anspruch, den seine Dichtung an das Verständnis des Lesenden stellt, vor allem zwei Umstände, die ein weiteres Echo auf sein Schaffen verhinderten: Als katholischer Dichter war ihm die Ablehnung vieler sicher. Die Abstempelung durch einige Kritiker als „Dichter einer kleinen katholischen Clique" blieb in der englischen Öffentlichkeit nicht ohne Wirkung. Als Dichter der insecuritas humana endlich mußte er in einer vom Sekuritäts- und Fortschrittsglauben beherrschten Zeit weithin auf Verständnislosigkeit stoßen. Bezeichnend und vielsagend ist die Feststellung Chestertons, daß man das Victorianische Zeitalter am besten dadurch kennzeichnen könne, daß Francis Thompson außerhalb dieses Zeitalters stand.

Dennoch wuchs die Zahl derer, die Thompsons zeitlose Bedeutung und überzeitliche Größe erkannten, unaufhaltsam. Das Verdienst dafür gebührt nächst seinen Eltern vor allem Everard Meynell, dessen 1913 erschienene Thompson-Biographie einer der erschütterndsten Berichte menschlichen Leidens und Ringens ist. Weitere Ausgaben sowohl der Lyrik wie der Prosa Thompsons folgten und erreichten innerhalb von wenigen Jahren eine Auflage von über 100 000. Dann wurde Thompson zunächst vom katholischen Amerika entdeckt. Eine Reihe von Einzelveröffentlichungen, von denen die kongeniale Interpretation von Rodolphe L. Mégroz „Francis Thompson, the Poet of Earth in Heaven" (New York 1927) die stärkste Beachtung fand, bereitete die Herausgabe der „Poems of Francis Thompson" durch P. Terence L. Connolly SJ im Jahr 1932 vor, deren 1941 erschienene revidierte Neuauflage bis heute als die beste Thompson-Ausgabe gelten darf.

Auch auf dem europäischen Kontinent wurden Kenner und Freunde religiöser Dichtung auf die Tiefe der religiösen Einsicht, die Weite der mystischen Vision und die Großartigkeit der sprachlichen Gestaltung im Werk Thompsons aufmerksam. In Frankreich war es Agnès de la Gorce, in Italien Federico Olivero, die den englischen Dichter der literarischen Öffentlichkeit ihrer Länder vorstellten. Im deutschen Sprachraum erwarb sich dieses Verdienst Theodor Haecker durch einen Essay „Über Francis Thompson und Sprachkunst", der 1924 erstmals im *Hochland* veröffentlicht wurde und im folgenden Jahr, um einige Übersetzungen ergänzt, in Innsbruck als Buch erschien.

Doch blieb die Kenntnis Thompsons im Grund genommen auf den kleinen Kreis derer beschränkt, denen seine Dichtung im englischen Original zugänglich war. Die Frage nach einer gültigen Übersetzung ist bis heute noch nicht gelöst, doch muß man sie als Voraussetzung dafür betrachten, daß der Anruf Thompsons weithin gehört werde; der Anruf eines Dichters, von dem Theodor Haecker sagte: „Er tat das Größte, das in dem Moment der Heilsgeschichte, in dem wir stehen, ein Dichter tun kann ... Francis Thompson ist ein Dichter so oder so, allein durch die Macht der Sprache — aber dieser Zeit größter und unvergänglichster ist er ... deshalb, weil er nicht

nur der Dichter war der Rückkehr zur Natur, sondern der Dichter der Rückkehr zu Gott, wie auch darum, weil er der Dichter war der Rückkehr zu Gott, ohne aufzuhören, der Dichter zu sein der Rückkehr zur Natur. Das ist es." An der Tatsache, daß der Mensch der Gegenwart dieses Anrufs bedarf, kann wohl kein Zweifel bestehen.

ZEITBERICHT

Aufbau in Polen — Entwicklungshilfe — Bevölkerungsüberschuß als Ansporn zum Fortschritt — Afrika — Schulverhältnisse in arabischen Ländern

Aufbau in Polen

Nach grober Schätzung waren bei Kriegsende in Polen 45% der Industrie zerstört, bei der Schwerindustrie waren es sogar 52%. Der übriggebliebene Rest war in Fabrikgebäuden untergebracht, die bis zu 35% schwer beschädigt waren. 160 Millionen cbm Schutt waren in Polen zu beseitigen, d. h. auf eine Person der Bevölkerung trafen 6,9 cbm, in Westdeutschland waren es 4,6 cbm, in der Sowjetunion 2,5 cbm.

Beim Rückzug hatten die Deutschen überdies die noch bestehende Industrie insofern lahmgelegt, als sie weithin die feinen und nur sehr schwer wiederzubeschaffenden Meßgeräte aus den Maschinen ausgebaut hatten.

Von den Industriearbeitern standen 1945 nur mehr 58% der 1937 in der Industrie Beschäftigten zur Verfügung. Erschwerend kam hinzu, daß die polnischen Techniker und Ingenieure während des Krieges keine Gelegenheit hatten, den neuesten Stand der technischen Entwicklung kennenzulernen. Aber der Aufbau der polnischen Industrie konnte nicht einfach auf dem Stand von 1939 beginnen. Es hatte ja eine völlige geographische, staatliche und soziale Umschichtung stattgefunden. Der Durchschnittsbetrieb in der Zeit vor dem Krieg hatte 19 Arbeiter. Nur 273 beschäftigten mehr als 500 Arbeiter. Die wirtschaftliche Ausrichtung Polens hatte sich im wahrsten Sinn des Wortes gedreht. Vor dem Krieg war Deutschland (einschließlich Österreichs) der wichtigste Handelspartner, insgesamt 23,5% des Handelsvolumens, 1958 war es die Sowjetunion mit 26,2% (vor dem Krieg 0,5%).

Trotz dieser schwierigen Ausgangslage gelang es Polen, mit Hilfe der Sowjetunion vor allem, einen beträchtlichen Aufschwung zu erzielen. So konnte man die Erzeugung von Elektrizität in den Jahren 1949–1957 von 340 kWh pro Kopf der Bevölkerung auf 749 kWh steigern, die Erzeugung von Stahl von 94 kg pro Kopf der Bevölkerung auf 188 kg. Für eine ähnliche Entwicklung im Elektrizitätswesen waren in den USA 11 Jahre, in Deutschland und England 12 Jahre, in Frankreich 22 Jahre notwendig.

Der Aufbau sah sich besonders dadurch erschwert, daß 38% der gesamten Eisenbahnlinien zerstört waren, 46% der Eisenbahnbrücken, 37% der Gebäulichkeiten der Bahn und 70% der Sicherheitseinrichtungen. Inzwischen ist es gelungen, das gesamte Eisenbahnwesen zu modernisieren und wenigstens auf den Hauptstrecken die westeuropäische Durchschnittsleistung zu erzielen. *(The Review of the Polish Academy of Sciences, April-Juni 1960.)*

Entwicklungshilfe

Die Probleme, die mit dem Wort Entwicklungshilfe angedeutet sind, kommen täglich mehr und in einem bisher noch nicht geahnten Maß auf die sogenannten „reichen" Völker zu. In ihrem eigensten Interesse können sich diese den damit verbundenen Aufgaben nicht entziehen. Im Gegenteil: je großzügiger sie dabei zu Werk gehen, um so mehr helfen sie sich selbst und ihren Nachkommen. Der Fortschritt der Technik hat mehr als alle Überlegungen rein theoretischer Art, so wichtig diese auch sind, gezeigt, daß die Menschheit eine Familie ist, in der niemand auf Kosten der andern und ohne Rücksicht auf sie leben kann.

Die Zahl der Menschen wird wachsen. Nach vorsichtigen Schätzungen wohnen heute an die 2,7–2,8 Milliarden Menschen auf der Erde, und möglicherweise wird die 5-Milliarden-Grenze schon um die Jahrtausendwende erreicht sein und sich von da an etwas stabilisieren. Aber schon heute kann sich die Hälfte der Menschheit nicht täglich satt essen. Der Kreis des Hungers kann von diesen Millionen nicht aus eigener Kraft gesprengt werden. Denn das Problem besteht nicht darin, daß man einfach nur Lebensmittel heranzuschaffen bräuchte, um sie zu verteilen, sondern das Problem ist viel schärfer: die nötigen Lebensmittel fehlen einfach. Um sie zu erzeugen, müßte in den unterentwickelten Ländern eine sehr viel intensivere Landwirtschaft betrieben werden, als dies heute der Fall ist; – etwa so intensiv wie in Europa, wo nur 3% des landwirtschaftlich genutzten Bodens der Erde sind, 15% der Weltbevölkerung leben und trotzdem ein Drittel der Weltnahrung erzeugt wird. Aber um eine intensive Landwirtschaft treiben zu können, braucht man Kunstdünger. Der heute in der Welt erzeugte Kunstdünger wird jedoch zu mehr als der Hälfte in Europa verbraucht. Man müßte also in den unterentwickelten Ländern neue Kunstdüngerfabriken errichten. Das setzt neben dem entsprechenden Kapital Arbeiter, Techniker, Ingenieure, Wissenschaftler voraus. Diese gibt es wiederum nur, wo das Analphabetentum überwunden ist, das seinerseits gerade in jenen Ländern, die der meisten Hilfe bedürfen, noch auf eine erschreckende Weise herrscht. So sind in Indien noch 92% der über zehn Jahre alten Bevölkerung Analphabeten, in Ägypten 85%, in Ghana 80%, in Brasilien 57%. Dabei ist zu bedenken, daß solche Zahlen meist noch günstiger aussehen als die Wirklichkeit. Mit der Beseitigung des Analphabetentums kommen neue größere Aufgaben geistiger Art, denen die heutigen Völker des Westens aufs Ganze gesehen nicht gewachsen sind. Die Erkenntnis der Würde und des Wertes der menschlichen Person dankt die Welt dem Christentum. „Es ist eine Tragik, daß der Westen in seiner Praxis die Werte verschmäht, die er vom Christentum erhalten hat und die heute gerade jene Werte darstellen, die eine neue Kultur begründen könnten." *(J.-L. Lebret,* Le Drame du Siècle, *Paris 1960, Economie et Humanisme, 182.)*

Bevölkerungsüberschuß als Ansporn zum Fortschritt

Es gibt Volkswirte und Soziologen, die in der wachsenden Bevölkerung der Erde nur aufsteigendes Unheil sehen. Man kann das Problem aber auch anders betrachten. Es geht hier nicht darum, auf eine schwierige Frage eine kurze und bündige Auskunft zu geben, sondern zu zeigen, daß in der Geschichte sich Bevölkerungsüberschuß mehr als einmal sehr segensreich ausgewirkt hat.

Sehen wir von der Antike ab, wo der Druck der zunehmenden Bürgerzahl die griechischen Stadtstaaten zu Seehandel, zu Industrie und zu Siedlungen im ganzen Mittelmeerbecken von Kleinasien bis Marseille antrieb und so die Kultur und Gesittung ausbreitete. Beschränken wir uns auf die neuere Zeit. Es war die wach-

sende Volkszahl, die Großbritannien zwang, sich vom bequemen Agrarstaat des 18. Jahrhunderts auf eine vielschichtige, schwierige Industriewirtschaft umzustellen.

Etwas ähnliches ereignete sich im Holland des 16. Jahrhunderts. Holland fühlte als eines der ersten europäischen Länder die wachsende Spannung im Lebensraum infolge der Überzahl eng aufeinander wohnender Menschen. Was tat es dagegen? Es wurde angespornt zu Seefahrt und Welthandel und war für einige Zeit die größte Seemacht der Welt.

Ein Beispiel aus unseren Tagen bietet Japan. Seine Bevölkerung ist seit 1885 um 134% gewachsen, seine Nahrungsmittelversorgung um 300%, die volkswirtschaftliche Erzeugung um 780%; in Dollar ausgedrückt, die Nahrungsmittelversorgung ist von 96 Dollar pro Kopf im Jahr 1885 auf 572 Dollar im Jahr 1958 gestiegen.

Indien steht vor dem gleichen Problem wie Japan. Die Herausforderung durch die Umstände ist sehr ernst, aber sie kann angenommen werden. Wenn es z. B. Indien auch nur gelänge, auf seinen Reisfeldern denselben Ertrag pro Hektar zu erzielen wie Japan, könnte es viermal soviel Leute ernähren wie jetzt.

