N12<522846218 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
A. Grießhaber
Tübingen

2 61/2266

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

OKTOBER 1961

AUGUSTINUS CARD. BEA — Der Priester und die Einheit der Christen

W. GEIGER — Zur Fundierung der freien Welt im Recht

J. M. HOLLENBACH — Religiöse Erziehung

H. MEYER — Oswald Spengler und seine Vorläufer

W. DE FRIES — Rom und die Autonomie der Ostkirche

169. BAND · 87. JAHRGANG 1961/62 · 1. HEFT

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

U-B TOB. 96 2449

M 6518 E

INHALT

Augustinus Kardinal Bea	Der Priester als Diener an der Einheit der Christen	1
Willi Geiger	Zur Fundierung der freien Welt im Recht . . .	9
Joh. M. Hollenbach SJ	Zur religiösen Erziehung der männlichen Jugend .	21
Hans Meyer	Oswald Spengler und seine Vorläufer	33
Wilhelm de Vries SJ	Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche	46
	ZEITBERICHT	57
	Das zweite Vatikanische Konzil und die protestantischen Bekenntnisse — Neues von der Kirchenverfolgung auf Cuba — Orthodoxe Klöster in Jugoslawien — Der neutrale Gürtel — Von der polnischen Presse — China — Russische Wasserstraßen	
Willibald Götze	Geistliche Gesänge aus einer fremden Welt . . .	65
	UMSCHAU	
Franz Hillig SJ	Zu neuen deutschen Ausgaben des Neuen Testaments	67
Hans Bernhard Schmid	Heinrich Böll als Zeitkritiker	69
	BUCHBESPRECHUNGEN	
	Religionsgeschichte – Pädagogik – Kunstgeschichte Soziologie – Reisen	

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Senatspräsident Prof. Dr. Willi Geiger, Karlsruhe, Karlstraße 10 — Johannes Michael Hollenbach, Frankfurt, Im Trutz 55 — Prof. Dr. Hans Meyer, Würzburg, Marianhillerstraße 1 — Hans Bernhard Schmid, Goslar, Clubgartenstraße 1/2 — Wilhelm de Vries, Rom, Piazza S. Maria Maggiore 7 — 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 2,90 Mark; vierteljährlich 8,70 Mark, zuzüglich Zustellgebühr. Verbilligtes Studentenabonnement Heft 2,40 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

Bestellnummer 000 22

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

169. BAND

1961 / 1962

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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.

Gh 2449

INHALT DES 169. BANDES

Bea, Augustinus, Der Priester als Diener an der Einheit der Christen 1
Becher, Hubert, Die Propyläen-Weltgeschichte* 470
Brunner, August, Philosophie und Philosophisches zur Exegese 81
— Existenz und Heilsgeschichte 351
— Was ist die Welt?* 465
Deuerlein, Ernst, Ludwig Windthorst 277
Gallasch, Peter F., Roswithas Dramen* 386
Geiger, Willi, Zur Fundierung der freien Welt im Recht 9
Gironella, José Maria, Über den spanischen Roman 92
Götze, Willibald, Geistliche Gesänge aus einer fremden Welt* 65
— Musik der Bibel* 66
— Musica sacra* 463
Hildebrand, Dietrich v., Der Sinn der Ehe und das Problem der Übervölkerung . . 185
Hillig, Franz, Die Nacht von Silo 161
— Zu neuen deutschen Ausgaben des Neuen Testaments* 67
Hollenbach, Joh. Mich., Der personale Sinn mitmenschlichen Helfens 363
— Zur religiösen Erziehung der männlichen Jugend 21
Káldi, Georg, Fünf lange Jahre nach kurzer Freiheit 129
Klenk, G. Friedrich, Augustinus und die Humanitas Christiana 169
— Ostmitteleuropa zwischen den Reichen* 149
Krauss, Heinrich, Entwicklungshilfe und Völkerrecht 426
Leiber, Robert, „Mit brennender Sorge“ 417
Lohfink, Norbert, Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung 444
Meyer, Hans, Oswald Spengler und seine Vorläufer 33
Nell-Breuning, Oswald v., Mater et Magistra 116
Neuner, Josef, Gespräch mit Radhakrishnan 241
Overhage, Paul, Der „leere Raum des Ursprungs“ 339
Rahner, Karl, Zur Theologie des Konzils 321
Roesen, Anton, Zur Strafprozeßreform 110
Salpeter, Ernst W., Die Spektroskopie in Naturwissenschaft und Technik 455
Schade, Herbert, Draußen vor der Tür 401
— Richard Seewald: Griechische Landschaften* 301
Scherer, Josef, Der mutige Mensch* 307
Schmid, Hans Bernhard, Heinrich Böll als Zeitkritiker* 69
Schoof, Wilhelm, Savigny und Jakob Grimm* 389
Seibel, Wolfgang, „Bekenntnis und „Konfession“* 228
— Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen 264
Sons, Arthur, Die Umgestaltung der Landwirtschaft in Lettland 212
Stelzmann, Rainulf, Religiöse Sehnsucht im amerikanischen Roman 201
Vries, Wilhelm de, Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche 46
— Leo XIII. und die Orientalen 375
Wulf, Hans, Christliche Existenz im atheistischen Staat* 142
— Die Enzyklika „Mater est Magistra“ im Kreuzfeuer der Kritik 254

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Augustinus Bea, Der Priester als Diener an der Einheit der Christen . . . 1
August Brunner, Philosophie und Philosophisches zur Exegese 81
— Existenz und Heilsgeschichte 351
Franz Hillig, Die Nacht von Silo 161
— Zu neuen deutschen Ausgaben des Neuen Testaments* 67
Norbert Lohfink, Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung 444
Karl Rahner, Zur Theologie des Konzils 321
Wolfgang Seibel, „Bekenntnis" und „Konfession"* 228
— Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen 264

II. OSTKIRCHE

Wilhelm de Vries, Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche 46
— Leo XIII. und die Orientalen 375

III. PHILOSOPHIE

August Brunner, Was ist die Welt?* 465
Hans Meyer, Oswald Spengler und seine Vorläufer 33
Josef Neuner, Gespräch mit Radhakrishnan 241

IV. GESCHICHTE

Hubert Becher, Die Propyläen-Weltgeschichte* 470
Ernst Deuerlein, Ludwig Windthorst 277
Georg Káldi, Fünf lange Jahre nach kurzer Freiheit 129
G. Friedrich Klenk, Augustinus und die Humanitas Christiana 169
— Ostmitteleuropa zwischen den Reichen* 149
Robert Leiber, „Mit brennender Sorge" 417

V. KUNSTGESCHICHTE

Herbert Schade, Draußen vor der Tür 401
— Richard Seewald: Griechische Landschaften* 301

VI. LITERATUR

Peter F. Gallasch, Roswithas Dramen* 386
José Maria Gironella, Über den spanischen Roman 92
Josef Scherer, Der mutige Mensch. Versuch einer Deutung von F. Dürrenmatts Menschenbild* 307
Hans Bernhard Schmid, Heinrich Böll als Zeitkritiker* 69
Wilhelm Schoof, Savigny und Jakob Grimm* 389
Rainulf Stelzmann, Religiöse Sehnsucht im amerikanischen Roman . . . 201

VII. MUSIK

Willibald Götze, Geistliche Gesänge aus einer fremden Welt* 65
— Musik der Bibel* 66
— Musica sacra* 463

VIII. ERZIEHUNG

Johannes Michael Hollenbach, Zur religiösen Erziehung der männlichen Jugend 21
— Der personale Sinn mitmenschlichen Helfens 363

IX. RECHTSWISSENSCHAFT

Willi Geiger, Zur Fundierung der freien Welt im Recht 9
Heinrich Krauss, Entwicklungshilfe und Völkerrecht 426
Anton Roesen, Zur Strafprozeßreform 110

X. SOZIOLOGIE

Dietrich von Hildebrand, Der Sinn der Ehe und das Problem der Übervölkerung 185
Oswald von Nell-Breuning, Mater et Magistra 116
Artur Sons, Die Umgestaltung der Landwirtschaft in Lettland 212
Hans Wulf, Die Enzyklika „Mater et Magistra" im Kreuzfeuer der Kritik . 254
— Christliche Existenz im atheistischen Staat* 142

XI. NATURWISSENSCHAFT

Paul Overhage, Der „leere Raum des Ursprungs" 339
Ernst W. Salpeter, Die Spektroskopie in Naturwissenschaft und Technik . . 455

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Kirche: Kardinal Bea in Paris 462 — Das zweite Vatikanische Konzil und die protestantischen Bekenntnisse 57 — Neues von der Kirchenverfolgung auf Cuba 58 — Orthodoxe Klöster in Griechenland 383 — Orthodoxe Klöster in Jugoslawien 59 — Das neue Programm und die neuen Statuten der KPdSU über die Religion 299 — Die Einigung Italiens, der Kirchenstaat und die italienischen Katholiken. Eine kritische Rückschau 226.

Afrika: Die Entwicklung Afrikas 223 — Um die Rettung der Tempel am oberen Nil 297.

Amerika: Lateinamerika 380 — Iberoamerika und die USA 225 — Die politische Lage in Argentinien 140.

Asien: Syrien 138 — China 63.

Europa: Landvolk im Umbruch 385 — Der neutrale Gürtel 61 — Umwandlung der sowjetischen Landwirtschaft 298 — Russische Wasserstraßen 64 — Von der polnischen Presse 62.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographien 400
Christliches Leben 479
Geschichte 157, 473
Kirchengeschichte 315
Kunstgeschichte 77, 397
Lebensbilder 238
Literaturgeschichte 317, 476
Nachschlagewerke 233
Pädagogik 75, 398
Philosophie 155
Psychologie 315
Reisen 80, 320
Religionsgeschichte 73, 395
Romane und Erzählungen 236
Soziologie 79
Theologie 153, 234, 313, 393

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adenauer, Paul, Mittelständische Investitionsfinanzierung der sozialen Marktwirtschaft 79

Als das Jahrhundert jung war 400

Anciaux, Paul, Das Sakrament der Buße 394

Andersch, Rudolf, Die weißen Schwingen 320

Das apostolische Amt 235

Asheim, Ivar, Glaube und Erziehung bei Luther 399

Bach, Adolf, Deutsche Volkskunde 478

Bänziger, Hans, Frisch und Dürrenmatt 307

Balthasar, Hans Urs v., Verbum Caro 234

— Sponsa Verbi 234

Barraclough, Geoffrey, Geschichte in einer sich wandelnden Welt 474

Bartsch, Hans Werner, Christus ohne Mythos 352

Bauerreiß, Romuald OSB, Das „Lebenszeichen" 398

Bengtson, Hermann, Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit 158

Bidermann, Jacob, Philemon Martyr 479

Bildungswettlauf zwischen West und Ost 77

Blättner, Fritz, Das Gymnasium 75

Bodamer, Joachim, Der Mensch ohne Ich 70

Böll, Heinrich, Erzählungen, Hörspiele, Aufsätze 70

Borchardt, Alfred, Kafkas zweites Gesicht 478

Boutelleau, Gérard, Die großen Illusionen 238

Bouyer, Louis, Wort – Kirche – Sakrament 314

Brandenburg, Albert, Evangelische Christenheit in Deutschland am Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils in katholischer Sicht 235

Brinktrine, Johannes, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche 395

Brunner, August, Geschichtlichkeit 155

Brunner, Emil, Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung 236

Bücher der Kündung 446

Cassirer, Eva, Erziehung zur Humanität 76

Comenius, Johann Amos, Pampaedia 399

Congar, Yves, Außer der Kirche kein Heil 235

Dawson, Christopher, Die Revolution der Weltgeschichte 157

Deckers, Hans, Betrieblicher und überbetrieblicher Tarifvertrag 79

Dempf, Alois, Die unsichtbare Bilderwelt 397

Derbolav, Josef, Wesen und Werden der Realschule 76

Dessauer, Friedrich, Prometheus und die Weltübel 156

Destunis, Georg, Die Schwererziehbarkeit und die Neurosen des Kindesalters 316

Deutsche Bilderbibel aus dem späten Mittelalter 77

Dupriez, Bernard, Fénelon et la Bible 479

Ebeling, Gerhard, Wort und Glaube 154

Ein Mönch der Ostkirche: Aufblick zum Herrn 479

Eliade, Mircea, Das Mysterium der Wiedergeburt 397

— Mythen, Träume und Mysterien 73

Erziehung und Wirklichkeit 76

Das Evangelium. Matthäus - Markus - Lukas - Johannes 69

Fénelon, Geistliche Werke 479

Fink, Eugen, Spiel als Weltsymbol 465

Fleig, Paul, Schulreformpläne und die katholische Erziehungslehre 400

Fleischhacker, Hedwig, Die drei Jahrhunderte des Kassian Timofejew 237

Focke, Alfred, Gertrud von le Fort 319

Foerster, Friedrich Wilhelm, Moderne Jugend und christliche Religion 398

Fragen an das Konzil 235

Frech und fromm 317

Fries, Heinrich, Das Gespräch mit den evangelischen Christen 313

Fussenegger, Gertrud, Zeit des Raben – Zeit der Taube 478

Gahlings, Ilse-Moering, Elle, Die Volksschullehrerin 75

Gelzer, Matthias, Caesar 474

Gödan, Hans, Christus und Hippokrates 316

Goerdt, Wilhelm, „Fragen der Philosophie" 155

Gonda, Jan, Die Religionen Indiens 73 (B)
Gras, Marion, Rußland 160
Gründler, Johannes, Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten 395
Guggenheim, Kurt, Sandkorn für Sandkorn 240
Halck, Jörgen, Lobola 225
Hamsun, Knut, Reisebilder 320
Hartlaub, Felix, Das Gesamtwerk 319
Henning, Rudolf, Der Maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart 80
Herders Standard Lexikon farbig, Bd. II 233
Bd. III 233
Historia Mundi Bd. 1–10 472
Hocke, Gustav René, Manierismus in der Literatur 477
Hüffer, Anton Wilhelm, Karl Muth als Literaturkritiker 318
Huxley, Aldous, Himmel und Hölle 156
Im Schatten der Technik 159
Iter para tutum 393
Jung, Friedrich Hermann, Erziehung zur Freiheit 77
Kalckreuth, Jo von, Die Isar 240
Korvin-Krasinski, Cyrill v., Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht 74
Kraft, Werner, Der Wirrwarr 237
Kranz, Gisbert, Europas christliche Literatur 1500–1960 476
Krieg, Paul M., Die Schweizergarde in Rom 315
Laforet, Carmen, . . . nada 237
Langgässer, Elisabeth, Das Christliche der christlichen Dichtung 476
Lehndorff, Hans Graf von, Ostpreußisches Tagebuch 400
Lévi-Strauss, Claude, Traurige Tropen 320
Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6 395
Lexikon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert, Bd. 2 317
Lippert, Elisabeth, Berufsschullehrerbildung an wissenschaftlichen Hochschulen 75
Llorca, Bernardino, Manual de Historia Eclesiástica 315
Lohmeyer, Ernst, Urchristliche Mystik 153
Lorenz, Erika, Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik 319
Luther-Jahrbuch 1959 154
Maier, Franz Georg, Augustin und das antike Rom 171
Maier, Johann, Die Texte vom Toten Meer 74
Malmberg, Felix, Ein Leib – ein Geist 234
Marcel, Gabriel, Gegenwart und Unsterblichkeit 155
Marie, Noël, Erfahrungen mit Gott 480
Mazzarino, Santo, Das Ende der antiken Welt 473
Meer, F. van der, Auf den Spuren des alten Europa 80
Meidinger-Geise, Inge, Das Amt schließt um fünf 237
Middendorff, Wolf, 600 Alkoholtäter 317
Monden, L., Theologie des Wunders 393
Morenz, Siegfried, Ägyptische Religion 73
Müller-Jugens, Wilhelm, Die Frohe Botschaft 68
Das Neue Testament. Übersetzt von Josef Kürzinger 69
— Neu übersetzt von Franz Sigge 68
Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto Karrer 68
— (Herder-Taschenbuch) 69
Newald, Richard, Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus 158
Niedermayer, Franz, José Ortega y Gasset 239
Ostbaierische Grenzmarken 315
Otto, G. – Scheuerl, H. – Röbbelin, I., Neue Beiträge zum Thema Erziehung und Verkündigung 399
Overhoff, Julius, Die Welt mit Dschinghiz-Chan 159
Pädagogisches Lexikon 233
Pavese, Cesare, Die einsamen Frauen 240
Pezeril, Daniel, Der arme Pfarrer von Ars 480
Pfürtner, Stephanus, Luther und Thomas im Gespräch 313
Picht, Werner, Albert Schweitzer 238
Precht, Herbert, Das wissenschaftliche Weltbild und seine Grenzen 157
Propyläen-Weltgeschichte, Bd. 1 470
— Bd. 9: Das zwanzigste Jahrhundert 470
Bd. 10 470
Rast, Josef, Der Widerspruch. 478
Ratzinger, Joseph, Die christliche Brüderlichkeit 480
Die Religionen des alten Amerika 396
Reuther, Hans, Die Kirchenbauten Balthasar Neumanns 78
Ried, Georg, Weltliteratur unserer Zeit 476

Rijk, C. A., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Wiedervereinigung im Glauben 314
Ritter, Gerhard, Staatskunst und Kriegshandwerk 475
Roegele, Otto B., Was erwarten wir vom Konzil? 235
Rothfels, Hans, Bismarck, der Osten und das Reich 148
Schär, Hans, Seelsorge und Psychotherapie 315
Schaller, Klaus, Vom „Wesen" der Erziehung 400
Schebesta, Paul, Ursprung der Religion 395
Scheler, Max, Die Wissensformen und die Gesellschaft 156
Seewald, Richard, Giotto 303
— Ostern auf Poros 303
— Sternenkomödie 303
Sentire Ecclesiam 313
Staatslexikon, Bd. 6 233
Steinmetz, Hildegard-Lachner, Johann, Das Alte Residenztheater zu München „Cuvilliéstheater" 78
Stephan, Horst, Geschichte der deutschen evang. Theologie seit dem deutschen Idealismus 154
Stiefenhofer. Anton, Das Glossenbüchlein 479
Stohr, Albert, Gottes Ordnung in der Welt 393
Sturm, Vilma, Unterwegs am Rhein, an der Mosel und anderswo 80
Tashjean, John E., China und die Sowjetunion 160
Torsy, Jakob, Lexikon der deutschen Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und Gottseligen 234
Vandon, Elizabeth, Spät kam der Tag 240
Vega, Maria, Der ruhelose Engel 237
Vogt, Joseph, Wege zum historischen Universum 473
Volk, Hermann, Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit 314
Vries, Jan de, Forschungsgeschichte der Mythologie 396
Wachtel, Alois, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus 171
Walther, Gerda, Zum anderen Ufer 400
Warum glauben? 393
Webster, T. B. L., Die Nachfahren Nestors 158
Wechsler, David, Ein Haus zu wohnen 238
White, Helen C., Auf der großen Straße nach Monterey 238
— Die Ströme des Paradieses 236
Winckler, Josef, Warum schwieg ich zehn Jahre? 476
Zehnder-Martinez, Josef Nikolaus, Spanisches Mosaik 320
Zeitgenössische amerikanische Dichtung 477
Zimmermann, Werner, Deutsche Prosadichtungen 477
Zuckmayer, Carl, Fülle der Zeit 240

NAMENSVERZEICHNIS

A

Acacius Coussa. Erzbischof 55
Adenauer, Konrad 61
Alarich 173
Alarcón, Pedro Antonio 98
Alexander von Antiochien 47
Alexander von Serbien 59
Alexander II. 150
Anaya, González 94
Andreas Akidjan. Patriarch 54
Arteaga. Manuel, Kardinal 59
Augustinus 7, 169, 229
Ayala, Perez de 98
Azorín 98

B

Bakunin, Michael 43
Balzac, Honoré 100
Baroja, Pio 95
Baronio, Cesare 5
Batista, Fulgencio 58
Baumgarten, Paul Maria 278
du Bay, Michael 183
Bazán, Pardo 98
Bea, Augustinus, Kardinal 1, 57, 462
Bellarmin, Robert 5
Benedikt XIV. 52
Benedikt XV. 7
Benesch, Eduard 61
Berdjajew, Nikolaus 42
Bidermann, Jacob 479 (B)
Bismarck. Otto v. 152, 280
Bloy, Léon 478 (B)
Böll, Heinrich 69
Boethius 409
Bohr, Niels 456
Brentano, Lujo 286
Buber, Martin 444
Bunsen, Robert 455
Buttmann, Rudolf 419

C

Caesar 474 (B)
Calvin, Jean 268
Casals, Pablo 98
Castro, Fidel 58
Cervantes 93
Chomjakow, Alexej 44
Chrismann, Philipp 271
Chruschtschew Nikita 61
Clarín 98
Clemens XI. 183
Cölestin I. 49
Coloma Luis 94
Curie, Marie 478 (B)
Cuvilliés François 78 (B)
Cyrill Tanas 50, 54

D

Danilewski Nikolaj 34
Dante 411
Dehio, Georg 406
Dickens, Charles 100
Dionysius von der hl. Theresia 52
Dirac, Paul 457
Dostojewski, Fedor 43, 100
Dschingiz-Chan 159 (B)
Dürrenmatt, Friedrich 307
Durandus 402

E

Eckardt, Jusius v. 284
El Greco 94
Eulogius von Alexandrien 51
Eusebius von Cäsarea 178, 413
Euthymius, Metropolit 54

F

Faulhaber, Michael v., Kardinal 424
Faulkner, William 205
Fénelon, François 479 (B)
Franco, Francisco 425
Frantz, Constantin 151
Freud, Sigmund 189
Friedrich II. von Preußen 150
Frisch, Max 307
Frondizi, Arthur 141

G

Galen, Clemens August v. 424
Gironella, José Maria 92
Göring, Hermann 425
Gorczyn, Jan Aleksander 62
Gregor der Große 48, 51
Gregor XVI. 285
Grimm, Jacob 389
Grimm Wilhelm 389
Grösz József 135
Guardini Romano 182, 444

H

Hamvas, Endre 136
Hanßler, Bernhard 11
Harcourt, Robert d' 418
Hawthorne, Nathaniel 203
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 38
Heidegger, Martin 466
Heisenberg, Werner 457
Hemingway, Ernest 205
Heraklit 465
Herder, Johann Gottfried 454
Herrad von Landsberg 412
Herzen, Alexander 43

Hippokrates 316 (B)
Hoffmann von Fallersleben 392
Holden, Heinrich 271
Homer 159 (B)
Hüsgen, Eduard 278
Hugo von St. Viktor 403

I

Ibanez, Blasco 93
Inclán, Valle 98
Innozenz I. 47
Irenäos von Samos, Metropolit 57
Irenäus von Lyon 272

J

James, Henry 204, 208
Johannes von Damaskus 140
Johannes Sulaqa 49
Johannes von Torquemada 52
Johannes XXIII. 7, 59, 116, 426
Josef Audo, Patriarch 48
Julius III. 49
Jussef, Gregor, Patriarch v. Antiochien 377

K

Kádár, János 130
Kafka, Franz 478 (B)
Kant, Immanuel 82
Karl der Große 148
Keller, Michael 393 (B)
Kennedy, John 226
Ketteler, Wilhelm von 289
Kierkegaard, Sören 208
Kirchhoff, Gustav Robert 455

L

Ledochowski, Mieczyslaw, Kardinal 52
Le Fort, Gertrud von 319 (B)
Leo XIII. 48, 52, 117, 148, 292, 375
Lénárd, Ödön 136
Leonardo da Vinci 187
Leontjew, Konstantin 41
Lorca, García 94, 109
Luther, Martin 144, 154 (B), 230, 267, 313 (B), 399 (B), 444

M

Machado, Antonio 95
Macrobius 413
Madariaga, Salvador de 108
Maléter, Pál 132
Mallinckrodt, Hermann von 290
Maranon, Gregorio 94
Marinello, Juan 58
Mark Twain 204
Marx, Karl 117
Mata, Pedro 94
Maupassant, Guy de 109
Maurois, André 192
Maximian von Konstantinopel 49
Maximus, Patriarch 46
Melvilles, Herman 204
Mindszenty, Josef, Kardinal 135
Miomandre, Francis de 102
Mirós, Juan 96
Muth, Karl 318 (B)

N

Nagy, Imre 130
Nestorius 49
Neumann, Balthasar 78 (B)
Newton, J. Isaac 455
Nötscher, Friedrich 446

O

Oliver, Lawrence 95
Origenes 412
D'Ors, Eugenio 94
Ortega y Gasset, José 94, 239 (B)

P

Pacelli, Eugenio 414
Perez Galdós, Benito 98
Peron, Juan 141
Peter der Große 149
Pius I. 183
Pius IX. 48, 55, 227, 375
Pius X. 121
Pius XI. 117, 270, 417, 427
Pius XII. 117, 189, 337, 419, 439
Plato 467
Preysing, Konrad von 424

Q

Quesnel, Paschasius 183
Quevedo y Villegas, Francisco 94

R

Rabanus Maurus 402
Rachfahl, Felix 294
Radhakrishnan, Sarvepalli 241
Rahner, Hugo 408
Rákosi, Mátyás 130
Ramses II. 297
Ramsey, Arthur Mich., anglik Erzbischof 57
Regino von Prüm 404
Reichensperger, Peter 286
Riesmann, David 369
Rodriguez, Carlos Rafael 58
Roggenbach, Franz von 284
Roosevelt, Franklin Delano 226
Rosenberg, Alfred 422
Roswitha von Gandersheim 386
Rückert, Heinrich 34

S

Sauer, Josef 402
Savigny, Karl Friedrich 389
Scheler, Max 156 (B), 201
Schleiermacher, Friedrich 454
Schneider, Reinhold 478 (B)
Schrödinger, Erwin 457
Schulte, Karl Joseph 424
Schweitzer, Albert 238 (B)
Seewald, Richard 301
Serna, Gòmez de la 98
Solowjew, Wladimir 43
Spengler, Oswald 33
Stalin, Josef 61
Steinbeck, John 208
Stohr, Albert 393 (B)
Suarez, Francisco 433

T

Theodulf von Orléans 405
Thomas von Aquin 146, 313 (B)
Tolstoi, Leo 43

U

Ulbricht, Walter 11
Ullathorne, Bischof 276
Unamuno, Miguel de 98

V

Valdés, Palacio 93
Valera, Juan 98
Vergil 411
Veronese, Vittorino 297
Veronius, Franz 271
Vianney, Johannes Maria 480 (B)
Vitoria, Francisco de 433

W

Walid I., Kalif 140
Windthorst, Ludwig 277
Windthorst, Eduard 282
Wiseman, Nicholas, Kardinal 228

SACHVERZEICHNIS

A

Adoleszenz 32
Ägypten, Religion 73 (B)
Afrika, Entwicklung 223
  Geistliche Musik 66
Altes Testament 161, 444
Amt und Charisma 327
  in der Kirche 322
Argentinien 140
Astrophysik 459
Atheismus 142, 300
Atom 457
Atomphysik 455
Augsburger Konfession 268
Autonomie der Kirche 46

B

Balten 152
Bekenntnis 228
Berufsständische Ordnung 125
Bibel, Musik 66
Bibelübersetzung 444
Bilderbibel 77 (B)
Bulle Mirari nos 285
Buße 394 (B)

C

Charisma in der Kirche 326
China 63, 160 (B)
Cuba, Kirchenverfolgung 58

D

Dämonen- und Monstrendarstellungen 401
Demokratie 10
Dogmatik 236 (B)
Dogmen und Glaube 264
Donatisten 7
Doppler-Effekt 460

E

Ehe 185
Einheit der Christen 1
Elektronen 457
Entwicklung Afrikas 223
Entwicklungshilfe 426
Enzyklika Mater et Magistra 116, 254, 426
  Mit brennender Sorge 417
  Mortalium animos 270
  Quadragesimo anno 117
  Rerum novarum 117

Eozän, mittleres 345
Episkopat 322
Erziehung religiöse 21
Evolution 339
Exegese 81

F

Formgeschichte 85
Frankreich. Orthodoxe 4
Reformierte 4
Freie Welt und Recht 9
Freiheit 11
Friedenssicherung 441

G

Gefühlsleben, Beseelung 365
Gemeindetheologie 360
Gemeinwohl 438
Gemütsbildung, bewußte 23
Geschichte, Bedeutung 353
Gesellschaftslehre, christliche 426
Gewerkschaften 120
Glaube und Dogmen 264
Gottebenbildlichkeit des Menschen 24
Griechenland, orthodoxe Klöster 383

H

Heilsgeschichte 351
Helfen, mitmenschliches 363
Helium 459
Hilfsbereitschaft 370
Hinduismus 73 (B), 247
Historismus 86
Hölle 414
Hooliganismus 134
Humanismus 11
christlicher 184
Humanitas Christiana 169

I

IBCG (Internationaler Bund Christlicher Gewerkschaften) 121
Iberoamerika und USA 225
IBFG (Internationaler Bund Freier Gewerkschaften 122
Indien, Geistliche Musik 66
Individualismus, vitalistischer 13
Internationaler Missionsrat 6
Italien, Einigung 226

J

Jugend und Erziehung 21
Jugendkrise 32
Jugoslawien, orthodoxe Klöster 59

K

Kapitalismus im Westen 10
Kindheit, späte 27
Kirche und Amt 322
im atheistischen Staat 192
Struktur 322
Kirchenportale, romanische 401
Kirchenrecht, orientalisches 50
Kirchenstaat 227
Kirchenverfolgung in Cuba 58
Klöster, orthodoxe in Jugoslawien 59
Königsbücher 161
Kolchosen in Lettland 222
in Rußland 298
Kollektivierung in Lettland 215
Kolonialsystem, Ablösung 430
Kommunismus 129
Konfession 228
Konzil und Charisma 332
Erwartungen 334
und Gesamtepiskopat 329
von Florenz 6
von Lyon 6
von Trient 6
ökumenisches 321
Kunst, frühmittelalterliche 401
moderne 301
Kurie, römische 46

L

Laientheologie 260
Laizismus in Italien 227
Landvolk im Umbruch 385
Landwirtschaft in Lettland 212
sowjetrussische 298
Lateinamerika 380
Lehrerbildung 75 (B)
Lettland, Agrar-Reform 212
Literatur 476 (B)

M

Makrokosmos 74 (B)
Mandat-System 431
Manierismus 477 (B)
Marktwirtschaft 79 (B)
Maser 458
Materialismus dialektischer 144
Melkiten 52
Mikrokosmos 74 (B)
Mikrowellen 458
Militarismus 475 (B)
Mitbestimmungsrecht 123
Mößbauereffekt 461
Molekül 457
Monstren- und Dämonendarstellungen 401
Musik aus Afrika 66
aus Indien 66
der Bibel 66
Musica sacra 463

Mykene 158 (B)
Mystik 153 (B)
Mythen 73 (B)
Mythologie 396 (B)

N

Nationalsozialismus. Bruch des Reichskonkordats 420
und Recht 15
Naturrecht 17, 262
Neues Testament. Neuausgaben 67
Neutraler Gürtel 61
Nil, Tempelrettung 297

O

Ökumenische Bewegung 5
Offenbarung 273
Organisationen, internationale 435
Orthodoxe in Frankreich 4
Ostkirche 375
Klöster in Griechenland 383
Klöster in Jugoslawien 59
örtliche Autonomie 46
Wiedervereinigung 57
Ostmitteleuropa 148

P

Paläontologie 347
Paläozän 348
Patriarchen, Stellung 376
Pauli-Prinzip 457
Philosophie 155 (B)
und Exegese 81
Pietismus 270
Poggendorfsche Annalen 455
Polen, Presse 62
Presse, polnische 62
Primat 322
Priester und Einheit der Christen 1
Protestanten und Vatikanisches Konzil 57
Pubertät 30

R

Radioastronomie 458
Recht der freien Welt 9
Rechtsdenken, nationalsozialistisches 15
Rechtsordnungen, nationale 14
Rechtsphilosophie 80 (B)
Rechtspositivismus 16
Reformation 267
Reformierte in Frankreich 4
Reichskonkordat 418
Relativitätstheorie 458
Religion des alten Amerika 396 (B)
Revisionismus 130
Röntgen-Fluoreszenzanalyse 456
Roman, amerikanischer 201
spanischer 92
Rußland 160 (B)
Wasserstraßen 64

S

Sakramente 395 (B)
Schisma, orientalisches 6
Schulreformpläne 400 (B)
Schweizergarde 315 (B)
Sekretariat für die Einheit der Christen 7
Sekten 395 (B)
Sowjetunion 160 (B)
Landwirtschaft 298
XXII. Parteitag 299
Spanien, Roman 92
Spektralanalyse 455
Spektralwellenlänge 485
Spektroskopie 455
Spiel 465
Starlinger-Theorie 160 (B)
Strafprozeßreform 110
Symbolik an Kirchenportalen 401
Syrien 138

T

Tarifvertrag 79 (B)
Technical Assistance 428
Tempel am oberen Nil 297
Toleranz und Hinduismus 249
Tugenden, göttliche 26

U

Überlieferung 87
Übervölkerung 185
UNESCO 297
Ungarn, Aufstand 1956 129
USA und Iberoamerika 225

V

Vatikanisches Konzil 7, 235 (B), 314 (B)
und Protestanten 57
Veda 73 (B)
Vereinte Nationen (UNO) 434
Verkehrsdelikte 317 (B)
Völkerbund 431
Völkerrecht 426
Völkerrechtsgemeinschaft 433
Vorpubertät 29

W

Wasserstraßen, russische 64
Weltrat der Kirchen 6
Westen und Kapitalismus 10
Wiedervereinigung mit der Ostkirche 57
Wunder 357, 393 (B)

Z

Zentrum und Hl. Stuhl 291
Zentrumspartei 287
Zone, neutrale 61

34,80
1/c

Der Priester als Diener an der Einheit der Christen[1]

AUGUSTINUS KARDINAL BEA

Das Mühen um die Einheit der Kirche und um ihre immer vollkommenere Verwirklichung gehört zu den großen und wichtigsten Aufgaben des priesterlichen Dienstes. Schon das Wort „Einheit" ist heute fast ein Programm geworden. Nach den traurigen Erfahrungen, den Zerstörungen und Ruinen zweier Weltkriege ist sich die Welt der Sinnlosigkeit alles kleinlichen Nationalismus und jedes selbstsüchtigen Bestehens auf den eigenen Sonderinteressen bewußt geworden. Man weiß, daß solche engherzige Beschränktheit zu nur immer neuer Not führt. So sucht man allenthalben mit aller Anstrengung nach größerer Einheit auf allen Gebieten des öffentlichen, politischen und sozialen Lebens, und zwar auf internationaler, ja weltweiter Ebene. Alle diese Einheitsbestrebungen sind eine Forderung des menschlichen und sozialen Wohls. Die religiöse Einheit aber ist darüber hinaus ein absolutes göttliches Gebot, das uns der Gründer unserer heiligen Kirche gegeben hat: Nach seinem Willen soll „eine Herde und ein Hirt" sein (Jo 10, 16).

Aber wie weit sind wir noch von diesem Ziel entfernt! Von den mehr als 2,5 Milliarden der Erdbevölkerung ist nur etwa der dritte Teil christlich, und von den etwa 900 Millionen Christen bekennen knapp 500 Millionen (etwa 52%) den römisch-katholischen Glauben. Angesichts dieser Lage stellen sich der Kirche Christi zwei große Aufgaben: die missionarische und die ökumenische. Die erste will die noch nicht christliche Welt zu Christus führen, die andere arbeitet für die Einheit derer, die durch die Taufe Kinder Gottes geworden sind.

Die Arbeit in der Mission setzt eine besonders göttliche Berufung voraus. Die ökumenische Arbeit jedoch ist eine heilige Pflicht aller Glieder der Kirche und in besonderer Weise derer, die zum Priestertum berufen sind. Wer sich deswegen darauf vorbereitet, „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes" zu sein (1 Kor 4, 1), muß sich auch für die ökumenische Arbeit rüsten, zumal in einem Land, wo die Berührungen mit nichtkatholischen Christen sehr häufig sind. Diese Vorbereitung darf man nicht auf die der Priesterweihe unmittelbar vorausgehende Zeit zurückstellen. Sie

[1] Der Artikel bringt einen Vortrag, den Se. Eminenz vor französischen Seminaristen auf dem Odilienberg im Elsaß gehalten hat.

soll mit den ersten Jahren des Studiums beginnen und auf diese Weise das Rüstzeug bereitstellen, das zu diesem Apostolat der christlichen Einheit befähigt.

Die Ausbildung zum Dienst an der Einheit

Die allgemeine Ausbildung

Das Apostolat für die Einheit der Christen ist keine Arbeit, die sich improvisieren ließe. Es erfordert eine solide *geistige und religiöse Ausbildung.* Wer der Einheit der Christen dienen will, muß vor allem andern eine umfassende Kenntnis des eigenen Glaubens besitzen; er besäße sonst keine innere Sicherheit inmitten der Ideologien, der religiösen Systeme und der scharfsinnigen Überlegungen, die sich bei den getrennten Brüdern finden. Nur wer eine sichere Bildung und ein umfassendes Wissen aller notwendigen Dinge besitzt, kann sich selbst zurechtfinden und andere beraten, belehren, aufklären oder ihnen zur Lösung ihrer Probleme behilflich sein. Auf diesem Gebiet kommt der Philosophie eine besondere Bedeutung zu, und zwar den von ihr vertretenen Lehren und auch ihrer Geschichte. Die Sprache und die Denkweise unserer Brüder — ich denke vor allem an jene, die wir in Westeuropa treffen — sind weithin von den verschiedenartigen modernen Philosophien bestimmt. Nur wer die philosophischen Strömungen kennt, kann ihr Denken verstehen und sie zur vollen Erkenntnis der Wahrheit führen.

In besonderer Weise bedarf es einer genauen und tiefgreifenden *Kenntnis der Heiligen Schrift.* Hunderte von Millionen getrennter Brüder gründen sich ausschließlich auf sie. Sie leben von ihr und bekennen sich zu ihr als der Norm ihres religiösen Lebens. Der Priester, der mit ihnen in Berührung kommt, kann sie weder verstehen noch überzeugen, wenn er nicht die Heilige Schrift ebenso, ja noch besser kennt als sie und sie liebt. Das Lesen der Evangelien, der Briefe des heiligen Paulus, der Psalmen und der Weisheitsbücher ist für den kommenden Priester, der für die Einheit der Christen arbeiten soll, eine glänzende Vorbereitung, die dann durch systematisches Studium der biblischen Wissenschaften ergänzt werden muß.

Diese durch Studium und Betrachtung erworbene Kenntnis der Heiligen Schrift ist auch eine wertvolle Hilfe in dem Mühen des Seminaristen um ein *religiöses und heiliges Leben.* Niemand kann den getrennten Brüdern jemals alle Schätze unseres heiligen Glaubens öffnen, der sie nicht kennt, sie nicht liebt und sie nicht in seiner geistlichen Erfahrung verkostet hat. Das Streben nach Heiligkeit darf nicht auf die letzten Jahre des Studiums verschoben werden. Es muß von Jahr zu Jahr im selben Maß wie die wissenschaftliche und geistige Bildung wachsen, so, wie es vom göttlichen Herrn selbst heißt: „Er wuchs an Weisheit, an Alter und an Gnade vor Gott und den Menschen" (Lk 2, 52). Dieses Streben nach Heiligkeit gibt dem kommenden Priester jene für den Dienst an der Einheit so wertvolle Gabe der Liebe, die

wir schon am Beispiel des Herrn und seines Apostels Paulus bewundern. Es schenkt ihm auch jene Demut, die sich nicht aufdrängt und nicht die eigenen, persönlichen Ideen zur Geltung bringen will, sondern die den Brüdern dient „wie eine Mutter ihre Kinder hegt" (1 Thess 2, 7).

Aber darüber hinaus erfordert die ökumenische Arbeit spezielle Kenntnisse über die Frage der Einheit der Christen.

Zuerst muß man klar das *Ziel unserer Arbeit* vor Augen haben. Der heutige Mensch steht inmitten eines wahren Wirrwarrs von philosophischen und religiösen Ideen und Systemen. Es ist leicht verständlich, daß in einer solchen Umgebung manche Versuchung wachwerden kann, etwa die eines stillen Einverständnisses oder eines gewissen Skeptizismus, so daß man sich der Unerbittlichkeit des katholischen Dogmas zu schämen beginnt, als ob dies zu kleinlich, zu wenig modern, zu wirklichkeitsfremd oder gar von einer Art Fanatismus getragen sei. Eine mißverstandene Liebe zu den getrennten Brüdern kann zu einer gewissen Nivellierung führen, zu einem „Irenismus", der für die Einheit die Anerkennung lediglich der „wesentlichen" Wahrheiten, nur der fundamentalen Dogmen forderte und alles übrige überginge oder für spätere Zeiten zurückstellte.

Dies kann kein Weg zu einer wahren Einheit sein. Selbstverständlich besitzen die getrennten Brüder zahlreiche Güter der Wahrheit und der Frömmigkeit, die wir sammeln und mit Freude anerkennen können. Aber das gibt keine Berechtigung, die Unterschiede und die Mängel, die auch wesentliche Punkte betreffen, zu verheimlichen. Eine ernste ökumenische Arbeit muß vor allem andern die Integrität des katholischen Dogmas bewahren, immer jenes Ziel vor Augen, von dem der Apostel spricht: „... bis wir alle gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann, zum Ausmaß der Größe des Pleroma Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien, umhergerissen und -getrieben vom Wind jeder beliebigen Lehre in dem Spiel der Menschen, inmitten von Verschlagenheit, die schlau dem Irrtum den Weg bahnt, vielmehr die Wahrheit in Liebe sagen und so das All zu ihm hin wachsen lassen, der das Haupt ist, Christus" (Eph 4, 13-15). Diese klare Sicht der ökumenischen Arbeit muß uns von Anfang an leiten. Wir sollen uns dabei eine möglichst vollkommene Kenntnis des eigenen Glaubens und eine hohe Achtung vor ihm erwerben. Wir sollen schließlich die brennende Sehnsucht im Herzen tragen, an diesen Schätzen alle, denen wir begegnen, teilnehmen zu lassen.

In einem solchen Mühen um die Einheit des Glaubens müssen wir diese Einheit auch suchen mit den Mitteln der *Gnade*. In Kraft der Taufe ist eine bestimmte Einheit bereits lebendig. Ein Getaufter ist für uns — wer immer er auch sei — nicht dasselbe wie ein Mohammedaner oder ein Buddhist oder ein Brahmane. Jeder Getaufte ist unser Bruder in Christus, und wir müssen uns bemühen, über die Taufgnade und über die Gnaden, die der Herr ihnen auf Grund der Taufe gibt, hinaus ihn an der Fülle der Gnade, die Christus in die Hände der Kirche gegeben hat, teilnehmen zu lassen, in besonderer Weise

an den Sakramenten und, vor allem, am Meßopfer und an der heiligen Kommunion. Der kommende Priester und Diener an der Einheit muß sich deswegen selbst mit einer hohen Achtung und Verehrung der Sakramente und der Riten der Liturgie erfüllen. Die im Sinn der Kirche und nach ihren Gesetzen und Normen gepflegte liturgische Bewegung ist für die ökumenische Arbeit eine wertvolle Hilfe. Das gilt um so mehr, als viele unserer getrennten Brüder nicht mehr mit dem alleinigen Predigtgottesdienst in einem Raum, der keinen sakralen Charakter mehr besitzt, zufrieden sind und sich deswegen nach einem echten liturgischen Leben sehnen.

Aber die Einheit wäre noch nicht vollkommen, wenn sie nicht die *Unterordnung* in Lehre und Leben *unter die Autorität* der Nachfolger der Apostel in ihrer Einheit untereinander und mit dem obersten Hirten, dem Nachfolger des Petrus und Bischofs von Rom, erreichte. Das ist vielleicht die härteste Forderung, die wir an unsere getrennten evangelischen Brüder richten müssen. Sie leben seit vielen Jahrhunderten in der Überzeugung, es gebe in der Kirche Christi keine Autorität, die das persönliche Gewissen des einzelnen verpflichten könnte. Die demokratische Idee, die heute in einem großen Teil der freien Welt herrscht, betont und verstärkt noch diese Gefühle einer religiösen Autonomie. Der kommende Diener an der Einheit muß deswegen eine klare und anschauliche Idee von der hierarchischen Struktur der Kirche und von dem großen Nutzen, den diese von Christus begründete Institution bringt, besitzen. Es ist gerade die Sehnsucht nach einer sicheren Führung im religiösen Leben und nach einem von Autorität getragenen Wort, die nicht wenige zur katholischen Kirche geführt hat und noch führt. Deswegen muß jeder ein genaues Wissen um dieses Vorrecht der Kirche Christi besitzen und muß den Nutzen kennen, den es den Menschen bringt.

Ein wichtiger Teil der ökumenischen Arbeit ist weiter die *Kenntnis des Tätigkeitsfeldes*. Dieses Feld ist nicht so einheitlich, wie man vermuten könnte, wenn von den „getrennten Brüdern" gesprochen wird. Es gibt eine Vielzahl von unterschiedlichen Gruppen mit je besonderen Problemen und Schwierigkeiten, die sehr eng mit ihrem Ursprung, ihrer Geschichte und ihrer Mentalität zusammenhängen. Dank der modernen Verkehrsverhältnisse und der schnellen Nachrichtenübermittlung kommt der Priester heute sehr leicht mit den verschiedenen Gemeinschaften in Berührung. Vor einem halben Jahrhundert noch fand man nur in den seltensten Fällen in Mitteleuropa eine Gemeinschaft von getrennten Ostchristen oder „Orthodoxen", wie man sie gemeinhin nennt. Heute leben allein in Frankreich etwa 100 000 Orthodoxe der verschiedenen Riten, die aus ihrer Heimat ausgewandert sind oder aus ihr vertrieben wurden und nun von einer eigens errichteten Hierarchie geleitet werden. Neben ihnen gibt es in Frankreich verschiedene protestantische Gruppen. Die stärkste von ihnen, die „Reformierten", in deren Lehre und Leben das calvinische Denken vorherrscht, zählt etwa 400 000 Mitglieder. Die besonders im Osten Frankreichs verbreiteten Lutheraner

sind etwas weniger zahlreich (etwa 350 000). Etwa 30 000 Gläubige gehören der Baptistengemeinde an. Schon die Aufzählung dieser Gruppen zeigt die Notwendigkeit einer Kenntnis ihrer Geschichte, ihres besonderen Charakters, ihrer Lehren, ihrer Haltung gegenüber der katholischen Kirche, ihres Lebens, ihrer Organisation und ihrer Probleme.

Im Studiengang des künftigen Priesters muß deswegen die Beschäftigung mit diesen Problemen einen nicht geringen Raum beanspruchen. Sie sind nicht bloß historischer Natur, sondern haben einen spezifisch theologischen, nicht selten auch philosophisch-psychologischen Charakter. Der Priester, der mit den getrennten Brüdern Verbindung aufnehmen will, muß von dem allem gut unterrichtet sein. In besonderer Weise aber muß er auf ihre Schwierigkeiten auf dem Gebiet der Lehre Antwort zu geben wissen. Deswegen ist das Studium der Kirchengeschichte, besonders jenes des eigenen Landes, und der Kontroversfragen von höchster Wichtigkeit für jede ökumenische Arbeit. Diese Notwendigkeit zeigte sich schon unmittelbar nach dem Beginn der lutherischen und calvinischen Reformation. Der große Kardinal Cesare Baronio sammelte in den zwölf Bänden seiner „Annales ecclesiastici" (1588—1607) ein ungeheures geschichtliches Material, um die geradlinige und kontinuierliche Entwicklung der Theologie, der Gesetzgebung und des katholischen Lebens aufzuzeigen. Er wollte auf diese Weise den von den Reformatoren vorgebrachten Schwierigkeiten eine wissenschaftlich begründete Antwort geben. Sein nicht weniger bedeutender Zeitgenosse, der heilige Kardinal Robert Bellarmin (1542—1621) stellte in einem Werk „Disputationes de controversiis christianae fidei" (1586—1595) so wertvolles theologisches Material zusammen, daß man auf nichtkatholischer Seite „Anti-Bellarminische Lehrstühle" errichtete. Freilich hat sich der Charakter solcher Arbeit heute gewandelt. Man tut sie irenisch, nicht mehr polemisch. Aber das Ziel ist immer dasselbe: Der Wahrheit, die Christus selbst ist, zu dienen, um die Einheit in der Wahrheit zu fördern und zu erreichen. Der Priester von heute kann sicher kein systematisches Studium dieser großen Werke betreiben. Aber er muß sich im Lauf seiner Ausbildung jenes geschichtliche, philosophische und theologische Wissen erwerben, das ihm bei seinen Begegnungen mit den getrennten Brüdern nützlich sein kann.

Es gibt schließlich noch einen anderen Bereich, in dem sich der kommende Priester orientieren muß, nämlich die *„ökumenische Bewegung"*, die heute von nicht geringer Bedeutung ist. Diese Bewegung ist außerhalb der katholischen Kirche entstanden, aber hinter ihr steht die Sehnsucht der in so viele Gruppen geteilten Brüder, einen Weg zur Einheit und zur brüderlichen Zusammenarbeit besonders in den Missionen zu finden. Sie will die Einheit mit allen ihr möglichen Mitteln fördern. Solche Mittel sind: internationale Konferenzen, wissenschaftliche, vor allem theologische Studien und Forschungen, gegenseitige Hilfe, gemeinsame Aktionen für den Schutz der Religionsfreiheit und die Tätigkeit auf dem Gebiet der Caritas und der sozialen Arbeit. Der sichtbarste Ausdruck dieser Bewegung ist heute der Öku-

menische Rat der Kirchen („Weltrat der Kirchen"). Er umfaßt mehr als 180 Mitgliedskirchen, vor allem Protestanten der verschiedenen Richtungen, daneben einige orthodoxe Gruppen. Neben dem Weltrat der Kirchen gibt es den „Internationalen Missionsrat", der vor vierzig Jahren gegründet wurde. Der katholische Christ kann sich nur über diesen so mächtigen Ausdruck der Sehnsucht nach Einheit freuen. Vor fünfzig Jahren wäre eine solche Erscheinung noch unmöglich gewesen. Es ist „ein Werk des Heiligen Geistes und die Frucht vieler Gebete" (AAS 1950, 142). Wir müssen jedoch volle Klarheit darüber haben, daß diese Einheit noch nicht jene dreifache Einheit ist, die der Herr gewollt und vom Vater erfleht hat. Deswegen kann die katholische Kirche nicht jener Aufforderung nachkommen, die man schon oft an sie herangetragen hat: Sie kann nicht Mitglied dieser Organisation werden, deren Charakter etwas vollständig anderes ist als die Struktur, die Jesus Christus selbst der Kirche, die er gründete, gegeben hat.

Die Praxis der ökumenischen Arbeit

Der Blick auf diesen weiten Bereich von Lehren, Studien, von Notwendigkeiten allgemeiner und persönlicher Art könnte vielleicht manchen entmutigen und ihn die Hoffnung verlieren lassen, je an ein so schwieriges Ziel zu gelangen. Auch hier braucht es Geduld und Beharrlichkeit. Man darf nie die eigene große Sendung aus den Augen verlieren und muß alle Möglichkeiten ausnutzen, um sich die nötige Befähigung zu verschaffen. Wie für jede Form des Apostolats schreitet auch die Ausbildung für die ökumenische Arbeit in Stufen voran. Sie soll Jahr für Jahr organisch wachsen und auf diese Weise ihr Ziel erreichen. Einige Dinge allerdings muß man bereits vom Beginn des Studiums an vor Augen haben.

An erster Stelle steht die Überzeugung von der *schweren Pflicht* zur Arbeit für die Einheit. Die Kirche hat diese Pflicht erfüllt, seit sich die ersten Gruppen infolge von Häresien oder Schismen von der Kirche trennten. Die großen Konzilien des christlichen Altertums, die Konzilien von Nizäa, Ephesus und Chalcedon setzten sich nicht nur die Klärung der umstrittenen dogmatischen Lehren als Ziel. Sie wollten dadurch immer auch die Einheit im Glauben wiederherstellen. Nach dem großen orientalischen Schisma des 11. Jahrhunderts suchten die Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) die von der katholischen Kirche getrennten Glieder wieder zu gewinnen. Das Konzil von Trient (1545—1569) war ein einziger großer Versuch, die Protestanten wieder zur Mutter Kirche zurückzuführen. Es sollte ihnen durch tiefgreifende Reformen jeden Vorwand einer Trennung nehmen. Doch ließ die Politik jenes und der folgenden Jahrhunderte alle Versuche scheitern. Das berühmte „cuius regio illius religio" ist dafür das beste Beispiel.

Heute hat sich die Lage vollständig gewandelt. Die Politik spielt hier keine Rolle mehr. Wie wir gesehen haben, sehnen sich die getrennten Brüder selbst danach, daß die seit so vielen Jahrhunderten offene Kluft endlich ge-

schlossen werde, und die katholische Kirche kann ihre wahren Mittel gebrauchen, die Überzeugungskraft und die Liebe. Schon Benedikt XV. sagte in seiner Antwort an die Delegation, die ihn zu einer ökumenischen Weltkonferenz einladen wollte, daß er als der Nachfolger des heiligen Petrus und als der Stellvertreter Christi keine größere Sehnsucht habe als die Einheit der einen Herde unter dem einen Hirten. Obwohl er die Einladung nicht annehmen könne, wünsche und bete er, daß die Gnade Gottes alle Teilnehmer an der Konferenz erleuchte und sie wieder mit dem sichtbaren Haupt der Kirche vereine, das sie mit offenen Armen aufnehmen würde (cf. *Rouse-Neill,* Geschichte der ökumenischen Bewegung, *Göttingen 1958, II, 16*). Alle Nachfolger Benedikts XV. haben dieselbe Einladung wiederholt. In besonderer Weise ist es unser Heiliger Vater, Papst Johannes XXIII., der immer wieder erklärt, wie sehr ihm die Frage der Einheit am Herzen liegt. Um den getrennten Brüdern den Kontakt mit dem Apostolischen Stuhl zu erleichtern, hat er selbst die Initiative ergriffen und das „Sekretariat für die Einheit der Christen" errichtet. Bei mehr als einer Gelegenheit hat er auch Leiter von getrennten Kirchen empfangen. Das bevorstehende zweite Vatikanische Konzil soll nach seinen eigenen Worten ein großes Schauspiel der Wahrheit, der Einheit und der Liebe darstellen, wie sie in der katholischen Kirche herrschen. Auf diese Weise soll es für die getrennten Brüder „eine liebevolle Einladung werden, jene Einheit zu suchen und zu erreichen, für die sich Jesus Christus mit einem so heißen Gebet an den Himmlischen Vater wandte" (AAS 51, 1959, 511).

Es kann deswegen nicht mehr zweifelhaft sein, daß wir alle mit dem Stellvertreter Christi für dasselbe hohe Ziel zusammenarbeiten und daß wir alle Mittel gebrauchen müssen, die zu unserer Verfügung stehen.

Das erste dieser Mittel ist ohne Zweifel *das Gebet.*

Jedes Erreichen der Einheit — ob es sich um eine Einzelperson oder um eine Gruppe handelt — ist Frucht einer großen *Gnade,* die den Geist erleuchtet, dem Willen Kraft gibt und über alle Hindernisse, woher auch immer sie kommen mögen, siegen läßt. Diese Gnade muß man in demütigem Geist und auch in großmütigen Opfern erflehen.

Das zweite Mittel ist eine große und unüberwindliche *Liebe* zu den Brüdern. Wir dürfen nie vergessen, daß sie unsere Brüder sind. Der Heilige Vater erwähnt hier das schöne Wort, das Augustinus über die Donatisten sagte: „Ob sie wollen oder nicht, sie sind unsere Brüder. Sie werden erst dann nicht mehr unsere Brüder sein, wenn sie nicht mehr das ‚Vater unser' sprechen" (AAS 51, 1959, 515). Unsere Liebe muß sich nach den Normen des heiligen Paulus richten: „Die Liebe ist geduldig, ist gütig. Die Liebe prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, sie sucht nicht das ihre ... Sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles" (1 Kor 13, 4-7).

Diese Liebe muß jedoch *ehrlich und offen* sein. Es wäre keine Liebe gegen die getrennten Brüder, wenn man die Wahrheit verheimlichen, die eigenen Überzeugungen verbergen und die tatsächlich existierenden Unterschiede

abschwächen wollte. Man muß geduldig sein, nachsichtig, man darf nicht gleich den schwersten Schritt verlangen, sondern langsam, Schritt für Schritt, vorangehen, wie es auch Christus selbst den Aposteln gegenüber tat, als er sagte: „Ihr könnt es jetzt noch nicht tragen" (Jo 16, 12). Aber bei dem allem muß man ehrlich bleiben.

Man muß ferner *klug und vorsichtig* sein. Die Arbeit für die Einheit kann den auch in Gefahren führen, der sich hier einsetzt. Wir haben schon bemerkt, daß man Sicherheit in der Lehre, Klarheit und Beständigkeit im eigenen Glauben und seinen Folgerungen besitzen muß. Gerade aus diesem Grund bedarf es einer engen Verbindung mit der Hierarchie der Kirche, und zwar mit dem Bischof der eigenen Diözese und den Organen, die von ihm beauftragt sind, und mit dem Papst und seinen Kongregationen. Eine solch enge Verbindung bewahrt und schützt uns vor vielen Unsicherheiten, vor gefährlichen, unbesonnenen Unternehmungen und vor vielen unvorsichtigen Schritten. Die klugen Weisungen des Heiligen Stuhles sind nicht nur Frucht einer reichen Erfahrung. Sie sind vor allem in der Kraft des Beistandes des Heiligen Geistes gegeben, den der Herr seiner Kirche verheißen hat. Sie werden uns helfen, alle Schwierigkeiten zu überwinden und zu dauerhaften Ergebnissen zu kommen, die das Heil der Seelen und das Wohl der Kirche fördern.

Schließlich brauchen wir ein *übernatürliches Vertrauen,* einen „Glauben, der Berge versetzt" (Mt 17, 20). Und Berge gibt es genug. Es ist nicht nötig, das zu sehr zu betonen oder gar zu übertreiben. Aber eines ist klar: Ein Zustand, der vor Jahrhunderten geschaffen wurde und seitdem von Generation zu Generation sich verfestigt hat, läßt sich nicht in einem kurzen Augenblick ändern, auch nicht in angespanntester Arbeit. Wir wissen jedoch, daß es das Werk Christi und seines Heiligen Geistes ist, mit dem wir unsere schwachen Kräfte vereinen. Dieser Gedanke gibt uns ein unerschütterliches Vertrauen und einen unbesiegbaren Mut.

„Gott will es": das ist das entscheidende Wort in der Frage um die Einheit. Daß Gott es will, wissen wir nicht nur aus den Worten des Stellvertreters Christi und unserer anderen kirchlichen Vorgesetzten. Gott selbst zeigt es uns durch eine Reihe von Ereignissen, die in diesen letzten Jahren so wunderbar zusammentreffen und auf das große Ziel der Einheit hinweisen, daß vor zwölf Jahren das Heilige Offizium in der Instruktion über die Ökumenische Bewegung (20. Dez. 1949) schreiben konnte: „In zahlreichen Teilen der Welt ... ist durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes bei vielen, die von der katholischen Kirche getrennt sind, die Sehnsucht nach der Einheit aller, die an Christus den Herrn glauben, gewachsen" (AAS 42, 1950, 142). Es wäre eine große Schuld, wollte man nicht diese mächtige Stimme der Zeit hören, die von der Weisheit Gottes geleitet und von seiner väterlichen Vorsehung geführt ist. Christus selbst hat wenige Stunden vor seinem Leiden und seinem Tod vom Vater die dauernde Einheit seiner Kirche erfleht:

„Ich bitte für die, welche an mich glauben, damit alle eins seien wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin", und er fügt eine besonders denkwürdige Begründung bei: „... damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Jo 17, 21). Die Einheit aller, die an Christus glauben, soll ein Zeugnis der göttlichen Sendung Jesu sein. Wie notwendig ist dieses Zeugnis für eine Welt, in der ein großer Teil nicht nur vom Christentum, sondern immer mehr von Gott selbst abfällt und ausdrücklich den Atheismus bekennt, während man auf der andern Seite mit diabolischen Methoden und Systemen versucht, großen Teilen der Menschheit jeden Glauben und jede Religion zu nehmen! Es gilt darum, dieser ungläubigen Welt eine in Christus und mit Christus in der „einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche" geeinte Welt entgegenzustellen. Um dieses hohe Ziel zu erreichen, müssen wir alle voller Vertrauen zusammenarbeiten. Jeder soll seinen Beitrag leisten, damit das Verlangen Christi in Erfüllung geht: „Daß eine Herde und ein Hirt sei" (Jo 10, 16).

Zur Fundierung der freien Welt im Recht[1]

WILLI GEIGER

Man gerät bei diesem Thema in eine Verlegenheit, die für unsere Situation in der freien Welt bezeichnend ist: Es läßt sich so schwer von „der freien Welt" und von „dem Recht" reden, weil beides im Verständnis der Menschen der freien Welt keine eindeutige Größe ist. Verbirgt sich doch hinter diesen von allen gebrauchten Vokabeln in der Vorstellung der einzelnen wie der Gruppen und Parteien, der Verbände und der Staaten ein sehr verschiedener Inhalt.

Wenn „freie Welt" mehr als ein Schlagwort sein soll, muß dem damit Gemeinten etwas innewohnen, das alle, die sich dazu bekennen, verbindet und eint. Diese Vorstellung muß ein Gefühl der Solidarität erzeugen, das wenn auch in einem noch so bescheidenen Sinn, Gemeinschaft stiftet. Dazu aber genügt nicht ein bloßer Anti-Affekt. Die freie Welt wird nicht dadurch eine Einheit, daß die Menschen und Kräfte in der Überzeugung einig sind, der Kommunismus müsse als politische Macht, als politische Bedrohung, als Weltgefahr bekämpft werden. Ebensowenig kann „freie Welt" als Bejahung der tatsächlichen Verhältnisse, unter denen wir leben, verstanden werden; denn es ist ganz offensichtlich, daß so gut wie niemand in der freien Welt, der sich dazu bekennt, in jeder Beziehung mit den gegenwärtigen Verhältnissen

[1] Nach einem Vortrag des Verfassers vor der Vereinigung der Vorarlberger Akademiker in Dornbirn am 6. Mai 1961.

einverstanden ist, — wenn auch kein Einverständnis darüber besteht, was an den tatsächlichen Verhältnissen geändert werden müsse, um die freie Welt in Ordnung zu bringen und zu erhalten. Den einen mißfällt dies, die anderen halten jenes mit ihrer Vorstellung von der freien Welt für unvereinbar. Um also die „freie Welt" als eine von allen bejahte, inhaltlich eindeutige Größe fassen zu können, muß man von einer Menge konkreter Sachverhalte, Situationen, Verhältnissen absehen und zu ermitteln versuchen, was als Strukturprinzipien dieser Lebensart in der freien Welt zugrunde liegt. Nur wenn sich einige der Strukturprinzipien als allgemein anerkannt, insbesondere von der öffentlichen Meinung der Völker und Staaten der freien Welt anerkannt erweisen lassen, und wenn sich diese Strukturprinzipien einzeln oder wenigstens in ihrem Zusammenhang und in ihrem Zusammenwirken inhaltlich so bestimmen lassen, daß sie nicht auch als für die kommunistische Ordnung bedeutsam oder in ihrer Gesamtheit als die kommunistische Ordnung in ähnlicher Weise prägend in Anspruch genommen werden können, ist freie Welt in einer für unsere Zwecke brauchbaren Weise gegenüber der Welt der Unfreiheit abgrenzbar.

Versuchen wir einige Strukturprinzipien herauszuheben, die den genannten Anforderungen genügen:

Ungenügend ist offenbar, einfach die Schlagworte Kapitalismus zur Charakterisierung der wirtschaftlichen Verhältnisse, Demokratie zur Charakterisierung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse, Humanismus zur Charakterisierung der geistigen Verhältnisse oder Freiheit als das übergreifende, alle drei Bereiche erfassende Schlüsselwort zu nennen. Denn mit ihnen verhält es sich ebenso wie mit dem Begriff „freie Welt": Niemand ist sicher, was darunter genau verstanden werden soll.

Wer will heute sich im Westen schon zum Kapitalismus bekennen? Also dann soziale Marktwirtschaft oder Wettbewerbswirtschaft? Halten wir uns nicht mit Einzelheiten auf. Man könnte alle diese Formen einer Volkswirtschaft dadurch kennzeichnen: Sie beruhen auf der Anerkennung des Privateigentums und auf der Wirksamkeit der sogenannten Marktgesetze, die ihrerseits auf die menschliche Veranlagung des Eigennutzes (Bedürfnisbefriedigung und Profitstreben) zurückgehen. Aber da erhebt sich doch sofort die Frage, gibt es denn irgendwo in der freien Welt diese so charakterisierte Wirtschaft in Reinkultur? Oder ist sie nicht überall verbunden mit Planung, Dirigismus, Staatskapitalismus? Und was viel interessanter ist: Ist denn der freien Welt diese Bedeutung von Privateigentum und Privatinitiative im Bereich des Wirtschaftlichen wesentlich? Gibt es nicht auch in der freien Welt stark sozialisierte Volkswirtschaften, durchaus nach dem Prinzip der staatlichen Planung und Lenkung? Wenn das so ist, wo ist dann die Grenze gegenüber dem Kommunismus, der heute in der Sowjetunion auch Privateigentum und Privatinitiative kennt und als Antriebskräfte seines Systems in Rechnung stellt?

Stichwort Demokratie, um an die politischen Verhältnisse heranzukom-

men: Auf den formalen Mechanismus: Wahlen - Parlament - parlamentarische Regierung, und auf eine formale Gewaltenteilung: Gesetzgebung durch das Parlament, an die Gesetze gebundene Verwaltung und Regierung und Rechtsprechung in den Händen der Gerichte, kann es für unsere Zwecke offensichtlich nicht ankommen. Das gibt es im Osten wie im Westen. Dann vielleicht: freie Bildung von miteinander konkurrierenden politischen Parteien und Raum für eine politische Opposition, unabhängige, nur ihrem Gewissen unterworfene Volksvertreter, Verwirklichung des Volkswillens in den und durch die politischen Führungskräfte und durch die Verfassungsorgane und Behörden im Staat? Wir sprechen nicht nur von der Bundesrepublik Deutschland und von Österreich, wir sprechen von der freien Welt. Läßt sich dann aufrechterhalten, daß mit den zuletzt genannten Tatbeständen ein in der freien Welt allgemein verwirklichtes Strukturprinzip sichtbar geworden ist? Ich fürchte, wir haben sogar Schwierigkeiten, die Annahme zu verteidigen, daß die politischen Verhältnisse in der freien Welt überall wenigstens der Idee nach auf der zuletzt genannten Grundanschauung beruhen.

Schließlich Humanismus als Strukturprinzip der freien Welt im Bereich des Geistes. Auch hier ist Vorsicht am Platz. Was wird bei uns nicht alles als Humanismus verkauft! Auch Herr Ulbricht hat seinen „realistischen Humanismus". Bernhard Hanßler hat zu dieser Problematik auf dem Kulturkongreß der CDU in Gelsenkirchen im vergangenen Herbst einiges Aufregende gesagt. Mit einiger Sicherheit läßt sich doch in dieser Beziehung nur feststellen, daß jedenfalls die freie Welt nicht auf einen christlichen Humanismus festgelegt werden kann, allenfalls auf einen säkularisierten, kirchlich oder gar konfessionell und dogmatisch nicht gebundenen Humanismus. Ihn etwas näher zu konkretisieren, ist höchst schwierig. Hilft es weiter und kann man, ohne auf Widerspruch zu stoßen, wenigstens sagen: In dieser freien Welt erkennt man allgemein an, daß die Würde des Menschen in seinem Gewissen, in seinem geistigen Streben, in einem „Sich-selbst-verantworten" besteht, daß der Mensch also mehr ist als homo oeconomicus, homo faber, homo ludens?

Und schließlich Freiheit, die Parole, der Wert, den die freie Welt als ihr Signum, ihr Zeichen aufrichtet, an dem sich West und Ost scheiden? Konkret wird das doch erst, wenn man weiß, was Freiheit ist, wo die Grenzen der Freiheit liegen, wer die Grenzen der Freiheit bestimmt. Wieder erhebt sich die Frage, inwieweit denn in der freien Welt Einmütigkeit in dieser konkreteren Inhaltsbestimmung der Freiheit besteht. Selbstherrlichkeit, Autonomie des Menschen oder Bindung an was? An einen persönlichen Schöpfergott und seine Gebote, an ein alle verpflichtendes Sittengesetz, an objektive, dem Menschen vorgegebene Werte und eine objektive Wertordnung, an ein Moralgefühl oder an eine gesellschaftliche Wohlanständigkeit?

Es bleibt, wenn man das alles überdenkt, ein erschreckend mageres Minimum an Gemeinsamem, das die freie Welt allgemein und einmütig als für

sie notwendig, als erhaltungswürdig, als verteidigungswert wenigstens programmatisch vertritt. Charakteristischerweise ist dieses Gemeinsame, wenn nicht sofort Vorbehalte, Einschränkungen und Ausnahmen provoziert werden sollen, nur in negativen Formeln von einiger Konkretheit zu fassen:

1. Der Mensch darf nicht zum reinen Objekt, zur Sache erniedrigt werden.
2. Es darf keine Allmacht des Staates geben.
3. Terror, Gewalt und Willkür müssen als Mittel einer Gemeinschaftsordnung ausgeschlossen sein.
4. Einige Grundwerte dürfen nicht völlig negiert und zerstört werden: die persönliche Freiheit, ein Minimum von persönlicher Selbstentscheidung und Aktivität (auch im Politischen), Privateigentum, Ehe und Familie und ihr Existenzminimum, freiwillige Zusammenschlüsse im gesellschaftlichen Bereich, Kirchen, Gerichte, Recht, Wissenschaft, Selbstbestimmung des im Staat verfaßten Volks einschließlich des Rechts der Verteidigung gegenüber Bedrohungen und Angriffen von außen.

So sieht also „die freie Welt" aus, um deren Fundierung im Recht es geht. Verstehen wir uns recht: Es geht nicht um die rechtliche Normierung der der freien Welt wesentlichen Tatbestände, sondern um die Fundierung dieser Sachverhalte im Recht; oder anders ausgedrückt: es ist die Frage, ob und in welchen Fällen und inwieweit die freie Welt vom Recht her legitimiert werden kann und ob und inwieweit sie vom Recht her eine Bestandsgarantie erhalten kann.

Diese Frage setzt voraus, daß man das Recht als eine Grundlage anerkennt, auf der das andere, eben diese wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, geistigen Verhältnisse, die die freie Welt charakterisieren, aufruht und sich erhebt. Oder besser: als eine Grundlage, in der diese Verhältnisse wurzeln, aus der sie eine zusätzliche Kraft gewinnen, von der her sie gegen Gefährdungen und Verletzungen geschützt und verteidigt werden können. Unsere Frage setzt also zugleich voraus, daß das Recht gegenüber den Verhältnissen der freien Welt etwas Unabhängiges, Selbständiges, Stabiles ist, auf das man noch rekurrieren kann, wenn die ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der freien Welt in Frage gestellt werden oder ins Wanken geraten.

Wer den Bereichen des Wirtschaftlichen, des Gesellschaftlichen, des Politischen, des Geistigen, des menschlichen Lebens eigene Gesetze zuerkennt — und man kennt, man studiert, man entwickelt, man praktiziert eine Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, Gesetzmäßigkeiten der Soziologie, Strukturgesetze des Politischen, Gesetzmäßigkeiten der geistigen Entwicklung, Lebens- und Entwicklungsgesetze —, wer solche Gesetze der verschiedensten Art zugibt oder postuliert, muß sich zunächst einmal klarwerden und äußern über das Verhältnis dieser Gesetze zum Recht. Dabei ist natürlich nicht an Gesetze gedacht, die jeder Verfügung des Menschen entzogen sind, wie die Gesetze der Logik und gewisse Gesetze im Sinn der Naturwissenschaften.

Hier sind nur Gesetzmäßigkeiten gemeint, auf die der Mensch durch sein Verhalten und seine Entscheidung Einfluß nehmen kann. Nur für sie besteht das Problem des Verhältnisses zum Recht und nur für sie gilt das folgende:

Es gibt in der Tat eine Auffassung, die die Gesetze der Wirtschaft gegen das Recht verteidigt und fordert, daß das Recht den Erfordernissen der Wirtschaft weichen müsse. Es gibt eine Auffassung, nach der der Bereich des Politischen, jedenfalls des Hochpolitischen, Staatspolitischen, noch konkreter die politischen Grundentscheidungen in Lebensfragen eines Volkes außerhalb des Rechts stehen und an den Maßstäben des Rechts nicht gemessen werden können. In der Tat gibt es einen vitalistischen Individualismus, demzufolge für höchstpersönliche Entscheidungen des einzelnen das Recht keinen Maßstab abgibt: weder zur Frage des Selbstmords, noch der gewünschten Sterbehilfe, noch der gewünschten Sterilisation, noch der gewünschten Schwangerschaftsunterbrechung usw. Von solcher Grundauffassung her entfällt offensichtlich die Möglichkeit, diese eigenen Gesetzen unterliegenden Teile einer faktischen Lebensordnung in irgendeinem wie immer verstandenen Recht zu fundieren. Danach kann die Rechtsordnung bestenfalls jenen anderen Ordnungen zweckhaft dienstbar gemacht werden, indem ihre Normen einverleibt werden, die rechtlich fördern, was jene anderen Gesetzlichkeiten hervorbringen.

Anders, wenn man anerkennt, daß das Recht Vorrang vor jenen anderen Gesetzmäßigkeiten besitzt, daß also die Rechtsfrage nicht abgetan werden kann mit der Berufung auf Lebensnotwendigkeiten, auf wirtschaftliche Eigengesetzlichkeit, auf gesellschaftlichen Zwang, auf politische Entwicklungen, Ziele, Notwendigkeiten, auf die Autonomie des Menschen oder auf eine unjuristische Souveränität des Staates. Auf dieser Stufe der Überlegungen bildet das Recht, wie immer man es verstehen mag, eine absolute Bindung für alle Rechtsunterworfenen, gleichgültig wo sie handeln, ob im Bereich des Privaten, des Wirtschaftlichen, des Gesellschaftlichen, des Politischen, des Kulturellen. Das Recht begrenzt hier die Fülle der an sich möglichen und denkbaren konkreten Entscheidungen und Verhaltensweisen des einzelnen, der Gruppe, der Gesellschaft, des Staates und seiner Organe und wirkt damit auf jene anderen Gesetze ein. Insoweit läßt sich also auch sagen, daß alles menschliche Verhalten und das Ergebnis dieser Summe von unzähligen Verhaltensweisen, die gesellschaftlichen Zustände, die politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Verhältnisse, sich auf das Recht gründen, auf das Recht zurückführen lassen. Wir haben damit einen ersten Ansatz gefunden, der die Vorstellung zuläßt, daß die freie Welt sich im Recht fundieren läßt.

Sogleich meldet sich dann allerdings der Zweifel: Ist denn nicht auch das Recht ein Produkt dieser freien Welt? Oder weniger einseitig formuliert: So richtig es sein mag, daß Recht allgemein bindet und begrenzt und damit auf die Verhältnisse einwirkt, gibt es nicht auch umgekehrt eine Einwirkung der Verhältnisse auf den Gehalt und auf die Gestalt des Rechts? Na-

türlich gibt es das. Die Einzelheiten gehören nicht hierher; das ist ein recht verwickelter und komplexer Sachverhalt. Für manche Gesetze läßt es sich an Hand ihrer Entstehungsgeschichte nachweisen, wie sehr sie ihre Existenz und ihren Gehalt den Verhältnissen verdanken, die sie regeln. Gewisse Lebenssachverhalte sind so stark, daß der Gesetzgeber überhaupt keine Chance hätte, sie anders zu regeln, als sie nun einmal tatsächlich sind. Aber dessenungeachtet behält unser Ansatz seine Richtigkeit, daß das Recht in einem gewissen Umfang als die Grundlage der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und geistigen Verhältnisse der freien Welt betrachtet werden kann. Denn dreierlei ist zu bedenken:

Zunächst geht es hier nicht darum, Einzelheiten oder alle Einzelheiten, die in ihrer Gesamtheit die freie Welt ausmachen, vom Recht her zu stützen und zu rechtfertigen. Wir suchen nach einer Fundierung der Strukturen der freien Welt im Recht; das, was für die freie Welt wesentlich ist und sie vom Osten unterscheidet, soll im Recht seine zusätzliche Rechtfertigung erhalten.

Zweitens: Es macht einen Unterschied aus, ob diese grundlegenden Verhältnisse in der freien Welt aus dem Gesichtspunkt des Vorteilhaften, Zweckmäßigen, Notwendigen, Vernünftigen oder auch nur in Rücksicht auf ihr tatsächliches Vorhandensein gerechtfertigt werden oder ob sie auch vom Recht her gebilligt, anerkannt, gerechtfertigt sind. Die Übereinstimmung mit dem Recht legitimiert einen Zustand zusätzlich; erhebt ihn aus der Sphäre des Existierens, des tatsächlichen Vorhandenseins heraus; er wird zur Verwirklichung eines „Gesollten". Er ist nicht mehr zufällig, sondern er soll und muß unter Umständen so sein, wie er ist. In den Augen der Rechtsgenossen, in den Augen des Volkes gewinnt er Bestand und Dauerhaftigkeit, weil die Vorstellung ausscheidet, es könnte auch anders sein, auch das Gegenteil könnte verwirklicht werden.

Und drittens: Unser Recht, das Recht der freien Welt — das gesetzte Recht, die nationalen Rechtsordnungen in den Gesetzbüchern und Gesetzblättern — ist (ebenfalls nicht auf die Einzelheiten hin, sondern aufs Ganze, auf seine leitenden Grundzüge betrachtet) keineswegs das Produkt der letzten fünfzig oder hundert oder auch hundertfünfzig Jahre. Dieses Recht der freien Welt hat seine über zweitausendjährige Geschichte. In seinen Grundlinien ist es von einer erstaunlichen Konstanz. Römisches Rechtsdenken, christliche Wertvorstellungen, germanische Rechtsinstitutionen und das Welterlebnis der Renaissance haben das Recht des Abendlandes geprägt und ihm über die jedem Recht eigentümliche konservative Eigenschaft hinaus Dauer und Bestandkraft in der Substanz verliehen. Diese Gestalt des abendländischen Rechts, wie es uns heute entgegentritt, stellt zugleich auch das Ergebnis einer jene Grundlinien nie verleugnenden viele Jahrhunderte langen Rechtsentwicklung dar, die, soweit sie sich in Rechtsinstituten und in der Anerkennung von zentralen Rechtswerten konkretisiert, nicht zurückgedreht werden kann. Insoweit enthält das Recht der freien Welt unverlierbare Erkenntnisse, unverlierbare Ordnungen und unverlierbare Wertbejahun-

gen. Das abendländische Recht entfaltet insoweit im Bereich des Gesellschaftlichen, Wirtschaftlichen, Politischen auch eine soziale faktische Mächtigkeit, die den aktuellen, augenblicklichen oder künftigen Tendenzen und Kräften, die in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik nach anderer Richtung drängen und das gegenwärtige Bild der freien Welt verändern wollen, entgegensteht, ihnen Widerstand leistet und standhält. Wir Menschen der freien Welt erwarten nun einmal vom Recht einige unabdingbare Forderungen. Wir können uns dieses Recht gar nicht anders vorstellen denn als einen Hort der Menschenwürde, daß es also die persönliche Freiheit durch eine Reihe begrenzter Freiheitsrechte schützt, daß es Raum gibt für politische Aktivität, daß es den Staat begrenzt hinsichtlich seiner Aufgaben und hinsichtlich der ihm für diese Aufgaben zur Verfügung stehenden Mittel, daß es Konzentration von Macht, gleich welcher Art, bei einigen wenigen oder gar an einer einzigen Stelle verhindert, daß es Ehe und Familie als Institution, daß es freie gesellschaftliche Zusammenschlüsse zur Verwirklichung von Gemeinschaftsaufgaben, daß es Kirchen, daß es Kunst und Wissenschaft in ihrer Eigenständigkeit anerkennt und schützt. Insoweit es sich also um Einrichtungen, Tatbestände, Verhältnisse dieser Art handelt, haben sie im Recht der freien Welt ihren Rückhalt, sind sie gegen Aushöhlung, Beseitigung, Pervertierung gesichert, weil sie von Rechts wegen gefordert sind, sozusagen „sein müssen". In diesem Sinn also ist die freie Welt zu einem wesentlichen Teil im Recht fundiert. Die theoretische Möglichkeit, daß das zugrunde liegende Recht in den entscheidenden Punkten geändert werden könnte und damit die dargestellte rechtliche Bestandsgarantie für jene die freie Welt charakterisierenden Grundvorstellungen entfallen könnte, vermindert zwar die Absolutheit des Schutzes und der Stützung der freien Welt durch das Recht, kann aber nicht das Gefühl einer relativ starken, vom Recht her gewährleisteten Beständigkeit, Dauerhaftigkeit und Richtigkeit der Strukturprinzipien der freien Welt zerstören.

Auch wenn man das alles annimmt und mit Nachruck daran festhält, bleibt die Frage noch offen: ob die Kraft des Rechts, dieses geschichtlich gewordenen abendländischen Rechts stark genug ist, die Substanz der freien Welt zu erhalten, wenn Wirtschaft, Politik, Gesellschaft vom Kommunismus angegriffen und in Frage gestellt werden. Hier ist nicht erst an den militärischen Angriff, sondern ausschließlich an den umfassenden, strategisch wohl geplanten und mit taktischen Raffinessen an zahlreichen Fronten gleichzeitig geführten ideologischen Angriff gedacht, dem wir seit einigen Jahren ausgesetzt sind. Für den Hausgebrauch reicht die dargestellte Funktion des Rechts; gegenüber dem Osten hilft sie kaum etwas; im Gegenteil, sie kann fast unverändert von der kommunistischen Doktrin übernommen und dann zur Rechtfertigung der neuen, im Westen etablierten kommunistischen Ordnung verwendet werden. Die Erfahrung mit dem sogenannten nationalsozialistischen Rechtsdenken, das ja auch in der zweitausendjährigen Tradition des abendländischen Rechts zu stehen vorgab und ihm

angeblich erst wieder seinen wahren, geläuterten Sinngehalt gab, sollte uns warnen!

Mit dieser resignierenden Feststellung betrachtet wahrscheinlich die Mehrzahl der Juristen unser Thema als ausgeschöpft. Man kann vom Standpunkt des Rechtspositivismus aus auch kaum mehr dazu sagen.

Uns scheint aber die Position des Rechts erheblich stärker zu sein. Um das zu zeigen, müssen wir wenigstens summarisch einige allgemeine Bemerkungen über das Wesen des Rechts machen.

Versteht man unter Recht, wie es bei den bisherigen Ausführungen stillschweigend geschehen ist, die Summe der Regeln, die kraft Setzung oder Anerkennung durch den Staat dem Rechtsadressaten verbindlich sagen, wie er sich im Sozialkontakt zu verhalten hat, so macht man den Staat zum souveränen Gesetzgeber. Er bestimmt den Inhalt des Rechts, er gestaltet die Rechtsordnung, er ist Herr der Rechtsordnung. Diesem Gesetzgeber sind für das, was er als Recht ausgibt, Grenzen gesetzt durch die tatsächliche Beschränktheit seiner Macht, durch Rücksichten auf die Vernunft, durch starke gesellschaftliche Konventionen, durch die schon einmal angedeutete Rechtstradition und schließlich durch die natürliche Hemmung, sich offenkundig mit dem Sittengesetz oder einer sogenannten öffentlichen Moral in Widerspruch zu setzen. Dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, daß der staatliche Gesetzgeber in einer konkreten Situation auch einmal Gesetze grob unsittlichen Inhalts, beispielsweise Gesetze, die dem Machthaber den Genuß aller Macht vorbehalten, Gesetze, die eine unliebsame Gruppe versklavt, austreibt oder ausrottet usw., in Kraft setzt und damit zum Bestandteil einer positiven „Rechtsordnung" macht.

Gegen die Annahme, solche Gesetze seien wirkliches Recht, bäumt sich auch heute noch im Volk ein gesundes Gefühl auf. Woher denn und warum denn dieses Gefühl? Weil wir offenbar von der Rechtsordnung nicht nur Rechtssicherheit erwarten, die jegliche Rechtsordnung, gleich welchen Inhalts, gewähren kann, sondern auch Gerechtigkeit. Wir erwarten nicht irgendein Recht, sondern das richtige Recht, die gerechte Ordnung. Wie die gerechte Ordnung inhaltlich aussehen muß, interessiert uns im Augenblick noch nicht. Nur so viel ist sicher: Recht, verstanden als Ausdruck der Gerechtigkeit, ist offenbar eine Ordnung, die nicht mehr beliebig aussehen kann; oder anders ausgedrückt: die Rechtsordnung, das objektive Recht muß im Grund in den für sie wesentlichen materialen Prinzipien inhaltlich absolut festliegen und kann insoweit positiv-rechtlich nicht beliebig gestaltbar sein. Das ist die eine spekulative Überlegung, die uns unserem Problem näherbringt.

Die andere rechtsphilosophische Überlegung, die hierher gehört, ist folgende: Das Recht, die Rechtsordnung ist eine für den Menschen absolut verbindliche Ordnung für das äußere Verhalten im Zusammenleben der Menschen. Eine für den Menschen ebenso strikt verbindliche Ordnung ist das

sich im Gewissen des Menschen rührende Sittengesetz, dessen Gebote und Verbote sich in mehrfacher Beziehung von den Geboten und Verboten des Rechts unterscheiden. Auch hier können die Einzelheiten außer Betracht bleiben. Jedenfalls muß dem denkenden Geist die Annahme absurd erscheinen, es könnten sich diese beiden mit absolutem Geltungsanspruch ausgestatteten Ordnungen, soweit sie sich auf ein und dasselbe Verhalten des Menschen beziehen, prinzipiell widerstreiten. Vertretbar, vernünftig, sinnvoll erscheint nur die Konkordanz dieser beiden Ordnungen, d. h. aber, daß nichts rechtens sein kann, was in sich unsittlich, was schlechthin unvereinbar mit dem Sittengesetz ist. Die Kategorien sittlich erlaubt — sittlich verboten und rechtmäßig — rechtswidrig decken sich zwar nicht. Es gibt rechtlich Erlaubtes, das sittlich verboten ist, wie es denkbar ist, daß an sich sittlich Erlaubtes oder sittlich Indifferentes positiv-rechtlich verboten ist. Aber es ist nicht denkbar, daß sittlich Verbotenes von Rechts wegen nicht nur erlaubt, sondern gefordert und erzwungen werden kann. Aber das sind rechtsphilosophische Überlegungen, die für die Annahme eines nicht beliebig manipulierbaren Kerns, für die Annahme einer materiellen, nicht veränderbaren Grundsubstanz der Rechtsordnung sprechen.

Mit ihnen läßt sich rechtlich, d. h. vom Boden des geltenden Rechts her eine auch für den Gesetzgeber strikt verbindliche Schranke der Gesetzgebungsmacht nicht erweisen. Die von ihm im vorgeschriebenen Verfahren korrekt erlassenen Gesetze können wegen ihres Inhalts nur dann nach einer allgemeinen Regel für nichtig gehalten werden, wenn sie einer höherrangigen Rechtsregel widersprechen. Gedankliche Voraussetzung für die Anwendung dieses Satzes auf alle Gesetze des Staates, auch auf die höchstrangigen positivrechtlichen Vorschriften, nämlich die der Verfassung und der verfassungsändernden Gesetze, ist, daß es dem Staat vorgegebenes, überpositives, ihn, den staatlichen Gesetzgeber, von Anfang an, ursprünglich bindendes Recht gibt, an dem das staatliche Recht, jedes staatliche Recht gemessen und unter Umständen als nichtig verworfen werden kann.

Dieses Naturrecht gibt es. Es läßt sich in seinen elementaren Verbotssätzen mit hinreichender Sicherheit nachweisen und von jedermann — ohne Rückgriff auf geoffenbarte Wahrheiten — erkennen. Einzelheiten gehören nicht hierher. Nur der Ausgangspunkt sei genannt: Die Seinsordnung enthält neben sich dauernd wandelnden, der Gestaltung durch Umwelt, leblose Natur und Mensch zugänglichen Sachverhalten, Beziehungen und Tatbeständen auch eine verhältnismäßig kleine Zahl von in hohem Maß beständigen, teilweise sogar unveränderlichen Sachverhalten, Beziehungen, Tatbeständen und eine natürliche Stufung dieser Dinge, die sichtbar wird in den ursprünglichen, natürlich vorhandenen Abhängigkeiten. Dieser Seinsordnung entspricht notwendig eine elementare Sollensordnung. Was diese Seinsordnung an Rücksichtnahmen und Anerkennung verlangt, damit sie, so wie sie ist, sinnvoll existieren kann, ist Inhalt des Sollens, das den Menschen, wo immer sie auf diese Seinsordnung stoßen oder sie berühren, aufgegeben

ist. Erster, nächster Geltungsgrund — es gibt mehrere hintereinander liegende und einen letzten Geltungsgrund, der uns hier nicht zu interessieren braucht — der obersten Sollenssätze des Naturrechts ist ihre Sachadäquatheit, ihr Gefordertsein von der Seinsordnung. Diese obersten materialen naturrechtlichen Gebots- und Verbotssätze sind unverrückbar wie die Seinsordnung, auf die sie sich beziehen. Sie binden also auch den staatlichen Gesetzgeber, stehen nicht zu seiner freien Verfügung. Von diesem ungeschriebenen, strikt verbindlichen vorstaatlichen Recht her gewinnt das positive, vom Staat gesetzte Recht seine innere Bestandskraft, seine innere Verbindlichkeit, seine Sicherheit und seinen Schutz gegen Pervertierungen. Von da her ist die Abgrenzung des Rechts vom Unrecht in Gesetzesform möglich, von da her erhält das positive Recht den notwendigen, nicht nur zufälligen Charakter einer nicht beliebig veränderbaren objektiven Wertordnung; d. h. dieses positive Recht muß eine Reihe von Grundwerten und eine Rangfolge dieser Werte anerkennen, wenn es vor der Gesamtrechtsordnung, vor den ranghöheren und stärkeren Elementarsätzen des Naturrechts Bestand haben will.

Zu den konstanten Größen der Seinsordnung gehört vor allem der Mensch, der Akteur auf dieser Erde und Adressat des Rechts, der deshalb auch im Zentrum der Überlegungen steht, wenn es gilt, die elementaren, überpositiven Rechtssätze zu formulieren. Der Mensch, das sittliche Wesen, ausgestattet mit Gewissen, freiem Willen, Verstand, naturhaft angelegt auf das Leben in der Gemeinschaft, — er hat es nötig, ihm kommt zu, ihm gebührt, damit er sein und werden kann, was er ist, ein Raum der Freiheit, in dem er sich entfalten und in dem er handeln kann; — also nicht nur Selbstbewußtsein, Selbstverantwortung, sondern auch Selbständigkeit. Das ungeschriebene Recht verbietet deshalb strikt, dies alles dem Menschen vorzuenthalten, ihn zu behandeln, als wäre er nicht Mensch, sondern Sache, über die man verfügen kann (die man töten, versklaven, zum Versuchstier verwenden, ausrotten kann). In derselben Weise lassen sich Gebots- und Verbotssätze nachweisen und entwickeln, die die Institution der Ehe, der Familie, des Volkes, auch des rechtlich verfaßten Volkes, des Staates, betreffen.

Wir wollen nur kurz darauf hinweisen, daß damit auch der entscheidende Punkt erreicht ist, um das Recht, das der freien Welt zugrunde liegt, von dem Recht des kommunistischen Regimes abzugrenzen. Man mag noch so viele Annäherungen, Parallelen im Recht des Westens und im Recht des Ostens feststellen, das Recht ist für uns nicht wie im Osten ein Produkt des menschlichen Willens und menschlicher, politischer Macht.

Nun braucht es nur mehr weniger Bemerkungen, um deutlich zu machen, in welchem Sinn es eine Fundierung der freien Welt im Recht gibt, die über das hinausführt, was vom Standpunkt des Rechtspositivismus aus zu unserem Thema gesagt werden konnte. Sehen wir ab von allen tatsächlichen Fragwürdigkeiten innerhalb dieser freien Welt, erfassen wir hinter den unzähligen Mängeln, Verzerrungen und Mißständen die Idee der freien Welt,

das, was wir vorhin die Strukturprinzipien der freien Welt genannt haben, jene vorsichtigerweise zunächst nur negativ formulierten tragenden Grundsätze, die sich auch so fassen lassen: Der Mensch ist Subjekt und Person; die Gemeinschaft lebt von der Verantwortung und Leistung der einzelnen; der Staat ist in seiner Macht und in seinen Aufgaben von Haus aus begrenzt; Willkür, Gewalt und Terror sind schlechthin ausgeschlossen; die persönliche Freiheit, die Menschenrechte, das zur Selbständigkeit nötige Privateigentum, Ehe und Familie, Kirche, Volk und Staat sind unverlierbare und unzerstörbare Werte, moderne Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, Subsidiaritäts- und Sozialstaatsprinzip sind im gegenwärtigen Kultur- und Zivilisationsstand des Abendlandes wesentliche, d. h. nicht aufhebbare, nicht mehr rückgängig zu machende Errungenschaften. Macht dies alles der Idee nach — bei aller Unvollkommenheit der Wirklichkeit — die freie Welt aus, dann ist sie die vom Recht geforderte, die im Recht fest und tief gegründete Gemeinschaftsordnung. Insofern und insoweit läßt sich die freie Welt im Recht sogar in der Weise fundieren, daß die Aufgabe, die Zerstörung, die Pervertierung jener die freie Welt charakterisierenden Strukturprinzipien selbst in einem formaljuristisch einwandfreien Gesetzgebungsverfahren rechtswidrig wäre.

Zugleich aber wird auch deutlich, daß das, was hier als im Recht unverrückbar fundiert betrachtet wird, durchaus nicht identisch ist mit den konkreten, politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geistigen Verhältnissen in der freien Welt. Diese Welt der Erscheinungen im freien Westen widerspricht zu einem nicht geringen Teil der im Recht fundierten freien Welt und kommt zu einem anderen Teil dieser im Recht fundierten freien Welt nur mehr oder weniger nahe. Es bleibt also unbeschadet einer prinzipiellen Legitimierung der freien Welt durch das Recht die schwere politische Aufgabe, die tatsächlichen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen Verhältnisse von Erscheinungen, die jenen Strukturprinzipien zuwiderlaufen, zu reinigen und sie, die tatsächlichen Verhältnisse, im Rahmen des Möglichen und soweit erforderlich, so umzugestalten, daß sie als Ausdruck, als Konkretisierungen jener Strukturprinzipien der freien Welt erscheinen.

Bei der Bewältigung dieser Aufgabe fällt dem positiven, vom Staat gesetzten Recht noch eine besonders bedeutungsvolle Rolle zu: Dieses positive Recht, das vom Naturrecht nicht entbehrlich gemacht, sondern gefordert wird, hat die Funktion, um der Rechtssicherheit willen Folgerungen aus den elementaren Sätzen des Naturrechts zu konkretisieren und Hilfen zu geben, damit die den naturrechtlichen Grundformen entsprechende Gemeinschaftsordnung verwirklicht wird. Insofern kann das positive Recht Erscheinungen, Verhältnisse, Lebensäußerungen, die für die freie Welt wesentlich sind oder doch wesentlich sein sollten, gezielt in seinen Schutz nehmen, mit Rechtsgarantien umhegen und auf diese Weise ein Stück freier Welt fester und bestandskräftiger in der Rechtsordnung verankern und Vorkehrungen gegen spezifische Gefährdungen treffen, denen die freie Welt heute aus-

gesetzt ist. Auch das kann man — in einem relativen Sinn — als ein Fundieren der freien Welt im Recht bezeichnen, wenn man sich nur klar wird, daß es sich hier um ein aktives Bemühen des sich am Naturrecht orientierenden staatlichen Gesetzgebers handelt, während wir vorhin von der ursprünglichen, nicht erst kraft Gesetzgebung herzustellenden, inneren, notwendigen Beziehung zwischen den Strukturprinzipien der freien Welt und dem überpositiven Recht gesprochen haben.

Es sind insbesondere vier spezifische Gefahren, denen heute die freie Welt in sich — also von innen her, nicht von außen — ausgesetzt ist: Wir haben zu viel Staat; wir huldigen praktisch dem Materialismus; wir entleeren die Demokratie zu einem äußerlichen Mechanismus, den die Funktionäre und Manager beherrschen; und — was für die Zukunft wahrscheinlich die gefährlichste Entwicklung ist — wir reglementieren in erschreckend nivellierender Weise die schulische Erziehung der Jugend, so daß sie immer substanzloser, immer grundsatzloser, immer wirkungsloser und am Ende immer untauglicher wird, für die freie Welt den für sie eintretenden und für sie Verantwortung fühlenden freien Bürger heranzubilden. Alle vier Gefährdungen sind im Grund, genau besehen, Symptome ein und desselben Mangels: Verkümmerung des Menschenbildes, konstitutionelle Schwäche der Person und Selbstaufgabe des Menschen als eines verantwortlichen Gliedes der Gemeinschaft. Dieser Grundmangel, diese auf die Dauer tödliche Gefahr für die freie Welt kann gewiß nicht unmittelbar und direkt durch Gesetze behoben oder gemildert werden. Aber indirekt kann der Gesetzgeber eine Menge zur Besserung der Lage beitragen, indem er beispielsweise seine gesamte Sozialgesetzgebung auf dem Grundsatz aufbaut: Selbsthilfe vor Staatshilfe und Selbstbeteiligung des Unterstützten im Rahmen des Möglichen, indem er seine Schulgesetzgebung ausrichtet an dem Gedanken, möglichst viel Freiheit für die pädagogische Leistung aus dem Geist einer so tief wie möglich ansetzenden Weltanschauung, indem er in seinen berufsregelnden Gesetzen, in seinen Kommunalgesetzen, in seinen die öffentliche Verwaltung organisierenden Gesetzen der eigenverantwortlichen Initiative des Bürgers Raum schafft, indem er vor jedem Gesetzgebungs- und Regierungsakt die Frage stellt: Ist das eine legitime Aufgabe des Staates? Alles dies wäre ein Beitrag zur Fundierung der freien Welt im Recht!

Zum Schluß noch zwei Sätze, mit denen einem Mißverständnis vorgebeugt sei: Die freie Welt ist heute geistig bedroht, weil ihre Leitbilder theoretisch in Zweifel gezogen und in der Praxis des Lebens — gleichgültig innerhalb welchen Lebensbereiches — vielfach nicht mehr ernst genommen oder gar aufgegeben werden. Unser Anliegen ist nicht mehr und nicht weniger, als die Grundposition der freien Welt und ihre Stärke deutlich zu machen, die sie vom Recht her bezieht.

Zweitens: Die freie Welt ist heute nicht minder bedroht durch den politischen Druck der kommunistischen Welt, insbesondere durch die rücksichtslos terroristische und militärische Macht des Ostblocks. Dazu etwas zu sa-

gen, liegt außerhalb unseres Themas, es sei denn der Hinweis, daß es Wahnsinn wäre anzunehmen, man könnte mit der redlichen Darlegung der Werte der freien Welt und ihrer rechtlichen Verteidigung etwas gegen die politisch-militärische Drohung ausrichten.

Zur religiösen Erziehung der männlichen Jugend

JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH SJ

Jede Art religiöser Erziehung ist darauf gerichtet, den Menschen für Gott und für die Erfüllung des Willens Gottes bereit zu machen. Das setzt voraus, daß das natürliche religiöse Bewußtsein für die transzendente Wirklichkeit Gottes aufgeschlossen ist. Weiterhin ist erforderlich, daß die innere Willensbereitschaft von jenen geistigen Beweggründen bestimmt wird, die die von Gott gewollte Ordnung umschreiben. Schließlich ist ein wesentlicher Bestandteil jeder religiösen Erziehung die Einbeziehung der Gemütskräfte in das religiöse Leben; denn von ihnen hängt es zu einem großen Teil ab, wieweit die religiös beseelte Gewissensbildung in der Seele des einzelnen Wurzel fassen kann.

Wirkungen der technisierten Welt auf das seelische Gefüge

Nun ist aber der Mensch als stoffgebundener Geist für die Entfaltung seines personalen Lebens auf die Vermittlung seiner Sinne und die Umwelt angewiesen. Die technisierte Welt hat gerade wegen der Sinnenbezogenheit unseres menschlichen Daseins einen größeren Einfluß auf die gesamte Entfaltung der Person, als man das in früheren Zeiten erwarten konnte.

Die moderne technisierte Lebenswelt zwingt den Menschen, seine Aufmerksamkeit ständig nach außen zu richten und sich stets neuen Eindrükken zuzuwenden. Das hat zur Folge, daß er die einzelnen Eindrücke zunächst nur oberflächlich registriert, sich mit den tieferen Zusammenhängen nicht befaßt, vor allem die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins nicht so schnell stellt. Die Zweckausrichtung der technischen Gebilde und der Neuheitscharakter vieler technischer Errungenschaften lenken die Aufmerksamkeit des werdenden Menschen von der Sinnfrage ab.

Die technische Intelligenz des Kindes und Jugendlichen entwickelt sich frühzeitiger, während die sinnerfassende Intelligenz zunächst auszubleiben scheint. Das außenweltzugewandte und bildgebundene Bewußtsein zeigt nur

geringe Bereitschaft zur Beschäftigung mit den unanschaulichen Gehalten des Glaubens.

Zu diesen negativen Wirkungen gesellen sich aber auch positive Ansätze, die gerade durch die technisierte Lebenswelt bedingt sind. Mit der Technisierung ist ja auch die Spezialisierung der Wissensgebiete verbunden. Im Bereich der Wissensaneignung wird der Mensch gezwungen, Erfahrungen und Erkenntnisse ernstzunehmen, die er meist selbst nicht nachprüfen oder verstehen kann, wenngleich dies grundsätzlich möglich ist. Er gewöhnt sich daran, Fachautoritäten anzuerkennen. Und das bringt ihn in die Nähe zum Glauben, der in der Hinnahme der Erfahrung oder Erkenntnis eines anderen auf Grund von dessen Autorität besteht. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß die Erkenntnisse, die der christliche Glaube schenkt, grundsätzlich nicht nachprüfbar sind.

Die Relativierung der Normwelt hat auch geistesgeschichtliche Gründe. Diese sind aber hier zunächst nicht gemeint. Das Leben in der technisierten Welt macht auf den werdenden Menschen den Eindruck, als ob die Erfordernisse des modernen Zusammenlebens wichtiger seien als die sittlichen und religiösen Pflichten. Will er in der modernen Lebenswelt — in der Verkehrsordnung, in der Organisation des schulischen Lebens und der Arbeitswelt — seinen Mann stellen, so muß er sich einer Verhaltensordnung anpassen, die von ihm nur wenig eigene sittliche Entscheidung fordert. Die Forderung zur Pünktlichkeit, zur Nützlichkeit, zu beruflicher Tüchtigkeit wird von der Öffentlichkeit und auch von der Erwachsenenwelt der Erzieher beständig betont und praktisch vorgelebt. Vieles davon ist lebensnotwendig. Leider ist aber auch das durch die Technik bedingte reine Nützlichkeitsdenken so stark in das Verhalten der Erwachsenen eingedrungen, daß der junge Mensch den Eindruck haben muß, die sittlichen und religiösen Pflichten seien weniger von Bedeutung als die technisch organisierte indifferente Verhaltensordnung.

Hinzu kommt ein Weiteres: Die Massenproduktion an Gebrauchsgütern, die gesamte Reklame usw. wecken das triebhafte Begehren stärker als früher. Die sittliche Selbstbeherrschung ist also für den werdenden Menschen schwerer als früher.

Eine weitere schwerwiegende Behinderung zur Verwirklichung des sittlich-religiösen Lebens ist das Fehlen einer christlichen Beseelung der Lebensgewohnheiten, des Tagewerkes und der gesamten Arbeitswelt. Der werdende Mensch muß also mehr als früher bereit sein, gegen den Strom zu schwimmen.

Das Übergewicht einer indifferenten Verhaltensordnung gegenüber den sittlichen Forderungen, der Mangel einer stützenden und von allen gelebten Gewohnheiten erschweren es also dem jungen Menschen, die göttliche Ordnung selbstverständlich zu verwirklichen. Positive Ansätze zur religiösen Bewältigung der modernen Welt sind hier nicht mit Händen zu greifen. Wohl kann man folgendes sagen: Die Enttäuschung des jungen Menschen

über die Erwachsenenwelt macht ihn dieser gegenüber kritischer. Außerdem hat aber dieser erzwungene Wandel des Verhaltens auch eine mehr tiefenpsychologisch bedingte Wirkung: der Mensch legt mehr als früher Wert auf die Persönlichkeit des Erziehers und sucht auch eine größere innere Bindung an ihn.

Auch die Weckung der Gemütskräfte stellt uns vor bisher unbekannte Aufgaben bei der religiösen Erziehung. Nach unserer bisherigen Vorstellung verbinden wir mit Gemüt gewöhnlich eine gefühlsmäßige Ansprechbarkeit für Naturschönheit und Aufgeschlossenheit für ästhetische Werte. Die moderne Psychologie hat aber nun festgestellt, daß die Gemütsentfaltung sehr stark von zwischenmenschlichen Formen persönlicher Zuwendung abhängt. Das gilt vor allem für die Entwicklung der frühesten Kindheit. Ein Mensch, der als Säugling keine persönlich sorgende Liebe und mütterliche Zuneigung erfährt, bleibt gefühlskalt und in seiner geistigen Liebesfähigkeit größtenteils ungeweckt.

Durch die Technisierung der Lebenswelt wird die gewachsene Natur ihres Erlebniszaubers beraubt. Sie wird mehr als ein Mittel zur zweckmäßigen Lebensgestaltung erfahren. Diese Ernüchterung des Gefühlslebens führt dann dazu, daß für den werdenden Menschen das Naturerleben wenig gemütsbildende Kraft ausübt. Ähnliches gilt auch für die Auflösung des geschlossenen Familienraumes. Die selbstverständlichen Gefühlsbindungen an das Haus, das früher zugleich Arbeitsstätte des Vaters war, und viele andere familienauflösende Faktoren tragen dazu bei, daß das Gefühl der Geborgenheit im Schoß der Familie keine ausgiebige Vertiefung erfährt und so die Gemütsbildung auch hier in Frage gestellt ist.

Dennoch liegen bedeutsame Möglichkeiten einer veränderten Gemütsbildung vor, die vor allem für die religiöse Erziehung bisher weniger beachtet wurden. Eine genaue Prüfung der gemütsbildenden Kräfte läßt nämlich erkennen, daß das Gemüt nicht aus dem Gefühlsleben entfaltet wird, sondern umgekehrt: Das Gemüt ist Durchseelung des Gefühlslebens vom Geist her. Es sind zwei geistseelische Kräfte, aus denen das eigentliche Gemütsleben erwächst: die Sehnsucht nach Unendlichkeit und das Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis. Es ist deutlich, daß die religiöse Wirklichkeit allein imstande ist, diese Gemütskräfte zu läutern — und zwar mehr, als das in einem romantischen und vielleicht pantheistisch gefärbten Naturerleben möglich war.

Wie wichtig gerade hier ganz bewußte Gemütsbildung einsetzen muß, zeigt die Tatsache, daß z. B. der heutige Schlager den werdenden Menschen in jenen Bereichen anzusprechen weiß, in denen die unklare Sehnsucht, das Liebesbedürfnis und das Suchen nach Geheimnis und Geborgenheit andeutungsweise angesprochen, dann aber enttäuscht oder kurzfristig abgespeist werden. Das vagabundierende Gemütsleben des Jugendlichen findet also darin keine Hilfe.

Entfaltung der religiösen Grundkräfte

Auf dem Hintergrund der im I. Teil gekennzeichneten Wandlungen müssen wir uns zunächst darüber klar werden, welche Kräfte der Seele besonders gefördert werden müssen, um angesichts der Schwierigkeiten die religiöse Ansprechbarkeit zu wecken. Noch ein Zweites muß für uns klar sein: Die Aufgabe religiöser Erziehung besteht für den katholischen Erzieher immer nur darin, den werdenden Menschen für das Mitwirken mit der Gnade Gottes bereitzumachen. Nicht also die rein psychologische Wirksamkeit der Motivwelt steht im Vordergrund des Bemühens, sondern es kommt darauf an, jene Bedingungen im werdenden Menschen heranzubilden, durch die Gott die Mitwirkung mit der Gnade besonders verknüpfen will.

Der Bereich des Religiösen ist primär ein Bereich der zwischenpersonalen Begegnung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Und zwar handelt es sich hier — auch schon in der Kindheit — um die von der Personentiefe aus wirkenden geistseelischen Grundkräfte: nämlich um die Sinnerwartung und um die Urleidenschaft des Geschöpfes nach Geliebtsein durch Gott. Der religiöse Bereich wird also entfaltet in der gegenseitigen Beziehung zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Dabei können wir die Vorstellung zugrunde legen, daß die Entfaltung des religiösen Lebens einen stetigen Prozeß der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen darstellt. Das darf nicht in dem Sinn mißverstanden werden, daß der werdende Mensch gleichsam dazu berufen sei, eine Art Nachahmung des Gottesbildes in sich zu verwirklichen.

Eine mehr dynamische Auffassung der Gottebenbildlichkeit setzt nämlich voraus, daß der Mensch noch nicht fertiges Ebenbild Gottes ist, sondern dazu bestimmt ist, sich schrittweise Gott zu verähnlichen: indem er aus der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis gelangt, um sich dann in freier Hingabe an Gott insofern mit ihm zu verähnlichen, daß er sich seinem Willen unterwirft[1]. Das religiöse Selbstbild, das dabei ständig leitend bleiben muß, ist das des Knechtes in Beziehung zum Herrn[2]. Ergänzend in der übernatürlichen Ordnung ist es das Bild des vom Herrn adoptierten Knechtes, der dazu bestimmt ist, als Gotteskind an der Sohnschaft des natürlichen Sohnes Gottes teilzunehmen.

Betrachtet man die Entfaltung des religiösen Lebens unter dieser Rücksicht, dann dürfte deutlich sein, daß die ganze Kindheitsperiode bis etwa in die Vorpubertät (beim Jungen etwa im 13. Lebensjahr) fast ausschließlich ein anthropomorphes religiöses Leben gestattet. Gott und Gottes Eigenschaften sind Übersteigerungen der Eigenschaften der Erwachsenen. Gewiß liegt in der vorrationalen Entfaltung des Bewußtseins schon eine undifferenzierte Gotteserkenntnis vor. Sie ist aber fast ausschließlich von der Vor-

---

[1] Vgl. *J. M. Hollenbach*, Christliche Tiefenerziehung, *Frankfurt 1960, 243 ff.*
[2] ebd. 66 ff.

stellungswelt geprägt, die das Kind in seiner unmittelbaren Umgebung im Bild der Erwachsenen vorfindet, soweit diese entweder selbst in ihrem Sein Gott gleichsam repräsentieren oder durch Belehrung auf Gott verweisen. Das ist deshalb so, weil dem Kind noch über das 10. Lebensjahr hinaus jede differenzierte Selbsterkenntnis fehlt.

Nicht nur die Entfaltung des religiösen Bewußtseins, sondern die ganze Entfaltung des menschlichen Bewußtseins vollzieht sich als Erschließung eines zunächst geschlossenen zu einem geöffneten Innern. Die Zeit zwischen dem 3. und 10. Lebensjahr ist im wesentlichen charakterisiert durch eine weltzugewandte Ich-Erschließung. Diese ist immer ein Vorgang der Horizontbildung des Bewußtseins, die sich perspektivisch vollzieht und erst schrittweise durch die Vertiefung des Sichthorizontes auch zur inneren Erweiterung führt. Die Vertiefung geschieht durch Reflexion auf das eigene Ich in Verbindung mit affektbedingten Interessen in den einzelnen Altersstufen. Erst wenn eine Stufe der Verinnerlichung abgeschlossen ist, besteht die Möglichkeit einer Erweiterung des personalen Sichthorizontes. Durch die verstärkte Ichfindung wird nämlich ein größerer Abstand von der Welt und den Mitmenschen gewonnen, so daß eine größere Objektivationsfähigkeit und Selbstkritik möglich werden.

Entsprechend verhält es sich auch mit der entwicklungsbedingten Entfaltung des Verhaltens. Am Anfang ist der werdende Mensch noch völlig unselbständig und scheint für den oberflächlichen Beobachter ganz den Augenblicksantrieben ausgeliefert. Aber das ist doch nicht so. Denn bereits von Anfang an werden sämtliche Verhaltensantriebe des Kindes vorwillentlich bereits von der geistseelischen Urleidenschaft nach zwischenpersonaler Geborgenheit gelenkt. Das hat in der neueren Psychologie und Pädagogik die wichtige Erkenntnis gebracht, daß der werdende Mensch zur Beherrschung seines Trieblebens besonders dadurch befähigt wird, daß er für Triebverzicht das gesuchte Wohlwollen, Anerkanntsein und Geliebtsein der Erzieher ernten darf.

Die eigentlich erzieherische Macht zur Erlernung der Selbstbeherrschung ist also nicht in der eigenen Verfügungsmacht des einzelnen, sondern in der Erfüllung der vorwillentlich wirkenden Urleidenschaft nach Geliebt- und Anerkanntsein des eigenen Ich zu suchen. Die Gesamtstruktur der erzieherischen Entfaltung ist damit gekennzeichnet. Sie reicht über die Kindheit und Jugend hinaus bis ins höchste Alter. Ja, sie bestimmt sogar das Vollkommenheitsstreben des Heiligen. Er ist bereit, auf die irdischen Güter und auf die Erfüllung irdischer Wünsche zu verzichten, weil er dafür das liebende Wohlgefallen Gottes erhoffen darf bzw. bereits erfährt. Ja, pädagogisch gesehen, verhält es sich sogar umgekehrt — und zwar der frühkindlichen Entwicklung analog: Wie das kleine Kind dadurch zu opferbereiter Liebesfähigkeit geweckt wird, daß es die vorauswirkende Sorge und Liebe der Mutter erfährt, so wird auch der begnadete Erwachsene erst zur opferbereiten Gottesliebe fähig durch die vorauswirkende Gnade Gottes.

So können wir nun zusammenfassend die Entfaltung des religiösen Bewußtseins umschreiben: Der personale Sichthorizont des Geschöpfes ist auf Erfüllung der Sinnerwartung ausgerichtet. Diese Erfüllung kommt durch die gegenseitige Erkenntnis, d. h. durch die Gesinnungsgemeinschaft des Geschöpfes mit Gott zustande. Gleichursprünglich ist das willentliche Verhalten des Geschöpfes von der vorwillentlichen Urleidenschaft ausgerichtet auf die Bildung eines zwischenpersonalen Verhaltensspielraumes gegenseitiger Liebe und Anerkennung. Beide Seiten des Vorgangs greifen natürlich ständig ineinander und sind letzlich der Ausdruck für die personale Ordnung zwischen Geschöpf und Schöpfer, die ihren strukturellen Ausdruck findet im Verhältnis zwischen Knecht und Herrn — und in der übernatürlichen Vollendung im Verhältnis zwischen Kind und Vater.

Die Befähigung zur Gotteskindschaft wird uns geschenkt in der Teilnahme am göttlichen Leben. Die von Gott dazu gebotenen Grundkräfte sind die drei göttlichen Tugenden. Kernstück der religiös-katholischen Erziehung ist also die Entfaltung der drei göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Es ist bemerkenswert, daß diese drei göttlichen Tugenden gerade jene drei seelischen Bereiche betreffen, die durch die Technisierung der Lebenswelt so auffallend dem Wandel unterliegen: die Sinnerwartung des Bewußtseins, die Zurückdrängung der sittlichen Wertordnung und die Entwurzelung der Gemütstiefe. Die drei göttlichen Tugenden knüpfen an die natürliche Sinnerwartung und an die Urleidenschaft des Menschen nach Geliebt- und Geborgensein an.

In Kraft des Glaubens soll die Seele für die übernatürliche Wirklichkeit und für den übernatürlichen Sinn des Lebens innerlich aufgeschlossen und erleuchtet werden. Demnach kommt es vor allem darauf an, jene pädagogischen Hilfen zu bieten, die zur Vermehrung der Glaubensgnade von seiten Gottes beitragen: so z. B. ist das Gebet wichtiger als die Wissensvermittlung; das Bekenntnis des Glaubens wirksamer als das nur theoretische Studium. Aber auch psychologisch gesehen ist gerade für den werdenden Menschen die Glaubwürdigkeit des Erziehers in seiner eigenen Glaubensüberzeugung wichtiger als seine theoretische Beschlagenheit in Glaubensfragen.

Für die Entfaltung der Hoffnung gilt etwas Ähnliches: Die natürliche Schwäche des erbsündigen Menschen wird durch die technisierte Lebenswelt vor allem in zwei Bereichen erfahren: in der Erfahrung der subjektiven Gebrechlichkeit beim Bemühen um die Verwirklichung der Gebote Gottes und in dem starken Übergewicht der irdischen Güter und Freuden gegenüber den Verheißungen des ewigen Lebens. Beiden Gefährdungen soll die göttliche Kraft der Hoffnung begegnen. Sie soll uns immer wieder auf die göttliche Hilfe und Barmherzigkeit verweisen und zugleich unser Herz auf den endgültigen Sieg und auf die ewige Freude bei Gott vorbereiten. Bei der Entfaltung der Hoffnung stehen darum vor allem jene von Gott gebotenen Gnadenmittel im Vordergrund, die unser subjektives Bemühen zur Überwindung der Schwäche fruchtbar machen: die Beichterziehung und die sub-

jektive Mitwirkung mit dem hl. Meßopfer und dem Empfang der Speise zum Ewigen Leben.

Was wir im I. Teil über das vagabundierende Gemütsleben sagten, steht in unmittelbarer Beziehung zu der göttlichen Tugend der Liebe. Sie soll die Sehnsucht des Menschen nach Unendlichkeit und sein Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis in einer Weise erfüllen, die alles menschliche Erwarten unendlich übersteigt. Die Tugend der Liebe richtet sich an die Begeisterungsfähigkeit des Menschen für höchste Ideale und an sein Verlangen nach ewigem Glück. Pädagogisch gesehen heißt das, daß ohne lebendige und konkrete Ideale keine wirksame Opferbereitschaft möglich ist. Es heißt aber auch, daß die Entfaltung der Liebe zu Gott vor allem darin besteht, das Gewissen des Menschen für die Anregungen der Gnade aufzuschließen und so dem Wirken des Heiligen Geistes Raum zu schaffen. Die Begeisterungsfähigkeit für höchste Ideale ist dabei kein rein psychologisches Element; diese soll vielmehr durch das Sakrament der Firmung innerlich für die Mitarbeit am Reich Gottes gestärkt werden. Die Gewissensbildung ist gerade für den werdenden Menschen in jener Richtung zu entwickeln, durch die er die Liebe zu Gott besonders bewähren soll: nämlich in der praktischen Betätigung der Nächstenliebe. Denn darin wird sein Verantwortungsbewußtsein besonders entwickelt. Auch hat er in Verbindung mit der Übung der Liebe besondere Gnadenhilfe von Gott zu erwarten.

Entwicklungsbedingte religiöse Ansprechbarkeit

Wir wollen nun näher die Zeit zwischen dem 10. und 21. Lebensjahr betrachten und sehen, wie sich für die einzelnen Phasen der Entwicklung der oben gekennzeichnete religiöse Bereich der zwischenpersonalen Begegnung mit Gott schrittweise herausschält. Wir unterscheiden 5 Phasen, und zwar beschränkt auf den männlichen Jugendlichen.

Späte Kindheit: 11.—13. Lebensjahr

Um das 10. Lebensjahr erreicht der junge Mensch den Höhepunkt der größten Gedächtnis- und Lernfähigkeit. Die Vorbereitung zur ersten schweren Lebenskrise in der Vorpubertät beginnt bereits in dieser späten Kindheit, und zwar durch Loslösung von der gefühlsbestimmten Kindergemeinschaft. Das zeigt sich vor allem in einem stark hervortretenden Leistungsdrang des einzelnen, der sich den andern gegenüber hervortun möchte. Die Jugendlichen dieser Altersstufe sind überempfindlich, wenn ihnen selbst unrecht geschieht, und kritisieren Erwachsene und auch Kameraden, ohne zu merken, daß sie selbst die gleichen Fehler und Schwächen haben. Ihre Ichbezogenheit ist also rein affektiv und noch unkritisch sich selbst gegenüber. Der Weg zu größerer Selbstkritik wird zunächst angebahnt durch zwei denkerische Neuansätze:

Während vorher die einzelnen Dinge und Gestalten der Umwelt mehr

nebeneinander registriert werden, sucht der Jugendliche jetzt bereits die Beziehungen der einzelnen zueinander und die Kausalzusammenhänge einzelner Teile zu erfassen. Allerdings geschieht das alles noch völlig bildgebunden, also im Bereich des sinnlich Anschaubaren.

Die Jugendlichen legen größten Wert darauf, den Wirklichkeitsgehalt der Aussagen bestätigt zu erhalten. So lehnen sie Märchen und Sagen ab; auch Heiligenlegenden betrachten sie kritisch. Es erwacht also ein gewisser Tatsachenfanatismus und somit auch das Verständnis für die reale Geschichte.

Für die Entfaltung des religiösen Sichthorizontes ergeben sich daraus eine Reihe wichtiger Folgerungen: Die Geschichtlichkeit der Offenbarung und der biblischen Ereignisse muß hier ausdrücklich von der oft kindlichen Vorstellung des Märchenhaften unterschieden werden. Auch die Wunderberichte aus dem Leben Jesu werden bereits kritisch betrachtet. Der Katechet muß darum jede unrealistische und unglaubwürdige Ausmalung vermeiden und den überlieferten Tatbestand als das wirkliche Einwirken Gottes herausstellen.

In bezug auf sein Verhalten ist der Junge der späten Kindheit noch Moralfanatiker. Er ordnet die Menschen noch in gute und böse, wie es z. B. im Alten Testament geschieht; ihn spricht die radikale Forderung Christi an: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Auch sein religiöses Tun ist stark vom Geltungsbedürfnis bedingt. Deshalb will er in dieser Zeit als Meßdiener am Altar sichtbar zur Geltung kommen. Ja, er gefällt sich auch, in der Klasse eigene Gebete zu formulieren. Am schwierigsten ist für ihn das zwischenmenschliche Verhalten. Da kann er völlig gefühlskalt und grausam sein. Hier ist es besonders wichtig, die Gemütskräfte bewußt zu fördern: im Verhalten den Tieren und Pflanzen gegenüber und durch bewußte Forderung der gegenseitigen Rücksichtnahme und Hilfsbereitschaft.

Da er noch in Gewohnheiten verhaftet ist, kommt es darauf an, daß der Erzieher ihn zu beidem anleitet: zur Pflege von Blumen, Tieren usw. und zu freiwilliger Bereitschaft, Wehrlose und Schwächere zu schützen. Die übernatürliche Motivierung allein genügt jetzt bei der Nächstenliebe noch nicht. Der Appell an den Leistungsdrang hat tiefere Wirkung. Aber er muß immer wieder durch den Erzieher — am besten durch dessen eigenes Beispiel — darauf aufmerksam gemacht werden. Schon jetzt muß sich der Erzieher davor hüten, nur noch befehlende Autorität sein zu wollen; denn diese Zeit wird ja von der Psychologie als zweites Trotzalter bezeichnet. Es ist der Ausdruck eines gesteigerten Leistungswillens: der Junge will jetzt nicht mehr hören, was er alles „soll", sondern was er alles „kann". Für ihn ist sein eigenes Ich augenblicklich von größter Bedeutung. Andere Dinge und Werte mißt er darum danach, wieweit sie für ihn von Bedeutung sind — auch die geistigen und religiösen.

Die gesamte religiöse Beeinflussung in der späten Kindheit sollte sich darum nicht von „Forderungen" her bestimmen lassen, sondern jene reli-

giösen Erwartungen und Forderungen besonders heranziehen, die den seelischen Erwartungen dieser Zeit entsprechen, d. h.: die menschlich lebensnahen religiösen Gehalte sollten hier im Vordergrund stehen, während allzu subtile und abstrakte theologische Wahrheiten übergangen werden müßten.

Vorpubertät: 13.—15. Lebensjahr

Die Vorpubertät kündigt sich bereits in der späten Kindheit beim Knaben etwa mit dem Ende des 11. Lebensjahres an. Es setzt nämlich ein körperlicher Umbruch — der sogenannte 2. Gestaltwandel — ein, der die noch kindlich harmonische Gestalt des Knaben ablöst. Drei Kennzeichen sind hier von besonderer Bedeutung: a) das einseitige Längenwachstum, das sich auf Beine und Arme beschränkt. Die Gesichtszüge werden gröber, weil sich Nase, Ohren und Unterkiefer vergrößern. Die Bewegungsdisharmonie äußert sich in Schlacksigkeit, Stolpern über die eigenen Füße und Ungeschicklichkeit. b) die Hemmung des Wachstums der inneren Organe — Herz, Lunge und Bauchorgane wachsen nicht in gleichem Maß mit — hat zur Folge, daß die Buben schneller ermüden, leichter erröten und im allgemeinen mehr Anlaß zur Rüge geben. c) die mit dem Gestaltwandel verbundene Störung des leibseelischen Selbstgefühls führt zum Bewußtsein der Unbeholfenheit und Unzulänglichkeit. Sie fühlen sich deshalb unverstanden, wenn Erwachsene zu viel an ihnen zu bemäkeln haben.

Die durch den Gestaltwandel hervorgerufene innere Unsicherheit bedeutet für die religiöse Wirklichkeit jene natürliche Voraussetzung der Kontingenzerfahrung — nämlich die Erfahrung des eigenen persönlichen Ungenügens —, aus der der Geist dieser im Wandel begriffenen Menschen nach einem inneren Halt und nach einer sinngebenden Antwort sucht. Die Gottbedürftigkeit wird gleichsam am eigenen Leib oder — richtiger — am lebendigen inneren Ich erfahren. Hier sind also die ersten Ansatzpunkte zu einer Vertiefung der geschöpflichen Selbsterkenntnis; denn zugleich verbindet sich damit der Umbau vom bildgebundenen anschaulichen Denken zum mehr unanschaulichen Schlußfolgern. Aber noch ist es nicht das Suchen nach den rein sachlichen letzten Gründen der eigenen Existenz, sondern das Fragen nach dem Sinn des Daseins bzw. noch nach der Vorfrage: nämlich die Frage nach dem Sinn der eigenen inneren Unsicherheit und Unbeholfenheit.

Da es aber in dieser kritischen Zeit noch nicht möglich ist, dem werdenden Menschen die geschöpfliche Demut innerlich klarzumachen, kann die Antwort in dieser Zeit noch nicht darin bestehen, ihm das Eingeständnis seiner Armseligkeit aus voller Überzeugung zuzumuten. Das wäre auch völlig unzweckmäßig und unpädagogisch. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der eigenen Unbeholfenheit kann in diesem Zeitabschnitt nur heißen: Diese Zeit ist für dich notwendig, damit du es lernst, mit den Schwierigkeiten des Lebens selbständig fertig zu werden. Die ganze Art des Verhaltens in der Vorpubertät des Jungen ist für eine solche Antwort durchaus ansprech-

bar: er strebt nämlich nach Unabhängigkeit und Selbstbestimmung und möchte aus einem inneren Geltungsdrang seine Leistungskraft zeigen. Jedoch gefällt er sich wegen der mangelnden Schulung des Willens mehr in Phantasieleistungen. In diesem kritischen Übergangsstadium muß der Erzieher mit Klugheit vorangehen. Der Junge darf nicht mehr als Kind behandelt und nicht gegängelt werden. Trotz seines Unabhängigkeitsstrebens sucht er nach einer festen Führung, aber zugleich nach einem verstehenden und weitherzigen Führer und Helfer. Bei aller Festigkeit in den grundsätzlichen Forderungen sollte der Erzieher in dieser Zeit in Kleinigkeiten weitherzig sein und vor allem zur aktiven Bewältigung ermutigen.

Es ist bekannt, daß der Junge in der Vorpubertät einen unbändigen Erlebnishunger hat, den er in der Phantasie, durch Lektüre, durch Abenteuergeschichten zu bewältigen sucht. In dieser Zeit imponiert ihm zweierlei: die Gemeinschaft der Gruppe, die in der Opposition zur Erwachsenenwelt geradezu ihren Zweck sieht, und der waghalsige Bandenführer und mitreißende Abenteurer. Man möchte fast sagen: jener Erzieher wird am meisten Einfluß auf den Jungen haben, der gleichsam die Stelle des Bandenführers einnimmt. Die in dieser Zeit vertretene Gruppenmoral muß also möglichst jene Inhalte repräsentieren, die auch der Erzieher selber gutheißen kann.

Jetzt ist es an der Zeit, die imponierenden Seiten aus dem Leben Christi dem Jungen nahezubringen: Christus, der den Tempel reinigt, der die Scheinheiligkeit der Pharisäer entlarvt, der die Welt von Grund auf verändern will und der zur radikalen Nachfolge aufruft. Alles das spricht die auf Abenteuer gerichtete Seele des Jungen an. Denn er will gerade in dieser Zeit die bestehende Ordnung ändern und eine Welt aufbauen, die seinem subjektiven Ordnungsdrang besser entspricht. Noch ist es nicht das Streben nach innerer Ordnung, sondern die Sehnsucht geht bei ihm noch nach außen, in die Weite. Es ist die Sehnsucht nach fernen Ländern, nach neuen Entdeckungen — noch nicht die Sehnsucht nach der Entdeckung der eigenen Seelentiefe. Eine wichtige Hilfe ist darum auch das Bekanntwerden mit der Missionstätigkeit der Kirche, die Schilderung des Opfers und Einsatzes der Missionare. Im ganzen will dieses Alter noch mehr als Gruppe, weniger der einzelne angesprochen werden.

Pubertät: 15.—17. Lebensjahr

Der 15—17jährige — also der Junge in der Pubertät — wirft für die religiöse Erziehung ganz neue Probleme auf. Er erlebt sich mit unaufhalsamer Macht als einzelner, der sich von den anderen getrennt fühlt, sich nicht verstanden glaubt. Vor allem erlebt er — im Kampf mit dem sexuellen Trieb — eine Macht, der er innerlich zu erliegen droht, da mit ihr zugleich die Verheißung von Glück und die Erfahrung des eigenen Versagens verbunden zu sein scheint. Das hat für seine seelische Situation zur Folge, daß er individuellen Rat braucht und zugleich jene Planke ergreifen kann,

die ihn über die Gewalt des Triebes hinwegführt. Der Junge in der Pubertät ist aber zugleich zweckhaft der Welt des Alltags zugewandt. Er will nicht mehr — wie der Junge der vorausgehenden Phase — mit seiner Phantasie die Welt erobern, sondern seine ihn umgebende Welt allmählich in der Tat bewältigen.

Schon das Gesicht des reifwerdenden Knaben zeigt das: „Die Züge des Gesichts werden strenger, härter, unfroher. Die spielerische Heiterkeit im Ausdruck des kindlichen Knaben verschwindet und macht einer gesammelteren, schärfer auf den Zweck und die eigenen Absichten eingestellten Miene Platz. — Diese größere Gespanntheit drückt sich auch in der Haltung und im Ausdruck der ganzen Gestalt aus. Die Gestalt ist straffer geworden, die Haltung verrät einen stärkeren Tonus, und, man möchte sagen, ist bewußter. Der Ausdruck der Haltung ist zusammengefaßter, konzentrierter. Diese größere Bewußtheit spricht sich übrigens auch im Gesicht aus. Der Blick ist zupackender, greifender, auch differenzierter; ... Zweifellos setzt er sich von seiner Umwelt schärfer ab, er isoliert sich, er erkennt den Abstand zwischen sich und den anderen. Er gewinnt eigene Ziele, er begehrt realer und sucht seine Wünsche unmittelbarer zu erfüllen. Er gerät stärker in Konflikte, oder besser, er erkennt die Möglichkeiten von Konflikten, und daß man sich vor ihnen schützen muß, um seine Ziele zu erreichen. Er wird verschwiegener, er behält mehr für sich."[3]

Der Junge der Pubertät braucht und sucht einen Freund. Er zieht sich also normalerweise aus der homogenen Gruppe zurück und wendet sich einzelnen zu, die gleiche Interessen vertreten. Der Erzieher und Seelsorger muß darum die Interessenrichtungen der einzelnen studieren und dafür Verständnis zeigen. Wenn der einzelne zu ermahnen oder zu tadeln ist, sollte er möglichst vermeiden, das in der Öffentlichkeit zu tun. Jeder einzelne will für sich ernstgenommen werden. Er braucht dringend Rat, vor allem für seine innere Problematik — und er sucht Hilfe für seine sittlichen Konflikte.

Die Person Christi spricht dieses Alter vor allem von jener Seite an, wo Christus sein Verständnis für die Sünder und das Versagen der Menschen bekundet. Dabei muß man jedoch darauf achten, daß die diesbezüglichen Gleichnisse — z. B. das vom verlorenen Schäflein — mit Vorsicht gebraucht werden. Denn der Junge in der Pubertät gibt sich betont kritisch und nüchtern — nicht, als wenn er das wäre; aber er will seine unklare Gefühlswelt nicht offenbaren. Er tarnt sein Inneres mit betonter Nüchternheit nach außen. Eine der wichtigsten Aufgaben dieser Zeit ist die christliche Gewissensbildung, und da wieder vor allem die Erziehung zur inneren Demut vor Gott. Was der Junge in der vorausgehenden Zeit kaum verstehen konnte, das wird jetzt dem jungen Menschen durch sein Versagen aufgezwungen, nämlich mit dem sinkenden Petrus um Hilfe zu rufen. Nunmehr kann auch

[3] *W. Zeller*, Konstitution und Entwicklung, *Göttingen 1952, 50.*

der Erzieher selbst nicht mehr nur belehrende Autorität sein. Nichts imponiert dem Jungen in der Pubertät mehr, als wenn der Erzieher sein eigenes offensichtliches Versagen, das der Junge selbst wahrnehmen kann, eingesteht; auch wenn er sich entschuldigt für seine Ungeduld und eventuelle Ungerechtigkeit. Zum Unterschied von der Vorpubertät, in der Gruppenmoral bestimmend war, hat der Pubertierende eine ausgesprochene Leistungsmoral. Das heißt: Ihm erscheint das richtig und gut, was ihm hilft, seinen inneren Leistungswillen zu bestätigen. Deswegen besteht hier auch die Gefahr, das innere Versagen durch Hervorkehren äußerer Leistungsbetonung zu kompensieren, sich „männlich" zu geben. Auf diese Weise kommt es zu innerer Unwahrhaftigkeit, wenn dadurch die eigene Schwäche verdeckt werden soll. Wichtig ist für diese Zeit der inneren Halbheit und Entscheidungslosigkeit, daß der Erzieher nicht entmutigt und an der Möglichkeit des Sieges nicht zweifelt. Endgültig wird das nur gelingen, wenn die Suche nach Freundschaft einmündet in Freundschaft mit Christus, der als Erlöser und Helfer allein wirklich helfen kann.

Die Jugendkrise: 17. Lebensjahr

Mit dem Abklingen der Pubertät tritt für eine kurze Zeit noch einmal eine Krise der Leistung und des Verhaltens auf. Der 17jährige zeigt häufig eine gewisse Schul- und Berufsmüdigkeit. Er möchte sich dem praktischen Leben zuwenden und sich irgendwie der geistigen Auseinandersetzung zunächst entziehen. Bisher bestehende Freundschaften können plötzlich aufhören. Das Interesse für das andere Geschlecht wird stärker. Er distanziert sich auch von bisher verehrten Persönlichkeiten. Zugleich aber richtet sich sein geistiges Interesse mehr auf Ideen. Die Jugendkrise ist — psychologisch gesehen — bereits ein Appell an die freie Entscheidung der reifenden Person. Hier kommt es darum entscheidend darauf an, daß der Erzieher die Versuche des kritischen Denkens nicht übersieht oder gar unterbindet. Das früher oft nur halb verstandene religiöse Wissen muß jetzt innerlich verarbeitet werden. Die Diskussionsfreudigkeit muß also hier vom Erzieher bewußt gefördert werden. Der Jugendliche versucht sich bereits in andere hineinzudenken. Zugleich wächst sein Verständnis für die Notwendigkeit einer inneren Gesamtrichtung des Lebens, die mit der Wahrheit übereinstimmt. Insofern wird diese Jugendkrise positiv erst in der Zeit der Adoleszenz aufgearbeitet.

Adoleszenz: 18.—21. Lebensjahr

Bis zur vollendeten Reife dauert es ja noch über die Schulzeit hinaus. Im Ganzen handelt es sich um eine Harmonisierung des Ausdrucks in Richtung auf die männliche Gestalt. Sehr stark tritt das Postulat nach logischem Zusammenhang in den Vordergrund. Denkerische Probleme werden diskutiert.

Die Notwendigkeit eines geordneten und gesetzlich geregelten Zusammenlebens wird erkannt. Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit der Autorität werden anerkannt. Die bisherige Kritik an allem mäßigt sich zu kritischer Entscheidungsfähigkeit.

Im religiösen Leben wird vor allem die innere Einheit zwischen Glauben und Wissen gesucht — heute vor allem im Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen Problemen. In der Zeit der Adoleszenz, die der Jugendliche noch auf der höheren Schule verbringt, stellen sich in der heutigen Zeit nicht nur psychisch bedingte Probleme. Wichtiger ist eine gründliche Auseinandersetzung mit zeitgeschichtlichen theologischen Fragen innerhalb des kirchlichen Denkens selbst. Von geradezu tiefenpsychologischer Bedeutung wird hier die wissenschaftlich ernstzunehmende Begründung der natürlichen Gotteserkenntnis im Sinn einer personalen Deutung. Gerade weil innerhalb unserer innerkirchlichen Diskussion hier noch so viel Unklarheiten herrschen, ist besonders Vorsicht und gründliche Vorbereitung für den Erzieher und Lehrer unerläßlich. Der Erwachsene, der das Bewußtsein hat, daß über das Dasein Gottes nicht ernsthaft zu diskutieren ist, sieht im Glauben an Gott keine innere Verbindlichkeit. Der reifende Mensch sucht seinen religiösen Halt letztlich in der Gewißheit seiner religiösen Überzeugung. Er braucht als gereifter Knecht das Bewußtsein der Nähe seines Herrn.

Von der späten Kindheit bis zur vollendeten Reife des Erwachsenen, ja des Heiligen entfaltet sich jene zwischenpersonale Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, deren natürliche Dimension in die Gegenseitigkeit zwischen Knecht und Herrn ausmündet. Aber diese ist seit der Taufe einbezogen in das geheimnisvolle Werden des Gotteskindes; jedoch so, daß immer neu die mühsame Bewährung des Knechtes gefordert ist, bis diesem nach Gottes Ratschluß die volle Teilnahme an der Kindschaft aus Gnade gewährt wird.

Oswald Spengler und seine Vorläufer

HANS MEYER

Oswald Spengler, der im vergangenen Jahr achtzig Jahre alt geworden wäre, gehört auch heute noch zu den meistgelesenen Kulturphilosophen. Vor allem sein nach dem ersten Weltkrieg erschienenes Werk mit dem pessimistischen Titel „Der Untergang des Abendlandes" erlebt immer noch Auflage um Auflage. Hätte Spengler den Untertitel seines Werkes zum Haupttitel gemacht, wäre die Zugkraft des Buches sicher wesentlich geringer gewesen. Zugleich jedoch hätte man deutlicher erkannt, daß Spengler bereits Vorläufer hatte, die ihn stark beeinflußt haben.

Schon Goethe und der Russe Danilewski (1822—1885) hatten eine Morphologie der Geschichte versucht, und Solowjew berichtet, Danilewski habe seine Grundidee von dem deutschen Professor *Heinrich Rückert* (1823—1875), dem Sohn Friedrich Rückerts, übernommen. Unterzieht man nun Rückerts auch heute noch interessantes und anregendes Werk „Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung", 2 Teile, 1857, einem Vergleich mit Spengler, so fällt auf, daß es bei beiden die gleichen geschichtsphilosophischen Probleme sind, daß sie jedoch bei Rückert anders gelöst sind, ohne den biologischen Naturalismus, ohne den Historismus und den damit verbundenen Relativismus.

Auch Rückert kennt verschiedene selbständige Kulturkreise, „Kulturindividualitäten", nicht so viele wie Spengler, sondern nur vier, den westeuropäischen, den vom Islam bestimmten arabischen, den indischen und den chinesischen Kulturkreis[1]. Während nach Spengler diese Kulturkreise nicht aufeinander einwirken, erkennt Rückert an, daß die drei letztgenannten Kulturen in einer gewissen Abhängigkeit von der westeuropäischen Welt stehen. Freilich ist diese Abhängigkeit nicht so groß, daß dadurch das eigentliche Wesen dieser selbständigen Gebilde überwältigt oder gänzlich umgewandelt würde. Nur ein negativer Einfluß der Störung, eventuell der Zerstörung ist zu verzeichnen. Von einer positiven Einwirkung kann weder in dem Sinn gesprochen werden, daß diese Kulturindividualitäten neu belebt werden oder aus sich heraus neue Kräfte entwickeln, ihren Verfall aufzuhalten, Störungen zu überwinden oder ihren bisherigen Typus ganz aufzugeben und sich dem neuen europäischen Geist zu unterwerfen. Die westeuropäische Kultur besitzt nach Rückert den Primat. Die anderen Kulturindividualitäten haben jedoch gegen die äußeren Formen unserer Kultur eine viel zu große negative Zähigkeit bewiesen, als daß dieser ein dauernder Einfluß beschieden gewesen wäre; sie kann nur das Werk der Zerstörung fortsetzen. Freilich das Ende dieser Prozesse ist durch die physische Schwerkraft der Massen in unabsehbare Fernen gerückt. Und ist sie überhaupt mit dem sittlichen Prinzip, das die ganze Geschichte beherrscht, vereinbar?

Wir haben Beispiele des Aufeinanderstoßens verschiedener Kulturkreise. Im 16. Jahrhundert wurde die selbständige Kultur der amerikanischen Völker ohne innere Vermittlung vollständig überwältigt. Das physisch und geistig schwächere Element mußte vollständig weichen. Genau so wenig ist eine Vermittlung zwischen der westeuropäischen Kultur und den drei östlichen Kulturen möglich. Es gäbe eine Vermittlung: Nach Aufgabe der geistigen Individualität könnte wenigstens die leibliche Individualität erhalten bleiben und durch Aufnahme des fremden Geistes eine völlig neue Individualität begründet werden, in der die Basis der alten nur in vollständiger Metamorphose wieder zu ihrem Recht käme.

Von Amerika glaubt Rückert: „Auch der physische Bestand der ameri-

[1] *Rückert* II, 841 ff.

kanischen Menschheit ist demselben Untergang verfallen, wie die Kultur, zu der sie sich in einzelnen ihrer Hauptmassen durch eigene Kraft erhoben hatte. Noch ist allerdings der Prozeß ihrer physischen Vernichtung nicht zu Ende gekommen, aber seine bisherigen Phasen zeigen deutlich genug, daß er überall da, wo die europäische Kultur selbst feste Wurzel in Amerika gefaßt hat, vollendet ist und daß sich der Rayon, auf welchen sich die Wirkung dieses Verhältnisses erstreckt, dem die amerikanische Menschheit verfallen ist, in dem Maße ausgedehnt hat, in welchem die europäische Kultur selbst ihr Territorium erweitert hat. Ebenso ist kein Anzeichen vorhanden, aus welchem sich schließen ließe, daß da, wo dieser physische Vernichtungsprozeß noch nicht zum Abschluß gekommen ist, weil die europäische Kultur bis dahin noch nicht in ihrer lebenskräftigsten Form, als germanische Individualität, solche Orte erreicht hat, in dem Wesen der amerikanischen Urbevölkerung irgend ein Moment vorhanden sei, welches die Kraft habe, um für die Zukunft die Wirksamkeit jenes bis jetzt dort unbeschränkt gültigen Gesetzes aufzuheben und eine wirkliche organische Vermittlung des europäischen Kulturelementes mit der physischen oder materiellen Basis der ursprünglichen Bevölkerung herbeizuführen. Man ist zu der Annahme berechtigt, daß entweder die europäische Kultur in der bisherigen Weise ihren bisherigen Rayon erweitert und dann innerhalb desselben wie bisher auch die physische Existenz der amerikanischen Menschheit vernichtet, oder daß ihr gewisse Teile Amerikas für immer unzugänglich bleiben, in denen sich dann selbstverständlich auch die physische Existenz der amerikanischen Menschheit behaupten kann, aber wiederum selbstverständlich ohne durch den Einfluß der europäischen Kultur zu einem höheren geschichtlichen Leben gebracht zu werden."[2]

Die westeuropäische Kultur kann auf dem Boden, den die östlichen Kulturen einnehmen, nach den ewig gleichen Gesetzen der Natur keinen Raum gewinnen. „Das westeuropäische Blut kann, wie man aus der bisherigen erfahrungsmäßigen Kenntnis der allgemeinen Naturbedingungen, denen es gehorchen muß, schließen darf, nicht auf dem Boden gedeihen, auf welchem sich Araber, Perser, Indier und Chinesen zu ihrer eigentümlichen Kultur herausgearbeitet haben. Soweit geht weder bis jetzt, noch wird jemals die Freiheit gehen, die sich die kultivierte Menschheit gegenüber der Natur erkämpfen kann und muß, daß auch solche allgemeine Naturgesetze aufgehoben würden."[3] Beispiele reden eine deutliche Sprache. Man betrachte die Ausdehnung der griechischen und römischen Kultur in großen Teilen Asiens und Afrikas. Sie wurde durch das arabische Element verdrängt. Weder im Altertum noch im Mittelalter ist der Versuch einer dauernden Kolonisation in Indien oder in China gemacht worden. Und doch verlangt dies der Primat der westeuropäischen Kultur. Hier muß Rückert bekennen: „Ein vollständiger Sieg des europäischen Elementes über die nationalen Elemente der

[2] ebd. [3] ebd. II, 844.

östlichen Kulturkreise, der zugleich den völligen Untergang der leiblichen Existenz dieser Nationalitäten mit sich führen müßte, würde also nicht wie einst in Amerika bloß das Mittel sein, um den Boden für eine neue und höhere Kulturform und ihre leiblichen Träger, die europäischen Kulturvölker frei zu machen. Da sie auf diesem Boden überhaupt nicht existieren können, so würde die vollständige Auflösung des geistigen und damit auch des physischen Bestandes jener westlichen Völker mit einem dauernden absolut negativen Ergebnis enden, eine Annahme, gegen welche sich die Vernunft sträubt. Und doch zwingen die nüchterne Betrachtung der Wirklichkeit und die logischen Konsequenzen, die sich daraus für die Zukunft ergeben, dieselbe Vernunft zu der Annahme, daß sich aus dem einstigen zwar noch fernen, aber unausbleiblichen Sieg der europäischen Kultur im Orient kein anderes als ein solches absolut negatives Resultat entwickeln wird. Denn es gibt unter den uns jetzt bekannten Bedingungen, welche das Wechselverhältnis zwischen der europäischen Kultur und der des Ostens bestimmen, nichts, was die Möglichkeit zu einer vernünftigeren oder einer den sittlichen Voraussetzungen in der Betrachtung der Geschichte entsprechenderen Lösung dieses großen Problems in sich enthielte."[4]

Nach *Spengler* ist die Geschichte das Schauspiel einer Vielzahl von Kulturen, die wie die Pflanzen aus mütterlicher Landschaft herauswachsen, blühen und wieder absterben, von denen jede ihren eigenen Stoff, ihre eigene Form, ihre eigene Idee, ihr eigenes Leben, ihren eigenen Tod besitzt. Es gibt keine einheitliche Menschheitsgeschichte, die immer weiter fortschreitet. Die Menschheit hat kein Ziel, keine Idee so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge. Demgegenüber hält Rückert an der Einheit der geschichtlichen Bewegung als einem innerlichen Moment einer Kulturindividualität fest, die Zielbestimmung hängt mit der uranfänglichen, gleichbleibenden Organisation der Menschheit, mit dem menschlichen Organismus als Fleisch gewordenem Geist zusammen. Das Ziel der Geschichte darf als erreicht gelten, „wenn auf der einen Seite in der menschlichen Entwicklung alle Möglichkeiten der Freiheit, der Natur, der objektiven Weltordnung und dem eigenen Innern gegenüber, mit Bewußtsein tatsächlich erschöpft oder geschichtlich realisiert worden ist, und wenn auf der andern Seite die Beschränkung der menschlichen Anlage nach diesen drei Richtungen hin ebenfalls völlig mit Bewußtsein zum Abschluß gekommen ist. Man kann also sagen, daß es die Versöhnung der Begriffe Freiheit und Notwendigkeit ist, um welche sich die ganze Geschichte dreht; der ganze geschichtliche Prozeß hat keinen andern Inhalt als diesen, und kann keinen andern nach der unantastbar feststehenden Natur der Objekte, in denen er sich vollzieht, der Natur des Menschen und des Geistes haben als diesen, und er ist vollendet, sobald diese Versöhnung zu Stande gekommen ist, d. h. sobald der Mensch alle die Gestaltungen in seinem eigenen Leben nach innen und außen vollbracht hat,

[4] ebd. II, 846.

die er nach seinen eigenen Anlagen und nach seiner Stellung zu der übrigen Welt vollbringen kann, und sobald er weiß, daß er keine anderen Gestaltungen als diese hervorbringen kann. Dann ist der Moment eingetreten, wo die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit wieder in ihren ursprünglichen Schoß, den Begriff der zugleich objektiven und subjektiven Vernunft zurückkehren, wo alles, was als Notwendigkeit erkannt wird, zugleich, weil es Erzeugnis der objektiven Vernunft ist, auch als Freiheit gilt, d. h. als subjektive Vernunft, und wo die Freiheit und die subjektive Vernunft keinen andern Inhalt kennen als den der objektiven Vernunft, d. h. der Notwendigkeit."[5] Freilich, ob dieses Ziel jemals erreicht wird, dafür gibt es keine Beweise. Höchstens der Begriff des Organismus deutet in die Richtung der Vollendung.

Mit dem Begriff des Zieles ist die Fortschrittsidee verbunden, die Spengler ablehnt. Aber woran erkennt man den Fortschritt? „Eine höhere Stufe des geschichtlichen Lebens oder der menschlichen Kultur wird sich also durch die erfahrungsmäßige Beobachtung da erkennen lassen, wo der Begriff der menschlichen Freiheit oder Gebundenheit in natürlicher und sittlicher Beziehung positiver gefaßt wird als anderswo."[6] „Da aber wie das Individuum von dem Allgemeinen, so das Allgemeine von dem Individuum abhängig ist, so wird auch derjenige Kulturzustand als der relativ höhere gelten, an welchem eine möglichst große Masse von Individuen mit Bewußtsein und nach allen Richtungen hin Teil nimmt. Denn aus dem Begriffe der Aufgabe der Menschheit in der Geschichte folgt auch mit Notwendigkeit die Forderung, daß sie nicht bloß von einem Teile derselben, sondern von allen Individuen vollzogen werden soll. Was für die Menschheit im allgemeinsten Sinne gilt, gilt natürlich auch wieder für die untergeordneten Abteilungen derselben in ihrer stufenweisen Gliederung bis zu dem wirklichen Individuum."[7]

Vom Ziel-Ideal, von der Aussicht auf Vollendung sind schon die ersten Schritte in der geschichtlichen Entwicklung bestimmt. Die Kreislauf-Idee, nach der in der Geschichte nichts Neues geschieht, was nicht schon immer da gewesen ist, wie sie in Griechenland im Zusammenhang mit der Lehre von der ewigen Wiederkunft der Dinge klassisch von Aristoteles ausgebaut wurde, lehnt Rückert ab.

Ebensowenig findet Spenglers naturalistischer Fatalismus, wonach der Kulturprozeß mit unfehlbarer Gesetzmäßigkeit anonym verläuft, einen Ansatz bei Rückert. In Spenglers System gibt es keinen Platz für die selbstbewußte, freie, schöpferische Persönlichkeit. Zwar wollte Spengler diesen schon im ersten Band bemängelten Fehler im zweiten korrigieren. Aber da er den ersten Band hätte völlig umschreiben, ja sein ganzes Denkgebäude hätte aufgeben müssen, unterließ er es. Sein biologischer Naturalismus ließ für die freie, schöpferische Persönlichkeit keinen Raum. Bei Rückert ist der geistige Hintergrund ein anderer. Hegel kommt zum Durchbruch:

[5] ebd. I, 52. [6] ebd. I, 55. [7] ebd. I, 56.

Die Weltgeschichte ist die Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit. Nur ist bei Rückert die Aktivität der Persönlichkeit stärker angesetzt und höher bewertet als bei Hegel. Nichts wird bei Rückert so betont wie die Freiheit. Er kennt das Zusammenwirken von konservativen und schöpferischen Faktoren, das Bedingtsein von Natur und objektiver sittlicher Ordnung, das Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit, wobei zufällige Erscheinungen diejenigen heißen, die weder aus den Charakteranlagen noch aus der geographischen Stellung allein erklärbar sind, wenngleich beide Faktoren nicht ganz ausgeschaltet werden können. Der Geist, der keine Maschine ist, hat den Anfang der Geschichte durch eine aus ihm allein geborene und aus ihm allein erklärbare Tat zu Stande gebracht. So ist er es auch, der um seiner selbst willen zur Erfüllung einer Konstruktion, die ihn allein befriedigt, ohne daß die materielle Basis des Körpers einen anderen als einen akzidentellen oder passiven Anteil an dieser Befriedigung hätte, alles Weitere hervorbringt, was in der Geschichte im wahren Sinne geschieht."[8]

Jede Grundform steht um so höher, „je mehr sie die freie Tätigkeit des Geistes um seiner selbst willen offenbart, und um so niederer, je mehr der Geist in ihr, bewußt oder unbewußt, anderen Interessen, die nicht mit denen seines Ideals identisch sind, sich dienstbar macht und seine Kraft zu deren Dienste verwendet"[9].

Die Entwicklung der Menschheit verläuft in drei Stufen. Auf der ersten Stufe setzt sich die zum geschichtlichen Selbstbewußtsein, d. h. zur Freiheit gekommene Menschheit mit der Natur auseinander. Nicht die Not des Lebens, die schon beseitigt war, sondern die Idee der unbeschränkten Herrschaft über die Natur war bestimmend. Die zweite Stufe ist die soziale, die gemeinschaftsbildende mit bestimmten Zwecken. In ihr liegt der Keim zur dritten, zur übersinnlichen Epoche, in der Religion, Kunst und Wissenschaft gedeihen.

Diese drei Stufen sind charakteristisch für die Gesamtentwicklung der Menschheit wie für die Entwicklung der einzelnen Kulturkreise, die unabhängig voneinander zu gleicher Zeit, aber an verschiedenen Orten das Leben der geschichtlichen Menschheit individualisieren. Trotzdem bleibt es möglich, daß sich alle menschlichen Kulturen zu einem großen Organismus zusammenschließen; ob und wann eine solche Verschmelzung eintritt, weiß Rückert nicht zu sagen. Er muß als geschichtliches Faktum buchen, daß sich die europäisch-christliche Kulturwelt selbständig entwickelte und eine andere in Ostasien existierte, von der man kaum mehr als eine sagenhafte Kenntnis besaß und die mit ihr nur eine höchst dürftige äußere Verbindung ohne ein organisches Ineinandergreifen besitzt. „Ebenso bestand zwischen der völlig untergegangenen Kultur im heutigen Mexiko und Peru und den übrigen großen Kulturkreisen weder eine nachweisbare innere noch äußere

[8] ebd. I, 80. [9] ebd. I, 72.

Beziehung und beide scheinen trotz der nächsten Analogie in ihrem Typus sogar wieder unter sich völlig isoliert gewesen zu sein."[10]

Rückert geht Spengler voraus, wenn er jedem Kulturkreis die ewige Berechtigung seines individuellen Typus zuerkennt — „Diese Typen haben so lange ein Recht in ihrer Verschiedenheit nebeneinander zu existieren, als der Begriff des individuellen Typus die sinnliche und geistige Natur der Menschheit beherrscht, und dies wird wiederum nach dem Begriffe dieses individuellen Typus zusammenfallen mit der zeitlichen Dauer der Existenz der Menschheit überhaupt"[11] — und wenn er solche Einzelkulturen nach Analogie, sogar nach nächster Analogie verlaufen läßt. Freilich einen einheitlichen Typus der menschlichen Kulturentwicklung kann man nicht erwarten, weil jede Kulturbildung mit der Rasseneigentümlichkeit, mit den geographischen Verhältnissen usw. notwendig verbunden ist. Gleichwertig sind die Kulturkreise nicht. Der eine ist den anderen überlegen, wenn in ihm die ideellen Momente oder Stufen ein relatives Übergewicht über die anderen geschichtlichen Momente erlangen und für alle Zeiten zu behaupten wußten, sodann wenn „die einzelnen großen Entwicklungsmomente selbst, die materiellen wie die ideellen, hier als ewig lebendige Organismen wirksam sind, d. h. bei einem unendlichen Formenwechsel zu ewiger Bewahrung ihrer Substanz und ihrer individuellen Beseelung befähigt sind. Der Geist als solcher ist hier nicht bloß viel energischer Herr über die Materie geworden, sondern hat auch den innersten Kern seines Wesens, die ewige Beweglichkeit, sich ganz anders wie dort zu erhalten gewußt." Das gilt von der europäischen Kultur.

Nun hat *Danilewski* (1822—1885) in „Rußland und Europa" (1871), dem Grundbuch der Slawophilen, im Sinn von Rückert weitergedacht und so ziemlich alle philosophischen Grundgedanken, die Spengler später beschäftigten, in Bewegung gebracht. An Porträtfülle und weitgesteckter Zusammenschau erreicht der Russe den deutschen Nachfahren nicht, aber an Reichtum der gestellten Fragen und Antworten kommt er nahe an ihn heran.

Auch Danilewski kann mit der von abendländischen Gesichtspunkten aus gemachten Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit nicht viel anfangen. Er greift zu einem natürlichen System und orientiert sich nicht an der Zoologie, sondern, wie später Spengler, an der Botanik. Die Pflanzenformen offenbaren bei oberflächlichem Anblick nicht ihre Verwandtschaft, erst der tiefere Einblick deckt die inneren Zusammenhänge auf. Wie es in der Pflanzenwelt für die verschiedenen Arten und Gattungen eine Zeit des Keimens, der Blüte, der allmählichen Abnahme und des vollen Verschwindens gibt, so erzählt die Geschichte das gleiche von den Völkern. Auf dem Boden der natürlichen Systeme stockt Danilewski Rückerts vier Grundtypen auf zehn Typen auf: den ägyptischen, den chinesischen, den assyrisch-babylonisch-phönizischen, den indischen, iranischen, hebräischen, griechischen, rö-

[10] ebd. [11] ebd. I, 95.

mischen, neusemitisch-arabischen, germanisch-romanischen (europäischen) Rassen(Kultur)-Typ. Der mexikanische und peruanische Typ erscheinen wie bei Rückert nur am Rande.

Das natürliche System der Geschichte besteht also in der Unterscheidung kulturhistorischer Typen, für die bestimmte Forderungen gelten: Das Prinzip der Teilung soll die Gesamtsphäre des zu Teilenden umfassen — alles zu einer Gruppe Gehörige muß unter sich eine größere Stufe von Ähnlichkeit oder Verwandtschaft aufweisen als alles, was zu einer anderen Gruppe gehört — die Stufe der Verwandtschaft, die die Glieder verbindet, muß die gleiche in allen gleichbenannten Gruppen sein. Diese Unterscheidung der aus dem natürlichen System sich ergebenden Kulturtypen ist notwendig. So hat die Gleichsetzung der Schicksale Europas oder des germanisch-romanischen Stammes mit den Schicksalen der ganzen Menschheit zu Kurzschlüssen und zu einer vollständigen Entstellung der Verhältnisse des historischen Gebäudes geführt.

Was versteht man unter einem Kulturtyp, einer Kulturindividualität? Nach Rückert (vgl. Der Kulturkreis der kaukasischen Rasse I, 2) bilden physiologische Grundverhältnisse das Fundament. Da der Geist die Organisation des Leibes nach seinem Bedürfnis ins Werk gesetzt hat, die sinnliche Organisation nur die Folge der höheren geistigen ist, der Mensch von oben her zentriert ist, ist der Geist der entscheidende Faktor. Bleibt eine Kulturindividualität dem ursprünglichen Grundtyp der Rasse treu, steht ihr die höchste Kulturfähigkeit in Aussicht. Der kaukasischen Rasse und ihrer reichen Ausstattung mit den Anlagen der Totalität der Menschheit, der europäischen Kultur, steht dieser Vorzug zu. Dabei braucht die Kulturentwicklung nicht ein starres Gepräge des physischen und geistigen Lebens anzunehmen; es ist auch nicht notwendig, daß alle Teile eines Kulturtyps zu gleicher Zeit auf einmal ihre Entfaltung betätigen. Die Herausarbeitung der drei geschichtlichen Entwicklungsstufen kann günstiger oder ungünstiger vor sich gehen; die besten Vorbedingungen bestehen wieder bei der kaukasischen Rasse. Man sieht deutlich, zum Wesen eines Kulturtypus gehört, daß alle seine sinnlichen und geistigen Grundhaltungen, wie Sprache, Sitte, Religion, in gleicher Weise von ihr beherrscht werden und, weil aus der gleichen Quelle gespeist, eine innere Verwandtschaft aufweisen.

Kulturtypen sind auch nach Danilewski selbständige, eigenartige Pläne der religiösen, sozialen, sittlichen, industriellen, politischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Entwicklung. Der Entwicklungsgang dieser Typen gleicht meistens den vieljährigen, nur einmal fruchttragenden Pflanzen, bei denen die Periode des Wachstums von unbestimmter Dauer, die Periode des Blühens und Früchtetragens aber verhältnismäßig kurz ist und ein für allemal ihre Lebenskraft erschöpft. Spengler redet deshalb von einer Kulturseele, die die Entfaltung von innen heraus allseits bestimmt.