Der Versuch, dem Druck der Situation mit einer Geburtenkontrolle zu begegnen, bewiese nur, daß man nicht mehr zu einer schöpferischen Antwort, sondern nur noch zur Flucht fähig ist. (Vgl. dazu *America, 17, Dezember 1960, 387.*)

Afrika

Man hat das Jahr 1960 das Jahr Afrikas genannt. Das ist insofern richtig, als in diesem Jahr nicht weniger als 17 afrikanische Staaten ihre Unabhängigkeit erhielten: Kamerun (1. 1.), Togo (27. 4.), Senegal (20. 6.), Mali (20. 6.), Madagaskar (26. 6.), Republik Kongo (30. 6.), Somali (1. 7.), Dahomey (1. 8.), Nigeria (3. 8.), Ober-Volta (5. 8.), Elfenbeinküste (7. 8.), Tschad (11. 8.), Zentralafrikanische Republik (13. 8.), Kongo (15. 8.), Gabun (17. 8.), Nigeria (1. 10.), Mauretanien (28. 11.). Auch haben die Vorgänge am Kongo die Aufmerksamkeit der Welt mehr als bisher auf Afrika gerichtet, und der Kontinent ist ins Spiel der beiden Weltmächte gekommen.

Trotzdem ist es nicht so, als sei Afrika eine Einheit. Das ist es weder als Ganzes noch in seinem „schwarzen" Teil. Anläßlich der Jahrhundertfeiern zu Ehren Heinrichs des Seefahrers erklärte der ehemalige portugiesische Minister Dr. Castro Fernandes: „Das schwarze Afrika ist eine unendlich mannigfaltige Welt sowohl in bezug auf die ethnische Zusammensetzung seiner Völker wie auch wegen des Gepräges, das ihm seine Kolonisatoren gegeben haben ... Die afrikanischen Nationalisten sprechen zwar gerne so, als ob Afrika von der Küste des Mittelmeers bis zum Kap der Guten Hoffnung ein einheitliches Ganzes sei, als ob es durch die große Scheide in seiner Mitte nicht in zwei große Teile getrennt sei, als ob die arabische Welt im Norden mit der des Südens identisch sei, als ob es in diesem Süden eine eingeborene Bevölkerung gäbe, die nach anthropologischen und kulturellen Gesichtspunkten eine Einheit bilde und eng miteinander verbunden sei." *(Portugal, Faits et Documents [1960] 4.)*

Dem ist zweifellos nicht so. Die Sahara, die sich vom Atlantik bis zum Roten Meer erstreckt, war jahrtausendelang unzugänglich und konnte erst seit dem 5. Jahrhundert mit dem Aufkommen des Kamels, das von Ägypten her sich verbreitete, durchquert werden. Die einzige natürliche Durchquerung der Wüste, das Niltal, bot keinen Weg vom Norden nach dem Süden, da der Fluß an sechs Stellen unwegsame und nichtschiffbare Katarakte bildet. Und auch als die Durchquerungen möglich wurden, geschahen sie nur spärlich und endeten meist im Sudan.

Nordafrika gehört zum Mittelmeer und ist durch das Meer mit Europa eng verbunden. Ohne Karthago und Alexandrien wäre die europäische Geschichte anders verlaufen, und Tertullian, Origenes sowie Augustinus, sie alle Nordafrikaner, haben mit die Fundamente der heutigen europäischen Kultur gelegt. Auch rassisch ist Nordafrika vom schwarzen Süden völlig verschieden. Seine Urbevölkerung bilden Kopten und Berber, zu denen im 7. Jahrhundert die Araber kamen. Neger gab es ursprünglich dort so wenig wie in Europa, nur als von weither gebrachte Sklaven waren sie in Nordafrika eher zu treffen als jenseits des Mittelmeers. Die Bewohner Nordafrikas gehören zur Großrasse der Europiden (Kaukasier), von denen sich die Großrasse der Negroiden nach allen Rassemerkmalen unterscheidet.

Afrika ist also kein einheitlicher Kontinent, weder geographisch, noch anthropologisch, noch kulturell. Er ist nur insofern eine Einheit, als der Kontinent, bis auf eine enge Landbrücke, die vom Suezkanal durchstoßen wird, auf allen Seiten vom Meer umgeben ist.

Schulverhältnisse in arabischen Ländern

Die UNESCO hat in zehn arabischen Staaten (Iraq, Jordanien, Kuweit, Libanon, Libyen, Marokko, Saudi-Arabien, Sudan, Tunis, Vereinigte Arabische Republik) eine Untersuchung über die Schulverhältnisse angestellt, worüber im *UNESCO-Courier (Januar 1961)* berichtet wird.

Fast in all diesen Ländern herrscht ein beträchtlicher Mangel an Lehrern. Im Libanon benötigt man jedes Jahr 200 Lehrer an Volks- und 70 Lehrer an Mittelschulen. 1958 haben jedoch nur 97 Lehramtsanwärter für beide Schularten ihr Studium abgeschlossen. In Libyen ging man deswegen dazu über, für die Volksschule junge Männer zu nehmen, die selbst über nicht viel mehr als Volksschulausbildung verfügten. Noch schlimmer ist der Mangel in Marokko, wo man jährlich ungefähr 2000 Lehrer benötigte, aber nur 500 hat. In den übrigen Ländern liegen die Verhältnisse ähnlich.

Die Gründe für diesen Mangel sind mannigfacher Art. Zunächst ist es äußerst schwierig, für das flache, weit von den Städten entfernte Land junge Lehrer zu finden. Die jungen Studenten haben in den Städten und auf ihren Colleges die Annehmlichkeiten des modernen Lebens kennengelernt; das Leben auf den einfachen Dörfern kommt ihnen unerträglich vor. Und das ist es auch tatsächlich weithin. Es fehlen die einfachsten Dinge, die ein gebildeter Mensch nötig hat. Die einzelnen Regierungen sind deswegen darangegangen, für den Lehrer eigene Wohnungen auf dem Dorf zu bauen. Aber schon die Errichtung der einfachsten Wohnungen übersteigt meist die finanzielle Kraft der Länder. Besondere Zulagen für Lehrer, die unter einfachen Bedingungen aufs Land gehen, üben nicht die Wirkung aus, die man sich erhofft hat. So geht man dazu über, immer mehr junge Männer aus dem flachen Land selbst für den Lehrberuf zu gewinnen, in der Hoffnung, daß sie nach ihren Studien leichter wieder in ihre Heimat zurückkehren.

Ein weiterer Grund für den Lehrermangel ist die geringe Bezahlung. Die Lehrer verdienen zwar meist dasselbe wie ein anderer Behördenangestellter mit der gleichen Ausbildung; aber in Anbetracht der Anforderungen des Berufes ist das zu wenig. So ist es nicht zu verwundern, wenn junge Männer, die moderne Sprachen können, lieber in die Industrie und den Handel gehen als in die Schule.

Vielleicht spielt auch noch ein weiterer Grund eine nicht zu übersehende Rolle. Der Unterricht, der an den meisten Schulen der arabischen Länder gegeben wird, ruht noch ganz auf den alten Methoden, die vor allem im Memorieren bestehen. Zum selbständigen Denken werden weder die Junglehrer noch ihre Kinder er-

zogen. Außerdem ist zumal der Unterricht an den mittleren und höheren Schulen ganz „westlich", schon in der Unterrichtssprache, die entweder Englisch oder Französisch ist.

Die arabischen Staaten sind keine einheitliche Welt. Die kulturellen und wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern sind teilweise groß. Überall aber ist das ernste Bemühen festzustellen, dem gesamten Volk die Bildung zu vermitteln, die notwendig ist, um die Probleme des modernen Lebens zu meistern. Daß es dazu noch vieler Arbeit bedarf, geht schon aus der Tatsache hervor, daß zwar in der gesamten arabischen Welt 5 Millionen Kinder Volksschulunterricht erhalten, daß aber weitere 10 Millionen Kinder ohne jeglichen Unterricht aufwachsen.

UMSCHAU

Katholische Glaubens-Information— ein neuer Weg missionarischer Seelsorge

Die These vom „Missionsland Deutschland", von P. Ivo Zeiger SJ auf dem Mainzer Katholikentag 1948 zum ersten Mal vor der breiten Öffentlichkeit formuliert[1], entfachte eine bis zur Stunde andauernde Diskussion ihrer Berechtigung. Der Befund der Soziologen und Religionssoziographen geht dahin, daß die Situation der Kirche innerhalb der gegenwärtigen Umwelt „gekennzeichnet ist durch einen außergewöhnlichen Grad von Entfremdung"[2]. Es läßt sich nicht mehr von der Hand weisen, daß die Kirche immer mehr an Wert und Bedeutung im Bewußtsein des einzelnen und ganzer Gruppen verliert. Die Statistiken sprechen davon, daß nur noch ungefähr die Hälfte von den Getauften irgendwie am kirchlichen Leben teilnimmt, wobei für die Städte der Prozentsatz entsprechend geringer anzusetzen ist.

Wie soll die Kirche die vielen, die in neutraler Distanz zu ihr verharren, neu gewinnen, wenn sie diese Menschen nicht erreicht und werbend anspricht? Es wird nur möglich sein, wenn klug und entschlossen jeder Weg gegangen wird, der zu dem Menschen unserer Tage führt. Erste Erfahrungen mit Einrichtungen wie Häuser der Offenen Tür und der Telefonseelsorge haben gezeigt, daß der Mensch, der in unserer Massengesellschaft einsam und isoliert lebt, mit seinem Suchen und Fragen anonym bleiben will. Für die meisten dieser Menschen bedeutet das Heraustreten aus dieser Anonymität und die erste persönliche Kontaktaufnahme mit einem Priester eine ihre Kräfte übersteigende Anstrengung. Dabei ist ihr Informationsbedürfnis über religiöse und kirchliche Fragen größer, als gemeinhin angenommen wird. So geht es also darum, diesen Menschen auf möglichst diskrete Art Hinweise auf Informationsmöglichkeiten zu geben und zu deren Benutzung anzuregen.

Diesem seelsorglichen Anliegen von höchster Bedeutung dient die im Oktober 1960 eingerichtete Katholische Glaubens-Information (KGI, Frankfurt/M., Unterweg 10). Die erste Anregung zu diesem neuen missionarischen Werk ging vom Bischof von Limburg aus. Träger der KGI ist das Oratorium in Frankfurt am Main; die Leitung liegt in den Händen von Pfarrer Ferdinand Krenzer.

---

[1] Vgl. diese Zschr. 141 (1948) 241 ff. und Herder-Korr. 3. Jg., 6 ff.

[2] *Karl Delahaye*, Missionarische Seelsorge, *Kölner Pastoralblatt 1960, 146 ff.*

Der Errichtung voraus gingen gründliche Studien ähnlicher Einrichtungen in anderen europäischen Ländern, vor allem in England. Dort ging man vor sechs Jahren mit größerer Unbefangenheit als hierzulande daran, durch regelmäßig aufgegebene Zeitungsinserate in großen Tages- und Wochenendzeitungen für die Teilnahme an einem Fernkurs über die Katholische Kirche und ihre Lehre zu werben. Der Erfolg übertraf alle Erwartungen. Bis zum März 1960 erhielt das Catholic Enquiry Centre (CEC) auf seine Anzeigen 143535 Zuschriften von Nichtkatholiken. 77392 Teilnehmer absolvierten den einundzwanzig Wochen dauernden Briefkurs; von diesen entschlossen sich rund 5500 zur Konversion, wobei die Zahl der tatsächlichen Konvertiten vermutlich noch höher anzusetzen ist. – Ein weiterer großer Erfolg dieses englischen Unternehmens ist, daß man 55000 Katholiken gewann, die als Förderer dem CEC regelmäßig ihre Gebete und finanzielle Unterstützung zuwenden und so ihre apostolische Gesinnung beweisen. Um eine konkrete Vorstellung zu gewinnen, mit welch verhältnismäßig geringen Mitteln diese Erfolge erzielt werden, muß man bedenken, daß sämtliche bisherigen Werbeausgaben des CEC (jährlich rund 150000 DM) nur ein Drittel der Kosten betragen, die im März 1959 für Zigarettenreklame in englischen Zeitungen bezahlt wurden. Es ist verständlich, daß eine Einrichtung wie das CEC bald Nachahmung in Holland, Dänemark, USA, Kanada, Australien, Neuseeland, Kenia, Indien fand.