Die Lebendigkeit des geschichtlichen Werdens und Vergehens erleidet

keinen Eintrag. „Das Hin- und Herwogen der Völker, die Lostrennung mehrerer untergeordneter Individualitäten von der sie ursprünglich umschließenden Einheit, ihre Gestaltung zu selbständigen Massen, in denen sich derselbe Prozeß, dem sie ihren Ursprung verdanken, weiter fortsetzt, die Wanderungen der Ideen und Kulturmittel aller Art von einem erfahrungsmäßig nachzuweisenden Ausgangspunkt scheinen ohne irgend ein Bedenken als die ewige Grundform aller Geschichte auch bis in eine Unendlichkeit rückwärts verfolgt werden zu können, oder wenn die Tatsachen dafür fehlen, als vorhanden, aber noch unbekannt angenommen werden zu dürfen, und dies geläufige Rechenexempel des Verstandes wird so weit fortgesetzt, bis man endlich an dem einen und einzigen Punkt angelangt zu sein glaubt, von welchem alles andere nicht bloß im geistigen oder idealen, sondern auch im gröbsten materiellen Sinne ausgegangen sein muß."[12] Der einheitliche Ausgangspunkt aller Kultur ist nicht die einzige Möglichkeit; mit wissenschaftlichen Mitteln kann sie jedenfalls nicht nachgewiesen werden.

Auf der Suche nach welthistorischer Orientierung greift der geistig unruhig bewegte Aristokrat *Konstantin Leontjew*[13] im Anschluß an Danilewski zur geschichtlichen Aufeinanderfolge von Kulturtypen, in die er die bisherige Menschheitskultur im Mittelalter und in der Renaissance und jetzt auch Rußland einordnet. Das Gesetz, das im Leben der Völker wirksam ist, ist in seiner Lehre „der sekundären vermischenden Vereinfachung" enthalten. Alle Völker verdemokratisieren, vermischen sich, verwelken in einem natürlichen Prozeß. Denselben Gesetzen sind sowohl die Staatsorgane wie alle Weltkulturen unterworfen. Sie zeigen deutlich diese drei Perioden: 1. primäre Einfachheit, 2. blühende Kompliziertheit, 3. sekundäre Vermischung. Leontjew kommt der späteren Spenglerschen Auffassung am nächsten, daß der Geschichtsablauf im Kommen und Verschwinden von Organismen mit einem bestimmten Lebensrhythmus bestehe. Diese Kulturorganismen besitzen ihr Eigenleben, ihren Aufstieg, ihr Blühen, ihren Niedergang, gehen über in Zivilisation. Leontjew redet bereits vom Untergang des Abendlandes. Vom Höhepunkt der Renaissance, der blühenden Mannigfaltigkeit geht seit der Aufklärung der Auflösungsprozeß immer schneller vor sich. Leontjew fürchtet eine Gesellschaft, aufgebaut auf dem Prinzip großer Beschränkungen und Zwangsmaßnahmen aller Art. „Es ist möglich, daß eine neue Art von Sklaverei entsteht. Sie wird vielleicht die grausamste Form der Herrschaft annehmen, die die Gemeinschaft den Individuen und der Staat der Gemeinschaft auferlegen kann."[14] Diese Voraussage ist eingetroffen.

Für die Völker, die selbständig in die Kulturtätigkeit eingreifen und sich in der Auswirkung ihrer Kulturen unterscheiden, sind drei Gesichtspunkte der Unterscheidung wesentlich: einmal ethnologische Unterschiede, d. h.

---

[12] ebd. I, 109.

[13] *Eugène Porret,* Nikolaus Berdjajew und die christliche Philosophie in Rußland, *Heidelberg 1950.* [14] ebd. Abschnitt Leontjew, Kap. 4.

Stammeseigenschaften in den Besonderungen des seelischen Aufbaues, sodann Unterschiede in den höchsten leitenden sittlichen Grundsätzen, schließlich Unterschiede im Verlauf und in den Bedingungen der historischen Erziehung der Völker.

Wo Danilewski von Zivilisation redet, denkt Leontjew an die kraftvolle Auswirkung eines Kulturtyps. Dazu ist die politische Unabhängigkeit der dazugehörigen Völker notwendig. Die Grundlagen der Zivilisation werden nicht von anderen Völkern übermittelt. Jeder Typ arbeitet sie selbst unter dem größeren oder geringeren Einfluß fremder vorangegangener oder gleichzeitiger Zivilisation heraus. Jeder Typ erreicht dabei Fülle, Mannigfaltigkeit und Reichtum, wenn die ethnographischen Elemente mannigfaltiger sind und eine Föderation oder ein politisches Staatssystem bilden.

Schon vor Spengler treffen wir die Lehre an: Ist die ganze Fülle innerer Möglichkeiten vollendet und nach außen verwirklicht, so erstarrt die Kultur plötzlich, sie stirbt ab, sie wird Zivilisation in einem notwendigen Naturprozeß.

Anders dort, wo der aktive Geist mitwaltet (vgl. *N. Berdjajew*, Der Sinn der Geschichte). Die Kultur selbst ist religiösen Ursprungs, die älteste ägyptische Kultur begann im Tempel, Begründer waren die Priester. Diese Kultur des Geistes ist das Produkt der schöpferischen Arbeit des Geistes an den Naturgewalten. Die Kultur selbst ist einer verhängnisvollen Dialektik unterworfen, in ihr sitzt die Tendenz zur Zersetzung der religiösen und geistigen Grundlage. Indem sie sich von ihrem Lebensquell scheidet, droht ihr der Untergang. Dieses Sinken, diese Auflösung zeigt sich an jedem Kulturtyp. Gefährlich wird der Wille zur Macht um jeden Preis, der Genuß des Lebens. Die Zivilisation ist „der Übergang aus der Kultur, dem Schauen, dem Schaffen von Werten zum Leben selber, ist Suchen des Lebens, Vertrauen auf die Lebenskraft“[15]. Sie ist ihrer Natur nach technisch, sie triumphiert über den Geist, aber „die Organisiertheit tötet das Organische“. „In der Zivilisation herrscht unvermeidlich der Ökonomismus; die Zivilisation ist ihrer Natur nach technisch, in der Zivilisation ist jede Ideologie, jede geistige Kultur nur ein Überbau, eine Illusion, keine Realität.“[16]

Geschichte hat Ziel und Sinn, darin sind sich die Russen einig. Danilewski denkt wie Rückert profan und läßt den Fortschritt nicht darin bestehen, daß alle in eine Richtung schreiten, vielmehr darin, daß man das ganze „Feld, welches den Schauplatz der historischen Tätigkeit der Menschheit bildet, in verschiedenen Richtungen abschreitet“[17], also in einer möglichsten Breitenwirkung. Andere Russen, so Berdjajew[18], leiten die Fortschrittsidee aus religiös-messianischen Wurzeln ab, die nicht mit der Utopie eines irdischen Paradieses, einer irdischen Glückseligkeit, dieser Verunstaltung der religiösen Idee vom Anbruch des Reiches Gottes, verwechselt werden darf. Geschichte ist kein unendlicher Prozeß, nicht „schlechte Unendlichkeit“, sondern hat

[15] *N. Berdjajew*, Der Sinn der Geschichte, ²*1950*, *Kap. 1*, *2*. *10*.
[16] ebd. [17] Rußland und Europa 1871. [18] *Berdjajew* a.a.O., 10. Kap.

einen festen Ausgang und ein besonderes Endziel. Geschichte und Eschatologie gehören, wie die Perser zum erstenmal erkannten, zusammen. Die Geschichte beginnt mit einem Prolog im Himmel, sie verläuft im Schoße des Absoluten und damit des Seins, mit dem das geistige Leben in innerer Beziehung steht. Für den Anhänger von Böhme und Baader ist das göttliche Leben selbst Geschichte, ein Drama, ein geschichtliches Mysterienspiel. Die Sehnsucht Gottes und seine Liebe zu einem anderen wird zur Tragödie der göttlichen Liebe zu jenem anderen, wird zum Drama der Liebe und zum Drama der Freiheit zwischen Gott und den Menschen. Der Liebende bedarf des Geliebten, der Schöpfer des Geschöpfes (vgl. Bergson). Das Endziel braucht nicht im Irdischen zu liegen. Das Christentum ist progressiv und ist seinem inneren Logos nach eine Bewegung zu einem alles lösenden Ende hin. Ohne daß die absolute Wahrheit des Christentums ins Wanken käme, geschieht die Bewegung in einem tragischen Prozeß durch Widersprüche und Gegensätze hindurch.

Da Sein Leben und Geist, der Geist eine ewig brennende und sich bewegende Lebensflamme ist, ist die Weltschöpfung noch nicht abgeschlossen. An der schöpferischen Entwicklung der Welt ist der Mensch beteiligt, weil er das Bild des Schöpfers, seine Freiheit und Schöpferkraft, in sich trägt. Mit naturalistischer Evolution hat diese Entwicklung nichts zu tun, sie ist Erschließung aus dem Geiste heraus. Die Welt ist nicht nur Kosmos, sondern auch Kosmogonie; für sie bedeutet sittliche Besserung, Besiegung des Bösen, progressive Verwirklichung des Gottesreiches die höchste Aufgabe.

Danilewski wirft vor Spengler die Frage auf: Wo stehen wir? Wo steht Rußland? Auch Danilewski ist der Auffassung von Chomjakow und Kirejewski, daß der Westen „fault", d. h. im Absinken begriffen ist trotz des Glanzes seiner Zivilisation. Man muß unterscheiden zwischen der höchsten Entwicklung der schöpferischen Kräfte und der größten Fülle der Ergebnisse dieser Kräfte. Den Höhepunkt der schöpferischen Kräfte in Europa sieht Danilewski im 16. und 17. Jahrhundert (Raffael, Michelangelo, Correggio, Shakespeare, Kepler, Galilei, Baco, Descartes), den Höhepunkt der Ergebnisse sieht er in den theoretischen und praktischen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts.

Vom „Untergang" Europas ist viel die Rede, aber nicht vom Untergang Rußlands. Von Tolstoi, der das Zerschlagen aller großen Reiche predigt, abgesehen, haben die Russen, besonders die Slawophilen, das Lied „Rußland, Rußland über alles", „Licht vom Osten" gründlich abgesungen. Selbst die radikalen Revolutionäre Alexander Herzen und Bakunin haben ihre Revolutionsrufe nur gegen das herrschende zaristische System, aber nicht gegen Rußland ausgestoßen. Leontjew verkündigt die religiös-kulturelle Sonderstellung Rußlands. Solowjew vertrat eine Zeitlang den russischen Sendungsgedanken. Bei Dostojewski erscheint Rußland als die Verkörperung der christlichen Liebes- und Leidensidee und zur brüderlichen Vereinigung aller Slawen und schließlich der ganzen Menschheit berufen. Rußland hat

die große Mission, die christliche Brüderlichkeit und Menschlichkeit über die ganze Welt auszubreiten. Selbst Dostojewski hält Gewaltanwendungen dabei für durchaus erlaubt. Rußland ist das auserwählte Gottesvolk. „Jedes große Volk muß glauben, daß, wenn es lange bestehen bleiben will, in ihm, und in ihm allein, das Heil der Welt beschlossen ist, daß es lebt, um sich an der Spitze der Völker zu behaupten, sie alle zusammen mit sich zu vereinigen und sie in einer geschlossenen Truppe zu einem Endziel zu führen, das es ihnen allen bestimmt hat...[19] Schon *Alexander Herzen* berichtet von Chomjakow das Urteil: „Die östliche Kirche wird, wenn der Katholizismus seine Form verbraucht hat, als der höchste Ausdruck der Religion erscheinen und sich die Gedanken des Sozialismus und des Kommunismus einverleiben", und nach *Berdjajew* besteht die Mission des russischen Volkes in der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit im Herzen der menschlichen Gesellschaft, nicht nur in Rußland, sondern in der ganzen Welt. *Leontjew* schwebt das russische Reich und Rußland als Haupt des großen orientalischen Staatenbundes mit dem religiösen Kulturzentrum am Bosporus vor Augen.

Leontjew sieht das Hauptübel der westlichen Kultur in der öden Gleichmacherei und inneren Unfreiheit (daher seine Vorliebe für Orthodoxie und Zarentum), Berdjajew in der großen Entseelung durch den historischen Materialismus des Marxismus. Nach Dostojewski wird der Westen bei Rußland anklopfen, wenn seine Aufgabe zu Ende ist, und Danilewski prophezeit, daß gegenüber der bisherigen Einseitigkeit in der Kulturbetätigung (die hebräische Kultur entwickelte nur die religiöse, die griechische Kultur die eigentlich kulturelle, die römische Kultur die politische Seite) der slawische Typ der erste volle vierfach begründete kulturelle Typ in der geschichtlichen Entwicklung sein wird. Wie hätte er wohl die gegenwärtige Situation in Rußland beurteilt?

Es sind also in der philosophischen Geschichtsbetrachtung all die Probleme aufgeworfen, die Spengler beschäftigen. Der Gedanke, daß die menschliche Geschichte in einer Vielheit von Kulturen verläuft, ist seit Rückert, Danilewski, Leontjew in der Literatur bekannt. Auch Spengler kennt wie Danilewski eine Vielheit solcher Kulturen: Die chinesische, ägyptische, indische, antike, arabische, abendländische Kultur und Mayakultur erscheinen bei ihm als ausgereifte Kulturen. Als im Entstehen befindlich betrachtet er die russische Kultur. Nicht zur Reife gelangt sind die persische, hettitische Kultur und die Kultur der Kitschua; ihnen kommt für die Urformen keine Bedeutung zu. Schon Rückert erkannte aus dem reichen geschichtlichen Material, daß jede Kultur in einer tief innerlichen Beziehung zu Stoff und Raum steht, in dem sie realisiert wird. Rückert und Danilewski gehen den Bedingungen nach, unter denen sich ein Kulturtyp entfaltet und suchen die Gründe auf, nach denen er zur Zivilisationsstufe absinkt. Beide wissen schon von einer „Kulturseele", die sich in der Vielheit der jeweiligen Kultur-

[19] *Hans Meyer*, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, *Paderborn 1950, V, 377.*

erscheinungen auswirkt, und handhaben die Analogie im Aufbau der Kultur-Individualitäten und darum als Erkenntnis- und Erforschungsmethode. Der bis auf Tertullian zurückgehende Vergleich der Geschichte mit den Altersstufen Kindheit, Mannesalter und Greisentum wird inhaltlich ausgefüllt. Schon Rückert und Danilewski betonen die starke Selbständigkeit in der Entfaltung der einzelnen Kulturen, ohne freilich die Beeinflussung der einen durch die andere, die Überwältigung der einen durch die andere, das Aufsaugen der einen durch eine andere zu verkennen. Nicht minder ist die Gesetzmäßigkeit des Ablaufs betont. Der Organismusgedanke klingt nicht bloß an, die Botanik wird das Urbild auch für den Geschichtsverlauf. Nur sind die Kulturen keine Pflanzen, sondern Pflanzungen, d. h. Realitäten, die durch den aktiven, bewußten, von sittlichen Grundsätzen geleiteten Menschengeist geschaffen sind. Wenn trotzdem Gesetzmäßigkeit herrscht, so deshalb, weil — ein aristotelischer Gedanke — jedes Kulturgebilde von einer inneren Wesensform (Eidos) geleitet wird.

Spengler steht nicht bloß unter dem Einfluß Herders und der Goetheschen Morphologie, sondern auch in einem bereits im östlichen Bereich verbreiteten Milieu der Geschichtsbetrachtung. Der Grundriß ist bereits fertig, die Ausfüllung fließt aus einer zu „genialen" Zusammenschau und aus einer Verkennung der menschlichen freien Aktivität. Spengler wußte dies selbst. Die Höhe der religiösen Sinngebung der Geschichte liegt dem Positivisten fern. Ob Spengler unmittelbar oder mittelbar seine Vorfahren gekannt hat, ist nicht zu entscheiden. Daß die Linie von Rückert über Danilewski und andere zu Spengler führt, kann nicht übersehen werden. Die letzte weltanschauliche Haltung bezieht er aus Heraklit im Altertum und dem Lamprechtstreit, d. h. aus der Auseinandersetzung, ob die Geschichte ein auf psychologischen Gesetzen streng ablaufender Prozeß ist oder nicht. Gelöst hat er das Strukturproblem der Geschichte im Sinn eines biologischen Naturalismus, der sein Analogon auf dem Gebiet des Seins (Materialismus), auf dem Gebiet der Erkenntnis (Psychologismus), auf dem Gebiet der Ethik und Gesellschaftslehre (verschiedene Formen des Darwinismus), in der Religionsphilosophie (L. Feuerbach) besitzt.

Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche

WILHELM DE VRIES SJ

Wohl kaum ein anderer Wunsch wird so allgemein und so dringlich an das bevorstehende Konzil herangetragen wie der nach Abbau des vielen überspitzt scheinenden römischen Zentralismus und nach Stärkung der Autorität der untergeordneten Instanzen, insbesondere der Bischöfe, in der Kirche Gottes. In diesem Rahmen gewinnt die Frage der Stellung der orientalischen Patriarchate gegenüber der römischen Zentralgewalt, auf die uns das Auftreten des Patriarchen Maximus in Deutschland im vergangenen Jahr erneut hingewiesen hat, an Bedeutung. An diesem Schulbeispiel läßt sich die ganze Problematik der Spannung zwischen einem allesbeherrschenden römischen Beamtenapparat und einer auf ihre traditionellen Rechte pochenden örtlichen Hierarchie aufrollen.

Es geht hier nicht um den Primat des Papstes, dessen allgemeine, unmittelbare und ordentliche Jurisdiktion über die ganze Kirche, alle Bischöfe und Gläubigen für einen Katholiken außer Diskussion steht, sondern um die zentralistischen Regierungsmethoden der römischen Kurie, die im Lauf der Zeit — allerdings mit Berufung auf den Primat — mehr und mehr weite Bereiche des kirchlichen Lebens, deren Regelung früher den örtlichen Instanzen oblag, an sich gezogen hat. Diese Regierungsmethoden haben, wie uns scheinen will, wesentlich dazu beigetragen, jenes geradezu abgrundtiefe Mißtrauen gegenüber Rom zu schaffen, das einem leider bei den getrennten Christen des Ostens wie des Westens immer wieder begegnet. Diese Christen fürchten, daß eine „Heimkehr ins Vaterhaus der katholischen Kirche", zu der man sie so oft aufruft, konkret eine Auslieferung an ein zentralistisches Willkürregime bedeute, das sich, mit Berufung auf die Vollgewalt des Papstes, über alle auch die ältesten und ehrwürdigsten Traditionen hinwegsetzt. Wir urteilen hier nicht über die Berechtigung dieser Furcht, sondern stellen nur die Tatsache fest. Daraus erhellt schon, welch große Bedeutung für die Anbahnung der Wiedervereinigung eine Lösung der Spannung zwischen Zentralismus und örtlicher Autonomie in der Kirche haben könnte.

Um diese Spannung, die ohne Zweifel im Osten am stärksten ist, in etwa zu verstehen, müssen wir sie im Licht der geschichtlichen Entwicklung vom ersten zum zweiten Jahrtausend betrachten. Es steht aus dem Dogma des Primates fest, daß dem Bischof von Rom als dem Nachfolger des heiligen Petrus von Anfang an die gleiche allgemeine, unmittelbare und ordentliche Vollgewalt über die ganze Kirche zukam wie heute. Es ist aber eine historisch unleugbare Tatsache, daß es in der praktischen Handhabung dieser Vollgewalt eine Entwicklung gegeben hat. Das gilt nicht bloß für den Osten,

sondern auch für den Westen. Auch im Westen standen etwa ein Cyprian von Karthago oder ein Ambrosius von Mailand tatsächlich dem Bischof von Rom ganz anders gegenüber als die Titulare ähnlich wichtiger Bischofssitze von heute. Im Westen haben wir jedoch anders als im Osten eine kontinuierliche Entwicklung zu einer immer intensiveren Stärkung der Zentralgewalt Roms, eine Entwicklung, die trotz mancher Widerstände hingenommen wurde. Im Osten dagegen sahen sich die vom 16. Jahrhundert an wiedererstandenen katholischen Patriarchate plötzlich und unvermittelt einer zentralen Autorität gegenüber, die eine Vollgewalt beanspruchte, wie sie vor dem Schisma im ersten Jahrtausend tatsächlich nicht ausgeübt worden war. Daß dies zu Konflikten führte, ist nicht verwunderlich. Hier liegt auch die psychologische Hauptschwierigkeit der Wiedervereinigung für die heute noch getrennten Ostchristen, die leider die überwältigende Mehrheit der östlichen Christenheit ausmachen. Diese müßten eine Situation mit in Kauf nehmen, die sie nie gekannt haben.

Es gibt eine Entwicklung in der tatsächlichen Auswirkung des Primates, darüber hinaus aber auch eine solche in unserer Erkenntnis der Rechte des Bischofs von Rom. Diese Rechte waren in sich zwar von Anfang an immer die gleichen, aber sie waren nicht immer so klar erkannt und so allgemein anerkannt, wie sie es heute sind. Es dürfte wohl kein ernster Historiker die Behauptung wagen, daß ein hl. Chrysostomus oder ein hl. Basilius von den Rechten des Papstes eine so klare und deutliche Vorstellung hatten, wie sie zu unserer Zeit durch das Vatikanische Konzil entwickelt wurde. Wir haben im Westen, vor allem im zweiten Jahrtausend, die Lehre vom Primat des Nachfolgers Petri, die von Anfang an in der Kirche irgendwie anerkannt war, tiefer durchdrungen und weiter entwickelt, so sehr, daß sie unseren getrennten Brüdern im Osten als eine unberechtigte Neuerung erscheinen will, gegen die sie Sturm laufen. Wir müssen ihren Standpunkt, den wir als Katholiken nicht teilen können, zu verstehen suchen. Die Entwicklung in der praktischen Handhabung und in der theoretischen Durchdringung des Primates ist die Ursache der Spannung zwischen römischer Zentralgewalt und örtlicher Autonomie im Osten. Ein Ausgleich kann nur gefunden werden durch vertieftes Verständnis dieser Entwicklung.

Schon die grundlegende Konzeption der privilegierten rechtlichen Stellung der östlichen Patriarchen war im ersten Jahrtausend auch in Rom eine andere als heute. Ihre Sondervollmachten kommen den Patriarchen zu, nicht etwa auf Grund einer ausdrücklichen Konzession Roms, sondern durch das Gewohnheitsrecht, das durch die ersten Konzilien sanktioniert wurde. Innozenz I. (402—417) erkennt in einem Brief an den Bischof Alexander von Antiochien dessen Recht an, nicht bloß die Metropoliten zu weihen, sondern auch bei der Aufstellung der einfachen Bischöfe ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Der Papst verleiht nicht etwa dem Bischof von Antiochien dieses Recht, sondern er stellt unter Hinweis auf Kanon 6 von Nicäa fest,

daß es besteht[1]. Das Konzil von Nicäa seinerseits anerkannte nur die auf Grund des Gewohnheitsrechts bereits vorhandene juridische Situation.

Gregor der Große leitet die einzigartige Sonderstellung der Patriarchen von Antiochien und Alexandrien aus dem apostolischen Ursprung dieser Sitze ab. Beide gehen auf den Apostel Petrus zurück, Antiochien direkt und Alexandrien durch den hl. Evangelisten Markus, den Schüler des hl. Petrus. Rom, Antiochien und Alexandrien bilden im Grunde nur einen einzigen Bischofssitz, dem aber „auf Grund göttlicher Autorität nunmehr drei Bischöfe vorstehen"[2].

Im zweiten Jahrtausend wird dagegen von Rom die Auffassung vertreten, daß alle Privilegien der östlichen Patriarchate diesen lediglich durch Konzession des Hl. Stuhles zukommen. In diesem Sinn schreibt beispielsweise Pius IX. am 16. November 1872 an den chaldäischen Patriarchen Josef Audo: „In der Tat haben von ihm (dem hl. Petrus) und seinen Nachfolgern die großen (Patriarchen)-Sitze alles erhalten, was ihnen an Ehre und Vollmacht zukommt."[3] Rom verleiht den von ihm anerkannten katholischen Patriarchen aus seiner Machtvollkommenheit *die* Privilegien, die es für gut findet[4]. Der Gedanke, daß die durch eine uralte und ehrwürdige Tradition geheiligte Sonderstellung der östlichen Patriarchate auch vom Hl. Stuhl respektiert werden müßte, scheint der römischen Kurie im zweiten Jahrtausend ziemlich fernzuliegen. Selbst das feierliche und zweifellos ehrlich gemeinte Versprechen, die Privilegien der Patriarchen zu achten, das der große Unionspapst Leo XIII. im Apostolischen Sendschreiben „Praeclara gratulationis" vom 20. Juli 1894 auch im Namen seiner Nachfolger abgab, wurde von seiner Umgebung bagatellisiert und seines Wertes beraubt. Das ergibt sich aus den Akten der Kardinalskommission für die Wiedervereinigung, die unter Leo XIII. tagte[5]. Die Orientalen dagegen hielten und halten auch heute noch an der Auffassung fest, daß die privilegierte Stellung der östlichen Patriarchen nicht in einer ausdrücklichen Konzession des Hl. Stuhles, sondern im uralten Gewohnheitsrecht und in den Kanones der ersten Konzilien ihre Grundlage haben. Die jüngste Auseinandersetzung um das neue orientalische Kirchenrecht hat dies aufs neue gezeigt[6].

---

[1] Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (circa 90) ad Coelestinum III († 1198), Band I, Vatikan 1943, 103/104. (Veröffentlicht in der Sammlung zur Vorbereitung des orientalischen Kirchenrechts.)

[2] Acta Rom. Pont. Nr. 268, 498.

[3] *R. de Martinis,* Juris Pontificii de Propaganda Fide, Teil I, Band VI, 2, *Rom 1893, 310.*

[4] So gewährte Rom gewisse genau begrenzte Privilegien dem ersten chaldäischen Patriarchen, Johannes Sulaqa, seinem Nachfolger Abdiso, dem ersten koptischen katholischen Bischof Athanasius (1741), dem ersten kath. armenischen Patriarchen Abraham Petrus usw.

[5] Diese Akten sind nur als Manuskript gedruckt und der Öffentlichkeit noch nicht zugänglich: Verbali delle conferenze Patriarcali della Commissione Cardinalizia per promuovere la riunione delle chiese dissidenti, tenute alla presenza del S. P. Leone XIII. (1894—1902) *Vatikan 1945, 108—121.*

[6] Siehe die Rede des Patriarchen Maximus IV. bei Gelegenheit der Synode der Melkiten in Kairo, Februar 1958, in: *Le Lien 1958, Nr. 1, 20.* Vergleiche auch *Proche Orient Chrétien 9 (1959) 220 ff.* und *Le Lien 1959 Nr. 5, 13 ff.*

Die Patriarchate des Ostens haben sich tatsächlich auf Grund des Gewohnheitsrechtes, das durch die ersten Konzilien sanktioniert wurde, ohne direktes Eingreifen Roms gebildet. Man mag aus dogmatischen Gründen ein stillschweigendes Einverständnis des Oberhauptes der Gesamtkirche dafür postulieren; aber historisch läßt sich nicht nachweisen, daß die Rechte und Privilegien der Patriarchen durch ausdrückliche Konzession Roms entstanden seien.

Die Patriarchen übten im ersten Jahrtausend auf Grund der Wahl ihre Autorität aus. Ein neugewählter Patriarch zeigte seine Erhebung dem Bischof von Rom als dem Oberhaupt der Gesamtkirche und ebenso auch seinen Amtsbrüdern auf den anderen Patriarchenthronen an und erbat sich von ihnen die kirchliche Gemeinschaft, die „communio". Die communio Roms war für die Legitimität und Gültigkeit seiner Amtsführung unerläßlich. Die Gewährung der communio bedeutete aber nicht Einsetzung in das Amt und Übertragung der Vollmachten. Diese kamen vielmehr dem Gewählten kraft göttlichen Rechts zu. Daß dies die herrschende Auffassung auch in Rom war, ergibt sich klar aus einem im Jahr 432 geschriebenen Brief Cölestins I. an den neugewählten Bischof Maximian von Konstantinopel, der ihm wie üblich seine Wahl mitgeteilt hatte. Maximian hatte den Häretiker Nestorius, der vom Konzil von Ephesus abgesetzt worden war, ersetzt. Der Papst schreibt: „Durch Deinen Brief haben wir Dich als unseren Bruder erkannt und umarmt ... Jene Kirche, deren Glaube uns stets zum Ruhm gereichte, kehrt also in ihren rechten Stand zurück. Sie hat jetzt durch göttliches Urteil Dich zu ihrem Vorsteher erhalten, nachdem sie den, der sie bedrängte (den Häretiker Nestorius), verjagt hatte."[7] Der Papst erkennt also einfach die Tatsache an, daß Maximian „durch göttliches Urteil" auf Grund der Wahl Bischof von Konstantinopel geworden ist.

Gut elf Jahrhunderte später, im Jahr 1553, bestätigte Papst Julius III. den ersten katholischen Patriarchen der Neuzeit: Johannes Sulaqa (wir sehen hier von den Maroniten ab). In der betreffenden Bulle heißt es: „(Der Papst) hat für jene patriarchale Kirche (der Chaldäer) Vorsorge getroffen... und hat ihn (den Johannes Sulaqa) als Patriarchen und Hirten an ihre Spitze gesetzt (in patriarcham praefecit et pastorem), indem er ihm die Obsorge und die Verwaltung dieser Kirche im geistlichen und weltlichen Bereich in vollem Umfang übertrug."[8] Hier ist es also der Papst, der den Patriarchen einsetzt und ihm die Vollgewalt über sein Patriarchat überträgt. Wenn man diese beiden Texte miteinander vergleicht, ist der fundamentale Unterschied zwischen der Auffassung des ersten und des zweiten Jahrtausends, was die Übertragung der Patriarchenvollmacht angeht, offenkundig. Wir leugnen nicht die Legitimität einer solchen Entwicklung; aber es muß die Tatsache

[7] Acta Rom. Pont. Nr. 59, 162.

[8] *W. von Gulik,* Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III., in: *Oriens Christianus IV (1904) 266.*

anerkannt werden, daß hier eine Entwicklung vorliegt, daß also der Zustand des zweiten Jahrtausends nicht durch göttliches Recht gefordert sein kann. Die Bulle des Jahres 1553 wurde typisch für die Bestätigung katholischer Patriarchen in den folgenden Jahrhunderten. Die herrschende Auffassung ist diese: Der Patriarch wird Patriarch nicht durch die Wahl, sondern erst durch die Bestätigung Roms, die einer Einsetzung in das Amt gleichkommt. Nach dem neuen orientalischen Kirchenrecht kann der erwählte Patriarch, falls er bereits Bischof ist oder wenigstens aus einer von Rom schon approbierten Liste von Bischofskandidaten gewählt ist, sofort inthronisiert werden und hat gleichfalls alle Rechte. Andernfalls kann er erst nach der Bestätigung durch Rom als Patriarch auftreten. Das neue Recht bedeutet — das muß anerkannt werden — gegenüber der bis dahin üblichen Praxis einen erheblichen Fortschritt.

Die Metropoliten und einfachen Bischöfe wurden im ersten Jahrtausend im Bereich der östlichen Patriarchate tatsächlich ohne jede Dazwischenkunft Roms eingesetzt. Im Patriarchat Konstantinopel wurden, nach Bréhier, die Bischöfe durch Zusammenwirken von Klerus und Volk der betreffenden Stadt und der übergeordneten kirchlichen Instanzen des Patriarchats aufgestellt. Ein aus geistlichen und hervorragenden Laien der Stadt gebildetes Wahlkollegium stellte eine Terne auf, aus der der Metropolit oder der Patriarch (wenn ein Metropolit zu wählen war) den Besten erwählte[9]. Nach dem heute geltenden Recht braucht es auf alle Fälle für die Aufstellung eines Bischofs im Osten die ausdrückliche Bestätigung Roms. Wenn der Gewählte aus einer vorher schon von Rom approbierten Liste genommen ist, kann er sofort als Bischof auftreten. Wenn das nicht der Fall ist, muß die Wahl geheimgehalten werden, bis die Bestätigung des Hl. Stuhles vorliegt.

Der Gegensatz, der, was Patriarchen- und Bischofswahl angeht, zwischen der tatsächlichen Situation des ersten Jahrtausends und der aus der tiefer erfaßten Vollgewalt des Papstes abgeleiteten Konzeption Roms des zweiten Jahrtausends besteht, hat zu manchen schweren Konflikten zwischen dem Hl. Stuhl und den katholischen Orientalen geführt. Rom ernannte nicht eben selten Patriarchen und Bischöfe. Das wurde von den Orientalen als Eingriff in ihre vom Hl. Stuhl selbst garantierten Rechte und Privilegien aufgefaßt. Schon der unmittelbare Nachfolger des ersten katholischen melkitischen Patriarchen Cyrill Tanas wurde direkt vom Hl. Stuhl ernannt (1760), was einen Sturm der Entrüstung auslöste und um ein Haar die ganze Union wieder zugrunde gerichtet hätte. Der chaldäische Patriarch Josef Audo, der trotz der Neuordnung der Bischofswahl durch Rom weiter mit Berufung auf sein traditionelles Recht Bischöfe nach eigenem Gutdünken einsetzte, wäre fast von Pius IX. exkommuniziert und abgesetzt worden. Wir wollen hier das Vorangehen der Orientalen nicht rechtfertigen; aber wenn man die Geschichte der alten Patriarchate im ersten Jahrtausend kennt, so wird man

[9] *L. Bréhier*, Les Institutions de l'Empire Byzantin, *Paris 1949, 508.*

ihre Haltung doch irgendwie verstehen können. Im ganzen ersten Jahrtausend ist tatsächlich kein einziger Fall von direkter Ernennung eines Patriarchen oder eines Bischofs durch Rom im Bereich der östlichen Patriarchate vorgekommen.

Vor dem Schisma bezeigte auch Rom den orientalischen Patriarchen eine ganz außerordentliche Hochachtung und ließ ihnen in der Verwaltung ihrer Amtsbezirke eine weitgehende Autonomie. Diese Haltung ist von der des Hl. Stuhles im zweiten Jahrtausend erheblich verschieden. Als Beispiel für die Hochachtung der Päpste für die Patriarchen des Ostens sei ein Brief Gregors des Großen an den Patriarchen Eulogius von Alexandrien angeführt. Der Papst lehnt es in diesem Brief ausdrücklich ab, dem Amtsbruder auf dem ägyptischen Patriarchenthron Befehle zu erteilen. Es handelte sich um den Gebrauch des Titels „Ökumenischer Patriarch" für den Bischof von Konstantinopel. Der Papst hatte den Patriarchen von Alexandrien gebeten, diesen Titel, der ihm mit Recht anstößig vorkam, nicht zu gebrauchen. Eulogius antwortete, er habe den Befehl des Papstes ausgeführt. Daraufhin schreibt ihm Gregor der Große: „Dieses Wort ‚Befehl' will ich nicht hören; denn ich weiß, wer ich bin und wer Du bist. Dem Range nach bist Du mir ein Bruder, was den Lebenswandel angeht ein Vater (loco enim mihi fratres estis, moribus patres). Ich habe keine Befehle gegeben, sondern nur hingewiesen auf das, was ich für nützlich hielt." Gregor der Große will auch für sich nicht den Titel „universalis papa" (= allgemeiner Vater), den der Patriarch von Alexandrien ihm in seinem Brief gegeben hatte. Er sieht im Gebrauch dieses Titels eine Beeinträchtigung der Ehre der andern Patriarchen und Bischöfe: „Wenn nämlich Eure Heiligkeit mich ‚allgemeinen Vater' nennt, dann leugnet sie für sich selbst, dies zu sein, weil sie mich allgemeinen Vater nennt."[10] Der Titel „papa" (= Vater) war damals noch nicht dem Bischof von Rom reserviert. Gregor der Große will nicht „universalis papa" heißen, weil dann den andern Patriarchen überhaupt keine Vaterschaft mehr zukommen könnte.

Man darf natürlich aus einem solchen Brief nicht folgern, daß die Päpste im ersten Jahrtausend den orientalischen Patriarchen niemals Befehle gegeben hätten — die Geschichte beweist das Gegenteil — und daß der Titel „universalis papa" keinerlei Berechtigung habe. Aber immerhin zeigt dieses Schreiben die tiefe Hochachtung, die Gregor den Großen gegenüber seinen Amtsbrüdern im Osten beseelte. Es dürfte schwer sein, einen Brief eines Papstes aus dem zweiten Jahrtausend zu finden, der in ähnlicher Weise einen orientalischen Patriarchen ehrt.

Im zweiten Jahrtausend sind Briefe der römischen Kurie an orientalische Patriarchen mit ins einzelne gehenden Befehlen und Anordnungen an der Tagesordnung. Die östlichen Hierarchen werden nicht viel anders behandelt als westliche Bischöfe. Um sich davon zu überzeugen, genügt ein kurzer

[10] „Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse, quod me fatetur universum", Acta Rom. Pont. Nr. 271.

Blick in die siebenbändige Sammlung der Dekrete der Propaganda, die De Martinis veröffentlicht hat, oder in den Band 46 der Collectio Amplissima von Mansi, der speziell den Melkiten gewidmet ist. Diese Sammlungen beweisen, daß Rom von den „Rechten und Privilegien der orientalischen Patriarchen", die es doch bereits in Florenz (1439) feierlich garantiert hatte, eine völlig andere Vorstellung hatte als die Orientalen selbst. Das zeigt übrigens schon der Kommentar, den der Zeitgenosse des Konzils von Florenz, Kardinal Johannes von Torquemada, zum Unionsdekret schrieb. Er zählt unter den Privilegien neben reinen Ehrenvorrechten als reale Vollmachten nur auf: Die Patriarchen können den Metropoliten ihres Bereiches das Pallium verleihen und Appellationen entgegennehmen. Was die Rechte betrifft, bemerkt Torquemada nur ganz vage: der Hl. Stuhl habe nicht die Absicht, die Rechte zu vermindern, die er den Patriarchen verliehen habe[11]. — Wir begegnen also, nebenbei gesagt, schon hier der Vorstellung, daß die Privilegien und Rechte der östlichen Patriarchen auf ausdrückliche Konzession Roms zurückgehen, was sich, wie wir sahen, historisch nicht erweisen läßt.

Auch manche päpstlichen Dokumente, die den Orientalen die Bewahrung ihrer privilegierten Stellung ausdrücklich zusichern, enthalten doch gleichzeitig nicht wenige Vorschriften, so die Konstitution „Demandatam" Benedikts XIV. (24. 12. 1743) und selbst das Motu proprio „Auspicia Rerum" Leos XIII. vom 19. März 1896[12]. Die Privilegien der Patriarchen schließen also gemäß der Auffassung Roms straffe Abhängigkeit vom Hl. Stuhl nicht aus. Wir beobachten zudem noch, wie oben schon angedeutet, in Kreisen der römischen Kurie die Tendenz, die päpstlichen Versprechungen möglichst zu minimisieren, ja sie ihres Sinnes zu berauben. Der Kardinal Ledochowski, zur Zeit Leos XIII. Präfekt der Propaganda, dem also auch die Orientalen damals unterstanden, war der Auffassung, daß die heutigen Patriarchate mit den alten nicht zu vergleichen seien, da die Jurisdiktion der Patriarchen sich nicht mehr auf das ganze Patriarchat erstrecke, sondern auf die Gläubigen des eigenen Ritus eingeschränkt sei[13]. Der Karmelit Dionysius von der hl. Theresia, den Leo XIII. im Jahr 1895 beauftragte, ein Gutachten über die Frage der Privilegien auszuarbeiten, verfocht darin die These, daß die alten Privilegien der Patriarchen durch das Schisma erloschen seien. Eine Erneuerung der früheren Rechte komme nicht in Frage, weil sie nur ein neues Schisma begünstigte[14].

Der gelehrte Karmelit vergißt dabei, daß der Hl. Stuhl selbst bei Errichtung der unierten Patriarchate den größten Wert darauf legte, diese als Fortsetzung der alten katholischen Patriarchate, ja als die Wiederbelebung

---

[11] *E. Candal*, Johannes de Torquemada O. P. Apparatus super decretum Florentinum, *Rom 1942, 114.*

[12] *De Martinis*, Teil I, Band III, 125 § 3 und: Acta S. Sedis 28 (1895/96) 586.

[13] Verbali delle conferenze Patriarcali usw. 121.

[14] *C. Korolevskij*, Studio di diritto comparato su l'odierna legislazione „De Patriarchis", *Vatikan 1936* (als Manuskript gedruckt in der Sammlung zur Vorbereitung des orientalischen Kirchenrechts) S. XXII.

der durch das Schisma illegitim gewordenen getrennten Gemeinschaften erscheinen zu lassen. Der exakte historische Nachweis dafür läßt sich führen; aber wir können im Rahmen dieses Aufsatzes nicht näher darauf eingehen. Auch die Unterscheidung zwischen patriarchatus maiores und minores, die von manchen Kanonisten verfochten wird, ist geeignet, die Versprechungen des Hl. Stuhls ihres Wertes zu berauben. Läßt man doch als einzigen patriarcha maior, für den allein diese Versprechungen Geltung haben sollen, den melkitischen Patriarchen gelten.

Die tatsächliche Behandlung der unierten orientalischen Patriarchen durch die römische Kurie läßt denn auch von der alten Selbstverwaltung nicht viel übrig. Auch hier ist der Gegensatz zwischen dem ersten und dem zweiten Jahrtausend mit Händen zu greifen. Im ersten Jahrtausend regelten die östlichen Patriarchate ihre Liturgie und ihre kanonische Gesetzgebung selbständig. Rom intervenierte in diesen Dingen nur äußerst selten. Die von Grumel herausgegebenen Regesten des Patriarchats Konstantinopel liefern den einwandfreien historischen Beweis für diese Tatsache. Der Patriarch trifft allein oder mit seiner Synode Anordnungen in liturgischen Fragen, führt zum Beispiel neue Feste ein und bestimmt ihr Datum[15]. Von Intervention Roms in diesem Bereich ist mit keinem Wort die Rede. Der Patriarch stellt mit der Synode zusammen Normen in disziplinären Angelegenheiten auf. Es kam ihm schwerlich in den Sinn, daß solche Normen zur Gültigkeit etwa der Approbation des Hl. Stuhles bedürften[16]. Die Kaiser hatten, wie bekannt, entscheidenden Anteil an der kanonischen Gesetzgebung des Ostens. Der Kaiser war als der von Gott Gesalbte das Oberhaupt der christlichen Gesellschaft, die Staat und Kirche in einem war. Er gehörte also dazu, und seine Autorität wurde nicht als von außen kommend empfunden. Von einer Bestätigung der kaiserlichen Gesetzgebung durch Rom hören wir nie[17].

Wir wollen damit nicht eine volle Selbständigkeit der östlichen Patriarchate auf dem Gebiet der Liturgie und der kanonischen Gesetzgebung im ersten Jahrtausend behaupten. Rom hat auch damals in einzelnen seltenen Fällen eingegriffen. So annullierte z. B. Gregor der Große die Synode, die dem Bischof von Konstantinopel den Titel eines „ökumenischen Patriarchen" verliehen hatte[18].

Die orientalischen Patriarchen handhabten ferner im ersten Jahrtausend autonom die Disziplin des Klerus und der Laien in ihren Gebieten. Die von Grumel herausgegebenen Regesten sind voll von Beispielen hierfür. Die Patriarchen überwachen die Beobachtung der Kanones, strafen Übertreter, setzen selbst Bischöfe ab, ohne Rom zu fragen[19]. Es bestand jedoch bis zum

[15] *V. Grumel*, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, *Konstantinopel 1932*, Nr. 200, 205, 261, 262, 424, 537, 33, 138, 280, 418, 799.

[16] ebd. Nr. 39, 225, 270, 337, 338, 342 usw.

[17] Siehe: *A. Michel*, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843—1204), in: *Ostkirchliche Studien 1954—1956*.

[18] Acta Rom. Pont. Nr. 249, 470.

[19] Fälle von Absetzung von Bischöfen siehe: *Grumel* a. a. O. Nr. 22, 71, 95, 150, 222, 346 usw.

Schisma die Möglichkeit der Appellation an den Hl. Stuhl. Es ist aber im ganzen ersten Jahrtausend nur ein gutes Dutzend von Appellationen in rein disziplinären Angelegenheiten bekannt, und selbst manche von diesen Fällen sind unter den Fachgelehrten, was ihre Beweiskraft für die Anerkennung des Primats angeht, strittig[20]. Außerdem suchte Rom auch aus eigener Initiative bisweilen im Orient Ordnung zu schaffen, wo offenkundige Mißbräuche vorlagen. Der schon öfter angeführte Band der „Acta Romanorum Pontificum" bringt etwa 15 Interventionen dieser Art[21]. Das ist für tausend Jahre wirklich nicht viel. Wir handeln hier nicht von den viel zahlreicheren Eingriffen der Päpste in Sachen des Glaubens und in Fragen der Gewährung oder Verweigerung der kirchlichen Gemeinschaft. Roms entscheidende Stellung auf diesen Gebieten war auch vor dem Schisma unbestritten. Die Autonomie der orientalischen Patriarchate erstreckte sich lediglich auf Fragen der inneren Verwaltung, der Liturgie und der Kirchenordnung. Die weitaus meisten der in den „Acta Romanorum Pontificum" aufgeführten Dokumente betreffen den Glauben oder die communio.

Ein grundlegend anderes Bild bietet sich uns, wenn wir die Beziehungen zwischen Rom und den wiedererstandenen katholischen Patriarchaten des Ostens im zweiten Jahrtausend ins Auge fassen. Rom intervenierte von Anfang an häufig auch in Angelegenheiten der Liturgie und der Disziplin. Die Orientalen selbst gaben freilich durch zahlreiche Anfragen an die römische Kurie häufig genug Anlaß dazu. Ganze Listen von Anfragen schickte zum Beispiel der erste syrisch-katholische Patriarch Andreas Akidjan, bestätigt 1663, an die Propaganda. Ebenso der melkitische Metropolit von Tyrus und Sidon, Euthymius (Anfang des 18. Jahrhunderts). Dieser sowohl wie sein Neffe, der erste katholische melkitische Patriarch Cyrill Tanas, gewählt 1724, zeigten die Neigung, in Riten und Gebräuchen, besonders den Fastenvorschriften, Neuerungen einzuführen. Das schien dem Hl. Stuhl ein Hindernis für die Wiedervereinigung der noch Getrennten. So erklärt es sich, daß Benedikt XIV. in seiner Konstitution „Demandatam" ausdrücklich festlegte, daß selbst dem Patriarchen nicht das Recht zukomme, irgend etwas an den Riten oder Gebräuchen zu ändern[22]. Rom erklärte also hiermit seine ausschließliche Kompetenz für ein Gebiet, für das im ersten Jahrtausend zweifellos die Patriarchen zuständig gewesen waren. Cyrill Tanas beklagte sich denn auch alsbald bitter über diese Einmischung Roms, die ihm ein Attentat gegen seine Patriarchenwürde zu sein schien[23]. Man muß diese Haltung des Patriarchen verstehen, wenn man sie auch nicht billigen kann. Eine andere Frage ist freilich, was aus dem byzantinischen Ritus geworden

---

[20] So behandelt z. B. A. Michel die Fälle der Appellation des Gregor Asbestas und des Patriarchen Ignatius sehr kritisch; siehe: *Ostkirchl. Studien V (1956) 9—10.*

[21] Acta Rom. Pont. Nr. 11, 121, 136, 161 u. 162, 175, 217, 240 u. 242, 289 u. 290, 311 u. 312, 320—322 (der Fall Photius) 334—344 (Drohung der Exkommunikation gegen den Patriarchen Ignatius), 353, 360, 371, 372.

[22] *De Martinis,* Teil I, Band III, 125 § 3.

[23] *Mansi,* Collectio Amplissima, Band 46, Spalte 389.

wäre, wenn Rom die unierten melkitischen Patriarchen hätte schalten lassen, wie sie wollten.

Was die kanonische Gesetzgebung angeht, war es nach der Union mit der Autonomie, wie sie im ersten Jahrtausend bestanden hatte, vorbei. Rom ließ den Orientalen allerdings das Recht, Synoden abzuhalten, die über Gesetzgebung beraten sollten. Aber die dort gefaßten Beschlüsse erhielten erst Gesetzeskraft nach der Bestätigung durch den Hl. Stuhl. Mehr als einer Synode wurde — aus guten Gründen — diese Bestätigung verweigert, so der melkitischen Synode von Carcafe (1806), die sogar ausdrücklich, weil des Gallikanismus verdächtig, verworfen wurde. Das neue orientalische Kirchenrecht ist von Rom den Orientalen auferlegt worden. Bei seiner Ausarbeitung wirkten und wirken allerdings auch orientalische Kanonisten entscheidend mit, so der jetzige Prosekretär der orientalischen Kongregation und Erzbischof Acacius Coussa. Dieses neue Recht hat, wie schon angedeutet, bei den Orientalen, besonders den katholischen Melkiten, starken Widerspruch hervorgerufen. Sie finden, daß es nicht genügend die Eigenart des Ostens, insbesondere seine traditionelle Autonomie wahrt und die orientalischen Gebräuche stark an das lateinische Vorbild angleicht.

Man muß jedoch anerkennen, daß das neue orientalische Kirchenrecht gegenüber Tendenzen, wie sie noch unter Pius IX. herrschten, einen großen Fortschritt bedeutet. Dieser Papst ordnete in den Bullen „Reversurus" (12. 7. 1867) und „Cum ecclesiastica disciplina" (31. 8. 1869) die Bischofswahl bei den Armeniern und Chaldäern neu, und zwar ließ er den Orientalen praktisch nur mehr ein Vorschlagsrecht, während er die Ernennung selbst dem Hl. Stuhl vorbehielt, der sich nicht an die gemachten Vorschläge zu halten brauchte. Pius IX. hatte die Absicht, diese Regelung auf alle östlichen Riten auszudehnen, sah sich aber wegen des energischen Widerstandes, besonders der Melkiten, veranlaßt, davon Abstand zu nehmen. Sein Ideal war die volle Anpassung der Kirchenordnung des Ostens an das westliche Vorbild, mit alleiniger Ausnahme der liturgischen Riten. In diesem Sinn schrieb er am 20. Mai 1870 an die katholischen Armenier: „Wenn auch die Römischen Päpste immer darauf hingearbeitet haben, daß der Einheit der Kirche auch die Gleichförmigkeit in der Kirchenordnung entspreche, wenigstens der Hauptsache nach, so waren sie doch der Auffassung, daß die Riten, die weder zum Glauben noch zu den guten Sitten im Gegensatz standen, zu bewahren seien."[24]

Mit aller Klarheit trat diese Nivellierungstendenz in den Verhandlungen der Kommission für die orientalischen Kirchen zur Vorbereitung des 1. Vatikanischen Konzils zutage. Der damalige lateinische Patriarch von Jerusalem, Valerga, der hier vor allem das Wort führte, erklärte rund heraus, die Verschiedenheit der Riten sei eine Trennungsmauer zwischen Orientalen und Lateinern. Das sei zu bedauern, weil es die Idee der Einheit der unteil-

[24] *De Martinis*, Teil I, Band VI, 2, S. 86.

baren Kirche verdunkle. Der Patriarch stellte in aller Form den Antrag, das Konzil möge erklären, daß alle seine disziplinären Dekrete auch für die Orientalen Geltung haben sollten, mit alleiniger Ausnahme der Dinge, die direkt die liturgischen Riten beträfen[25]. Auch die damalige leitende Kommission zur Vorbereitung des Konzils war der Auffassung, daß es überhaupt kein eigenes Kirchenrecht für den Osten geben dürfe, weil das einen unerträglichen Dualismus bedeuten würde[26]. Wenn wir damit die heute in der katholischen Kirche herrschende Haltung gegenüber der Eigenart des Ostens vergleichen, so können wir mit Genugtuung einen ganz wesentlichen Fortschritt feststellen. Die entscheidende Wendung zugunsten des christlichen Ostens kam mit dem weitschauenden Papst Leo XIII. Es kann also eine Entwicklung in der Haltung der Kirche in praktischen Fragen geben. Das gibt uns das Recht zu hoffen, daß sich auch in der Frage der Autonomie der östlichen Patriarchate langsam ein besseres Verständnis ihrer Dringlichkeit anbahnen wird.

Wir wollen hier nicht einer einfachen Wiederherstellung des Zustandes vor dem Schisma das Wort reden. Neun Jahrhunderte Kirchengeschichte lassen sich nicht einfach unter den Tisch wischen. Aber die Tatsache, daß sich die orientalischen Patriarchate im ganzen ersten Jahrtausend einer weitgehenden Autonomie in der Ordnung ihrer Liturgie, ihres Kirchenrechts und ihrer Verwaltung erfreuten, beweist unseres Erachtens, daß die Entwicklung zum römischen Zentralismus, die sich im wesentlichen erst im zweiten Jahrtausend vollzogen hat, nicht durch göttliches Recht gefordert ist. Diese Entwicklung war gewiß legitim und hat für die Kirche viele segensreiche Folgen gehabt. Aber sie kann nicht als notwendige Folgerung aus dem Dogma des Primats angesehen werden. Es ist undenkbar, daß in der Kirche Gottes tausend Jahre lang eine Situation bestanden habe, die mit dem Glauben unvereinbar wäre. Der Zentralismus kann also zur Diskussion gestellt werden, er ist nicht eine wesensnotwendige Auswirkung des Primates göttlichen Rechts. Es ist nicht zu sehen, wie man eine korporative Wiedervereinigung der leider noch getrennten großen Masse der Ostchristen anbahnen will, ohne die von jeher traditionelle weitgehende Selbstregierung des Ostens bis zur Grenze des Möglichen zu achten. Aus der Vollgewalt des Papstes, wie sie das Vatikanische Konzil definiert hat, folgt zwar, daß der Papst über allem positiven Kirchenrecht steht, daß er also auch das Recht hat, sich über die Tradition des Ostens hinwegzusetzen. Die Frage ist aber, ob nicht die Rücksicht auf die Wiedervereinigung und damit auf das Heil der Seelen eine größere Achtung vor der uralten Überlieferung der Ostkirchen ratsam erscheinen läßt, als sie bislang geübt wurde.

Gerade die Reaktion der getrennten Ostchristen auf die Ankündigung des Konzils hat wiederum gezeigt, wo die Hauptschwierigkeit der Wiedervereinigung liegt, nämlich in der Furcht der Orientalen, durch Anschluß an

[25] *Mansi*, Band 49, Spalte 998 und 1002.
[26] ebd. Spalte 1130.

Rom jedwede Selbständigkeit in der Ordnung ihrer eigenen Angelegenheiten zu verlieren. So schreibt zum Beispiel der griechische Metropolit Irenäos von Samos im Juni 1960 in der Zeitschrift *Akropolis:* „Der Sinn der Berufung des Konzils ist lediglich, die orthodoxen Kirchen der absoluten Gewalt des Papstes zu unterwerfen ... Die römisch-katholische Kirche hat die Disziplin derart auf die Spitze getrieben, daß dabei die Freiheit des Einzelmenschen völlig zugrunde geht." — Es müßte unseres Erachtens demgegenüber am Beispiel der katholischen Ostchristen den Getrennten sonnenklar gezeigt werden, daß die Anerkennung des Primats mit der Bewahrung einer wohlverstandenen Autonomie im Kirchenregiment praktisch durchaus vereinbar ist. Das könnte dazu helfen, langsam das geradezu unüberwindliche Mißtrauen der Orientalen gegenüber der römischen Kurie zum Verschwinden zu bringen; und nur auf der Grundlage des Vertrauens ist eine Annäherung und schließlich die ersehnte Wiedervereinigung möglich.

ZEITBERICHT

Das Zweite Vatikanische Konzil und die protestantischen Bekenntnisse — Neues von der Kirchenverfolgung auf Cuba — Orthodoxe Klöster in Jugoslawien — Der neutrale Gürtel — Von der polnischen Presse — China — Russische Wasserstraßen

Das zweite Vatikanische Konzil und die protestantischen Bekenntnisse

Über dieses Thema schreibt Augustinus Kardinal Bea einen wichtigen Aufsatz in der *Civiltà Cattolica, 1961, Bd. 3, Heft 2670.* Wir möchten hier auf die Hauptpunkte hinweisen.

Das angekündigte Konzil hat im Ganzen gesehen bei den getrennten Brüdern ein viel günstigeres Echo gefunden als das vorherige. Das religiöse Klima hat sich in den letzten Jahrzehnten eben verändert. Im einzelnen führt der Aufsatz als besondere Gründe der Zustimmung an:

1. Viele Zustimmungen und Hoffnungen sind mit der Persönlichkeit des gegenwärtigen Papstes verknüpft. So erklärte zum Beispiel der anglikanische Erzbischof Dr. Ramsey in einer Pressekonferenz: Der gegenwärtig regierende Papst scheint mir viel guten christlichen Willen und Liebe zu haben. Wo die Liebe ist, sind die Ergebnisse unberechenbar.

Auch wo man nicht so viel erwartet, hofft man auf gute Früchte der allgemeinen Kirchenversammlung. In diesem Sinn äußerte sich Bischof Hans Lilje.

2. Wichtiger als solche Erklärungen ist die Tatsache, daß sich viele protestantische Christen ernsthaft mit dem Konzil beschäftigen und sich auf Tagungen (Maria Laach, Niederaltaich) mit ihren katholischen Mitchristen darüber aussprechen.

Ein weiteres gutes Zeichen muß man darin sehen, daß das Sekretariat für die Vereinigung der Christen, das der Heilige Vater am 5. Juni 1960 zusammen mit

anderen Kommissionen zur Vorbereitung des Konzils errichtet hat, in protestantischen Kreisen guten Anklang gefunden hat.

So begrüßenswert solche Beweise für eine wohlwollende und lebhafte Anteilnahme am Gedanken einer allgemeinen Kirchenversammlung und der Einheit aller Christen auch sein mögen – der oberste Hirte der katholischen Kirche und alle, die die Situation kennen, wissen sehr wohl auch von Schwierigkeiten und Hindernissen. Sie müssen nüchtern in Rechnung gesetzt werden, damit man sie mit Geduld und Beharrlichkeit überwinden kann. Letztlich kann das Einigungswerk überhaupt nicht auf menschliche Möglichkeiten, sondern nur auf den Felsen des göttlichen Stifters der Kirche gegründet werden.

1. Es gibt da Hindernisse allgemeiner Natur. Man redet von „Romanismus" und „Papalismus", von Machthunger und dem Versuch, durch das Konzil die Arbeit des Weltkirchenrates zu stören. Eine Erklärung des Generalsekretärs für das künftige Konzil begegnet dieser Sorge: „Alle Christen, zu welchem Bekenntnis sie auch gehören mögen, hoffen und beten, daß dieses geschichtliche Ereignis dazu diene, die Sache der christlichen Einheit, für die unser Herr gebetet hat, zu fördern."

2. Gewichtiger sind die protestantischen Einwände, die von einer verschiedenen Auffassung des Dogmas im eigentlichen Sinn und seiner Unveränderlichkeit herrühren. Sie gehen davon aus, daß eine Einigung mit der katholischen Kirche die Liberalisierung ihres Credos voraussetze. Von einer solchen Verwässerung des Glaubensgutes kann natürlich keine Rede sein. Sie widerspricht dem Gebot Christi und wäre im übrigen als Einigungsgrundlage ungeeignet. Die wirklich gläubigen Protestanten lehnen es selber ab, daß die Einheit auf Kosten der Wahrheit zustande komme.

Wenn also die Glaubensunterschiede nicht verwischt und verschwiegen werden dürfen, so bedeutet das nicht, daß man sich nicht ernsthaft und geduldig bemühen müsse, den getrennten Brüdern zu zeigen, wie wohlbegründet die katholische Lehre ist, wie sie innerlich zusammenhängt und von welch hoher religiöser und moralischer Bedeutung sie ist. Ebenso notwendig ist, sie genau über den Sinn und die Reichweite der einzelnen Glaubenssätze aufzuklären und Mißverständnisse zu beseitigen.

3. Groß ist auch die Schwierigkeit bezüglich der kirchlichen und päpstlichen Autorität. Auch für sie gilt das oben Gesagte, ebenso für das protestantische Problem, was Kirche überhaupt sei und was Einheit der Kirche besage.

4. Hingewiesen sei auch auf ein letztes praktisches Hindernis, das der Einigungsarbeit im Weg steht. Es besteht darin, daß die verschiedenen protestantischen Gemeinschaften keine gemeinsame Kirchenleitung haben, die befugt wäre, autoritativ zu verhandeln. Der Weltrat der Kirchen betrachtet sich als unzuständig. Es bleibt einstweilen nichts übrig als zu versuchen, mit den einzelnen Gruppen der getrennten Brüder ins Gespräch zu kommen.

Viele Hoffnungen und viele Schwierigkeiten. Es bedarf eines großen Vertrauens und des Beistands des Heiligen Geistes, um die ersten zu erfüllen und die zweiten zu überwinden.

Neues von der Kirchenverfolgung auf Cuba

Die Kommunisten Cubas wurden von dem früheren Präsidenten und Diktator Cubas, Fulgencio Batista, wesentlich unterstützt. Er erlaubte am 13. September 1938 die Gründung der Partei, die damals 2700 eingeschriebene Mitglieder hatte. 1940 zählten sie 81 000, 1944 120 000 Stimmen. Juan Marinello, Präsident der Partei und Minister, ist jetzt die rechte Hand von Fidel Castro in Sachen der Erziehung. Carlos Rafael Rodriguez, Direktor der kommunistischen Zeitung *Hoy*, war ebenfalls Minister unter Batista. Heute ist er Vertrauensmann von Fidel Castro in Sa-

chen der Partei. Von 1940 an unterstützte diese Presse den Diktator Batista und huldigte ihm bei jeder sich bietenden Gelegenheit, obwohl es bekannt war, daß er 40 Millionen Pesos aus den Abgaben der Bevölkerung für sich auf die Seite gebracht hatte. Er war für sie der Mann, der Volksmann mit dem adeligen Herzen, der Mann des Fortschritts. Heute ist für den Kommunismus auf Cuba Fidel Castro der große Volksfreund.

Mittlerweile geht die Kirchenverfolgung weiter. In allen Botschaftsgebäuden befinden sich Cubaner unter diplomatischem Schutz. Der 81jährige Kardinal Arteaga hat sich in die argentinische Botschaft geflüchtet. Auf Grund eines gemeinsamen Schrittes hat Fidel Castro 60 in die Gesandtschaft von Columbien geflüchteten Cubanern Pässe gegeben, die ihnen eine Auswanderung sichert. In der Botschaft von Venezuela leben mehr als 200 Flüchtlinge. Auf der Insel leben heute noch etwa 140 Priester und ein paar Ordensfrauen. Vor der Vertreibung durch Castro waren es 723 Weltpriester, 961 männliche Ordensleute und 2401 Ordensfrauen. In einigen Kirchen der Hauptstadt findet noch Gottesdienst statt. Es darf aber nur das Evangelium verlesen werden. Predigt und Religionsunterricht sind verboten.

Außerdem herrscht auf der Insel eine regelrechte Hungersnot. Jede Familie hat das Recht auf zwei Pfund Fleisch in der Woche. Aber die Läden sind fast leer. Es fehlt an Milch, Eiern, Brot und Kleidung. Selbst das Volksnahrungsmittel, die „Maranga", eine Art Kartoffel, fehlt in Cuba, wird aber von der Regierung nach Mexiko und anderen Ländern ausgeführt als Zeichen der Überproduktion. Hunderte von gefangenen führenden Katholiken sind mit zwei Priestern auf der Insel Pinos in Verbannung. Die geheimen Erschießungen nehmen ihren Fortgang.

Wenn Papst Johannes XXIII. am Mittwoch, den 20. September besonders für die verfolgte Kirche auf Cuba betete und alle aufforderte, für die Freiheit der cubanischen Katholiken zu beten, sollten alle diesen Ruf um die religiöse Freiheit unserer Glaubensbrüder beherzigen. *(Sic, Venezuela, Juli-August 1961. Ecclesia, Madrid, 16. September 1961.)*

Orthodoxe Klöster in Jugoslawien

Bis zum ersten Weltkrieg gab es im damaligen Königreich Serbien keine orthodoxen Frauenklöster. Diese waren infolge der Bedrohung des Balkans durch die Türken und der dadurch hervorgerufenen Verelendung des Volkes im 17. und 18. Jahrhundert vollkommen ausgestorben, und bis zum ersten Weltkrieg hatte die orthodoxe Kirche Serbiens auch nicht die innere Kraft, solche Klöster ins Leben zu rufen. Zu Beginn des zweiten Weltkriegs jedoch gab es schon 24 Frauenklöster, und heute sind es gar 47 Klöster, meist von 15 bis 20 Nonnen bewohnt, manche aber auch von einer größeren Zahl. Dabei ist Mazedonien nicht mitgerechnet.

Woher kommt dieser erstaunliche Aufschwung? Nicht dadurch, daß zum heutigen Jugoslawien viele Landschaften gehören, die noch nicht dem Königreich Serbien unterstanden. Den Anstoß zum Aufschwung gaben russische Nonnen aus dem Kloster Lesna in der Diözese Cholm, das 1885 gegen die Unierten in Polen gegründet worden war und 1914 nicht weniger als 450 Nonnen zählte. Diese Nonnen hatten während des ersten Weltkriegs zunächst Unterschlupf in Petersburg gefunden, waren dann aber durch die Revolution vertrieben und in Bessarabien aufgenommen worden. 1920 hatte König Alexander von Serbien einen Teil von ihnen eingeladen, das alte Kloster Hopovo in der Landschaft Srem wieder zu besiedeln. Diese russischen Nonnen haben ihr Kloster, nachdem es im zweiten Weltkrieg zunächst von den Deutschen, dann von den Ustaschis besetzt und schließlich von kommunistischen Partisanen in Brand gesteckt worden war, wieder verlassen und

1950 in Fourqueux in der Bannmeile von Paris eine neue Unterkunft gefunden. In den dreißig Jahren ihres Aufenthalts in Jugoslawien haben sie aber so viele Berufe geweckt, daß man geradezu von einem monastischen Frühling bei den Frauenklöstern sprechen kann. Einen entscheidenden Beitrag leisteten dabei offenbar einige russische Mönche, die die Leitung des Klosters übernommen hatten und auf eine wahrhaft geistliche Weise auch die neu entstehenden serbischen Gemeinschaften ins Ordensleben einführten.

Heute ist es so, daß manche verlassenen Männerklöster von Nonnen besiedelt werden, so die Klöster Manassia, das altehrwürdige Kloster Zica und das Patriarchatskloster Pec.

Daraus sieht man schon, daß die Entwicklung bei den Männerklöstern anders verläuft. 1830 zählte das kleine Fürstentum Serbien 20 Klöster mit etwa 800 Mönchen. Aber schon vor dem ersten Weltkrieg zeigte sich eine Entwicklung, die sich seither immer mehr verschärft hat: es wuchs die Zahl der Klöster, während die der Mönche abnahm. So gab es 1913 in Serbien 54 Klöster und 93 Mönche. Der Zusammenschluß der Serben, Kroaten und Slowenen zu einem Vereinigten Königreich, dem außerdem noch ein Teil Mazedoniens und Montenegro angeschlossen wurden und das sich seit 1929 Jugoslawien nannte, hat diese Entwicklung nicht aufgehalten, obwohl mit Mazedonien die Wiege des byzantinischen Mönchtums im 9. und 10. Jahrhundert gewonnen wurde. Vor dem zweiten Weltkrieg gab es in Jugoslawien 166 Männerklöster mit 540 Mönchen. Außerdem wurden schon damals etwa 30 Klöster von Weltpriestern versorgt, da mit den Klöstern meist auch die ordentliche Seelsorge verbunden ist.

Im zweiten Weltkrieg wurden 20 Klöster vollkommen zerstört, weitere 17 schwer beschädigt. Der serbische Welt- und Ordensklerus erlitt schwerste Verluste. Heute gibt es nur mehr 50 Klöster, davon ungefähr 30 im eigentlichen Serbien und in der Woiwodina, 6 in Bosnien und in der Herzegowina, 5 in Kroatien, Slowenien und Dalmatien, 11 in Montenegro.

Die meisten dieser Klöster sind nur mehr von einem oder zwei Mönchen besetzt. Ja es gibt nur mehr 5 Klöster, die von einer richtigen Ordensgemeinschaft besiedelt sind: Studenica, Veta und Ajdanovacki haben zehn und mehr Mönche, Mostanica (Bosnien) und Lepavina (Kroatien) zählen 8 Mönche. Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Gesamtzahl der orthodoxen Mönche in den Klöstern Jugoslawiens auf 200 bis 250 schätzt, eine geringe Zahl bei einer orthodoxen Bevölkerung von etwa 8 Millionen.

Junge Leute, die sich dem Ordensstand weihen wollen, haben es daher gar nicht einfach. Die Auswahl der Klöster ist beschränkt. Daher kommt es auch vor, daß sich ein junger Mann das Ordenskleid vom geistlichen Vater eines Frauenkonvents erbittet und von diesem ins Ordensleben eingeführt wird. Gesund kann man eine solche Erscheinung gewiß nicht nennen.

Im allgemeinen vollzieht sich das Leben in diesen Klöstern nach den Vorschriften der byzantinischen Kirche, in manchen Klöstern hat man aber auch die Ordnung der russischen Kirche übernommen. Die heilige Liturgie wird nur an den Sonn- und Feiertagen gefeiert und zwei bis dreimal während der Woche. Neben der Liturgie und dem Gebet ist der Tag mit Handarbeit ausgefüllt, da die meisten Klöster eine 40–50 ha große Ökonomie betreiben. Dies geschieht mit eigenen Kräften und fordert viel Mühe und Arbeit. Das äußere Niveau des Lebens ist daher das bäuerliche. Geistige Arbeit, auch theologische, ist kaum zu finden. Lediglich jene Mönche, die zu Professoren an den Fakultäten oder Seminaren bestimmt sind, machen höhere Studien. Während es früher zwei Ausbildungsstätten für die Mönche gab, Rakovika in der Nähe von Belgrad und Decani, ist heute nur mehr das letztgenannte Studienseminar für die Mönche. Rakovika ist heute Seminar für Weltpriester. *(Irenikon, 1961, Nr. 2.)*

Der neutrale Gürtel

Als sich im letzten Krieg der Sieg der vereinigten Westmächte und Sowjetrussen abzuzeichnen begann, war die Frage, was mit den unmittelbar an die UdSSR angrenzenden europäischen Völker geschehen sollte. Das Baltikum wurde einfach dem roten Imperium einverleibt, und für die übrigen Länder verlangte Stalin, daß in ihnen der Sowjetunion freundschaftlich gesinnte Regierungen eingesetzt würden. Die Westmächte ihrerseits forderten für die gleichen Länder, daß ihre innere Staatseinrichtung dem Willen der Volksmehrheit entsprechen, d. h. demokratisch sein sollte.

Eine Rußland entgegenkommende Außenpolitik, verbunden mit einer freiheitlichen Verfassung im Innern, das schien aus diesen Grenzstaaten der Sowjetunion eine Zwischenzone zu schaffen, in der sowohl die Belange der östlichen Kommunisten als auch der westlichen Demokraten berücksichtigt waren. Hier konnten, so meinte man, die verschiedenen Kräfte einen Ausgleich, einen Übergang zwischen politischen und ideologischen Gegensätzen schaffen. Man dachte an eine Art Zwischenreich, das die Reibungsflächen der beiden Machtblöcke neutralisieren sollte.

Die Polen ahnten sogleich, was ihnen mit diesem Plan bevorstand, und wehrten sich verzweifelt. Benesch und der tschechisch-slowakische Staat schienen eine bessere Ausgangsposition zu haben, aber auch sie nahmen ein böses Ende. Jede neutrale Zone ist, so wie Moskau sie fordert, ein Tummelplatz der Intrigen, der unterirdischen Wühlarbeit, bis die Zustände für einen roten Zugriff reif werden. Die demokratische Freiheit, wie man sie im Osten auslegt, besteht darin, für den Endkampf alle wichtigen Positionen zu besetzen und dann in einem Umsturz von innen zuzuschlagen. Vor aller Augen hat die sowjetrussische Politik diesen Neutralismus schon mehrfach durchgespielt – immer mit einem glücklichen Ende für den Bolschewismus und den Untergang der Freiheit.

Der erste „neutrale Gürtel", der nach dem Weltkrieg geschaffen wurde, ist heute unbestrittener und ausschließlicher Herrschaftsbereich Moskaus.

Und nunmehr wird von Chruschtschew energisch die Schaffung einer neuen neutralen Zone gefordert. Sie ist schon einige hundert Kilometer weiter westlich und soll vorläufig Berlin heißen. Daß Chruschtschew sie verlangt– wer dürfte sich darüber wundern? Aber da treten auch andere Weltverbesserer auf mit ähnlichen Plänen, und das im demokratischen Lager selber. Den jüngsten derartigen Plan legt laut *Frankfurter Allgemeiner Zeitung* vom 20. September 1961, S. 4 ein konservativer Abgeordneter des britischen Unterhauses vor. Offenbar hat er vom Schicksal des ersten neutralen Gürtels nie etwas gehört oder legt ihm keine Bedeutung bei.

Es ist seltsam, wie sich gewisse Strömungen im westlichen Lager mit den neuen Absichten Chruschtschews decken. Adenauers Politik war stets darauf gerichtet, die Verantwortung der vier Hauptsiegermächte für Ost-, Mittel- und Westdeutschland im allgemeinen und Berlin im besonderen herauszustellen, weil das bei der deutschen Schwäche die einzige Sicherheit für uns ist. Als die Sowjetunion den Boden der vertraglichen Abmachungen verließ, nagelte er um so schärfer die Verantwortung der Westmächte fest. Und Chruschtschew sieht in dieser Verantwortung in der Tat das große Hindernis für seine weiteren Pläne. Deswegen möchte er andere Partner für die Partie aufstellen: an Stelle UdSSR gegen USA, England und Frankreich, sollen in Zukunft DDR gegen Bundesrepublik stehen. Und da die DDR nichts weiter ist als eine Moskauer Satrapie, so hieße die Partie nunmehr: Sowjetblock gegen Bundesrepublik. Damit wäre für ein rücksichtsloses Ausgreifen nach Westen freie Hand geschaffen. Und eben diesen Absichten kommen neue politische Strömungen in England und – in geringerem Maß – den USA entgegen. Erschreckt durch die Drohungen Chruschtschews, durch seine massierten Atomver-

suche und eine Art Probe-Mobilmachung der Satellitenvölker fürchten sie das Schlimmste und sind geneigt zu verhandeln, d. h. nachzugeben – auf Kosten Deutschlands.

Die Lage wird von der Zeitschrift *America* (vom 26. August 1961) etwa so gegezeichnet: Die Verwirrung im Westen ist beunruhigend, Frankreich ist im Prinzip für eine feste Haltung Moskau gegenüber, aber seine Kräfte sind durch den algerischen Krieg gebunden. Großbritannien ist erschreckt, und ein unüberhörbarer Teil der öffentlichen Meinung übt auf die Regierung einen Druck aus zu verhandeln. Da dieses Verhandeln aber mit feigem Gemüt unternommen würde, könnte es lediglich zur Kapitulation und Demütigung des Westens führen.

Wie angenehm wäre unter diesen Umständen für diesen oder jenen westlichen Politiker der Ausweg, die Verantwortung für Berlin auf die Deutschen abzuschieben. Und eben diesen Ausweg scheinen einige deutsche Parlamentarier und Presseleute von sich aus anzubieten. Sie verlangen eine „eigenständige" deutsche Außenpolitik, d. h. genau das, was Chruschtschew braucht, um ans Ziel zu kommen, und was geheim und weniger geheim in einigen außerdeutschen westlichen Ländern von gewissen Leuten, die sich von uns absetzen und uns unserem Schicksal überlassen möchten, gewünscht wird. Wenn die westliche Einheit und Solidarität zerbricht, zerbricht auch der Damm, der die rote Flut bis jetzt aufgehalten hat. Die heute gewünschte neutrale Zone wird morgen nicht mehr neutral, sondern bolschewisiert sein. Und dann wird ein neuer neutraler Gürtel gefordert werden. Vielleicht wird es der oben erwähnte englische Abgeordnete noch erleben, daß auch sein Land dafür ausersehen ist.

Von der polnischen Presse

Zweiundfünfzig Jahre nachdem die erste Zeitung im heutigen Sinn überhaupt, die *Relation,* 1609 in Straßburg herausgekommen war, erschien am 3. Januar 1661 zu Krakau die erste polnische Zeitung, der *Merkuriusz Polski.* Hätte sein Herausgeber, Jan Aleksander Gorczyn, gewußt, daß dreihundert Jahre später nicht weniger als 45% seiner Landsleute keineswegs die Zeitung, sondern das private Gespräch mit Verwandten, Nachbarn, Freunden und sonstigen Bekannten als sicherste Informationsquelle betrachten, wer weiß, ob er dann Mut zu seinem kühnen Unternehmen gehabt hätte.

Aus der einen Zeitung sind inzwischen 50 Tageszeitungen geworden mit einer Auflage von 5 335 368 Stück und 111 Wochenzeitungen, deren Auflage um 2,4 Millionen höher bei 7,757 Millionen liegt. Dazu kommen 48 vierzehntägig erscheinende Zeitungen mit 2,02 Millionen Exemplaren und 182 Monatschriften mit 2,89 Millionen Auflagenhöhe und schließlich 145 Zweimonat- und Vierteljahresschriften mit 634 547 Exemplaren (Ziffern vom August 1960).

Und insofern könnte der alte Mercurius, der Gott der Händler und des glückhaften Aufstiegs, ganz zufrieden sein. Aber wie so oft: mit den reinen Zahlen ist's nicht getan.

Die polnische Presse leidet an einer ernsthaften Krankheit: seit 1958 haben nicht weniger als 44 von 122 untersuchten Publikationen ihren Chefredakteur gewechselt. Und vor allem die Wochenzeitungen, die am meisten zum herbstlichen Tauwetter des Jahres 1956 beigetragen haben, sind seither arg zusammengeschrumpft: die *Przeglad Kulturalny's* von 75 300 (1957) auf 25 900 (1960) und die *Nowa Kultura's* von 52 000 auf 22 600. Und sogar die Illustrierte *Swiat* sank von 282 000 auf 106 000.

Der Grund für diese Krankheit liegt auf der Hand: Mehr als irgendeine andere Erscheinung des öffentlichen Lebens ist die Zeitung auf die Freiheit angewiesen,

daß sie die Wahrheit sagen darf. Und weil die polnische Presse in den eigentlichen Fragen, die die Nation interessieren, nicht die Wahrheit sagen darf, darum weicht sie auf Gebiete aus, die die Mehrzahl des polnischen Volkes nicht interessieren. Dieses möchte sehr wohl über politische Ereignisse informiert werden, vor allem auch über die Vorgänge in anderen Ländern, und zwar nicht nach einem allgemeinen Klischee, sondern so, wie es wirklich ist.

Ob dies möglich ist, darüber ist man in Journalistenkreisen geteilter Meinung. *(East Europe, September 1961.)*

China

Das Jahr 1961 ist das Jahr der großen strategischen Rückzüge, die das Regime antreten muß, vor allem auf dem Gebiet der Landwirtschaft. Die Mißerfolge und Mißernten der letzten Jahre sprachen eine deutliche Sprache, so laut und eindeutig, daß für 1960 überhaupt keine Zahlen für die Ernte angegeben wurden. Und in diesem Jahr macht man die Stürme und den Regen oder dessen Ausbleiben für die Mißernte verantwortlich, sozusagen den Himmel statt die Partei.

Nun ist China zweifellos ein Land, das seit Jahrtausenden immer wieder von schrecklichen Naturkatastrophen heimgesucht wurde, und man hat sie durch all die Jahrhunderte hindurch seit den Jahren der Dschou-Dynastie (1050–256 v. Chr.) aufgezeichnet: Überschwemmungen, Trockenheit, Heuschrecken und andere Plagen. In den letzten Jahren war es eine außerordentliche Dürre, die vor allem die nordchinesischen Ebenen befiel. Man behauptete zunächst, daß dies die schlimmste Trockenheit der letzten hundert Jahre überhaupt gewesen sei, aber man mußte schließlich doch zugeben, daß die Trockenheit der Jahre 1876–1879, in denen es überhaupt nicht geregnet hatte, noch schlimmer gewesen sei. 1960 hat es doch ein wenig, wenn auch sehr spät geregnet. Aber es ist nicht zu leugnen, daß die Dürre groß gewesen ist.

Schon in alten chinesischen Schriften wird die Schuld an solchen Trockenheiten und der Verschlechterung des Bodens nicht allein Naturereignissen zugeschrieben, sondern auch den Menschen.

Man hat in dem Willen, möglichst hohe Ernteerträge zu erzielen, sich über die jahrtausendealten Erfahrungen der chinesischen Bauern hinwegsetzen wollen, und man mußte allmählich, wenn auch widerwillig und vorsichtig, eingestehen, daß man die Natur nicht einfach verändern könne und daß in den alten Bauernregeln oft mehr Weisheit enthalten ist, als eine fortschrittsgläubige Wissenschaft anzunehmen bereit ist.

Schon im November 1960 erschien in *People's Daily* ein Artikel, in dem ganz offen zugegeben wurde, daß man die Natur nicht verändern könne und daß man die Erfahrungen der chinesischen Bauern nicht einfach übergehen dürfe. Man müsse auf die einzelnen Böden Rücksicht nehmen und müsse manche Früchte bauen, die vielleicht weniger ertragreich seien, dafür aber für gewisse Bedürfnisse des Volkes unentbehrlich.