Das anders geartete Verhältnis der Konfessionen in Deutschland bedingte eine der hiesigen Situation entsprechende Zielsetzung der Katholischen Glaubens-Information. Während das CEC in England bewußt und offen möglichst viele Konversionen von den verschiedenen nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften zum Katholizismus anstrebt, richtet sich die Werbung der Katholischen Glaubens-Information nur an solche Menschen, die heute von keiner der beiden Kirchen mehr angesprochen werden. Es soll Vorfeldarbeit geleistet werden, unter Achtung der anderen Konfession. Diese Zielsetzung fand die Billigung evangelischer kirchlicher Stellen, die vor Beginn der Werbekampagne über Struktur und Intention der KGI informiert wurden.

In der ersten und dritten Oktoberwoche 1960 erschienen die ersten Inserate der KGI in acht Tageszeitungen des hessischen und zwei des nordrhein-westfälischen Raumes. Für die äußere Gestaltung und eine wirksame Placierung in den Anzeigenteilen der Zeitungen sorgten zwei Werbeagenturen, mit denen die KGI in enger Zusammenarbeit steht und deren Erfahrungen in der Werbebranche für das Gelingen des unternommenen Versuches unentbehrlich sind. Eine zweite, ausgedehnte Inserierungswelle ist für den Monat März dieses Jahres vorgesehen. Das einzelne Jnserat ist darauf abgestimmt, im Leser, dessen Blick durch eine ansprechende Graphik gefangen wird, die Überzeugung von Sinn und Wert einer Information über Religion und Kirche zu wecken bzw. zu stärken. Dem Interessenten, der sich auf die Anzeige hin an das Büro der KGI wendet, wird zunächst ein erster informierender Brief zugesandt, in dem Sinn und Ziel des Briefkurses dargelegt werden. Erst nach nochmaliger Rückäußerung des Bestellers beginnt die regelmäßige wöchentliche Auslieferung eines „Lehrbriefes" von jeweils zwölf bis sechzehn Druckseiten. Der gesamte Kurs enthält zwanzig Lektionen, in denen folgende Themen behandelt werden: Religion, Glaube, Christliches Gottesbild, Jesus Christus, Kirche, Katholische Kirche, Bibel und Tradition, Papst, Sünde und Erlösung, Taufe, Leben des Christen, Priestertum, Buße, Katholischer Gottesdienst, Liebe und Ehe, Maria und die Heiligen, Gebet, Tod und Fortleben, Dunkle Kapitel der Kirchengeschichte, Katholische Besonderheiten, Glaube und Wissen. Die Themenbearbeitung wurde geleistet von einem Team des Oratoriums in Frankfurt und Professoren der Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt. Die

Zustellung des Kurses erfolgt kostenlos; Bestellungen und Anfragen werden streng vertraulich behandelt. Wünscht ein Bezieher den Kurs abzubrechen, wird er weder direkt noch indirekt zu einer Fortsetzung beeinflußt. Oberstes Arbeitsgesetz der KGI ist, die Freiheit ihrer Partner unangetastet zu lassen.

Eine Schwierigkeit ergab sich aus der verschiedenartigen sozialen und bildungsmäßigen Herkunft der Bezieher. Um nicht einer Teilnehmergruppe das Verständnis von vornherein zu erschweren, mußten die Darlegungen allgemein-verständlich und knapp gehalten werden. Dafür finden sich am Ende jedes Briefes weiterführende Literaturhinweise. Außerdem besteht die Möglichkeit, sich mit Fragen an das Büro der KGI zu wenden, wo dann Priester die Beantwortung übernehmen.

Das Echo auf die erste Inserierung in deutschen Tageszeitungen war erstaunlich. Innerhalb der ersten acht Wochen gingen über tausend Zuschriften ein. Die Zahl der Kursteilnehmer wächst ständig. Für die kommenden Monate ist noch ein zusätzliches Ansteigen der Bezieherzahl zu erwarten, seit sich aktive Katholiken in die Werbung durch sogenannte „Kontakt-Karten" eingeschaltet haben. Diese „Kontakt-Karten" sind bereits vorgedruckte Bestellungen des Fernkurses, die von Laien ohne großes Aufsehen und ohne Schwierigkeiten an interessierte Bekannte oder Arbeitskollegen verteilt werden können.

Man kann heute bereits feststellen, daß der Start der KGI in Deutschland geglückt ist und daß sich ihr Wirkungskreis rasch über die gesamte Bundesrepublik ausdehnen wird. Die Schweiz hat inzwischen mit dem Aufbau eines ähnlichen Werkes nach deutschem Muster begonnen. Nicht wenig wird es für ein weiteres fruchtbares Wirken bedeuten, wenn die junge KGI möglichst breite und verständnisvolle Unterstützung durch Klerus und Laien erfährt.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Idee der KGI auch auf Widerstand stößt. Dieser gründet in dem Unbehagen, das viele bei dem Gedanken an die aufdringliche „religiöse Propaganda" von Sektenpredigern befällt. Wer zudem Vance Packards Buch, Die geheimen Verführer, gelesen hat[3], wird den Bund mit den modernen Werbefachleuten nicht blindlings eingehen wollen, wenn er nicht gar den Einsatz der modernen Werbemittel – gerade für den religiösen Bereich – als unvereinbar mit der Moral zurückweist. Denn Werbung will schließlich nichts anderes als Bedürfnisse wecken, um den Konsum der produzierten Güter zu steigern. Bei der Verfolgung ihrer Absichten überschreiten die Werbeleute leicht die Grenzen des moralisch Vertretbaren. Sie umgarnen den möglichen Konsumenten und scheuen nicht vor der Anwendung tiefenpsychologischer Raffinessen zurück, denen der „Normalverbraucher" nicht mehr gewachsen ist und die seine Entscheidungsfreiheit bedrohen.

Es hieße aber einen Schritt zurück machen, wollte die Kirche wegen des verantwortungslosen Gebrauches der Werbung durch materialistisch denkende Gruppen vollständig auf zeitangepaßte Werbung verzichten. Religiöse Werbung hat es nicht mit der Schaffung und systematischen Suggerierung von neuen Bedürfnissen zu tun, sondern mit der Freilegung des uralten und der Menschennatur ureigenen „Bedürfnisses" nach Gott, Religion, Glauben. Das „Bedürfnis" existiert im Menschen eh und je, wenn auch meist verschüttet. Es gilt, die Menschen anzuregen und hinzuweisen, wie und wo ihr Urbedürfnis erfüllt werden kann. Religiöse Werbung nimmt somit dem Menschen, an den sie sich wendet, nicht die Freiheit, sondern schafft ihm Ansatzpunkte für den rechten Gebrauch dieser Freiheit. Solche Werbung beschränkt sich darauf, zur Beschäftigung mit Glaubensfragen einzuladen, wobei es sich versteht, daß bei einer möglichen späteren Darlegung der Glaubenswahrheiten erst recht jede Art von Reklame auszuscheiden hat. Wer-

[3] *Vance Packard*, Die geheimen Verführer, *Düsseldorf 1958, Econ-Verlag.*

den diese fundamentalen Voraussetzungen gewahrt, dann ist nicht einzusehen, warum sich die Kirche nicht der modernen Werbung, ihren Erfahrungen und ihrem Angebot gegenüber aufgeschlossen zeigen und sie zur Verwirklichung ihres Heilsauftrages in Anspruch nehmen soll. Reinhold Iblacker SJ

„Sowjets ohne Kommunisten!"

Die Kronstädter „Dritte Revolution"

Auf dem 60. Grad nördlicher Breite liegt im Finnischen Meerbusen, der sowjetrussischen Stadt Leningrad vorgelagert, die kleine Insel Kotlin. Ihr Name ist außerhalb Rußlands wohl nur Seeleuten und Geographen ein Begriff. Bekannter, wenn auch häufig mit der gleichnamigen Stadt in Siebenbürgen verwechselt, ist die auf dieser Insel gelegene Hafenstadt und Seefestung Kronstadt, obgleich auch ihr Name nicht viel öfter als viermal in die Ohren der Weltöffentlichkeit drang: 1703, als Peter der Große sie gleichzeitig mit St. Petersburg gründete; 1891 anläßlich eines auf die französisch-russische Militärkonvention von 1892 zusteuernden französischen Flottenbesuchs; 1917, als die Matrosen der in Kronstadt liegenden Panzerkreuzer „Sewastopol" und „Petropawlowsk" zusammen mit der „Aurora" Lenin und der Oktoberrevolution entscheidend zum Sieg verhalfen, und schließlich dreieinhalb Jahre später, im März 1921, als die Matrosen der beiden selben Schiffe und kurz darauf die der gesamten übrigen vor Kronstadt liegenden russischen Flotte zum Sturz des gleichen Lenin und der bolschewistischen Herrschaft aufriefen.

Der Bürgerkrieg war zu Ende, den die Bolschewiken nicht ganz zu Unrecht mit der Schuld an den chaotischen Zuständen in den ersten Jahren nach der Revolution belasteten. Trotzdem war die Lage in der russischen Sowjetrepublik zu Beginn des Jahres 1921 nichts weniger als rosig. In weiten Teilen des Landes tobte die Hungersnot, teils als Folge des Welt- und des Bürgerkrieges, teils aber auch als Ergebnis der Agrarpolitik Lenins. Als Antwort auf die ihrer Ansicht nach zu weit gehende Ablieferungspflicht weigerten sich viele Bauern, mehr anzubauen, als sie für den eigenen Bedarf benötigten. Die Gesamtanbaufläche war bereits auf weniger als zwei Drittel ihres Vorkriegsumfanges zusammengeschrumpft, die Ernteerträge sogar auf wenig mehr als ein Drittel. Die Zwangsrequirierung durch Einheiten der Roten Armee und durch Arbeiterabteilungen, die mit Maschinengewehren gegen die Bauern vorgingen und auch sonst vor keinerlei Gewalttätigkeiten zurückschreckten, verbitterten die Bauern nur noch mehr. Die Industrie war verstaatlicht, aber die Arbeiter, die nicht genügend zu essen bekamen, verweigerten in großer Anzahl die Arbeit und zogen, teils sich als Landarbeiter verdingend, teils plündernd durch das Land. Von Arbeitsdisziplin war nichts zu spüren, obwohl schon 1919 für jedermann vom 16. bis zum 50. Lebensjahr eine allgemeine Arbeitspflicht eingeführt worden war und „freiwillige" Arbeitsschichten, die „kommunistischen Subbotniks"[1] und ähnliche Vorläufer des späteren Stachanowismus zu Merkmalen des roten Zwangssystems zu werden begannen. Dabei war das Geld als Zahlungsmittel einerseits abgeschafft und durch das Pajok-System ersetzt worden, demzufolge nicht dem Arbeiter persönlich, sondern seinem Arbeitsplatz eine Lebensmittelration zugewiesen wurde; anderseits blüht der Schwarzhandel und unter den Massen kursierte ein Papierrubel, der nur noch ein Siebenundzwanzigtausendstel eines Goldrubels wert war. Das einzige, was außer Not und dem Chaos zunahm, war der Terror der Tscheka, insbesondere seit jenem Tag, an dem eine Frau versucht hatte, Lenin zu erschießen, dabei aber weniger Glück hatte als ein Student, der am

[1] An Samstagen bzw. Sonntagen angeblich „freiwillig" geleistete Überstundenarbeit ohne jede Bezahlung. Vgl. *W. I. Lenin*, Marx-Engels-Marxismus (deutsch), *Moskau 1947, 340 ff.*

gleichen Tag den Petrograder Tscheka-Chef ermordete.

Es gärte im Lande. Und es gärte vor allem in St. Petersburg, das damals bereits – für einige Jahre – Petrograd hieß. Wer sich mit der Revolution noch immer nicht abgefunden hatte – und das waren damals wohl noch die meisten –, der sah seine düstersten Prognosen bestätigt. Wer sich aber vom Ende des Bürgerkrieges und von den Bolschewiken das erhofft hatte, was ihre Propagandaredner versprachen, der sah sich bitter enttäuscht. Zu jenen, die aus dieser Enttäuschung am wenigsten ein Hehl machten, gehörten in erster Linie die Petrograder Arbeiter. Sie hatten nicht nur in den Tagen der Oktoberrevolution, sondern auch im Kampf gegen die weißen Truppen des Generals Judenitsch ihr Blut vergossen und leiteten daraus das Recht ab, das zu verlangen, wofür sie geblutet hatten. Allmählich waren sie zu der Überzeugung gelangt, den Führern der regierenden Kommunistischen Partei liege weit mehr daran, ihre eigene Macht auf Kosten des Volkes zu festigen, als ihre politischen und sozialen Verheißungen zu erfüllen. Diesen Umstand sowie den von den Kommunisten eingeführten bürokratischen Zentralismus machten die Arbeiter für die unhaltbar gewordenen Zustände im Lande verantwortlich. Die Petrograder kommunistischen Machthaber zeigten kein Verständnis für die Nöte und Sorgen der Bevölkerung. Alle von den Arbeitern einberufenen Versammlungen wurden jeweils sofort verboten, und als es schließlich in einigen wichtigen Petrograder Betrieben zu Streiks kam, beauftragte die Sowjetregierung ein „Verteidigungskomitee" mit dem später unter Stalin hingerichteten Sinowjew an der Spitze mit der Niederwerfung der Streikbewegung. Am 24. und 25. Februar wurden zum ersten Mal Rotarmisten gegen die streikenden und demonstrierenden Arbeiter eingesetzt, am 26. Febr. die Belegschaft der Trubotschin-Werke auf die Straße gesetzt und am 27. das außerordentliche Kriegsrecht über Petrograd verhängt.

Zur gleichen Zeit verkündete ein Aufruf die Ziele der streikenden Arbeiter: „Ein völliger Wechsel in der Politik der Regierung ist notwendig geworden. In erster Linie brauchen die Arbeiter und Bauern Freiheit. Sie wollen nicht nach den Erlassen der Bolschewiki leben, sondern selbst über ihr Schicksal verfügen. Genossen, haltet revolutionäre Ordnung! Verlangt unbeirrbar und in organisierter Form: Befreiung aller verhafteten Sozialisten und parteilosen Arbeiter! Aufhebung des Kriegsrechtes! Freiheit der Rede, der Presse und der Versammlung für alle Werktätigen!"

Diese Vorgänge wurden in der vom Petrograd nur durch einen schmalen, zugefrorenen Meeresarm getrennten Garnison von Kronstadt aufmerksam und mit wachsender Erregung verfolgt. Am 28. Februar bekundeten die Besatzungen der „Petropawlowsk" und der „Sewastopol" ihre Sympathie für die streikenden Petrograder Arbeiter durch eine Resolution, in der u. a. neue, freie Wahlen zum Kronstädter Sowjet gefordert wurden. Gleichzeitig entsandten sie eine Delegation aufs Festland, um die Lage in Petrograd zu erkunden. Diese Matrosendelegation platzte nach ihrer Rückkehr einen Tag später mit einem niederschmetternden Bericht in eine von 16000 Matrosen, Soldaten und Arbeitern besuchte öffentliche Versammlung auf dem Kronstädter Jakorni-Platz, an der als Redner auch der damalige Präsident der RSFSR, Kalinin, und der Kommissar der Ostseeflotte, Kusmin, teilnahmen. Empörung bemächtigte sich der Versammelten, die nun nahezu einstimmig die „Petropawlowsk"-Resolution vom Vortage annahmen und eine 30köpfige Abordnung zu den Arbeitern nach Petrograd sandten. Diese Abordnung wurde in Petrograd sofort von der Tscheka verhaftet, und es blieb bis heute unbekannt, was mit ihren Mitgliedern geschah.

War diese Massenversammlung noch verhältnismäßig friedlich auseinandergegangen, so taten sich auf der für den folgenden Tag einberufenen Konferenz von 300 Delegierten der Matrosen, Sol-

daten, Behörden, Gewerkschaften und Betriebe Gegensätze auf, die einfach nicht mehr zu überbrücken waren. Auf der einen Seite standen kommunistische Funktionäre, wie der Kommissar der Ostseeflotte, Kusmin, der die Petrograder Vorkommnisse mit eherner Stirn leugnete, die Matrosen und Arbeiter beschimpfte und ihnen so provozierende Sätze ins Gesicht schleuderte wie: „Wenn ihr Krieg wollt, sollt ihr ihn haben! Wir Kommunisten werden die Zügel der Herrschaft nicht aus der Hand geben und bis zum bitteren Ende kämpfen!", oder der kommunistische Vorsitzende des Kronstädter Sowjets, Wassiliew, der in das gleiche Horn stieß. Auf der andern Seite stand die überwältigende Mehrheit der Matrosen, Soldaten und Arbeiter, die sich zwar immer noch von einem Räte-System das politische, wirtschaftliche und soziale Heil erhofften, von den Kommunisten und ihrer Partei jedoch nichts mehr wissen und sich mittels einer „Dritten Revolution" ihrer entledigen wollten. So wurde hier zum erstenmal in aller Öffentlichkeit der Ruf nach „Sowjets ohne Kommunisten!" laut.

Sinowjews Verteidigungskomitee sah dieser Entwicklung nicht untätig zu. Unablässig spielte der Draht zwischen Petrograd und Moskau. Lenin entsandte ein zweites Mal Kalinin, diesmal als Unterhändler, zu den Kronstädter Matrosen. Trotzki aber schickte den General Tuchatschewski, der in Eile 60000 Mann zuverlässige Truppen zusammenzog und vorsichtshalber die etwas unsichere Petrograder Garnison entwaffnen ließ. Kalinin kehrte mit seinem Stab sehr bald unverrichteter Dinge aus Kronstadt zurück; die Matrosen hatten ihn kaum zu Wort kommen lassen und ihn stattdessen mit Protestrufen eingedeckt: „Warum erschießt man die Arbeiter in Petrograd und die Bauern in den Dörfern? Ihr Kommunisten seid satt, euch ist warm! Euere Regierung läßt sich von zaristischen Generalen schützen und euere Kommissare wohnen in den Palästen!" Schließlich schlug ein Matrose namens Petreschenko eine Resolution gegen die Diktatur der Kommunistischen Partei vor, die einstimmig angenommen wurde. Kalinin atmete auf, als die Matrosen ihn am Ende ungehindert ziehen ließen.

Unterdessen bildeten die Aufständischen ein „Provisorisches Revolutionskomitee" mit dem Auftrag, für Ruhe und Ordnung in der Stadt zu sorgen und die erforderlichen Vorbereitungen für die Neuwahl des Kronstädter Stadtsowjets zu treffen. Das Komitee bestand aus neun Matrosen, vier Arbeitern, einem Krankenpfleger und einem Schuldirektor. Zu seinem Vorsitzenden wurde der namens Petreschenko gewählt. Eine Tageszeitung „Iswestija" erschien als Amtsblatt des Provisorischen Revolutionskomitees, in deren erster Nummer man am 3. März las: „Das Revolutionäre Komitee wird alles darauf anlegen, kein Blut zu vergießen." Da auch die Rotarmisten in Kronstadt und den umliegenden Forts sich den Matrosen anschlossen und sogar zahlreiche Kronstädter Kommunisten aus Sympathie für die „Dritte Revolution" öffentlich ihren Austritt aus der Partei erklärten, vertrauten die Rebellen auf die Mitarbeit der Bevölkerung. Vor allem aber bauten sie auf die Solidarität der Petrograder Arbeiter. Mit ihnen zusammen hofften sie, „die dreijährige Tyrannei und Unterdrückung durch die Kommunistische Autokratie" hinwegfegen, „die letzten Ketten der Arbeiter ... zerbrechen und einen neuen, breiten Weg zur Freisetzung schöpferischer Kräfte im Sinne des Sozialismus öffnen" zu können, wie es im Leitartikel ihrer „Iswestija" vom 8. März hieß.

Inzwischen braute sich am anderen Ufer der zugefrorenen Kronstädter Bucht das Unheil zusammen. Die gesamte Besatzung der Festung Kronstadt und aller dazugehörigen Forts zählte knapp 14000 Mann, darunter etwa 10000 Matrosen. Gegen dieses Häuflein hatte Trotzki unter dem Oberbefehl Tuchatschewskis eine vier- bis fünffache Übermacht aufmarschieren lassen, die sich aus im Bürgerkrieg bewährten Frontdivisionen, Offiziersschüler- und Tscheka-

Regimentern und anderen Eliteeinheiten zusammensetzte. Er selbst erschien noch am 4. März spät nachts in Petrograd und sandte wenige Stunden später eine „letzte Warnung" an die Aufständischen, die er aufforderte, sofort die Waffen niederzulegen und sich bedingungslos zu ergeben. Was sie erwartete, konnten die Matrosen einem weiteren, kurz darauf erlassenen Tagesbefehl Trotzkis entnehmen, in dem er ankündigte: „Ich werde euch einzeln abknallen wie Enten auf dem Teich!" Aus Petrograd selbst konnten die Aufständischen keine Unterstützung mehr erwarten; über die Stadt war der Belalagerungszustand verhängt, die Garnison war entwaffnet und überdies hatte man Tausende von Soldaten und Arbeitern als der Sympathie mit den Kronstädtern verdächtig verhaftet. Soweit in Petrograd Angehörige der Kronstädter Matrosen lebten, waren sie auf Befehl des Verteidigungskomitees als Geiseln für einige von den Matrosen in Kronstadt festgesetzte kommunistische Kommissare verhaftet worden. Und als schließlich einige Rotarmisten-Regimenter der benachbarten Garnison Oranienbaum sich weigerten, am Kampf gegen Kronstadt teilzunehmen, schickte Trotzki Tscheka-Truppen in die Kasernen, die kurzerhand jeden fünften Mann der meuternden Garnison erschossen.

Zur gleichen Zeit feierten die Beschimpfung und Verleumdung der Kronstädter Aufständischen durch Lenin, Trotzki und den kommunistischen Propagandaapparat wahre Orgien. Schließlich konnte man ja nicht vor aller Welt und vor allem nicht vor den eigenen hungernden und murrenden Untertanen zugeben, daß in Kronstadt Arbeiter, Matrosen und Rotarmisten, enttäuschte Revolutionäre vom Oktober 1917, gegen das kommunistische System aufgestanden waren und daß der Februar- und der Oktober-Revolution bereits eine dritte Revolution zu folgen drohte. Also dichtete man die Bewegung in ein „Werk der Entente-Interventionisten und französischer Spione" um, bezichtigte einen ehemaligen General Koslowski, der mit dem Aufstand in Wirklichkeit nicht das geringste zu tun hatte, der Anführerschaft und beschimpfte die Matrosen als Verräter, Konterrevolutionäre und Feinde der Sowjetrepublik. Die wahren Ursachen des Aufstandes verschwieg man sorgfältig und behauptete ohne den Schatten eines Beweises: „Es besteht kein Zweifel, der Kronstädter Aufstand wurde in Paris vorbereitet und dann vom französischen Geheimdienst organisiert."

Der militärische Kampf um Kronstadt dauerte nur zehn Tage. Am 7. März um 18.45 Uhr begannen zahlreiche kommunistische Batterien vom Festland aus mit einer mehrstündigen Beschießung Kronstadts, nachdem am Abend zuvor schon Flugzeuge Tuchatschewskis Stadt und Festung bombardiert und die ersten Todesopfer unter der Bevölkerung gefordert hatten. Im unmittelbaren Anschluß an das Artilleriebombardement, das die Matrosen mit den Geschützen ihrer vom Eis eingeschlossenen Schiffe erwiderten, jagte Tuchatschewski Regimenter von Offiziersschülern und Rotarmisten, durch weiße Schneemäntel getarnt, über die zugefrorene Bucht durch die Nacht hinüber nach Kronstadt. Die hintersten Formationen bildeten Tschekatruppen, die mit Maschinengewehren die Stürmenden vorwärts trieben und auf Zurückweichende erbarmungslos das Feuer eröffneten. Tiefste Dunkelheit, ein heftiger Schneesturm und der erbitterte Widerstand der Matrosen ließen jedoch diesen ersten Versuch, Kronstadt zu stürmen, unter Tausenden von Todesopfern zusammenbrechen. In den darauffolgenden Tagen und Nächten wiederholten sich die Angriffe. Tagsüber ließ Tuchatschewski Stadt und Festung mit einem ununterbrochenen Granathagel überschütten, nachts jagte er seine Truppen rücksichtslos über das Eis. Aber erst nachdem am Abend des 16. März alle verfügbaren Flugzeuge neben der Artillerie zur Bombardierung der Stadt und der Befestigungswerke eingesetzt worden waren, gelang im Laufe des 17. März der Einbruch in die Stadt. Erbitterte Stra-

ßenkämpfe, in denen die Matrosen sich buchstäblich bis zum letzten Mann verteidigten, zogen sich noch bis in die späten Abendstunden hin und erst in der Nacht konnte Tuchatschewski den Fall Kronstadts und die vollzogene Niederwerfung des Aufstandes nach Moskau melden. Nur die Tscheka-Einheiten „arbeiteten" noch einige Tage und Nächte hindurch, in denen sie durch wahllose Massenerschießungen von Männern, Frauen und sogar Kindern die Bevölkerung der Stadt dezimierten.