Noch deutlicher wurde ein Artikel, der im April in der *Kuang Ming Daily* erschien und sich mit der Bewässerung der alkalischen Böden befaßte. Man muß dabei beachten, daß 1959 nicht weniger als 70 Millionen Chinesen zum Bau von Kanälen vor allem in der nordchinesischen Ebene abkommandiert wurden. Der Ausbau wurde nicht zu Ende geführt und die einzelnen Kanalstücke blieben unverbunden. Man hat dieses gigantische Werk angefangen, ohne Bodenuntersuchungen vorzunehmen. Diese ungeheuren Eingriffe in die Oberfläche konnten nicht ohne Einfluß auf den Wasserstand bleiben. Wie es scheint, nimmt die Alkalisierung des Bodens in der nordchinesischen Ebene stark zu, ebenso in der Innermongolei

und in den Provinzen Shantung und Sinkiang. Aus dem erwähnten Artikel darf man schließen, daß die Bauern diesem Vorgang ziemlich hilflos gegenüberstehen und daß deswegen die Versteppung mehr und mehr voranschreitet.

Aus diesen Gründen sahen sich die Machthaber gezwungen, die Durchführung der Volkskommunen einstweilen zurückzustellen. Man will diesen Plan zwar nicht aufgeben, aber doch nur stufenweise verwirklichen. Einstweilen soll den Bauern Boden als Privateigentum verbleiben, damit sie ihre Bedürfnisse selbst decken können. Ja man scheut sich nicht, die Bedeutung des Privateigentums für die Volkswirtschaft herauszuheben. Um freilich keine Zugeständnisse an die kapitalistische Ordnung machen zu müssen, spricht man nicht von Privateigentum, sondern von „für sich zurückbehaltenem Land", womit ausgedrückt werden soll, daß dieses Land später einmal ebenfalls seinem „eigentlichen Besitzer" gegeben werden soll.

Chinas Volkswirtschaft hängt an seiner Landwirtschaft. Ob es gelingt, diese wieder in Ordnung zu bringen, hängt zwar auch vom Menschen ab, aber nicht von ihm allein. *(China News Analysis, 4. August 1961.)*

Russische Wasserstraßen

Die Sowjetrussen sind daran, neben der schon bestehenden Wasserstraßenverbindung zwischen Ostsee und Schwarzem Meer eine zweite zu bauen.

Das schon bestehende System von etwa 4500 km Länge führt vom unteren Don über die Wolga zur Wasserstraße zwischen Ostsee und Weißem Meer, die es im Onegasee erreicht. Es beginnt an der Mündung des Don, der bis Zimljanski hinaus auf eine Fahrtiefe von 2,8 m ausgebaggert wurde, die jedoch auf 3,3 m gebracht werden soll. In Zimljanski befinden sich zwei Schleusen mit einer Breite von je 18 m und etwa 3,65 m Tiefe. Bis Kalatsch ist dann der Don in einem großen See gestaut.

Von dort ab führt dann der Wolga-Don-Kanal die Schiffe über 101 km weiter. Der Kanal hat 13 Schleusen ähnlich denen von Zimljanski und eine Spiegelbreite von 70–80 m, eine Tiefe von 4,1–4,3 m.

Den Hauptteil des Verbindungsweges stellt die Wolga dar. Sie führt über insgesamt 6 Staustufen bis Rybinsk. Ihre Fahrrinne, heute 3–3,3 m tief, soll bis 1965 auf 3,75–4 m gebracht werden.

Hinter dem Rybinsker Staubecken beginnt bei Tscherepowez das Kanalsystem von Mariinsky mit einer Länge von etwa 400 km. 43 Schleusen von verschiedener Größe, aber einer einheitlichen Tiefe von 2,13 m sind eingebaut. Dieses Kanalsystem stößt im Onegasee auf die Verbindung zwischen Ostsee und Weißem Meer, so daß das Schwarze Meer sowohl vom Weißen Meer wie auch von der Ostsee her erreichbar ist.

Die Verbindung zwischen Ostsee und dem Arktischen Meer beginnt bei Leningrad, führt über die Neva, den Ladogasee, den Swir zum Onegasee und von da ab über den sogenannten Weißmeerkanal auf 227 km zum Weißen Meer. Die Sowjetpresse berichtet über diesen Wasserweg nur wenig. Man kann aber trotzdem aus einigen Angaben schließen, daß er bis zum Onegasee von Schiffen bis zu 5000 t benutzt werden kann. Seine Tiefe beträgt 2,8–3 m, sein Kurvenradius 675–700 m. Der Weißmeerkanal, der während des Krieges schwer beschädigt wurde, konnte trotz vieler Verbesserungen, unter anderem wurden die Holzschleusen durch solche aus Stahl ersetzt, auf keine höhere Kapazität gebracht werden. Er ist nur für Schiffe bis zu 2000 t befahrbar.

Neben diesem bereits bestehenden System soll nun ein zweites gebaut werden, das bis 1965 fertig sein soll.

Die Hauptschwierigkeit für alle russischen Binnenwasserstraßen besteht darin, daß sie nur die Hälfte des Jahres befahrbar sind. In der übrigen Zeit sind sie zugefroren. Aber auch in der befahrbaren Zeit sind die Wasserverhältnisse nicht sehr günstig. Bei Hochwasser, zur Zeit der Schneeschmelze oder bei starken Regenfällen, bilden die zu niedrigen Brücken ein starkes Hindernis. Im Sommer haben sie dagegen nicht selten einen zu niedrigen Wasserstand. Die günstigen Zeiten sind sehr kurz bemessen: von Ende Mai bis Mitte Juni und wieder im Oktober, falls nicht der Winter schon vorzeitig beginnt.

Auf Grund der Größenangaben, soweit sie überhaupt vorliegen, kann man errechnen, daß zwar auf der Wolga selbst Tanker bis zu 12 000 t, auf den übrigen Wasserwegen jedoch nur Schiffe bis zu 5000 t, teilweise sogar nur bis zu 2000 t fahren können.

Verglichen mit den deutschen Wasserstraßen, von denen die größten der künstlichen, mit Ausnahme des Nord-Ostsee-Kanals, nur Schiffe bis zu 1350 t aufnehmen können, sind die sowjetrussischen Wasserstraßen natürlich bedeutend. Aber man kann wohl sagen, daß ihr Nutzen bisher wenigstens nicht allzu groß gewesen ist. 1913 betrug ihr Anteil am gesamten Transportwesen 24,8%, 1958 dagegen nur mehr 5,3%, während eine absolute Steigerung von 28,9 Millionen auf 85,5 Millionen km/t zu verzeichnen war. Allerdings wurden meist nur Bauholz und Baumaterialien befördert.

Ob die Schiffahrtswege einen eigentlich strategischen Wert haben, kann man heute mit Recht bezweifeln. Es ist zu vermuten, daß strategische Gesichtspunkte einmal entscheidend für die Planung waren. Die Sowjetunion hat sich nach dem zweiten Weltkrieg zur zweitgrößten Seemacht der Erde entwickelt, aber ihre Flotte war seit jeher auf vier Meere verteilt, die nur schwer und auf langen Umwegen untereinander erreichbar sind. Es ist zu vermuten, daß die Kriegsmarine noch bis zu Stalins Tod sehr daran interessiert war, diese Meere untereinander zu verbinden. Aber die Fahrt von Rostow nach Leningrad nimmt mindestens 25–30 Tage in Anspruch. In Kriegszeiten befänden sich zu viele kleinere Schiffe zugleich auf dem Weg, ohne für den eigentlichen Einsatz bereit zu sein. Außerdem ist ein Binnenschiffahrtsweg äußerst verletzbar. Der eigentliche Grund jedoch für die Minderung des strategischen Wertes dürfte darin zu suchen sein, daß die modernen Waffen auch die Seekriegsführung entscheidend gewandelt haben. Während noch im ersten Weltkrieg leichte Zerstörer eine Größe von rund 1000 t hatten, bauen sowohl die USA wie auch die Sowjetunion heute dieselbe Schiffsgattung in der Größenordnung von leichten Kreuzern, also bis zu etwa 6000 t und mehr. Auch die U-Boote, vor allem jene mit Atomantrieb, erreichen heute eine Größe von 4000 t. Darum dürften die sowjetrussischen Binnenschiffahrtswege nur von beschränktem strategischem Nutzen sein. Gewichtiger dürfte mit der Zeit ihre wirtschaftliche Bedeutung werden, zumal die Wasserwege auch mit großen Kraftwerken verbunden sind. *(Bulletin, August 1961, Institute for the Study of the USSR.)*

Geistliche Gesänge aus einer fremden Welt

Der Schwann-Verlag, Düsseldorf, legt in seiner Reihe „Musica sacra“* Aufnahmen geistlicher Gesänge aus Indien und Afrika vor. Je tiefer christliches Glaubensgut in den Völ-

* „Musica sacra“, *Schwann-Verlag, Düsseldorf:* Geistliche Gesänge aus Indien AMS 12019, Geistliche Gesänge aus Dahomey-Afrika AMS 12017, Geistliche Gesänge der Mossi AMS 12018, Die Musik der Bibel in der Tradition althebräischer Melodien AMS 5004.

kern Asiens und Afrikas Wurzel schlägt und eigenes religiöses Leben weckt, desto fremder werden diesen Völkern europäische, in die Landessprache übersetzte Kirchenlieder erscheinen müssen. Inwiefern sind einheimische Musik, Liedformen und Instrumente liturgischen Zwecken dienstbar zu machen? Welche Wege sind einzuschlagen? Die Aufnahmen geben sehr verschiedene Aufschlüsse.

In Banarès (Indien) besteht eine Kirchenmusikschule, aus deren Arbeit Vertonungen verschiedener geistlicher Texte zu hören sind. Eine rhapsodisch scandierende Solostimme beginnt, der Chor löst sie ab, der Wechsel zwischen beiden wird fortgesetzt. Die musikalischen Akzente scheinen aus dem Wortsinn zu entstehen; trotz der gleitenden Intonation sind die melodischen Umrisse deutlich zu erkennen. Vortrag und Tongebung gleichen sich dem Liedinhalt spürbar an (z. B. in Puer natus in Bethlehem; Victimae paschali laudes). Sehr apart die Instrumentalbegleitung: Tambura, ein Saiteninstrument von etwas näselndschnarrender Tongebung, das mit seiner seltsamen Klangfarbe deutlich durchklingt, Tablà und Boyon (zwei Trommelarten).

In Dahomey (Afrika) hat man an die Volksgesangtradition der „Hanyä" angeknüpft. „Der Hanyä-Gesang war eine fast kultische Musikform bei der Wahl und den Begräbnisfeiern der Landesfürsten oder eines Großen des Reiches". Auch hier setzt das Lied mit einer kurzen Phrase (kl. Chorgruppe) ein, die der große Chor ergänzt bzw. fortführt. Der weitere Verlauf erinnert an den Wechsel zwischen Solo und Refrain in europäischen Liedern. Die Vokaltongebung ist überwiegend hell, geht aber in den tieferen Lagen manchmal bis an die Sprechgrenze und steigert dadurch die Ausdrucksintensität. Der gleichen Wirkung dient die Wiederholung einzelner Phrasen. Die Freizügigkeit des Singens festigt sich, ohne zu erstarren, sobald die Rhythmusgruppe hinzutritt. Sie besteht aus Cistrum (einer ausgetrockneten Kürbisflasche, mit einem Glasperlennetz überzogen), verschiedenen Gongs und der sehr eigenartigen Toba: fünf schmiedeeiserne Lamellen, auf einem Resonanzkörper befestigt, läßt man mit den Fingern erklingen; jede Lamelle hat ihren Ton, die mittlere erfüllt eine Pedalfunktion. Auch einheimische Komponisten haben sich schon der Komposition solcher Gesänge gewidmet, die vor allem von eingeborenen Priestern gefördert werden.

Geistliche Gesänge der Mossi (Voltarepublik-Afrika) liegen in der Aufnahme aus einer Sakramentsandacht in der Klosterkirche der schwarzen Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis vor. Wort und Ton sind aus der Gebetsstimmung improvisiert und packen unmittelbar. Auch hier wechseln kurze solistische Phrasen mit Chorgesang, begleitet von erregende Trommelrhythmen (Dendré, Lunga), die den Stimmen einen dunklen Klanggrund geben und mit ihnen zu einem leidenschaftlichen Gesamteindruck zusammenwachsen.

Alle Aufnahmen sind mit kleinen Magnetophongeräten und ohne jedes technische Raffinement gemacht, wirken aber gerade deshalb so natürlich und überzeugend. Solche Aufnahmen (jede mit sachkundiger Einführung versehen) werden in Zukunft für die Beurteilung der Entwicklung und Wandlungen liturgischer Musik in Asien und Afrika sehr wertvoll sein.

Musik der Bibel

Welch' fremde Klangwelt! Aber fesselnd vom ersten bis zum letzten Ton! Jeder durchdrungen und belebt von jahrhundertealter seelischer Erfahrung, Ausdruck einer Gläubigkeit, die der Steigerung von demütiger Unterwerfung bis zu ekstatischer Hingabe fähig ist. Ethno- und geographisch umfassen die Aufnahmen jüdische Gruppen aus dem Orient, den Mittelmeerländern und Europa. Psalmenlesungen, in sechs Versionen über Psalm 92 geboten, zeigen sogleich den Sinn psalmodierender Tongebung: den Inhalt des Vorgetragenen abzurücken vom Alltag. Sprech- und Sington gehen gleitend ineinander über, Tonumspielungen verzieren die Linie. — Lesungen aus Pentateuch und Propheten lassen die Beziehungen zwischen Prosa und musikalischen Akzenten erkennen, die dem Textinhalt folgen. Sehr eindrucksvoll wird die Lehrweise des Kantillationsstils demonstriert: ein Vater liest Satz für Satz vor, ein Kind wiederholt ihn in einem besonderen Lehrton — Beispiel für Erhaltung und Weitergabe geistigen Erbes. — Auch Instrumentalstücke (Saiteninstrumente: Ud, Tar u. a.) zeigen typisch orientalische Melodik: Umspielen der Melodie-

töne durch Verzierungen, die aber immer im Rahmen einer festgehaltenen Grundstimmung bleiben. Der tiefe Unterschied zur europäischen Melodik mit ihrer seelischen Progression wird klar: die orientalische Melodie repräsentiert einen Zustand, der in immer neuem Ansingen und -spielen festgehalten wird. — Ergreifend, aus hebräischer Gebetslyrik, ein Bußgebet, von einem 10jährigen Kind wiedergegeben. Wie Vogelrufe in der Einsamkeit klingen die kleinen Melismen, die sich mit beharrlicher Intensität höherschrauben — welche Vergangenheit ist in solchen Tönen gesammelt!

Die Aufnahmen sind phonographiert, herausgegeben und kommentiert von Edith Gerson-Kiwi, Jerusalem, im Rahmen des Universitätsforschungsinstitutes für jüdische und orientalische Musik in Jerusalem — Brücke in eine fremde Welt, die wir doch beschreiten sollten: je tiefer man sich einhört, desto eindringlicher ersteht in Wort und Ton die Glaubenswelt des Alten Testaments.

Willibald Götze

UMSCHAU

Zu neuen deutschen Ausgaben des Neuen Testaments

Es geschieht heute offenbar häufiger als früher, daß ein Geistlicher (ein Pfarrer oder Pater) einer an ihn gerichteten Frage mit dem Hinweis ausweicht, dafür nicht zuständig zu sein. „Aber Sie sind doch Theologe!" heißt dann die erstaunte Antwort. Woher kommt diese zunehmende Reserve unserer Geistlichen? Man wird nicht behaupten, daß sie hinter ihren Vorgängern an Wissen zurückstehen oder sie an Bescheidenheit so hoch überragen. Nein, es liegt einfach daran, daß sich die Theologie selbst wie alle andern Zweige der Wissenschaft gewaltig entfaltet und immer stärker spezialisiert hat.

Es gibt nicht mehr einfach „Theologie", sondern eine ganze Reihe theologischer Fachgebiete, und keiner kann mehr in allen zugleich Kenner sein. Von all diesen Fächern drängt heute die Bibelerklärung und Bibeltheologie immer stärker in den Vordergrund. Jeder sieht ein, daß in ihrem Bereich wieder das Fachgebiet „Neues Testament" eine besondere Würde und Wichtigkeit besitzt. Es gibt in Deutschland und in der Welt eine ganze Reihe bedeutender neutestamentlicher Exegeten. Wie soll es da ein Nichtexeget wagen, sich zu Wort zu melden und über neue Ausgaben des Neuen Testamentes zu berichten.

Uns will scheinen, er darf es und er soll es sogar, sofern er sich nur seiner Zuständigkeit bewußt bleibt. Die Fachwissenschaft besitzt gewiß ihren unersetzlichen Wert; aber sie darf nicht in die Isolierung gedrängt werden. Wohin kämen wir, wenn sich z. B. die Kunstwissenschaft von den Nicht-Kunstwissenschaftlern hermetisch abschlösse und damit ein ernsteres Kunstverständnis dem engen Kreis der Spezialisten vorbehalten bliebe. Die Kunst wendet sich an die Menschen schlechthin; deshalb ist es wichtig, daß es Lehrer und Kunstfreunde aller Art gibt, die zwischen Fachwissenschaft und einem weiteren Publikum vermitteln.

Die Frohbotschaft Christi ergeht an alle Menschen. Die Bischöfe wachen über die Reinheit der Lehre. In ihrem Auftrag und unter ihrer Kontrolle verkünden die einfachen Seelsorgepriester im Religionsunterricht und auf der Kanzel das Wort Gottes. Die Kirche verlangt, daß sie Theologie studieren und sich bei der Fachwissenschaft das nötige Rüstzeug holen; aber gerade sie, die Pfarrer und Kapläne, sind die berufenen Vermittler der theologischen hohen Weisheit zum Kirchenvolk hin.

So darf denn auch der theologisch

gebildete Publizist in den Buchladen treten, sich umschauen, was da an neuen deutschen Übersetzungen des Neuen Testamentes vorliegt, und seinen Lesern davon berichten. Mögen die Fachleute sich über den Wert der betreffenden Übersetzungen und Kommentare äußern, uns geht es hier um die verschiedenen Ausgaben in ihrer äußeren Erscheinung, um Einband und Ausstattung, freilich auch um Sprache und Geist. Wir wollen uns gewissermaßen neben den Buchhändler stellen und den Käufer darauf aufmerksam machen, was die einzelnen Ausgaben auszeichnet und wodurch sie sich gerade ihm empfehlen.

Betreten wir also den Buchladen und sagen wir dem Verkäufer in aller Deutlichkeit, worum es uns zu tun ist: „Bitte, was haben Sie an deutschen Ausgaben des Neuen Testaments?“ (Es gibt ja auch griechische und lateinische; aber wir lassen sie hier außer Betracht). Wie zu erwarten, bringt uns der Buchhändler zwei kleine, handliche Bändchen. Jeder Leser kennt sie: Das Neue Testament in der Ausgabe von Rösch, die ähnlich wie der „Schott“ für das katholische Deutschland einfach zum Begriff geworden ist, und die gleichfalls weitverbreitete von Ketter. Beide haben erfreulich hohe Auflagen und sind bei ihrem niedrigen Preis für die Massenverbreitung gedacht. Im Sprachlichen gibt es Unterschiede, die jeder dieser Ausgabe besondere Freunde sichern.

Wir wollen aber noch andere Ausgaben sehen, und so bringt uns der Verkäufer ein Neues Testament, das sich merklich von den genannten Ausgaben unterscheidet. Es ist ein stattliches, handfestes Buch, bei Jakob Hegner verlegt und folglich sachlich und geschmackvoll ausgestattet. Der Text ist dicht gedruckt. Auf die Verszahlen ist verzichtet, die Anmerkungen sind in den Anhang verwiesen. So ergibt sich ein ruhiges, geschlossenes Satzbild. Der Text stammt von Franz Sigge. Es ist ein kräftiges, gutes Deutsch, dem Griechischen nahe und eher herb als eingängig. Die Buchhändler haben dafür Verständnis, daß man Bücher nicht wie Kartoffeln einkauft. Sie gestatten, daß wir zehn Minuten in dieser neuen Übersetzung lesen, die übrigens auch als Taschenbuch in der Fischerbücherei herausgekommen ist. Mehr als einer wird nach einer solchen, nicht allzu hastigen Lesung das Gefühl haben: Ja, so geht mir Gottes Wort ein; das wäre ein Neues Testament für mich! Wir bedeuten dem Verkäufer, der uns auf den höheren Preis hinweist, daß wir schließlich bei der Heiligen Schrift bereit seien, auch etwas mehr auszulegen.

Durch diese Bemerkung ermutigt, bringt er weitere Bände herbei, obenauf, weithin kenntlich, die ansehnliche Ausgabe von Otto Karrer. Sie braucht heute kaum mehr vorgestellt zu werden. In der gepflegten Ausstattung des Ars-Sacra-Verlags bietet sie (in manchmal recht freier Formulierung) einen ausgesprochen modernen Text. Vor allem weist sie einen sehr gut gearbeiteten Kommentar auf, der den Leser mit den wichtigsten Ergebnissen der heutigen Exegese vertraut macht. Einen völlig anderen Geist atmet die Ausgabe der vier Evangelien, die bei Glock und Lutz verlegt ist. Der Buchhändler zeigt uns die Ausgabe in einer Kassette, die vier Evangelien in je einem Bändchen enthaltend (es gibt aber auch alle vier in einem Band). Jedes Bändchen ist geschmackvoll ausgestattet. Die Übertragung stammt von Wilhelm Müller-Jürgens. Sie ist nach der Vulgata gearbeitet. Das gibt der Ausgabe auch inhaltlich eine besondere Note. Die Bändchen eignen sich etwa für die Reise. Übrigens ist auch hier die Druckanordnung ohne Versziffer. Sie ist wie irgendein moderner Text gehalten. (Die Mitreisenden werden glauben, es handle sich um einen Novellenband.) Es wird Leser geben, die diese Ausstattung anzieht. Andere werden befremdet sein.

Hier mag ein Wort über den Wert so vielfältiger Ausgaben am Platz sein. Mag man auf der einen Seite bedauern, daß es auf diese Weise zu keinem katholischen Einheitsbibeltext kommt, der einem von Kindsbeinen an in den Ohren läge (und das ist gewiß sehr zu bedau-

ern), so hat es doch auch wieder sein Gutes, daß uns je neue Bibelübersetzungen aus der Routine herausreißen und uns je neu dem eigentlich Gemeinten gegenüberstellen. – Inzwischen legt uns der eifrige Buchhändler noch weitere Neue Testamente zur Ansicht vor. Das erste ist wieder ein handliches und billiges, vom Pattloch-Verlag für die Massenverbreitung gedacht, das aber auch in einer besseren Ausgabe mit größerer Type vorliegt. Es ist das Neue Testament in der Übersetzung von Josef Kürzinger. Wer sich dieses Neue Testament kauft, hat eine Übersetzung, die sich auf solide Fachexegese stützt. Auch die Dünndruckausgabe des Herder-Verlags gehört in die Reihe der handlichen und wohlfeilen Taschenausgaben des Neuen Testamentes.

Für den Schluß hat uns der Buchhändler eine Überraschung aufbewahrt: ein ansehnliches Buch, das soeben bei Herder erschienen ist: die vier Evangelien in der Übersetzung von Friedrich Streicher. Der Verfasser wird vielen Lesern schon durch seine Ausgabe der Worte Jesu im Manesse-Verlag bekannt sein. Er hat die Worte Jesu nun in ihren Zusammenhang gestellt und bietet in der neuen Ausgabe den vollständigen Text der vier Evangelien. Die Übersetzung ist nach dem Urtext angefertigt und in Sinnzeilen gesetzt. In seinem Nachwort weist Streicher darauf hin, daß dies die ursprüngliche Schreibart des heiligen Textes gewesen ist. Aber er verfolgt dabei nicht primär ein gelehrtes Ziel: „Diese neue Übersetzung (schreibt er selbst) dient in erster Linie der Frömmigkeit und nicht der Wissenschaft. In ihrer Anlage bedeutet sie eine bewußte Rückkehr zur ehemals üblichen Kolometrie, d. h. zur Übertragung in Sinnzeilen." Die Anordnung des Textes in Sinnzeilen soll den Leser „zum lauten, langsamen und besinnlichen Lesen und zum Anhören des Wortes Gottes im engeren Familien- und Freundeskreise anregen". Auch Streicher verzichtet auf die Verszählung und verweist den spärlichen Kommentar jeweils ans Ende der betreffenden Bücher.

Auf eine Eigenheit dieser neuesten Evangelienausgabe sei noch hingewiesen: Sie bringt die Worte des Herrn in diskretem Rotdruck. Sie sind das Herzstück des Evangeliums und werden so auch visuell eigens hervorgehoben. Eine Ausgabe, die dem Leser schon durch die ganze Druckgestaltung zum Bewußtsein bringt, daß er es hier nicht mit irgendeinem Buch, sondern mit dem Buch, mit dem Wort Gottes zu tun hat.

Wahrhaftig, man kann nicht leugnen, daß unsere katholischen Verlage sich alle Mühe geben, die Heilige Schrift in immer neuen, wohlfeilen aber auch gediegenen, würdigen und edel ausgestatteten Ausgaben herauszubringen. Man kann nur wünschen, daß unsere Gläubigen sich für diese eifrige Tätigkeit unserer Verleger interessieren, daß sie die Bibel kaufen und lesen. Dabei ist es sehr wichtig, daß man nicht irgendeine Bibel oder ein Neues Testament erwirbt, sondern eines, das uns zusagt, in dem wir gern lesen, das uns wirklich den Zugang zu Gottes Wort erschließt. Unser Buchhändler wird uns gewiß dabei behilflich sein, daß wir herausfinden, welche Ausgabe für uns persönlich die richtige ist. Franz Hillig SJ

Heinrich Böll als Zeitkritiker

Zu den paradoxen Manifestationen der Freiheit, der wir uns hierzulande erfreuen, gehört der sogenannte Nonkonformismus als die modische Protesthaltung jener Intellektuellen, die mit dem Problem der Autorität nicht fertig werden. Er hat – wie sollte es anders sein? – auch in der jungen deutschen littérature engagée seinen Niederschlag gefunden, und der Erfolg dieser Bücher macht deutlich, daß das Gefühl des Unbehagens und Ungenügens weithin verbreitet ist.

Auch das erscheint paradox, denn nach der optimistischen Fortschrittsgläubigkeit unserer Zeit hätte ja die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen, wie wir sie heute in noch nie da-

gewesenem Ausmaß erleben, eine entsprechende Erhöhung des allgemeinen Wohlbefindens bewirken müssen. Aber, um mit Joachim Bodamer zu sprechen, es zeigt sich, daß der Mensch „in einem höheren Verstand sich wahrscheinlich gar nicht wohl befindet, wenn er sich nur wohl befindet“[1].

Von den Schriftstellern, die diesen spezifischen Unlustgefühlen literarischen Ausdruck geben, ist zur Zeit besonders Heinrich Böll en vogue, der durch seinen Roman „Billard um halbzehn“ weithin bekannt wurde. Schon vorher war er mit Erzählungen, Hörspielen und Aufsätzen hervorgetreten, die uns nun in einer neuen Zusammenstellung vom Verlag präsentiert werden[2].

Man kann diese Veröffentlichung nur begrüßen, denn sie bietet Anlaß und Gelegenheit, sich jenseits der Diskussion über Böll als Vertreter moderner Literatur einmal kritisch mit dem polemischen Schriftsteller auseinanderzusetzen, als welcher er uns hier entgegentritt. Es ist klar, daß dabei nicht die Frage nach dem künstlerischen Rang und Wert seines Werkes, sondern nach Substanz und Berechtigung der darin enthaltenen Zeitkritik gestellt wird. Das erscheint um so notwendiger und dringlicher, als gerade die unbestreitbaren schriftstellerischen Qualitäten dieses Erfolgsautors seinen Aussagen auch dort Autorität verleihen, wo es sich nicht mehr um Literatur als Kunstform, sondern als Zeugnis und Stellungnahme zur Zeit handelt.

„Aus dem Aktuellen das Wirkliche zu erkennen, dazu müssen wir unsere Vorstellungskraft in Bewegung setzen, eine Kraft, die uns befähigt, uns ein Bild zu machen.“ So heißt es in dem Aufsatz „Der Zeitgenosse und die Wirklichkeit“ (344ff.). Zunächst setzt der Verf. seine Vorstellungskraft in Bewegung, um uns „die Wirklichkeit“ in verschiedenen Bildern anschaulich zu machen, das heißt: den Begriff der Wirklichkeit. Er vergleicht sie einem Besuch beim Zahnarzt, den man möglichst hinausschiebt, einem Brief, der an uns gerichtet ist, den wir aber ungeöffnet liegen lassen. Doch sie „ist eine Botschaft, die angenommen sein will“. „Wir sitzen auf dem Sekundenzeiger, der die Vergangenheit von der Zukunft trennt.“

Das ist ein hübsches Bild, und hübsch und gefällig klingt das alles. Glatt fließt die Sprache, um plastische Wendungen nicht verlegen, und wir lassen uns gern von ihr tragen. Aber wenn wir den Artikel zu Ende gelesen haben, es ist, als hätten wir nichts gelesen.

Daß es im russischen Eismeergebiet Millionen von Zwangsarbeitern gibt und daß die Entfesselung der Atomkraft die Menschheit mit totaler Vernichtung bedroht, was den verantwortlichen Forschern begreifliche Gewissensnöte bereitet: das sind die einzigen Tatsachen, die uns als Beispiele für „die Wirklichkeit“ gegeben werden. Wir kennen sie bereits. In ihnen, nämlich in der Bedrohung des Menschen durch kollektive Versklavung einerseits und durch atomare Vernichtung anderseits, ist allerdings die Wirklichkeit unserer Zeit treffend erfaßt, jene furchtbare Wirklichkeit, die dadurch, daß wir vorläufig vor der einen Drohung nur durch die andere bewahrt werden, nichts von ihrem apokalyptischen Grauen verliert. Aber wie sollen wir diesen Brief öffnen? „Es geht um Leben und Tod“, damit schließt der Aufsatz, und der Zeitgenosse, ermahnt, die Botschaft anzunehmen, hat nichts Neues erfahren. Nach wie vor sieht er sich darauf verwiesen, mit einer „Wirklichkeit“ zu leben, die alle Züge des Unwirklichen trägt, und der er nichts anderes entgegensetzen kann als die unverzagte Bewährung seines Menschentums in jener Wirklichkeit des Alltags, die seine eigene ist.

Auch ihr widmet sich Böll, und nach dem Ausflug ins allzu Allgemeine finden wir ihn in dem Aufsatz „Hierzulande“ (429 ff.) temperamentvoll mit dem Alltag beschäftigt. Mit dem All-

---

[1] *Joachim Bodamer*, Der Mensch ohne Ich, *Freiburg 1958, 61.*

[2] *Heinrich Böll*, Erzählungen, Hörspiele, Aufsätze, *Köln 1961.*

tag in „diesem gemischten Gebilde, das Bundesrepublik heißt". Ein „ungenaues Land" nennt er es, über das genaue Auskunft zu geben er einem Besucher aus dem Ausland gegenüber nicht fähig gewesen sei. Auf der nächtlichen Fahrt zum Bahnhof vernehmen wir, was alles faul ist im Staat.

Natürlich gibt es noch Nazis in diesem Land, denn: „hatten Sie erwartet, ein nacktes Datum, der 8. Mai 1945, habe die Menschen verwandelt?" Daß sie im Krieg besiegt worden sind, wollen die Deutschen noch immer nicht wahrhaben, „sie sprechen nur vom Zusammenbruch". Verschwendungssucht und kleinliche Sparsamkeit, beides wird ihnen gleich mißbilligend vorgehalten. „Umsatz ist alles", zugleich aber: „Rechnen zu können gilt fast als ein Makel". „Wir sind ein Volk von Verbrauchern." Versicherungspaläste, provozierenderweise auch noch nachts angestrahlt, bieten Anlaß zu bissigen Bemerkungen über Modus und Ergebnis der Währungsreform. Vergleichsweise ist dabei auch von der „DDR" (aber ohne Anführungszeichen) die Rede, der jedoch herabsetzende Apostrophierungen erspart bleiben. Der Taxichauffeur mißfällt wegen der „Liebedienerei", mit der er auf das unerwartet hohe Trinkgeld reagiert. „Man weiß in diesem Land Großzügigkeit so wenig zu schätzen wie Sparsamkeit."

„Kein Wunder in einem Land, wo Armut weder mystische Heimat noch Station zum Klassenkampf mehr ist." Diese interessante Formulierung ist offenbar ein Lieblingsfund. Wir begegnen ihr noch an anderer Stelle (412), ohne indessen zu erfahren, was sie eigentlich bedeuten soll.

Nachdem der Besucher, der nicht weiter zu Wort gekommen ist, ihn verlassen hat, setzt sich der Autor zu Hause sogleich hin und schreibt sich seinen ganzen Zorn vom Herzen. Hemmungslos sprudelt es heraus, was diese Deutschen für miserable, opportunistische, gefühllose Wesen sind. „Die Erinnerung an den Tod des Nachbarn ist keiner Handbewegung wert." „Die Preise für ein Herz und ein Gewissen fallen." Und, schrecklich: „sie haben weder Angst vor Adenauer noch vor Ollenhauer!"

Es erübrigt sich, auf diesen Ausbruch weiter einzugehen. Böll als „zorniger junger Mann"" – das hätte der Verlag ihm und uns ersparen sollen.

Auch von einigen der frühen Erzählungen möchte man das sagen. Sie sind nur insofern von Interesse, als an ihnen im Vergleich zu späteren Arbeiten das Wachstum des Autors erkennbar wird. Die Töne werden echter, aber eine gewisse Klischeehaftigkeit der Personen will sich nicht verlieren. Für unsere Frage, nämlich die Frage nach der Substanz der Böllschen Zeitkritik, können sie außer Betracht bleiben. Wenden wir uns den Hörspielen zu.

„Zum Tee bei Dr. Borsig" (212 ff.) ist ein junger Schriftsteller geladen, den ein Konzerngewaltiger als eine Art Werbetexter in Aussicht genommen hat. Bei diesem Tee soll das Geschäft perfekt werden. Obwohl von seiner Braut wortreich beschwört, sich nicht zu verkaufen, geht der junge Mann trotzdem hin, lehnt aber das Angebot schließlich ab. Prokolorit, ein Mittel gegen Farbenblindheit, muß nun sehen wie es sich ohne ihn verkauft.

„Selbst wenn ich wollte, ich könnte es nicht: ich sehe sie, sehe die Leute, die auf meine Geschichte hin 2,10 Mark auf irgendeine Theke legen: Geld, für das sie hätten Brot kaufen, ins Kino gehen oder Zigaretten holen können" – so spricht er zu Franziska, der Braut, und sie erwidert: „ich hatte Angst, aber die ganze Zeit über habe ich gehofft auf das, was jetzt erfüllt worden ist: daß der zurückkommen sollte, für den ich dich hielt".

„Die Spurlosen" (296 ff.) sind eine Bande von Bankräubern, die soeben wieder einen großen Coup gelandet haben. Um der plötzlich schwer erkrankten Frau eines Komplizen das Sakrament zu spenden, wird ein Priester kurzerhand entführt. Doch die Krankheit wendet sich nicht zum Tod, sondern zur Genesung, und bis dahin wird der junge Kaplan im Versteck der Gangster festgehalten. Man ist recht höflich, ja freund-

lich zueinander, es sind alles gebildete Leute, und mit der jungen Frau versteht der Geistliche sich sogar „glänzend". Sie erzählt ihm von dem idyllischen Eiland, wo sie mit ihren Familien hausen – ehemalige U-Boot-Deserteure des letzten Krieges.

Vielleicht will er sogar mitfliehen? „Sie würden Religionsunterricht am Strand geben, in den Sand schreiben: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde." Dieses Angebot lehnt er ab, verspricht aber, die Flucht durch sein Schweigen zu decken. Natürlich gerät er dadurch in Verdacht, wird inhaftiert, setzt Ehre und Laufbahn aufs Spiel. Warum? Aus welchem Motiv?

Dem forschenden Prälaten, der ihm von der Pflicht jedes Staatsbürgers spricht, bei der Aufklärung eines Verbrechens mitzuwirken, wird die Antwort: „Auch Christus war ein Verbrecher." Und das kleine Paradies – „Kinder spielen dort, lernen, Frauen leben – soll ich das alles verraten?" Nur weil es auf Diebstahl, Raub, Einbruch beruht? „Alle Paradiese beruhen auf Raub, Diebstahl, Einbruch."

Vielleicht noch besser als die zuvor besprochenen Aufsätze machen diese beiden Hörspiele das Unbehagen deutlich, das die Lektüre von Böll so oft hinterläßt. Wir spüren ein Mißverhältnis, irgend etwas stimmt nicht.

Sieht man näher zu, so bemerkt man, daß der scheinbare Konflikt in dem ersten Hörspiel überhaupt keiner ist. Was da anspruchsvoll zu einer teilweise larmoyanten Pseudo-Tragik aufgeputzt wird, ist eine Entscheidung, der jedes tragische Moment fehlt. Der junge Künstler ist sich für Reklame, noch dazu offenbar schwindelhafte, zu gut. Also lehnt er konsequent und richtig ab. Aber das wird ausgewalzt und breitgetreten, satirische Pfeile werden verschossen – entweder verschwinden sie im Nebel klischeehafter Vorurteile, oder das Ziel, das sie treffen, ist nur eine Attrappe. Weder zum Problem der Freiheit des Künstlers, noch etwa zu so etwas Konkretem wie der Problematik moderner Verkaufspsychologie wird Nennenswertes beigesteuert, mögen die gewandt hingeschriebenen Dialoge auch noch so viel Tiefsinn vortäuschen.

Anders liegt der Fall beim zweiten Hörspiel. Da ist ein Konflikt, ein echter Gewissenskonflikt, und die Tatsache, daß er im Grunde nur auf einer Pflichtenkollision beruht, die mit gefestigten und geordneten Wertvorstellungen klar zu bewältigen wäre, nimmt dem Kampf in der Seele des jungen Priesters nichts von seiner Tragik. Denn, schwankend offenbar, welche Werte hier vorrangig seien, muß er, wie er sich auch entscheidet, schuldig werden – vor Gott, vor den Menschen oder vor sich selbst. Aber eben diese innere Auseinandersetzung, die wahrlich Gelegenheit böte zu voller Entfaltung künstlerischer Meisterschaft, sie scheint gar nicht stattzufinden. Wir erfahren jedenfalls nichts davon. „Christus war auch ein Verbrecher", und: „alle Paradiese beruhen auf Raub, Diebstahl, Einbruch" – das ist alles. Der Rest ist Schweigen.

Das ist peinlich, und es entläßt den Hörer oder Leser ratlos. Und so ist es fast bei all den Erzählungen, Hörspielen und Aufsätzen dieses neuen Bandes. Da sind überall so viele richtige Beobachtungen, gescheite Formulierungen – und halbe Wahrheiten. Irgendwie stimmt es immer nicht. Viele Fragen werden, im wahren Sinn des Wortes, angeschnitten – aber eben nur das. Sie werden weder behandelt, noch erhalten wir eine Antwort.

Hinter all dem Aufwand an Gescheitheit, Talent und Kunstfertigkeit steckt im Grunde genommen so gut wie nichts. Man muß es entschieden bedauern, daß ein so begabter Erzähler so geringe Tiefe, so dürftige denkerische Substanz besitzt. Man muß auf diesen Mangel aber einmal deutlich hinweisen. Von einem Schriftsteller, der den Anspruch erhebt, den Zeitgenossen „die Wirklichkeit" zu zeigen, muß mehr erwartet werden als eine, wenn auch künstlerisch noch so routinierte, bare Spiegelung des allgemeinen Unbehagens an der Zeit.

Hans Bernhard Schmid

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Eliade, Mircea: Mythen, Träume und Mysterien. (344 S.) Salzburg 1961, Otto Müller. Ln. DM 14,70.

Auch in diesem Werk bewährt sich die große Gabe des Verf.s, den religiösen Gehalt und den Sinn von Mythen und Begehungen, die dem heutigen Menschen unverständlich geworden sind, zu erfassen und darzustellen. Dabei lehnt er es grundsätzlich und mit vollem Recht ab, Religion durch etwas Nichtreligiöses, sei es Psychisches, Wirtschaftliches oder Ethnologisches zu erklären. Die wesentlichen Strukturen der Religion sind nicht geschichtlich oder kulturell bedingt. Überall zeigt sich, daß sich der Mensch mit dem alltäglichen Leben nicht zufrieden gibt, sondern sich nach einer neuen Seinsweise sehnt; diese Sehnsucht ist für die Menschheit wesentlich. Sie zeigt sich in den Mythen der modernen Gesellschaft wie in den Begehungen der archaischen Menschen, in ihrer Auffassung von der Sinnlichkeit, in der Symbolik des Himmels und des Fluges, in der Auffassung der Macht, im Bild der Mutter Erde und in den Mysterien, die gewöhnlich das Werden des Kosmos darstellend wiederholen.

A. Brunner SJ

Morenz, Siegfried: Ägyptische Religion. (Die Religionen der Menscheit, Bd. 8; XVI u. 309 S.) Stuttgart 1960, W. Kohlhammer. Ln. DM 27,—.

Religion und Kultur des Alten Ägypten sind für den heutigen Menschen schwer zugänglich. Er stößt da auf eine Weise, die Dinge zu betrachten und zu beurteilen, die von der seinen weit entfernt ist. Anderseits üben die hohe Kunst und die Überreste gewaltiger Tempel und Grabanlagen eine starke Anziehungskraft aus. Um den Zugang zu dieser eigenartigen Welt zu erleichtern, hat sich der Verf. entschlossen, nicht so sehr die beinahe unübersehbare Fülle der Texte und die Tatsachen darzustellen, sondern den Versuch einer Gesamtdeutung der altägyptischen Religion zu unternehmen. Dabei geht es ihm ausschließlich um ein religiöses Verständnis, und er ist mit Recht der Meinung, politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Vorgänge seien nur die Bedingungen des Erscheinens religiöser Phänomene, könnten aber ihr Wesen nicht erklären.

So behandelt das Werk den religiösen Ursprung der ägyptischen Kultur, die Götter, ihre Verehrer und ihre Beziehung zu deren Leben, Kultus und Frömmigkeit, Ethik und Theologie, Weltschöpfung, Tod und Totensorge — wie M. richtig statt Totenkult sagt —, heilige Schriften und schließlich die Beziehungen zu andern Religionen. So entsteht ein abgerundetes Bild von dieser religiösen Welt, wobei auch die Entwicklungen durch die Jahrtausende ihres Bestehens hindurch nicht zu kurz kommen. Vielleicht hätte auch die Magie etwas ausführlicher dargestellt werden können. Zuweilen sind die Fragestellungen von protestantischen Haltungen bedingt, so wenn gefragt wird, ob der Kult die persönliche Frömmigkeit nicht ausschließe oder das Priestertum dem einzelnen den unmittelbaren Zugang zur Gottheit nicht verstelle. Aber den Tatsachen getreu antwortet M. in beiden Fällen mit Nein. Die Annahme hingegen, am Ursprung der Religion stehe die unpersönliche Macht, ist wohl überholt, wie M. Eliade, „Mythen, Träume und Mysterien", Salzburg 1961, 183 sagt: „Aber was die Theorien anbelangt, die auf dem ursprünglichen und allgemeinen Charakter des *mana* aufgebaut sind, müssen wir, ohne zu zögern, eindeutig feststellen, daß sie durch die späteren Forschungen entkräftet wurden." Überraschend liest man auch S. 223, daß die Auferstehung des Fleisches dem Urchristentum unbekannt gewesen sei, trotz Thessalonicherbriefe und 1 Kor 15. Diese Ausstellungen, die nur Nebenpunkte betreffen, sollen keine Herabsetzung der schönen und von religiöser Wärme getragenen Darstellung sein. Das Werk gehört zu einer Sammlung, „Die Religionen der Erde", die 36 Bände umfassen soll.

A. Brunner SJ

Gonda, Jan: Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 11; XV u. 370 S.) Stuttgart 1960, W. Kohlhammer. Ln. DM 33,—.

Nach einer Einleitung über die Geschichte der Forschung und die Religion der vorvedischen Inder, vor allem der Induskultur, über deren Inhalt und ihre Beziehungen zur vedischen Religion sich kaum etwas Sicheres sagen läßt, wird zuerst die Religion im Zeitalter der Veden behandelt. Es ist eine ritualistische Religion, die die persönlichen Beziehungen zwischen Gott und Verehrer stark in den Hintergrund treten läßt. Der Weltprozeß bestand für den vedischen Menschen in einem Zusammenwirken der mannigfachsten Wesenheiten und Daseinsmächte, die sowohl als personhaft wie als dinglich vorgestellt wurden. Es galt durch genauen Vollzug der Riten dieses Wirken zu kräftigen, zu Gunsten des Auftraggebers zu lenken und alles Schädliche abzuwenden. Die Götter waren entsprechend keine ethischen Größen, und ihre sittliche Bedeutung war gering; die Sünde galt nicht als Übeltat gegen sie. In den Riten läßt

sich Religion von der Magie kaum trennen. Die Geschichte des Übergangs zum älteren Hinduismus liegt ziemlich im Dunkeln. Die großen vedischen Götter treten zurück; ihre Stelle nehmen andere Gestalten ein, die früher wenig Bedeutung hatten, vor allem die heute noch viel verehrten Visnu und Siwa. Vielfach wurden Auffassungen und Riten der Urbevölkerung aufgenommen und angeglichen. Dazu kommt das Bestreben, die wachsende Vielfalt der göttlichen Gestalten und die Buntheit der Riten gedanklich zu erklären und zu begründen, durch die Brahmanas und die Upanishaden. Das Opfer ist nicht mehr der Verehrung der Götter gewidmet, sondern wirkt aus eigener Kraft und vermag selbst die Götter zu zwingen. Auch die Lehre von dem Fortwirken der Taten in immer neuen Daseinsformen (Karma) kommt jetzt auf. Der Hinduismus nimmt alles auf. Er ist mehr als nur Religion; er stellt die ganze Kultur Indiens etwa der letzten zwanzig Jahrhunderte dar. „Im Hause des Hinduismus wohnen nebeneinander Fetischisten, Verehrer von Dorfgöttern . . ., Anhänger eines Dämonenglaubens, Verehrer von Geräten und Werkzeugen bzw. der in diesen hausenden Mächte, Vollzieher roher Riten, die sogar mit Rausch und Promiskuität verbunden sein können, Anhänger von Religionen, die bis jetzt weder Einrichtungen noch schriftliche Überlieferungen haben; andererseits konsequente Asketen, Menschen, die mit glühender Liebe und inbrünstiger Hingabe ihr Leben einem geistig-persönlichen Gott widmen oder ihr Heil in Meditation und Versenkung oder in erhabenen philosophischen oder theologischen Systemen suchen, oder die der Ansicht sind, daß Gott nur im stillen Gebet zu verehren sei und seine Gegenwart durch Symbole manifestiere, oder daß der Weise den Geist Gottes in sich selber schaue. Bezeichnend ist, daß der Hinduismus alle Formen der Religiosität inkorporiert und keiner eliminierenden Selektion nachstrebt" (342f.). Entsprechend dieser Eigenart wurde auf die Darstellung der Riten bis in die Einzelheiten hinein und auf die Beschreibung der großen göttlichen Gestalten das größte Gewicht gelegt.

A. Brunner SJ

Korvin-Krasinski, Cyrill von: Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. (285 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. Leinen DM 22,—.

Der Verf., ein guter Kenner asiatischer Denkweise, stellt an drei Kreisen die uralte und weitverbreitete Auffassung der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos dar, an der symbolischen Anthropologie des tibetanischen Lamaismus, an den Ähnlichkeiten zwischen der Symbolik des sumerisch-altbabylonischen Tierkreises mit der indisch-tibetanischen Anatomie und an den rituellen Begehungen des Urzeitgeschehens bei primitiven Völkern. Er kommt zu dem Ergebnis, daß manche Züge der späteren pflanzerischen und jägerischen Religion schon in den Urkulturen ihre Entsprechung haben, allerdings nicht inhaltlich, sondern rein formell. Bei den Späteren hat die Gestalt des Heilbringers meist den alten Hochgott verdrängt. Ein letzter Teil möchte die Stellung des Gottmenschen im Heilsgeschehen neu durchdenken und besser verständlich machen. Man kann ohne weiteres zugeben, daß bei der Anwendung der herkömmlichen Begrifflichkeit manches nicht gebührend hervortritt. Das kommt nicht bloß daher, weil diese Begrifflichkeit einer längst aufgegebenen Kosmologie verhaftet ist auch da, wo das zugrunde liegende Weltbild aufgegeben ist, sondern weil sie überhaupt, als am Sachhaften gebildet, den geistigen Wirklichkeiten nicht angemessen ist. Aber es ist ebenso zweifelhaft, ob die Übernahme primitiven und östlichen Denkens hier einen Fortschritt bringen werde, weil es ja den gleichen Quellen entstammt. Mit einer Aufgabe des eigentlichen Sinnes der Ausdrücke (quasi-formal, Quasi-Information) ist auch nicht geholfen; denn damit verbleibt man im Verschwommenen. Es käme vielmehr darauf an, die entsprechende Begrifflichkeit an den geistigen Wirklichkeiten selbst zu bilden.

A. Brunner SJ

Die Texte vom Toten Meer. Erste deutsche Gesamtübertragung von *Dr. Johann Maier.* Bd. I: Übersetzung. (190 S.) Bd. II: Anmerkungen. (232 S.) München 1960, Ernst Reinhardt. Beide Bände zus. geb. DM 24,—.

Hier liegt eine Übersetzung sämtlicher bis jetzt veröffentlichter Texte vom Toten Meer vor, mit Ausnahme der Fragmente, die keinen Sinn ergeben. Dazu kommt der wertvolle Band der Anmerkungen, der die verschiedenen möglichen Lesarten und abweichenden Übersetzungen anführt, geschichtliche Hinweise und Erklärungen gibt. Jeder Text ist mit einer doppelten Einleitung versehen, vor der Übersetzung und vor den Anmerkungen. Exkurse berichten zusammenhängend über die Ehelosigkeit in der Qumran-Gemeinde, über die „Einigung", wie die Gemeinde sich nennt, über die Armenfrömmigkeit, die heilige Pflanzung, die Gemeinde als Bau, und über den Lehrer der Gerechtigkeit. Das Urteil des Verf.s ist kritisch zurückhaltend. Der Leser kann sich nun selbst ein Bild machen von dem Leichtsinn, mit dem gewisse Hypothesen, besonders über den Lehrer der Gerechtigkeit, der übrigens nur in einem Manuskript vorkommt, aufgestellt wurden, und wie an-

ders im einzelnen die Texte noch von den verschiedenen Gelehrten übersetzt und verstanden werden. Der größte Dienst aber, den das Werk leisten wird, ist der, daß man sich nunmehr in die eigenartige religiöse Welt dieser Gemeinde einlesen kann.

A. Brunner SJ

Pädagogik

Gahlings, Ilse und *Moering, Elle:* Die Volksschullehrerin. Sozialgeschichte und Gegenwartslage. (299 S.) Heidelberg 1961, Quelle und Meyer. DM 16,50.

Das Buch enthält eine von Gahlings verfaßte Geschichte des Volksschullehrerinnenwesens und die von Moering durchgeführte Auswertung einer Umfrage bei 150 Lehrerinnen Hessens, die alle besonderen Fälle berücksichtigte. Beide Verf.innen betonen, daß sich das katholische Volksschullehrerinnenwesen früher entwickelte. Gahlings entschuldigt sich sogar — begnügt sich aber damit —, daß deswegen die Daten ihrer geschichtlichen Arbeit die Katholiken mehr berücksichtige. Es ist aber das offenbare Bestreben der Verf.innen, ihre Ausführungen auf das allgemeine Niveau abzustimmen. Bei der sehr eindrucksvollen Arbeit Gahlings erweist sich das auch nicht als wesentlicher Übelstand. Anders ist es bei Moering. Gewiß ist Hessen ein besonders gegliedertes Land. Die Form der Auswertung einer Umfrage sichert ihr auch manche Unmittelbarkeit. Doch wäre es viel wertvoller gewesen, auf Grund einer solchen Umfrage nun einen systematischen Beitrag zu liefern. Man vermißt bei Moering durchaus die zweifellos viel tiefere Berufsauffassung und die Erziehungsziele der religiös verankerten katholischen (das gleiche gilt von der evangelischen) Lehrerin. Auch dürfte der Gedanke der unverheirateten katholischen Lehrerin durchaus noch lebendig sein, wenn sich auch hier die Verhältnisse einigermaßen verändert haben. Sowohl Gahlings wie besonders Moering betonen sehr stark das menschliche Opfer und die Folgen einer solchen persönlichen Entsagung, haben aber wohl wenig Sinn für die Reichtümer, die diese freie Entscheidung der religiös bestimmten unverheirateten Lehrerin mit sich bringt, die wesentlich ganz der Jugend zugute kommen. Da das Buch geschichtlichen und statistischen Charakter hat, lesen wir auch nichts davon, wie die Lehrerin außerhalb der Schule erzieherisch wirken kann, wirken will und wirkt. Unserer Meinung nach kommt ihr da von Jahr zu Jahr eine höhere Bedeutung zu, der gegenüber alles Gerede von der „Feminisierung der Volksschule" und der Schule überhaupt kaum irgendeine Berechtigung zukommen kann. Persönliche Erfahrungen von der Mittelstufe und der Oberstufe der Höheren Schule beweisen diese Behauptung. Sie setzt allerdings voraus, daß man die Lehrerin nicht in Abhängigkeit hält, sondern sie selbständig im Rahmen des Ganzen wirken läßt.

H. Becher SJ

Lippert, Elisabeth: Berufsschullehrerbildung an wissenschaftlichen Hochschulen. Probleme und Aufgaben. (67 S.) Darmstadt 1960, Winter. DM 2,—.

Das immer intensivere und mannigfaltiger werdende Berufsschulwesen muß die Aufmerksamkeit aller wecken. In der sehr dichten und von Erfahrung gesättigten Schrift, die sich wesentlich auf hessische Verhältnisse stützt, stehen die gewerblichen Schulen im Vordergrund. Da aber alle Zweige des Wirtschaftslebens von der Industrialisierung beeinflußt werden, sind auch alle Zweige der Berufsschule mitbearbeitet. Lippert verlangt wissenschaftliche Hochschulen zur Ausbildung der Lehrerschaft, warnt aber sympathischer Weise vor ihrer Akademisierung. Es fällt auf, daß hier wie in vielen andern schulmethodischen Schriften die Religion nur als eines der Fächer gilt, nie aber als tragender Wurzelgrund des menschlichen Lebens, das sich im Beruf gestaltet.

H. Becher SJ

Blättner, Fritz: Das Gymnasium. Aufgaben der höheren Schule in Geschichte und Gegenwart. (463 S.) Heidelberg 1960, Quelle und Meyer. DM 29,—.

Der weitaus größere Teil des Buches ist eine Geschichte der höheren Schule, seit ihrem Anfang am Ende der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit. Die Mädchenerziehung wird nicht behandelt. Die Betrachtung beschränkt sich auf den protestantischen Raum Nord- und Mitteldeutschlands, um sich schließlich fast einzig den preußischen Schulformen zu widmen. Der zweite Teil behandelt die Gegenwartsaufgaben des Gymnasiums und seine Stellung zur Gesellschaft.

Im Grund ist der historische Teil recht unerfreulich. Der Verf. läßt sich von einer sehr großen Skepsis tragen. Die Einseitigkeiten und Blindheiten der einzelnen Epochen stehen im Vordergrund. Seine Gewährsmänner sind fast ausnahmslos unausgeglichene Persönlichkeiten. Man könnte leicht ebenso viele Zeugen finden, die ihrer Schule ein dankbares Andenken weihen. Nicht nur, daß die allgemeine geistige Entwicklung und Wandlung berücksichtigt würde, viel schwerer wiegt es, daß Blättner sich wenig darum bemüht, in den inneren Kern der neuen Ideen einzudringen, bzw. sie darzustellen. Erst dann dürfte von der Unvollkommenheit und Zeitgebundenheit die Rede sein. Die Darstellung der Vergangenheit endet mit einer vernichtenden

Kritik der Bestrebungen Richerts, der sie in dieser Schrift nicht verdient. Es muß aber anerkannt werden, daß Blättner umfassende Kenntnisse hat, wenn auch einige Topoi immer wiederkehren.

Auch der zweite Teil zeigt das Temperament seines Verf.s, der auch hier immer wieder auf die Vergangenheit zurückgreift. Er entwickelt selbständige Gedanken und begründet sie. Abhold aller romantischen Verklärung, der Wirklichkeit des industriellen Lebens und dem Geist zugewandt, verdienen seine Ausführungen ernstere Beobachtung und Überlegung. Er hält die Mitte zwischen der bewährten Tradition und der Offenheit für die Zukunft. Dabei gibt er sich keinen Täuschungen hin über die Schwierigkeiten der Aufgabe. Sie beschränkt sich ja nicht auf die Schule allein oder das engere Deutschland. Was heute wird, soll der ganzen Welt zugehören, wie es den Weltstoff den Schülern nahebringen muß. Es kann nicht die Aufgabe einer kurzen Besprechung sein, sich mit einzelnen Aufstellungen auseinanderzusetzen. Es muß genügen zu sagen, daß ein Gelehrter geistige Arbeit vieler Jahrzehnte hier zusammenfaßt und vorlegt. Wer wirklich um die Neugestaltung der Schule sich bemüht und nicht in festen Bahnen denkt, wird sein Werk mit großem Gewinn lesen.

H. Becher SJ

Derbolav, Josef: Wesen und Werden der Realschule. (80 S.) Bonn 1960, Bouvier. DM 4,80.

Die Schrift vereinigt zwei Arbeiten, die des Herausgebers: „Die bildungstheoretischen Grundlagen der Schulorganisation und die Aufgabe der Realschule" und die geschichtliche Abhandlung von W. Rößler: „Die Entstehung der Realschule innerhalb des modernen Erziehungswesens". Es geht also um den inneren und eigenständigen Sinn der Realschule, die nie etwa durch „die mittlere Reife" eines Gymnasiums ersetzt werden kann. Die Realschule hat ihre eigene Unter-, Mittel- und Oberstufe. Gern sähe man sie auf sieben Jahre erweitert. Durch stärkere Betonung der Selbsterziehung wird die Erziehung selbst vergeistigt, ein Ziel, dem sich alle Schulformen in erhöhtem Maß widmen müssen. Realschulen sollen aber nicht Vorbereitungsschulen für einzelne Gewerbe sein. Die gediegenen Arbeiten sind geeignet, das Umdenken der Erwachsenen für die neuen Gegenwartsaufgaben, für die die Realschule eine beträchtliche Hilfe bietet, zu erleichtern.

H. Becher SJ

Erziehung und Wirklichkeit. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Odenwaldschule. Hrsg. *Kurt Zier.* (188 Seiten) Braunschweig 1960, Westermann. DM 6,40.

Cassirer, Eva: Erziehung zur Humanität. Paul Geheeb zum 90. Geburtstag. (175 S.) Heidelberg 1960, Schneider. DM 8,40.

Geheeb war der Gründer der Odenwaldschule. So gehören ihm die beiden Festschriften. Der bescheiden zurücktretende augenblickliche Leiter hat wohl beide geplant und durchgeführt. In der Schulfestschrift wird man kaum ein Wort von den Erfolgen der Schule lesen. Auch das Geschichtliche tritt uns nur in einem Aufsatz entgegen, in dem das Werden einer von den Gebrüdern Paulus im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts auf dem „Salon" bei Ludwigsburg gegründeten Privatschule geschildert wird. Den eigentlichen Stoff der Schrift liefern die modernen Schul-, Sach- und Weltprobleme. Hier zeigt sich der Geist einer Schule, die sich, auch in Verbindung mit außerdeutschen Erziehungs- und Bildungsproblemen, der Zukunft öffnet und weniger (vielleicht zu wenig) auf die Beharrung und die unveränderlichen Fragen der Erziehungsvorgänge achtet. Es ist aber wohl selbstverständlich, daß diese im Alltag schon zu ihrem Recht kommen. Wichtig ist die Erkenntnis, daß der Besuch eines Gymnasiums bis zum Abitur auch dann einen vollen Sinn hat, wenn sich keine Universitätsbildung anschließt. — Die Festschrift für Geheeb zeigt in der Fülle von Glückwünschen die weltweite direkte und indirekte Wirkung seiner Gedanken, bringt unmittelbare Zeugnisse von seiner Tätigkeit und von der von ihm gegründeten Schule und druckt einige Frühschriften ab. Sie bezeugen den unbedingten und bleibenden Willen zur Selbständigmachung des Zöglings und sein natürliches Menschenideal. Charakteristisch ist hier die Forderung der Koedukation, die er sogar Lebensanschauung und Grundlage der Erziehung nennt und die in dem von ihm eingeführten Familiensystem sich auch bewährte. Merkwürdig ist das Fehlen jeder eigentlichen religiösen Haltung und der Blick auf eine jenseitige Bestimmung des Menschen. Jesus wird zwar genannt (144), aber die eigentlichen Väter seiner Erziehungslehre sind Plato, Fichte, Schiller, Herder, W. v. Humboldt und vor allem Goethe. Geheeb war ein großer, männlicher Liebhaber der Jugend. Das war sein Geheimnis. Wenn auch die Zahl der Schüler dieses Werkes beschränkt war und ist, so darf man doch nicht die mittelbare Wirkung außer acht lassen, die weitere Kreise erfaßt, als man auf den ersten Blick und statistisch nachweisen könnte. Männer wie er und Werke wie die Odenwaldschule (Oberhambach über Heppenheim) sind ein Appell an das ganze freie, besonders auch das kirchliche Schulwesen, dessen innerer Quell heute vielfach wie ein dünnes Rinnsal fließt, während er früher kraftvoll spru-

delte und jene Formen schuf, auf denen man behaglich auszuruhen scheint, um sich nur zu bemühen, nicht durch Eigenwilligkeit und Sonderart die Schulverwaltung aufzustören und ihre allgemein geregelten Vorschriften in Plan und Leistung zu erfüllen. H. Becher SJ

Froese, Leonhard: Bildungswettlauf zwischen West und Ost. (126 Seiten) Freiburg 1961, Herder. DM 7,80.

Das Bändchen vereinigt drei Arbeiten: 1. *Leonhard Froese,* Bildungstendenzen in der modernen Welt, 2. *Rudolf Haas,* Das amerikanische Bildungswesen, 3. *Oskar Anweiler,* Das sowjetische Bildungswesen. Es gibt eine erste Einführung und Übersicht über die Forderungen, die der gesellschaftliche Strukturwandel an die Bildung stellt, um den Zustand reiner Beharrung auf dem guten „Alten" zu überwinden. Das amerikanische Bildungswesen geht von Anfang nicht vom Staat, sondern von den freien Bürgern aus. Es zielt deswegen auch heute weniger auf Intellektualisierung als auf Demokratisierung. Doch melden sich heute viele Kräfte, die auf höhere Leistungen zielen, als sie bislang das vielfach gestufte Schulwesen erreichte. — Ausgehend von Marx, der mit Schule nichts zu tun haben wollte, werden die Bemühungen der Bolschewisten, von Lenin angefangen, dessen Frau eine hervorragende Pädagogin war, bis zur Gegenwart aufgezeigt. Bemerkenswert ist die Durchführung des Nationalitätenprinzips in den russischen Sowjetrepubliken. Der politische Unterricht soll genügen, um die einheitliche Weltanschauung zu sichern. Merkwürdig, daß der Name Makarenko nicht erscheint. Die Verf. sind der Ansicht, daß im Osten mehr für das Bildungswesen geschieht als im Westen.
H. Becher SJ

Jung, Friedrich Hermann: Erziehung zur Freiheit. (109 S.) Köln 1961, Wort und Werk. DM 2,30.

Die Freiheit des Menschen ist nicht nur im Osten, sondern auch im Westen durch viele Massenerscheinungen bedroht. Wie können wir dagegen wirken? Familie, die 10jährige Volksschule, Berufswahl, Freizeit, musische und politische Bildung müssen zusammenstehen. Der Verf. äußert dazu manchen bemerkenswerten Gedanken. Die Aufgabe der moralischen und religiösen Bildung wird am Schluß behandelt, aber in so blasser, allgemeiner und schließlich nichtssagender Form, so daß der Verf. weder diesen Gebieten noch ihren Möglichkeiten gerecht werden kann. Wenn er hier und da auch den Korintherbrief des hl. Paulus als Zeugen anruft, von der Anerkennung einer übernatürlichen Religion und eines sich selbst offenbarenden Gottes kann keine Rede sein. H. Becher SJ

Kunstgeschichte

Beckmann, Josef Hermann und *Schroth, Ingeborg:* Deutsche Bilderbibel aus dem späten Mittelalter. Handschrift 334 der Universitätsbibliothek Freiburg und M. 719—720 der Pierpont Morgan Library New York. Vollständige Gesamtausgabe der Handschriften in der Größe des Originals (22 × 30 cm). Umfang 120 S. mit 210 Miniaturen, davon 45 S. faksimiliert (farbig), 61 S. in zweifarbiger Reproduktion. Textbeilage 36 S. mit 4 Kunstdrucktafeln. Konstanz (Bodensee) 1960, Jan Thorbecke. Halbpergament in Schuber DM 68,50.

Die beiden Manuskripte, die wohl aus einer Werkstatt stammen, führen uns in die Welt der „Volkshandschriften", die eine letzte Illustrationsstufe vor dem Buchdruck mit seinen Holzschnitten darstellen. Es ist also nicht mehr die Aristokratie und der höhere Klerus — wie im frühen Mittelalter — der diese Werke in Auftrag gab. Ähnlich wie in den sogenannten Armenbibeln war das Volk — der Laie — beim Schaffen und Betrachten der Bilder wesentlich beteiligt; — wobei der Begriff Volk oder Laie näher zu bestimmen wäre. Eine solche Bestimmung erhalten wir auch durch den Stil der Illustrationen, die durch die Betonung der Leidensszenen und der Erlebnisfähigkeit überhaupt zeigen, daß nicht nur eine neue soziale Schicht, sondern auch eine neue Bewußtseinsstufe der menschlichen Psyche zu Wort gekommen ist. Drastisch und bewegt treten die Gestalten vor uns hin. Der Ausdruck ist weit mehr gesteigert als in den Armenbibeln. Die Illustrationen der Biblia pauperum mit ihren vielfältigen Typologien wirken dagegen doktrinär. Wir befinden uns in der Zeit der sogenannten Andachtsbilder (Pietà-Christus-Johannes-Gruppe u.ä.) und damit in einer Epoche besonderer Empfindsamkeit.

Dem Tafelband der Bilderbibel liegt ein Textheft bei, in dem zunächst J. H. Beckmann Herkunft und Geschichte der Handschrift beschreibt. Die kunstgeschichtliche Betrachtung verdanken wir J. Schroth. Schließlich folgen die Bilderläuterungen, die namentlich die Beischriften aufführen, dann aber auch Hinweise zu den Bibeltexten und zur Ikonographie bringen. Hinter den wenigen Seiten der beiden Herausgeber steht eine Unsumme von Arbeit und geistiger Leistung, die uns den Zugang zu den mustergültig reproduzierten Bildern öffnet. Überzeugend sind die Argumente B.s, die die Handschrift ins Elsaß (Straßburg) zwischen 1410 und 1420 setzen. Die Untersuchungen Sch.s bestätigen und ergänzen die Ausführungen B.s.

Einige Fragen aus dem Bereich der Frömmigkeitsgeschichte, die sich allerdings leichter stellen als beantworten lassen, mö-

gen hier folgen: Nach welchem Prinzip wählen eigentlich die Illustratoren ihre Bilder aus? Obwohl nämlich der Großteil der Szenen dem Neuen Testament entstammt, handelt es sich weder um die Illustration eines Evangeliums noch um die Bebilderung aller vier Evangelien. Dagegen spricht nicht nur die Darstellung des Pfingstfestes aus der Apostelgeschichte oder die Szene mit dem Propheten Elisäus, sondern auch die apokryphen Motive aus der Jugendgeschichte wie der blühende Stab Josefs, die als „Johannes heilt" gedeutete Komposition (12 r) mit der ungedeuteten Gestalt des „Kuoncze" u.ä. Merkwürdig sind auch eine Reihe von Gegenüberstellungen wie beispielsweise die Blätter mit der Herodias (13 v) und die Frau am Jakobsbrunnen (14 r). Ebenso eigenartig sind die Wiederholungen mancher Szenen. Ob sich nicht der Hinweis Beckmanns auf das Einwirken der Mystik dahin erweitern ließe, daß es sich um keine Bilderbibel, sondern um ein Betrachtungsbuch handelt, vielleicht sogar um ein Betrachtungsbuch, das für Frauen oder sogar von Frauen gemacht ist? Auch die beiden Taufszenen, Jesus tauft die Heiden und Johannes, Petrus und Andreas bei der Taufe (4 r und v) legen eine besondere Interpretation der Hl. Schrift nahe.

So wirft das Werk eine Reihe von Problemen auf und führt uns nach Inhalt und Form in eine Zeit des Umbruchs. Es ist das Verdienst der Herausgeber und des Verlages das Werk in vorbildlicher Weise publiziert zu haben. Über die Fachwelt hinaus aber wird es für viele zu einem nachdrücklichen Erlebnis, diese Bilder und ihre erregende Geistigkeit in sich aufzunehmen.

H. Schade SJ

Reuther, Hans: Die Kirchenbauten Balthasar Neumanns. (122 S. mit 67 Abbildungen auf Tafeln und 21 Architekturzeichnungen im Text.) Berlin 1960, Bruno Hessling. Ln. DM 24,—.

Das gewaltige Werk des großen Barockmeisters wartet noch immer auf eine Gesamtdarstellung, wie sie beispielsweise das Werk Fischers von Erlach in der monumentalen Arbeit Hans Sedlmayrs gefunden hat (Hans Sedlmayr: Johann Bernhard Fischer von Erlach, Verlag Herold, Wien, München 1956). Reuthers Buch bildet sicher eine Grundlage zu einer solchen Erfassung.

„Balthasar Neuman, Sr. Hochfürstl. Gnaden zu Bamberg und Wirtzburg, auch des Hochlöbl. Fränckischen Crayßes Artillerie-Obrist, Erster Ingenieur, und Architect" — so nennt ihn die Festschrift zur Weihe der Residenz von 1744 — stammt aus Eger und ist als reisender Handwerksgesell 1711 in die Bischofsstadt Würzburg gekommen. Als Fähnrich trat Neumann in die Leibkompagnie des Fürstbischofs ein und nahm unter dem Prinzen Eugen von Savoyen an der Eroberung von Belgrad teil. Seine Kirchenbauten nahmen mit der Schönbornkapelle des Würzburger Domes ihren glanzvollen Anfang. St. Paulin in Trier, das Würzburger „Käppele", die Wallfahrtskirche von Vierzehnheiligen und die Kirche der Benediktinerabtei von Neresheim gehören zu den bekannteren Kirchenbauten des Meisters. Über 50 Kirchenbauten führt der Katalog des vorliegenden Buches auf, die sich mit dem Namen des mainfränkischen Architekten verbinden lassen.

Der Verf. versteht es in beachtenswerter Weise, das reiche Material zu ordnen. Zunächst handelt ein einleitender Abschnitt über den barocken Sakralbau in Mainfranken von 1650—1720. Im Hauptteil wird zuerst der Meister in seiner Zeit geschildert. Dann folgt B. N.s Leben. Die Architekturen werden in Zentralraumkirchen und Langhauskirchen aufgegliedert. Die spezifische Raumform der Bauten des Künstlers wird eigens erfaßt, und schließlich wird B. N. als Vollender des Reichsstils charakterisiert. Dieser Textteil ist ohne jede Anmerkung überaus flüssig geschrieben. Die wissenschaftliche Kleinarbeit bietet der Katalog mit einer wertvollen Bibliographie. Einer raschen Orientierung dienen zwei Tabellen. Eine führt die Kirchenbauten auf, eine andere ordnet B. N.s Leben und Werke in Parallele zur Geschichte und Kunst seiner Zeit. Orts-, Sach- und Personenregister schließen das Buch ab.

Reuther ist durch seine doppelte Ausbildung als Kunsthistoriker und Ingenieur besonders geeignet, die Werke des Ingenieurs Neumann zu erfassen. Es gelingt ihm die „Solidität des Technischen" (W. Pinder) im Barock zu zeigen. Namentlich bieten Reuthers Analysen der Gewölbeformen wertvolle Hinweise. So berechtigt diese auch buchtechnisch gelungene Publikation zur Hoffnung, aus der Hand des Berliner Dozenten in absehbarer Zeit jene Bearbeitung des Gesamtwerks von Balthasar Neumann zu erhalten, die die Bedeutung seiner Kunst dringend erfordert. H. Schade SJ

Steinmetz, Hildegard und *Lachner, Johann:* Das Alte Residenztheater zu München. „Cuvilliéstheater". (113 S. mit 12 farbigen Abbildungen, 50 Fotos auf Tafeln und 5 Kupferstichen im Text.) Starnberg, München o. J., Josef Keller. Leinen DM 29,50.

Zu den glücklichen Ereignissen — inmitten aller Katastrophen — gehört die Auslagerung des Dekorationswerkes des „Cuvilliéstheaters" kurz vor der Zerstörung seiner Mauern im Jahre 1944. Zu den großen Leistungen der Restauration aber zählt die Wiederherstellung dieses Kunstwerkes in

den Jahren 1957/58. Durch diese Arbeit konnte „der vielleicht schönste Theaterraum der Welt" (69) erhalten werden und erstrahlt heut im ursprünglichen Glanz.

Im Jahre 1750 wurde der vom Hofzwerg zum Oberhofbauintendanten aufgestiegene François Cuvilliés vom Kurfürsten Max III. Joseph beauftragt, das neue Theater zu entwerfen. 1751—53 wurde das Werk erstellt, wobei Joh. B. Straub und Joachim Dietrich den figürlichen und dekorativen Schmuck ausführten. So entstand ein Raum, in dem französische Eleganz und bayerische Kraft zur Einheit zusammenwuchsen, ein Traum aus Gold, Weiß und Rot, eine Kostbarkeit, die jedem Besucher unvergeßlich bleibt. Noch einmal sehen wir im Alten Residenztheater von München die überlieferte Ikonologie mit den vier Jahreszeiten und vier Weltteilen, die tragenden Giganten und Karyatiden, die Götter und Göttinnen, Genius und Fama und schließlich die Welt der Putten, die schwerelos über den goldenen Rocaillen schwingen. Im Klassizismus und Realismus der Revolution und Säkularisation sollte dieser Traum verfliegen, dessen Monument die zielstrebige Arbeit der Bayerischen Verwaltung der staatlichen Schlösser, Gärten und Seen erhalten hat.

Es ist den ausgezeichneten Fotos von Hildegard Steinmetz und den geistvollen Texten von Johann Lachner gelungen, etwas von dieser unvergeßlichen Grazie in diesem Buch, das der Verlag vorzüglich ausgestattet hat, zu erfassen.

H. Schade SJ

Soziologie

Adenauer, Paul: Mittelständische Investitionsfinanzierung in der sozialen Marktwirtschaft. Probleme in der BRD, dargestellt unter Berücksichtigung amerikanischer Erfahrungen. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Münster, Bd. 11.) (154 S.) Münster 1961, Aschendorff. Kt. DM 15,—; Lwd. DM 17,—.

Die Arbeit hält sich erfreulicherweise von aller Mittelstandsideologie und -romantik völlig frei; nüchtern und sachlich behandelt sie den Kreis kleiner und mittlerer Betriebe bzw. Unternehmen, die man in USA als 'small business' bezeichnet. Auch gegenüber dem politischen Schlagwort „soziale Marktwirtschaft" bewahrt der Verf. sehr achtbare Zurückhaltung; soweit er überhaupt auf „soziale Marktwirtschaft" eingeht, hält er sich im wesentlichen an die von Müller-Armack in seiner Schrift „Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft" bereits 1947 gegebene Begriffsbestimmung sowie an dessen Ausführungen im Handwörterbuch der Sozialwissenschaften aus 1956. — Sowohl über die für Klein- und Mittelbetriebe bei uns bestehenden Möglichkeiten der Investitionsfinanzierung als auch über die Praxis der amerikanischen Small Business Administration wird ein guter und lehrreicher Überblick geboten. Dem Vorschlag des Verf.s, die verfügbaren Mittel in höherem Maße als bisher über die Industriekreditbank als das geeignete Spezialinstitut zu leiten, ist zuzustimmen. Beachtenswert ist auch, was der Verf. ausführt über die von den Banken praktizierte „negative Kredittransformation". Allerdings erscheinen die Banken bei der hier angewandten Betrachtungsweise als bloße Kreditvermittler, genauer gesprochen, als bloße Durchlaufstellen für ihnen zufließende Gelder; um ein vollständiges Bild zu bekommen und damit erst ein ausgewogenes Urteil zu gewinnen, müßte die eigene Kreditschöpfung der Banken in die Untersuchung einbezogen werden; die „goldene Bankregel" erschiene dann wohl für heutige Verhältnisse noch fragwürdiger.

O. v. Nell-Breuning SJ

Deckers, Hans: Betrieblicher oder überbetrieblicher Tarifvertrag? Die unterschiedlichen räumlichen Geltungsbereiche der Tarifverträge und ihre wirtschafts- und gesellschaftspolitische Beurteilung, dargestellt am Vergleich Deutschland-USA. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Münster, Bd. 9.) (218 S.) Münster 1960, Aschendorff. Kart. DM 17,50; Lwd. DM 19,50.

Bei einzelnen deutschen Gewerkschaften trägt man sich derzeit mit dem Gedanken, vom Branchetarif zum Firmentarif überzugehen oder doch den einen größeren Wirtschaftsraum umfassenden Tarifvertrag durch zusätzliche tarifrechtliche Vereinbarungen mit Einzelfirmen „betriebsnäher" zu gestalten. Unter diesen Umständen ist die sorgfältige Darstellung des Verf.s dankenswert, die einen guten Überblick darüber gewährt, wie es tatsächlich um die räumliche Ausdehnung der Tarifverträge bei uns und in USA steht, wobei der Verf. geschickt und klug unterscheidet zwischen dem, was sich oberflächlicher Betrachtung als erster Anschein darbietet, und dem, was sachlich dahinter steht. Es zeigt sich, daß die auf den ersten Blick so grundverschieden, ja gegensätzlich erscheinende Tarifpraxis der deutschen und der amerikanischen Gewerkschaften aus den Entstehungsgründen sehr wohl zu verstehen ist, im Ergebnis aber sich immer weniger unterscheidet. Im allgemeinen gibt der Verf. unserer Praxis der Branchentarife den Vorzug vor den amerikanischen Firmentarifen, wofür er recht stichhaltige Gründe beibringt. Auch

seine Vorschläge zu einigen Änderungen an der bisherigen Praxis sind beherzigenswert. — Was die *Lohnpolitik* angeht, hält der Verf. leider an dem überholten, überdies von ihm durchaus unzureichend spezifizierten Maßstab des Produktivitätsfortschritts fest. Seine Überlegungen über die zu erwartenden Auswirkungen von Lohnänderungen enthalten viel Richtiges, sind aber kreislaufmäßig nicht zu Ende gedacht und infolgedessen weder geschlossen noch schlüssig. Das lohnpolitische Gutachten des Wiss. Beirats beim Bundeswirtschaftsministerium vom 21. 2. 1960 konnte er leider für seine Arbeit nicht mehr verwenden. — Der 2. Teil (Wirtschafts- und gesellschaftspolitische Beurteilung) leidet an vermeidbaren Wiederholungen und hätte durch Straffung wesentlich gewonnen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Henning, Rudolf, Der Maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Münster, Bd. 10.) (244 S.) Münster 1961, Aschendorff. Kt. DM 19,—; Lwd. DM 21,—.

Die Arbeit behandelt die Grundfragen der Rechtsphilosophie, im wesentlichen also die Auseinandersetzung zwischen Rechtspositivismus und vor- oder überpositivem Recht, meist als Naturrecht bezeichnet. Die hauptsächlichen heute vertretenen Meinungen werden vorgelegt, meist allerdings in der Art eines Mosaikbildes, d. h. der Verf. entwickelt nicht zusammenhängend die Meinung des einzelnen Autors, sondern verfolgt die Sachprobleme und berichtet in Form sehr knapper Zitate, welche Stellung die jeweils an der Kontroverse beteiligten Autoren dazu einnehmen. Eine solche Art der Darstellung ist berechtigt und hat ihre Vorzüge; vom Leser erfordert sie jedoch eine äußerst gespannte Aufmerksamkeit. — Besonders interessant ist, was der Verf. im 2. Teil über die Kontroversen innerhalb der evangelischen Theologie zur Frage des Naturrechts ausführt; wenn er die Dinge richtig sieht, vollzieht sich dort eine sehr positiv zu wertende Entwicklung zu einem Naturrecht hin, das sich allerdings von dem uns geläufigen scholastisch-thomistischen Verständnis des Naturrechts noch sehr erheblich unterscheidet. — Der gesamten Diskussion käme es ungemein zustatten, wenn man gleich zu Beginn den Versuch machen wollte, sich zu vergewissern, was die einzelnen Diskussionsteilnehmer meinen, wenn sie von „Recht" sprechen, sodann aber auch, ob der einzelne unter „Recht" immer dasselbe versteht oder nicht vielleicht sehr verschiedenes, so z. B. wenn einmal von Recht und Gerechtigkeit des Menschen vor Gott die Rede ist und ein anderes Mal von Rechtsbeziehungen von Menschen untereinander. — Jedesmal, wenn der Verf. Thomas von Aquin zitiert, wünscht man von neuem, er selbst und die Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt, besäßen die Gabe, ihre Gedanken in ebenso kurzen, einfachen und klaren Sätzen auszudrücken wie der große mittelalterliche Denker.

O. v. Nell-Breuning SJ

Reisen

Van der Meer, F.: Auf den Spuren des alten Europa. Christliche Bilder und Stätten. (154 S.) Köln 1958, Bachem. DM 11,80.

Dem Verf. gelingt es, aus den christlichen Denkmälern — von den byzantinischen Mosaiken angefangen bis zu den Werken der Plastik und Malerei der späten Gotik — in der geschichtlichen Darstellung und der künstlerischen Würdigung auch den Geist jeder Zeit und jeden Werkes lebendig zu machen. Immer sind es religiöse und geistige Kräfte, die, wenn sie auch zeitlich gebundene Formen schufen, immer lebendig sein sollten: Fortwirkende Überlieferung. Nur eines kann ihren Einfluß auf uns verhindern, die Hast und Oberflächlichkeit des äußeren Augenblicks. H. Becher SJ

Sturm, Vilma: Unterwegs am Rhein, an der Mosel und anderswo. Mit acht Zeichnungen von Holger Runge. (336 S.) Frankfurt 1959, Josef Knecht. Leinen DM 12,80.

Eine Journalistin macht sich auf den Weg, den Rhein und die Mosel hinauf und hinab, auch ins Elsaß und nach Lourdes und in die Schweiz. Sie beobachtet Landschaften und Menschen, erinnert sich geschichtlicher Zusammenhänge und webt daraus spielerisch leicht scheinende Impressionen, deren Sinnenhaftigkeit durch die niemals fehlende Reflexion doch nicht zerstört wird. Vilma Sturm will „unterwegs sein um zu sehen und das aufzuschreiben, was sie gesehen hat. Die Begeisterung mitzuteilen, die sie beim Sehen erfüllte ... Mit Dankbarkeit auf das unermeßliche Geschenk des Sichtbaren zu antworten". Darin lebt ein Stück franziskanischer Naturverbundenheit. Wie es der Verf.in gelungen ist, bei allem spielerisch-leichten Schweben ihres Stils den großen Ernst unserer Lebens-Fahrt zu dem Ziel anklingen zu lassen, das außer- und oberhalb unserer Sinne liegt, das muß man selbst nachlesen. Wo kirchliches Leben erlebt und beschrieben wird, empfindet man trotz kritischer Sicht die Reife des Urteils als wohltuend. So ist dieses manchem vielleicht unwichtig scheinende Buch höchst wichtig in unserer Zeit der modernen Industriegesellschaft. A. Hüpgens SJ

Philosophie und Philosophisches zur Exegese

AUGUST BRUNNER

Die philosophischen Voraussetzungen

Der Exeget richtet sich in seiner Arbeit nicht bewußt nach philosophischen Systemen und Theorien. Er will ergründen, was dasteht, und es verstehen, wie ein gut unterrichteter Zeitgenosse den alten Schriftsteller verstehen mußte. Wie dieses Verständnis zu erreichen ist, wie außerdem ein Schriftsteller bei der Abfassung seines Werks vorgeht, darüber hat er jedoch gewisse Ansichten, die seine Arbeit leiten. Über diese Ansichten ist man sich aber in Fachkreisen nicht einig, und sie wechseln auch beinahe so rasch wie die Kleidermode. Das erregt den Verdacht, daß diese Ansichten nicht ausschließlich an der Sache selbst gebildet wurden, sosehr die einzelnen Forscher wollen und meinen, sich nur an sie zu halten. Es machen sich also wohl auch auf die Forschungsmethoden noch andere Einflüsse geltend, die aber den Forschern nicht bewußt sind.

Ein Text, ein Dokument, eine Schrift gehören zur Welt des Menschen und man tritt ihnen darum wie einer menschlichen Wirklichkeit gegenüber: man will die menschlich-geistige Wirklichkeit, zu deren Mitteilung sie geformt wurden, verstehend erfassen. Ein solches Verstehenwollen wäre dem bloß Stofflichen gegenüber sinnlos. In der Naturwissenschaft handelt es sich einzig darum, Zusammenhänge festzustellen; nichts verweist da unmittelbar über das Stoffliche hinaus. So sind denn auch die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung selbst, solange sich der Forscher streng an die Methode hält und nicht darüber hinausgeht, von seiner Weltanschauung unabhängig. Diese Unabhängigkeit ist in der Geschichte, dem Raum menschlicher Begegnung, viel schwerer zu verwirklichen.

Über die Möglichkeit von Beeinflussungen, denen ein Schriftsteller unbewußt ausgesetzt ist, liegen nicht wenige Untersuchungen von Philologen und Exegeten vor. Dagegen denkt man weniger an die Einflüsse, von denen auch der Exeget selbst, meist unbewußt und ungewollt, geleitet wird. Wird man aber auf solche Einflüsse aufmerksam, dann verfällt man allzu leicht der Verzweiflung an der Möglichkeit geschichtlicher Erkenntnis und entzieht damit der eigenen Forschung den Boden.

Die protestantische Theologie glaubt zwar, von keiner Philosophie abhängig zu sein. Aber dieser Glaube trügt. Jede Religion ist eine Schau der

Wirklichkeit und damit einschlußweise eine Metaphysik[1]. Und wo sie sich über sich selbst als Theologie Rechenschaft geben will, muß sie zu einer Philosophie greifen. Wo man sich dieser Wesensbeziehung nicht bewußt ist, wirkt sie sich nicht weniger aus, ohne daß dann aber eine Selbstkritik diesen Einfluß in den richtigen Schranken hielte. Der Forscher arbeitet in diesem Fall unbewußt mit einer Popularphilosophie, die sozusagen in der Luft liegt und von der er sich keine Rechenschaft gibt. Diese Popularphilosophie ist in den protestantischen Kreisen stark kantianisch. Und dies liegt nahe, da Kant selbst eine Art Säkularisation protestantischer Grundhaltungen darstellt, so der Lehre von dem verborgenen Gott, von der Verwerfung der Vernunfterkenntnis in religiösen und sittlichen Dingen.

Nach der „Kritik der reinen Vernunft" erreicht die menschliche Erkenntnis nicht die Wirklichkeit, wie sie ist, sondern wie sie uns, geformt durch die Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien des Verstandes, erscheint. Der Mensch ist also in der Erkenntnis von der Wirklichkeit abgeschnitten. Vor allem kann er geistige Wirklichkeiten wie Gott und Seele nicht erkennen, sondern nur postulieren. Da aber Kant in seinen Überlegungen von dem Muster der damaligen Naturwissenschaften geführt wurde und unter dem Einfluß der Aufklärung stand, nahm er ohne weiteres an, daß die Kategorien bei allen Menschen in Raum und Zeit die gleichen seien. Stimmen doch alle Menschen in der Erkenntnis der Mathematik und der physikalischen Gesetze überein.

Hätte Kant aber auch die Geschichte in seine Überlegungen einbezogen, so hätte er zu andern Ergebnissen gelangen müssen. Denn auf diesem Gebiet wie auf dem der Beurteilung der Menschen untereinander geht die Übereinstimmung nicht weit. Er hätte dann dazu kommen müssen anzunehmen, daß die Erkenntnisformen je nach Zeit und Kulturhöhe verschieden, daß sie geschichtlich bedingt sind. Ja, folgerichtig hätte er sich nicht gegen die Annahme wehren können, daß jeder Mensch sein eigenes Gefüge von Kategorien hat. Damit wäre aber jeder Mensch in seiner eigenen Welt endgültig eingeschlossen, und jede vermeintliche Zwiesprache würde ein Monolog; denn man begegnet nach der Theorie nicht dem andern, sondern dem eigenen Phänomen, das man vom andern hat. Kant hat zwar in der „Kritik der praktischen Vernunft" den Versuch gemacht, diese Mauer zu durchbrechen. Aber man kann sich fragen, ob der Versuch gelungen ist, oder ob er nicht unter dem Eindruck der Tatsachen eine Annahme machte, die mit seinem System im Grund unverträglich ist.

Kant konnte sich auch noch darüber täuschen, wie sehr er eigentlich den

---

[1] *A. Brunner,* Die Religion, *Freiburg 1956, 101ff.* — *Mircea Eliade,* Mythen, Träume, Mysterien, *Salzburg 1961, 15:* „Jede, auch die elementarste Religion ist eine Ontologie: Sie offenbart das *Sein* der heiligen Dinge und der göttlichen Gestaltung, sie zeigt, *was in Wirklichkeit* ist, und gründet damit eine Welt, die nicht mehr unverständlich und flüchtig ist, wie sie es in den Alpträumen ist und wie sie es immer wieder wird, wenn das Dasein im ‚Chaos' völliger Relativität zu versinken droht, wenn kein ‚Zentrum' aufstieg, um eine Orientierung zu sichern."

Menschen entthronte; ging doch seine Absicht genau in die entgegengesetzte Richtung: er wollte die sittliche Autonomie des Menschen aufrichten, ihn zum Richter über Gut und Bös machen, darin das Erbe Luthers weiterführend, der den Menschen der Leitung durch die Kirche entzogen hatte und ihn auf das Zeugnis des Heiligen Geistes in seinem Innern verwies. In Wirklichkeit hat jedoch Kant den Menschen entpersönlicht, zu einem Gefüge allgemeiner Kategorien gemacht.

Die Folgezeit hat dann auch diese Ansicht zu Ende gedacht. Galt für Kant noch die Vernunft als Wesensmitte des Menschen, so verlegte man sie später in andere Schichten seines Seins, zuletzt ins Psychische und Wirtschaftliche. Von ihnen werden auch die Formen der Erkenntnis bestimmt. Der Mensch wird nicht mehr als er selbst, als ein personhaft Seiender betrachtet. Er ist nur mehr das Ergebnis der Geschichte (Historismus), seiner Kindheitserlebnisse und der Strebungen des Unbewußten (Freud und seine Schule), der wirtschaftlichen Lage und der Zugehörigkeit zu einer Klasse (Marx). Er ist nur mehr ein höheres Tier, wie der Darwinismus meint. Da es kein Selbst im eigentlichen Sinn gibt, gibt es auch keine Wahrheit. Seine Erkenntnis ist wie die der Tiere nur ein Mittel zur Erhaltung des Lebens in der Hand des Willens zur Macht (Nietzsche, Marx). Er meint, er selbst zu sein, auf sich selbst zu stehen und von diesem festen Punkt aus die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, zu erkennen. Aber das sind Täuschungen seiner Eitelkeit. Der Mensch ist in Wirklichkeit nur das Feld der Formen, ein Bündel von Wirkungszusammenhängen (Dilthey). Er ist in allem bestimmt, auch da, wo er meint, sich selbst zu bestimmen[2].

Es gibt also überhaupt keine Wahrheit, und die heutigen Diktatoren haben daraus die Folgerung gezogen. Vor allem: es gibt keine geschichtliche Erkenntnis mehr. Vor die vergangene Wirklichkeit schieben sich Formen der Auffassung. Ja, sie treten schon dazwischen, wo Menschen untereinander verkehren. Keiner kann wissen, wer der andere ist, sondern nur, wie er ihm erscheint. Keiner überschreitet den Zauberkreis der eigenen Auffassung.

Diese grundlegenden philosophischen Auffassungen mußten sich auch auf die moderne Exegese auswirken: wer Jesus war, das zu wissen ist unmöglich. Es läßt sich höchstens erforschen, wie die Urgemeinde, wie seine Jünger ihn gesehen haben. Man muß sich beschränken herauszufinden, mittels welcher zeitbedingter Formen die Gemeinde zu ihrer Anschauung von Jesus, zu ihrer Theologie gekommen ist. Der Glaube aber in der Absolutheit seiner Hingabe kann sich auf etwas so Unsicheres wie die Geschichte nicht stützen. Der Jesus der Geschichte ist ein ewig Unbekannter. An seine Stelle tritt

---

[2] *P. Tillich*, Der Mut zu sein, *Stuttgart 1953:* „Der idealistische Flügel des bürgerlichen Denkens machte aus der Person ein Gefäß, in dem die Universalien einen mehr oder minder angemessenen Platz finden. Der naturalistische Flügel des bürgerlichen Denkens machte aus der Person ein leeres Feld, in das Sinneseindrücke eindringen und, je nach dem Grad der Intensität, herrschen. In beiden Fällen ist das individuelle Selbst ein leerer Raum und der Träger von etwas, das nicht er selbst ist, von etwas Fremden, durch das das Selbst von sich entfremdet wird" (101).

darum der Jesus des Glaubens, ohne daß man sagen könnte, woher das Bild des Glaubens stammt, wenn nicht aus geschichtlicher Überlieferung, und warum es zuverlässiger sein sollte als das Bild der Geschichte. Es war nur folgerichtig, daß man schließlich die Frage der Geschichtlichkeit der Evangelien für völlig belanglos erklärte. Von Bedeutung ist nur die Art und Weise, wie sie uns heute ansprechen, wie sie uns zur Verwirklichung der eigenen Existenz anleiten und antreiben. Das ist der einzige Dienst, den wir von ihnen erwarten dürfen. Die Art, wie sie dies tun, ist nicht wesentlich verschieden von der Wirkung der Mythen auf die archaischen Gesellschaften. Beide können keinen Anspruch darauf erheben, objektive Wirklichkeit sehen zu lassen. Und das ist auch nicht ihre Absicht. Die Entmythologisierung macht die Geschichte zum Mythos.

Aber kann man — immer unter dieser Voraussetzung — die Theologie der Urgemeinde und die Formung, durch die sie zustande kam, überhaupt erkennen? Wenn Erkenntnis das ist, was diese Theorien aussprechen oder einschlußweise und unbewußt voraussetzen, dann kann doch die Erkenntnis der heutigen Forscher davon keine Ausnahme machen. Auch sie sind außerstande, die Gemeindetheologie und die damaligen Erkenntnis- und Überlieferungsformen so zu erkennen, wie sie damals waren. Der heutige Mensch ist ja ebenfalls in seine Welt ohne Tür und Fenster eingeschlossen, und diese Welt ist von Formen bestimmt, die seiner Herrschaft nicht unterstehen.

Selbstverständlich gingen die Historiker selten bis zu diesem letzten Punkt. Sie hielten gerade immer noch vor dem Absturz ins Nichts an. In der Tat würde jede Beschäftigung mit der Geschichte reiner Unsinn, wären diese Theorien richtig. Trotz aller Theorien meinte man doch, wenn auch nicht die geschichtliche Vergangenheit erforschen zu können, wie sie war, so doch den Werdegang des Bildes, das sich die Späteren von ihr machten. Zuweilen glaubte man sogar, nach Ablösung dieser Formen doch zur Wirklichkeit der Vergangenheit vorstoßen zu können, also zum Jesus jenseits und hinter der kirchlichen Überlieferung und den Evangelien. Aber dies geschah nur dadurch, daß alles als ungeschichtlich verworfen wurde, was der Kritiker aus weltanschaulichen Gründen für unmöglich hielt.

Jetzt zeitigt die Verwerfung der Überlieferung durch die Reformatoren ihre letzten Früchte. Erinnerungen, Aufzeichnungen, Bücher sind ja nichts anderes als der Niederschlag von Überlieferungen und unmittelbarem Verkehr. Darum mußte das Mißtrauen, das man der Überlieferung entgegenbrachte, auf die Dauer auch die zuerst so hoch erhobene Schrift treffen, tödlich treffen. Zugleich mußte eine exegetische Hypothese die andere ablösen, weil unter den gegebenen Voraussetzungen keine begründet ist und auch nicht begründet sein kann. Gewiß hat jede von ihnen neue Erkenntnisse gebracht. Aber weil man von jeder jeweils die Erklärung und Begründung für alles erwartete, mußte ihre Unzulänglichkeit bald zutage treten. Konnte sie doch der Theorie entsprechend nur die Auffassungsweise des betreffenden Exegeten widerspiegeln.

Die erwähnten Theorien können also nicht richtig sein, soll nicht nur Geschichte, sondern jeglicher Verkehr der Menschen untereinander zum Unsinn werden und die Theorien selbst unter das gleiche Verdikt fallen, das sie über alle Überlieferung aussprechen. Anderseits kann man nicht in Abrede stellen, daß es zeit- und gruppenbedingte Formen der Auffassung und der Beurteilung gibt, daß diese eine Gefahr für die geschichtliche Erkenntnis bedeuten. Deswegen muß sich die Forschung bemühen, sie zu erkennen und ihren Einfluß in jedem einzelnen Fall festzustellen. Nur kann das Spiel dieser Formen, welche sie auch sein mögen, nicht das Ganze, ja auch nur das Wesentliche der Erkenntnis ausmachen, so wie der Mensch nicht das bloße Ergebnis der Einflüsse von Vor- und Umwelt, sondern darüber hinaus und zu allererst er selbst, personhaft, in sich selbst stehend, ist.

Die Formen betreffen überhaupt nicht die geistige Erkenntnis, sie gehören zu deren sinnlicher Seite. Das hat die Tierpsychologie immer deutlicher gezeigt. Das biologische Leben vollzieht sich wesentlich in Formen und Gestalten, die zur Art gehören und mit ihr gegeben sind; sie gehören nicht zum Geist. Beim Tier regieren diese Formen bereits die Wahrnehmung und Merkfähigkeit und schränken sie auf das ein, was für das Leben wichtig ist. Darum aber hat das Tier auch keine Kulturen entwickelt und auch keine Geschichts- und Naturwissenschaft.

Beim Menschen ist der ausschlaggebende Faktor in der Erkenntnis der Geist. Und dieser sucht und findet Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, sosehr er durch den Einfluß der Sinnlichkeit getäuscht werden kann. Das zeigt der tägliche Umgang zwischen den Menschen. Wir wissen, daß wir es mit Menschen zu tun haben, daß sie selbständige Wesen sind, und wir verstehen, was sie mit ihren Worten meinen. Hier ist ein Punkt, wo wir unmittelbar die Wirklichkeit so sehen, wie sie ist. Indem wir jemand als Mensch erkennen, erfassen wir seine Geistigkeit. Wir verstehen, was der andere sagen will. Niemand würde jedoch glauben, den anderen zu verstehen, wenn er in dessen Worten immer nur die eigene Meinung hörte; und das menschliche Leben wäre unmöglich, begegneten wir in den andern nur uns selbst.

Noch einmal, die Sinnlichkeit möchte uns wie das Tier in ihren verzauberten Kreis einschließen. Aber der Mensch ist über diesen Kreis immer schon wenigstens an diesem einen Punkt hinaus und sieht ohne Formen oder durch die Formen hindurch das, was ist, wie es ist. Nur weil dies so ist, vermochte er dahinterzukommen, daß in seiner Erkenntnis auch andere Einflüsse mitspielen, daß sie in Gefahr ist, durch Vorurteile und Vorformen entstellt zu werden, daß es solche Formen überhaupt gibt. Die Wahrheit ist gewiß nicht einfach wie eine Sache, die da liegt, und man braucht nur die Augen aufzumachen, um sie zu sehen. Immer muß der Mensch gegen Täuschung um sie ringen. Aber sie liegt auch nicht hinter einem unüberschreitbaren Ab-

grund. Ausgehend von dem einen festen Punkt vermag der Mensch den Kreis der Wahrheit auszuweiten und den Einfluß der Formen weitgehend zu durchschauen. Wäre dies nicht so, so hätte alle Wissenschaft und alle Exegese nicht nur ihren Sinn verloren; man wäre nie auf den Gedanken gekommen, sie zu betreiben.

Im Tier sind die Formen der Erkenntnis unausweichbar und unübersteigbar; denn im Tier ragt nichts über die Sinnlichkeit hinaus. Nicht so beim Menschen. Hier sind die Formen nicht autonom, wie Kant es dargestellt hat. Da sie nicht dem Geist zugehören, stehen sie unter der Kritik des Geistes. Sie sind ferner nicht so starr wie beim Tier, das sie bei seiner Geburt mitbekommt und sie nur wenig umgestalten kann, wenn sie auch nicht zu denken sind wie Formen stofflicher Dinge, die sich von sich aus gar nicht ändern. Beim Menschen vollends sind die sinnlichen Formen unter dem Einfluß des Geistes weithin geschichtlich bedingt, gerade was die Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit angeht. Das hat die Forschung ja auch erkannt, aber dann wieder unter dem Einfluß der herrschenden Philosophie im Historismus übertrieben. Der Geist ist von sich aus ausgerichtet auf die Wirklichkeit, vor allem auf die menschliche Wirklichkeit auch und gerade in ihrer Einmaligkeit, die ohne Geist nicht ist und ohne Erkenntnis des Geistigen als menschliche nicht erkannt werden kann.

Sieht der Geist solche Wirklichkeit, dann versucht er sie auszudrücken. Dazu bedarf er als Leib-Seele-Wesen der Formen, vor allem der Form der Sprache. Aber er wird nun diese Formen messen an der erschauten Wirklichkeit und, wenn nötig, sie solange umbilden, bis sie dem zu Sagenden angemessen sind. Er wird eine Vielfalt von Ausdrücken, Bildern und Vergleichen anwenden, die sich gegenseitig berichtigen, und so versuchen, den Ausdruck möglichst eng der Wirklichkeit auf den Leib zuzuschneiden. Nach manchen Theorien könnte es scheinen, als sei ein Schriftsteller nur der Schauplatz, wo selbständige Formen nach eigenen Gesetzen sich zu einem Werk begegnen. Aber die Form besitzt nicht die Alleinherrschaft, ja selbst nicht die Vorherrschaft, die man ihr so oft zuschreibt. Die Selbständigkeit ist beim Geist. Die Erkenntnis ist nicht das ausschließliche Ergebnis des Spiels der Formen, sondern die Formen werden durch die Erkenntnis weitgehend zu dem, was sie sind. Sie sind das Mittel, durch das der leibgebundene Geist seine Erkenntnis der Wirklichkeit ausspricht. Er bleibt bei ihnen nicht stehen, sondern sein Blick geht durch sie gleichsam zur Wirklichkeit hindurch, wie er an der Leiblichkeit eines Menschen seine Geistigkeit miterblickt und in den Lauten der Sprache die Bedeutung versteht. Der menschliche Geist ist zugleich an die Formen gebunden und doch ihnen gegenüber frei und selbständig.

Die Erforschung solcher Formen kann folgerichtig in der Geschichte nicht Selbstzweck sein. Sie hat vielmehr den Sinn, die wahre Selbständigkeit und Neuheit von dem bloß Überkommenen abzuheben. Es soll klarwerden, was ein Mensch seiner Umwelt schuldet, damit das, was er aus Eigenem, das

Überlieferte verwandelnd und erweiternd, hinzugebracht hat, und damit er selbst in seiner Einzigartigkeit rein hervorleuchte. Dieses Einmalige ist der eigentliche Gegenstand der Geschichte. Das gleiche gilt von den stofflichen Überresten. Sie werden nicht in ihrem stofflichen Sein untersucht; das ist Aufgabe der Naturwissenschaft. Für den Historiker sind sie Träger der geistgeprägten Form, durch die der Geist selbst faßbar wird, der sie geschaffen hat. Der Blick geht genau wie im alltäglichen Umgang über das bloß Stoffliche hinaus, aber nicht zu etwas, was der Erkennende dazutut, sondern zu einer geistigen Wirklichkeit, die er deswegen zu erfassen imstande ist, weil er selbst geistig ist.

Es ist vielleicht allzu selbstverständlich, aber in Anbetracht der verschiedenen Theorien doch nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die Formen sich nicht selbst gebildet haben, sondern einmal von einem Menschen — und nicht von einer anonymen Gemeinde — geschaffen wurden. Geschaffen wurden sie aber, um eine erfahrene Wirklichkeit wiederzugeben, und sie entsprachen also wenigstens einigermaßen dieser Wirklichkeit. Wenn später jemand eine ähnliche Erfahrung machte, mußte es dann unbedingt eine Verfälschung bedeuten, wenn er die bereits vorliegende Form zu Hilfe rief, um das Erfahrene und Erkannte wiederzugeben? Dies muß um so weniger der Fall sein, da er ja die Form, die nicht unveränderlich ist, entsprechend abwandeln konnte. Ähnliche Erfahrungen mußten zu ähnlichen Formen führen und ließen sich darin wiedergeben. Die Erfahrungen der Menschheit, und insbesondere eines kleinen Kreises, sind bei aller Einmaligkeit doch nicht so unvergleichlich, daß sie nicht wie von selbst Gruppen bildeten. Wunder werden ähnliche Äußerungen des Schreckens, des Staunens und schließlich des dankbaren Jubels hervorrufen. Trostworte greifen auf ungefähr gleiche Gründe zurück wie auch Ermahnungen ihrerseits. Beispiele, die der gleichen Umwelt entnommen sind, werden größere oder geringere Übereinstimmungen aufweisen. Es ist lehrreich, solche Gruppen und Formen zu erforschen und, wenn Abhängigkeiten da sind, sie aufzuweisen. Aber man sieht nicht, warum diese Ähnlichkeit in der Form unbedingt einen Beweis liefern sollte für die Ungeschichtlichkeit des Berichteten; diese muß in jedem einzelnen Fall streng nachgewiesen werden. Man darf sie wegen solcher Ähnlichkeit allein ebensowenig als ungeschichtlich verwerfen wie Ereignisse, die nur einmal geschehen sind und einzig dastehen. Nähme man beide Hypothesen zusammen, so könnte überhaupt nichts geschichtlich sein.

Es ist auch zu beachten, daß frühere Zeiten dem genauen Wortlaut der Überlieferung anders gegenüberstanden als die heutige Zeit. Die Reflexion auf das sprachliche Gewand eines Berichts oder eines Gedankens war nicht immer so stark wie heute nach Jahrhunderten philologischer Bemühungen und wohl auch unter dem einseitig naturwissenschaftlichen Verständnis der Tatsächlichkeit. Ja, man hat den Eindruck, daß die Philologie der Schrift jenen Grund neu schaffen sollte, den sie durch die Verwerfung der kirchlichen Überlieferung verloren hatte. Im täglichen Leben geht auch heute

noch der geistige Blick in den allermeisten Fällen unmittelbar auf den Sinn der Mitteilung, solange das Verständnis keinem Hindernis begegnet. Das war früher viel stärker der Fall. Es kam nur darauf an, den geistigen Gehalt unverfälscht wiederzugeben. Man könnte einwenden, daß die Änderung des sprachlichen Kleides notwendig auch eine Änderung des Inhalts bedeute. Dies ist aber nicht der Fall. Beide sind untereinander nicht so eindeutig verbunden wie Ursache und Wirkung im Physikalischen. Der gleiche Gedanke läßt sich auf mehr als eine Weise sagen, und es ist z. B. nicht wahrscheinlich, daß der Herr selbst, der sicher die gleichen Wahrheiten öfter wiederholte, sich eng und ängstlich an den gleichen Wortlaut hielt. Es kam nur auf das eine an, daß seine Lehre richtig verstanden wurde. Und dies bezweckten auch die, die diese Lehre wiedergaben. Nicht als ob sie absichtlich die Worte des Herrn geändert hätten oder ihnen daran gar nichts lag. Aber sie waren so wenig wie der Herr selbst Sklaven des Wortlauts, wie die kleinen Verschiedenheiten zwischen den Evangelien dies beweisen, und sie brauchten auch überlieferte Formen, soweit sie sie für ihre Absicht geeignet hielten, ohne Ängstlichkeit.

Diese Stellung der Evangelisten zum Wort entspricht einer allgemeinen Haltung. Worauf es ihnen ankam, das war die Darstellung Christi als des Sohnes Gottes und des Erlösers der Menschen. Alles andere ließ sie gleichgültig. Sie berichten nichts über sein Aussehen und seine äußere Gestalt; sie schildern die Art seines Auftretens niemals nur um der Schilderung willen, sondern nur als Ausdruck seiner Stellungnahme. Sie bekümmern sich nicht um seine Kleidung und seine Lebensweise. Ähnlich eingestellt waren auch die Jünger und die ersten Gemeinden. Es fehlte ihnen jedes rein antiquarische Interesse. Man hat offenbar die Originale der Paulusbriefe und der Evangelien nicht mit besonderer Sorgfalt aufbewahrt, wohl aber sich bemüht, Abschriften davon zu machen und sie weit und rasch zu verbreiten. Das ist eine andere Einstellung als die des heutigen Historikers. Aber Historiker im Sinn der heutigen wissenschaftlichen Geschichte wollten die Schriftsteller des Neuen Testaments nicht sein. Sie wollten das Heilswichtige, dieses aber treu berichten. Es wäre ein vorschneller und ungerechter Schluß, wollte man ihre Berichte deswegen für ungeschichtlich halten. Alle wissenschaftliche Geschichte beruht ja auf Berichten und Zeugnissen, die in einer ähnlichen Gesinnung abgefaßt wurden. Wenn diese deswegen schon und grundsätzlich nichts Geschichtliches enthalten können, dann hört jede Geschichtsschreibung auf.

Verdichtung der Darstellung

Die Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit ist ein Prozeß, der in der Zeit verläuft. Er besteht in einem geistigen Umschreiten, in einer Zusammenschau der Einzelheiten zu einem geistigen Ganzen, eben der personhaften Mitte des Mitmenschen. Immer scheint durch das sinnlich Gegebene

das Geistig-Menschliche unmittelbar hindurch, aber meist nur einseitig und wie verschleiert. Das wahre und volle Verständnis dessen, was ein Mensch ist, erschließt sich gewöhnlich nicht bei der ersten Begegnung, sondern nur durch einen längeren vertrauten Umgang. Immer deutlicher zeigt sich dann die geistige Mitte in ihrer ganzen Eigenart, in ihrer Bedeutung und ihrem unerschöpflichen Reichtum. Von dieser Vertrautheitserkenntnis her gesehen, können auch frühere Begebenheiten und Worte einen tieferen Sinn erhalten als den, den man im Augenblick selbst verstanden hat. Dieser Sinn ist nicht notwendig deswegen falsch und hineingesehen, weil er sich erst später erschlossen hat. Entscheidend ist nicht der Zeitpunkt, sondern die Übereinstimmung mit der geistigen Wirklichkeit, der er entsprang.

Frühere Geschichtsschreibung hat sich oft damit begnügt, diese letzte und endgültige Erkenntnis mitzuteilen und sich wenig um den Werdegang bekümmert. Gewiß entspricht dies nicht den Methoden der heutigen Wissenschaft, die auf die Darstellung der Entwicklung eingestellt ist. Aber zu verwerfen ist sie deswegen keineswegs. Auch die heutige Einstellung ist zeitbedingt; aber falsch ist sie ebenfalls nur da, wo sie den Tatsachen widerspricht. Im stofflichen Geschehen sind alle Augenblicke eines Prozesses gleich wichtig und keiner an sich vor dem andern ausgezeichnet außer in bezug auf die technische Verwendbarkeit durch den Menschen. Darum kommt es der Naturwissenschaft auf eine genaue Kenntnis des ganzen Geschehens an. Wohl unter ihrem Einfluß strebt auch die heutige Geschichtswissenschaft nach umfassender Vollständigkeit. Aber während die physischen Kräfte immer mit ihrer ganzen Stärke wirken, äußert sich der Mensch, der die Geschichte macht, nicht zu jeder Zeit mit dem gleichen Aufgebot seines persönlichen Einsatzes und seiner geistigen Mächtigkeit. Es gibt darum Höhepunkte, an sich für die Erkenntnis ausgezeichnete Worte und Taten und Begebenheiten. Auch die heutige Geschichtsschreibung muß auf diese auswählend zurückgreifen. In seiner Darstellung kann der Historiker nicht alle Einzelheiten aufzählen, die er kennt, geschweige denn alles, was geschehen ist. Aber wenn er selbst sich im Umgang mit den Zeugnissen ein richtiges und möglichst vollständiges Bild von einer menschlich-geistigen Wirklichkeit gemacht hat, dann genügt es, daß er unter der Menge der Zeugnisse jene auswählt und wiedergibt, die am besten imstande sind, dieses Bild auch beim Leser entstehen zu lassen. Die heutige Methode unterscheidet sich also nur gradweise von der früheren.

Gewiß entsteht durch eine solche Darstellung eine Art Verdichtung. Was für die ursprüngliche Erkenntnis auf eine Vielheit von Begebenheiten gleichsam verteilt war, ist hier auf einige wenige ausdrucksvolle zusammengedrängt. Aber die Geistigkeit war ja im eigentlichen Sinn nie verteilt, sondern wirkte immer als ganze, wenn auch nicht immer mit der gleichen Kraft der persönlichen Anteilnahme. Darum ist dieses Vorgehen, das in der Naturwissenschaft falsch wäre, hier voll und ganz berechtigt, weil es dem Wesen der geistigen Wirklichkeit und der Art des Zugangs zu ihr entspricht. Aus-

lassungen wirken nur dann verfälschend, wenn Tatsachen oder Aussagen unterschlagen werden, die dem dargestellten Gesamtbild widersprächen. Im übrigen hat die Formgeschichte nur die alte katholische Wahrheit neu ins Licht gestellt, daß die Überlieferung die Quelle des in der Bibel niedergeschriebenen Wortes ist. Den Vorrang des geschriebenen Wortes hat ja überhaupt erst die Erfindung der Buchdruckerkunst denkbar gemacht. Verwirft man die Überlieferung, so muß dies auf die Dauer folgerichtig auch zur Verwerfung der Geschichtlichkeit der Bibel führen. Dann ist man gezwungen, zu solchen Versuchen wie der Entmythologisierung zu greifen, um die Schrift als Gottes Wort bewahren zu können, ohne auf die Geschichtlichkeit des Inhalts Wert legen zu müssen. Auf welche Gründe hin soll man aber diese Schriften als Gottes Wort annehmen? Auf das Zeugnis der Kirche hin, die man ablehnt? Oder weil sie einen innerlich ansprechen? Aber das tun auch andere Bücher, und buddhistische Schriften werden auf jemand, der in einer buddhistischen Umwelt aufgewachsen ist, einen ähnlichen Eindruck der Vertrautheit und des existentiellen Gewichts machen.

Der Massstab der geschichtlichen Wahrheit

Worauf es bei der lebendigen Begegnung mit einem Menschen ankommt, worauf wir von selbst ausgerichtet sind, das ist jener oben erwähnte geistige Wesenskern in seiner Einmaligkeit; das Gegenständliche der Leiblichkeit ist dabei nur die notwendige Vermittlung. Schon wenn wir den Begegnenden als Mensch und seinen Körper als einen menschlichen Leib erfassen, haben wir diesen Kern mitwahrgenommen. Nähere Bekanntschaft kann dann zu einer reicheren und angemesseneren Erkenntnis führen. Dieser Kern besitzt nun eine geistige Mächtigkeit, die bei den einzelnen Menschen ungleich stark und bei aller Ähnlichkeit persönlich verschieden ist. Je größer diese Mächtigkeit, je einmaliger ihre Färbung und Eigenart, um so stärker erstrahlt sie durch den Schleier des Leibes und prägt das ganze Auftreten dieses Menschen. Um so unausweichlicher drängt sie sich allen Begegnenden auf, ob sie diesen nun genehm ist oder von ihnen abgelehnt wird. Um so nachhaltiger wird auch die Unangemessenheit einer allgemeinen Form empfunden, mit der man sie zu fassen sucht; das Begegnende sprengt sie und zwingt dazu, nach Mitteln zu suchen, die sie wahrheitsgemäßer ausdrücken.

Diese Mittel können der Natur der Sache nach nicht unmittelbar bereit liegen; aber ebensowenig werden sie einfach aus dem Nichts erschaffen. Vielmehr gehen die Dinge so vor sich, daß der Mensch zunächst zu den Ausdrucksmitteln greift, vor allem den sprachlichen, die von seiner Zeit dargeboten werden und in seiner Reichweite liegen. Man verwendet Ausdrücke und Bilder, die dem Erfahrenen nicht zu fern liegen und es nicht zu sehr entstellen. Für eine sich nicht weit über den Durchschnitt erhebende Begegnung werden diese vorgegebenen Formen genügen, dies um so mehr, als jeder aus Erfahrung weiß, daß keine dieser allgemeinen Formen der einmaligen Wirklichkeit eines Menschen ganz auf den Leib geschnitten ist und

wir uns anderseits in den alltäglichen Fällen gezwungen sehen, uns mit einer größeren oder geringeren Genauigkeit zu begnügen.

Handelt es sich aber um einen außerordentlichen Menschen, so wird das Unzureichende der gewöhnlichen Mittel als zu schreiend empfunden, als eine arge Entstellung dessen, was man erfahren hat, als eine Verformung des geistigen Mittelpunkts und Wesenskerns, mit dem man in Berührung gekommen ist. Es setzt also das Bemühen ein, die zur Verfügung stehenden Formen so weit zu ändern und umzubiegen, bis sie einigermaßen der Wirklichkeit, die sie sagen sollen, entsprechen. Dies geschieht gewöhnlich durch die Häufung von Ausdrücken und Bildern, die sich gegenseitig ergänzen und berichtigen.

Denn auf eine Formel läßt sich diese Wirklichkeit nicht bringen wie das Physikalisch-Stoffliche, noch mathematisch exakt darstellen; sie ist nicht quantitativ und darum nicht meßbar, und ihr Reichtum steht weit über der Mannigfaltigkeit des Stofflichen. Vielmehr vollzieht sich die Darstellung wie die Erkenntnis, die sie ausdrücken will und in der sie ihren Ursprung hat, gleichsam durch ein geistiges Umschreiten der Persönlichkeit und eine zusammengeschaute Vielheit von Einzelaufnahmen, die aber als geistige nicht wie Fotos nebeneinander stehen bleiben, sondern zu einer immer angemesseneren Wiedergabe verschmolzen werden.

Mit einem Menschen Umgang pflegen, heißt an seinem Verständnis dauernd verbessernd arbeiten.

Entscheidend für die Wahrheit einer Erkenntnis im Leben wie in der Geschichte ist dies, ob die geistige Mitte eines Menschen oder die viel lässigere einer Zeit oder einer Gruppe als ganze richtig erfaßt wurde und durch die Darstellung hindurch so erscheint, daß sie entsprechend miterfaßt wird. Diese geistige Wirklichkeit ist die Norm, an der die Treue und Wahrheit eines geschichtlichen Werks zu messen ist. Die Erforschung zeitbedingter Formen der Auffassung wie der Aussage kann nur den einen Zweck haben, diese Wirklichkeit möglichst ohne Entstellung und Abstrich in ihrer Einmaligkeit zu erkennen und zu zeigen.

Es ist selbstverständlich, daß alle menschliche Sprache, auch die des Neuen Testaments, gemessen an dem Ungeheuren, das sie ausdrücken soll, an dem Geheimnis Gottes, unzulänglich bleibt. Aber unzulänglich heißt noch nicht positiv falsch. Es ist ein aussichtsloses Unternehmen, dieses Geheimnis besser, weniger unzulänglich zu sagen als jener, der es aus eigener Anschauung kannte: „Gott hat niemand gesehen. Der Einzige, der göttliche Sohn, der am Herzen des Vaters ruht, er hat die Kunde gebracht“ (Jo 1, 18). Diese Kunde ist nur durch seine Jünger und die erste Gemeinde auch zu uns gelangt. Sie wurde vermittelt durch Ausdrücke, wie sie aus den höchsten religiösen Erfahrungen des Alten Testaments zur Verfügung standen, aber so, daß diese an den neuen Inhalt angepaßt wurden. Das ganze Leben des Herrn erschien seinen Jüngern als die Erfüllung dessen, was Gottes Führung mit seinem Volk eigentlich gewollt, aber nicht erreicht hatte; Jesus selbst gab zu er-

kennen, daß er der Sohn sei, der durch seinen selbstlosen Gehorsam die Prüfung bestand, in der Israel immer wieder versagt hatte. Lag es da nicht nahe, auf diese Erfüllung hinzuweisen? Oder mußte das eine Verfälschung der Tatsachen bedeuten? Dies braucht um so weniger der Fall zu sein, wenn dieses Leben die Weissagungen dadurch erfüllte, daß es ihnen einen neuen Sinn gab, der bis dahin niemand bekannt war, der den Zeitgenossen sogar zum Anstoß und zum Ärgernis gereichte. Ein zur Erfüllung der Weissagungen ausgedachtes Leben müßte anders aussehen. Läßt sich nicht eher denken, daß bestimmte Tatsachen im Leben Jesu unverständlich blieben, bis man sie im Licht einer Stelle des Alten Testaments schaute? Nicht die Weissagung hat also die Tatsache erzeugt, sondern die Tatsache die Weissagung neu verstehen lassen. Wozu hätte der Verfasser auch Ereignisse erdichten sollen, an denen offenbar manche Zeitgenossen Anstoß nahmen und die die Weissagungen im bisher bekannten Sinn ja gar nicht erfüllten?

Bereits früher hat man darauf aufmerksam gemacht, daß die Evangelien in der Geschichte der Literatur einen einzigen und unvergleichlichen Platz einnehmen[3] und sich nicht auf die sonstigen volkstümlichen Schöpfungen zurückführen lassen. Sie besitzen eine Schlichtheit und Zartheit, eine verhaltene Ergriffenheit, die zum Herzen spricht, eine Frische und Majestät, die nicht ihresgleichen hat. Woher stammt dieser einmalige Charakter? Von selbständigen Formen und herrenlosen kleinen Stücken, die sich, man weiß nicht wie, zu den Evangelien zusammengefunden haben? Oder von den Verfassern der Evangelien, ohne daß sie sich miteinander verabredet hätten? Oder nicht vielmehr von der einzigartigen Wirklichkeit Christi, die die Jünger erfahren hatten und die in der mündlichen Überlieferung weiterlebte, bis sie sich in den geschriebenen Evangelien niederschlug! Keine Gemeinde konnte eine solche Lehre aus sich hervorbringen noch eine solche Gestalt erfinden; Lehre und Gestalt zeugen von dem, der als Sohn Gottes wirklich in diese Welt kam, von dem geschichtlichen Herrn und Heiland Jesus Christus.

Über den spanischen Roman

JOSÉ MARIA GIORNELLA

Im Herbst des Jahres 1948 verließ ich Spanien über die französische Grenze, die nicht weit von meiner Heimatstadt Gerona liegt. Man wird eben auf die Dauer der ewig gleichen Photographien in den Zeitungen müde und hält dann eines Tages einen Luftwechsel für angebracht. Bis 1952 blieb ich ununterbrochen im Ausland.

[3] *A. Puech,* Histoire de la Littérature grecque chrétienne, *Paris 1928, 24ff.* — *F. M. Braun,* Suppl. au Dictionnaire de la Bible, *III, Paris 1939, 316.*

Im Lauf dieser vier Jahre habe ich auf den Wegen Europas meine Augen so weit wie möglich aufgetan, um zu sehen, ob ich etwas lernen könnte. Und ich glaube gute Beute gemacht zu haben. Was ich gelernt habe, war, wenigstens für mich, von grundlegender Bedeutung. So lernte ich Menschen kennen, die leise sprachen; die im ruhigen Dialog nach der Wahrheit suchten; die es vermieden, radikale Behauptungen aufzustellen; die zum Symbol ihrer Weltanschauung nicht den Schuhputzer wählten: den Mann, der niederkniet, damit die Füße anderer glänzen.

Und nachdem ich unzählige Buchhandlungen, private und öffentliche Bibliotheken und außerdem die Erinnerungen des Durchschnittslesers durchstöbert hatte, war mir obendrein die Lehre zuteil geworden, daß wir jenseits der Grenzen auf dem Gebiet des Romans beinahe ausschließlich durch „Don Quijote" und Blasco Ibañez vertreten sind.

„Don Quijote" und der Autor von „Blut und Sand" finden sich in beinahe sämtlichen Katalogen. Cervantes hat es sich sicher nicht träumen lassen, daß er einmal so viele Meilen zurücklegen, so ferne Länder durchstreifen würde; und zwar in Gesellschaft jenes Blasco, den die Valencianer illuster nennen. Manchmal habe ich mich gefragt, worüber sich die beiden Herren wohl an langen verregneten Nachmittagen unterhalten. Jedenfalls ist es offenbar heute wie ehedem das Schicksal des Don Quijote, mit Leuten, die ihm unterlegen sind, Konversation treiben zu müssen.

Wer noch, außer Cervantes und Blasco Ibañez? Beinahe niemand mehr. Ein paar vereinzelte Exemplare Alarcón, Galdós, Palacio Valdés — vor allem Palacio Valdés —, Valle Inclán, Baroja. Lauter Bücher, die nicht wieder angeschafft werden, wenn sie einmal verlorengehen. Sonst nichts. Ganze Nationen verfügen über wenig mehr als die eine oder andere Anthologie „Spanische Schriftsteller für den Schulgebrauch". Das ist eine schlimme Bilanz. Sie ist so schlimm, daß Wehklagen oder Verärgerung darob unnütz wären. Es erscheint mir angesichts dieses betrüblichen Tatbestandes sinnvoller, ihn einmal näher zu untersuchen, um seine möglichen Ursachen zu ergründen; denn eine solche Entwicklung kommt nicht von ungefähr: es hat alles seinen Grund auf dieser Welt.

Zunächst möchte ich klarstellen, daß ich mich lediglich auf die vor Ausbruch des Bürgerkrieges entstandene Romanliteratur beziehen werde, da die der Nachkriegszeit, die meiner Generation, andere Probleme berührt und im übrigen noch zu jung ist. Und nun will ich versuchen, durch diesen Wald möglicher Ursachen einen Weg zu finden. Was darf man als Erklärung anführen?

Die erste — ich habe sie unzählige Male gehört — ist eine optimistische, eine patriotische Erklärung. Sie besteht in der Behauptung, wir seien Opfer eines allgemeinen Boykotts geworden. Die Verfechter dieser Theorie vertreten die Ansicht, die ausländischen Verleger hätten sich rundweg geweigert, spanische Schriftsteller herauszubringen, und die wenigen Versuche seien am systematischen Schweigen der Kritik und an der Voreingenommenheit des Publikums gescheitert. Ihrer Meinung nach tanzt die Literatur nach dem Rhythmus von Kriegsglück und politischer Macht. So würden also die Nordamerikaner augenblicklich übersetzt, weil sie einer mächtigen Na-

tion angehören; die Engländer wurden es schon immer als Herren eines Imperiums; und die Franzosen, weil sie so vorzüglich Reklame für sich selbst zu machen wissen und weil die Wahl ihrer Themen die Sinnlichkeit in aller Welt anspricht; wenn Spanien plötzlich halb Europa militärisch besetzte oder sich in der Kernforschung hervortäte, läse alle Welt in weniger als zehn Jahren seine Romane; da aber unser Land arm und verlassen daliegt, wird es von niemand ernst genommen.

Daran mag durchaus etwas Wahres sein, das will ich nicht bestreiten; vor allem, was die Gründe angeht, deretwegen das Werk der anderen zunächst einmal verbreitet wurde. Ist jedoch angesichts der Totenstille, die draußen um uns herrscht, der beinah vollkommenen Interesselosigkeit uns gegenüber, dieses Argument wirklich stichhaltig? Wäre es ehrlich, den geringen Widerhall, den González Anaya im Ausland fand, mit dem Verlust unserer Kolonien zu begründen? Wären wir auf dem rechten Weg, wenn wir dem Vatikan die Schuld für Pedro Matas geringen Erfolg gäben und den angelsächsischen Freimaurerlogen für den tiefen Schlaf, den Pater Coloma allerorten einflößt? Betrachtet man es nicht als unumstößliches Gesetz, daß wahre Talente alle Hindernisse überwinden und ein wirklich verdienstvolles Werk sich früher oder später seinen Weg bahnt? Werden nicht als Beweis dafür immer wieder El Greco und andere ursprünglich unbekannte Künstler herangezogen?

Es muß wohl tatsächlich unterstellt werden, daß sich das wahre Talent durchsetzt; und daraus ergibt sich ein vernichtendes Urteil über die Romanliteratur unserer Vergangenheit. Dennoch — wir kommen später noch darauf zurück — möchte ich vorausschicken, daß es zwar zu bequem wäre, die These des allgemeinen Boykotts als schlüssige Erklärung anzuerkennen, daß jedoch anderseits wirklich merkwürdige Dinge geschehen. Untersuchen wir doch zum Beispiel einmal die Aufnahme, die unsere literarische Produktion auf anderen Gebieten als dem Roman gefunden hat. Es kann wohl nicht bestritten werden, daß ein Ortega, ein Marañon, ein Eugenio D'Ors — um nur drei moderne und vereinsamte Namen zu nennen — es wert wären, in den Buchhandlungen der Welt einen gebührenden Platz einzunehmen und die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen; mindestens in gleichem Maß wie ein Maritain oder ein Cocteau. Nun, dieses Vorrecht ist ihnen versagt geblieben, vor allem in den französisch- und englischsprechenden Ländern. Nur eine kleine Minderheit hat sich überhaupt mit ihnen beschäftigt. Von unseren Klassikern möchte ich gar nicht erst reden. Sie sind mehr als vergessen. Um in jenen Welten etwa ein Werk Quevedos zu finden, muß man sich seinen Weg durch geradezu phantastisch anmutende Spinnweben bahnen.

Welche Schlüsse können wir daraus ziehen? Der wichtigste dürfte sein, daß für das Bekanntwerden von Schriftstellern tatsächlich Faktoren mitbestimmend sind, die außerhalb der Literatur liegen. Der Film zum Beispiel hat recht mittelmäßige Autoren nicht nur populär gemacht, sondern ihnen eine erstrangige Stellung verschafft. García Lorca wurde innerhalb weniger Jahre in achtzehn Sprachen übersetzt, und die finnischen, japanischen und abessinischen Kinder verdanken ihm die Entdeckung, daß Weizen grün ist und daß es Toreros gibt, die nachmittags um Punkt fünf Uhr sterben. Verdient hat er es, unser Poet! Mehr als verdient, meiner Ansicht nach! Aber,

hätte er diesen raschen und glänzenden Sieg wirklich auch errungen, wenn er eines natürlichen Todes gestorben wäre? Aller Wahrscheinlichkeit nach nicht, und in diesem Fall hätten wir seine geringe Resonanz dem Umstand zugeschrieben, daß seine Sprache, diese Welt voller Klang und Dramatik, nicht übersetzt werden kann.

Das Problem ist jedoch vielschichtig: es handelt sich keineswegs um eine einfache Abgrenzung der politischen Felder. Antonio Machado zum Beispiel starb im Exil, und diese Tatsache hat sein Werk nicht in dem zu erwartenden Maß gefördert. Auch das Argument, im Ausland interessiere nur das düstere Spanien, ist nicht überzeugend; es könnte zwar den Erfolg von Blasco Ibañez erklären, aber wenn es wirklich stichhaltig wäre, müßte Baroja bei weitem der meist gelesene unserer Romanschriftsteller auf der ganzen Welt sein; denn was Herr Pio über die Klippen unseres zerklüfteten Landes verfaßt hat, ist zweifellos beachtlich. Nein, das Problem liegt tiefer, und möglicherweise steht es in Zusammenhang mit der Wertschätzung, die Spanien an sich, gleich ob hell oder düster, als Ganzes in der Welt genießt. Und auch mit der Haltung der Spanier selbst ihrem Land gegenüber.

Als zweite Erklärung für die geringe Verbreitung unserer Romanliteratur pflegt angeführt zu werden, die Welt schenke Spanien überhaupt nur äußerst oberflächliche Beachtung, die sich auf folkloristische Eigentümlichkeiten beschränke. Spanien als ernstes, brennendes Problem interessiere nicht. Wir seien unbekannt und würden ignoriert.

Dieser Aspekt beschäftigt mich immer besonders stark. Denn es gibt tatsächlich tausenderlei Dinge, die diese Behauptung bekräftigen. Was weiß die Welt denn von uns? Die großen Rotationsmaschinen arbeiten wochenlang, monatelang, ohne Spanien eines Wortes zu würdigen, es sei denn im Zusammenhang mit den Wetternachrichten oder der Kunde von politischen Unruhen. Gähnende Leere herrscht um uns. In London erzählte mir Lawrence Oliver, er freue sich auf seine Reise in die schöne Hauptstadt Spaniens: seiner Ansicht nach, Sevilla. In Rom wurde ich gefragt, ob wir die große Kapuze nur bei der Karfreitagsprozession oder das ganze Jahr über trügen. In Madrid fühlt man sich im Zentrum der großen Welt, überquert man jedoch die spanische Grenze, so schwindet das Selbstbewußtsein nur zu rasch dahin und verwandelt sich in trostlose Niedergeschlagenheit.

All dies ist bezeichnend, und meiner Ansicht nach enthüllt es mehr, als durch die beharrlich wiederholten aufs Religiöse zielenden Argumente — Verfolgung und Knebelung durch Protestantismus, Judentum, Freimaurer und ähnliches mehr — gerechtfertigt werden könnte. Ich halte sie für einen schwachen Trost und glaube, daß außerdem andere, ganz konkrete Gründe anerkannt werden müssen, für die wir selbst die volle Verantwortung tragen: unser Abseitsstehen beim Zusammenspiel der Völker, die die Welt auf technischem und wissenschaftlichem Gebiet verwandelt haben; unser Fehlen bei den internationalen Arbeitsgemeinschaften. Aus diesem Grund sind in gleichem Maß wie das unsere Länder wie Albanien, das moderne Griechenland, Thailand oder San Marino in Vergessenheit geraten.

Aber die Wirklichkeit ist noch komplizierter; denn sobald ein Ausländer

das spanische Thema behandelt, interessiert es sehr wohl — trotz unserer industriellen Rückständigkeit — und es interessiert alle Länder; ich erinnere nur an Montherland, Hemingway, Koestler, Bernanos. Außerdem hat Spanien selbst doch plötzlich die Aufmerksamkeit in hohem Maß erregt: ich denke gar nicht an die augenblicklich hereinbrechenden Karawanen ausländischer Touristen — übrigens in jeder Beziehung segensreiche Karawanen! —, deren Erscheinen möglicherweise rein zeitbedingten Ursachen zuzuschreiben ist, sondern an unseren Krieg. Der spanische Bürgerkrieg hat bekanntlich so heftige Leidenschaften entfesselt wie der Weltkrieg, der ihm folgte; Leidenschaften, die in Europa, Amerika und sogar Asien Familien entzweiten; und, mehr noch, die vielen Ausländern den Tod brachten, was wohl als unwiderlegbarer Beweis für tiefgehende Anteilnahme gelten darf. Außerdem gibt es Gebiete, auf denen das unsere brennend interessiert, und zwar um so stärker, je typischer es für uns ist. Ich werde nie weder die Menschenmassen vergessen, die in Paris zusammenströmten, noch die ehrliche Bewunderung, die sie an den Tag legten, als im Petit Palais spanische Malerei aus der Münchner Pinakothek ausgestellt wurde. Jeder weiß, mit welchem Enthusiasmus Victoria de los Angeles vom Publikum empfangen wird, wo immer sie auch singt, oder Iturbi, wo immer er Klavier spielt, oder Antonio, wo immer er tanzt, oder die Werke Juan Mirós, wo immer er sie ausstellen mag. Es gibt in der Tat Spanisches, das Interesse zu erwecken vermag: de Falla und seine Kompositionen, die Malerei, der Tanz. Unsere Romanliteratur jedoch hat bis heute offensichtlich keinerlei Interesse geweckt.

Bei näherer Betrachtung fällt auf, daß die überwiegende Mehrheit aller Spanier, denen draußen Erfolg beschieden ist, eines gemeinsam haben: sie selbst überquerten die spanische Grenze, ließen sich im Ausland nieder und bewiesen dort die Allgemeingültigkeit ihres Werkes. Nur so ist es ihnen gelungen, Spanisches zu verbreiten, einem spanischen Thema Bedeutung zu verleihen. Es handelt sich also im Grund um persönliche, von jeglicher Tradition unabhängige Erfolge, die keineswegs von vornherein von der Neugier des Publikums gefördert wurden. Ich erinnere an den in Deutschland erfolgreichen Ortega; an Dr. Castroviejo, der als Augenarzt mit seinem Bistouri Amerika besiegte; an María Casares in Paris; an Segovia, der mit seiner Gitarre von Ort zu Ort reiste; an Salvador Dalí, der sich von seinen in alle Himmelsrichtungen stiebenden Schnurrbartenden den Weg durch die Welt weisen ließ.

Diese Tatsache ist entmutigend und vielleicht sogar demütigend; aber es ist eine Tatsache. Man verlangt gewissermaßen von uns, daß wir unser Ausreisevisum beantragen. Als sich der Verlag Flammarion 1949 entschloß, meinen Roman „La Marea" ins Französische übersetzen zu lassen, mußte ich mir folgende seltsame Erklärung anhören: „Monsieur, Ihr Name — Gironella — wird uns sehr nützlich sein: sicher glauben nämlich viele Franzosen, Sie seien Italiener."

Dies alles grenzt schon beinahe an Beleidigung, an Provokation. Aber vergessen wir nicht: es hat alles seinen Grund auf dieser Welt. Allem Anschein zum Trotz, nehmen die Spanier dem Ausland gegenüber genau dieselbe Haltung ein. Zwar bevorzugt das spanische Volk — es tut gut daran — die Rasierklingen, die jenseits der Pyrenäen hergestellt werden, liest Maugham,

begeistert sich an amerikanischen Filmen und nimmt jede Nachricht von draußen willig zum Anlaß, seine Heimat zu verfluchen; aber ich fürchte, darin erschöpft sich bereits seine Solidarität mit dem Ausland. Alle, die wir draußen gelebt haben, könnten tausend Geschichtchen erzählen, die das tief verwurzelte Desinteresse enthüllen, das der iberische Bürger empfindet, wenn er dem übrigen Europa gegenübertritt. Spanische Professoren, die eine vierzehntägige Studienreise nach England unternehmen, die Einladung Oxford oder Cambridge zu besuchen jedoch ausschlagen, weil sie es vorziehen, mit ihren Landsleuten in der Botschaft oder in irgendeinem Institut für Hispanistik die Zeit zu verplaudern. Spanische Stipendiaten in Paris, die den spanischen Pavillon der Cité Universitaire nur höchst selten verlassen und den Louvre arrogant lächelnd durcheilen. Ja, wir Spanier zahlen mit gleicher Münze — und bezahlen es teuer! Die Gebirge, die uns von Europa trennen, sind leider nicht nur geographische, sondern ethnische, geistige Scheidewände. Jedes spanische Soldätlein aus Don Benito oder Almería bringt den Mut auf, einen dänischen Touristen, und sei er Kernforscher, von Herzen zu belachen, nur weil er kurze Hosen trägt. Wieviele spanische Exilierte, die 1939 Spanien verließen, haben sich nie herbeigelassen, die Sprache des Landes zu erlernen, in dem sie seither leben! In Frankreich kann man unzählige von ihnen dabei beobachten, wie sie noch heute, nach zwanzig Jahren, in Lebensmittelgeschäften mit dem Zeigefinger auf Kartoffeln deuten und „patatas" dazu sagen.

Ich führe dies alles nicht an, um beifälliges Lächeln zu ernten, sondern weil es vorzüglich in mein Thema paßt. Die Haltung des Durchschnittsspaniers — die Grundhaltung, die durchaus vereinbar ist mit dem Minderwertigkeitskomplex, mit den Ausrufen der Bewunderung in bestimmten Augenblicken und der getreulichen Nachahmung von Gesten, Mützen und Hemden, die in amerikanischen Filmen Mode sind; die Grundhaltung, die auch mit dem anderen Extrem vereinbar ist, mit jenen Spaniern, die Spanien verlassen und es für immer verleugnen —, diese Haltung der „chulos" also entspricht haargenau der Haltung einer großen Anzahl unserer angesehensten Schriftsteller. Wir alle kennen das Unbehagen, das sich vieler hispanischer Intellektueller bemächtigt, wenn die Wechselfälle ihres Lebens oder ihres Berufs sie zwingen, mehr als drei Monate lang außerhalb Spaniens zu nächtigen. Sobald die erste Neugierde befriedigt ist, beginnen ihre Briefe beunruhigend patriotische Inbrunst auszuströmen, die zwar zunächst nur schüchtern anklingt, mit der Zeit aber einen aufreizenden Ton annimmt, wobei gänzlich unerwartete Anspielungen auf Hernán Cortés, die Festungstürme von Avila und sogar auf Juanita Reina und Manolo Caracol eingeflochten werden. Es ist bekannt, daß Unamuno in Paris im Haus Duhamels die gallischen Speisen ablehnte und statt ihrer Knoblauch und ein wenig Olivenöl erbat. Was Baroja über London schrieb, haben wir alle gelesen; auch daß die Sixtinische Kapelle ihm Unbehagen einflößte und die Kunst Michelangelos ihn innerlich zum Lachen reizte. Kürzlich erklärte Cela öffentlich, er halte Mauriac für einen Dummkopf und Churchill für einen Amateur. Was bleibt da noch zu sagen? Ich selbst habe vergeblich versucht, eine Reihe junger Kollegen, denen es wirklich ernst mit dem Schreiben ist, davon zu überzeugen, daß es mit einer Ferienreise durch Frankreich, Deutsch-

land, Italien nicht getan ist, sondern daß sie unbedingt eine Zeitlang dort leben sollten. Ich habe ihnen ehrenwörtlich versichert, sie würden etwas lernen dabei; es war unnütz. Von spärlichen Ausnahmen abgesehen, hat mein Vorschlag sichtlich Verwirrung gestiftet. Er bedeutete nicht mehr und nicht weniger, als das wunderbare romanische Radar meiner Kollegen in Zweifel zu ziehen. „Man kann die Welt von einer Klosterzelle aus entdecken", bekam ich von einem mit dem Nationalpreis ausgezeichneten Dramatiker zur Antwort. „Du redest von gänzlich dekadenten Ländern", haben mir andere versichert. Was bleibt da noch zu sagen? Im Bereich des Geistes wird die Autarkie mit einem sehr hohen Preis bezahlt.

Folglich mag alles seinen gerechten Lauf genommen, immer schöne Einmütigkeit geherrscht haben: der spanische Roman und die Welt kehrten einander mit olympischer Verachtung den Rücken.

Sollte es notwendig sein, ein weiteres Beispiel eines großen spanischen Mannes zu zitieren, der sich weigerte, positives Interesse für das Draußen zu zeigen, so könnten wir Pablo Casals nennen. Pablo Casals ist der erste Cellist der Welt, vielleicht gar der beste, den sie jemals hervorbrachte. Er schlug die Einladungen aller Welt aus und richtete sein Exil in einem kleinen französischen Grenzort ein, in Prades am Fuß der Pyrenäen. Dort lebt er. Jeden Tag schaut er über die Berge nach Spanien und spielt seinem Land ein Klagelied.

Außer diesen beiden Theorien — allgemeiner, bewußter Boykott von außen und Gleichgültigkeit der Welt gegenüber Spanien, das als brennendes Problem, als soziale Wirklichkeit, weder ernst noch auch nur zur Kenntnis genommen wird — gibt es eine weitere Erklärung, die den geringen Erfolg unserer Romanliteratur im Ausland rechtfertigen könnte. Diese Erklärung ist durchaus überzeugend, ich müßte sagen, sie ist schlagend; und außerdem sehr einfach: sie besteht in der Behauptung, daß der spanische Roman schlecht sei, daß ihm Geist und Niveau fehlen; daß es den spanischen Roman praktisch nicht gäbe.

Eine solche These erfordert natürlich eingehende Untersuchung, bei der zunächst die Tatsachen geprüft werden müssen. Da wir, wie eingangs erwähnt, die Generation mit dem Jahr 1936 abschließen wollen, müssen wir feststellen, daß wir genau ein Dutzend spanischer Romanschriftsteller haben, derer wir uns erinnern und die in einigermaßen anspruchsvollen spanischen Literaturgeschichten verzeichnet sind: Alarcón — er wurde im gleichen Jahr wie Pereda geboren — mit seinem Dreispitz eröffnet den Reigen, und Baroja, dessen Baskenmütze nur noch eine Spitze hat, schließt ihn. Dazwischen: Valera, Clarín, Pardo Bazán, Galdós, Palacio Valdés, Valle Inclán, Unamuno, Perez de Ayala, Azorín, Gómez de la Serna.

Für ein ganzes Jahrhundert Romanliteratur ist ein Dutzend recht wenig; zumal, wenn man sich die welterschütternden Ereignisse vergegenwärtigt, die dieses Jahrhundert brachte, und bedenkt, daß der Roman ein Spiegel seiner Epoche sein sollte; und vor allem, wenn man in Betracht zieht, daß diese prominenten Köpfe keineswegs über ein Meer von zwar unbedeutenderen, aber dennoch anerkannten, guten Namen, über etwas wie einen ordentlichen Mittelstand von Romanschriftstellern hinausragen. Für die fran-

zösische Literatur etwa bildet gerade ihr großartiger Mittelstand einen unschätzbaren Reichtum. Bei uns aber herrscht, abgesehen von diesem Dutzend, das absolute Nichts, das bestenfalls zuweilen noch unterbrochen wird von einem Pereda, von Fernán Caballero, von dem bereits erwähnten Blasco Ibañez, von Benjamín Jarnés, Gabriel Miró, Ricardo León, Concha Espina.

Selbstverständlich wollen wir uns hier nicht zu Richtern über den wirklichen Wert jedes einzelnen dieser Schriftsteller aufwerfen; ich hielte es jedoch für aufschlußreich, auf gemeinsamer Basis all das zu untersuchen, was uns dieses Dutzend an Werten, an Wahrheit und Schönheit geschenkt hat, und so alle zusammen wohlwollend — das heißt verständnisvoll aber unnachsichtig — zu beurteilen.

Das erste, was uns diese gemeinsame Basis enthüllt, ist meiner Ansicht nach, daß sie wirkliche künstlerische Werte in sich birgt, die kein objektiver Literaturhistoriker irgendeines Landes mit Recht leugnen oder schmälern dürfte. Ich sagte „künstlerische Werte", und zwar bewußt. Angefangen von jenem Dreispitz — Alarcón war zwar jünger als Valera, aber dieser begann erst sehr spät zu schreiben — bis zur Baskenmütze Don Píos und allem, was dazwischenliegt: die Überspanntheit Valeras, der gute Wille der Pardo Bazán, die gierig ausgestreckten Fühler eines Galdós, das Aquarium Valle Incláns — das Werk des Galiziers ist wirklich ein Aquarium, in dem es zierliche und auch aufgeblasene Fische gibt — die beängstigenden Schemen Unamunos, die halbe Million Azorins — ich meine die halbe Million präziser Aussagen —, die Himmelsakrobatik Don Ramóns und der aggressive Wahrheitsdrang Barojas; angefangen von jenem Dreispitz also, bis zum letzten Werk Barojas, hätte die schöpferische Arbeit dieser Männer von der Welt mehr als nur vorübergehende Neugier verdient. Ich glaube, daß ihr innerer Wert in keiner Weise dem anderer nachsteht, deren Namen in den Handbüchern aller Welt gedruckt sind, und daß ihnen — und Spanien — daher in künstlerischer Hinsicht Unrecht geschah.

Wir wollen jedoch im Auge behalten, was wir bereits ausgeführt haben: dieser rauschende Wasserfall hat ein ganzes Jahrhundert gebraucht, um zu entstehen, und außerdem ist er ruckartig, in krampfhaften Stößen hervorgetreten, und das ist entscheidend; denn Lücken solchen Ausmaßes üben unerbittlich ihre Wirkung auf die Verbreitung einer Literatur aus.

Deutschland ist heute das Opfer dieses Phänomens, und auch Rußland wird eines Tages die Konsequenzen dafür tragen müssen, daß es heute den Kontakt verloren hat; und daran wird selbst ein großer Schatz, jene Gruppe unvergeßlicher Erzähler, mit denen es die Welt erobert hat, nichts ändern können.

Die zweite Feststellung, die wir auf Grund der gemeinsamen Basis aller machen können, bezieht sich auf die Vielgestaltigkeit, auf die mannigfachen Betätigungen der Autoren auf verschiedenen literarischen Gebieten. Nur ein verhältnismäßig geringer Teil der erwähnten Schriftsteller hat sich mit wirklicher Ausdauer, und ein noch kleinerer von Anfang an, dem Roman gewidmet. In der Regel arbeiten sie gleichzeitig auf den verschiedensten literarischen Gebieten — Essay, Theater, Lyrik, Kritik usw. Außer Baroja, den wir als chemisch reinen Romanschriftsteller bezeichnen können, Galdós und,

in geringerem Maß, Valera, Alarcón, Pardo Bazán und Palacio Valdés widmeten sich alle dem Roman nur zufällig und zeitweise, mehr aus Neugierde als um einer mächtigen Berufung willen. Die Romane Gómez de la Sernas — der anderseits ein Phänomen an Talent und Fruchtbarkeit war — liegen auf einer unbestimmten Ebene; mit dreien seiner Titel gesteht er es selbst: „Der Inkongruente", „Übergeschichtliche Romane" und „Falsche Romane". Unamuno hinterließ uns zwar an Hand einiger eindrucksvoller Beispiele eine Andeutung dessen, was der Roman sein könnte, aber sein Bestes gab er auf anderen literarischen Gebieten, und er selbst weigerte sich stets, sich etwa als Romancier bezeichnen zu lassen. Bei den Werken Valle-Incláns weiß man nicht recht, zu welchem Genre man sie zählen soll; ihre Grenzen sind unklar, und er selbst erinnert an einen romantischen Jüngling, der aufgeplustert einherstolzierend das Haus seiner Angebeteten umkreist; er liegt an der Peripherie. Azorín ist von Natur aus der wahrhafte Gegenpol des geborenen Romanciers. Clarín war im selben Maß Kritiker wie Erzähler. Valera versuchte sich in allen Sparten, und Galdós veröffentlichte außer seinen 34 Romanen 46 Bände historischen Inhalts — „Episodios Nacionales" —, 24 Theaterstücke und 15 Bände, die kritische Artikel und verschiedene andere Arbeiten enthalten. Wir haben also nicht nur ein Jahrhundert gebraucht, um das Dutzend Namen zusammenzubringen, sondern wir müssen bei näherer Betrachtung, das heißt, wenn wir speziell ihre Arbeit auf dem Gebiet des Romans auswerten wollen, noch einmal die Hälfte abstreichen.

Ich möchte betonen, daß meiner Ansicht nach die Betätigung in verschiedenen literarischen Genren keinerlei zersetzende Elemente, ja noch nicht einmal die Gefahr der Zersplitterung in sich birgt; anderseits ist es einfach, drei Romanciers von Weltruf zu nennen, die der Versuchung widerstanden und die fast ihre ganze schöpferische Kraft auf den Roman verwandten: Dostojewski, Balzac, Dickens.

An dieser Stelle müssen wir unsere Aufmerksamkeit verdoppeln; denn hier sind wir am neuralgischen Punkt des Themas angelangt: bei der Frage nach dem reinen oder nicht reinen, nach dem orthodoxen oder heterodoxen Roman. Warum bezeichnen wir Baroja als chemisch reinen Romancier und nicht Azorín? Weiß man denn wirklich so genau, wo die Grenzen des Romans liegen?

Wir werden methodisch vorgehen. Zunächst einmal: es ist unsinnig, ein literarisches Genre genau abgrenzen zu wollen. Ein Genie fegt mit einem einzigen Federstrich solcherlei Abzäunungen hinweg. Und dann: beim Roman ist es besonders schwierig; so schwierig, daß sich selbst Ortega bei dem Versuch, das Geheimnis zu ergründen, in einen Widerspruch verwickelte, dessen Entdeckung mir unauslöschlichen Eindruck gemacht hat. Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, ihn hier wiederzugeben; in seinem Essay „Gedanken über den Roman" schreibt der Meister: „... das ist der Grund dafür, daß jeder Roman, der transzendentalen Ballast — sei er politischer, ideologischer, symbolischer oder satirischer Art — mitschleppt, schon tot geboren wird." Später, in einem anderen Essay, „Gedanken über Pío Baroja", heißt es: „... Deshalb haben im Lauf der Jahrhunderte immer nur

diejenigen literarischen Werke Beachtung in der Öffentlichkeit gefunden, die transzendentale Züge trugen, seien es, wie bei Äschylos, religiöse oder tragische; oder, wie bei Anakreon, solche gesteigerter Lebensfreude."

Was bedeutet dieser Widerspruch, dieser doppelte Boden? Daß die Kunst, Gott sei Dank, nicht so genau definierbar ist und eine Autopsie hier so ergebnislos verlaufen muß wie der Versuch, dem Rauschen unseres Blutes Gesetze für die Musik zu entnehmen. Es wäre also vermessen zu behaupten, unser Roman sei in der Welt unbekannt, weil er Fremdkörper enthalte. Ich halte es für richtiger, und unmittelbarer, hier die Romanschriftsteller, die wir besprechen, in eigener Person als Zeugen zu Wort kommen zu lassen, aus ihren Werken Stellen zu zitieren, an denen sie uns selbst ihre Haltung erklären. Das Experiment ist sowohl unterhaltsam als auch aufschlußreich, und wir werden recht präzise Schlußfolgerungen daraus ziehen können; vor allem, wenn wir schließlich, sozusagen als Schlußschnörkel, eines jener bewunderungswürdigen Wesen, die als Hispanisten bekannt sind, zu Rate zu ziehen. Ach was, bewunderungswürdig: Helden sind es! In jedem Land gibt es ihrer fünf oder sechs. Sie weihen ihr Leben dem Versuch, ihre Landsleute davon zu überzeugen, daß wir es wert sind, gelesen zu werden.

Was sagt Baroja? Baroja sagt: „Die konstruktive Phantasie entspricht eher den nordischen Völkern als uns Südländern." Dieses Wort, das ich für sehr wahr halte, ist ein harter Schlag, da es sich gegen die Möglichkeiten wendet, die sich uns als Romanciers überhaupt bieten. Ohne konstruktive Phantasie ist das Romane-Schreiben nun einmal nicht möglich. Ich weiß, daß wir Spanier uns für äußerst phantasievoll halten; aber das ist eine Selbsttäuschung. Wir verwechseln Übertreibung mit Phantasie und vergessen, daß die Phantasie konstruktiv, schöpferisch, erfinderisch ist, aber nicht übertreibt. Der hervorstechende Zug eines großen Teils der Romane, die für die heutigen Literaturpreise in Spanien vorgelegt werden, ist die absolute Phantasielosigkeit.

Was sagt Valle-Inclán? „Mein höchster Genuß", sagt er, „besteht darin, zwei Worte erstmalig miteinander zu verbinden." Die Verbindungen, die so zustandekommen, sind zwar beachtlich, aber dieser „Genuß" des Autors ist weit entfernt von den Motiven eines Gorki oder eines Gogol, die beide die tiefe Sorge um die Zukunft ihres Volkes zum Schreiben trieb.

Was sagt Azorín? Er öffnet das Fenster und zeichnet die wechselnden Farben der Morgendämmerung, er geht aufs Land, erfragt die Namen von Geräten und Werkzeugen und trägt sie in sein Notizbuch ein. Die Methode ist wunderbar, und ich selbst gehöre zu seinen feurigsten Bewunderern: Azorín, der Sehen und Schreiben und Denken lehrt. der uns die ruhigen Wellen inneren Gleichgewichts schickt, der uns erquickt wie der weiche, andauernde Regen das Feld. Im Hinblick auf den „reinen Roman" aber müssen wir folgendes bemerken: erstens, daß er selbst im Vorwort zu Barojas Gesammelten Werken schrieb: „Wie sollte es zugehen, daß seine Prosa nicht gelesen würde, da sie doch nicht Scheinwelt, sondern Vitalität widerspiegelt, da sie Ausdruck wirklichen Lebens, nicht bloße Formel ist." Und zweitens, daß Dostojewski in seinem „Tagebuch eines Schriftstellers" schrieb: „Nie habe ich einen Geistlichen kennengelernt, dessen Sprache nicht sogleich seine soziale Stellung verraten hätte. Und doch: wäre alles, was er

sagte, wörtlich mitgeschrieben und in einem Roman wiedergegeben worden, schwerlich hätten wir darin den Geistlichen erkannt."

Dostojewski nannte die Schriftsteller von der Art Azoríns schriftstellernde Artisten, und er versicherte, sie seien niemals fähig, in ihren Romanen volles strömendes Leben zu spiegeln.

Was sagt Valera? Er behauptet, die Aufgabe des Romans erschöpfe sich darin, Zerstreuung zu bieten. Er verlangt lediglich geschmackvoll-schöngeistige Wahrscheinlichkeit. Die geistige Haltung, die er bei der Lektüre eines Romans einnimmt ist, „sich Zerstreuung, Ermunterung, Vergnügen zu versprechen". Dieser Standpunkt ist offensichtlich weit entfernt von dem eines Titanen wie Balzac: „Weißt Du, liebe Freundin Laura, was der Roman bis heute war? Ein Elend, ein Zeitvertreib! Und wenn der Roman von nun an, durch mich, Belehrung anstatt Vergnügen bieten würde? Denn Vergnügen heißt Zerstreuung, und Zerstreuung heißt Entfernung, Irreführung. Nun wird es anders. Das sehe ich so klar wie die Landkarte Frankreichs. Ich werde das physische, psychologische, physiologische und metaphysische Bild unserer Gesellschaft zeichnen."

Was meint Francis de Miomandre, der kritische Hispanist, der Übersetzer des Don Quijote ins Französische? Er saß neben mir in dem herrlichen Wald von Fontainebleau und sagte: „Immer, wenn ich ein spanisches Werk übersetze, ergeht es mir merkwürdig; ich denke: ‚das ist gut! Aber die französische Leserschaft wird es leider nicht verstehen'." Als er das sagte, hatte er gerade nichts Geringeres als „El Obispo Leproso" von Gabriel Miró übersetzt und war bei Galdós' „Nazarín", auf dessen ersten Seiten von „chulapones", von der „tía chanfaína" und den „Madroñales del Oso" die Rede ist.

Alle diese Beispiele, die beliebig vermehrt werden könnten, sind Zweige des gleichen Baumes. Und die Schlußfolgerungen? Wir wollen vor allem zwei herausstellen, weil sie uns bei unserer Untersuchung helfen können, weil sie vielleicht zwei weitere Gründe für den Mißerfolg unseres Romans im Ausland sind.

Die erste bezieht sich auf den Ästhetizismus, die übertriebenen stilistischen Bemühungen; die zweite auf die hermetische Abgeschlossenheit, die rein lokale Bedeutung unserer Romanliteratur, die von dem die Landesgrenzen durchbrechenden, die Herzen der Menschen miteinander verbindenden Strom abgeschnitten ist; und hier müssen wir bedenken, daß sich dem Spanier, der nicht zum Herzen zu reden vermag, noch weniger Möglichkeiten bieten, etwa den Intellekt anzusprechen; denn vor einer gedanklich und verstandesmäßig verwöhnten Leserschaft können wir — das war schon immer unser Schicksal — so wie so nicht bestehen.

Die übertriebenen stilistischen Bemühungen, der Götzendienst an der Form, sind historische Fakten in unserer Literatur. Wir hatten immer ganze Heere von Stilisten. Die ausländischen Hispanisten schreiben das einem unserer Rasse eigenen Charakterzug zu: sie behaupten, wir pflegten den äußeren Schein. Vielleicht haben sie recht. Ein blendendes Beispiel dafür liefern uns jedenfalls die jungen Männer, die aus bestimmten Gegenden Andalusiens nach Katalonien auswandern, um Arbeit zu finden. Ihre ersten Ersparnisse — wie oft haben wir das in Gerona beobachten können! — legen

sie für einen schicken Anzug, auf Raten, an; dann kommt das Fahrrad. Wenn sie beides haben, stellen sie sich in Positur, lassen sich damit aufnehmen und schicken einen Stoß von Abzügen in ihr Dorf, wo sie den damit beabsichtigten Aufruhr erregen.

Der äußere Schein. Genau das, was Valle-Inclán tut: zwei Dinge — zwei Worte — zum ersten Male verbinden. Er nimmt sie auf, läßt einen Stoß von Abzügen drucken und schickt sie in sein Dorf, das Spanien heißt. Die Hispanisten sehen in dieser Tendenz einen Grund dafür, daß die Leserschaft unseres Romans so begrenzt ist. „Mehr Leben! Mehr Leben!" rief Francis de Miomandre in den Wäldern von Fontainebleau. Dieser Ausruf schien mir immer bezaubernd naiv. Und zwar deshalb, weil er voraussetzt, daß der Schriftsteller nach eigenem Ermessen Leben in sein Werk legen kann, wenn er nur will; daß er seine Liebe zum schönen Wort jederzeit ablegen und seine ganze Kraft auf die innere Gestaltung seiner Figuren verwenden kann. Das ist selbstverständlich nicht durchführbar; niemals wird er von seinem Weg abweichen können. Genau wie einem die Körpergröße schon in die Wiege gelegt ist, wie man als Polizist geboren wird, kommt man auch als Stilist zur Welt. Unsere Stilisten sind nicht aus freiem Willen, nach eigener Wahl, was sie sind. Ihre künstlerischen Anlagen zwingen sie dazu, ihr Temperament gestattet ihnen nichts anderes. Was sie interessiert ist, ich wiederhole es, nicht der Strom, der die ganze Welt befruchtet, sondern die „erstmalige Verbindung der Worte".

Natürlich ist gar nichts dagegen einzuwenden. Wir haben absolut nichts gegen die Pflege der Form im literarischen Werk. Im Gegenteil: Gott schenke uns eine ununterbrochene Kette von Gabriel Mirós, Azoríns, Pedros de Lorenzo, von schriftstellernden Artisten, Zeichnern der wechselnden Farben der Morgendämmerung und Berichterstattern, die uns die Namen der Dinge lehren. Ohne sie trocknet die Sprache aus, und damit geht die Präzision, die wir so bitter nötig haben, damit gehen die Schönheiten und all die geheimen Wunder der Volkssprache verloren. Über die Folgen im Hinblick auf den Roman müssen wir uns jedoch im klaren sein. Wir müssen uns dann bereit erklären, bei einer alle hundert Jahre durchgeführten Bestandsaufnahme die Namensliste um die Hälfte zu reduzieren. Es sei denn, der Herr wäre uns gnädig und schenkte uns außer den großen Kennern der Sprache noch eine Elitetruppe unmittelbarer, erbarmungsloser Erforscher der menschlichen Seele und der Gesellschaft; durch die von diesen geschlagene Bresche drängen dann auch jene in die Welt ein, so wie im Schatten eines Balzac großartige Stilisten wie Anatole France ihren Weg gemacht haben.