Die „Dritte Revolution" war tot. Die „pax sowjetica", das Leichentuch des kommunistischen Friedens, hatte sich über Kronstadt gesenkt. Auch die Kronstädter Parteiorganisation der Kommunisten entging dem Strafgericht Lenins und Trotzkis nicht. Sie hatte sich als zu schwach erwiesen und viele ihrer Mitglieder hatten sich zu den Rebellen geschlagen. Eine Neuregistrierung wurde angeordnet, und man kann mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß sich hinter den Kulissen dieses scheinbar nur verwaltungsmäßigen Vorgangs gleichzeitig auch die erste nicht ganz unblutige parteiinterne „Säuberung" abspielte.

Zehn Tage nach der Niederwerfung des Aufstandes, am 27. März 1921, kam Lenin auf dem Allrussischen Verbandstag der Transportarbeiter kurz auf die Kronstädter Ereignisse zu sprechen, die er in einer reichlich gewunden wirkenden Argumentierung auf die angebliche „Ermattung und Erschöpfung" revolutionärer Elemente zurückführte und im übrigen einfach mit der Kennzeichnung „anarchistisch" abtun zu können glaubte. Ganz im Gegensatz zu dieser Darstellung behauptete 17 Jahre später der nach Stalins Richtlinien zusammengestellte „Kurze Lehrgang der Geschichte der KPdSU (B)", die Aufständischen hätten dafür gekämpft, „die Macht und das Eigentum der Kapitalisten und Gutsbesitzer wieder herzustellen", und wärmte die alte Verleumdung wieder auf; „An die Spitze der Meuterei traten Weißgardisten, die mit den Sozialrevolutionären, den Menschewiki und Vertretern fremder Staaten in Verbindung standen." Das eine ist so falsch wie das andere, und in der Folgezeit zog es die sowjetamtliche Geschichtsschreibung vor, den Aufstand nach Möglichkeit überhaupt nicht mehr zu erwähnen, obwohl er für Lenin wahrscheinlich den letzten Anstoß zu jenem Einlenken bedeutete, das dann unter der Bezeichnung „Neue Ökonomische Politik" (NEP) der russischen Wirtschaft nach dem sinnlosen Austoben des Kriegskommunismus eine wenn auch nur vorübergehende Erholungspause brachte.

Außerhalb der Sowjetunion allerdings blieb die Erinnerung an den Aufstand wach und man vergaß, allen kommunistischen Einstellungen und Verzerrungen zum Trotz, nicht, daß Kronstadt so etwas wie ein letztes verzweifeltes Aufbäumen einer alten russischen Sehnsucht nach Freiheit und sozialer Gerechtigkeit war, einer Sehnsucht, die bis heute noch keine Erfüllung fand. Die Matrosen von Kronstadt, die jedes Blutvergießen verabscheuten und, solange es irgend ging, es auch vermieden, und denen bezeichnenderweise bis zum letzten Augenblick nie der Gedanke kam, etwa die in ihrem Gewahrsam befindlichen kommunistischen Kommissare zu erschießen, diese Matrosen hatten gewiß nur grobe und unklare Vorstellungen von dem, was sie sich als politische Zukunft für ihr Land erhofften. Der Begriff Demokratie, den Lenin und seine Partei schon vor der Oktoberrevolution verhöhnt hatten, war ihnen kaum geläufig; andernfalls hätte er ihnen zweifellos als Programm gedient. Im Grunde kämpften sie für die gleichen Ideale, für die 34 Jahre zuvor Lenins Bruder Alexander auf Befehl des Zaren gehängt worden war, die gleichen Ideale, für die 1953 Berliner Arbeiter mit bloßen Fäusten gegen sowjetische Panzer rannten und für die im Herbst 1956 Tausende von Ungarn unter sowjetischen Kugeln fielen. Eines jedenfalls hatten die Matrosen von Kronstadt mit absoluter Gewißheit erkannt: daß der Kommunismus nicht in die von ihnen erhoffte Zukunft führte. Und dafür starben sie. Gerhard Neuhaus

BESPRECHUNGEN

Theologie

Durrwell, F. X.: Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine biblisch-theologische Untersuchung. (437 S.) Salzburg 1958, Otto Müller Verlag. Leinen DM 19,50.

Wir haben hier eine großangelegte Theologie der Auferstehung Jesu Christi vor uns, die dieses zentrale Mysterium nach allen Seiten hin zu entfalten sucht. Sie stellt den gesamten Kosmos des christlichen Glaubens in das Licht der Auferstehung und läßt von hier aus das Erlösungswerk Christi und das Leben der Kirche als ein einziges österliches Geheimnis sichtbar werden. Es ist ein Werk, das in dieser umfassenden Zielsetzung kaum einen Vorgänger haben dürfte.

In neun Kapiteln entwickelt der Verf. seine Gedanken. Er zeigt zunächst die Heilsbedeutung der Auferstehung (15—50) und ihren inneren Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi und mit seinem Tod (51—93). Dann beschreibt er ihre vielfältigen Wirkungen: Sie ist „Ausgießung des Hl. Geistes" in die Welt (94—120). Sie offenbart Jesus Christus als den Herrn, als den Sohn Gottes und als den ewigen Hohenpriester (121—164). Sie ist die Geburtsstunde der Kirche (165—212), und im auferstandenen Christus führt die Kirche ihr neues, österliches Leben (213—259). Dieses Ostermysterium vollendet sich zwar erst in der Parusie (363—374), aber „das Ende der Zeiten ist in ihr (der Kirche) gegenwärtig" (277) und wächst in ihr seiner Vollendung entgegen (260—313). Die Apostel, die Sakramente und das gläubige Leben der Kirche sind die „Ausbreitungsmittel des Ostermysteriums" (314—362).

In dieser großangelegten Konzeption ist der gesamte christliche Glaube auf das Auferstehungsgeheimnis bezogen. Die Kirche und das Leben des Christen stehen primär unter dem Zeichen des Sieges Christi. Die Sakramente sind österliche Geheimnisse, die Kirche ist der Ort, an dem die eschatologische Herrlichkeit in diese Zeit einbricht. Der Blick ruht auf Ostern, nicht so sehr auf dem Kreuz. Der Tod Christi wird mit Recht nur als ein Weg gesehen, nicht als das Ziel. Hier hat der Verf. manche Akzente zurechtgerückt, die nicht selten verschoben waren.

Er ist in diesem Bemühen nicht der einzige. Sein Werk ist nur eines unter vielen Zeichen, an denen man ersehen kann, wie sehr in den letzten Jahren das Auferstehungsmysterium in die Mitte des theologischen Denkens gerückt ist, was auch der Verf. als das wohl „denkwürdigste Ereignis unserer Zeit" für die Geistesgeschichte der Kirche bezeichnet (12). Man darf freilich bei dieser Theologie der Auferstehung und der Parusie nicht vergessen, daß die eschatologische Herrlichkeit nur gegenwärtig ist in der Gestalt der Hoffnung und daß sie sich offenbart im Ärgernis des Kreuzes. Das christliche Leben ist Existenz in diesem „Noch-nicht" des Kreuzes, es steht noch auf dem Weg, der nur durch den Tod ins wahre Leben führt. Es ist ständiges „In-den-Tod-gegeben-Werden um Jesu willen" (2 Kor 4, 11), und die Sakramente sind Gedächtnisfeier nicht nur der Auferstehung, sondern des „heilbringenden Leidens" Jesu Christi. Aber gerade der Untergang ist die verhüllte Gestalt des Sieges, der Tod das Zeichen des Lebens und im Gericht offenbart sich die Gnade. Die Herrlichkeit der Auferstehung ist gegenwärtig, aber sie ist verborgen unter dem Zeichen des Kreuzes; denn „noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden" (1 Jo 3, 2).

W. Seibel SJ

Rengstorf, Karl Heinrich: Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft. (172 S.) Witten 1960, Luther-Verlag. Ln. DM 16,80.

Wie der Untertitel betont, geht es hier nicht um eine text- und literarkritische Untersuchung der neutestamentlichen Osterberichte, sondern um eine theologische Entfaltung des kerygmatischen Gehalts der Osterbotschaft. In drei Gedankenkreisen behandelt der Verf. den „kerygmatischen Ort", den „kerygmatischen Charakter" und den „kerygmatischen Sinn" der Auferstehung Jesu. Einigen Sonderproblemen sind am Schluß des Buches fünf Exkurse gewidmet.

Der Verf. betont mit Recht, daß das urchristliche Kerygma von einem historischen Geschehen kündet, zu dem nicht zuletzt die wahrhafte und leibliche Auferstehung Jesu Christi gehört. Ja, „das Kerygma ... steht und fällt mit der Osterbotschaft als seiner Mitte" (37), und die Evangelien sind nicht so sehr, wie Kähler meinte, „Passionsgeschichten", sondern „Ostererzählungen ... mit ausführlicher Einleitung" (40). Die Erscheinungen des Auferstandenen sind Fortsetzung und Abschluß der irdisch-menschlichen Geschichte Jesu und müssen daher „als echte Historie angesehen und hingenommen werden" (106). Sie sind aber Ereignisse besonderer Art, weil Christi Leiblichkeit verwandelt ist (74—91) und von Gott jeweils den Jüngern sichtbar gemacht werden muß (48—62). In Jesu Auferstehung ist Gottes endgültige Offenbarung geschehen. Sie ist daher die Begründung der christlichen Gemeinde (41—48) und Beginn der Vollendung der neuen Schöpfung (91 bis 95).

Das Gewicht des Kerygmas liegt also nicht so sehr bei der „Auferstehung" als Teil eines (mehr sachlich gedachten) „Heilsgeschehens" (97), auch nicht bei dem (nur im Kerygma gegenwärtigen) Gekreuzigten, sondern bei der Person Jesu Christi als des „durch Gott selbst leibhaftig von den Toten auferweckten Jesus von Nazareth" (111). „Das gesamte Interesse des Kerygmas gilt der Person Jesu" und seinen Worten und Taten nur insoweit, als sie das Geheimnis seiner Person offenbaren (103).

Den Ergebnissen des Buches — sie sind reicher, als hier angedeutet werden konnte — kann man weithin zustimmen. Die Fragen, die offen bleiben, überschreiten eigentlich die Zielsetzung des Verf.s. Sie werden deswegen da und dort angerührt, aber noch nicht beantwortet. Es sind vor allem die Fragen nach der göttlichen Würde (der „Gottheit") Jesu Christi (vgl. 104) und der Struktur der in der Auferstehung begründeten Kirche (vgl. 155—159).

Das Buch hat schon bei seiner ersten Auflage (1952) überall wohlwollende Aufnahme gefunden. Man kann ihm nur wünschen, daß es in dieser neuen, erweiterten Form ebensolche Verbreitung finde.

W. Seibel SJ

Niebuhr, Richard R.: Auferstehung und geschichtliches Denken. (159 S.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1960. Ln. DM 14,80.

Dieses Buch beschäftigt sich mit einem Grundproblem der protestantischen Theologie: Da sie den Naturbegriff der modernen Naturwissenschaft als allein normativ annimmt, vermag sie die Auferstehung Jesu Christi nicht als historisches Faktum anzusehen. Gleichzeitig weiß aber die moderne Exegese, daß die Auferstehung „der Schlüssel zum Sinne des NT" (21) ist und daß jeder, der sie „aus dem Gefüge der Evangeliengeschichte" herausnimmt, „die Auflösung der gesamten historischen Folge des Neuen Testaments" (19) bewirkt. Die bisher vorgebrachten Lösungen zielten allesamt auf eine von der Geschichtswissenschaft unabhängige Theologie und auf eine innere, der „reinen Vernunft" nicht mehr zugängliche Geschichte als ihren Gegenstand.

In sicheren Strichen skizziert der Verf. zunächst diese Entwicklung und hebt mit Recht hervor, daß hier die protestantische Theologie bis auf unsere Tage von der Philosophie Kants beherrscht wird. Weil Kant den Bereich der Offenbarung und des Glaubens der „reinen Vernunft" entzieht und ihn der „praktischen Vernunft" zuweist, gibt er der Theologie die Möglichkeit, der Naturwissenschaft zu entfliehen, ohne ihre Gültigkeit anzufechten. Selbst Bultmanns Begriff des „Verstehens" ist noch ein Ausläufer des kantischen Begriffs der „praktischen Vernunft" (74). Aber so verflüchtigt sich die Auferstehung in „eine reine Idee ohne irgendeinen Inhalt" (79); der „Glaube" wird unabhängig von der Natur und von der Geschichte. So entstand die Kluft zwischen der geschichtlichen Überlieferung des NT und dem Glauben, eine Kluft, die jeder auf seine Weise zu überbrücken sucht.