Die Annahme, unsere Romanliteratur lebe in einem hermetisch abgeschlossenen Raum und habe mit einem gewissen selbstzufriedenen Provinzialismus den großen universellen Problemen den Rücken gekehrt, ist zwar verlockend, aber gewagt; denn wir müßten, um hier den Beweis zu liefern, die von uns erfundene gemeinsame Basis mit zu vielen Dingen belasten.

Ich persönlich glaube zwar daran, aber es zu beweisen, fiele mir schwer. Ich werde nicht die bei uns so gängige Ausrede gebrauchen, dieses Thema ginge über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinaus. Nein, ich glaube ganz einfach, daß es mir nicht gelingen wird, den Beweis zu erbrin-

gen. Und trotzdem, ich wiederhole es, ich fühle es bis ins Mark meiner Knochen, daß dieser Provinzialismus immer da war.

Die einzigen, die ihn vielleicht wirklich überwunden haben, sind Galdós und Baroja; beide sind Romanschriftsteller von unbestrittenem Talent und geistiger Spannkraft, die große Strecken unserer geistigen Dürre belebt haben. Sie leuchten uns wie zwei tröstliche Flammen, und wir schulden ihnen Dank; denn daß wir es wagen, heute mit einiger Zuversicht zur Feder zu greifen, verdanken wir ihnen. Aber sogar diese beiden bleiben bei näherer Betrachtung innerhalb gewisser, nicht leicht zu definierender Grenzen, deren Ursprung in ihrem allzu umfangreichen, in fliegender Eile geschaffenen Werk liegen mag, und in ihrer exzentrischen Werteskala, in der Tendenz — die vor allem bei Baroja stark hervortritt —, von einem Extrem ins andere zu fallen, in dem Mangel an gedanklichen Ruhepunkten, die es ihnen im gegebenen Augenblick gestattete, ihr Thema tatsächlich auf eine höhere Ebene zu bringen.

Das gesamte spanische Romangut ist im Grund gekennzeichnet von einem tiefen Mißtrauen gegenüber dem spanischen Menschen und der Kultur — das heißt der Vielschichtigkeit — des spanischen Menschen, der doch als Ganzes erfaßt werden soll. Das Mißtrauen in den Gegenstand der Betrachtung — den spanischen Menschen — hat unsere Schriftsteller häufig dazu geführt, primitive, von ihren Instinkten geleitete Gestalten zu schaffen, die all die Kraft besitzen, die das voraussetzt, aber auch all die Schwäche. Allein die Tatsache, daß die Zahl der unter die Räder gekommenen Figuren — denken wir gerade an Baroja und Galdós — bei diesen Autoren ungemein hoch ist, weist darauf hin, daß sie nicht sorgfältig, gewissenhaft, kritisch genug bearbeitet wurden. All diese Romanfiguren erinnern ein wenig an beliebig auswechselbare Ersatzteile; sie sind Bruchstücke des Lebens. Und wenn eine von ihnen über viele Seiten hinweg verfolgt wird, so geschieht das nicht um einer eingehenden Charakterstudie willen, sondern — wie im Fall Aviraneta — weil sie in eine Vielzahl aufeinanderfolgender Anekdoten verwickelt wird. Dagegen ist der aus unendlich vielen konzentrischen Kreisen bestehende Roman Prousts Frucht der ausgezeichneten Meinung, die der Franzose von der Kultur, der Vielschichtigkeit, seiner Landsleute hat, deren geistige Zentren eingehend zu untersuchen dem Autor daher sehr wohl der Mühe wert scheint. Die Gestalten unserer Romane mußten die Welt jedoch wie Karikaturen anmuten, da sie aus einem Stück sind. Ist der Spanier denn tatsächlich so? Ich glaube, daß kein Mensch so ist. Wenn ein Mensch nämlich aus einem einzigen Stück besteht, bringen wir ihn ins Irrenhaus. „Was hat es mit diesem Mann auf sich?", fragen wir den Direktor der Anstalt. „Nichts Ernstes", bekommen wir zur Antwort, „er verbringt seine Tage damit, zu behaupten, er sei Napoleon." Er verbringt seine Tage damit, an ein und dieselbe Sache zu denken. Der vermeintliche Napoleon ist aus einem Stück. Die übrigen Sterblichen nicht.

Es gab einen Romancier, der es so verstand: Dostojewski. Was tat Dostojewski, obgleich das Rohmaterial, das er bearbeitete, der russische Mensch, nicht weniger primitiv war als die Vagabunden und Anarchisten, die Baroja beschrieb, und ihm ebenso großes Mißtrauen einflößte wie die Geistlichen Baroja? Dostojewski nahm diesen russischen Menschen und komplizierte

ihn, verlieh ihm eine komplizierte Psyche, weil er begriffen hatte, daß es im Innern des Menschen so aussieht; und damit gab er ihm Größe, universelle Gültigkeit. Man behauptet, Baroja charakterisiere mit einem Strich einen Menschen; das stimmt. Dostojewski dagegen hat ihn nach fünfhundert Seiten immer noch nicht fertig charakterisiert. Dostojewski, wie alle wahrhaft Großen auf dem Gebiet des Romans oder des Theaters, mischte die Karten gut, verwirrte sie, versah jedes seiner Geschöpfe mit den gegensätzlichen Elementen, die in ihm schlummerten, mit allen nur möglichen Verzweigungen, mit den Keimen all jener Geschöpfe, die sich unter dem Äußeren des Wesens, das er beschrieb, verbargen. Da ist der Reichtum, die Vielgestaltigkeit, das Geheimnis unser aller, die wir leben. Daher kommt es, daß Jahre dahingehen und in diesen Gestalten immer noch Neues offenbart wird. Darin besteht jedoch auch die Schwierigkeit: es ist leichter, Tartarin de Tarascon zu schaffen, eine geradlinige Persönlichkeit, als die Brüder Karamasow; wie eben ein Karikaturist mit der hervorragenden Nase de Gaulles mehr anfangen kann als mit der meinen, die so artgemäß ist.

Ich weiß sehr wohl, daß seit Dostojewski viel geschehen ist — unter anderem ist das Kino auf der Bildfläche erschienen —, daß der Leser heute geschulter ist als ehedem und in einem einzigen Federstrich mehr zu sehen vermag als zu Zeiten des genialen Epileptikers; aber trotzdem möchte ich die Vielzahl dieser aus einem Stück bestehenden, papierenen Gestalten als eine gewisse nationale Beschränktheit bezeichnen. Damit will ich nicht behaupten, wir hätten nichts anderes geschaffen, wohl aber, wir seien gerade diesem Fehler zu oft anheimgefallen.

Ein anderer Gegenstand meiner Besorgnis im Hinblick auf die Schwächen unseres Romans ist die Tendenz, von einem Extrem ins andere zu fallen. Der spanische Roman ist voll von Aristokraten und Zuhältern, Geistlichen und Atheisten, Generalen und gemeinen Soldaten, die ihre Gegensätze untereinander austragen, womit der Konflikt gegeben ist. Ich weiß, daß diese Gegensätze im Leben eine Rolle spielen, vor allem in einem Volk wie dem unseren, in dem die sozialen Unterschiede so sehr stark sind. Aber es darf nicht vergessen werden: erstens, daß der wahrhaft tiefe Konflikt, der der letzten Wirklichkeit unserer Natur entspricht, in dem Menschen liegt, der — bewußt oder unbewußt — beides zugleich ist: General und Gemeiner; der als Atheist zuweilen plötzlich zur Beichte geht. Zweitens: daß sich das Aufeinanderprallen der Extreme beinahe immer unter Mitwirkung eines verbindenden Zwischenelementes vollzog, das im allgemeinen die Mittelklasse darstellt und das der Erzähler keinesfalls einfach übergehen darf.

Hier liegt, glaube ich, einer der Gründe dafür, daß unsere Romane häufig sogar in uns Spaniern einen Eindruck der Unvollständigkeit hinterlassen. Was man uns da erzählt, ist wirklich, existiert; aber unser Gefühl sagt uns, daß der Erzähler uns irgend etwas verschwiegen haben muß, daß da ein lebenswichtiger Faktor fehlt; eben jene unsichtbare Komponente, die allem, was in unserer Umgebung wirklich geschieht, erst den Stempel vollkommener Wahrhaftigkeit aufdrückt.

Noch einmal müßten wir wiederholen, daß die Kunst eben unerfaßlich ist. Denn wenn wir unsere Romane einer Untersuchung unterziehen, sind

wir gezwungen zuzugeben, daß sie sehr häufig Gestalten enthalten, die angeblich der Mittelklasse angehören: bei Valera, Palacio Valdés, Galdós, Pérez de Ayala. Und dennoch vermögen diese Gestalten uns nur höchst selten wirklich in das tägliche Leben, in die innere, wahre Atmosphäre des Mittelstandes hineinzuversetzen, und noch seltener wird dieser Mittelstand als solcher, als unersetzlicher Teil im Mosaik unseres Volkes um seiner selbst willen beschrieben und betont.

Es gibt eine Erklärung dafür: in vielen Teilen unseres Landes existiert der Mittelstand praktisch nicht. Früher gab es keinen Übergang zwischen der Dame, die in ihrer vornehmen Pferdekutsche durchs Land reiste, und dem Mann, der mit schwärenden Füßen durchs Leben lief; heute tut sich bei uns zwischen dem luxuriösen amerikanischen Wagen und dem Maulesel noch die gleiche unvermittelte, halsbrecherische Kluft auf. Trotzdem liegt hier ein Irrtum vor. Denn geistig existiert dieser Mittelstand immer, er kann gar nicht nicht existieren; denn es gibt immer und überall Menschen, die nach Aufstieg streben, die darum kämpfen, ein paar weitere Sprossen der Stufenleiter zu erklimmen, und der Roman hat die Pflicht, das widerzuspiegeln. Im übrigen muß erwähnt werden, daß es gerade in den Heimatgegenden vieler der von uns besprochenen Romanciers diesen Mittelstand sehr wohl gibt.

Nein, ich sehe die richtige Erklärung eher an anderer Stelle: in unserer unüberwindlichen Neigung, die Tatsachen zu entstellen, sie in Extreme, in schroffe Gegensätze zu verwandeln und sie so übertreibend aus ihrem Durchschnittsdasein zu reißen, das zwar nichts Großartiges hat, aber normal ist.

Das ist wichtig. Vielleicht ist die Kunst der Entstellung überhaupt das bedrohlichste und verderblichste Gespenst, das uns umlauert. Was beschert uns diese Kunst? Den bereits erwähnten Mangel an Wahrhaftigkeit. Ihre Werke vermitteln nicht den Eindruck, daß das Leben in natürlichen Strömen dahinfließt; wobei ich bemerken möchte, daß in den natürlichen Strömen Raum genug für alle nur erdenklichen Strudel und Höchsttemperaturen bleibt. Wenn unsere Romanliteratur ein Gesicht hätte, ein menschliches Gesicht, so wäre es eines mit weit auseinanderliegenden fiebrigen Augen, ein langes, spitzes mit Pusteln übersätes Gesicht.

Ich möchte es Unbehagen nennen. Unsere Feder geht nur zu leicht Wege, die Unbehagen, Schwindel in der ruhigen einsamen Seele erregen, die uns liest. Diese Erfahrung pflegen die Nordländer mit uns zu machen. „Sagen Sie", habe ich nur zu oft hören müssen, „dieser Autor, Ihr Landsmann, den Sie mir zu lesen empfahlen, ist er nicht mindestens, nun, sagen wir ... ziemlich sonderbar?" Diese Frage bezog sich häufig auf Schriftsteller, die hier als vernünftig gelten, wenn wir uns nicht gar im stillen darüber beklagen, sie seien zu zahm. „Die Nordländer sind eben zu langsam", dieser empörte Einwand muß jetzt kommen, „sie sind nicht rasch genug im Denken!" Es ist schlimm. Diese Behauptung ist genau so ein Mythos wie der, der unsere Phantasie verherrlicht. Was wir ihnen voraus haben ist nämlich nicht geistige Wendigkeit, sondern geistige Hast, und, vor allem, das hastige Wort. Denn diese Leute aus der kalten Welt, die sich um unsere Gesundheit besorgt zeigen, bringen schließlich anderseits vollkommenes Verständnis für wesentlich unverhohlener sibyllinische Werke auf; sie lesen gerne Poe und

Kafka und begeistern sich vorbehaltslos an der Extravaganz — der echten! — jenes schon eingangs erwähnten Herrn: Don Quijote.

Wir sollten uns also davor hüten, uns eine eigene Welt, abseits der anderen zu schaffen, die wir mit „tías Chanfaína", goldgelben Weizenfeldern und den Muskeln baskischer Fischer anfüllen. Das gesellschaftliche Gewebe ist dicht und setzt sich aus vielerlei Fasern zusammen. In dem unermeßlichen menschlichen Clan, der eine Nation bildet, gibt es konstante Größen, die man nicht einfach wegzaubern darf mit der Ausrede, in Segovia müßten die Kinder eben wirklich mit Schweinsfüßchen spielen und die Zahl der in Trauer gehüllten zahnlosen alten Weiblein sei bei uns tatsächlich besonders hoch. Wirkliche Pathetik liegt beinahe immer an ganz und gar nicht großartigen Stellen verborgen und vor allem in alltäglichen, normalen Menschen.

Das mag einer der entscheidenden Fehler unserer Romanliteratur sein: die Maßlosigkeit, der Mangel an ruhiger Reflexion, auf den ich bereits hinwies. Auf vielen ihrer Seiten hat jene literarische Grille, die selbstzufriedene Eigenbrödelei, ihre Spur hinterlassen; jene sonderbare Wespe, die zuweilen vor den größten Ärgernissen unerwartete Passivität an den Tag legt oder aber in anderen Fällen grundlos ihren Stachel spüren läßt, Leid zufügt, tötet. Viele weitere Seiten offenbaren die aktive Gegenwart des Käfers Haß; des Hasses, der zur Ungerechtigkeit führt, der anfänglich nur kleine Dinge, unscheinbare Pflänzchen angreift, der aber, ganz allmählich und um sich selbst zu nähren, das Maul hebt, nach immer höher stehenden Wesen schnappt, nach Heiligem schließlich, bis er gar ins Herz Gottes vordringt. Andere wieder säen Frivolität. Denken wir an Valle-Inclán, der mit dem Tod kokettiert und das Ehebett mit nichts Geringerem als dem Thron des Ewigen Vaters vergleicht. Andere, endlich, sind von übergroßer Liebe befleckt, von vulkanischem und naivem und paradoxem Patriotismus, der fähig ist, ausgesprochene Mißbildungen, Ungeheuerlichkeiten unseres Charakters als Musterbeispiele für Ehrenhaftigkeit, Edelmut, Würde und was ähnliche Schmeicheleien mehr sind zu präsentieren.

Paradox sagte ich, weil die Übertreibungen im Hinblick auf unseren eigenen Wert gerade als Reaktion auf das Mißtrauen gegen den spanischen Menschen und auf die angstvolle Unzufriedenheit entstanden, die sich unserer Romanciers beim Anblick des chaotischen Schauspiels bemächtigte, das unser Land ihnen bot und das zu beschreiben sie sich gezwungen sahen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die nationale Dekadenz, der Verlust der letzten Kolonien, das endgültige Verlöschen unseres Imperiums den Rahmen für das Entstehen eines großen Teiles unserer Romane boten. Zorn, moralische Entrüstung, Enttäuschung, das Gefühl der Verlassenheit und empörte Auflehnung waren damals die Triebkräfte. Und da man weder in den Institutionen noch in den Zeitgenossen selbst etwas finden konnte, was ehrliches Lob gerechtfertigt hätte, nahm man Zuflucht zur Landschaft und zu Spanien als abstraktem Begriff.

Ja, die spanische Landschaft ist mit jener vulkanischen Inbrunst besungen worden, die ich als naiv bezeichnete. Unsere Romane sind erwiesenermaßen voll von „kastilischen Himmeln, die weiter, reiner sind als alle Himmel der Welt", von „den stolzesten Bauern der Erde" — was die Hindus oder die chinesischen Bauern wohl dazu meinten, wenn sie uns läsen? —, von „den

schlanksten Glockentürmen" und, selbstverständlich, den Schwänen mit den längsten Hälsen und Gebirgsklüften, die schroffer sind als alles, was man beim Überfliegen der Anden zu sehen bekommt.

Maßlosigkeit, Mangel an Wahrhaftigkeit. Verzeihlich, und menschlich sogar ergreifend, da es als Folge einer Abstrahierung Spaniens entstand, eines als Entelechie betrachteten Spaniens, des glühenden Wunsches, Spanien möge besser sein. Ergreifend auch die Haltung Barojas, der sich in „Juventud, Egolatría" gar versteigt zu schreiben: „Ich wollte, Spanien wäre der beste Winkel der Welt ... Das Klima der Touraine und der Toscana, die Schweizer Seen, den Rhein mit seinen Burgen, das Beste Europas möchte ich eigenhändig hierher tragen, zwischen die Pyrenäen und die Meerenge von Gibraltar. Gleichzeitig würde ich Shakespeare und Dickens, Tolstoi und Dostojewski ihrer Heimat berauben, um sie zu Spaniern zu machen..." Ein phantastischer und ein ergreifender Aufschrei, ohne Zweifel; aber er ist übertrieben und fehl am Platz; denn wir müssen gerechterweise die Dinge lassen wie sie sind; und klugerweise bedenken, daß, wenn wir jetzt den Engländern ihren Shakespeare wegnähmen, all unsere Versuche, Gibraltar zurückzubekommen, auf ewig zum Scheitern verdammt wären.

Ja, hier liegt das Problem. Wir verstehen und achten das Ungestüm unserer besten Romanschriftsteller, die mitten im nationalen Zusammenbruch geboren wurden; aber der übrigen Welt ist unsere Chronik gleichgültig, und dem Durchschnittsleser aus Paris, Le Havre und Stockholm macht unser nationales Unglück keine Sorgen. Was dieser anonyme Leser mit Recht fordert, ist wohldurchdachter Aufbau und Beherrschung; er darf verlangen, daß der Autor mit den Zügeln seines Verstandes seine Leidenschaften und sein Verletztsein zu meistern versteht, um eine zwar subjektive aber unparteiische Darstellung zu geben, die prophetischen Wert haben und künstlerisch rein sein sollte. Das haben wir wahrscheinlich nicht erreicht und vermutlich hat die Welt uns deshalb, schockiert von unserem verkrampften Ton, den lapidaren und zerstörerischen Satz entgegengestellt: „Ach bitte, belästigen Sie mich nicht mit Ihren Privatangelegenheiten."

Der Ton ... Mit Hilfe dieses magischen Worten möchte ich noch einmal kurz zusammenfassen. Ich glaube, daß in allem, was ich anführte, ein Stückchen Wahrheit steckt. Ein Stückchen Wahrheit in der Theorie des allgemeinen Boykotts und in der, daß außerhalb der Literatur liegende Faktoren uns entgegengewirkt haben. Ein weiteres Stückchen Wahrheit in der Annahme, daß Spanien als lebendiges Ganzes, aus sehr verschiedenen Gründen — angefangen von unserer aktiven Tätigkeit bei der Inquisition bis zu unserer notorischen Passivität in den internationalen Arbeitsgemeinschaften — die übrige Welt nicht interessiert, den einzelnen ausgenommen, der sein Ausreisevisum beantragt und es ständig erneuern läßt, wie Picasso und Salvador de Madariaga. Ein weiteres Stückchen Wahrheit in den statistischen Gründen, die ich anführte: ein knappes Dutzend Romanschriftsteller innerhalb eines ganzen Jahrhunderts, wobei die Hälfte es mehr durch Zufall als dank einer ausgesprochenen Berufung wurde. Ein Stückchen Wahrheit in den technischen Gründen: die übertriebenen stilistischen Bemühungen; und schließlich eines in den thematischen Gründen: der Roman des selbstzufrie-

denen Provinzialismus, der stolzen Schwäne, der Marquis, des Madrider Trödelmarktes, der baskischen Dorfschönheiten ... Aber wahrscheinlich gibt es noch eine letzte Wahrheit, die hinter dieser offen zur Schau gestellten Galerie von Gründen steht, eine äußerst subtile, beinahe undefinierbare Wahrheit.

Wahrscheinlich ist diese letzte und schwerlich definierbare Wahrheit der Ton, die Atmosphäre. Ja, wahrscheinlich haben die spanischen Romanciers den richtigen Ton, dieses unwägbare Etwas nicht gefunden, das die magnetische Brücke schlägt, das wie von selbst die Verbindung mit den großen Massen herzustellen vermag. Den richtigen Ton, den zum Beispiel die Engländer gefunden haben, deren Romane, auch die zweiten und dritten Ranges, überall gelesen werden. Welcher magischen Ingredienz mögen sie es verdanken, daß sie uns, obgleich oder vielleicht gerade weil wir von ihnen sagen, „sie muten sehr englisch an", interessieren; und nicht nur uns, sondern auch die Tschechen und die Schweden und die ganze Welt, einschließlich, fürchte ich, Herrn Mossadequ? Welches Gewürz enthält die französische Literatur, die immer und überall Erfolg hat, so starken Erfolg, daß zum Beispiel Herr Molotow in Genf zwischen dem einen und dem anderen internationalen Happen immer wieder Novellen von Guy des Maupassant liest? Ohne Zweifel die Gewürze eines ausgeglichenen Geistes, eines scharfen Verstandes, der vorsichtig das Für und Wider abzuwägen weiß; und, darüber hinaus, den richtigen Ton, die Atmosphäre. Den Ton, den wir in der Malerei, im Tanz, in der Musik gefunden haben. Die Atmosphäre, die als guter Geist, als Schutzengel wirkt und für die es kein Rezept gibt. Goya trug diesen Schutzengel in sich. Und García Lorca. Und Cervantes. Aber unseren Romanciers hat er bis heute immer gefehlt.

Die Schriftsteller, die wir als Mittelgeneration bezeichnen, die also genau zwischen den Alten und uns Jungen liegt — Bartolomé Soler, Fernándes Flores, Zunzunegui, Ledesma Miranda u. a. — habe ich bewußt nicht in diese Untersuchung einbezogen. Das Werk dieser Männer ist ja auch heute noch im Werden begriffen; es steht uns zu nah, als daß wir uns ein Urteil erlauben dürften.

Und nun fehlt nur noch die vermessene Frage: werden wir, die man beginnt, die Generation von 39 zu nennen, den richtigen Ton finden? Wird uns gelingen, was den anderen versagt geblieben ist? Wird uns die Welt kennenlernen? Wie verlockend wäre es, eine Prognose zu stellen! Verlockend und vielleicht selbstmörderisch. Ich werde es nicht tun. Ich beschränke mich auf den Hinweis, daß wir Jungen mit einem Hindernis in Konflikt geraten, das es früher nicht gab: der Zensur. Der Zensur, die die Intelligenz bedroht und sie zum Schweigen zwingen will. Aber ich möchte hinzufügen, daß, sollten auch wir Jungen das Interesse der Welt nicht zu wecken vermögen, es nicht die Schuld der Welt, sondern unsere Schuld wäre. Es müßte, wie zuvor, dem Mangel an unbestechlicher innerer Aufrichtigkeit, an unbestechlicher, unabhängiger Urteilsfähigkeit und, vor allem, dem Mangel an wirklichen Fähigkeiten, an universell gültigem Talent zugeschrieben werden.

An die ewig Unverstandenen glaube ich nicht.

Zur Strafprozeßreform

ANTON ROESEN

Es ist bedauerlich, daß der dritte Deutsche Bundestag den „Entwurf eines Gesetzes zur Änderung der Strafprozeßordnung und des Gerichtsverfassungsgesetzes" nicht mehr verabschiedet hat.

In der abgelaufenen Legislaturperiode sollte sowohl das sachliche wie das prozessuale Strafrecht erneuert werden. Es war beabsichtigt, zuerst die Arbeit an einem neuen Strafgesetzbuch abzuschließen, mit der bereits die Parlamente des Kaiserreiches und der Weimarer Republik begonnen hatten. Die Prozeßreform sollte folgen. Im Ergebnis ist nichts fertig geworden, weder das geplante Strafgesetzbuch, dessen Vorbereitung freilich weit gediehen war, noch auch nur eine prozeßrechtliche Teilreform, die nämlich, die der Mitte 1960 vorgelegte Entwurf bezweckt.

Es ist zu hoffen, daß der vierte Deutsche Bundestag vor allem die Strafprozeßreform vorwärts treibt.

Es ist gewiß unbestreitbar, daß es logischer erscheint, die Reform des sachlichen Strafrechts vorzuziehen, auch deshalb, weil materielle Regelungen eher prozessuale Folgerungen bedingen als umgekehrt. Aber die Reihenfolge der Logik ist nicht die einzige und nicht immer die beste. Es gibt auch Stufen der Dringlichkeit, und unter diesem Gesichtswinkel brennt die Prozeßreform mehr auf den Nägeln.

Auf den ersten Blick mag die Vordringlichkeit der prozessualen Reform verwundern. Denn beide geltenden Gesetze, das Strafgesetzbuch und die Strafprozeßordnung, stammen aus derselben Zeit, den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Indessen, die Normen des sachlichen Strafrechts, die großenteils in Sitte und Sittlichkeit wurzeln, pflegen in ihren Grundzügen Generationen und Umwälzungen zu überdauern. Prozeßrechtliche Bedürfnisse und Anschauungen wandeln sich dagegen mit den politischen und sozialen Umständen.

So erklärt es sich, daß das Strafgesetzbuch von 1871, nach einigen inzwischen erlassenen Novellen und in der fruchtbaren Entwicklung, die es durch Rechtsprechung und Schrifttum erfahren hat, unbeschadet von Reformwünschen und möglichen Verbesserungen nach wie vor brauchbar ist. Die Strafprozeßordnung des Obrigkeitsstaates jedoch, in der Denkweise einer fast noch patriarchalischen Gesellschaft, ist im demokratischen Rechtsstaat der Gegenwart ein Fremdkörper.

Der Entwurf ist ein Teilstück der notwendigen Prozeßreform, unorganisch, weil er gar nicht organisch sein will. Er greift einzelne Anliegen heraus, namentlich solche, die durch unliebsame Prozesse in den Vordergrund der öffentlichen Meinung gerückt sind.

Es wird zuviel verhaftet, die Position des Beschuldigten und des Verteidi-

gers im Vorverfahren ist zu schwach, ohne ausreichendes rechtliches Gehör kann unversehens aus einem Beschuldigten ein Angeklagter werden, und die Unvoreingenommenheit der erkennenden Richter ist nicht gewährleistet.

Freilich darf bei allen Reformbestrebungen nicht verkannt werden, daß jede Strafprozeßordnung unvermeidlich ein Kompromiß ist. Auf der einen Seite ist es ihr Ziel, daß der Schuldige verfolgt wird. Auf der anderen Seite hat sie die Aufgabe zu verhüten, daß sich ein Unschuldiger in den Maschen verfängt, und dafür zu sorgen, daß die Menschenwürde auch des Verbrechers geachtet wird. Je rücksichtsloser in diesem Zwiespalt die Strafverfolgung von Schuldigen durchgesetzt wird, desto gefährdeter ist der unschuldig Verdächtigte. Je enger und fester die Schranken sind, die von den Verfolgungsbehörden und den Gerichten eingehalten werden müssen, wenn in die private Rechtssphäre des Beschuldigten eingegriffen wird, desto größer ist der Spielraum, in dem der Schuldige zu entschlüpfen vermag. Der totalitäre Staat opfert unbekümmert die privaten Interessen. Rechtsstaatliches Kennzeichen ist es, daß die Maßstäbe für einen Eingriff in den privaten Rechtskreis streng sind.

Eines der höchsten Rechtsgüter des Menschen ist die Freiheit, und die Untersuchungshaft wiegt darum besonders schwer.

Seit dem Inkrafttreten der Strafprozeßordnung sind die Haftvorschriften mehrmals geändert worden, stets in der Richtung auf eine Einschränkung. Eine bezeichnende Ausnahme bildete lediglich die Hitler-Herrschaft, die den Haftgründen des Fluchtverdachts und der Verdunklungsgefahr die weiteren der Erregung der Öffentlichkeit und der Befürchtung des Mißbrauchs der Freiheit hinzufügte. Beide typisch nationalsozialistischen Bestimmungen, die ersichtlich mit dem Sinn der Untersuchungshaft, der Sicherung des Strafverfahrens, nichts zu tun haben, sind nach 1945 wieder gestrichen worden.

Schon in der bisherigen Fassung der Prozeßordnung sind die Voraussetzungen der Untersuchungshaft genau und befriedigend umschrieben.

Auf keinem Gebiet aber hat sich die Praxis der Gerichte so weit von dem Willen und dem Geist des Gesetzes entfernt wie bei der Anordnung der Untersuchungshaft. Sie hat die Begriffe schematisiert. Zur Begründung des Fluchtverdachts muß meist die leere Formel von der zu erwartenden hohen Strafe herhalten. Verdunklungsgefahr wird häufig in den Schwierigkeiten der Aufklärung des Falles erblickt, und formelhaft wird darüber hinweggeglitten, daß eine Verhaftung nur zulässig ist, wenn die Verdunklungsgefahr von dem Beschuldigten selbst ausgeht.

Der Entwurf möchte dieser laxen Praxis dadurch begegnen, daß er das Wort Fluchtverdacht durch Fluchtgefahr ersetzt, um hervorzuheben, daß eine subjektive Besorgnis, der Beschuldigte werde fliehen, nicht genügt, und hinsichtlich der Verdunklungsgefahr wird noch deutlicher bestimmt, daß diese nur in dem Verhalten oder den besonderen Verhältnissen gerade des Beschuldigten zu finden ist.

Angemerkt sei, daß das englisch-amerikanische Recht von jeher ohne den Haftgrund der Verdunklungsgefahr auskommt.

Um dem „Anspruch auf Aburteilung innerhalb einer angemessenen Frist oder auf Haftentlassung während des Verfahrens" zu genügen, den die Konvention des Europarates über die Menschenrechte proklamiert, wird die Höchstdauer der Untersuchungshaft auf sechs Monate begrenzt, es sei denn, daß das Oberlandesgericht eine Verlängerung anordnet. Die Haftkontrolle wird erweitert. Darin geschieht des Guten beinahe zu viel. Eine Übertreibung der Kontrollvorschriften führt entweder zu einer unleidlichen Verzögerung der Ermittlungen oder — schlimmer — zu einem abermaligen Formalismus.

Die Entschädigung für Untersuchungshaft, wenn das Verfahren nicht mit einer Verurteilung endet, sondern mit Freispruch oder Einstellung, schneidet der Entwurf nicht an.

Ein Gesetz von 1904 gewährt Entschädigung bloß dann, wenn die Unschuld des Betroffenen nachgewiesen oder dargetan ist, daß ein Verdacht beseitigt ist.

Ob entschädigt wird, ist mithin von einem Zufall abhängig. Es ist ein merkwürdiger Widerspruch, daß derselbe Staat, der immer entschädigt, wenn er im öffentlichen Interesse die Aufopferung eines Vermögensrechts fordert, dem weitaus größten Teil derjenigen, denen er, gemessen am Ausgang des Strafverfahrens, zu Unrecht, die Freiheit entzogen hat, eine Entschädigung versagt.

Vielleicht wären die Gerichte mit der Verhängung der Untersuchungshaft sparsamer, wenn die Entschädigungspflicht allgemein wäre. Das wäre eine erwünschte Nebenfolge. Nicht von der Hand zu weisen ist allerdings, daß ein unbewußter Trend zur Verurteilung ausgelöst würde. Schon heute bedeutet eine lange Untersuchungshaft eine psychologische Erschwerung eines Freispruchs.

Hier spielt herein, was man „Freispruch II. Klasse" genannt hat, die Freisprechung mangels Beweises. Das Gesetz nötigt zu einer solcher Unterscheidung nicht, auch nicht durch die Kostenvorschrift, daß die notwendigen Auslagen, die einem Freigesprochenen erstattet werden können, bei erwiesener Unschuld auf die Staatskasse übernommen werden müssen. Dennoch ist in der Praxis der Gerichte der Freispruch mangels Beweises die Regel. Wer also das Unglück hatte, unschuldig angeklagt zu werden, ohne daß die Nichtschuld nachzuweisen war, kann je nach der Schwere des Schuldvorwurfs durch die Urteilsbegründung moralisch und gesellschaftlich geächtet werden. Wird gar in der Presse entsprechend berichtet, so ist der Freigesprochene zeitlebens verfemt. „Er war es doch, man hat es ihm nur nicht nachweisen können." Manchmal sehnt man sich, trotz seiner Mängel, nach dem ehemaligen Schwurgericht zurück, in dem vor 1924 in Kapitalsachen die Geschworenen allein, ohne die Richter, über die Schuldfrage entschieden und diese mit einem ehernen Ja, einem ebenso einfachen Nicht beantworteten.

Ein Fortschritt wäre es vielleicht, wenn die Urteilsgründe nicht mit verkündet, sondern nur schriftlich abgesetzt und lediglich den Prozeßbeteiligten zugänglich gemacht würden; die Gründe des schriftlichen Urteils sind ohnehin vielfach verschieden von der mündlichen Begründung.

Der Entwurf verbessert das Recht des Verteidigers auf Akteneinsicht.

Bisher hat der Verteidiger das Recht, die Akten einzusehen, erst nach Schluß einer Voruntersuchung oder der Einreichung der Anklageschrift. Er tappt deshalb im Vorverfahren häufig im Dunkeln. Der Nachteil für den Beschuldigten ist offenbar, nicht selten wird aber auch die Wahrheitsfindung verzögert, weil der Verteidiger, der den Inhalt der Akten nicht kennt, im Vorverfahren ungern Beweisanträge stellt.

Nach dem Entwurf hat der Verteidiger Akteneinsicht spätestens von dem Vermerk des Abschlusses der Ermittlungen an. Vorher soll sie bloß versagt werden, wenn dadurch der „Zweck des Verfahrens" beeinträchtigt werden könnte. Gegen eine Beschränkung dieser Art ist grundsätzlich nichts einzuwenden. Sie erspart auch dem Verteidiger, der fast immer Anwalt ist, einen berufsethischen Konflikt, zwischen der Wahrnehmung der Belange des Beschuldigten, die dessen Unterrichtung über den Akteninhalt nahelegt, und der Stellung des Anwalts als „Organ der Rechtspflege" (so die Bundesrechtsanwaltsordnung), die es verbietet, daß er deren Gang durchkreuzt.

Der Umfang der notwendigen Verteidigung soll ausgedehnt werden. Nach ausländischen Vorbildern soll der Beschuldigte bei der ersten Vernehmung darauf hingewiesen werden, daß es ihm freisteht, sich zur Sache zu äußern oder eine Aussage zu verweigern. Wie bisher schon der Richter, so sollen in Zukunft auch der Kriminalbeamte und der Staatsanwalt einen Zeugen über ein etwaiges Zeugnisverweigerungsrecht belehren.

Der Entwurf führt ein „Schlußgehör" durch die Staatsanwaltschaft ein. Dieses wird gewährt, bevor Anklage erhoben wird, und ist auf Antrag zwingend vorgeschrieben, wenn vor dem Land- oder einem höheren Gericht anzuklagen ist. Auf diese Weise soll dem Beschuldigten die Gelegenheit eingeräumt werden, am Ende der Ermittlungen durch Entkräftung der Verdachtsgründe die Anklage abzuwenden. Der Verteidiger kann bei dem Schlußgehör zugegen sein oder den Beschuldigten dabei vertreten.

Ein erheblicher Mangel des gültigen Strafprozeßrechts ist es, daß die Unvoreingenommenheit der erkennenden Richter in der Hauptverhandlung des ersten Rechtszuges durchweg nicht gegeben ist, dann nämlich nicht, wenn diese bei dem Beschluß über die Eröffnung des Hauptverfahrens mitgewirkt haben. Denn der Eröffnungsbeschluß setzt einen hinreichenden Tatverdacht voraus. Schlimmer als dieses „vorläufige Vorurteil" ist die Regelung, daß das Revisionsgericht bei Aufhebung eines Urteils an die Vorinstanz zurückverweist. Es ist ausgeschlossen, daß ein Richter, dessen Urteil, etwa wegen eines Formfehlers, aufgehoben wurde, in der zweiten Hauptverhandlung so unvoreingenommen ist, wie wenn er erstmals mit der Sache befaßt würde: er wird den Formfehler vermeiden und „revisionssicher" das gleiche Urteil

fällen. Am unhaltbarsten ist, daß bei dem Wiederaufnahmeverfahren, das sich gegen ein rechtskräftiges Urteil wendet, derselbe Richter beteiligt sein kann, dessen Urteil angefochten wird.

Der Entwurf bleibt auf halbem Weg stehen. Er schließt immerhin im Wiederaufnahmeverfahren den früheren Richter von der Beteiligung aus. Aber an der Zurückverweisung an die Vorinstanz ändert er nichts. Seltsam ist, was er für die Eröffnung des Hauptverfahrens vorschlägt. Der Wortlaut des eröffnenden Beschlusses soll dahin lauten, daß die Anklage zugelassen wird, wobei von der Anklageschrift abgewichen werden kann. In der Hauptverhandlung verliest nicht der Vorsitzende diesen Beschluß, sondern der Staatsanwalt die Anklage, und der Vorsitzende macht darauf aufmerksam, wenn sie von dem gerichtlichen Beschluß abweicht. Mit einem solchen Hin und Her ist niemand gedient. Nicht die optische Verteilung der Rollen von Staatsanwalt und Richter bedrückt, sondern die Tatsache, daß ein erkennender Richter bereits vor der Hauptverhandlung den hinreichenden Tatverdacht ausgesprochen hat.

Das wohl wichtigste, sicherlich schwierigste Kernproblem der gesamten Strafprozeßreform ist das Verhältnis von Richter, Staatsanwalt und Verteidiger in der Hauptverhandlung.

Dem Vorsitzenden ist nach geltendem Recht „die Vernehmung des Angeklagten und die Aufnahme des Beweises“ übertragen. Daß schon je einmal von der in der Strafprozeßordnung schlummernden Möglichkeit, nach der die Vernehmung der von der Staatsanwaltschaft und dem Angeklagten benannten Zeugen und Sachverständigen der Staatsanwaltschaft und dem Verteidiger auf deren übereinstimmenden Antrag zu überlassen ist, Gebrauch gemacht worden wäre, ist nicht bekannt geworden. Der Vorsitzende ist vielmehr ausnahmslos zugleich Inquisitionsrichter. Er muß sich deshalb auf die Hauptverhandlung durch das Studium der Akten vorbereiten, und je sorgfältiger er das getan hat, desto stärker neigt er dazu, von der Hauptverhandlung die Bestätigung des von ihm gewonnenen Aktenbildes zu erwarten. Wenn die Verhandlung anders verläuft, namentlich der Angeklagte und die Zeugen von den Protokollen über frühere Vernehmungen abweichen, werden sie häufig durch sogenannte Vorhalte, die oft genug Vorlesungen sind, so lange und mitunter so heftig bedrängt, bis die Kongruenz von Akten und Hauptverhandlung erzielt ist. Mindestens, soweit der Vorsitzende in Betracht kommt, ist das Ganze zu sehr Protokolljustiz, als daß die Absicht des Gesetzes erreicht werden könnte, das Gericht solle ausschließlich „nach seiner freien, aus dem Inbegriff der Verhandlung geschöpften Überzeugung“ urteilen.

Wer vor angelsächsischen Gerichten verteidigt hat, hat in angenehmer Erinnerung, wie vorurteilsfrei ein Vorsitzender ist, der keine Akten kennt, und wie souverän er über der Beweisaufnahme durch Staatsanwalt und Verteidiger steht. Daß es in England und Amerika allenfalls zu Zusammenstößen zwischen Staatsanwalt und Verteidiger, niemals zu Auseinander-

setzungen mit dem Gericht kommt, vielmehr die Würde des Richters nie angetastet wird, ist der Erfolg des Prinzips, daß der Vorsitzende nicht in die Arena des Kampfes um die Wahrheit herabsteigt.

Natürlich soll nicht der „Rezeption" des englisch-amerikanischen Strafprozesses das Wort geredet werden. Auch ist es nicht die Stelle, Lösungen zu erörtern, die versuchen, den geschilderten Vorzug des angelsächsischen Prozeßrechts mit der ungebrochenen Tradition und den andersartigen Verhältnissen der deutschen Rechtspflege, z. B. der Struktur der Staatsanwaltschaft, zu vereinigen. Aufgezeigt sollte lediglich werden, wie problematisch das Fundament der fast neunzig Jahre alten Strafprozeßordnung geworden ist.

Nicht voll befriedigt der Entwurf bezüglich des Rundfunks und des Fernsehens. Zwar verbietet er Rundfunk- und Fernsehaufnahmen während der Hauptverhandlung bis zum Urteil. Aber der Vorsitzende soll für die Begründung des Urteils aus wichtigen Gründen eine Ausnahme bewilligen können. Wirklich überwiegende Gründe für das, was man zutreffend Fernsehhinrichtung genannt und mit dem Pranger des Mittelalters verglichen hat, sind gar nicht denkbar.

Wer es erlebt hat, wie sich im Augenblick der Urteilsverkündung die Fernsehscheinwerfer auf den verurteilten Angeklagten richteten, hat sich — hoffentlich — für die Rechtspflege geschämt, und die Scham wird nachträglich nicht geringer, sondern größer, wenn, wie es in einem Aufsehen erregenden Bonner Prozeß geschehen ist, der erstinstanzlich verurteilte und durch die ganze Welt fernsehhingerichtete Angeklagte von dem Revisionsgericht, und zwar wegen erwiesener Unschuld, freigesprochen wird; ein solches Revisionsurteil ist freilich nicht „fotogen".

Ein letztes Wort zu einem Anliegen, das weniger eines der Strafprozeßordnung als der Haushaltsgesetzgebung ist!

In dem Hildesheimer Manifest der Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken vom November 1960 „zu Fragen der politischen Verwirklichung des Gemeinwohls" ist auch gefordert, „daß unwürdige Verhältnisse in den Haftanstalten beseitigt werden". In einem Referat „Verantwortung im Strafvollzug", das Oberregierungsrat Dr. Franz Klemens Weber auf einer Tagung einer süddeutschen katholischen Akademie gehalten hat, wird der Finger auf die Wunde gelegt: die zu fiskalische Sicht, die Überbewertung der Sicherheitsaufgabe, den Leerlauf der Verwaltungstätigkeit, den Personalmangel, insbesondere den Mangel an Raum und die Folgen der Überbelegung. Von der hygienischen Seite soll abgesehen werden. Ist es aber nicht aufrüttelnd, wenn der sachkundige Referent ausführt:

„Der ungeordnete Zustand bewirkt, daß die Gefangenen unsere Häuser schlechter verlassen, als sie gekommen sind. Das Verbrechen wird nicht bekämpft, sondern gefördert ... Es hat keinen Zweck, diese Zustände zu beschönigen. Man kann sie nicht einmal dramatisieren. Sie sind schon dramatisch genug. Man hat das Wort ‚Ansteckungsvollzug' als gefährlich bezeich-

net, entscheidend ist aber, daß der Zustand gefährlich ist; ob das Wort gefährlich klingt, ist unerheblich. Ein wahres Wort ist nicht gefährlich; es kann uns von der Gefahr befreien."

Mater et Magistra

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. *Mater et Magistra* hat in der Welt, insbesondere auch in der nichtkatholischen Welt, eine zustimmende, zum Teil geradezu begeisterte Aufnahme gefunden wie keine päpstliche Verlautbarung zu sozialen Fragen zuvor[1]. Fragen wir uns, wie diese alles in allem überraschend günstige Aufnahme der Enzyklika zu erklären ist, so sind wohl Gründe sehr verschiedener Art im Spiel. Die Enzyklika teilt viele Liebenswürdigkeiten aus und befürwortet die Wünsche und Forderungen nicht weniger Gruppen; kein Wunder, daß diese Gruppen nicht verfehlen, die Enzyklika mit Lobsprüchen zu erheben, um sich dann um so kräftiger auf ihre Autorität berufen zu können. Dagegen ist selbstverständlich nichts einzuwenden, wenn es auch unbedingt geboten ist, scharf zuzusehen, ob die Empfehlungen der Enzyklika nicht über Gebühr strapaziert werden und man nicht aus der Enzyklika herausliest, was gar nicht darin steht, sondern was man selbst — wahrscheinlich durchaus gutgläubig, ist doch so oft „der Wunsch der Vater des Gedankens" — zuvor in sie hineingelesen hat. Anders zu beurteilen sind Versuche, die Enzyklika durch Lobsprüche umzudeuten, um sich so die Richtigkeit der eigenen Meinung durch die päpstliche Autorität bestätigen zu lassen. Solche Versuche sind sowohl auf liberaler als auch auf sozialistischer Seite gelegentlich zu beobachten. Dahin gehört auch, wenn der Enzyklika nachgerühmt wird, durch sie habe die katholische Kirche sich endlich von „romantischen" Vorstellungen losgesagt, in denen ihre Auffassung von Gesellschaft und Wirtschaft immer noch befangen gewesen sei. Der entscheidende Grund, warum diese Enzyklika in breitesten Kreisen eine so gute Aufnahme gefunden hat, ist jedoch ein ganz anderer; es ist unzweifelhaft ihre Verständlichkeit. Sowohl Inhalt wie Diktion früherer päpstlicher Verlautbarungen stellten selbst an den mit katholischer Lehre vertrauten Leser nicht geringe Anforderungen: inhaltlich bewegten sie sich zum sehr großen Teil auf einem hohen Abstraktionsgrad; die Diktion setzte volle Vertrautheit mit der Begriffssprache der scholastischen Philosophie und Theologie voraus; obwohl an die große Öffentlichkeit der Welt gerichtet, waren sie oder war ihr Gehalt doch nur einem engen Kreis vorzugsweise der auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften arbeitenden katholischen Theo-

[1] In der deutschen Presse machen nur die *Monatsblätter für freiheitliche Wirtschaftspolitik* durch einen in außergewöhnlich unhöflichem Ton gehaltenen Leitartikel des Herausgebers eine unrühmliche Ausnahme.

logen voll zugänglich; so blieb dem Nicht-Theologen, noch mehr dem Nicht-Katholiken oder gar Nicht-Christen vieles verschlossen, oder man ordnete es in falsche Kategorien ein, was dann unvermeidlich zu ärgerlichen Mißverständnissen führte. Die neue Enzyklika *Mater et Magistra* steigt von dieser Höhe der Abstraktion und Theorie entschlossen herab, um sich unmittelbar konkret-praktischen Fragen zuzuwenden. Wenn wir uns Rechenschaft davon geben, wie schwer sich unsere katholischen Sozialpraktiker (einschließlich der akademisch und sogar theologisch gebildeten unter ihnen) mit einer Enzyklika wie *Quadragesimo anno* und mit einer großen Anzahl gerade der wichtigsten Ansprachen Pius' XII. taten, dann kann man sich leicht vorstellen, einen wie unvergleichlich größeren Kreis von Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche ein Dokument von der Art wie *Mater et Magistra* anspricht und wie erleichtert diese Menschen — gerade auch in den Ländern, in denen die Sozialarbeit überhaupt und eine katholisch-soziale Bewegung erst in den Anfängen stecken — aufatmen und sich sagen: „Ja, das verstehen wir." Auch der nichtkatholische Publizist, insbesondere Wirtschaftsjournalist, kann dieses Dokument mühelos lesen; er findet, der Papst redet die gleiche Sprache wie er, und diese Wahrnehmung allein schon berührt ihn wohltuend, selbst wenn er in diesem oder jenem Punkt anderer Meinung sein sollte. So wird man der Enzyklika *Mater et Magistra* die Prognose stellen dürfen, daß sie unvergleichlich mehr gelesen und in sehr viel weitere Kreise dringen wird als ihre Vorgängerinnen, als namentlich *Quadragesimo anno,* einfach deswegen, weil sie schlicht und recht gemeinverständlich ist. Sie will an die Menschen herankommen und wird an sie herankommen.

Rerum novarum trägt die Überschrift „de condicione opificum" (Arbeiterfrage), *Quadragesimo anno* „de ordine sociali" (gesellschaftliche Ordnung), *Mater et Magistra* „de recentioribus rerum socialium processibus" (die jüngsten Entwicklungen im gesellschaftlichen Leben). Die Arbeiterfrage, mit der Leo XIII. sich befaßte, war eine Frage der industrialisierten Länder und damit in der Hauptsache beschränkt auf England, Teile des europäischen Kontinents und die Vereinigten Staaten von Amerika; diese Länder lagen im Blickfeld des Papstes; sie waren die damalige „Welt". — Als Pius XI. *Quadragesimo anno* schrieb, war die „Soziale Frage" über die Arbeiterfrage zur Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung überhaupt ausgewachsen. Aber in den Vorstellungen der Menschen war doch noch die Arbeiterfrage, in den fortgeschrittensten Ländern allerdings nicht mehr die materielle Not der Arbeiterschaft, wohl aber ihr gesellschaftlicher Standort und ihre Eingliederung in das Ganze der Gesellschaft die Kernfrage. Im Brennpunkt der Aufmerksamkeit stand die vom Liberalkapitalismus geschaffene Zwei-Klassen-Gesellschaft der Arbeitsmarktparteien, die „kapitalistische Klassengesellschaft", deren Analyse Karl Marx mit dem Scharfblick des Hasses geliefert hatte. Indem man sich mit ihr auseinandersetzte, blieb der Blick gebannt auf den seit 1891 allerdings erweiterten Kreis der

industrialisierten Länder, blieb aber auch die Wirtschaft, speziell die kapitalistische Wirtschaftsweise, im Brennpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Auch die Enzyklika *Quadragesimo anno*, zumal da sie an *Rerum novarum* anknüpfte und deren Gedankengänge weiterzuführen unternahm, vermochte sich von dieser Befangenheit nicht frei zu machen. An einer Stelle gibt Pius XI. selbst das deutlich zu erkennen, indem er feststellt, daß zwar der weitaus größte Teil der Menschheit im außerkapitalistischen Wirtschaftsraum lebt, dessen „wirtschaftliche und soziale Verhältnisse" jedoch im Guten und im Bösen so stark von der industriekapitalistischen Entwicklung beeinflußt werden, daß die päpstlichen Bemühungen „um die besonderen Belange der hochkapitalistischen Länder oder der Industriegesellschaft" auch für sie von Bedeutung sind und den „Belangen der Gesamtmenschheit dienen" (*Quadragesimo anno 102—104*). Die 1931 noch kaum überwindbare Begrenzung des Blickfelds auf die hochkapitalistischen Länder und die Probleme der kapitalistischen Klassengesellschaft ist wohl auch die entscheidende Ursache dafür, daß die eigentliche gesellschaftspolitische Zielsetzung von *Quadragesimo anno* nicht klar herausgekommen ist und insbesondere die von ihr in den allgemeinsten Umrissen angedeutete sogenannte „Berufsständische Ordnung" fast allgemein als eine korporative Organisation der Wirtschaft hat mißverstanden werden können.

Was 1931 nicht oder jedenfalls nur unvollkommen gelungen war, sich vom Industriekapitalismus und der ihm eigentümlichen „Arbeiterfrage" zu lösen und damit zugleich aus der räumlichen Begrenzung der industriekapitalistischen Welt auszubrechen und in echter Katholizität die ganze Welt und Menschheit in die Betrachtung einzubeziehen, dazu nimmt *Mater et Magistra* einen neuen, zum guten Teil erfolgreichen Anlauf. Niemand wird verkennen, daß die vom Papst mit der Arbeit an der Enzyklika betrauten Fachleute den italienischen Verhältnissen am nächsten stehen, daß sie, obzwar der bäuerlichen Welt tief verbunden, doch die Luft der industriekapitalistischen Umwelt atmen, daß sie insbesondere auch die Frage der Entwicklungshilfe nicht von den sogenannten Entwicklungsländern her, sondern von der Seite der wirtschaftlich fortgeschrittenen industrialisierten Länder sehen und angehen. — Bei der Wiedergabe des Inhalts von *Rerum novarum* entschlüpft der Enzyklika die beiläufige Bemerkung, „für die große Mehrheit der Menschen" sei die Arbeit — im Zusammenhang eindeutig verstanden als Lohnarbeit — „die einzige Quelle ihres Lebensunterhalts" (18), was offenbar nur für den industriekapitalistischen Raum zutrifft, während nicht nur 1931, sondern auch noch 1961 „der an Zahl und Bedeutung überwiegende Teil der Menschheit auf andere Weise wirtschaftet, ganz besonders der bäuerliche Berufsstand, in welchem der größere Teil des Menschengeschlechts ehrbar und rechtschaffen seine Nahrung findet" (*Quadragesimo anno 102*).

Seit dem ersten und noch mehr seit dem zweiten Weltkrieg haben sich die Schwergewichte der Welt gewaltig verschoben. Johannes XXIII. ist sich

dessen bewußt und begründet damit die Notwendigkeit, ein neues Rundschreiben zu erlassen und „die Lehre der Kirche im Hinblick auf die neuen und ernsten Anliegen der Gegenwart nach verschiedenen Seiten zu entfalten" (50). So ist denn in *Mater et Magistra* das Blickfeld im Vergleich zu *Rerum novarum* (1891) und noch zu *Quadragesimo anno* (1931) gewaltig ausgeweitet; die Sicht ist „global" geworden. Der ganze Teil II von *Mater et Magistra* (Klarstellungen und Weiterführungen zur Lehre von *Rerum novarum* [51—121]) unterstellt jedoch nach wie vor die Verhältnisse der sogenannten industrialisierten Gesellschaft; die behandelten Einzelfragen sind entweder diesem Raum eigen oder werden doch unter dem für diesen Raum bedeutsamen Blickwinkel angegangen. Das gilt sogar auch von Teil III. 1, der sich mit der Landwirtschaft befaßt: in reinen oder doch ausgesprochenen Agrarländern ist die Landwirtschaft zwar meist sehr rückständig im Vergleich zu landwirtschaftlich höher entwickelten Ländern, aber kein benachteiligter oder gegenüber anderen Wirtschaftszweigen zurückgebliebener Bereich, sondern zunächst der einzig vorhandene oder jedenfalls einzig bedeutsame. Auch dieser Abschnitt von *Mater et Magistra* setzt stillschweigend die Verhältnisse der sogenannten Industriegesellschaft voraus, sowohl bei seiner Kritik als auch bei den Empfehlungen, die er erteilt (was keineswegs ausschließt, daß einzelne davon auch in reinen und selbst in primitiven Agrarländern sehr angebracht sein können).

Mater et Magistra hat einen gewaltigen Durchbruch vollbracht, sich in großem Ausmaß des Ballastes europäischer oder euro-amerikanischer Vorstellungen und der Bindung an sie entledigt und ist so der Weltweite ein gutes Stück näher gekommen — voll erreicht ist sie jedoch noch nicht, unter den heutigen Umständen vielleicht auch noch gar nicht voll erreichbar, von den Schwierigkeiten, die sich der Einbeziehung der Länder des kommunistisch-bolschewistischen Blocks in die Betrachtung entgegenstellen, ganz zu schweigen. Auf die ganzen Fragen, die es mit den Beziehungen der sogenannten freien Welt zu dieser anderen, durch den eisernen bzw. Bambus-Vorhang von uns getrennten Welt zu tun haben, geht *Mater et Magistra* überhaupt nicht ein; dieser Fragenkreis ist bestimmt nicht vergessen, sondern bewußt ausgeklammert.

Inhalt und Gliederung der Enzyklika dürfen bei Lesern dieser Zeitschrift als bekannt vorausgesetzt werden. Auf keinen Fall kann ein kurzer Zeitschriftenaufsatz das Lesen der Enzyklika ersetzen[2]. Hier soll darum auf einige Fragen eingegangen werden, die in bezug auf die Enzyklika häufiger gestellt werden und besonders im deutschen Sprachgebiet interessieren: was sagt die Enzyklika zur Gewerkschaftsfrage, was sagt sie zum Mitbestimmungsrecht, wie stellt sie sich zur „Berufsständischen Ordnung"?

---

[2] Die erste, von der Vatikanischen Druckerei herausgebrachte, von der KNA photomechanisch wiedergegebene, auch von zwei katholischen Verlagen nachgedruckte deutsche Übersetzung war wegen ihrer Unvollkommenheit ausdrücklich als „nicht-amtlich" bezeichnet worden. Eine neue, auf Anregung der deutschen Bischöfe gefertigte Übersetzung

Die Gewerkschaftsfrage

Unverkennbar begegnet die Enzyklika den Gewerkschaften mit außerordentlichem Wohlwollen. Nicht nur, daß die Berechtigung der Arbeitnehmer, sich gewerkschaftlich zu organisieren, als bare Selbstverständlichkeit anerkannt wird; das ist, seitdem Leo XIII. die Verweigerung des Koalitionsrechts als naturrechtswidrig gebrandmarkt hat, nichts Neues mehr. Auffällig dagegen erscheint, daß in Ziff. 11 Gewerkschaftsverbot und ein Zustand, bei dem die Gewerkschaften „Anerkennung nur für den Bereich des Privatrechts genießen", in einem Atemzug genannt und damit, wenn auch gewiß nicht auf eine Stufe gestellt, so doch zweifellos beide mißbilligt werden oder mindestens auch die letztere als unbefriedigend angesehen wird. Die Enzyklika geht also offenbar davon aus, daß den Gewerkschaften, auch wenn sie freie privatrechtliche Vereinigungen bleiben, öffentliche oder mindestens quasi-öffentliche Funktionen zukommen. In der Tat sind sie in allen fortgeschrittenen freien Ländern ein nicht wegzudenkendes Ordnungselement geworden, genießen einen weit über die allgemeine Vereins- oder Vereinigungsfreiheit hinausgehenden verfassungsrechtlichen Schutz, sind auf Grund einer Vielzahl von Gesetzen zur Mitwirkung berufen in den Selbstverwaltungskörperschaften der Sozialversicherung, in der Arbeitsgerichtsbarkeit und an vielen anderen Stellen. Davon nimmt *Mater et Magistra* in Ziff. 97 mit Befriedigung Kenntnis und rühmt, die heutigen Gewerkschaften hetzten nicht mehr zum Klassenkampf, sondern setzten sich die soziale Partnerschaft zum Ziel — ein Lob, das sich gewiß viele Gewerkschaften bereits ehrlich verdient haben, während es anderen doch wohl mehr auf Vorschuß gespendet ist. Da die Gesamtarbeitsverträge (Tarifverträge) erwähnt werden, erhellt, daß die Funktion, die Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände im Bereich des kollektiven Arbeitsrechts ausüben — wir pflegen kurz von Tarifhoheit zu sprechen —, begrüßt und gutgeheißen wird.

Aber nicht nur das: in der gleichen Ziffer, die von den „Arbeiterorganisationen (gemeint sind eindeutig die Gewerkschaften) handelt, findet sich die Forderung nach dem, was wir als überbetriebliche Mitbestimmung zu bezeichnen pflegen. So kann kein Zweifel sein, daß die Enzyklika die Gewerkschaften als die berufenen Träger dieser überbetrieblichen Mitbestimmung ansieht. Und wenn sie in Ziff. 99 bei den nationalen und übernationalen Institutionen auch die Arbeiter „oder diejenigen, die bestellt sind, die Rechte, Ansprüche und Interessen der Arbeiter wahrzunehmen", vertreten wissen will, so ist in diesem Zusammenhang kein Zweifel daran möglich, daß, wenn auch vielleicht nicht unbedingt die Gewerkschaften allein, so doch jedenfalls auch die Gewerkschaften und wohl sie an erster Stelle zu denen gehören, die zu dieser Vertretung „bestellt" sind. In den Augen der Enzyklika sind die Gewerkschaften hochbedeutsame Ordnungselemente des

findet sich in *Herder-Korrespondenz XV, 12 (September 1961)* und in *Herder-Bücherei Bd. 110.*

Arbeits- und Wirtschaftslebens, die als solche weit über den Bereich der Privatrechtsordnung hinaus und in den Bereich der öffentlichen Ordnung hineingewachsen sind. Ja, das Interesse von *Mater et Magistra* konzentriert sich in solchem Grade auf die Gewerkschaften, daß von Arbeiterorganisationen anderer als gewerkschaftlicher Art, so insbesondere den katholischen Arbeitervereinen, denen anzugehören Pius X. zur Vorbedingung der Mitgliedschaft katholischer Arbeiter in interkonfessionell-christlichen Gewerkschaften gemacht hatte, gar nicht eigens die Rede ist. Nachdem unsere KAB noch unter dem Datum des 4. Mai dieses Jahres ein Belobigungsschreiben des Hl. Vaters erhalten hat, darf man die Nichterwähnung in *Mater et Magistra* bestimmt nicht dahin auslegen, daß die Haltung des Hl. Stuhles zu den katholischen Arbeiterstandesvereinen oder zu den katholischen Standesvereinen überhaupt eine andere geworden wäre, als sie unter den Pontifikaten Pius' X., Pius' XI. und ganz besonders Pius' XII. gewesen ist. Dies um so mehr, wenn wir uns daran erinnern, daß sich die neue Enzyklika an die Welt richtet, während die Standesvereine, so wie wir sie kennen und verstehen, ihr Schwergewicht im deutschen Raum und in den Niederlanden hatten und haben[3].

Nachdem bei uns in der Bundesrepublik der Versuch der Einheitsgewerkschaft gemacht worden ist, einige Jahre später aber auch wieder Christliche Gewerkschaften ins Leben gerufen worden sind, richtet sich unser Augenmerk ganz besonders darauf, wie sich *Mater et Magistra* zur Frage christlicher oder allgemeiner Gewerkschaften stellt. Vielleicht ist hier eine terminologische Vorbemerkung am Platz. Im deutschen Sprachraum und speziell in bezug auf die Gewerkschaften bedeutet „christlich" so viel wie interkonfessionell-christlich, hier also eine Gewerkschaft, deren Mitglieder sich aus beiden christlichen Bekenntnissen rekrutieren und die sich bei ihrer Wirksamkeit von den sittlich-religiösen Grundsätzen leiten lassen will, die beiden christlichen Bekenntnissen gemeinsam sind. In den romanischen Ländern, deren Bevölkerung sich fast ganz zum katholischen Glauben bekennt, wird dagegen „christlich" synonym mit „katholisch" gebraucht. Die Bezeichnung „Christliche Gewerkschaften" findet sich in der Enzyklika überhaupt nicht, vielmehr spricht sie — wie schon Pius XII. — von „Berufsorganisationen und Gewerkschaften, die von christlichem Gedankengut beseelt" sind (100). Die Wahl dieser Ausdrucksweise[4] hat ihren Grund wohl an erster Stelle darin, daß in afrikanischen und asiatischen Ländern Gewerkschaften bestehen, deren Mitglieder zum allergrößten Teil gottesgläubige Nichtchristen sind, aber mangels einer eigenen Soziallehre sich auf die christliche (sprich: katholische) Soziallehre stützen und dem IBCG (Internationaler Bund Christlicher Gewerkschaften) angeschlossen sind. Daß

[3] Wenn es darum ging, den katholischen Mitgliedern neutraler Gewerkschaften in England oder USA das katholische Rückgrat zu stärken, hat man niemals den Versuch gemacht, sie in katholischen Arbeitervereinen zu sammeln, sondern andere Wege eingeschlagen, über deren Erfolg hier nicht zu urteilen ist.

[4] Italienisch: „associazioni professionale e movimenti sindacali di ispirazione cristiana".

Pius XII. an diese Gewerkschaften dachte, als er von „sindacati di ispirazione christiana" sprach, steht außer Zweifel. Sicher will auch *Mater et Magistra* sie einbeziehen und vermeidet deshalb die Bezeichnung „christlich" als zu eng. Sehr wahrscheinlich spielt auch die Rücksicht mit, daß in Italien diejenige Gewerkschaft, die wir als die „christliche" bezeichnen würden (CISL), nicht dem IBCG, sondern dem IBFG (Internationaler Bund Freier Gewerkschaften) angeschlossen ist. Nicht ganz von der Hand zu weisen ist endlich die Möglichkeit, auch angelsächsische Gewerkschaften zu den „von christlichem Gedankengut beseelten" zu zählen, deren humanitäres Ethos zweifellos sehr viel mehr bewußt christliches Erbe enthält, als dies bei unserer hiesigen „dritten" (= humanitären) Konfession der Fall ist. Kongresse amerikanischer Gewerkschaften werden mit feierlichen Gottesdiensten (auf katholischer Seite nicht selten mit Pontifikalamt und Bischofspredigt) eröffnet, genau wie zu feierlichen Staatsakten der USA selbstverständlich das Gebet (nicht wie bei den UN wahlweise Gebet oder Meditation!) gehört. Vielleicht kann man so sagen: welche Gewerkschaften in Ziff. 100 als „von christlichem Gedankengut beseelt" angesprochen sind, bestimmt sich nicht nach dem Namen, den eine Gewerkschaft führt, sondern bestimmt jede Gewerkschaft selbst durch ihre Gesinnung und ihr Verhalten. — Diesen „von christlichem Gedankengut beseelten" Gewerkschaften wendet der Papst sein „Gedenken und väterliches Wohlwollen" zu und weist „anerkennend darauf hin, wie verdienstlich (ihre) Arbeit ist" (101). Dann folgt — für viele überraschend — die Wendung, der Papst wolle „mit dieser väterlichen Anerkennung ... auch jene geliebten Söhne auszeichnen, die von christlichen Grundsätzen durchdrungen ausgezeichnete Arbeit in anderen Berufsorganisationen und Gewerkschaften leisten, die sich vom natürlichen Sittengesetz leiten lassen und die religiös-sittliche Freiheit ihrer Mitglieder achten" (102).

Neben den „von christlichem Gedankengut beseelten" Gewerkschaften (100) stehen also andere, „die sich vom natürlichen Sittengesetz leiten lassen und die religiös-sittliche Freiheit ihrer Mitglieder achten" (102). Während im ersten Fall die Gewerkschaften selbst gelobt werden, kommt das Lob im zweiten Fall den „von christlichen Grundsätzen durchdrungenen" geliebten Söhnen zu, die in diesen Gewerkschaften gute Arbeit leisten. Die Mitgliedschaft in Gewerkschaften, die das natürliche Sittengesetz hochhalten und das Gewissen ihrer (katholischen) Mitglieder nicht vergewaltigen, ist damit — ohne an besondere Bedingungen wie z. B. die gleichzeitige Mitgliedschaft im katholischen Standesverein gebunden zu sein — rundweg freigestellt[5].

[5] Von *Singulari quadam* 1912 (tolerari posse) über *Quadragesimo anno* 1931 (Episcoporum est approbare) in Bezug auf interkonfessionell-christliche Gewerkschaften bis zu *Mater et Magistra* 1961 (qua [sc. eadem] laude eos etiam ornare volumus) in bezug auf neutrale Gewerkschaften ist gewiß ein weiter Weg; in Fragen disziplinärer Art und der Opportunität ist die Kirche anpassungsfähig, trägt dem Wandel der Verhältnisse Rechnung, lernt auch aus den gemachten Erfahrungen.

Zu der in der Bundesrepublik die Gemüter bewegenden Frage, ob Katholiken besser daran tun, sich den Christlichen Gewerkschaften anzuschließen oder DGB-Gewerkschaften anzugehören (die DAG bleibt meist außer diesem Streit), äußert sich die Enzyklika selbstverständlich nicht. Grundsätzlich hält sie das offen, was wir die „Doppelgleisigkeit" nennen: der Katholik hat die Wahlmöglichkeit zwischen einer christlich inspirierten Gewerkschaft und einer solchen, die auf dem Boden der sittlichen Ordnung steht und ihm nichts zumutet, wodurch er seiner Gewissensüberzeugung zuwiderhandeln würde. Ob die so gekennzeichneten Voraussetzungen der „Doppelseitigkeit" bei uns vorliegen, ist Tatfrage. Die Meinungen darüber gehen bekanntlich weit auseinander. Noch verwickelter wird die Meinungsverschiedenheit, wenn noch eine Auslegungsfrage hineingetragen wird: ist der päpstlichen Wendung „sich vom natürlichen Sittengesetz leiten lassen" damit Genüge getan, daß eine Gewerkschaft grundsätzlich die sittlichen Werte und Bindungen bejaht, oder gehört dazu, daß sie in allen Stücken das Sittengesetz 1) richtig versteht und anwendet, 2) ihm niemals zuwiderhandelt? Im Grund die gleiche Frage wie diese, ob der Katholik einer politischen Partei angehören oder sie unterstützen darf, die beispielsweise hinsichtlich der Ehegesetzgebung (Ehescheidung), der Schule, der Eigentums- oder der Wettbewerbspolitik in einzelnen Punkten andere Meinungen und Ziele vertritt, als es unserer Anwendung der sittlichen Grundsätze auf die speziellen und konkreten Sachverhalte entspricht. In Fragen dieser Art ist bestimmt auch grundsätzlich die letzte Klarheit noch nicht erzielt. Die Enzyklika hat dafür die bündige Auskunft: „Wenn in einer solchen Angelegenheit die kirchliche Hierarchie mit Weisung oder Vorschrift eingreifen sollte, müssen sich die Katholiken selbstverständlich unverzüglich nach einer solchen Entscheidung richten" (239). Welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit die kirchliche Hierarchie sich jenes sichere Urteil über Gut oder Böse, Recht oder Unrecht bilden kann, das hinreichend tragfähig ist, um eine für die Gläubigen verbindliche „Weisung oder Vorschrift" darauf gründen zu können, diese ebenso verantwortungsschwere wie sachlich schwierige Frage gehört nicht zum Thema der Enzyklika. Was unsere Streitfrage Einheitsgewerkschaft oder Richtungsgewerkschaften angeht, hat der Hl. Stuhl absolute und die kirchliche Hierarchie in der Bundesrepublik sehr vorsichtige Zurückhaltung gewahrt[6]. — Gewerkschaften, die auf katholische Mitglieder Wert legen, wissen nach *Mater et Magistra* genau, was sie zu tun haben.

Mitbestimmungsrecht

Die Frage des Mitbestimmungsrechts ist eine so spezifisch deutsche Angelegenheit, daß unmittelbar zu ihr aus der Enzyklika nichts zu entnehmen ist. Als der Bochumer Katholikentag 1949 die Frage der Mitbestimmung

[6] Die ansonsten autoritativem Eingreifen so abholde evangelische Kirche ist überraschenderweise zugunsten der Einheitsgewerkschaft vorgeprellt.

aufgriff, war Mitbestimmung noch ein recht vager Begriff, während der heutige Sprachgebrauch unter Mitbestimmung und Mitbestimmungsrecht das versteht, was im Mitbestimmungsgesetz Kohle-Eisen nebst Ergänzungsgesetzen sowie im Betriebsverfassungsgesetz institutionalisiert worden ist. Etwas Vergleichbares gibt es außerhalb der Bundesrepublik nicht. Wenn also die Enzyklika einen Abschnitt über „Verantwortliche Mitarbeit der Arbeiter in Mittel- und Großbetrieben" hat (91—96), wenn sie „aktive Teilnahme der Arbeiter am Leben des sie beschäftigenden Unternehmens" fordert (91) und verlangt, „bei der Erledigung der Angelegenheiten und beim Ausbau des Unternehmens soll(t)e auch die Stimme des Arbeiters gehört und seine Mitverantwortung angesprochen werden" (92), so dürfen wir darin keine unmittelbare Stellungnahme zu unseren Mitbestimmungskontroversen finden wollen. Diesen Texten geht es, wie die weiteren Ausführungen noch deutlicher erkennen lassen, um die menschlichen Verhältnisse im Betrieb („Betriebsklima"); Begriffe wie personelle, soziale und wirtschaftliche Mitbestimmung darf man nicht hineinlesen[7]. Bemerkenswert ist jedoch, daß sich der Papst in 91 auf seine Vorgänger, in 92 namentlich auf Pius XII. beruft. Erinnert man sich daran, daß einige Äußerungen Pius' XII., insbesondere vom 7. Mai 1949 und 3. Juni 1950 (*Utz-Groner* Nr. 3349 und 3266), die zweifellos auf die Mitbestimmungsbestrebungen in der Bundesrepublik abzielten, zur Vorsicht mahnten und von einigen sogar als Ablehnung der wirtschaftlichen Mitbestimmung ausgelegt wurden, so ist es immerhin bemerkenswert, daß hier nur seine zur Mitbestimmung positive Äußerung angezogen wird, wie auch, daß einige Wendungen deutlich an das Schreiben des Staatssekretär-Stellvertreters Montini an die Soziale Woche in Turin (*Utz-Groner* Nr. 3374) anklingen, dessen der Mitbestimmung freundlicher Ton angeblich nicht voll den Intentionen Pius' XII. entsprochen hätte. Hiernach wird man sagen müssen: die Diskussion unter Katholiken über das Mitbestimmungsrecht, falls sie jemals nicht frei gewesen sein sollte, ist nach der Enzyklika völlig frei. Die Warnung Pius' XII. vor bestimmten, von ihm anvisierten Mißgriffen hat nach wie vor ihr volles Gewicht; seine Ablehnung zweier Begründungen, die in der Tat nicht schlüssig sind, besteht nach wie vor zu vollem Recht. Ob das, was wir unter wirtschaftlicher Mitbestimmung verstehen und verbessert in eine Unternehmensverfassung überführen wollen, eine gute Sache und praktikabel ist, ob sich echte wirtschaftliche Mitbestimmung in das Lohnarbeitsverhältnis einbauen oder doch ihm aufstocken läßt, oder ob sie über das Lohnarbeitsverhältnis hinausführt und ein gesellschaftsrechtliches Verhältnis impliziert, ob der Gesetzgeber aus Gründen des öffentlichen Wohls den (Mammut-, Groß- oder auch Mittel-)

[7] Es wird gut sein, den lateinischen Wortlaut vor Augen zu haben. „Opifices merito expetere, ut in partem vocentur vitae societatis procreandis bonis, cui addicti sint et in qua suam ponant operam" (91). — „Activae partes attribuendae in negotiis societatis, cui navant operam" (ibidem). — „Quo fit ut, ad negotia expedienda societatisque incrementum quod attinet, opportune admodum audiantur opificum optata eorumque socia advocetur opera" (92).

Unternehmen ein wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht aufzwingen darf oder nur der Arbeitnehmer die Gewährung wirtschaftlicher Mitbestimmung zur Bedingung machen kann, von der er es abhängig macht, ob er sich als freier Mensch zur Arbeit an ihm fremden Produktionsmitteln zur Verfügung stellt, all diese Fragen sind durch die Enzyklika offengelassen und stehen zur freien, selbstverständlich gewissenhaften und sachverständigen Diskussion. Der Ton von *Mater et Magistra* ist unverkennbar mitbestimmungsfreundlich; man sollte sich aber hüten, dem Wortlaut der Enzyklika mehr abzupressen, als er ungezwungen hergibt.

Berufsständische Ordnung

Wie aber steht sie zur „Berufsständischen Ordnung"? Welche Stellung die neue Enzyklika dazu einnehmen werde, wurde offenbar von vielen mit brennender Spannung erwartet; es war die erste Frage, die an sie, kaum daß sie erschienen war, herangetragen wurde. Sie zu beantworten ist allerdings insofern mißlich, als die Fragesteller (und noch mehr diejenigen, die bereits sehr bestimmte Antworten gegeben haben) recht verschiedene, zum Teil abstruse Dinge unter Berufsständischer Ordnung verstehen. Die Mehrzahl derer, die triumphierend verkündeten, *Mater et Magistra* habe die Berufsständische Ordnung über Bord geworfen, scheinen sich darunter eine zünftlerisch-dirigistische, speziell wettbewerbsfeindliche Zwangsorganisation der Wirtschaft vorzustellen[8]. Eine solche Mißgeburt wird allerdings in *Mater et Magistra* nicht angepriesen. Insofern haben diese Leute recht; ihr Irrtum besteht darin, daß sie der katholischen Soziallehre und speziell der Sozialenzyklika Pius' XI. eine solche Ungereimtheit zuschreiben.

Dem unbefangenen Leser kann es aber nicht entgehen: während im Mittelpunkt von *Quadragesimo anno* ein gesellschaftliches Ordnungsbild stand, auf das alles Voraufgehende hingeordnet ist und von dem aus alles Nachfolgende beurteilt wird, ist davon in *Mater et Magistra* — jedenfalls auf den ersten Blick und bei flüchtiger Durchsicht — nichts zu entdecken. Selbst da, wo die „wesentlichen Hauptgedanken" von *Quadragesimo anno* zusammengefaßt werden, findet es sich nur schattenhaft angedeutet: „Ausbau einer innerstaatlichen und internationalen Rechtsordnung mit einem Gerüst fester Einrichtungen, öffentlicher und freier" (40); darin muß man wohl den „societatis ordo instaurandus" (*Quadragesimo anno* II. 5, Ziff. 76—98) wiedererkennen.

In der dieser Zusammenfassung voraufgehenden ausführlicheren Berichterstattung über den Inhalt von *Quadragesimo anno* lesen wir jedoch noch etwas mehr, nämlich Pius XI. verlange „zunächst die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung durch auf den wirtschaftlichen und beruflichen

[8] *W. Röpke* hat der Enzyklika *Quadragesimo anno* einmal bescheinigt, man erkenne in ihr „die Hand des kundigen Nationalökonomen". Wenn das zutrifft, dann sollte man nicht offenbare Widersprüche und nationalökonomische Torheiten in sie hineininterpretieren.

Raum bezogene Sozialgebilde eigenen Rechts, die keine Staatsschöpfungen sein dürfen“[9]. Und als seine eigene Überzeugung spricht Johannes XXIII. aus, es sei „notwendig, daß die leistungsgemeinschaftlichen Gebilde sowie die vielfachen Unternehmungen, in denen der Vergesellschaftungsprozeß sich vorzugsweise abspielt, sich wirklich kraft eigenen Rechts entwickeln können“[10]. Daß hier der zentrale Gedanke von *Quadragesimo anno* wieder aufgegriffen ist, liegt auf der Hand.

Pius XI. gebraucht in *Quadragesimo anno* für die von ihm gemeinten Sozialgebilde überwiegend die Bezeichnung „ordines“ (in der deutschen Übersetzung mit „Stände“ wiedergegeben), daneben auch „collegia seu corpora“ (in der deutschen Übersetzung „Berufsstände oder berufsständische Körperschaften“). Diese Bezeichnung ist aus *Quadragesimo anno* in *Mater et Magistra* Ziff. 65 übernommen; damit ist klar, was gemeint ist[11].

Mit besonderem Nachdruck betont Johannes XXIII. die in *Quadragesimo anno* mit „iura proprio utentia“ ausgedrückte Autonomie dieser Gebilde, diese wird sowohl in Ziff. 37 („sui sint iuris“) als auch in Ziff. 65 („suis legibus reipsa regantur“) eingeschärft. Daß es von diesen autonomen Gebilden ausdrücklich heißt, sie dürften „keine Staatsschöpfungen“ sein (37), stellt noch einmal den unüberbrückbaren Gegensatz klar, in dem diese freiheitliche Ordnung zum faschistischen und jedem anderen Zwangssystem steht, und räumt damit den letzten — wenn überhaupt noch möglichen — Zweifel aus, daß Pius XI. mit seiner Beschreibung des faschistischen Korporativstaates (*Quadragesimo anno* 91—96) nicht das Musterbild dessen zeigen wollte, was ihm vorschwebte, sondern das abschreckende Gegenbild.

Diese freiheitliche Ordnung, wie *Quadragesimo anno* sie zu zeichnen versuchte und von der sie sich die Überwindung der kapitalistischen Zwei-Klassen-Gesellschaft versprach, kann sich selbstverständlich nicht in einer bloßen Wirtschaftsverfassung oder Gestaltung der Wirtschaftsgesellschaft erschöpfen, sondern kann nur als eine Ordnung der Gesamtgesellschaft verstanden werden. Die Erfahrung hat gelehrt, daß dies, obwohl mit dürren Worten gesagt[12], dennoch in *Quadragesimo anno* nicht augenfällig genug plakatiert war; der größte Teil der Literatur über die „Berufsständische Ordnung“, nicht nur der gegnerischen, sondern auch der für sie eintretenden, versteht unter ihr nichts anderes als eine korporativ organisierte Wirt-

[9] „Ut primum nempe humanus convictus ordinatim restituatur, societatibus minoribus ad res oeconomicas et ad professiones pertinentibus constitutis, quas respublica pro imperio suo non iniunxerit, sed sui sint iuris“ (37).

[10] „Necessarium arbitramur, ut collegia seu corpora ceteraque multiplicia incepta, ex quibus potissimum socialium rationum incrementa constent, suis legibus reapse regantur“ (65). — „Unternehmungen“ in der deutschen Übersetzung muß man demnach verstehen im Sinne von „alles, was unternommen wird“.

[11] Wenn daher die deutsche Übersetzung der neuen Enzyklika — bereits die erste, in Rom gefertigte und von der Vatikanischen Druckerei herausgebrachte — den (angeblich von mir in den Sprachgebrauch eingeführten) Ausdruck „leistungsgemeinschaftliche Gebilde“ gebraucht, so trifft das genau das, was gemeint ist; diese Übersetzung ist absolut originaltreu.