Dieser treffenden Analyse läßt der Verf. seinen eigenen Lösungsversuch folgen. Er führt den Begriff der „historischen Vernunft" ein, kraft derer die Interpretation der Geschichte zu einer eigenen, von der Naturwissenschaft und der Metaphyisk verschiedenen Disziplin wird, die nun das Individuelle und Besondere erfaßt. Die Auferstehung Jesu ist dann „eine abgekürzte Darstellung des Wesens der historischen Ereignisse", und die historische Vernunft ist „unsere Erinnerung an sie innerhalb der Glaubensgemeinde" (145). Bei dieser berechtigten Betonung der Historizität des Lebens und der Auferstehung Jesu Christi kommt allerdings der übernatürliche Charakter der Offenbarung und des Glaubens nicht recht zur Geltung. In den historischen Ereignissen des Lebens Jesu offenbart sich der absolut transzendente Gott: Man muß beides sehen, das Historische und das in ihm sichtbar werdende Übernatürliche, um zu einer rechten Erfassung der christlichen Offenbarung zu kommen.

W. Seibel SJ

Robinson, James M.: Kerygma und historischer Jesus. (192 S.) Zürich, Stuttgart 1960, Zwingli-Verlag. Kart. DM 17,80.

Die Frage nach dem „historischen Jesus" ist das zentrale Problem der modernen protestantischen Bibelwissenschaft. Der Verf. dieses ursprünglich englisch erschienenen Buches hat lange Jahre in Europa studiert und gibt einen glänzenden Überblick über den derzeitigen Weg der Forschung. Seine Kenntnis der Fragestellungen und der reichen Literatur ist erstaunlich, die Darstellung von einer Klarheit, die man selten findet. Er läßt keinen Zweifel daran, daß er die Fragen und Lösungen der „neuen Forschung" bejaht. Aber er referiert stets mit unbestechlicher Objektivität. Sein Buch läßt sich deswegen dem großen Werk Albert Schweitzers über die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" an die Seite stellen. Wer sich mit diesen Fragen beschäftigt, wird es nicht mehr entbehren können.

Er zeigt zunächst, daß die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s unmöglich geworden ist, weil die Quellen fast kein biographisches Material enthalten. Sie ist aber auch theologisch illegitim, weil das Geschichtsverständnis, das ihr zugrundeliegt, den Glauben weltlich sichern möchte und darum dem Kerygma des NT widerspricht (39 bis 61). Weil aber das moderne Geschichts-

verständnis nicht mehr das Wagnis der Entscheidung umgeht, bildet es „im Prinzip keinen Gegensatz zum Glauben" (98), ja, es hat formal dasselbe Ziel wie das Kerygma des NT, nämlich „die Entfaltung der Bedeutsamkeit einer historischen Person" (110). Deswegen ist nun eine „neue Frage" möglich geworden (63ff.).

Sie befaßt sich nicht mehr nur mit dem Kerygma der Urkirche, wie es R. Bultmann anfangs tat, sondern mit der historischen Person Jesu, auf die das Kerygma verweist und die auch in gewissen Grundzügen erkennbar ist. Sie fragt, ob das Verständnis von Jesu Existenz, das wir im (existential interpretierten) Kerygma der Urkirche antreffen, jenem Existenzverständnis entspricht, „das in Jesu Geschichte implizit enthalten ist" (114). Die neue Forschung bejaht also die Möglichkeit einer Erkenntnis der Person Jesu. Sie beschränkt sich aber auf sein „Existenzverständnis" und meint, daß Jesus vor einer ähnlichen Entscheidung gestanden habe, wie sie jeder Glaubende fällen müsse. Die Frage nach der Gottheit Jesu und nach der Glaubwürdigkeit seiner Verkündigung wird nicht nur nicht gestellt, sondern als „theologisch illegitim" abgelehnt.

So wird sich der aufmerksame Leser fragen, ob die „neue Forschung" tatsächlich so weit von der liberalen Theologie entfernt ist, wie der Verf. glaubt. Im Grund hat sich nämlich nur das Menschenbild, nicht die dogmatische Grundlage verändert. Man sucht nicht mehr (entwicklungspsychologisch) das „Selbstbewußtsein" Jesu, sondern (in existentialer Analyse) sein „Existenzverständnis". Aber weder hier noch dort spricht man davon, daß Jesus nach dem Zeugnis des NT Gott ist wie der Vater, oder gar, daß er Wunder gewirkt habe und wahrhaft von den Toten auferstanden sei. Überdies hat auch die Forschung des 19. Jh.s behauptet, ihr Geschichtsverständnis entspreche der Botschaft des NT, und sie konnte nicht viel weniger Gründe anführen, als es die neue Forschung für die Richtigkeit ihrer Methode tut. Beide lassen sich letztlich von Vorentscheidungen leiten, die philosophischer, nicht biblischer Herkunft sind. Man würde sich sehr täuschen, wollte man meinen, die moderne protestantische Bibelwissenschaft habe die verhängnisvollen Grundlagen des Liberalismus überwunden. Sie hat sie eher noch radikalisiert. Das geht aus Robinsons Buch mit aller Deutlichkeit hervor.

W. Seibel SJ

Zahrnt, Heinz: Es begann mit Jesus von Nazareth. Die Frage nach dem historischen Jesus. (174 S.) Stuttgart 1960, Kreuz-Verlag. Engl. br. DM 7,80.

Die in der protestantischen Theologie vieldiskutierte Frage nach dem „historischen Jesus" wird hier einem breiteren Publikum dargeboten. Der Verfasser, Theologe und Publizist, besitzt eine gute Kenntnis der modernen kritischen Bibelwissenschaft und übernimmt im großen ganzen ihre Methoden und ihre Ergebnisse. Diese neue Forschung, so zeigt er nach einem längeren Bericht über die Forschungsgeschichte (13 bis 103), fragt wieder nach dem historischen Jesus und legt Wert auf die Kontinuität der Predigt der Urkirche mit der Person Jesu (104—117). Aus der Überlieferung tritt uns auch ein „einmaliges, unverwechselbares Gesamtbild von Jesu Person und Werk" entgegen (120). Aber die historische Person Jesu dürfe nicht Gegenstand des Glaubens sein, weil man sonst über Gott „verfüge" und den Glauben zu einem „mühsam abgerungenen verdienstlichen Werk" machte (49, 96). „Ohne Amt und Titel" habe sich Jesus „so verhalten, als stünde er an Gottes Statt" (131), und weil er sich auch „zu Gott als Sohn verhalten" habe, sei er „auf Grund seines Verhaltens" Gottes Sohn (160 f.). Oder, mit anderen Worten: „Jesus ist zwar nicht Gott, aber Gott ist für uns Jesus" (15). Die für den Glauben entscheidende Frage lautet aber nicht: Wie *verhielt* sich Jesus?, sondern sie heißt: Wer *ist* Jesus? Darauf gab schon das Konzil von Chalzedon eine ebenso eindeutige wie klare Antwort: „Unser Herr Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach."

W. Seibel SJ

Soziologie

Weigand, Günter: Die Berechtigung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften. (120 S.) Berlin 1960, Duncker & Humblot. DM 12,60.

Der Verf. macht den Versuch, die Verwendung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften zu rechtfertigen. Die Sozialwissenschaften betrachtet er dabei als „Gestaltungswissenschaften", um hervorzuheben, daß sie noch dem Werdeprozeß des Menschengeschlechtes gewidmet und beim Erkenntnisakt von den Gestaltungsforderungen eben dieser geschichtlich lebenden Menschheit beansprucht sind (27). Unter einem Werturteil versteht er eine Aussage über die Zielausgerichtetheit eines Sachverhalts, bezogen auf eine als objektiv, d.h. vom eigenen Wünschen und Gestaltenwollen unabhängige, vorgegebene Ordnung.

Aus einem halben Jahrhundert deutscher Werturteilsdiskussion trägt er reiches Material zusammen. Zur Begründung seiner These weist er auf die Werthaftigkeit all unserer Begriffe, unserer Sprache, unserer Urteile hin, auf die Verantwortung menschlicher Erkenntnis besonders in unserer auf-

gewühlten Zeit, wo das Werturteil in der Wissenschaft die Orientierungsaufgabe einer Reinigung und Scheidung der Geister, guter von böser Erkenntnis, zu übernehmen hat, damit die Erkenntnis wieder Akt der ganzen sittlichen Persönlichkeit sei, nicht nur einer subjektiv-formalen, instrumentalen, abstrakten Vernunft.

Trotz der vielen guten Bemerkungen dieser Arbeit werden sich die logischen Positivisten wohl noch nicht geschlagen geben, vor allem, weil die Grundfrage ungelöst bleibt, wie sich denn der Übergang vom Seins- zum Sollensurteil logisch vollzieht, wie sich die Werturteile wissenschaftlich begründen lassen. Die sittliche Überzeugung, das Bekenntnis zum Glauben (15, 24, 32, 43) genügt wohl noch nicht allein für eine Begründung wissenschaftlicher Werturteile und geht überdies am eigentlichen Streitpunkt vorbei. Hat doch selbst Max Weber den „Glauben an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern", als die Grundlage der Sozialwissenschaften zugegeben und gebilligt, aber als deren Inhalt abgelehnt.

W. Kerber SJ

Rüthers, Bernd: Streik und Verfassung. Hrsg. Hans-Böckler-Gesellschaft. (XX u. 147 S.) Köln 1960, Bund-Verlag GmbH.

Die meisten Untersuchungen über den Streik befassen sich mit seiner arbeitsvertrags- und strafrechtlichen Seite; unter verfassungsrechtlichem Gesichtspunkt wird im allgemeinen nur die Frage erörtert, ob eine Streikfreiheit oder ein Streikrecht durch die Verfassung gewährleistet sei. Da das Bonner Grundgesetz sich darüber nicht ausspricht, wird erörtert, ob in der Gewährleistung des Koalitionsrechts (Art. 9, Abs. 3) auch die Gewährleistung der Streikfreiheit oder des Streikrechts eingeschlossen sei. Die Grenzen dieser engen Fragestellung sprengt R., um ganz allgemein die Stellung der Sozialpartner, ihres Tuns und Lassens und darunter insbesondere des Streiks innerhalb der heutigen verfassungsmäßigen Ordnung zu klären. Das führt zu sehr grundsätzlichen Untersuchungen des Verhältnisses einmal von Gesellschaft und Staat, zum andernmal des positiven und überpositiven Verfassungsrechts.

Sehr oft, namentlich in polemischen Auseinandersetzungen mit dem Sozialismus, wird behauptet, für die christliche Soziallehre sei die klare Scheidung von Staat und Gesellschaft ein Wesensmerkmal. Nach R. dagegen wäre die Antithese Staat/Gesellschaft — Götz Briefs hat einmal von dem „Aufstand der Gesellschaft gegen den Staat" im 19. Jahrhundert gesprochen — gerade ein Merkmal des von der französischen Revolution bis zum 1. Weltkrieg herrschenden Liberalismus und sei durch die neuere Entwicklung ad absurdum geführt; es gebe kein Gegenüber von Staat und Gesellschaft, sondern nur ein In-einander, ja, nur dieses In-einander gesellschaftlicher und staatlicher Machtträger vermöge die Auslieferung des Menschen an den totalitären Staat zu verhüten. Nach meiner Überzeugung trifft das zu und entspricht auch ganz der richtig verstandenen christlichen Soziallehre.

Nehmen nun aber die machtvollen Koalitionen der beiden Sozialpartner unter den dieses In-einander von Gesellschaft und Staat strukturierenden gesellschaftlichen Machtträgern den ersten Platz ein und gehört dies (oder gehören jedenfalls sie) zu den tragenden Elementen unserer öffentlichen Ordnung, dann kommt ihnen verfassungsmäßiger Rang zu und müssen ihre verfassungsmäßigen Rechte und Pflichten, wenn die geschriebene Verfassung darüber schweigt, als wesentliche Bestandteile der ungeschriebenen, aber wirklichen und lebendigen Verfassung durch Wissenschaft und Rechtsprechung geklärt werden. Dieser Aufgabe widmet sich die Studie von R. Ihre Ergebnisse stimmen in allem Wesentlichen mit dem überein, was ich selbst an anderer Stelle vorgetragen und zu begründen versucht habe (siehe „Wirtschaft und Gesellschaft heute", II., 46ff. und 62ff., auch III., 178). Was den politischen Streik angeht, sind die Bedingungen, an die R. seine Erlaubtheit knüpft, vielleicht noch um einen Grad schärfer als die meinigen.

Die Hans-Böckler-Gesellschaft verdient Dank dafür, daß sie die Drucklegung dieser Arbeit finanziert hat.

O. v. Nell-Breuning SJ

Geschichte

Mommsen, Wolfgang J.: Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920. (442 S.) Tübingen 1959, J.C.B. Mohr. Ln. DM 47,—.

Das Buch gibt einen aufschlußreichen und tiefen Einblick in die Politik der sogenannten Wilhelminischen Zeit. Weber, obwohl einer ihrer schärfsten Kritiker, vor allem des Kaisers selbst, war doch in seinem ganzen Denken und Fühlen ein Mann dieser Zeit. Sein Denken war rein machtpolitisch bestimmt. Daß Macht auch sittlichen Ordnungen unterworfen ist, ja im Grund nur Ausdruck sittlicher, rechtlicher Ordnung sein kann, hat er überhaupt nicht gesehen. Nicht selten hat man den Eindruck, daß er in seinem politischen Denken, ohne sich dessen klar zu sein, einem Vulgärdarwinismus huldigte. Trotz dieser Mängel und trotz seiner Unausgeglichenheit wirkt er in seiner erfrischenden Offenheit sympathisch.

Der Verf. hat sich bemüht, Weber gerecht zu werden. Das ist zweifellos gelungen. Er behält jedoch Abstand genug, um

dessen Schwächen zu sehen und klar zu zeigen. So entsteht aus den Gedanken Max Webers und der Kritik des Verf.s nicht nur ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des zweiten Kaiserreiches und der Entstehung der Weimarer Republik, sondern auch ein vorzügliches Kolleg über Politik und Staatsrecht im Leben der modernen Gesellschaft.

S. 139 handelt es sich wohl um ein Versehen, wenn es heißt, daß Naumann keineswegs der Mann gewesen sei, sich dem Urteil des Älteren zu beugen. Naumann war vier Jahre älter als Weber. O. Simmel SJ

Weber, Max: Gesammelte Politische Schriften. (593 S.) Tübingen ²1958, J. C. B. Mohr. Ln. DM 45,—.

Der zweiten Auflage von Max Webers gesammelten politischen Schriften ist ein Vorwort von Theodor Heuss über Max Weber in seiner Gegenwart vorangestellt, das eine treffliche Schilderung des eigenwilligen Mannes gibt.

Die gesammelten Schriften selbst, überwiegend aus der Zeit zwischen 1915 und 1919 stammend, befassen sich vor allem mit dem demokratischen Problem. Aufschlußreich und auch heute noch wertvoll, weil er ein für jede Demokratie bestehendes Problem behandelt, ist vor allem der längste Beitrag über Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Manches darin ist zwar zeitgebunden und die Auffassung über den Politiker mag etwas utopisch sein, aber es sind doch sehr wichtige Seiten der modernen Demokratie gesehen.

Der Band ist eine willkommene Anschauung zu Mommsens Studie. O. Simmel SJ

Wende, Erich: C. H. Becker. Mensch und Politiker. Ein biographischer Beitrag zur Kulturgeschichte der Weimarer Republik. (336 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 19,80.

Wer die Voraussetzungen und das Werden unserer heutigen Bildungsbestrebungen aus ihren Quellen kennenlernen will, wird an dieser Biographie des langjährigen Staatssekretärs und Kultusministers Carl Heinrich Becker (1919—1930) nicht vorbeigehen dürfen. Das Buch bringt die Tatsachen seines Lebens nur insofern, als sie für sein Wirken bedeutungsvoll wurden.

Liberal von Gesinnung, aber ohne Bindung an eine bestimmte Partei, stellte er sich trotz seiner aristokratischen Gesinnung ganz in den Dienst der neuen Republik. Er schuf nach besten Kräften für Preußen ein vorbildliches und erneuertes Schulwesen von der Hochschule bis zur Volksschule. Er war maßgebend auch bei dem Abschluß des preußischen Konkordats (1929) beteiligt. Mutig trat er gegen alle Widerstände, die von rechts und links kamen, für seine Anschauungen ein, die wir einen neuen Humanismus nennen dürfen. Er lehnte eine einseitige intellektuelle Bildung ab, war von einer gesunden Skepsis gegen eine sogenannte reine und objektive Wissenschaft beseelt und wollte die harmonische Bildung aller Kräfte, die sich in der menschlichen Haltung bewähren. Die Wirklichkeit des Lebens vollzieht sich in der Gemeinschaft. Hier muß die Spannung zwischen aristokratischem Ich und der demokratischen Masse ausgehalten werden. Dem wirtschaftlichen Leben wurde Becker weniger gerecht. Sein ganzer Bildungsgang hatte sich ja auf den Gebieten des reinen Geistes bewegt. So tadelten auch die Parlamentsmitglieder an seinen Reden die allzu theoretische Haltung. Er sah jedoch in ihr die Wurzel der Praxis und wollte unter allen Umständen die Gefahren der reinen Organisationstüchtigkeit vermeiden. Das Buch spricht nicht von dem Verhältnis Beckers zur Religion. Für die Erziehung hält er sie zwar für unentbehrlich, war auch allzeit tolerant; aber im übrigen ist nur von dem „Göttlichen im Menschen" die Rede. Die größten Schwierigkeiten erwachsen ihm gegen Ende seiner Ministertätigkeit aus der Studentenschaft, die sich den nationalsozialistischen Ideen öffnete. Stärker hätte Wende u. E. die politische Trägheit, und die allzugroße Anpassungsbereitschaft der Universitätslehrer hervorheben dürfen. Vieles, was Becker schuf, hat sich in der Vergangenheit bewährt und ist in unser Kulturleben eingegangen. Ob sich das, was man ihm am meisten zum Lob anrechnet, die Einführung der akademischen Lehrerbildung, auf die Dauer als unbedingter Fortschritt erweisen wird, muß erst eine spätere Zukunft beweisen. Dies sei gesagt, obwohl es sehr unpopulär ist, eine solche Meinung zu äußern. H. Becher SJ

Buchheim, Karl: Die Weimarer Republik. (141 S.) München 1960, Kösel. DM 5,80.

Buchheim sieht die Grundlagen der Weimarer Republik im Heer des ersten Weltkriegs, in dessen Verlauf es mehr und mehr zu einem einflußreichen demokratischen Faktor wurde. Zum andern Faktor entwickelte sich das Parlament selbst, vor allem die Parteien der sogenannten Weimarer Koalition, die Sozialdemokraten, das Zentrum und die Fortschrittliche Volkspartei. Sollte die Republik Bestand haben, so mußten diese beiden Faktoren auch in den dem Umsturz folgenden Jahren zusammenarbeiten. Leider geschah dies von seiten der parlamentarischen Parteien zu wenig. Waren es beim Zentrum unitaristische Züge, die dann in Bayern zur Abspaltung der Bayerischen Volkspartei führten, deren unglückliche Haltung in der Reichspräsidentenwahl von 1925 zur Wahl Hindenburgs beitrug, so waren es bei der Sozialdemokratie doktrinäre Gründe liberaler und klassenkämpfe-

rischer Herkunft, die einem gedeihlichen Zusammenarbeiten der staatstragenden Parteien mit dem Heer nicht gerade förderlich waren. Ihnen stand die sogenannte „Nationale Opposition" gegenüber, die immer hemmungsloser gegen die Republik hetzte, wobei sie von den Kommunisten unter der Direktive Stalins unterstützt wurden.

Das Buch verzichtet auf Einzelheiten in der Darstellung, gibt aber mit sicherer Zeichnung die Grundlinien der Entwicklung jener Zeit. O. Simmel SJ

Friedensburg, Ferdinand: Die Weimarer Republik. (295 S.) Hannover, Frankfurt ²1957, Norddeutsche Verlagsanstalt. DM 14,80.

Das Buch ist 1933/34 entstanden, damals jedoch nicht veröffentlicht worden. Es erschien erst 1945, ohne wesentlich umgearbeitet zu werden. Das macht seinen besonderen Reiz aus.

In sechs großen Kapiteln (Deutschlands Zustand bei Kriegsende, Die Außenpolitik, Der Staat, Die Wirtschaft, Die Kultur, Das Scheitern der Republik) behandelt der Verf. die Jahre der Weimarer Republik; am ausführlichsten den außenpolitischen Aufstieg, den er vor allem der geduldigen und überlegenen Arbeit Stresemanns zuschreibt, und die innenpolitischen Wirrnisse. Etwas summarisch ist das Kapitel über die Kultur geschrieben, in dem jedoch ausgezeichnete und treffende Bemerkungen zu finden sind. In manchen Fragen, so in der Ansicht über das Reichsschulgesetz, das nie zustande kam, wird man anderer Meinung als der Verf. sein, ebenso in der Frage nach dem Verhältnis der Länder zum Reich, wo die Schuld für die belasteten und belastenden Beziehungen keineswegs nur bei den Ländern lag, eher an der die deutsche Geschichte und Tradition zu wenig berücksichtigenden und darum allzu straff zentralistisch konstruierten Weimarer Verfassung. Man wird dem Verf. wohl zustimmen können, wenn er schreibt: „Wenn das junge Staatswesen trotz alledem schließlich versagte, so wirkten hierbei Umstände zusammen, die jeder für sich durchaus vermeidbar gewesen wären oder jedenfalls wesentlich hätten gemildert werden können. Der entscheidende Übelstand lag in der politischen Unreife eines übergroßen Teils des deutschen Volkes, zu deren Beseitigung die der Republik von ihren inneren und äußeren Gegnern gewährte Frist nicht ausreichte" (262).

Das Buch ist leicht lesbar und von einem hohen Ethos getragen. O. Simmel SJ

Schüddekopf, Otto-Ernst: Linke Leute von rechts. (544 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. Ln. DM 39,—.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Weimarer Rupublik. Der Verf. untersucht das Verhältnis der nationalrevolutionären Minderheiten zum Kommunismus. Die geistigen Grundlagen sieht er einmal im Aufbruch der deutschen Jugend in der Jugendbewegung, die er in den gesamteuropäischen Zusammenhang einordnet, zum andern im radikalen Nationalismus mancher Kreise in Deutschland, der jedoch seine Wurzeln im französischen und russischen Nationalismus hatte. Zu diesen gesamteuropäischen geistesgeschichtlichen Grundlagen kamen die besonderen Voraussetzungen politischer Art in Deutschland. Die Vorstellung einer Verschmelzung von Nation und Sozialismus, wie sie um 1914 nicht den Schlechtesten der Nation vorschwebte und deren Verwirklichung sie durch den Krieg erwarteten, war nicht gelungen. Denn die meuternden Soldaten wollten zwar das Ende des Krieges, nicht aber einen neuen Einsatz für die Verwirklichung des Sozialismus. So blieb die Revolution unvollendet und die Republik wurde nur als Notbau betrachtet. Dazu kam der Schock von Versailles, der den Blick vieler Deutscher nach Osten lenkte. Aber während die offizielle deutsche Politik schon sehr früh die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens erkannte und sich dann entschieden dem Westen zuwandte, beschäftigte sich die deutsche Rechte mehr und mehr mit dem Bolschewismus. In ihm sah man die Rettung aus einer nahezu hilflosen nationalen Not. Moeller van den Bruck war der Mann, der in diesen entscheidenden Jahren 1919/20 der Rechten jene Wendung gab, die das Jahrzehnt bis zum Zusammenbruch der Weimarer Republik so entscheidend und verhängnisvoll bestimmte.

Der Verf. führt dann im einzelnen diese Entwicklung aus, die nur von 1924—1929 etwas zur Ruhe kam: Hamburger Nationalkommunismus, deutsch-russisches Zusammenspiel während des russisch-polnischen Krieges, Rapallo, Ruhrkrise 1923, deutsche Jugendbewegung und ihr Zerfall, die Tagung der Jungsozialisten in Hofgeismar 1923. Von 1924—1929 geschieht die große Bereitung auf die endgültige Revolutionierung, die mit der Diskussion um den Youngplan beginnt. Kommunisten und Nationalisten steigern sich gegenseitig, ziehen sich an und stoßen sich ab: Scheringer, die Gebrüder Straßer sind nur einige Namen für viele. Der 30. Januar 1933 beendete dieses hektische Kapitel deutscher Geschichte, freilich nur, um ihm das furchtbarste unserer Geschichte anzufügen.