[12] „Ars vel professio — sive oeconomica est sive alterius generis“; „Zugehörigkeit zum gleichen Beruf — gleichviel ob wirtschaftlicher oder außerwirtschaftlicher Art“ (*Q. a. 83*).

schaft. Obwohl *Mater et Magistra* in dieser Hinsicht noch weniger deutlich ist als *Quadragesimo anno,* kann kaum ein Zweifel bestehen, daß ihr eine Verengung auf den Raum der Wirtschaft fernliegt. Wenn sie von „auf den wirtschaftlichen und beruflichen Raum bezogenen Sozialgebilden" („societates minores ad res oeconomicas et ad professiones pertinentes"; 37) spricht, so wird man daher den „wirtschaftlichen" und den „beruflichen" Raum als zwei verschiedene Räume, den beruflichen also als den außerwirtschaftlichen zu verstehen haben[13]. In jedem Fall aber umfassen die in Ziff. 65 erwähnten „vielfältigen Unternehmungen" (nach dem lateinischen Text „multiplicia incepta", d. i. alles, was unternommen oder in die Wege geleitet wird), worin „der Vergesellschaftungsprozeß sich ... abspielt", den gesamten gesellschaftlichen Raum. Man lese nach, wie Johannes XXIII. in Ziff. 60 diesen Prozeß der sich verdichtenden gesellschaftlichen Verflechtung schildert, um sich zu überzeugen, daß er nicht den Bereich der Wirtschaft allein, sondern alle gesellschaftlichen Lebensbereiche, alle Kultursachbereiche insgesamt umgreift.

Ungeachtet der Übereinstimmung in bezug auf Freiheitlichkeit und gesamtgesellschaftlichen Umfang der zu erstrebenden Ordnung bleibt die Frage offen, ob nicht der Umstand, daß die neue Enzyklika — doch wohl nicht zufällig — den in Quadragesimo anno vorzugsweise gebrauchten Ausdruck „ordines" nicht verwendet, einen gewissen Wandel der Auffassung andeutet. Vielleicht noch gewichtiger ist, daß auch die in *Quadragesimo anno* zwar nur beiläufige, aber doch wohl nicht unwichtige Wendung, „diese autonomen Körperschaften (würden), ohne Wesensbestandsstücke der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, doch gern (sic!) als ihre naturgemäße Ausstattung bezeichnet"[14], in *Mater et Magistra* nicht wiederkehrt, weder wörtlich noch der Sache nach. In der Tat kann man die Meinung hören, hier sei ein wenn auch vielleicht nur feiner Unterschied zu erkennen. *Quadragesimo anno* verrate an dieser Stelle Spuren deutsch-rechtlichen Denkens, dem die für das römische Rechtsdenken begrifflich scharfe Unterscheidung von ius publicum und ius privatum fremd sei, das vielmehr beide mit fließender Grenze ineinander übergehen lasse. Diese deutsch-rechtliche Denkweise habe die von der katholischen Sozialtradition im deutschen Sprachraum entwickelte Auffassung der Berufsständischen Ordnung entscheidend geprägt. Wenn es zutrifft, daß hier deutsche Sozialtradition auf die Enzyklika *Quadragesimo anno* „abgefärbt" und ihr Kolorit beeinflußt hat (von französischer Seite wurde alsbald nach ihrem Erscheinen der Mangel an „esprit latin" bitter beklagt), dann hätte *Mater et Magistra* hier eine leichte Korrektur angebracht,

---

[13] An dieser Stelle ist die deutsche Übersetzung nicht ganz glücklich. Der lateinische Text hebt die „res oeconomicae" und die „professiones" durch das wiederholte „ad" deutlich gegeneinander ab und verbietet damit, das sie verbindende „et" gleichbedeutend mit „seu" zu lesen. Um genau zu sein, hätte die deutsche Übersetzung schreiben müssen: „auf den wirtschaftlichen und auf den beruflichen Raum bezogene Sozialgebilde".

[14] „adeo ut haec consortia iure proprio utentia a multis, sin minus essentialia societati civili, at saltem naturalia dici consueverint" (*Q. a. 83*).

vielleicht auch nur den Gedanken in die romanistische Begriffssprache übersetzt.

Das sind Feinheiten, über die verschiedene Meinungen möglich sind. Unverkennbar und unbestreitbar aber steht für *Mater et Magistra* der „societatis ordo instaurandus", um den es *Quadragesimo anno* ging, durchaus nicht im Mittelpunkt oder im Brennpunkt des Interesses. Gleichviel, ob man das mit Erleichterung begrüßt oder mit Bedauern zur Kenntnis nimmt, über die Tatsache sind keine Worte zu verlieren. Die voreilige Deutung, es handle sich um ein stillschweigendes Begräbnis der Berufsständischen Ordnung, hat sich bei genauerem Zusehen als unzutreffend erwiesen; *Mater et Magistra* schweigt nicht davon, sondern berichtet darüber (Ziff. 37) und macht sich das Wesentliche, wenn auch nur im Vorübergehen, zu eigen (Ziff. 65). Daß die neue Enzyklika — um es so auszudrücken — so wenig Aufhebens von dem macht, was das Kernstück der ihr voraufgehenden Sozialenzyklika bildet, zu der sie „Klarstellungen und Weiterführungen" geben will, so daß man fast mit der Lupe suchen muß, um es darin zu finden, darf gewiß nicht leicht genommen werden und verlangt eine Erklärung. Man kann sie in zweifacher Form geben; sachlich kommt es auf das gleiche hinaus. Man kann sagen: die Thematik der neuen Enzyklika ist eine andere als diejenige von *Quadragesimo anno;* während diese dem derzeitigen ordnungswidrigen Zustand der Gesellschaft das überzeitliche Bild gesunder Gesellschaftsordnung gegenüberstellen will, geht es *Mater et Magistra* darum, die „jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens" in den Griff zu bekommen und auf diese Einfluß zu nehmen[15]. *Mater et Magistra* — so läßt sich der Gedanke auch ausdrücken — will nicht prinzipiell und doktrinär, sondern praktisch, konkret und aktuell sein. Daher die Fülle von unmittelbar realisierbaren Maßnahmen, die in vielfacher Abstufung angeregt, empfohlen, mehr oder minder dringend gefordert werden; daher die strenge Konzentration auf Nahziele, die hinsichtlich des Fernziels nichts verbaut, nichts preisgibt, ja sogar, wenn auch nur für einen kurzen Augenblick, es anvisiert, jedoch darauf verzichtet, nach einer Frucht zu greifen, die noch nicht in Reichweite gekommen ist.

---

[15] So ganz eindeutig nach der lateinischen Überschrift. — Die italienische Überschrift spricht überhaupt nur von den „recenti sviluppi della questione sociale nella luce della Dottrina Cristiana"; darin ist also ausschließlich von den Wandlungen im Fragestand die Rede! — Erinnert man sich daran, daß der — an sich allein verbindliche — lateinische Text durch Übersetzung der italienischen Vorlage entstanden ist, so erkennt man sofort, daß das Partizipium ‚componendis' vom Latinisten eingefügt ist, weil die lateinische Sprache nicht gestattet, zwei Hauptwörter bloß durch eine Präposition zu verbinden. Dieses nur aus sprachlichen Gründen eingefügte Partizipium hat Veranlassung gegeben, in der ersten (vatikanischen) deutschen Übersetzung von „*Ordnung* des gesellschaftlichen Lebens ... im Sinne der christlichen Gebote", in der zweiten (Herderschen) von „*Gestaltung* im Lichte der christlichen Lehre" zu sprechen. Damit ist in die Überschrift etwas hineingetragen, woran ursprünglich gar nicht gedacht war.

Fünf lange Jahre nach kurzer Freiheit

GEORG KÁLDI

Vor fünf Jahren, im Herbst 1956, stand die Welt voll Staunen vor einem fast unglaublichen Phänomen: Eine scheinbar allmächtige Diktatur mußte sich dem Willen des Volkes beugen. Die Armee einer Weltmacht wurde durch schlecht bewaffnete Männer, Frauen und Kinder zur Kapitulation gezwungen. Der Mythos einer doppelten Unbesiegbarkeit platzte. Der Aufstand in Ungarn hatte, wenn auch für kurze Zeit, gesiegt.

Die Opfer der Kämpfenden und Sterbenden waren für die freie Welt nicht fruchtlos. Die ungarische Revolution hat bewiesen, daß selbst eine totale Diktatur nicht unbesiegbar ist, daß die Macht der Sowjetunion viele Schwächen in sich birgt und daß der Weltkommunismus innerlich mit vielen organisatorischen und ideologischen Schwierigkeiten kämpft. Die brutale Unterdrückung des Aufstands hat die Augen vieler westlicher Kommunisten geöffnet, ernüchternd auf die afro-asiatischen Staaten gewirkt und der westlichen Politik eine wirksame politische Waffe im kalten Krieg geliefert. Der geistig-moralische Einfluß dieser Revolution auf die zunehmend verbürgerlichten und materialistisch eingestellten Massen der westlichen Welt ist schwer zu ermessen, doch kann seine Bedeutung in der heutigen Krisenzeit kaum geleugnet werden.

Was aber geschah seither in Ungarn selbst? Wie ging das Leben weiter? Die Strukturen und Vorgänge in einem vom Kommunismus unterdrückten Land sind so vielschichtig, daß man die Entwicklung aus den kleinen, spärlichen Nachrichten, die durch den Eisernen Vorhang sickern, kaum verfolgen kann. Gezwungen durch die Gegenüberstellung von zwei Weltanschauungen, kann der Kommunismus in seinem totalitären Programm nur die Politik der kleinen Schritte betreiben. Eine derart bagatellisierende Methode führt leicht in die Irre und man kann ihr nur durch die Gesamtschau aller Tatsachen und den Überblick über längere Perioden wirksam begegnen. Dazu will die vorliegende Studie beitragen, indem sie, soweit es in kurzer Form möglich ist, versucht, eine Skizze über die fünf Jahre nach dem Volksaufstand in Ungarn 1956 zu geben.

Schon im Januar des Jahres 1956 erlebte die kommunistische Welt durch den XX. Kongreß der sowjetischen Kommunistischen Partei eine tiefgehende Erschütterung. Eine offene, scharfe Kritik an dem vergötterten J. Stalin, die Verurteilung des Personenkults und die Demokratisierungstendenzen schufen eine gewisse Frühlingsstimmung. In der Luft lag etwas von Tauwetter, von Gärung, von Erneuerung, von Hoffnung.

In Ungarn bahnte sich gleichzeitig mit dem XX. Parteikongreß eine Revolte der Schriftsteller an, die immer ausgeprägtere Formen annahm. Im

Juli waren diese und andere, mit der allgemeinen „Entstalinisierung" zusammenhängenden Entwicklungen so weit fortgeschritten, daß der berüchtigte Hauptvertreter der stalinistischen Ära in Ungarn, Mátyás Rákosi, von seinem Amt als erster Sekretär des Zentralkomitees der ungarischen Kommunistischen Partei abdanken und eine öffentliche Selbstkritik üben mußte. Der Aufstand in Posen im August desselben Jahres hat die freiheitsdurstigen Seelen noch weiter entflammt. Eine Kette teils zusammenhängender, teils zufälliger Ereignisse entfachte dann Ende Oktober den Volksaufstand. Die Geschichte dieser schicksalsschweren Tage ist durch die Presse und durch eine Reihe von Büchern überall bekanntgeworden. Die Anfangsworte der drei voll Mitgefühl abgefaßten päpstlichen Verlautbarungen drücken in fast dichterischer Symbolik die drei Phasen des Aufstands aus: „Luctuosissimi eventus" (Die erschütternden Ereignisse) vom 28. Oktober, „Laetamur admodum" (Mit großer Freude) vom 1. November und „Datis nuperrime" (Unser kürzlich herausgegebener Brief) vom 5. November. Das ungarische Volk hat es zutiefst erlebt, wie erschütternd die ersten Ereignisse, wie groß die Freude der zurückeroberten Freiheit und wie tragisch kurz diese war. Nahezu 200 000 Ungarn haben das Land verlassen. Während sie ihr hartes Flüchtlingsschicksal antraten, begann die neue Periode der kommunistischen Unterdrückung in der Heimat.

Die Festigung des Regimes

Die Partei, von der das gesamte Leben in einer totalen Diktatur beherrscht wird, war zwar in ihrer Existenz durch den Schutz der russischen Armee gesichert, begegnete aber in ihrer Arbeit ungeheuren inneren Schwierigkeiten. Mit ihrer Reorganisation und Führung wurde von Moskau János Kádár beauftragt, ein Mann, der nicht zur ersten Garnitur gehört und der schon einmal brutal als ausgedientes Werkzeug im inneren Machtkampf der Partei beiseite geschoben worden war. Jetzt fand er sich bereit, die Anordnungen des Kremls durchzuführen. Um diese Aufgabe zu bewältigen, mußte er gegen die verschiedensten Richtungen in den eigenen Reihen kämpfen. Mátyás Rákosi, die führende Persönlichkeit der stalinistisch-dogmatischen Richtung, wurde zwar nach Moskau abgeschoben, seine Ideen jedoch und viele seiner Anhänger verblieben in der ungarischen Partei. Sie vertraten einen starren integralen Marxismus und befürworteten den Personenkult sowie harte und gewaltsame Methoden. Die entgegengesetzte fortschrittlichere, elastischere und mildere Richtung, von den übrigen Kommunisten Revisionismus genannt, war ebenfalls vertreten. Ihre Befürworter wurden als Anhänger von Imre Nagy verschrien, der zuerst nach Rumänien verschleppt, dann in aller Stille hingerichtet wurde. — Diese etwas schematische Unterscheidung läßt jedoch die vielen ideologischen Schattierungen außer acht, deren Vertreter einander oft aufs heftigste angriffen und beschuldigten. Kádárs Aufgabe bestand darin, durch ständiges Lavieren zwi-

schen den vielen Richtungen und mit Hilfe häufiger Umgruppierungen und Neubesetzungen der Spitzenfunktionen im Partei- und Staatsapparat die Einheit der Partei zu verteidigen und die Zahl ihrer Mitglieder zu erhöhen. Der Aufstand hat nämlich auch darüber Klarheit geschaffen, was von der Mitgliedschaft bei einer kommunistischen Partei in einem Land unter sowjetischer Besatzung zu halten ist: von den 900 000 Parteiangehörigen vor dem Aufstand blieben, wie Kádár selbst am 1. November 1956 mitteilte, nur noch 16 000 (1,7%, d. h. 0,1% der Gesamtbevölkerung) übrig. Doch die bekannten „Werbe(Zwangs-)methoden" zeitigten bald wieder Erfolg: im Juni 1957 gab es schon wieder 300 000 Kommunisten in Ungarn.

Nicht leichter waren die innenpolitischen Aufgaben des Regimes. Rein materiell gesehen hat der Aufstand dem Staatshaushalt ungeheure Schäden zugefügt. Um nur einige Beispiele zu nennen: der Warenschaden (durch Zerstörung von Warenhäusern usw.) wurde auf 600 Millionen Forint, der Schaden an Wohngebäuden auf 335 Millionen Forint geschätzt. (Der offizielle Kurs eines Forint beträgt etwa 0,3433 DM. Wieweit sich der Sachschaden in DM umrechnen läßt, kann diesen Angaben wohl nicht entnommen werden.) Unvergleichlich größer war der Verlust der Volkswirtschaft durch die Streiks, die noch wochenlang nach dem 4. November durchgeführt wurden. Dieser organisierte Widerstand wurde durch die Existenz der sogenannten Arbeiterräte ermöglicht. Während des Aufstands konnten nämlich die Arbeiter ihre Vertreter selbst wählen, und die überall entstandenen Arbeiterräte blieben die gefährlichste Macht gegen die neuen Herrscher. Es ist sehr lehrreich, wie die schwache Regierung diese Arbeiterräte, selbst nach der Niederwerfung des Aufstands, eine Zeitlang anerkennen mußte, dann in ihren Befugnissen mehr und mehr einschränkte und im November 1957 (nach vielen „Säuberungen" durch Verhaftungen und kommunistische Infiltrationsversuche) endlich verbot.

In dieser ganzen Zeit ging auch der Kampf vereinzelter bewaffneter Aufständischer gegen militärische Objekte und gegen die verhaßte politische Polizei weiter, selbst im März 1957 wurden noch Feuergefechte gemeldet.

Mit den großen Volksmassen hatte die Regierung unter dem Schutz starker russischer Militäreinheiten keine besondere Mühe. Je süßer die Ungarn die langersehnte, zurückeroberte Freiheit empfunden hatten, um so bitterer waren die psychologischen Rückwirkungen des Zusammenbruchs, der Verlust der Hoffnung auf westliche Hilfe. Diejenigen, die sich in der letzten Verzweiflung gegen den neuen Terror auflehnten, wurden verhaftet und ermordet. Die Internationale Juristen-Kommission (Den Haag) hat alle in ungarischen Quellen (Radio, Presse) veröffentlichten Inhaftierungen zwischen 4. November 1956 und 12. Februar 1957 gezählt: es ergab sich die erschreckende Zahl von 484. Wahrscheinlich sind die nicht erwähnten Fälle viel zahlreicher. Die Terrormaßnahmen haben jahrelang gedauert. Auch die 1953 aufgelösten Internierungslager wurden wieder eröffnet. Eine andere Waffe des Terrors war die Verschleppung nach Rußland. Am 25. Januar 1957

gab das ungarische Innenministerium die Zahl der Deportierten mit rund 20 000 an.

Auf diese Weise löste die Regierung unter der Führung der Partei die schweren innenpolitischen Probleme. Schon 1957 war sie wieder so stark, um die Arbeiterräte und den Schriftstellerverband aufzulösen, 1958 dem Abzug von 17 000 russischen Soldaten und der Hinrichtung der beiden populärsten Gestalten des Aufstands, Imre Nagy und Pál Maléter, zuzustimmen, 1959—1960 die Kollektivierung der Landwirtschaft mit eiserner Hand voranzutreiben und 1960—1961 die Kirche immer heftiger, selbst durch Schauprozesse anzugreifen.

Das Leben des Volkes

Währenddessen und stark von den partei- und innenpolitischen Ereignissen abhängig entwickelte sich das Leben des ungarischen Volkes.

Die demographische Entwicklung ist teilweise negativ. Die Zahl der Einwohner ist zwar, nach einem im Jahr 1956 durch die Kampfhandlungen, Deportationen und Emigrationen bedingten Rückgang, wiederum angestiegen und hat am 23. Juli 1960 die 10 Millionen erreicht. Dieser langsame Aufstieg verdeckt aber den starken absoluten und relativen Rückgang des natürlichen Zuwachses. Die Promilleziffer zeigt 1956—59 folgende absteigende Linie: 9,0 — 6,4 — 6,2 — 4,8. Das Absinken der Geburtenziffer begann schon 1951, nur die Jahre 1953 und 1954 des „milderen Kurses" unter der Regierung von Imre Nagy machten darin eine Ausnahme. Die Geburtenfreudigkeit geht vor allem bei den Intellektuellen, am wenigsten bei der landwirtschaftlichen Bevölkerung zurück: 1957 waren bei jenen 52,5%, bei diesen 36,2% aller Neugeborenen Erstgeborene. Auch die starke Verstädterung spielt in der Bevölkerungsbewegung eine negative Rolle: die Hauptstadt z. B. entwickelt sich sehr schnell (13,6% tatsächlicher Zuwachs zwischen 1949 und 1960), ihr natürlicher Zuwachs ist aber negativ: 0,7 Promille im Jahr 1959. Die Zahl der Ehescheidungen wächst besorgniserregend: auf 1000 Eheschließungen fielen 235,7 Scheidungen im Jahr 1959, das ist zweimal so viel wie 1949. Die Einstellung der Regierung zur künstlichen Unterbrechung der Schwangerschaft ist nicht leicht zu durchschauen und hat schon Grund zu manchen politischen Interpretationen gegeben. Tatsache ist, daß trotz der katastrophalen Geburtenziffer 1956 die legale Möglichkeit der Schwangerschaftsunterbrechung erweitert wurde. Und charakteristisch ist eine Meldung von Radio Budapest (25.1.1958), daß im Lauf des Jahres 1957 in Budapest 60000 Schwangerschaften künstlich unterbrochen wurden; der einzige Kommentar dazu ist lediglich, daß dies den Verlust von annähernd 250000 Arbeitstagen sowie 1,8 Millionen Forint Krankenhauskosten verursachte.

In kultureller Hinsicht zeigt das ungarische Leben viel Positives und viel Negatives. Es wäre eine eigene, lange Studie nötig, alle Einzelheiten

gründlich zu behandeln. Vor allem die Vertreter der Geisteswissenschaften stehen unter stärkster Kontrolle der marxistischen Ideologie (Philosophie, Geschichte, Volkswirtschaft usw.); in den technischen Wissenschaften dagegen herrscht eine größere Freiheit. Selbst die verschiedenen Gebiete der Kunst sind nicht gleichmäßig gebunden; die Literatur hat mehr Berührungspunkte mit der Weltanschauung als die Musik. Bei der breiten Masse des Volkes ist ein allgemeines Ansteigen des kulturellen Niveaus festzustellen. Dies ist einerseits der inneren Dynamik der fortschreitenden Zivilisation und Kultur zu verdanken, anderseits aber auch dem System, das sich mit Vorliebe auf die kulturell zu unterst Stehenden stützt — aus klar ersichtlichen Gründen. Theater und Konzerte sind verhältnismäßig billige Möglichkeiten der Weiterbildung, und Bücher, die parteipolitischen Zwecken dienen, sind für lächerliche Preise zu haben. Diese „heiligen Schriften" sind aber, wenn auch oft gekauft, nicht so oft gelesen und, wenn gelesen, nur mit wenig Nutzen für die wirkliche Kultur.

Im allgemeinen kann man zwei tiefgehende Einflüsse des kommunistischen Systems auf das geistige Leben in Ungarn feststellen. Der eine davon ist gänzlich negativ und könnte als die Zersetzung der geistigen Orientierungsfähigkeit und -möglichkeit bezeichnet werden. Das literarische Leben ist blutarm geworden: die besten Schriftsteller wurden gewaltsam zum Schweigen gebracht. Es entwickelt sich in Ungarn eine starke Neigung zur westlichen Literatur hin, zum größten Ärger der Machthaber. Die beliebtesten Autoren sind (nach einer Meinungsforschung der literarischen Zeitschrift Nagyvilág) Hemingway, Graham Green, Huxley, Thomas Mann, Camus, Cocteau. Ihre Werke sind aber in Ungarn nur schwer zu haben. Das Volk lebt in einem geistigen Ghetto — oder stilgemäßer in einem geistigen KZ —, abgeschnitten von den westlichen Quellen der Kultur, auch der religiösen Kultur, und dieses Ghetto ist nur mit marxistischer Ideologie erfüllt, d. h. für die meisten Menschen, die den Marxismus als Lüge verachten und hassen, leer. Durch diesen Mangel an Orientierungsmöglichkeit wird aber auch die Orientierungsfähigkeit der Menschen in Mitleidenschaft gezogen: eine tiefe Unsicherheit, ein Gefühl des Verlassenseins im Geistigen bahnt sich an. Trotzdem scheint sich aus dieser seelischen Situation eine positive Auswirkung des Systems zu ergeben: die Fähigkeit und die Lust zum Denken, zum Philosophieren verbreitet sich immer mehr, gleichsam als Kompensation gegen die äußeren Beschränkungen der geistigen Sphäre.

Auf dem technisch-zivilisatorischen Gebiet sind die Fortschritte im heutigen Ungarn fragwürdig. Die darüber veröffentlichten Zahlen sind äußerst kritisch zu beurteilen. Typisch für die Lage in einer Volksdemokratie ist z. B. die Geschichte der Fernsehgeräte. Die Statistiken paradieren mit dem sprunghaften Ansteigen der Fernsehabonnenten: 16000 waren es 1958, 52000 im Jahr 1959. Am 24. Januar 1961 erschien nur eine ganz kleine Meldung in der Zeitung Népszabadság: „In Budapest und im Komitat Pest überstieg im Dezember die Zahl der Meldungen über Defekte an diesem Gerät (das Fern-

sehgerät ‚Benczur') 6000." Die Zahl der in Ungarn befindlichen Personen- und Lastkraftwagen betrug Mitte 1960 51280, es entfällt also auf 195 Einwohner ein Auto. Nur die allerwenigsten sind jedoch in Privatbesitz; denn ihr hoher Preis und die niedrigen Gehälter bzw. Löhne erlauben nur in den seltensten Fällen den Kauf eines Wagens. Freilich läßt sich dies leichter ertragen als der Mangel an lebensnotwendigen Waren: die minderwertigen Textilien, die Tatsache, daß man Fleisch nur an gewissen Tagen bekommen kann (dieser Zustand, für die freie Welt nur aus den Kriegszeiten bekannt,) dauert praktisch ohne Unterbrechung seit Kriegsende an.

Da wir in diesem kurzen Artikel nicht alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens behandeln können, greifen wir nur einige bezeichnende Punkte heraus. Die erstickende Abgeschlossenheit Ungarns wird uns klar, wenn wir erfahren, daß z. B. 1959 nur 223788 Personen ins Ausland reisen konnten, und auch davon nur 11,2% in nichtkommunistische Länder. Kein Wunder, daß das Hotelwesen in Ungarn stark zurückgegangen ist: gegenüber 1764 Hotels im Jahr 1937 verblieben 1959 nur noch 233. Einen fragwürdigen Ausweg aus dem engen Rahmen der freudlosen Wirklichkeit bietet der Alkohol. 1951 wurden in Ungarn 893000 hl Wein verkauft, 1958 schon 930000 hl (also nach 7 Jahren um fast 40000 hl mehr), 1959 nicht weniger als 1175000 hl (d. h. in einem Jahr 245000 hl mehr!). Der Alkoholkonsum wurde von der Regierung unterstützt, die darin ein Beschwichtigungsmittel nach dem Volksaufstand 1956 sah. Außerdem brachte ihr der Alkoholgenuß größere Einnahmen. Die ungarische Zeitung Esti Hirlap berichtet: „Das größte Hindernis an einem erfolgreichen Kampf gegen den übermäßigen Alkoholkonsum war bisher wirtschaftlicher Art. Von den 4200000000 Forint, die jährlich aus dem Verkauf von alkoholischen Getränken eingingen, waren 50%, das sind 2000000000 Forint, Reingewinn" (18.3.1958). Im Zug des Staatsmonopols bedeutet das einen unmittelbaren Reingewinn für den Staat.

Unter diesen Umständen wird es nicht überraschen, daß das Halbstarkentum, in der östlichen Welt Hooliganismus genannt, auch in Ungarn existiert und sogar besorgniserregende Formen annimmt. Die Zeitungen mußten sich in der letzten Zeit ganz offen mit diesem Problem auseinandersetzen. Allein aus diesen Berichten könnte man ein überaus aufschlußreiches Selbstbildnis der Volksdemokratie zusammenstellen. Ungewollt zutreffend ist der Satz eines Parteisekretärs, dessen Sohn als Hooligan wegen mehrmaliger Notzucht und anderen Untaten verurteilt wurde. Er verteidigte sich folgendermaßen: „Ich habe den Marxismus studiert und weiß wohl, was der Einfluß des Milieus, der Gesellschaft bedeutet. Ich sage also aus: dafür, daß mein Sohn so weit gekommen ist, trägt allein die Gesellschaft die Verantwortung!" Mitte 1958 wurde eine Bande von Hooligans festgenommen, die seit dem Ende des zweiten Weltkrieges (!!) als angebliche Polizeibeamte viele „Hausdurchsuchungen" durchgeführt und dabei gestohlen oder geraubt haben. Die meisten Opfer hatten gar keinen Unterschied zwischen diesen Räubern und der Polizei bemerkt!

Weniger wichtig, aber nicht weniger kennzeichnend für das erschöpfende, zermürbende Leben im heutigen Ungarn ist die absteigende Linie der sportlichen Leistungen. Es ist bekannt, daß die Sportler, die Lieblingskinder der Volksdemokratie, mit unglaublichen Privilegien bedacht wurden. Trotzdem wurde das Land, das mit seinen nur 10 Millionen Einwohnern auf den olympischen Spielen von London und Helsinki (1948 und 1952) noch den dritten Platz eroberte, in Melbourne (1956) und in Rom (1960) von diesem Platz immer weiter verdrängt.

Die Kirche

Wenn sich auch im Gesamtleben des ungarischen Volkes verheerende Wirkungen des kommunistischen Systems zeigen, so liegt das Schwergewicht der Unterdrückung doch auf dem kirchlich-religiösen Bereich.

Während des Volksaufstandes öffnete sich nicht nur die Gefängnistür für den ungarischen Primas, Kardinal Mindszenty, auch das Wort, die Meinungsäußerung hatte Freiheit erlangt. Die wenigen berüchtigten „Friedenspriester" verschwanden in diesen Tagen von der Oberfläche und die „Schweigende Kirche" fing an zu reden. Bald darauf mußte sie aber wieder verstummen und für ihre freien Worte bezahlen. Die Führung übernahmen die im Staatlichen Kirchenamt sitzenden Kommunisten und ihre Handlanger, die „Friedenspriester". Diese wurden mehrmals exkommuniziert. Sie haben sich den kirchlichen Bedingungen zunächst unterworfen, später jedoch darüber hinweggesetzt. Ihre Situation läßt sich am besten durch die Antwort kennzeichnen, die einer von ihnen einem ausländischen Journalisten gab, der ihn fragte, wie er trotzdem Messe lesen könne: „Mir wurde die Exkommunikation nicht ausgehändigt und übrigens ist nicht jeder berufen, ein Märtyrer zu werden." Um die Bewegung dieser abgefallenen Priester unter eine gewisse Kontrolle zu bringen, haben die Bischöfe einen neuen Weg versucht. Das „Nationale Komitee der Friedenspriester" hat sich Mitte 1957 aufgelöst, gleichzeitig bildete sich ein „Katholischer Ausschuß des ungarischen Friedensrates" und eine kirchliche Bewegung „Opus Pacis", die unter der Führung der Bischöfe steht. Die vierjährige Geschichte dieser neuen Konstruktion hat weder die Hoffnung auf eine Zügelung der führenden kirchlichen Kollaborateure, noch die Befürchtung einer weiteren Versklavung der gesamten Kirche bestätigt. Der Staat war mit der Entwicklung immerhin zufrieden und zeichnete den Vorsitzenden der ungarischen Bischofskonferenz, den inzwischen verstorbenen Erzbischof József Grösz, mit dem Bannerorden zweiter Klasse der ungarischen Volksrepublik aus. Im Jahr 1958 konnte die Zeitung Katolikus Szó, das Organ der Friedenspriester, wiederum erscheinen.

Anfang 1959 spielte sich im Zentralseminar von Budapest eine bemerkenswerte Geschichte ab. Am 26. Januar fand eine Großkundgebung der Friedensbewegung statt, an der auch die Seminaristen hätten teilnehmen

sollen. Tatsächlich erschienen nur drei von den ungefähr 75 Studenten. Daraufhin wurden alle Seminaristen nach Hause geschickt und das Seminar stand bis Anfang März leer. Dann konnten 60 Seminaristen wieder zurückkehren. Als sie aber feststellten, daß man die 14 anderen als die mutmaßlichen Anführer des Friedensbewegungsstreiks vom 26. Januar aus dem Seminar ausgeschlossen hatte, gaben sie ihrer Solidarität mit den Bestraften Ausdruck und zogen diese Solidaritätserklärung auch dann nicht zurück, als sie deswegen aus dem Seminar ausgeschlossen wurden. Nach diesen Ereignissen blieben im Zentralseminar von Budapest insgesamt 7 Studenten.

Die Herbstmonate 1960 zeigten wiederum die charakteristische Kalt-Heiß-Methode des Regimes: im September wurden Bischof Dr. Endre Hamvas, der inzwischen als Nachfolger von Erzbischof Grösz zum Vorsitzenden der ungarischen Bischofskonferenz gewählt wurde, und 3 Priester mit dem Bannerorden zweiter Klasse der ungarischen Volksrepublik, 22 andere Priester mit niedrigeren Orden ausgezeichnet. Bald darauf, im Oktober erschien die erste Nummer der Zeitschrift Világossá (Licht), deren Aufgabe die atheistische Aufklärung und die Bekämpfung religiöser Auffassungen ist. Sie wird von der „Gesellschaft für die Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse" herausgegeben.

Der heftigste Angriff gegen die Kirche seit dem Volksaufstand ereignete sich im Februar 1961. Nach hunderten von Hausdurchsuchungen und Verschleppungen wurde ein Schauprozeß veranstaltet, in dem neun Priester und mehrere katholische Persönlichkeiten schwere Kerkerstrafen (insge- 70 Jahre) erhielten. Merkwürdigerweise hat man in Ungarn selbst über den Prozeß geschwiegen, dafür aber ausländische Journalisten zu den Verhandlungen zugelassen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß jedes Wort in diesem Prozeß, selbst die mutig klingenden Antworten des P. Ödön Lénárd, der trotz seiner Aussagen nicht die längste Strafe bekam, für Propagandazwecke mit den gutbekannten Polizeimethoden vorbereitet war.

Die bisher erwähnten Ereignisse sind nur die auffälligsten Punkte in einem täglichen Kampf, den die meisten Priester und Laien heldenhaft für ihre Überzeugung führen. Es ist im Augenblick unmöglich, ein allgemeingültiges Bild über den Stand der religiösen Praxis in Ungarn zu geben: sie ist nach Gegenden verschieden. Man kann nur sagen, daß der größte Teil der Bevölkerung nach wie vor den marxistischen Atheismus aufs schärfste ablehnt, obwohl man immer intensiver versucht, die Sakramente und kirchlichen Zeremonien (Taufe, Firmung, Trauung, Beerdigung) durch profane, oft betont atheistische Feiern zu ersetzen. Die atheistische Propaganda findet wegen der ständigen Lügen der Kommunisten kaum Gehör: das allgemeine Mißtrauen ist so stark, daß die meisten Ungarn nicht einmal den Raumflug von Gagarin geglaubt haben. Dieser geistige Widerstand bedeutet aber nicht, daß in der ungarischen Seele in religiöser Hinsicht alles in Ordnung ist, wie auch der Widerstand gegen das marxistische System die Ungarn nicht dagegen immun macht.

Überblickt man die Entwicklung der letzten fünf Jahre und die heutige Lage in Ungarn, so drängen sich vor allem drei Fragen auf: wie soll die Gegenwart beurteilt werden, was bringt die Zukunft für Ungarn und wie wird der ungarische Mensch, die ungarische Seele aussehen in dem Augenblick, da die Freiheit wiedergeboren wird.

Die gegenwärtige Lage in Ungarn kann man vielleicht mit zwei Adjektiven kennzeichnen: kompliziert und unmenschlich. Der glückliche Bürger der freien Welt kann sich die Unmenschlichkeit des Lebens in einer richtigen Volksdemokratie vor allem darum nicht vorstellen, weil er die Kompliziertheit dieses Zustandes nicht erlebt. Wir brauchen gar nicht an so grobe Mißverständnisse zu denken wie das jenes Engländers, dem eine ungarische Studentin erzählt, wie die russischen Soldaten während der Eroberung von Budapest in die Wohnungen eindrangen und vergewaltigten und raubten. Ganz verwundert fragte er: Warum haben sie nicht angeschrieben: „Privat"? — Viel schwerer zu klären sind die Mißverständnisse durch Simplifikationen, wie z. B.: in einer Volksdemokratie gibt es nur Kollaborateure und Helden, Friedenspriester und Märtyrer. Wie kann man verständlich machen, daß in so einem höllischen System alle Mitläufer sind, vielleicht jene am meisten, die geglaubt hatten, nur Helden zu sein: manche von ihnen standen schon vor dem Mikrophon der Gerichtssäle, um die Hinterlassenen zu mahnen, nicht dieselben Sünden gegen die Volksdemokratie zu begehen. Und Held ist jeder, der täglich darum kämpft, möglichst wenig für das System zu tun, aber doch da zu sein in der Arbeit für die Seinen. Oder wie kann man sich wohl in die unglaublich komplizierte seelische Einstellung eines Ungarn von heute einleben, der sein Staatssystem verachtet, haßt und ablehnt, sich aber einfügen muß, der von der westlichen Welt tief enttäuscht wurde, sich aber doch in vielem nach ihr orientiert, der seine religiösen Kenntnisse weder auffrischen, noch ergänzen kann, und doch bei Gott und mit Gott sein will? Mit viel Geduld und mit menschlicher Einfühlung muß man die Entwicklungen in Ungarn studieren, um das wahrheitsgetreue Gesicht der Gegenwart zu entdecken.

Was wird aus dem Land werden? Sein Schicksal ist im Augenblick von der großen Weltpolitik abhängig. Die westliche Politik ist aber heutzutage stark von der öffentlichen Meinung abhängig. Über die Verantwortung, die die westliche Welt in den entscheidenden Tagen des Volksaufstandes getragen hat, sagt Karlheinz Schmidthüs: „In Wirklichkeit haben die Mächte, unter denen eine Übereinstimmung über wenigstens einige Prinzipien des Rechtes und der Gerechtigkeit besteht, ihre wahre Macht gar nicht eingesetzt. Das ist nicht allein kriegerische Macht. Ihre wahre Stärke besteht in ihrem kulturellen, technischen und wirtschaftlichen Potential. Auch uns würde die Verweigerung der technischen, wirtschaftlichen, kulturellen und diplomatischen Koexistenz, der Abbruch aller, selbst sportlichen und menschlichen Beziehungen zu Rußland gewisse Opfer kosten. Die Reihen der Völker der Freien Welt müßten sich fester schließen und schon das würde Verzichte

auf mancherlei Interessen fordern. Bisher aber haben wir uns geweigert, diese Opfer zu bringen." Die erste große Chance ist vorbei. Aber die Verantwortung der freien Welt bleibt gültig für die nächsten Chancen.

Wie wird die ungarische Seele am Anfang einer Wiedergeburt in Freiheit aussehen? Auf Grund der Erfahrung von 1956 wäre man zunächst geneigt, optimistisch zu antworten. Damals, während des Aufstands und während der darauffolgenden kurzen Freiheit zeigte die ungarische Seele nahezu ideale Eigenschaften. Weit von den Krankheiten einer spießbürgerlichen Gesellschaft entfernt und alle Werte einer demokratischen und sozial eingestellten Gesellschaft bejahend, wollten die Ungarn die ersten Bausteine einer neuen Welt legen, die geistig und soziologisch nach dem großen kommunistischen Experiment steht. Die edle Erhabenheit jener Tage ist unleugbar. Wir wissen aber nicht, was später nach Erreichung der ersten, von allen einmütig gewollten Ziele gekommen wäre. Wie hätte sich die Begegnung der Emigranten und der Daheimgebliebenen abgespielt? Welche konkreten Pläne für den Neuaufbau hätten nach der einstimmigen Ablehnung gewisser prinzipieller Thesen und praktischer Lösungen die allgemeine Zustimmung der Bevölkerung gefunden? Welche Auswirkungen des oben erwähnten geistigen Zustandes hätten sich langsam gezeigt? Fragen, die man beliebig vermehren, aber wohl kaum beantworten kann. Und noch weniger wissen wir, wie die letzten fünf langen Jahre (1956—1961) die Früchte jener achtjährigen Entwicklung (1948—1956) verändert haben. Man kann nur ganz vorsichtig vermuten und hoffen, daß ein innerer Widerstand im ungarischen Volk die verheerenden Einflüsse eines unmenschlichen Systems im wesentlichen weiterhin abzuwehren vermag, solange ihm wenigstens dieses Bewußtsein bleibt: wir sind noch nicht ganz vergessen.

ZEITBERICHT

Syrien — Die politische Lage in Argentinien

Syrien

Es spricht einiges dafür, daß der Name Syrien ursprünglich eine von den Griechen verstümmelte Form des Namens Assyrien war. Seit Alexander dem Großen jedoch bezeichnete man damit nur mehr jenen Teil des ehemaligen assyrischen Großreiches, der sich von den Ufern des Mittelmeeres bis zur arabischen Wüste und vom Golf von Alexandrette bis zum Sinai erstreckte. Das heutige Syrien ist bei weitem nicht so groß. Mit seinen 181337 qkm grenzt es zum Teil an Staaten, die inzwischen auf dem Gebiet des alten Syriens entstanden sind: an Libanon, Jordanien und Israel.

Syrien liegt in der Grenzzone, in der drei Kontinente einander begegnen, und diese Lage hat seine Geschichte von den Anfängen bis auf den heutigen Tag bestimmt. Diese Anfänge liegen in der Zeit der Sumerer, die die Schrift erfanden, etwa im Jahr 2500 v. Chr. Zwischen Mesopotamien und Ägypten gelegen und vom Meer her Europa zugewandt, wird es fast seine ganze Geschichte hindurch von Großmächten beherrscht, unter deren gegenseitiger Rivalität sich eine Menge von Stadtstaaten bildet, meist von semitischen Völkern, die aus ihrer Urheimat Arabien aufgebrochen sind. Damaskus wird schon im 1. Buch der Heiligen Schrift genannt (Gen 14, 15), wo berichtet wird, daß Abram die plündernden Könige verfolgte „bis Hoba, das nördlich von Damaskus liegt". Man kann diese Ereignisse vorsichtig in das 19./17. Jahrhundert v. Chr. datieren. Die Meinung, Damaskus, die Hauptstadt des heutigen Syriens, sei die älteste Stadt der Welt, die immer noch bewohnt ist, ist nicht einfach aus der Luft gegriffen.

Um das 13. Jahrhundert ist fast ganz Syrien von Aramäern unterwandert. Es ist wohl kein Zufall, daß hier, im Kreuzungspunkt des alten Orients, ein universales Instrument des menschlichen Geistes erfunden wurde: das Alphabet.

Dies war die eigentliche Großtat jenes Raumes, der immer mehr ein Spielball der großen Mächte war, als daß er selbst die Welt beherrscht hätte. Nur für kurze Zeit trat er einmal in den Mittelpunkt eines großen Reiches, das allerdings fremde Eroberer in ihm errichteten. Es waren die mohammedanischen Araber, die vom Süden her in Syrien eindrangen, der Herrschaft von Konstantinopel ein Ende bereiteten, selbst ein Reich errichteten, das von Spanien über Marokko, den vorderen Orient bis nach Indien reichte und dessen Hauptstadt Damaskus war. Es war das Reich der Omajjaden von 661–750 n. Chr.

Das heutige Syrien verdankt seine Grenzen den beiden Mandatsmächten, die sich nach dem 1. Weltkrieg den Vorderen Orient untereinander aufteilten, England und vor allem Frankreich. Diesem wurde am 25. April 1920 vom Völkerbund das Mandat über das seit 1516 zum ottomanischen Reich gehörige Land übertragen, nachdem Transjordanien und Palästina unter englische Verwaltung gestellt worden waren. Frankreich seinerseits trennte am 1. September 1920 das Gebiet des heutigen Libanon ab und teilte Syrien in vier Verwaltungsbezirke. Beirut wurde Sitz des französischen Hochkommissars. Die arabische Nationalbewegung führte gegen diese Maßnahmen einen jahrelangen Kampf, und erst am 9. September 1936 kam es zu einer Aussöhnung zwischen Frankreich und Syrien; aber der in Paris geschlossene Freundschaftsvertrag zwischen beiden Ländern wurde von Frankreich nie ratifiziert, bis dann der 2. Weltkrieg ausbrach. Die französischen Generäle in Syrien stellten sich unter die Regierung in Vichy, das im Mai 1941 der deutschen Luftwaffe erlaubte, in Syrien zu landen und auf dem Weg nach dem Irak zu tanken. Aber schon im Juni des gleichen Jahres eröffneten die Engländer eine Offensive, und am 14. Juli wurde zwischen den Generälen der Vichy-Regierung und den Briten ein Waffenstillstand geschlossen. Die Engländer, deren Truppen nur bis zu Kriegsende im Land bleiben sollten, drängten die Franzosen zu freien Wahlen. Ihrem Einfluß vor allem ist es wohl zu danken, daß Syrien nach dem Krieg seine Selbständigkeit erlangte. Am 15. April 1946 zogen die letzten fremden Truppen ab.

Das Land selbst kam jedoch nicht zur Ruhe. Innere Schwierigkeiten, die seither nie aufhörten und sich dann am Plan der Westmächte für den Vorderen Orient verschärften und in einigen Umstürzen ihren Ausdruck fanden, führten allmählich dazu, daß sich das Land in eine unheilvolle Lage hineinmanövrierte, bis es sich am 1. Februar 1958 mit Ägypten zur Vereinigten Arabischen Republik zusammenschloß. War zunächst große Begeisterung zu spüren, so minderte sich diese im Lauf der Jahre mehr und mehr. Syrien, als Durchgangsland des Vorderen Orients, war im Vergleich zu Ägypten ein reiches Land. Seine wirtschaftliche Struktur war gesund, und die Jahre nach dem 2. Weltkrieg hatten einen sicht-

baren Fortschritt in der Landwirtschaft, von der mehr als 50% der Bevölkerung leben, sowie in der Textilindustrie gebracht. Ägyptens Wirtschaft dagegen wird zum weitaus überwiegenden Teil von der Landwirtschaft bestimmt, die von den Fellachen nach uralten Methoden betrieben wird.

Syriens Bevölkerung (1953: 3655904) besteht überwiegend aus Arabern, die fast ausschließlich dem Islam angehören. Als kleine Minderheiten gibt es daneben 140000 Kurden, 120000 Armenier sowie 398445 Alawis, in denen man wohl Ureinwohner des Landes sehen darf.

Während der Libanon überwiegend christlich ist – von einer Gesamtbevölkerung von etwa 1,5 Millionen (1957) sind etwa 560000 Mohammedaner, 80000 Drusen, die übrigen Christen der verschiedenen Kirchen und Riten –, gibt es in Syrien nur etwa 479000 Christen, deren größte Gruppe die Orthodoxen stellen mit etwa 170000. Die Katholiken, rund 124000, verteilen sich auf 6 Riten, den melkitischen (55600), syrischen (19700), armenischen (19400), maronitischen (16500), lateinischen (6700) und den chaldäischen (5500). Daneben gibt es noch die monophysitische syrische Kirche der Jakobiten, die chaldäischen Nestorianer und, als stärkste Gruppe, die monophysitischen Armenier (110500).

Die syrische Kirchensprache, wahrscheinlich aus dem aramäischen Dialekt der Gegend von Edessa (dem heutigen Urfa) entstanden, hatte ihren Mittelpunkt nicht im heutigen Syrien, sondern weiter ostwärts. Im heutigen Syrien wurde zur Zeit der Römer das Griechische als Sprache der Literatur und der Ämter eingeführt. Der Kirchenlehrer Johannes von Damaskus (650–750?), selbst arabischer Abstammung, schrieb seine Werke in Griechisch. Erst Kalif Walid I. (705–715) führte aus Haß gegen das Christentum Arabisch als Amtssprache ein.

Mit der alten syrischen Kirche hängen auch die Christen an der Malabarküste bei Madras in Indien zusammen, die man für gewöhnlich Thomaschristen nennt. Unabhängig von der Frage, ob der Apostel Thomas dort das Evangelium verkündet hat, steht fest, daß schon sehr früh Verbindungen von Edessa zu Christen nach Indien bestanden haben, daß aber eine hierarchische Bindung der dortigen Christen an die Kirche von Mesopotamien erst im 5. Jahrhundert entstand.

Die politische Lage in Argentinien

Argentinien spielt neben Brasilien eine führende Rolle in Lateinamerika und ist der bedeutendste Staat Spanisch-Amerikas. Und in Zukunft wird diese Bedeutung noch wachsen. Allerdings nimmt man in Europa von dieser Verwandlung der politischen und wirtschaftlichen Proportionen in der Neuen Welt zu wenig Kenntnis. Wir sollten uns eingehender damit beschäftigen. Ein paar Hinweise auf die heutige politische Lage in Argentinien mögen dazu anreizen.

Augenblicklich ist das Bild beherrscht von der Zurüstung zu den nächsten Wahlen. Eine Hälfte der Abgeordnetenkammer ist im nächsten März neu zu besetzen.

Argentinien ist eine demokratische Bundesrepublik. Es gliedert sich wie die USA in Teilstaaten mit einer gewissen Selbständigkeit und eint sich im Bund und seiner Zentralregierung. Das Parlament besteht aus Kammer und Senat.

Die politischen Parteien des Landes entsprechen nicht ganz unserem Schema. Obschon jede Partei einen gewissen Standort hat, sind die Programme und Parteiparolen flüssiger und unbestimmter als bei uns. Trotzdem kann man in groben Umrissen verschiedene Parteitypen bestimmen.

Da ist erstens die Konservative Partei. Sie wird geführt von der sogenannten Oligarchie der viehzüchtenden Landbesitzer und der Finanzleute. Diese Oligarchie

regierte das Land bis zum Jahre 1916, ergriff 1930 zum zweitenmal das Staatsruder und behielt es, bis Peron sie niederzwang. Nach dem Umsturz von 1955 vermochte sie zwar nicht mehr, die Verhältnisse zu bestimmen, befindet sich jedoch im Aufstieg, wenn sie auch kaum hoffen darf, eine Mehrheit zu erlangen.

2. Die „Radikalen". Die Abgeordnetenkammer wird zur Zeit von den Radikalen beherrscht, die sich allerdings nach dem Sturze Perons in zwei Richtungen teilten. Sie vertreten ähnlich wie in Frankreich nicht etwa die Linksextremisten, sondern die aufsteigenden Schichten des mittleren Bürgertums, die von 1916 bis 1930 regierten und unter Peron die stärkste Opposition bildeten. Die zwei Zweige der Radikalen, die es heute gibt, werden gekennzeichnet durch ihre Führer, Frondizi (mit 99 Abgeordneten), der mehr links steht, nationaler und von den Finanzgruppen abhängiger ist, und Balbin (mit 74 Abgeordneten), der mehr laizistisch denkt.

An dritter Stelle sind zwei sozialistische Parteien zu nennen: die Sozialdemokratische Partei und die Argentinische Sozialistenpartei. Die erste entspricht den herkömmlichen sozialistischen Idealen und ist im Niedergang, die zweite ist extremer und stark kommunistisch beeinflußt. Sie hatte besonders in der Bundeshauptstadt Erfolge, zerfällt jedoch in verschiedene Strömungen.

Viertens ist zu erwähnen die Christlich-Demokratische Partei. Sie hat keine nur lokal begrenzten Kraftzentren (wie etwa die Sozialisten), sondern ist übers ganze Land verbreitet. Ihr Programm ist mäßig links gerichtet. Wenn sie in der gegenwärtigen Lage Argentiniens sich behaupten und Erfolg haben will, muß sie auf dem sozialen Gebiet bedeutende Energien entfalten. Sie ist auf dem Wege zu einer engeren Gruppierung der Kräfte.

Soweit die Parteien, die im Parlament eine Rolle spielen. Was nun die ausführende Gewalt im Staat angeht, so ist Argentinien eine Präsidialdemokratie. Der Präsident verfügt praktisch über mehr Macht als selbst in den USA. Er hat die Gesetzesinitiative und das Einspruchsrecht gegenüber dem Kongreß, d. h. dem Gesamtparlament: Kammer und Senat. Der gegenwärtige Präsident, Arthur Frondizi, aus einer italienischen Einwandererfamilie stammend, zielt in seiner Politik den wirtschaftlichen Fortschritt des Landes an. Er wird außer von seiner Partei (Radikale) noch gestützt von jungen Leuten der Linken, von katholischen Gruppen und der Masse der Peronisten. Die Wahlen von 1962 werden zeigen, ob seine Regierung im Volke noch eine Mehrheit findet.

Die Regierungspartei versucht, alle aufbauwilligen Kräfte zu sammeln, auch wenn sie zu anderen politischen Richtungen gehören. So wurde zum Beispiel den christlichen Demokraten vorgeschlagen, ein Wahlbündnis einzugehen, und eine gemeinsame Liste vorzulegen. Als Gegenleistung sollte der CDP Teilnahme an der Regierung zugestanden werden. Dieser Vorschlag wurde abgelehnt, bietet aber allerdings den Radikalen im Wahlkampf die Handhabe, darauf hinzuweisen, daß man mit der CDP nicht zusammenarbeiten könne.

Die Opposition. Weder die der Frondizi-Gruppe entgegengesetzte Gruppe der Radikalen, die sich Radikale Volkspartei nennt, noch die Konservativen sind als Opposition für die Regierungspartei beängstigend. Einen bedeutenden Faktor der Unsicherheit stellen jedoch die Peronistischen Gruppen dar. Sie dürfen sich laut Gesetz nicht als Peronistische Partei organisieren und suchen daher in anderen Parteien Unterschlupf. Vielleicht werden sie mit der bisher befolgten Taktik erreichen, eine eigene Partei bilden zu dürfen. Dieses Zugeständnis wird der Regierung wohl um so leichter fallen, als die Peronisten unter sich keineswegs einig sind. Eine weitere Unbekannte ist, wie sich die sogenannte nationalistische Linke entwickeln wird, der Argentinische Sozialismus. Da aber Argentinien keine Parlamentsdemokratie, sondern eine Präsidialdemokratie ist, werden die Wahlen von 1962 in keinem Fall eine umstürzende Änderung bringen. *(Vgl. Aggiornamenti sociali 1961, Heft 10, 591ff.)*

Christliche Existenz im atheistischen Staat

Die VELKD hat im Mai 1961 den evangelischen Christen Mitteldeutschlands eine im Auftrag ihrer Bischofskonferenz verfaßte „Handreichung": „Der Christ in der ‚DDR'", Berlin 1961, überreicht. In ihr wird nicht nur die so notvolle Situation aller Christen in der „DDR" offen beim Namen genannt, sondern auch die eigentümliche lutherische Stellung gegenüber den staatlichen Mächten eines totalitären Systems dargelegt. Sie unterscheidet sich nicht unerheblich von der katholischen, wenigstens soweit es um die eigentlich theologischen Seiten des Problems geht. Wir möchten deshalb beide Auffassungen, vor allem in ihrem Lehrgehalt, einander gegenüberstellen. Zunächst sei der Inhalt des genannten Dokuments mitgeteilt.

Begonnen wird mit einer Analyse der Situation der Christen in der „DDR". In ihr, so heißt es, stehe der Christ nicht nur dem einzelnen Atheisten gegenüber, mit dem er sich in einer letzten, heilstheologisch begründeten, Solidarität befinde und dem er das Zeugnis, daß in Christus das Heil geschenkt ist, schuldig sei, sondern einem atheistischen Staat, der alle Macht im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich an sich genommen habe. „In einem solchen Weltanschauungsstaat (aber) ist die Glaubensfrage nicht, wie es sein sollte, die Frage einer freien Auseinandersetzung zwischen gleichberechtigten Partnern, sondern wird zu einer Frage der äußeren und inneren Existenz" (10). Wie soll sich nun der Christ einer solchen Wirklichkeit gegenüber verhalten? Dieses Problem wird zuerst unter dem Titel: „Die Grundeinstellung des Christen zum Staat" mit einer grundsätzlichen Erörterung beantwortet. Schon einleitend wird eine sehr bemerkenswerte Stellung bezogen. Aus der Glaubenstatsache nämlich, daß Gott der Herr der Geschichte sei und zu allen Zeiten die Welt regiere, wird die Folgerung gezogen: „Irdische Herrschaftsordnung ist auf jeden Fall ein Stück dieses göttlichen Weltregiments" (11). Diese These wird mit Berufung auf Rö 13 genauer ausgedeutet. In der gefallenen Welt gibt es den Staat als „ursprüngliche barmherzige Anordnung Gottes" (11). Sie muß auch dann noch respektiert werden, wenn die „übergeordneten Mächte" (12), d. i. die staatliche Obrigkeit, sich des letzten Ursprungs dieser Anordnung nicht bewußt sind und die von Gott stammende Gewalt mißbrauchen. Die „theologische Wertung weltlicher Herrschaftsordnung ist... unabhängig von ihrem jeweiligen geschichtlichen Zustandekommen, ihrer Gestalt im einzelnen und ihrer tatsächlichen Handhabung" (12). „Eine recht verstandene Lehre von der Obrigkeit, die uns den Gehorsam gegen irdische Tyrannen als ein Stück christlichen Lebens auferlegt, läßt uns auch eine drükkende irdische Ordnung als Gottes gute Gabe erkennen sowie die Nöte und Schrecken dieser Welt ertragen" (12). „Infolgedessen muß er (d.h. der Christ) auch revolutionäre Umwälzungen, selbst wenn sie für das sittliche Urteil mit Unrecht und Gewalttat verquickt waren, im Geschichtsurteil des Glaubens als Handeln Gottes erkennen und als Stätte für neues menschliches Zusammenleben akzeptieren" (13). Das sind erstaunliche Sätze. Sie werden zwar wieder eingeschränkt, wenn weiter gesagt wird, nach Aussage der Schrift könne der Staat so sehr sein Wesen pervertieren, daß er zu einem Instrument des Bösen werde und im Schema von Offenb. 13 interpretiert werden müsse. In diesem Fall sei dem Christen eine Mitarbeit im Staat unmöglich gemacht.

Wie aber kann beurteilt werden, ob der konkrete Staat sozusagen eine Inkarnation des Bösen ist? Die Antwort lautet: Nur vom Glauben her: „Daß

Obrigkeit ist, ist in jedem Falle eine Glaubensaussage. Daher kann und darf das Urteil, ob Obrigkeit im theologischen Verständnis vorliegt, nicht in die menschliche Verfügbarkeit und Reflexion auf Grund feststellbarer Kriterien gegeben werden. Wo das geschieht, wird dem theologischen Verständnis von Obrigkeit das Herzstück ausgebrochen. Irdische Gewaltordnung ist auch da als ein Stück Weltregiment Gottes zu glauben, wo der äußere Augenschein dagegenspricht" (12). Nur eine geistliche Beurteilung der konkreten Situation kann also zu dem Urteil kommen, daß hier und jetzt nicht Obrigkeit als gnädige Anordnung Gottes ist, sondern ein dämonisiertes Staatswesen. Gerade so aber gilt: „Keine Lehre von der Obrigkeit kann dann den bedrängten und angefochtenen Gewissen ihre Last und Zweifel hinsichtlich des rechten Gehorsams nehmen" (13). Damit wird natürlich jede naturrechtliche Diskussion des Problems von der Wurzel her abgelehnt. Das biblische Verständnis von Obrigkeit, biblisch im Sinn der Verfasser der „Handreichung", so wird erklärt, sei konform der lutherischen Lehre von den beiden Reichen und so „in die Weite und Tiefe biblischen Welt- und Geschichtsverständnisses eingeordnet" (12).

Aus der dargelegten Lehre von der obrigkeitlichen Gewalt werden zwei Folgerungen abgeleitet, die eine für die „politische Predigt" (13), die andere für die „Stellung des Christen in Staat und Gesellschaft" (13). Die „politische Predigt" hat folgendes zu beachten: Die gottgewollte Existenz der „Gemeinde Jesu Christi" (14), der Kirche, beschränkt in ihrer Tatsächlichkeit und in ihrem Auftrag die Kompetenz des Staates auf den rein irdischen Bereich. Ein totalitärer Anspruch des Staates ist wider Gottes Anordnung. Damit korrespondiert das unabdingbare Recht der Kirche auf freie Evangeliumsverkündigung. Auch dem Staat als solchem muß seine gottgewollte Grenze gesagt werden. „Es ist ... undenkbar, daß die Kirche der Reformation freiwillig darauf verzichtet, die Welt und ihre Ordnungen vom Worte Gottes her in Gesetz und Evangelium anzureden" (15). Mit der Unterscheidung von den beiden Reichen ist es auch gegeben, daß die Kirche den Staat nicht in falscher Weise in Anspruch nehmen darf, etwa so, daß er helfe, den christlichen Glauben zu verbreiten oder eine christliche Lebensordnung zu garantieren. Das kann er mit seinen Mitteln nicht. Das kann allein geschehen „durch die Predigt des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente" (14). Ebensowenig darf aber der Staat als solcher den Atheismus propagieren. Er überschreitet seine Kompetenz, wenn er „seinen Bürgern ein atheistisches Bekenntnis durch Wort und Tat abnötigt und ihnen die Möglichkeit zum christlichen Gehorsam verwehrt" (14). Innerhalb dieser sich gegenseitig begrenzenden Kompetenzen „ist eine Mannigfaltigkeit von Staatsverfassungen sowie Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen denkbar, die dem christlichen Urteil zu genügen vermögen" (15). Denn eine weltliche Ordnung, die von Gott um des Eschaton willen aufgerichtet ist, schließt „eine in ihren Einzelheiten bestimmte ‚christliche' Ordnung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft" (13) aus.

Dem einzelnen Christen ist, wenn immer er nach seiner Stellung in der staatlich verfaßten Gesellschaft gefragt wird, Distanz und Nähe zu ihr gleichzeitig aufgetragen. Er hat an der Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnungen mitzuarbeiten. Im Rahmen der grundsätzlichen Glaubensposition kann und soll er „ein politisches, moralisches, vernünftiges und geschichtliches Urteil über Staatsformen und politische Entscheidungen" (15) abgeben. Die politische und gesellschaftliche Arbeit und Mitarbeit des Christen ist für sein Heil nicht relevant. Denn „durch die bloße Existenz der Kirche und ihr dem göttlichen Auftrag entsprechendes Wirken ist den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Dingen jeder Heilsaspekt genommen" (14).

Nach der Darlegung der Grundein-

stellung des Christen zum Staat überhaupt erörtert die „Handreichung" die „Grundeinstellung des Christen zur ‚Deutschen Demokratischen Republik'" (16). Sie beginnt mit Ausführungen „zum Selbstverständnis der ‚DDR'" (16). Dieses wird so bestimmt: „Das Charakteristische für diesen Staat ist die unlösbare Verquickung seiner politischen und wirtschaftlichen Konzeption mit einer Weltanschauung" (16), nämlich mit der des materialistischen Atheismus. Im Hinblick auf diese Tatsache mache dem Christen, wenigstens grundsätzlich, vom Glauben her nicht der politisch-gesellschaftliche und wirtschaftliche Aspekt Schwierigkeiten, sondern allein der weltanschaulich-ethische. Entsprechend den dargelegten Grundsätzen über das Verhältnis von Christ und Staat werden darum drei Thesen formuliert: Die erste lautet: „Von seinem in der Bibel begründeten Glauben her ist der evangelische Christ nicht auf eine bestimmte Gesellschaftsordnung festgelegt. Er ist deshalb nicht gehindert, die politisch-gesellschaftliche Struktur der Deutschen Demokratischen Republik als solche zu respektieren" (22). Die „DDR" versteht sich als Diktatur des Proletariats, in der die Klasse der Arbeiter und Bauern im Hinblick auf den Übergang zur klassenlosen Gesellschaft regiert. Das könne vom Glauben her hingenommen werden. Denn „die Bibel... privilegiert zu Regierungsfunktionen keine bestimmte Gesellschaftsklasse" (18). Die zweite These lautet: „Von seinem Glauben her ist der evangelische Christ auch nicht gehindert, die sozialistische Wirtschaftsordnung der Deutschen Demokratischen Republik als solche zu respektieren" (22). Es gebe nämlich keine von Christus vorgeschriebene Wirtschafts- und Eigentumsordnung. „Keine Eigentumsordnung ist ‚heilig' oder ‚christlich'" (19). In der dritten These heißt es dann: „Von seinem Glauben an Gott in Jesus Christus her muß der evangelische Christ den dialektischen Materialismus ablehnen, weil und sofern er Gott leugnet und sein Gebot durch bloße menschliche Normen ersetzt" (23). Von diesen Feststellungen her stellt sich nun das Problem „der Mitarbeit am staatlichen Aufbau des Sozialismus" (23).

Wie wird das Problem gesehen: Zunächst glaubt man, wenigstens grundsätzlich, „die politisch-wirtschaftliche Seite des Marxismus von dessen Weltanschauung" scheiden und so ein positives Verhältnis „in gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht" (23) gewinnen zu können. Das aber sei in der „DDR" tatsächlich nahezu unmöglich und auch gegen die Intention der Regierenden. Denn „der Sozialismus in der ‚DDR' (ist) durch seine Verklammerung mit dem atheistischen dialektischen Materialismus zu einer säkular-religiösen Heilslehre" (25) geworden. Das aber bedeute für den Christen, daß er nicht ungebrochen zu diesem Staat stehen könne, selbst wenn er eine positive Beziehung zur politisch-gesellschaftlichen und zur wirtschaftlichen Struktur gewinnen wolle; das sei, wegen der mit allen Konsequenzen durchgeführten These vom atheistischen Weltanschauungsstaat unmöglich, und so sei das Leben des Christen in der „DDR" „in der Tiefe problematisch... und nahezu ausweglos" (26).

In einem dritten Teil der „Handreichung" wird einiges über das *praktische* Verhalten des Christen in der „DDR" gesagt. Die Botschaft von einem Leben aus dem Glauben, der allein rechtfertigt, bekommt wie der Satz Luthers: „Pecca fortiter, sed crede fortius" (31) eine neue Dringlichkeit. Christliches Tun ist immer sündhaft. „Viele Entscheidungen, mit denen wir so oder so schuldig werden, können nur im starken Glauben an die Vergebung der Sünden vollzogen werden" (31). Mitarbeit in äußeren Dingen ist auch im atheistischen Staat möglich und unter Umständen geboten, vor allem in der Wirtschaft und in der Verwaltung. So wird eine 9. These formuliert: „Praktisch bedeutet die Grundhaltung des evangelischen Christen, daß sie auch in den volkseigenen Betrieben, Produktionsgenossenschaften und überall da am Auf-

bau des staatlich-wirtschaftlichen Gesamtlebens der DDR mitarbeiten können, wo dies ohne Bekenntnis zum Atheismus... möglich ist" (33). Abgelehnt wird selbstverständlich eine Förderung der atheistischen Weltanschauung und damit dringend abgeraten „sich aktiv am politisch-gesellschaftlichen Leben zu beteiligen" (30). Konkret heißt das: „Abstinenz ... gegenüber der staatlichen Jugendweihe" (33) und den sonstigen Weihehandlungen, in denen sozusagen christliche Riten imitiert werden. Aber auch abgesehen von solchen direkten widergöttlichen Handlungen, ist der „Evangelische Christ gehalten, die Methoden und Mittel abzulehnen, die gegen Gottes Gebote verstoßen" (36), gemeint sind vor allem die Methoden des Zwangs, die den Menschen als Person in seiner Eigenverantwortung vergewaltigen. Zum Schluß wird dann noch die Problematik „der Mitarbeit in politischen Gremien" (36) und die der „Wahl bestimmter Berufe" (37), zumal des Lehrerberufes und des richterlichen Amtes, erörtert. Genaue Einzelanweisungen lassen sich für solche zweideutige Lebenssituationen nicht geben. Immer gilt darin aber das Wort: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg. 5, 29).

Wir fassen interpretierend zusammen:

1. Grundlegend ist für die Verfasser der „Handreichung" die Lehre von den zwei Reichen. Das welthafte Reich ist von Gott geschaffen und wird von ihm trotz der Sünde der Menschen gnädig auf das endgültige Reich Gottes in Christus hin erhalten und regiert.

2. Dieses Reich, in dem sich das gesellschaftliche Leben des Menschen, insbesondere auch sein wirtschaftliches Leben entfaltet, ist zuletzt staatlich verfaßt und existiert so unter dem Regiment der Obrigkeit, der „übergeordneten Mächte", die wiederum, ob sie es wissen oder nicht wissen, unter Gottes Gesetz stehen.

3. Durch Christus ist inmitten dieser welthaften Welt Gottes endgültiges Reich proklamiert worden. Die gnädige Botschaft vom Erbarmen Gottes, das über dem Sünder steht, muß gehört und geglaubt werden. So wird im Glauben allein das zugesagte Heil empfangen.

4. Durch die Proklamation des Reiches Gottes in Christus ist das Reich der Welt und deren Ordnung, die in der Tiefe immer Unordnung ist, radikal relativiert worden. Es kann den Menschen, der zum Reich Gottes gehören soll, nicht mehr ganz beanspruchen. Ein Staat kann sich nicht mehr als ein totalitäres System etablieren. Er muß der Botschaft des Evangeliums, das von der Gemeinde Jesu gehört und verkündigt wird, Raum gewähren. Das Wort muß in Freiheit gesagt werden können. Abgesehen aber von diesem ausgesparten Bereich der Verkündigung, aus dessen Wirklichkeit heraus zu leben dem Menschen erlaubt sein muß, ist die gesellschaftliche Ordnung eine staatliche Angelegenheit und ist vom Glauben her nicht näher zu bestimmen. Somit sind, christlich gesprochen, marxistische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung möglich. Sie können nicht aus Glaubensgründen abgelehnt werden. Sie sind sogar gnädige Anordnung Gottes, sofern irdische Herrschaftsordnung auf jeden Fall ein Stück des göttlichen Weltregiments darstellt. Auch dem Christen ist es aufgegeben, an der Gestalt der welthaften Welt zu bauen, und zwar, wie ausdrücklich gesagt wird, aus „vernünftigem" Urteil. Weil die Weltgestaltung aus der Vernunft allein geschehen kann und geschehen sollte, kann sie keine spezifisch *christliche* Angelegenheit sein, wenngleich natürlich Angelegenheit von Christen. Weltgestaltung von Christen ist als solche nicht heilsbedeutsam. Mit *christlichen* Argumenten kann man demnach keine widervernünftige „Ordnung" ablehnen[1].

[1] Vgl. *Paul Althaus* in: *Evangelisches Kirchenlexikon III, 1931:* „Wohl übt der Christ nach Luther auch Kritik an der vorhandenen Gestalt der Ordnungen und sucht sie so zu gestalten, daß sie ihren von Gott gewollten Dienst am Leben erfüllen. Aber das heißt nicht, diese Ordnungen christianisieren. Auch die gereinigten Ordnungen sind nicht ‚christlich'."

Die Legitimität der Träger solcher Unordnungen in Gesellschaft und Staat kann aus *christlichen* Motiven nicht bestritten werden. Ein Widerstandsrecht kann es *christlich* nur geben im Grenzfall einer radikalen Verweigerung der Evangeliumsverkündigung und eines Gewissenszwangs, der nicht erlaubt, aus dem Evangelium zu leben. Nur in diesem Fall ist der Staat jenes „Tier aus dem Abgrund", das die Geheime Offenbarung in ihrem 13. Kapitel beschreibt. Der einzelne vermag das im Glauben und nur in ihm zu erkennen, bleibt aber gerade so in der Anfechtung.

Was ist in katholischer Sicht zu den dargelegten Ansichten der VELK zu sagen?

1. In der ev.-lutherischen Lehre von den zwei Reichen werden die welthafte Welt und das Reich Gottes in Christus radikal getrennt: Welt ist zwar Gottes Schöpfung, aber sündige Schöpfung; als solche müßte sie der Verdammung anheimfallen. Dennoch wird sie von Gott auf das eschatologische Heil hin erhalten. Reich Gottes ist Neuschöpfung in Christus. Auch der katholische Christ unterscheidet die Dimension der Welt von der Dimension der Gnade, trennt sie aber nicht, sondern versteht sie in ihrer seinshaften Zuordnung und Einheit. Von zwei Gesichtspunkten her werden Zuordnungen und Einheit von Welt und Gnade im katholischen Glaubensverständnis gesehen: (1) Die konkrete Welt ist auf Christus hin erschaffen worden und hat von daher eine christologische Struktur. „Denn in ihm (Christus) ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist... es ist alles durch ihn und auf ihn hin erschaffen" (Kol 1,15; siehe auch: Jo 1, 3–10; Hebr 1, 2). Das Geheimnis des Heils in Christus und der Kirche ist „in bestimmter Weise auch das des *Schöpfers*. Als solches ist es ‚vor den Äonen in dem Gott verborgen, der das All geschaffen hat'... Die Geschichte ließ immer nur *ihr* Geheimnis offenbar werden, den ‚Äon dieser Welt'. Das Geheimnis Christi war trotzdem da. Und es ist überall da, wo *Schöpfung* waltet. Es ist auch des Schöpfers Geheimnis und hat sein Wesen nicht nur in dem ewigen *Heilswillen* Gottes, sondern auch in seinem *Schöpferwillen*."[2] (2) Das Neue, das Christus in der Erlösung und Vergöttlichung der Schöpfung aus dem gnädigen Willen des Vaters gebracht hat, ist jetzt schon wirklich und seinshaft Anfang der endzeitlichen Vollendung der Welt. „Darum, ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte *ist* vergangen, siehe, es *ist* alles neu geworden" (2 Kor 5, 17). Somit ist ein Leben schon aus den Ordnungen der Schöpfung in gewissem Sinn ein Leben aus der Ordnung Christi. Im vollen Sinn christlich lebt der Mensch, der aus der Kraft der gnadenhaften Neuheit der Kreatur lebt, aber eben doch in der Ordnung der geschaffenen, begnadigten und erlösten *Kreatur*. Diese erlöste und geheiligte Schöpfung steht unter Christi Herrschaft.

2. Im Horizont der Unterscheidung und Einung der Bereiche von Natur und Gnade, von Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung, läßt sich über den Staat und das Verhältnis des Christen zu ihm folgendes sagen: Die staatliche Verfaßtheit der Gesellschaft ist als zu entfaltendes Moment schon in der ursprünglichen Schöpfung Gottes angelegt. Thomas lehrt ausdrücklich: „Eine derartige Herrschaft von Mensch zu Mensch (in der eine freie Person auf ihr eigenes oder das allgemeine Wohl hingeordnet wird) wäre auch im Zustand der ursprünglichen Unschuld vorhanden gewesen, ... weil der Mensch naturhaft ein gesellschaftliches Wesen (animal sociale) ist; weshalb die Menschen auch im Unschuldsstande in Gesellung gelebt hätten. Ein Leben von vielen in Gesellung kann es aber nur geben, wenn irgend einer, der das Allgemeinwohl anstrebt, regiert."[3] Der von Natur aus soziale Mensch ist also immer schon auf eine politische Existenz ver-

[2] *H. Schlier*, Die Kirche als Geheimnis, in: *Die Zeit der Kirche, Freiburg 1956, 300.*

[3] S. Th. I q 96 a 4.

wiesen. Das schließt nicht aus, daß der konkrete Staat, auf den sich das politische Leben des einzelnen bezieht, tatsächlich auch aus Gottes gnädigem Erhaltungswillen lebt. Die wirkliche Schöpfung, die bleibend auch durch die Sünde geprägt ist, der wirkliche Staat, dessen konkrete Gestalt durch die Sünde verändert ist, dem von daher z. B. Zwangsgewalt eignen muß, wird auf Christus und auf das Heil der Welt in Christus hin erhalten.

Wie hat dieser Staat auszusehen? Er ist in dem Sinn naturrechtlich zu ordnen, als bestimmte Strukturen, Wesensstrukturen, im Menschen vorgegeben sind. Er wird also nicht aus dem menschlichen Willkürwillen allein gebaut; seine Rechtsordnung z. B. ist nicht allein positiv gesetzt, sondern ist als unverfügbare Naturrechtsordnung zu positivieren. In ihm ist eine Gesellschaft zu einen und als solche aktionsfähig zu machen, die aus Personen, d. i. aus freien, sittlich-verantwortlichen Menschen besteht. Diese sind zu binden im Hinblick auf einen gemeinsamen, objektiven Zielwert, auf das Allgemeinwohl hin, in dem alle konkreten Werte dieser bestimmten Gesellschaft integriert sind und in der so eine eigenständige und eigenwertige Gesamtgestalt geschichtlich verwirklicht wird, in der allein der einzelne zu sich selber kommt.

Zu dieser Gesamtgestalt gehört als letztes Prinzip der Einung die obrigkeitliche Gewalt. Sie ist einmal naturrechtlich begründet und somit von Gott, dem Schöpfer der Natur. Sie ist aber ebenso naturrechtlich begrenzt. Sie ist nämlich als Obrigkeit durch ihre Funktion bestimmt, um ihrer Funktion willen da, die darin besteht, den einzelnen und die Gemeinschaften in der Gesellschaft autoritativ, d. i. mit einem spezifischen Recht, das unter Umständen mit Macht durchgesetzt werden muß, auf das Allgemeinwohl zu beziehen. Wenn eine konkrete Obrigkeit diese ihre Wesensfunktion ins Gegenteil verkehrt, wenn sie tatsächlich, gewollt oder ungewollt die allgemeine Zerstörung wahrhaft humanen Lebens bewirkt, entfällt ihre Legitimität[4]. Sie ist dann nicht mehr gottgewollte Obrigkeit, sondern höchstens von Gott geduldete Tyrannei[5]. Der Satz: „Irdische Herrschaftsordnung ist auf jeden Fall ein Stück dieses göttlichen Weltregiments" (11) ist demnach zumindest sehr mißverständlich. Falsch aber ist die Meinung, daß die „theologische Wertung weltlicher Herrschaftsordnung ... unabhängig von ... ihrer tatsächlichen Handhabung ist" (12). Das gilt ebenso von den anderen relativ eigenständigen Bereichen in der Gesellschaft, etwa der Wirtschaft, der Eigentumsordnung usw. Folgender Satz ist überaus fragwürdig: „Darum kann man aus christlicher Glaubenshaltung nicht grundsätzlich protestieren, auch nicht vom 7. Gebot her. Dieses erfordert nicht eine bestimmte Eigentumsordnung, sondern gilt in jeder Eigentumsordnung, gilt in bezug auf Privateigentum und Kollektiveigentum. Gottes Gebot deckt sich mit keiner irdischen Ordnung, sondern zeigt die in jeder Ordnung liegenden Mängel auf" (19). Von solchen Vorstellungen her ist es verständlich, daß die „Handreichung" meint, man könne als Christ auch marxistische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen bejahen. Wir meinen, das Gegenteil sei richtig. Insoweit solche Ordnungen dem humanen Menschen unangemessen, seinswidrig sind, müssen sie aus allgemein religiösen und aus christlichen Gründen abgelehnt werden, aus spezifisch christlichen deshalb, weil schon den Schöpfungsordnungen eine christologische Struktur eignet und weil sie begnadigte, erlöste

[4] *Hugo Grotius* in: *De jure belli ac pacis I c. 4 § II:* „Es können nicht zusammen bestehen der Wille zu regieren und der Wille zugrunde zu richten; deshalb gilt: wer sich als Feind des ganzen Volkes erweist, der entsagt eo ipso der Herrschaft."

[5] *Thomas:* ad Rom 13, lect. 1: „Zuweilen ist die Gewalt *von* Gott, nämlich wenn jemand die ihm gewährte Gewalt gemäß den Geboten der göttlichen Gerechtigkeit gebraucht ...; zuweilen aber ist sie *nicht* von Gott, nämlich wenn einige die ihnen gegebene Gewalt gegen die göttliche Gerechtigkeit gebrauchen."

Schöpfung[6] ist. Aus denselben Gründen werden wir auch sagen müssen, daß ein Arbeiten an der rechten Gestaltung der Welt heilsbedeutsam ist, daß in dieser Arbeit der Mensch sein Heil wirken und verwirken kann. Die Gnade Gottes in Christus wird auch in solcher Arbeit angenommen oder abgelehnt und bezieht sie so auf das ewige Heil oder Unheil. Den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Dingen ist also nicht jeder Heilsaspekt genommen.

3. Was ein aktives Widerstandsrecht gegen tyrannische Staatsomnipotenz betrifft, ist diese Frage im Hinblick auf den 20. Juli 1944 (Attentat auf Hitler) oft erörtert worden[7]. Die grundsätzliche Erlaubtheit eines aktiven Widerstandes ist für den katholischen Christen geklärt[8]. Die ev.-lutherische Position in diesem Problem ist schwankender. So bemerkt Walter Künneth: „Wir haben uns gegen die generelle ungesicherte These ausgesprochen, daß jeder Staatsbürger an sich in einer bestimmten staatlichen Notsituation ein Recht zum gewaltsamen Widerstand besitzt... Die Verallgemeinerung des Widerstandsrechts öffnet die Türen allzuweit hin zur Anarchie. Gleichwohl liegt auch in dieser These, welche jedem Menschen prinzipiell ein Recht zum Widerstand gegen eine entartete Obrigkeit zuspricht, ein Wahrheitsmoment."[9] Die „Handreichung" dürfte hier noch weit zögernder sein. „Eine recht verstandene Lehre von der Obrigkeit, die uns den Gehorsam gegen irdische Tyrannen als ein Stück christlichen Lebens auferlegt, läßt uns auch eine drückende irdische Ordnung als Gottes gute Gabe erkennen sowie die Nöte und Schrecken dieser Welt ertragen" (12).

Die Praktizierung eines solchen Widerstandsrechts ist zu orientieren an den Prinzipien der Moralität des „mittelbar Gewollten", der Zulassung eines Übels, das als solches nicht unmittelbar gewollt wird, aber tatsächlich eine Tat, die auf das Gute hingeordnet ist, begleitet. In einer solchen Situation darf (erstens) der Mensch nur das Sittlich-Gute wollen. Dieses muß (zweitens) ebenso unmittelbar aus der Tatsetzung erfließen wie das zugelassene Übel. Ein Unsittliches darf niemals als Mittel zum Guten gewollt werden. Das Übel muß (drittens) unvermeidlich sein. Wenn also eine gerechte Ordnung im Staat auf nicht gewaltsame Weise erreicht werden kann, ist es unsittlich, Gewalt anzuwenden. Es muß endlich (viertens) eine angemessene Proportion zwischen dem intendierten guten Zweck und den eingesetzten Mitteln bestehen. Dann ist der aktive Widerstand gegen eine Tyrannei nämlich nicht nur unklug, sondern auch sittlich unerlaubt, wenn man voraussehen kann, daß die letzten Dinge schlimmer als die ersten würden. Daß damit dem Ermessen eines christlichen Gewissens ein Spielraum gelassen wird und gelassen werden muß, ist einsichtig. Von daher kann in der Tat keine Obrigkeit, auch keine kirchliche, die gewiß die sittlichen Grundsätze zu verkündigen hat, dem einzelnen seine sittliche Entscheidung in unsere Frage abnehmen.