Das Urteil des Verf. ist im allgemeinen ausgewogen. Doch möchten wir ihm nicht zustimmen, wenn er den deutschen Nihilismus von der Mystik des Hochmittelalters herleitet (19). Eine solche Deutung der deutschen Mystik macht sich die nihilistische Mißdeutung zu eigen. O. Simmel SJ

Raabe, Felix: Die Bündische Jugend. (256 S.) Stuttgart 1961, Brentanoverlag. Br. DM 12,80.

Unumgänglich notwendig für die Kenntnis der Weimarer Republik ist die Kenntnis der Bündischen Jugend. Felix Raabe vermittelt sie in einer ausgezeichneten Studie.

In einem ersten Teil behandelt der Verf. Ursprung und Gestalt der Bündischen Jugend. Er sieht ihre Wurzeln in der deutschen Jugendbewegung, die sich ihrerseits, an der Schwelle einer neuen Zeit stehend, vom preußisch-deutschen Staatsdenken abgewendet hat. Nicht zufällig ist diese Jugendbewegung zuerst im protestantischen Raum entstanden. Nicht zu übersehen ist jedoch auch der Einfluß des Pfadfindertums, das wesentlich unkomplizierter war als der Wandervogel. Aber erst der Weltkrieg, in dem der ältere Teil dieser Jugend die Nation erlebt hatte, formte eine Generation, die sich klar von der älteren und jüngeren abhebt. Es sind die Jahrgänge von 1892—1915. Die bürgerliche Welt, aus der diese Jugend kam, lebte weithin im Mißtrauen gegen die Republik von Weimar, sie durchlebte eine wirtschaftliche Krise von bisher noch nie gekanntem Ausmaß, und eine Welle von Pessimismus (Spengler!) rüttelte an allen Ordnungen.

Es folgt ein Kapitel über die soziologische Struktur der Bündischen Jugend und über die einzelnen Bünde sowie eine Darstellung ihrer Arbeitsmethoden.

Das wichtigste Kapitel ist das über die Bündische Jugend in der Weimarer Zeit. Die Bündische Jugend ist zwar kein einheitliches Gebilde — da stehen die völkischen Artamanen neben den Neudeutschen und Quickborn —, aber gewisse Züge sind ihr doch gemeinsam, so vor allem die Hinwendung zur Politik. Freilich, so ernst diese gemeint war, so sehr anzuerkennen ist, daß nicht wenige Männer des deutschen Widerstandes aus dieser Jugend hervorgingen, aufs Ganze gesehen waren diese Vorstellungen zu romantisch, zu träumerisch, zu wenig von der wirklichen Erkenntnis der modernen Gesellschaft bestimmt. Deswegen mußte diese Jugend vor der eigentlichen politischen Aufgabe ihrer Zeit versagen. Trotzdem möchten wir dem etwas harten Urteil des Verf.s nicht ganz zustimmen, wenn er die Bünde „indirekt mitschuldig an dem Aufstieg der NSDAP" nennt (201). Nicht jedes Versagen ist schon eine Schuld. Eine spätere Zeit, die mehr Abstand und Einsicht gewonnen hat, wird wohl milder urteilen, auch und gerade dann, wenn sie das diabolische Wesen des Nationalsozialismus noch klarer durchschaut hat.

O. Simmel SJ

Koszyk, Kurt: Zwischen Kaiserreich und Diktatur. (276 S.) Heidelberg 1958, Quelle & Meyer. Br. DM 23,—.

Der Verf. gibt in dieser Studie eine Geschichte der sozialdemokratischen Presse von ihren Anfängen 1860 bis zu ihrer Auflösung 1933.

Das Buch geht sehr in die Details und gibt darum ein anschauliches Bild der sozialistischen Presse, worin aber manchmal die großen Linien untergehen. Vielleicht hängt dies aber auch damit zusammen, daß die sozialdemokratische Presse in ihren Anfängen und verhältnismäßig lange noch im Grund sehr kleinformatig war, zu sehr von ideologischen, doktrinären Redakteuren geleitet, die einen gewissen Hang zum Sektiererischen aufwiesen. Zahlreiche Belege zeigen, wie verbissen sie oft ihre Meinungen verteidigten, wobei ihnen persönlich ein gewisser Idealismus keineswegs zu bestreiten ist. Nur manche von ihnen, so zweifellos Friedrich Stampfer, ragen durch ihre staatspolitische Sicht heraus.

Als Beitrag zur Geschichte der deutschen Presse im allgemeinen aber auch zur deutschen Geschichte, vor allem seit 1914, im besonderen ist das Buch ein wertvoller Beitrag.

O. Simmel SJ

Viga, Friedrich: Die Rolltreppe. (410 S.) München 1960, Günter Olzog. DM 22,80.

Dieses Buch ist ein offenbar auf Grund sehr guter persönlicher Kenntnis des politischen, wirtschaftlichen und geistigen Lebens der Weimarer Republik geschriebener Roman. Er beginnt in der „Krone" zu Assmannshausen — „Es liegt eine Krone im tiefen Rhein" —, wo sich zwei Frauen und fünf Männer 1918 nach dem Zusammenbruch verabschieden, und endet in der Nacht vom 30. auf 31. Januar 1933, wo zwei dieser Männer, der ehemalige Major i. G. und jetzige Wirtschaftsführer Brenken und der Ministerialbeamte Mayer, hoffnungslos aus den Fenstern der Reichskanzlei auf die neue Zeit hinunterblicken, die sich eben in einem feurigroten Fackelzug ankündigt. Wer fürchtet — vom romantischen Thema der „Krone im tiefen Rhein" her —, in dem Roman eine etwas sentimentale Darstellung alter Reichsherrlichkeit zu finden, wird angenehm überrascht sein über die vielen vernünftigen Ansichten in politischen und wirtschaftlichen Fragen der Weimarer Zeit. Darüber hinaus entsteht ein buntes Bild der damaligen geistigen und gesellschaftlichen Welt: ein Vortrag Guardinis in Berlin wird ebenso geschildert wie ein Vortrag Moeller van den Brucks im Herrenklub, damals noch „Juniklub" genannt. Die oft sehr langen lehrhaften Ausführungen über politische, wirtschaftliche, geistige und künstlerische Fragen sind freilich nicht besonders geeignet, den Roman selbst zu formen. Man nimmt dies jedoch gern in Kauf, da sie lebendige Erkenntnisse der damaligen Verhältnisse vermitteln und eine überraschend gute Kenntnis der führenden Männer und Frauen der Weimarer Republik verraten.

O. Simmel SJ

Reisen

Münster, Thomas: Kreta hat andere Sterne. (223 S.) München 1960, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 16,80.

Von allerlei Wanderungen und Begegnungen auf der Insel Kreta berichtet dieses Buch. Im Lauf der Jahrtausende hat die Insel viele fremde Herren gesehen und ihre Gewalt erduldet. Aber sie hat es immer fertig gebracht, sie ihrem eigenen Wesen anzugleichen. Schon im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. besaß sie eine bewundernswerte Hochkultur von hohem künstlerischem Rang, von der die Griechen viel übernommen haben. Was der Verf. an eigenen religionsgeschichtlichen Spekulationen anbietet, ist mit Zurückhaltung aufzunehmen. Die eigenen Erlebnisse hingegen versteht er spannend zu berichten. Dazu kommen eigene Aufnahmen. I. Bleibe

Morton, H.: Wanderungen in Rom. Übertragung aus dem Englischen von Mechthilde Townshend. (491 S.) Frankfurt 1959, Heinrich Scheffler. Leinen DM 18,50.

Wer in Rom wandern und erleben will, muß gerüstet sein. Gewiß kann man auch ein erstes Mal unbeschwert durch die Stadt schreiten und all die tausend Dinge auf sich wirken lassen. Aber sie werden wirken wie blinde Fenster oder wie Fragezeichen, große glühende goldene Fragezeichen und kleine, die in einem wachen Geiste wie Nadeln stechen. Wer in Rom Früchte sammeln will, muß für seine Wanderung gerüstet sein oder einen Freund zur Seite haben, der gerüstet ist, der ein Stück von allem ist: der die große Weltgeschichte kennt, deren Nachhall nicht nur in der purpurnen Dämmerung des Abends, sondern selbst, ja gerade im hellsten Mittagslicht über das Forum Romanum, über den Palatin, über das Kapitol, über die antiken Wasserleitungen und die hunderte römischer Kirchen geistert, bald bezaubernd und belebend, bald traurig und schwer wie der Tod.

Wer in Rom wandern will, muß einen Freund haben, der auch weiß um die Geheimnisse der alten Palazzi und der heutigen Gesellschaft. Er muß Kunstsinn und die archäologische Fertigkeit besitzen, zerbrochene antike Ziegeln und Marmorstücke mit lateinischen Inschriften zum Reden zu bringen. Er muß es verstehen, die vergangene Würde der Kaiserpaläste vor dem Wanderer zu entrollen und doch wieder Humor haben und Verständnis für das Volk von Trastevere. Er sollte die Genüsse der Trattorien und Ristorante schildern können und ein wenig Liebe zu den streunenden Katzen am Pantheon und anderswo haben.

Und ganz wichtig: er muß das Rom der Weltkirche veranschaulichen und dem Romfahrer wenigstens eine deutliche Ahnung davon vermitteln, was diese Meisterwerke kirchlicher Baukunst, die Basiliken, Gedächtnis- und Ordenskirchen aus allen Zeitaltern darstellen und versinnbildlichen. Wenn er dabei das Menschlich-Allzumenschliche, das bei aller Größe dabei ist, humorvoll einzuflechten versteht, ist er ein ganz idealer Herold und Sachwalter der ewigen Stadt.

Und eben alle diese Eigenschaften finden sich in hohem Maße in H. Mortons Buch. Seine Rombeschreibung macht Freude. Er sagt in einem flüssigen angenehmen Plauderton Tiefes und Hohes, Ernstes und Heiteres, erzählt von Licht und Schatten, von Glanz und Elend in Geschichte und Gegenwart der Tiberstadt. Rom wird dem Leser lebendig, wie es war und ist. Was den deutschen Leser an römischen Erinnerungen und Denkwürdigkeiten noch besonders angeht, hat ein Kollege des englischen Verf.s, der deutsche Journalist J. Schmitz van Vorst ergänzend beigefügt. G. F. Klenk SJ

Theisen, Josef: Frankreich. Landschaft-Geschichte-Kultur. (405 S. mit 16 Abb.) Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. Leinen DM 19,80.

Dieses Frankreichbuch führt nach Art eines Reiseberichtes in die wichtigsten Provinzen und Städte des Landes. Sein ganzer Lebensreichtum blättert sich vor dem mitreisenden Leser auf: die verschiedenen Landstriche und ihre Fruchtbarkeit, die Bauwerke, die Bewohner, das Brauchtum und die Tafelfreuden. Dabei wird jedesmal die geschichtliche Vergangenheit heraufbeschworen. So tritt zu der Fülle der Ortsbeschreibungen die Fülle historischer Gestalten und Ereignisse. Vielleicht tut der Verf. darin des Guten manchmal zu viel. Immerhin, was er schildert, hat er selbst gesehen. Er liebt das Land, in dem er lange Jahre gelebt hat, und ist von Liebe und Begeisterung zu seinem Gegenstand erfüllt. Eine letzte Synthese des Geschauten wird dem Leser überlassen. Der ist jedenfalls nach allem, was er auf dieser Reise erlebt und erfahren hat, gegen die Versuchung gewappnet, die Wirklichkeit Frankreich auf eine einfache Formel bringen zu wollen. Bei der Menge der behandelten Sachen und Personen wäre ein Register erwünscht.
F. Hillig SJ

Lepiorz, Gerhard: Spanien. (256 S.) Nürnberg 1959, Glock u. Lutz. DM 15,—.

Der Verf. kennt Spanien seit vielen Jahren. Auf Grund der geographischen und geschichtlichen Voraussetzungen behandelt er klar, nüchtern und sachlich Staat, Wirtschaft und Kultur des heutigen Spaniens. Das Buch ist eine zuverlässige „geistige" Länderkunde. H. Becher SJ

1960 K 4125

12. FEB. 1962
[illegible] 1962
20. NOV. 1962
21. JAN. 1963
31. MRZ. 1965
22. 2. 66
9. 8. 66
15. März 1968
16. MRZ. 1971
12. JAN. 1977
17. DEZ. 1979
27. JAN. 1981
16. APR. 1982
16. JULI 1982

8.95