Hans Wulf SJ

[6] Über das hier zu beachtende Problem: Kirche und Naturrecht, siehe: *Josef Fuchs SJ*, Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts. *Düsseldorf 1955, 9—12.*

[7] *Max Pribilla*, Deutsche Schicksalsfragen, *1956, 285—318.*

[8] D 2278

[9] *W. Künneth*, Politik zwischen Dämon und Gott, *Frankfurt 1954, 306—307.*

Ostmitteleuropa zwischen den Reichen[1]

Als Leo III. am Weihnachtstag 800 dem fränkischen Herrscher Karl dem Großen die Kaiserkrone aufsetzte und das römische Volk in laut zustimmenden Jubel ausbrach – da war für alle sichtbar gemacht, was machtmäßig bereits bestand,

[1] Diesem Aufsatz liegen besonders zwei Werke zugrunde: *Hans Rothfels*, Bismarck, der Osten und das Reich, *Stuttgart 1960*, und *Konstantin Frantz*, Der Föderalismus, *Mainz 1879*. Wo sie wörtlich zitiert werden, geschieht die Angabe der Seiten mit der Abkürzung R = Rothfels und F = Frantz.

daß nämlich die christliche Welt in zwei Imperien aufgeteilt war.

Beide Reiche hatten ihre Kern- und ihre Randgebiete, und beide strahlten über ihre eigenen Grenzen noch weit hinaus. Die religiös-politische Ausstrahlung von Byzanz ging, wenn wir uns auf Europa beschränken, über den Balkan und dann im Lauf der Zeit tief nach Nordosten in den russischen Raum hinein. Der westliche Impuls nahm von Aachen seinen Ausgang und wirkte im Lauf der Jahrhunderte bis nach Polen und ins Baltikum hinein. In der Ukraine, in Böhmen und Mähren, in Ungarn, Kroatien, Serbien und Bulgarien rangen Osten und Westen religiös und oft auch politisch um den Vorrang, bis sich eine gewisse feste Scheidungslinie der Macht- bzw. Einflußsphären herausbildete.

Als Konstantinopel untergegangen war, übernahm Rußland sein imperiales Erbe. Es fühlte sich als drittes Rom, dem die politisch-religiöse Reichsidee von Byzanz nunmehr anvertraut war. Seit Peter dem Großen greift diese imperiale Dynamik auch gegen Westen kräftig aus.

Noch kann sich Ostmitteleuropa behaupten. Es besteht entweder aus unabhängigen Staaten wie Großpolen mit Litauen oder aus Ländern, die zwar dem einen oder dem anderen Reich eingegliedert oder angegliedert sind, aber kraft der reichischen Tradition ihr völkisches und kulturelles Eigenleben im großen und ganzen ungestört führen können, so Böhmen und Mähren, Ungarn usw. Auch Preußen und das Baltikum gehören dazu. Es ist ein eigenartiges Zwischengebiet. Wie sind da die verschiedenen Volkstümer ineinander geschoben! Im Baltikum Deutsche, Litauer, Polen, Esten, Letten und Russen; in Polen außer dem polnischen Volk noch Ukrainer, Deutsche und Litauer; in Böhmen und Mähren Tschechen, Deutsche, Slowaken; in Ungarn Slowaken, Magyaren, Deutsche, Kroaten usw.

Wollte diese eng verzahnte Völkerwelt menschlich und friedlich zusammenleben, so bedurfte sie einer weitmaschigen, duldsamen Gemeinschaftsorganisation. Dies gewährte der übernationale Reichsgedanke, sowohl der byzantinische als auch – und noch mehr – derjenige des Abendlandes, der in abgeschwächter Form selbst im 19. Jahrhundert noch fortbestand.

Wir wollen nicht verklären, wo es nichts zu verklären gibt: es hat auch in Ostmitteleuropa immer wieder Volkstumsgegensätze und -kämpfe gegeben; aber immer wieder siegte auch ein höherer Ordnungsgedanke, so daß die Substanz der einzelnen Volksgruppen nicht durch Gewalt erstickt wurde. Die erste grundsätzliche Bedrohung dieses Mischgebietes kam nicht so sehr vom nationalstaatlichen Denken her als von der gleichmacherischen Staatsräson absoluter Monarchen.

Nehmen wir als Beispiel aus dem Baltikum den livländischen Föderativstaat. Seine landständisch-genossenschaftliche Verfassung, die sich im 15. und 16. Jahrhundert durchsetzte, konnte sich durch alle Wechselfälle der Geschichte bis ins 19. Jahrhundert hindurchretten, selbst unter fremden Herren, den Königen von Polen und Schweden und dem russischen Zaren. Als Peter der Große im frühen 18. Jahrhundert Livland eroberte, verbriefte er die ständischen Eigenrechte des Gebietes. Obschon der livländische Landtag praktisch von der Ritterschaft beherrscht wurde, hatte auch das Bürgertum ein bedeutendes Maß Selbstverwaltung. Obwohl die baltische Staatsidee wesentlich deutschen Ursprungs war und von Deutschen getragen wurde, dachte niemand ernstlich daran, Liven, Letten und Esten unter Druck einzudeutschen. Wenn auch ihr politisches Mitspracherecht zu wünschen übrig ließ, ihr Volkstum wurde erhalten.

In Preußen finden wir eine ähnliche Gemengelage. „Aus Menschen der verschiedensten deutschen Stämme und aus Splittern fremder Zunge waren Preußens Ostprovinzen aufgebaut worden. So hatten sich im alten Ordensland Oberdeutsche und Niederdeutsche, Holländer und französische Réfugiés, Engländer und Schotten zusammengefunden, dazu wurden im Nordosten und im

Südosten der Provinz Litauer und Masuren angesiedelt" (R 264). Sie alle lebten nebeneinander, und soweit sie verschmolzen, geschah es in einem natürlichen Vorgang, d. h. ohne nationalen Druck und ohne Gewalt.

Der fürstliche Absolutismus hat für alle diese Gebiete Probleme gebracht, sie entsprangen indessen nicht dem Gegensatz der Volkstümer, sondern demjenigen zwischen einer bündischen, landständischen und einer zentralistischen Staatsauffassung. Auch die so unglückselige und folgenschwere Teilung Polens ergab sich nicht etwa aus nationalen Imperialismen, sondern aus dem Ausdehnungsdrang aufklärerischer, machtlüsterner Monarchen (Katharina II., Friedrich II. und Josef II.). Auch die Polen selber wußten das sehr wohl. Erst als im 19. Jahrhundert die nationalen Schlagwörter auch über Ostmitteleuropa hinwegtönten, begann ein Abschnitt der Gärung und Unruhe. Der nationalistische Virus machte sich auf dreifache Weise bemerkbar. Erstens durch ideelle Ansteckung der einzelnen Volksgruppen selbst, die dadurch sowohl gegen die übrigen Volkstümer unduldsam, als auch dem Staat gegenüber anspruchsvoll wurden. Zweitens durch den Herrschaftsanspruch der Slawophilen im russischen Reich. Drittens durch die nationalstaatliche Bewegung im deutschen Raum.

Die nationalstaatliche Ideologie ist in Westeuropa gewachsen. Sie konnte zunächst in Mitteleuropa wenig Widerhall finden. Erst die französischen Revolutionsheere und Napoleons Kriegszüge haben ihr einen günstigeren Nährboden bereitet. Sogar in Rußland. Auch auf Ostmitteleuropa waren Funken der neuen Glaubenslehre der Völker gefallen. Aber noch entfachten sie keinen Brand. Dann geschah das Verhängnisvolle: in den alten reichischen Gebieten, den Erbländern des byzantinischen und des Heiligen Römischen Reiches, die bisher schützendes Dach für eine bunte Vielheit von Nationalitäten gewesen waren, drängte der nationale Gedanke zur Vor- und Alleinherrschaft. Alter Reichsboden sollte nach nationalstaatlicher Elle abgemessen werden. Ostmitteleuropa geriet in eine Zangenbewegung von Osten und Westen her.

Zwar waren z. B. die Balten bereits im 17. und 18. Jahrhundert gezwungen gewesen, für reichische Freiheit und reichisches Recht zu kämpfen: „Der Zar und das Reich, beide unter dem Recht stehend und vom Rechte geschützt, das war die Zuordnung", die den annektierten Ländern Luft zum Atmen und zur Pflege ihres Sonderseins gewährte (R 193). Aber solange dieser Kampf nur gegen die zentralistische Staatsräson des kaiserlichen Kabinetts zu führen war, blieb er aussichtsreich. Er wurde indessen mit dem Aufkommen der allrussischen bzw. der slawophilen Strömungen, des Liberalismus und des mit dem Nationalismus verbündeten Massengedankens immer schwieriger. Etwa unter Alexander II. (1855–1881) begann die Lage für die baltischen Volkstümer kritisch zu werden; die Russifizierung drohte.

Nach der Revolution von 1905 schien es für einen Augenblick, als ob der Zar erkannt hätte, daß die Preisgabe des reichischen Gedankens auch eine Preisgabe des Kaisertums sei. In der Tat ging es nicht mehr nur um die Russifizierung der Ostseeprovinzen, es ging auch darum, welche Kräfte in Rußland zur Herrschaft gelangen sollten (R 194). Das Zarenreich als solches stand zur Frage.

In einem Gebiet, das nur in der Weite eines brüderlichen bündischen Gefüges im Frieden zu erhalten war, stießen die Ansprüche eines Machtstaates hinein, dessen zentralistisches Streben von nationaler Dynamik verstärkt und überhitzt wurde. Von Osten sowohl als von Westen drohte er das Zwischenland der gemengten Volkstümer zur blutigen Walstatt zu machen. Denn auch Preußen kündigte den alten Traditionen. Der bereits von Friedrich II. eingeleitete Bruch wurde im 19. Jahrhundert endgültig. Es war in der Tat ein Bruch mit den besten und wohltätigsten preußischen Überlieferungen. „Während das Preußentum keinen eigentlichen Angriff auf die Nationalität bedeutete, erklärte in den De-

batten des Jahres 1867 ein polnischer Abgeordneter: ‚Was haben wir Gemeinschaftliches in einem auf nationaler Grundlage gebildeten Bunde, den ein gemeinschaftliches deutsches Band umschließt?'" (R 85/86). Und wie hatte ein Abgeordneter aus Oberschlesien 1851 im preußischen Landtag gesagt? „Wir Oberschlesier wetteifern in nicht deutscher, nicht slawischer, sondern preußischer Vaterlandsliebe" (R 85, Anm. 48).

Am treffendsten hat *Constantin Frantz* das ursprüngliche Wesen des Preußentums und seine Aufgabe festgestellt und am deutlichsten erkannt, wo in der preußischen Geschichte die Weichen falsch gestellt worden sind.

Die deutsche Frage war um die Mitte des letzten Jahrhunderts dringend geworden. Aber sie war zugleich eine Frage Europas, und besonders Mitteleuropas. Deswegen hätte sie so gelöst werden müssen, daß einerseits dem nationalen deutschen Gedanken Genüge getan, anderseits der Fortbestand der ostmitteleuropäischen Friedensordnung ermöglicht worden wäre. Die Entscheidung von 1866 entsprach diesen Lebensinteressen nicht. Sie war ein staatsmännischer Irrtum. Fragen wir uns, wie es zu ihm kommen konnte, „so ist der tiefste Grund in der falschen Ansicht von der preußischen und deutschen Geschichte zu suchen..." (F 281). „Indem man nämlich die Bedeutung des deutschen Kolonisationsprozesses und des damit gegebenen Unterschiedes zwischen dem östlichen und westlichen Deutschland verkannte, verkannte man auch die wahren Grundlagen und den wahren Beruf des preußischen Staates. Will sagen, daß seine wirkliche Basis in seinen östlichen Provinzen liege, und daß er, wie er aus der deutschen Nordmark hervorging, so auch prinzipaliter zur Wirkung nach Norden und Osten bestimmt sei. Täuschte man sich über diese handgreiflichen Dinge, so entsprang das wieder daraus, daß man die deutsche Reichsgeschichte nicht bis auf ihren Ursprung verfolgte, sondern lediglich nach den letzten Jahrhunderten urteilte..." (F ebd.).

Nach Frantz hatte Preußen durchaus eine deutsche, aber eben deswegen auch eine europäische Aufgabe zu erfüllen, und beides forderte von ihm, sich in keine nationalstaatliche Enge treiben zu lassen. Denn Deutschland war das Reich, „d. h. kein bloß staatliches, sondern zugleich überstaatliches und völkerrechtliches Gebilde..." (F 305).

Natürlich konnte das entschwundene Reich in einer veränderten Zeit nicht einfach wieder kopiert werden. Frantz entwirft deswegen ein nicht Gleiches, sondern nur Entsprechendes: einen mitteleuropäischen Ordnungsplan mit einer gestuften Föderation. Dieses gestufte bündische System hätte den Genius Preußens frei und weit gehalten, offen für die Belange seines Lebensraumes, in dem viele Volkstümer, Sprachen, Gebräuche und Sitten heimatberechtigt waren. Die föderative Einigung Mitteleuropas war für Constantin Frantz noch aus einem weiteren Grund lebensnotwendig: wegen Rußland, dessen furchtbaren Schatten er – hierin Alexis de Tocqueville und Donoso Cortés verwandt – mit prophetischem Ahnungsvermögen über Europa aufsteigen sah.

Constantin Frantz ist ein preußischer Pfarrerssohn und war selbst preußischer Beamter, und wahrhaft begeistert spricht er vom alten ursprünglichen Preußentum. In der Tat war dessen übernationale Offenheit mit seiner Geschichte gegeben, es war Vorposten nicht eines bestimmten Volkes oder Staates, sondern des Reiches und der Christenheit, und jeder war in seinen Gebieten willkommen, der dabei mitwirken wollte. Mit diesem Gepräge spiegelte das alte Ordensland in vollendeter Weise das übernationale Wesen des Heiligen Römischen Reiches, das sich später in ein bündisch-mitteleuropäisches Ordnungsgefüge hätte verwandeln sollen.

Dieses altpreußische Lebensgefüge wurde vom nationalstaatlichen Einheitswillen tödlich bedroht. So geschah es, daß die naturhaften und historischen Gegebenheiten Ostmitteleuropas vom Osten und Westen her durch ortsfremde nationale und nationalistische Ideologien in die Zange genommen wurden.

Waren nun die Staatslenker in Rußland und Preußen so blind, daß sie nicht erkannten, welch ein Verhängnis sich hier anbahnte? Nicht alle. Manche von ihnen erkannten es, zumal Bismarck. Es ist geradezu erschütternd, wie tief seine Erkenntnis ging, Rothfels weist immer wieder darauf hin. Erschütternd deswegen, weil Bismarck nicht danach gehandelt hat. Wir müssen hier strenger urteilen, als Rothfels es tut, der ihn trotz allem rechtfertigen möchte. Der große preußische Staatsmann konnte der Versuchung nicht widerstehen, die im deutschen Binnenland entfachten nationalen Energien vor den Wagen seines Staates zu spannen, um ihn zur deutschen Vormacht und stärksten Großmacht des europäischen Festlandes zu machen. Er, der alles hätte tun müssen, um im Bunde mit Österreich den für beide Staaten und für ganz Mitteleuropa gefährlichen Zündstoff zu dämpfen – er hat ihn für seine Ziele zum Glühen gebracht. Nur eines wollte er dabei auch, die Feuersbrunst sollte vom preußischen Osten fernbleiben. Die Geister, die er, wenn nicht gerufen, so doch in seine Dienste gestellt hatte, sollten zahm ihr Wesen ablegen, sobald die Oder überschritten war. Das war eine geradezu naive und fast unglaubhafte Gutgläubigkeit.

Um wieviel nüchterner urteilten da die Deutschbalten! Sie, die vom staatsnationalen Russentum bedrängt wurden, erkannten, daß die Nationalstaatsbewegung ihr schlimmster Feind war. Sie machten in diesem Urteil keinerlei Unterschied: nicht nur das nationalrussische oder panslawistische Staatsdenken, sondern auch das nationaldeutsche wurden abgelehnt. Die Balten erfüllten den Begriff des Nationalen mit einem höheren Gehalt: er war ihnen erstlinig ein Bildungs- und Kulturbegriff. Dies gestattete ihnen, loyale Bürger des Zarenreiches zu sein und zugleich innigen Anteil am gesamtdeutschen geistigen Leben zu nehmen. Es ist kein Zufall, daß Herder, der romantische Anwalt aller Volkstümer, die er als gleichberechtigte Glieder einer großen Menschheitsfamilie sah, ein Balte war.

Diesem Universalismus aus der Zeit Alteuropas lief die neupreußische Staatsräson Bismarcks schnurstracks zuwider. Daß Preußen sich im deutschen Raum zum Vorkämpfer des Nationalismus machte, mußte den Balten wie ein Verrat erscheinen, ein Verrat an seiner Sendung, ein Verrat an der übervölkischen Gemeinschaft Ostmitteleuropas, ein Verrat letztlich am Deutschtum selber. Solange Preußen den Ruf genoß, ein Staat der Nationalitäten zu sein, konnte es sogar beim Zaren als Fürsprecher für das bedrohte Baltendeutschtum auftreten. Nach 1866 war es damit vorbei. „Es ist ja überall im Osten so gewesen, daß die Reichsgründung dem Deutschtum, das draußen blieb, schwere Verluste brachte“ (R 202). Als Königgrätz geschlagen war, äußerte ein baltischer Beobachter: „Der in Deutschland eingetretene Umschwung ist ein Motiv mehr geworden, uns den Hals umzudrehen“ (R 202).

G. Friedrich Klenk SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Lohmeyer, Ernst: Urchristliche Mystik. Neutestamentliche Studien. (181 Seiten) Darmstadt 1956, Hermann Gentner. Ln. DM 12,80.

Das Buch bringt eine Reihe von Aufsätzen E. Lohmeyers aus der Zeit von 1924—1941. Nur der erste und früheste Artikel befaßt sich mit der urchristlichen Mystik. Eine innere Beziehung der übrigen Beiträge dazu ist nicht ersichtlich. Sein Ergebnis und seine vorausgesetzten Kategorien von „Mystik" können in ihrer Berechtigung angezweifelt werden. Der Verf. legt seiner Untersuchung, ob die urchristliche Welt des NT auch durch Mystik gekennzeichnet ist, einen vor- und außerchristlichen Begriff von Mystik zugrunde. Es wäre wohl besser gewesen, nicht unbesehen einen vorderasiatischen oder iranischen (vgl. 18, 20) (und wir können hinzufügen: neuplatonischen) Begriff von Mystik auf das NT anzuwenden und dann seine Diskrepanz mit der Welt des Evangeliums festzustellen, sondern behutsam einen Wesensbegriff von Mystik zu bilden, der nicht von vornherein gegen eine etwaige Vollendung in der neutestamentlichen Botschaft und Wirklichkeit verschlossen ist. Dann erst wäre ein Vergleich mit der Welt des Urchristentums sinnvoll.

In dem zweiten Beitrag „Von Baum und Frucht" (1931) geht es um den Satz bei Matthäus: Jetzt ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Bemerkenswert ist die Art, in der dieser eine Vers aus der langen Geschichte der Theologie des Weinstocks gedeutet wird. Nicht überzeugend aber ist der Versuch, einen tiefgreifenden Unterschied zwischen „Früchten" und „Werken" zu sehen. — Der folgende Artikel „Und Jesus ging vorüber" (1934) verwendet eine feinsinnige Exegese auf die genannte kurze Formel. Der Ausgangspunkt der Frage ist die Tatsache, daß sie auf der einen Seite als unwichtige, bloß füllende oder überleitende Formel erscheint, auf der anderen aber von einer eigentümlichen Geprägtheit ist, dazu in geheimer Beziehung zu der jeweiligen Art des Evangeliums. So kommt der Verf. zur Überzeugung (68), „dieses ‚Vorübergehen' ist einer jener Züge, an denen sich die fremde Göttlichkeit dieser Gestalt, ihres Wortes wie ihrer Tat offenbart". Das synkretistische Motiv „der göttlichen Gestalt, die fremd auf Erden wandert" (73), müßte u. E. kritischer behandelt werden, da dieser Mythos dem christlichen Inkarnationsmotiv diametral entgegengesetzt ist. — Der Artikel „Die Versuchung Jesu" (1937) ist eine sehr sorgfältige und eingehende Analyse der Versuchungsberichte der Evangelien in formgeschichtlicher und theologischer Hinsicht. In der formgeschichtlichen Untersuchung legt der Verf. zwei literarische Urgestalten der Berichte frei: den kurzen dunklen Bericht des Markus von der vierzigtägigen Versuchung und einen zweiten von einer einmaligen Versuchung auf einem hohen Berg (118). Beide Umfassungen verlangen aber nach einer Erweiterung (119): die erste, die (wenigstens auf den ersten Blick) am meisten den alttestamentlichen Frommen widerspiegelt (88f.), hat mehr den Charakter eines „biographischen Ereignisses" (119), bei dem die heilsgeschichtliche Bedeutung der messianischen Auseinandersetzung mit dem Widersacher verhüllt bleibt; die zweite läßt die Bedeutung der Gestalt im Dunkel, die den eschatologischen Machtkampf führt (119). In der ausgeführten Form der Versuchungsgeschichte bei Lukas und Matthäus sind diese Lücken ausgefüllt. Eines macht die vorliegende Exegese auf jeden Fall wertvoll: die formgeschichtliche Analyse bleibt bei den gefundenen Urelementen der jetzigen Erzählung nicht stehen, um aus ihnen allein die „ursprüngliche" Aussage zu gewinnen, sondern findet den Weg zurück zu einer theologischen Wertung des heutigen Berichtes als eines Glaubenszeugnisses der Urgemeinde und damit (wohl auch nach der Meinung des Verf.) eines auch in dieser späten Gestalt verbindlichen und fordernden Wortes Gottes. Den Rückweg des Verf.s von den literarischen Einzelelementen zu der jetzigen Form könnte man eine Deduktion des geformten Textes aus der Theologie des Gesamtevangeliums nennen. — In dem Beitrag „Vom Sinn der Gleichnisse Jesu" (1938) stellt sich der Verf. die Frage, welches innere und notwendige Verhältnis die Form der Gleichnisrede gerade zu der einmaligen Eigenart der Verkündigung Jesu habe. — Der letzte Artikel über „Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern" (1941) zeigt zunächst mit wenigen Strichen, daß dieses Gleichnis keinen einheitlichen, widerspruchsfreien Vorgang schildert, der als solcher einen gemeinten Sinn aus sich entlassen könnte, sondern daß es allegorische Einzelzüge sind, die nach einem verborgenen Sinn (und nicht nach ihrer bildhaften Zusammengehörigkeit) zusammengefügt sind. Nach diesem Sinn als dem Aufbauprinzip dieser Allegorie gilt es also zu suchen. L. kommt zu dem Ergebnis, daß es sich um eine Kultpolemik Jesu handelt, die sich der Verf., wie es scheint, absolut und unbedingt denkt; so, wenn er von „der grundsätzlichen Gegnerschaft, die Jesu Worte und Werke allem kultischen Wesen entgegentragen" (171), spricht. Es wäre daran zu erinnern, daß auch nach evangelischer atl. Exegese (vgl. W. Eichrodt, Theo-

logie des Alten Testaments I, Berlin ^{5}1957, 244—247) die Abwehrstellung der Propheten gegen den Kult (in deren Linie auch Jesus in dieser Allegorie steht) nicht *jede* Form solcher Gottesverehrung meinte, sondern die geschichtlich entartete und veräußerlichte ihrer Zeit. G. Muschalek SJ

Ebeling, Gerhard: Wort und Glaube. (VII, 463 S.) Tübingen 1960, J. C. B. Mohr. Ln. DM 29,—.

Der Verf. gehört zu jenen protestantischen Theologen, die, in enger Zusammenarbeit mit der kritischen exegetischen Wissenschaft, die herkömmlichen Denkschemata in eine heute sachgemäße Sprache des Glaubens umformen wollen. Seine gesammelten Aufsätze, die er in diesem Band veröffentlicht, geben alle Zeugnis von diesem Bemühen um eine Theologie, die reformatorisch und modern zugleich ist. Sie ist reformatorisch, weil sie in jener „Konzentration auf Wort und Glaube" (V) geschieht, die gerade für Luthers Theologie charakteristisch ist. Sie ist modern, weil sie die eigentlichen Intentionen dieses Erbes in Kategorien faßt, die dem Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit entnommen sind. Wir treffen hier auf jene Richtung der protestantischen Theologie, in der nicht das kirchliche Denken des konfessionellen Luthertums, sondern die grundsätzlich kritische Haltung des Neuprotestantismus bewahrt und weitergeführt wird.

Die 18 Aufsätze behandeln allermeist Fragen der theologischen Prinzipienlehre: die Lehre vom Gesetz, von den zwei Reichen und vom Gewissen, die Fragen um Glaube und Geschichte (z. B. „Jesus und Glaube", „Die Frage nach dem historischen Jesus") und Probleme der Hermeneutik. Am Anfang steht der wichtige und programmatische Aufsatz „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche". Er wurde erstmals 1950 im ersten Heft der wiedererscheinenden „Zeitschrift für Theologie und Kirche" veröffentlicht und ist heute noch einer der bedeutsamsten Beiträge zum Selbstverständnis des heutigen Protestantismus. Die dort formulierten Prinzipien sind in den Beiträgen dieses Bandes nach verschiedenen Seiten hin entfaltet und auf die jeweils neue Problematik angewandt. Darum nimmt der ganze Band in der protestantischen theologischen Literatur einen wichtigen Platz ein. W. Seibel SJ

Luther-Jahrbuch 1959. Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. Jg. 26. Hrsg. v. Franz Lau. Berlin 1959, Lutherisches Verlagshaus. Ln. DM 14,—.

Dieser dritte der nach dem Krieg erschienenen Bände des Luther-Jahrbuchs enthält als wichtigsten Beitrag die Lutherbibliographie des Jahres 1956. Die Aufsätze behandeln theologische und historische Themen der lutherischen Reformation, so „Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes" (G. Pfeiffer), „Die Konkurrenz der Jenaer mit der Wittenberger Ausgabe von M. Luthers Werken" (R. Jauernig), „Luthers Stellung zu den Apokryphen des AT" (H. Volz) und: „Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung" (F. Lau).

Mit der katholischen Theologie setzen sich zwei Beiträge auseinander. Der erste (E. Schott, Einig in der Rechtfertigungslehre?) sucht nachzuweisen, daß Luthers Theologie sich auch von der katholischen Rechtfertigungslehre, wie sie Hans Küng entwickelte, in wichtigen Stücken unterscheide. Der zweite trägt den Titel: „Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik." Sein Verf., Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, meint, daß man „dem Papst gegenüber nicht nur durch Grobianismus, sondern auch durch zuviel Höflichkeit sich verfehlen kann" (57). Noch heute bilde das Papsttum eine „gegenchristliche oder antichristliche Macht", da sich hier „eine menschliche Autorität zum Gott in der christlichen Kirche" aufwerfe (73), ja es sei nichts weniger als „das eigentliche Unglück des Katholizismus, der Christen und Völker" (74). Darum müsse Luthers Papstkritik noch heute aufrechterhalten werden, wenn man auch den Ton, den er anschlug, nicht mehr in allem übernehmen könne. Dieser Aufsatz ist ein Beispiel jener unsachlichen und ressentimentgeladenen konfessionellen Polemik, die man längst überwunden glaubte. Er enthält eine Fülle unwahrer Behauptungen über die katholische Kirche und ihre Lehre, die in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht vorkommen dürften. Darum ist es bedauerlich, daß die Redaktion des Jahrbuchs diesem Beitrag Aufnahme gewährte. W. Seibel SJ

Stephan, Horst: Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus. 2., neubearbeitete Aufl. von Martin Schmidt. (XV, 393 S.) Berlin 1960, Töpelmann. Ln. DM 26,—.

Die 1938 erschienene Theologiegeschichte von H. Stephan ist trotz der Werke von K. Barth und E. Hirsch noch nicht überholt. K. Barth konzentriert sich auf die einzelnen Persönlichkeiten und läßt an ihrer Gestalt jeweils die Probleme lebendig werden. Hirsch breitet in fünf Bänden einen ungeheuren Stoff aus, dessen Fülle zu groß ist, als daß man sein Werk als Handbuch verwenden könnte. Stephan ist systematischer als Barth und knapper als Hirsch. Seine Kenntnis der Quellen und der Probleme ist staunenswert, nicht minder seine Fähigkeit, den umfangreichen Stoff konzentriert darzustellen.

So greift man gern zu der vorliegenden Neuausgabe. Sie bringt einen nahezu unveränderten Abdruck, der nur an seltenen Stellen vorsichtige Korrekturen erfuhr. Der Herausgeber hat die neuere Literatur ergänzt und das letzte Kapitel bis zur Gegenwart weitergeführt. Neu geschrieben wurde lediglich der Abschnitt über Kierkegaard, der der Erstausgabe in dieser Ausführlichkeit fehlte. Stellen, in denen sich die nationalsozialistische Ideologie spiegelte, wurden getilgt (z. B. 317 im Vergleich zu 286/287 der 1. Auflage). So besitzen wir wieder ein kurzgefaßtes Handbuch der neueren evangelischen Theologie.

Es erhebt sich freilich die Frage, ob es nicht ratsamer gewesen wäre, die nötigen Ergänzungen und Korrekturen in einem Anhang zusammenzufassen. Es wäre dann Stephans ursprüngliche Konzeption erhalten geblieben, und man hätte sie leichter von den Zufügungen des Herausgebers unterscheiden können. W. Seibel SJ

Philosophie

Brunner, August, Geschichtlichkeit. (204 S.) Bern, München 1961, Francke-Verlag. Ln. DM 22,—.

Geschichtlichkeit ist ein heute vielbesprochenes Thema. Wie kein Zeitalter zuvor sind wir geschichtlich bewußt geworden. Allerlei Folgerungen für Erkenntnis, Wahrheit, Sittlichkeit und Recht werden aus dieser neuen Erkenntnis gezogen. Es ist darum ein dringendes Bedürfnis, sich über das Wesen der Geschichtlichkeit Klarheit zu verschaffen. Dies ist die Absicht des vorliegenden Buches. Es behandelt zuerst den metaphysischen Ursprung der Geschichte, mit andern Worten, das, woran es liegt, daß der Mensch im Unterschied zu Tier, Pflanze und Stoff Geschichte im eigentlichen Sinn hat, daß er durch Geschichtlichkeit ausgezeichnet ist. Die Gründe liegen in seinem Streben nach Selbstverwirklichung, das er als leibgebundene Person im Mitsein mit den Mitmenschen und durch das Werk verwirklichen muß. Die Art dieser Selbstverwirklichung hängt also vom menschlichen Sein ab, und so sind in der Geschichte alle jene Ursachen wirksam und bestimmen ihren Bewegungscharakter, die zum menschlichen Sein gehören, die Geistigkeit, das Psychische und das Stoffliche. Ein drittes Kapitel untersucht einige der hauptsächlichsten geschichtlichen Kategorien und stellt ihren Unterschied zu denen des Naturhaften heraus. Durch das Mitsein vollzieht sich die Geschichte in Gemeinschaft und durch Überlieferung als objektiven Geist, wie ein weiteres Kapitel ausführt. Neuentdeckungen führen gewöhnlich zu einer Verabsolutierung der eben gewonnenen Einsichten. Dem ist auch die Geschichtlichkeit nicht entgangen, wie dies an den verschiedenen Geschichtsphilosophien von Hegel und Marx bis Heidegger gezeigt wird. Gegenüber der Bedrohung der Wahrheit durch eine solche Verabsolutierung und der Gefahr des Relativismus wird nachgewiesen, daß eine richtig verstandene Geschichtlichkeit die Geltung der Wahrheit fordert, da die geschichtliche Erkenntnis durch eine allgemeine Relativierung selbst in Frage gestellt wird. Das Buch schließt mit einem Kapitel über den Sinn der Geschichte. Jeder innerweltliche Sinn als ein am Ende der Geschichte zu erreichender Idealzustand, wie z. B. die klassenlose Gesellschaft des Marxismus und ähnliche Systeme, werden als dem Personsein und der Würde des Menschen widersprechend aufgezeigt. Der Sinn der Geschichte vollzieht sich ständig und wird ständig verfehlt, genau wie das Personsein des Menschen. Es ist versucht worden, diese zum Teil schwierigen Fragen in einer allen Gebildeten verständlichen Sprache darzustellen und in eine heute viel besprochene, in sich wichtige, aber auch viel mißbrauchte Frage Klarheit zu bringen. A. Brunner SJ

Goerdt, Wilhelm: Fragen der Philosophie. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift *Voprosy Filosofii* 1947—1956. (382 S.) Köln, Opladen 1960, Westdeutscher Verlag.

Voprosy Filosofii (Fragen der Philosophie) ist die einzige philosophische Fachzeitschrift der Sowjetunion. Das vorliegende Buch gibt die Inhaltsverzeichnisse der Jahrgänge 1947—56 in deutscher Übersetzung wieder, außerdem zusammenfassend den Inhalt der hauptsächlichsten Artikel und Buchbesprechungen. Es ist darum ein wertvolles Hilfsmittel für das Studium der Sowjetphilosophie. Für deren Wesen ist bezeichnend, daß von der Armee der Sowjetphilosophen und von der philosophischen Front gesprochen und Parteilichkeit gefordert wird. Muß man Ansichten nichtmarxistischer Philosophen als richtig anerkennen, z. B. des Aristoteles, so behauptet man, sie hätten diese Erkenntnisse auf Grund des Materialismus gefunden. A. Brunner SJ

Marcel, Gabriel: Gegenwart und Unsterblichkeit. (345 S.) Frankfurt a. M. 1961, J. Knecht. Ln. DM 16,80.

In einem ersten Abschnitt spricht M. über sein „Grundanliegen", über das, was er mit seinem Philosophieren verfolgt, was auch guten Aufschluß über die Art dieses Philosophierens gibt. Dann folgen die metaphysischen Tagebücher 1938—1943. Diese sind ganz in der Art der früher veröffentlichten Tagebücher und kreisen um die gleichen Themen, um das Verhältnis zu den Toten, um die Sünde, kurz, um Fragen, die die

Existenz betreffen. Das gleiche gilt von dem Kapitel „Gegenwart und Unsterblichkeit" aus dem Jahre 1951. Solche Aufzeichnungen liefern keine fertigen und systematischen Lehren, die M. auch nicht geben will. Sie lassen aber dafür den Weg mitgehen, den der Philosoph selbst ging, und an seinem Suchen teilnehmen, was nicht ohne Reiz ist. Ein unvollendetes Theaterstück „Das Unergründliche" aus dem Jahre 1919 bespricht die gleiche Frage des Verhältnisses zu den Toten. In seinen Theaterstücken spricht sich M. nicht weniger über seine Philosophie aus, eher noch unmittelbarer.

A. Brunner SJ

Scheler, Max: Gesammelte Werke, Bd. 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft. (536 S.) Bern. München 1960, Francke-Verlag. Ln. DM 35,—.

Dieses soziologische Werk entstammt dem späteren Lebensabschnitt Schelers, wo er die Ansicht vertrat, daß dem Geist keine Kraft zukomme, seine ideenhaften Inhalte auch ins Dasein zu setzen; eine solche besäßen nur die triebhaft bedingten Lebensverhältnisse, die also die Realfaktoren des menschlichen Geschehens seien und negativ unter den geistigen Möglichkeiten auswählten. Diese Trennung der zwei Sphären entspricht jedoch nicht den Tatsachen; denn im Menschen, dem eigentlichen Faktor der Geschichte, sind beide unzertrennlich vereint, da der Geist zugleich die belebende Seele des Leibes ist. Nur ein abstrakter und darum unwirklicher Geist ist machtlos. In religiösen Fragen spürt man deutlich das Bedürfnis, den voraufgegangenen Bruch mit der Kirche zu rechtfertigen. Wo Sch. aber von diesen Voraussetzungen unbeeinflußt ist, macht sich auch in diesem Werk seine ungewöhnliche Begabung, geistige Wirklichkeiten zu erschauen, geltend. Aus dem Nachlaß sind etwa 50 Seiten Ergänzungen zu den drei Arbeiten des Buches: Probleme einer Soziologie des Wissens, Erkenntnis und Arbeit, Universität und Volkshochschule, von der Herausgeberin, Maria Scheler, sowie ausführliche Register wie auch Berichtigungen und Ergänzungen wie in den früheren Bänden hinzugefügt.

A. Brunner SJ

Dessauer, Friedrich: Prometheus und die Weltübel. (204 S.) Frankfurt 1959, Josef Knecht-Carolusdruckerei. Leinen DM 9,80.

D. macht sich die Sache nicht leicht. Er durchwandert die theologischen und philosophischen Denksysteme aller Jahrhunderte und kommt zum Ergebnis: Kant hat recht — unsere Vernunft reicht nicht aus, das Warum des physischen und moralischen Übels befriedigend aufzuhellen. Bis zu einem gewissen Grad, meint er, sei es heute allerdings doch eher möglich als früher. Denn all die großen Geister von Parmenides bis zu den Idealisten faßten das Sein mehr statisch auf, bzw. suchten nach dem Bleibenden. Heute dagegen, seit der Lebensphilosophie, betont man mehr die heraklitischen Züge, die Bewegung, die Entwicklung. Teilhard de Chardin ist ein christliches Beispiel für diese heraklitische Weltbetrachtung. Ohne diesem französischen Denker in allem beizupflichten, geht der Naturphilosoph Dessauer ähnliche Wege: die physischen Übel lassen sich zu einem guten Teil daraus erklären, daß wir eben noch in einem unterentwickelten Stadium der Weltentfaltung leben. Wenn wir freilich vergleichen zwischen dem ersten Auftreten des Urmenschen vor vielen hunderttausend Jahren und der Gegenwart, können wir feststellen, daß schon viele physische Übel verschwunden sind. Auch vieles, was früher als reine Bosheit des freien Willens angesehen wurde, muß heute ganz oder teilweise als biologisch bedingt angesehen werden und unterliegt damit dem hoffnungsfrohen Gesetz einer besseren Zukunft. Diese kommt allerdings nicht mechanisch. Es ist der Mensch, der steuernd und leitend eingreifen muß. Der sich selber helfende Mensch wird symbolisiert in der Gestalt des Prometheus.

D. schreibt nicht als grauer Theoretiker, sondern mit einem warmen feinfühligen Herzen, und seine Sprache ist durchglüht von dichterischer Gestaltungskraft und bildhafter Schau. Doch scheint uns, daß er die Weltweisheit der Vorzeit unterschätzt. Nicht nur in der Linie von Augustinus und Pascal ist die Geschichtlichkeit des Menschen berücksichtigt worden; auch in der aristotelisch-scholastischen wußte man um die Spannung zwischen Potenz und Akt, Wesensanlagen und ihrer Erfüllung, wußte man, daß das Menschsein ein Werden ist.

Auch bei D. bleibt natürlich im Problem des Übels ein großer, dunkler, unaufhebbarer Rest. Und da wird er zum christlichen Wegweiser, der den fragenden Menschen zu Christus nach Gethsemane und unters Kreuz führt.

G. F. Klenk SJ

Huxley, Aldous: Himmel und Hölle. (91 Seiten) München 1957, Piper. DM 7,80.

Man wird annehmen dürfen, daß in der Ekstase auch der Leib des Menschen Veränderungen erfährt, die sich etwa als interzellulare chemische Prozesse feststellen lassen. Es ist auch wahrscheinlich, daß sich ähnliche Vorgänge abspielen, die durch Hypnose, den Gebrauch von Meskalin und anderen Rauschgiften oder durch Licht usw. hervorgerufen werden. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß diese chemische Vorbereitung Visionen, prophetische und mystische Erlebnisse auslöst. Huxley scheint es jedoch anzunehmen, obwohl er das eigentlich Transzendente zuläßt. Sein Materialismus aber ist noch blind für das Eigenständige der

Gnade, die die Seele ergreift und erfüllt, wobei sie allerdings für gewöhnlich nicht auf die Vorbereitung und Mitwirkung des Geschöpfes verzichtet. Der leibseelische Mensch wird dies in Anerkennung der Erbsündigkeit und Sündhaftigkeit immer dadurch tun, daß er das Widerspenstige zur Unterwerfung in die Harmonie der Gottesordnung führt, während die von Huxley empfohlenen Mittel sie geradezu auflösen. Er gibt auch keinen Grund an, warum der Gegenstand der Visionen, der echten und der künstlichen, einmal Himmlisches und dann auch Höllisches ist. H. Becher SJ

Precht, Herbert: Das wissenschaftliche Weltbild und seine Grenzen. (209 Seiten) München, Basel 1960, Ernst Reinhard. Ln. DM 11,—.

Das Buch will einem vielseitig empfundenen Anliegen dienen: Die zahlreichen Ergebnisse der Naturwissenschaften zu einem Weltbild zu verarbeiten und mit der Weltanschauung in Beziehung zu setzen. In vier Teilen (Die tote Welt, Das Lebendige, Das Psychische, Der moralisch handelnde Mensch) werden in einer etwas ermüdenden Aufzählung die für Weltbild und Weltanschauung bedeutsamen Tatsachen zusammengetragen, wobei jeweils am Ende der einzelnen Teile ein kurzes Fazit des Gebotenen für die Gotteserkenntnis gezogen wird. — Das Buch ist beispielhaft für die geistige Situation, in der sich viele Gebildeten heute befinden. Der Verf. zitiert häufig Kant, dessen empiristische Einstellung er trotz gelegentlicher Kritik teilt. Die mitgeteilten Ergebnisse beziehen sich meist auf Probleme, bei denen sich empirische und ontologische Aspekte durchdringen. Entsprechend wie bei vielen Naturwissenschaftlern anzutreffender positivistischen Einstellung werden die empirisch gewonnenen Befunde als Lösung ontologischer Probleme angesehen, was bei weltanschaulich tiefer Interessierten Unbehagen auslöst. Beispielsweise wird die die ganze materielle Welt beherrschende physikalische Gesetzmäßigkeit für absolut angesehen, der gegenüber selbst der (deistisch gedachte) Gott machtlos ist. Das Verhältnis von Materie und Leben, ein zutiefst ontologisches Problem, wird auf Grund der empirischen Tatsachen im materialistischen Sinne gesehen. Der Tod der Tiere und des Menschen wird auf die gleiche Stufe gestellt. Diese für Ungezählte kennzeichnende Denkweise führt notwendig zu „Grenzen des wissenschaftlichen Weltbildes" in dem Sinne, daß unübersteigbare Hindernisse für eine, nichtempirische Züge enthaltende Weltanschauung aufgerichtet werden. Der Weg aus dieser „Krisis der Wissenschaft" sollte in der Erkenntnis gesehen werden, daß die Wirklichkeit seinsmäßig geschichtet und strukturiert ist. Die Schulung des geistigen Auges für die ontologische Struktur der Wirklichkeit ordnet die zahlreichen Ergebnisse der Wissenschaft ohne Zwang in ein Weltbild ein, in dem Gesetze mit physischer und absoluter Geltung, Materie und Leben, Geist und Seele, Charakter und Moral, Gott und Welt ihre Stelle haben. So geht das Weltbild nahtlos, ohne „Grenzen" in die Weltanschauung über. — Das Buch bringt keine fertigen Lösungen, wohl aber reiches Material für naturphilosophische Arbeit. J. Haas SJ

Geschichte

Dawson, Christopher: Die Revolution der Weltgeschichte. Universalhistorische Betrachtungen. (181 S.) München 1960, R. Oldenbourg. Ln. DM 14,—.

Die neue, grundlegend veränderte Situation der Welt im allgemeinen und Europas im besonderen fordern ein neues Geschichtsbild, in dem das westliche kulturelle und politische Kraftfeld seiner bevorzugten Stellung entkleidet und eine der Vielgestalt der Völker und Kulturen gerechtwerdende Universalhistorie geschaffen wird. Diese Forderung ist allgemein, und Dawson ist nur einer von vielen, der sie erhebt. Aber eigen ist ihm, wie er die Voraussetzungen dafür und den Weg dazu umschreibt. „Anstatt daher von der europäischen Geschichte Abschied zu nehmen, wie Alfred Weber und jetzt Professor Barraclough es getan haben, schlage ich vielmehr eine Rückkehr zur europäischen Geschichte vor, denn ich glaube, nur auf dem Weg über Europa und die westliche Geschichtstradition ist es möglich, jener universalen Weltgeschichte näherzukommen, die seit langer Zeit das Ideal der Geschichtsphilosophen ist."

Der Grund für diese Forderung ist einleuchtend. Wir brauchen eine allumfassende Geschichte, weil heute jedes historische Geschehen ein Akt auf der Bühne des Erdkreises geworden ist. Diese Verwandlung der verschiedenen Kultur- und Machtkreise in ein einziges hochdramatisches Welttheater ist vom Westen her, also letztlich durch Europa bewirkt worden. Daher müssen wir von Europa aus beginnen, wenn wir das Ganze verstehen wollen.

Der erste Schritt zur allgemeinen Weltgeschichte ist eine neue Zusammenschau der europäischen Entwicklung. An Stelle der nationalgeschichtlichen Verengung, müssen die Grundlinien des gesamteuropäischen Werdens und Wachsens aufgespürt und in Beziehung zur Geschichte der übrigen Welt gebracht werden.

Wie Dawson selber diese Aufgabe anpackt beweist aufs neue, daß er ein Meister ist. Auf dem Hintergrund ausgedehnter Sachkenntnis entwirft er packende Bilder der großen europäischen Revolutionen

von Renaissance, Reformation, Rationalismus und politischem Umsturz, die den Weg Europas vom ausgehenden Mittelalter bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts bestimmen, des Jahrhunderts, in dem die Expansivkraft des Westens auch die innersten Winkel der fremden Erdteile erreicht.

Am eindrucksvollsten wird diese vielgestaltige Aktion Europas in Asien und dann die asiatische Reaktion beschrieben. Europa hat sich mit dem ganzen Tumult seiner vielschichtigen Kräfte auf Indien, China, Indonesien usw. ausgeweitet und diese Gebiete religiös, kulturell, politisch und sozial erschüttert. Diese Erschütterung führte zum Aufstand gegen den Westen, zu einem Aufstand, der aber selbst von westlichen Ideen lebt, westliche Vorbilder nachahmt und um des westlichen Fortschrittidols willen die eigene Tradition oft vernichtet. Wie sind die Aussichten Europas in diesem Kampf? Sowohl Kommunismus als auch Nationalismus sind westliche Ideologien. Das Beste aber, was Europa brachte, sind Christentum und Humanismus. Sie stehen über jeder Ideologie. Vielleicht wird es Europa gelingen, mit diesen edelsten Früchten seiner geistigen Überlieferung die zerstörenden Dämonen zu bändigen. Hier jedenfalls liegt seine Aufgabe und seine Hoffnung.

G. F. Klenk SJ

Bengtson, Hermann: Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit. (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 3, Teil 4.) Mit einer Karte im Text und 11 Karten auf Beiblättern. 2., durchges. und ergänzte Aufl. (XIX, 609 S.) München 1960, C. H. Beck. Ln. DM 48,—.

Bengtsons wertvolle und anregende „Griechische Geschichte" ist in neubearbeiteter und ergänzter Auflage wieder herausgekommen. Die Vorzüge dieses Handbuches sind bekannt: eine gründliche wissenschaftliche Aufarbeitung des Stoffes, klare übersichtliche Gliederung, feines Einfühlungsvermögen in das Wesen des Griechentums im allgemeinen und seiner einzelnen Epochen im besonderen. Auch der späthellenischen und byzantinischen Zeit widerfährt volle Gerechtigkeit. Was das Buch überdies zu einer angenehmen Lektüre macht, ist die gute sprachliche Gestaltung. Die reichhaltige Quellen- und Literaturangabe wird nicht nur Studenten, sondern auch Forschern wichtige Hilfe bieten.

G. F. Klenk SJ

Newald, Richard: Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. (XIII, 454 S.) Tübingen 1960, Max Niemeyer, DM 32,—.

Wie und inwieweit ist die Antike im Mittelalter lebendig geblieben? Daß das Mittelalter anders auf die griechisch-römische Kulturwelt bezogen war als wir heute, anders als Renaissance und Humanismus — das ist uns allen von vornherein klar. Und doch ruht auch die mittelalterliche Geisteswelt auf dem, was die Vorzeit überliefert hatte, d. h. vor allem auf Christentum und Antike. Das letzte Glied der versinkenden Mittelmeerkultur war der Hellenismus, die dritte Stufe des Altertums. Newald kennzeichnet sie mit Synkretismus, verschmelzender und starrer Haltung, die sich auch in der Weise ihrer Weiterentwicklung ausdrückt: das Erbgut der klassischen Zeit strömt nicht mehr in lebendiger Unmittelbarkeit, sondern ist sozusagen geronnen und erscheint in der Form gebietender und lehrhafter „Auctores", als „Exempla" und Allegorie. Das Mittelalter schließt sich an diese Spätstufe der Antike an und sieht das ganze Altertum mehr oder weniger in ihrem Spiegel. Die antike Spätzeit und die abendländische Frühzeit stehen zueinander in einer schicksalhaften Entsprechung.

N.s Werk umgreift eine fast erdrückende Menge von Stoff. Der Verf. bearbeitet ihn in einer flüssigen, gewandten, bilderreichen Sprache, die die Lesung einerseits angenehm, anderseits es bisweilen schwer macht, zum begrifflichen Gehalt eines Kapitels vorzustoßen.

Was er über das Verhältnis von Klassik und Spätantike, Römertum und Griechentum, antikem Heidentum und frühem Christentum, über Mittelalter und Antike sagt, ist voll geistvoller Beobachtungen und wertvoller, wissenschaftlicher Einzelanalysen. Allerdings die leuchtende Sonne des Geistes und der schöpferischen Kraft steht für ihn im klassischen Hellas auf der Mittagshöhe. Daneben gilt noch groß das goldene Zeitalter Roms. Aber die folgenden Stufen der Kulturgeschichte liegen mehr oder weniger in der Dämmerung, bis mit der Renaissance wieder der lichte Tag anbricht. Uns scheint, daß das Mittelalter bei dieser Betrachtungsweise nicht zu seinem Recht kommt. Hören wir Newalds Sätze über das frühe Mittelalter: „Unter dem Schall der Posaunen des letzten Gerichts erbebt das weltfrohe Erbe der Antike, und die Jugendfreude jener Völker, die eben erst begonnen hatten, das Weltgeschehen zu gestalten, verdämmert in Gebet, Prüfung und angstvollen Schauern" (206).

Auch dort, wo N. über Frühchristentum und griechisches Denken spricht, ist sein Urteil nicht immer glücklich. So ist beispielsweise das geistige Sein des Sohnes Gottes, seine außer der Zeit liegende Wesenheit, das Hervorgehen aus dem Vater — keineswegs einfach ein aus der griechischen Philosophie übernommener Aspekt.

G. F. Klenk SJ

Webster, T. B. L.: Die Nachfahren Nestors. Mykene und die Anfänge griechi-

scher Kultur. (Janus-Bücher Bd. 19.) (94 Seiten) München, Wien 1961, R. Oldenbourg. DM 3,20.

Keine irdische Größe ist ohne Vorläufer. Auch die klassische Kultur Griechenlands ist nicht fertig vom Himmel gefallen. Auch sie ist Ahnen verpflichtet. Sie festzustellen, darum bemüht sich die Forschung schon geraume Zeit. Archäologie, Geschichte und Sprachwissenschaften arbeiten dabei Hand in Hand. Aber sind die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit unter den Gebildeten hinreichend bekannt? Vorliegendes Buch bietet auf knappem Raum für weitere Kreise einen wichtigen Beitrag zum Thema: Ursprünge und Anfänge der griechischen Kultur. Es handelt von den unmittelbaren Vorgängern des Griechentums im eigentlichen Sinn: von den Schöpfern und Trägern der mykenischen Welt, ihrem Untergang und dem Übergang zu den frühen Griechen. Es ist die Rede von der dorischen Einwanderung in Hellas, die wiederum die jonische Auswanderung und Besiedlung der Inseln und der kleinasiatischen Westküste zur Folge hatte. Etwa um 900 v. Chr. ist sie abgeschlossen. Um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. tritt Homer auf. Mit ihm und mit Hesiod (700 v. Chr.) haben wir „die ersten faßbaren Zeugnisse eines Frühstadiums der klassischen Kultur Griechenlands".

In Homers Werken lebt das mykenische Zeitalter noch nach, und von Mykene aus führen uns Frühgeschichte und Altertumskunde nach Kreta und in die minoische Epoche zurück. Beide, der mykenische und der minoische Kulturkreis, verweisen in vielem auf orientalisches Erbteil, auf östliche, asiatische und afrikanische Einflüsse. Die Vorfahren des klassischen Hellas werden sichtbar und dieses selbst erklärt als eine Höhe der Vollendung, zu der viele die Fundamente gelegt haben. G. F. Klenk SJ

Im Schatten der Technik. Beiträge zur Situation des Menschen in der modernen Zeit. Hrsg. von *Reinhard Demoll.* (329 S.) München, Eßlingen 1960, Bechtle-Verlag. Ln. DM 19,80.

Keiner von uns möchte die Annehmlichkeiten und Vorteile missen, die uns die Technik bietet, und doch fühlen wir alle längst, daß da auch Nachteile sind, schwere, lange tiefdunkle Schatten. Was uns alle oder doch viele von uns heimlich bedrängt, wird im vorliegenden Sammelband, den Prof. Dr. Reinhard Demoll herausgibt, von berufenen Fachleuten durchdacht und oft brennend klar und eindringlich ausgesprochen. Es sind Fachleute, ja, aber keine „Spezialisten", sondern warmherzige Anwälte des Menschentums und der Menschlichkeit. Sie vertreten unsere Sache. Denn wir wandeln nicht nur im Lichte, sondern auch im Schatten der Technik.

Und wohin fallen diese Schatten im einzelnen? Am schmerzlichsten müssen sie uns berühren, wo sie das Leben der Kinder und jungen Menschen verdüstern. Darüber handeln rund ein halbes Dutzend der Aufsätze, so zum Beispiel Hildegard Hetzer: Spiel und Spielzeug unserer Kinder; Theodor Hellbrügge: Kinder ohne Raum und Zeit; derselbe: Waisenkinder der Technik; Martin Keilhacker: Film und Fernsehen als Traum und Wirklichkeit der Jugend.

Aber nicht nur die Kinder, alle sind wir bedroht durch den motorisierten Verkehr (Max Mikorey), durch die Mechanisierung und Einseitigkeit nicht nur der Arbeit, sondern auch der Erholung (Hittmair, Jungmann). Selbst der Eros der Geschlechter und die Kunst geraten ins Räderwerk des technischen Zeitalters (Joachim Bodamer; Hans Sedlmayr). Die biologische Erbmasse des Menschen und seine naturhafte Umwelt werden gefüttert (v. Verschuer; Egli) usw.

Jeder dieser meist auch sprachlich durchformten Aufsätze ist ein Warnruf — nicht gegen die Technik als solche, sondern dagegen, daß man sie wild treiben läßt und nicht einfängt und an die Kette legt.

Sehr fragwürdig ist allerdings die Abhandlung, die Demoll selber verfaßt hat. Er ist Zoologe. Er fürchtet eine Katastrophe durch Übervölkerung und ist für Begrenzung der Kinderzahl durch Aufklärung (wobei die Brutalität und Härte etwa des japanischen Vorgehens vermieden werden soll). Ist es wahr, was er behauptet, „daß die Begabung der Kinder um so mangelhafter ist, je mehr Geschwister vorhanden sind" (285)? Bei Einzelkindern, so will er wahrhaben, sei der Prozentsatz der Unterdurchschnittlichen am niedrigsten (ebd.). Theodor Hellbrügge sagt in diesem gleichen Buche etwas ganz anderes: „... für das Kind bedeutet das Fehlen von Geschwistern einen Verlust natürlicher Entwicklungsmöglichkeiten" (76).

Einen besonderen Hinweis verdient der Abschnitt: Das Unrecht der heterologen Insemination. August Mayer, der Verf., beleuchtet dieses heikle Thema von allen Seiten: der ärztlich-medizinischen, der ethischen, psychologischen, genealogischen, bürgerlich-rechtlichen und sozialen. Das Ergebnis ist strikte Ablehnung dieser sogenannten künstlichen Befruchtung.

G. F. Klenk SJ

Overhoff, Julius: Die Welt mit Dschingiz-Chan. (358 S.) Mit 4 Karten und Tabellen im Anhang. Nürnberg 1959, Glock und Lutz. Ln. DM 19,80.

Das Buch schildert in Schlaglichtern und Einzelszenen die Welt der Jahre 1204 bis 1221, also die Zeit, als in der Mongolei Dschingiz-Chan seine Herrschaft aufrichtet und sie bald über die Nachbarländer, dann über die halbe Welt ausdehnt. In dreißig

Kapiteln werden Weltstimmung und Lebensgefühl des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts eingefangen, das unter der Drohung des Ostens steht. Die Orte am Rande des Geschehens sind London, Japan und Ceylon. Schon näher rücken dem Geschehen Rom, Syrien, Palermo, Kairo, Kiew, Liegnitz und Venedig; hier taucht das Gespenst des Mongolenchans ins Blickfeld verantwortlich in die Zukunft sehender Menschen. Die folgenden Kapitel zeigen die verzweifelte Gegenwehr der Überfallenen, ob es sich um Persien, Aserbeidschan, Bagdad, Samarkand, Sibirien, Indien oder um Kleinasien handelt. Der dritte Teil des Buches zeichnet schließlich Bilder aus dem eigentlichen Kraftzentrum des Dschingiz-Chan in Mittelasien.

Ein reiches kulturgeschichtliches Wissen wird in diesem Buche vor dem Leser ausgebreitet, und der Vergleich mit heute liegt nahe. Aber der Autor warnt ausdrücklich vor zu vordergründigen Geschichtsanalogien. Er sieht die einzige echte, historisch belegbare Analogie zwischen damals und heute in „der wiederkehrenden Stunde des Aufbruchs, der Aufbruchsstimmung". Aber lernen soll der Leser, daß die „eine Welt", die heute angebrochen ist, ob man sie wahrhaben will oder nicht, damals schon existiert hat.

Die einzelnen Kapitel sind, was die Personen und Szenen angeht, erfunden. Tiefer gesehen geben sie die geschichtliche Wahrheit wieder, indem sie Atmosphäre schaffen: Es könnte so gewesen sein. Das Buch macht den Leser sehr nachdenklich, und das hat der Verf. wohl erreichen wollen.

A. Hüpgens SJ

Tashjean, John E.: China und die Sowjetunion. Untersuchungen zur sogenannten Starlinger-Theorie. Sonderveröffentlichung der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) Hamburg. (56 S.) Hamburg 1960, Otto Harrassowitz. DM 8,—.

Diese Schrift setzt sich mit den bekannten Ansichten W. Starlingers über das Verhältnis von Sowjetrußland und Rotchina auseinander. Die Theorie Starlingers erhält ein besonderes Gewicht, wenn man unterstellt, sie stütze die prowestliche Politik Adenauers.

Es dürfte kein Zweifel sein, daß Starlingers These eine Hypothese ist, der als solcher eben nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukommt. John E. Tashjean stellt eine in vielem abweichende These auf. Leider hat er dafür, wie die Redaktion in der deutschen Übertragung anmerkt, chinesische Quellen kaum heranziehen können, ist vielmehr auf Sekundär-Literatur angewiesen. So ist auch seine Gegenthese weithin bloß Hypothese. Dennoch behält sie einen bestimmten Wert.

Wir möchten folgende Punkte unterstreichen: 1. Starlingers Theorie über die Entwicklung der russisch-chinesischen Beziehungen ist unbefriedigend. 2. „Solange es ein kommunistisches Regime in Peking gibt, muß man erwarten, daß es ein Verbündeter Moskaus bleibt." 3. Die wirtschaftliche und bevölkerungspolitische Lage in den chinesisch-russischen Grenzprovinzen bietet keinen Gegenbeweis; denn sie kann ebensogut dazu führen, daß Rotchina und Sowjetrußland jene Gebiete in enger Zusammenarbeit erschließen und entwickeln — wie dazu, daß sie sich entzweien.

Aber was haben diese verschiedenen Möglichkeiten im Grunde genommen mit der Außenpolitik Adenauers zu tun? Sie ist in jedem Fall vorgezeichnet. Denn sie entspringt keinen machtpolitischen Beweggründen, sondern der Notwendigkeit, die 50 Millionen Deutsche der Bundesrepublik vor der Sowjetisierung zu retten und, wenn möglich, das Los der versklavten Mitbürger in der DDR zu erleichtern. Dies kann nur in engstem Anschluß an die freie westliche Welt erreicht werden. Wenn das Bündnis zwischen Sowjetrußland und China auf lange Zeit hinaus wetterfest ist, dann ist dies für alle freien Völker ein Grund mehr, sich zur Abwehr zusammenzuschließen. Wer glaubt, daß die sogenannten Neutralen sich dem Zugriff der kommunistischen Weltrevolution entziehen können, lebt in einem weltfremden Idyll.

G. F. Klenk SJ

Gras, Marion: Rußland. (Die UdSSR.) (443 S.) Nürnberg 1960, Glock u. Lutz. Ln. DM 15,—.

Den Absichten der Reihe „Geistige Länderkunde" entsprechend sucht auch dieser Band vor allem von dem geistigen Rußland Kunde zu geben. Nach einer Übersicht über die Natur und die Geschichte des Landes werden behandelt die Ideologie, die Wirtschaft, die politische Struktur, Kulturinstitutionen und Wissenschaft, die Bevölkerung, russische Geistigkeit und Geistesgeschichte, Kunst und Religion. Viel Material ist auf engem Raum übersichtlich und verständlich zusammengebracht, und einige Tafeln veranschaulichen vor allem die Baustile. Das russische Volk wird mit viel Sympathie geschildert, so sehr, daß zuweilen das Urteil über den Westen einseitig zu werden droht und wohl auch nicht bemerkt wird, daß manches nicht so sehr spezifisch russisch, sondern Mittelalter, allerdings russisches Mittelalter ist. Daß dieses Mittelalter mit der Technik der Neuzeit unmittelbar zusammengestoßen ist, das ist wohl die Tragik des Landes. Aber mit G. darf man wohl hoffen, daß Rußland sich von der Selbstentfremdung durch eine im Westen geborene Theorie eines Tages wieder frei machen wird. A. Brunner SJ

Die Nacht von Silo

FRANZ HILLIG SJ

Hat Rembrandt, der wie kein anderer die Bibel in Bilder umgesetzt hat, Szenen aus dem Leben Samuels gemalt? Uns ist kein derartiges Bild bekannt. Und doch sind diese ersten Seiten der Königsbücher ein Stoff, der geradezu nach dem ahnungsreichen, leiderfahrenen niederländischen Meister ruft. Verfügte man nur über seine mächtige Schattenbeschwörung, es müßte eine hinreißende Aufgabe sein, ein Bild zu versuchen jener Schicksalsnacht aus dem 3. Kapitel von Buch I, in der Gott selbst eine Seite umblättert, in der ein Lebensschicksal endgültig ins Dunkel stürzt, und ein anderes in die Helle der Zukunft tritt, dem Königtum entgegen.

Der Hinweis auf die Maler kommt nicht von ungefähr. Der Leser könnte ja über die Art verwundert sein, mit der hier der heilige Stoff behandelt wird, und meinen, die Bibel habe keine Nacherzählung nötig. Das stimmt; aber vielleicht gibt es Menschen, die der Bibel, zumal dem Alten Testament entfremdet, auf solche Weise gewissermaßen auf den Appetit kommen. Und warum soll nicht einfach der, dem es eine Szene aus dem gewaltigen Bilderbuch, das die Bibel ist, angetan hat, sich hinsetzen und sie in seiner Freude noch einmal malen? Natürlich wird er sie nicht wörtlich nachschreiben; das besorgt der Buchdrucker; nein, er wird sie aus seiner persönlichen Freude heraus nachzugestalten suchen, so wie es bis in unsere Tage hinein immer wieder die Maler reizt, ein Werk früherer Meister auf ihre Weise zu interpretieren (wie es in jüngster Zeit zum Beispiel Picasso mit Las Meninas von Velasquez in immer neuen Variationen getan hat)[1].

Um auf den großen Niederländer zurückzukommen: Da ist gleich dieses Rembrandtwort von der „Lampe", der Leuchte Gottes, die noch nicht erloschen war. Bis heute sind sich die Erklärer nicht einig, ob damit der hochbetagte Hohepriester Heli gemeint ist, dessen Augenlicht am Erlöschen war, dessen Lebenslampe aber noch flackerte, oder ob einfach der Leuchter im

[1] Unserer Meditation liegt zugrunde 1 Samuel (bzw. Könige) 1—4. Wo der Bibeltext zitiert wird, ist er in wörtlicher Treue wiedergegeben. Neben den Übersetzungen von E. Henne und M. Rehm haben wir dankbar die dem Hebräischen so nahe von Martin Buber und Franz Rosenzweig (Bücher der Geschichte bei Jakob Hegner, Köln) benutzt wie natürlich auch die Vulgata und die Lutherübersetzung. Als Kommentare seien genannt: *C. Schedl*, Geschichte des Alten Testaments, *3. Bd., München 1959; R. de Vaux*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, *1. Bd., Freiburg 1960; H. W. Hertzberg*, Die Samuelbücher (Das Alte Testament Deutsch / Neues Göttinger Bibelwerk), *Göttingen 1956; S. de Diétrich*, Le Dessin de Dieu. Série Biblique de l'Actualité Protestante. *Neuchâtel* und *Paris 1954.*

Heiligtum von Silo gemeint ist, der da brannte als Vorläufer des Ewigen Lichtes vor dem Sanctissimum der christlichen Kirchen. In geheimnisvolles Dunkel ist das alles gehüllt: es ist Nacht.

Der greise Heli schläft; und auch Samuel schläft, der junge Levit, dessen Unschuld schon darin zum Ausdruck kommt, daß er im Tempel Jahwes schlafen darf ganz nah bei der Heiligen Lade: „In Seiner Halle, wo der Schrein Gottes war, lag Samuel." Er schläft und weiß nicht, daß diese Nacht die große Zäsur in sein Leben bringen wird. Was bisher war, liegt hinter ihm. Nun soll das Neue kommen.

*

Erinnern wir uns an seine früheren Schicksale. Es begann mit seiner Mutter. Immer beginnt das Leben eines Menschen mit seiner Mutter. Aber diese war eine von den unglücklichen Frauen Israels, deren Mutterschoß der Herr verschlossen hatte. Anna flehte und weinte. Die Nebenfrau ihres Mannes (auch diese Demütigung war ihr zugemutet) gebar ihm Kinder und ließ Anna höhnisch ihre Überlegenheit fühlen. Was nutzte es, daß Elkana, ihr Mann, sie tröstete: „Anna, warum weinst du und willst du nicht essen? Bin ich dir nicht gut, mehr als zehn Söhne?"

Anna stand in dem Heiligtum, das sich damals (es war die Zeit der Richter) in Silo befand, vor dem Herrn. Lautlos bewegten sich ihre Lippen, so daß Heli, der sie beobachtete, sie für trunken hielt. Unter Tränen machte sie ein Gelübde, das die Bibel uns mit diesen Worten überliefert hat:

„Jahwe Sabaoth,
Schaust du her auf das Leid deiner Magd —
Gedenkst du meiner und vergißt nicht deine Magd —
Gibst du deiner Magd einen männlichen Samen —:
Dann gebe ich ihn Jahwe für alle Tage seines Lebens —
Nie soll ein Schermesser scheren sein Haupt."

Der Hohepriester hatte ihr Erfüllung ihrer Bitte gewünscht, und der Herr hatte sich ihrer erbarmt. Sie gebar einen Knaben und nannte ihn, den ihr sichtlich Gott geschenkt, Samuel; „denn", sagte sie, „von Jahwe habe ich ihn erbetet."[2]

Die Bibel läßt es in ihrer ganzen Härte stehen: nun hat sie den Sohn und nun muß sie ihn hergeben. Doch wird, was im Herzen der Mutter vorging, angedeutet, da Anna mit der Erfüllung ihres Gelübdes zögert: erst soll der

[2] Was die Namensschreibung angeht, bleiben wir bei der uns vertrauten: Anna, Heli, Israel, Samuel und Silo gegenüber der Transkription von Buber und anderen: Channa, Eli, Jisrael, Schmuel und Schilo. „Mit den biblischen Namen ist es ein wirkliches Elend" (C. Schedl). Wir können hier auf dieses Problem, das ein Kreuz für alle Bibelübersetzungen bleibt, nicht näher eingehen. Es sei vermerkt, daß die heutige hebräische Vokalisation verhältnismäßig jung ist, während Septuaginta und Vulgata einen viel älteren Vokalbestand bieten und die uns vertraute Namensgebung, die ja auf die Vulgata zurückgeht, nicht in jedem Fall abwegig sein muß. Vgl. *C. Schedl* a.a.O. XVII ff. Buber gibt Jahwe weithin mit ER, was seiner Übertragung eine archaische Feierlichkeit verleiht. Wir sind ihm öfters darin gefolgt.

Knabe entwöhnt sein; und das geschah und geschieht noch heute im Orient oft sehr spät. Vielleicht hat sie auf diese Weise ihren kleinen Samuel vier Jahre behalten dürfen. Dann aber schlug die Stunde zum Tempelgang. Einen dreijährigen Stier, ein Epha Mehl und einen Schlauch Wein bringen die Eltern mit hinauf ins Heiligtum. Aber die eigentliche Opfergabe ist ihr Kind.

Der Hohepriester scheint sich nicht zu erinnern. Anna muß seinem Gedächtnis aufhelfen: „Gestatte, mein Herr, so wahr du lebst, mein Herr, ich bin die Frau, die hier vor dir stand, um zu Jahwe zu beten. Um diesen Knaben habe ich gebetet, und Jahwe gewährte mir die Bitte, die ich an Jahwe gerichtet habe. So will ich ihn auch Jahwe weihen. Alle Tage seines Lebens sei er IHM geweiht." Dann sang sie ihr Lied, das sie berühmt gemacht hat und als „Annas Lobgesang" in unseren Bibeln steht: „Aufjubelt mein Herz im Herrn, es hebt sich mein Haupt in IHM". (Es ist ein Lied von 17 Versen.)

Alljährlich kam Anna mit ihrem Mann herauf. Jedesmal hatte sie für den Jungen einen kleinen Rock dabei, den sie selbst gefertigt hatte (mit welchen Gedanken und welchen Gebeten!) Und jedesmal war der Rock etwas größer. Die Kinder wachsen so schnell! Auch ihr Samuel wuchs. Der war nun eine Art Meßbub, wie wir sagen würden, ein kleiner Levit. Bald war er auch über dieses Stadium hinaus. Er ward ein Alumnus, ein junger Mann, der dem Dienst im Heiligtum entgegenwuchs, wie es der eine inhaltsreiche, kleine Satz offenbart: „Der junge Samuel aber wuchs heran bei Jahwe." Nicht nur wohnen durfte er im Heiligtum, nein, der Herr erfüllte seinen Geist. Wenn sein Wachstum vor Gott und den Menschen fast mit den gleichen Worten geschildert wird, wie später Lukas das Heranblühen des Jesusknaben beschreiben sollte, dann möchte man zugleich (wenn auch in dem gebührenden Abstand) an jenes Wort des jungen Jesus denken: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" Samuel lebt im Haus des Herrn; der Dienst des Herrn ist sein Lebensinhalt, und der Geist des Herrn sein Lebenselement.

Dieser kleine, fromme und eifrige Levit wäre für sich allein zu viel des Lichtes. So ist das Leben auf dieser sündigen Erde nicht. Ja selbst die Welt des Heiligtums ist nicht so hell; sie ist vielmehr in jenen Tagen dunkel und unheilschwanger. Die eigenen Söhne Helis sind der Grund. Sie sind mißratene Söhne. Sie sind Priester; aber sie geben Ärgernis. Nicht nur schicken sie, wie wir es in der Schulbibel gelernt haben, einen Knecht mit dreizinkiger Gabel, um sich widerrechtlich der besten Fleischstücke aus den Töpfen der Pilger zu bemächtigen; wir erfahren als Erwachsene aus der ungekürzten Bibel, die Sertillanges „das Brevier der Wirklichkeit" genannt hat, daß sie sich auch mit Frauen vergingen, die am Heiligtum beschäftigt waren[3]. Ganz Israel wußte von diesem Frevel, der als kultischer Frevel

[3] Offenbar gab es Frauen, die neben den Leviten Dienst taten z. B. als Tempelsängerinnen. An Hierodulen ist wohl nicht zu denken.

besonders verwerflich war und das Ansehen der Wallfahrt gewiß schädigte. Auch Heli hörte davon; aber er war schwach.

Wohl hielt der greise Mann seinen Söhnen ihr Unrecht vor; aber er schritt nicht wirksam dagegen ein. Gott sandte ihm einen geisterfüllten Warner, der ihn freimütig ins Gewissen donnerte, („Du ehrst deine Söhne mehr als Mich!") umsonst. Heli tat nichts. Man möchte ihn mit seinem Alter entschuldigen. Aber der dramatische Fortgang der Geschichte setzt doch gerade seine Verantwortung voraus. Darum kam es ja schließlich zu dem, was in jener Nacht geschah, da die Leuchte, die am Verlöschen war, noch einen letzten Schein durch das Heiligtum warf.

*

Damit stehen wir wieder bei dem Ausgangspunkt unserer Betrachtung im Bundeszelt zu Silo. Es ist Nacht. Die Menschen schlafen. Heli schläft und Samuel auch. Da ertönt die Stimme. Jemand ruft: „Samuel, Samuel!" Der junge Levit wird wach. Wer hat ihn gerufen? Das kann nur der Hohepriester gewesen sein. Samuel eilt zu Heli: „Hier bin ich, du hast mich gerufen." Der Hohepriester: „Ich habe dich nicht gerufen; leg dich wieder schlafen." Aber wieder und deutlicher ruft es: „Samuel." Zum zweitenmal steht Samuel auf und begibt sich zu Heli: „Ich habe nicht gerufen, mein Sohn; leg dich wieder schlafen."

Der Hohepriester wird nachdenklich geworden sein: „Wie schreckhaft diese jungen Menschen sind!" Oder hat sich sein bedrücktes Gewissen Luft gemacht in dem Gedanken: „Das sind diese ‚Frommen'! Was kommt dabei heraus: überreizte Nerven!" Aber mit Psychologie allein ist dem Tiefgang des biblischen Geschehens nicht beizukommen. An dieser Stelle steht ein Satz, der uns die eigentliche Tiefendemension des Menschen als des von Gott Geschaffenen und von Gott Gerufenen auftut: „Samuel kannte IHN noch nicht" (in der alten lateinischen Fassung, wie sie am Samstag nach Fronleichnam im Römischen Brevier steht: Porro Samuel nondum noverat Dominum)[4]. Buber übersetzt: „Schmuel aber war vor dem, daß er IHN kannte." Der Hagiograph setzt erklärend hinzu: „Ein Wort Jahwes war ihm noch nicht geoffenbart worden."

Es gibt eine Erfahrung Gottes. Wir andern glauben. Wir sind dessen gewiß, was uns von der Kirche als Gottes Offenbarung gelehrt wird. Der Herr hat die selig gepriesen, die solcherweise nicht sehen und doch glauben. Dennoch wirkt er selbst aus freiem Ermessen jenes andere: daß einer von seinem Licht und seiner Gegenwart überwältigt wird; daß Ihn einer in geheimnistiefen Gottbegegnungen „kennenlernt" als erfahrene, erlebte Wirklichkeit. Wem sie zuteil wurden, der „kennt" Ihn. Aber eben Samuel war noch „vor dem, daß er IHN kannte". Darum fand er sich nicht zurecht.

Teresa von Avila erklärt: Gottes Art zu sprechen ist unverkennbar und

[4] Die Vulgata hat statt noverat „sciebat".

unverwechselbar. Die Seele weiß mit unerschütterlicher Gewißheit: „Es ist der Herr." Den Meistern des inneren Lebens und der mystischen Erfahrung ist dieses Wissen vertraut. Nach Ignatius gibt es eine „Zeit", da Gott unser Herr den Willen des Menschen so bewegt und an sich zieht, daß die ihm ergebene Seele, „ohne zu zweifeln oder auch nur zweifeln zu können, dem folgt, was ihr gezeigt wird. Wie Sankt Paulus und Sankt Matthäus taten, als sie Christus unserm Herrn nachfolgten" (Exerzitienbuch 175). Daneben gibt es freilich andere „Gezeiten der Seele", da sie ohne solche Evidenz den Willen Gottes suchen muß und ihr Regeln zur „Unterscheidung der Geister" an die Hand zu geben sind. Da muß sie dann auf Grund der Erfahrung innerer Tröstung oder auch einfach durch den ruhigen, ungestörten Gebrauch ihrer geistigen Kräfte zur Klarheit zu kommen suchen[5].

Daß dabei der Rat eines erfahrenen Meisters großen Wert besitzt, weiß niemand besser als der Verfasser des Exerzitienbuches. Dies ist der Weg, den der junge, unerfahrene Levit auch jetzt wieder wählt, als die „Stimme" zum drittenmal ruft. Auch diesmal eilt er zu Heli. Da kommt dem die Erkenntnis: das ist der Herr. Jahwe ruft den jungen, lauteren Diener des Heiligtums, und er selbst, der Hohepriester, ist ausgeschaltet. Gott wendet sich nicht an den Erzbischof, sondern an seinen jungen Kaplan. Es ist rührend und geradezu erschütternd, daß der Alte, Beiseitegeschobene dennoch aus seiner religiösen Erfahrung und der seinem Amt verdankten Erleuchtung den heiligen Erwählten richtig zu belehren weiß: „Geh schlafen und wenn er dich ruft, antworte: ‚Rede, Herr, dein Diener hört.' "

Nun wächst die dunkle Tiefe dieser Nacht ins Unergründliche. „Es waren aber Gesichte nicht häufig in jenen Tagen", so heißt es zu Beginn dieses dritten Kapitels. Die Menschen waren solcher Gnaden nicht würdig. Ihrer oberflächlichen Glaubenslosigkeit entsprach, daß ER sich zurückzog. Aber sein unerbittlicher Zorn ballte sich über Helis Haus zusammen. Wieder ertönte mitten in der Nacht die Stimme. Es ist Jahwe selbst. („Da kam ER, trat herzu, rief", heißt es wörtlich in ergreifender Anschaulichkeit. Es ist also eine Vision: Theophanie.) Diesmal weiß Samuel, wer das ist und wie er IHM zu antworten hat: „Rede, Herr, dein Diener hört!"

Nun ereignet sich das, wofür die bisherigen Rufe nur Glockenzeichen waren (H. W. Hertzberg). Gericht ergeht in der Gottesrede. „Siehe, ich tue etwas in Israel, daß jedem, der es hört, beide Ohren gellen werden." Gott wird erfüllen, was er dem Hohenpriester angedroht. Sein Haus ist gerichtet, weil er von dem Frevel seiner Söhne wußte und ihnen nicht gewehrt hat. In Ewigkeit soll die Schuld des Hauses Heli nicht gesühnt werden. — Schlag

---

[5] Vgl. im Exerzitienbuch die Abschnitte über die Erwählung (169—189) und über die Unterscheidung der Geister (313—336). Zur Theologie dieser „Unterscheidung" vgl. *A. Brunner*, Die Erkenntnis des Willens Gottes nach den Geistl. Übungen des hl. Ignatius von Loyola, in: *Geist und Leben 30 (1957) 199—212; Karl Rahner*, Die Ignatianische Logik der Existentiellen Erkenntnis, in: *Ignatius von Loyola.* Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. Herausgegeben von F. Wulf, *Würzburg 1956, 343—405.*

auf Schlag wird dem Jungen die Zukunft enthüllt. Jahwes Wille ist, daß er es Heli künde.

Lastend liegt die Nacht auf dem Leviten. Wie eine Lähmung ist es über ihn gekommen: rettungsloser Fluch, grausame Gewißheit. Eingehüllt in Dunkel ist er selbst und alles um ihn her. Ob er nicht unbewußt wünschte, nie mehr aus diesem Dunkel zu erwachen? Samuel wird nicht mehr haben schlafen können; und doch tat diese Betäubung wohl. Man war in Nacht gehüllt wie in die Decken der Lagerstatt. Man lag wie in einer Narkose bewegungslos.

Aber der Morgen kam unausweichlich herauf. Grausam schnell sogar, wie er im Orient kommt. Warum sagt die Schrift ausdrücklich: „Samuel blieb liegen bis zum Morgen?" Sonst war er offenbar früher auf. Sein junges, frommes Ungestüm rief ihn zum Gebet. Sein sorgloser Schlaf war leicht abgeschüttelt, und der Morgen lud unbefangen zu lebensfrohem Tun.

Heute war das anders. Könnte die Nacht nicht weiter dauern? Oder könnte man nicht einfach alles hinausschieben und liegen bleiben? Doch es half nichts: der neue Tag war da, und mit ihm die Forderung der Pflicht. Samuel stand auf. Er tat, was seines Dienstes war: „Er öffnete die Tore des Hauses Jahwes." Unerbittlich wurde es nun Tag. Die letzten Schatten wichen aus dem Heiligtum.

Was war das für ein Morgen! Die Welt war wie verwandelt. Denn Gott hatte gesprochen. Er hatte ihm die Zukunft enthüllt. Der Hohepriester, den Samuel geachtet, den er wohl wie einen Vater liebte, dessen Schwäche er sich nicht einzugestehen wagte, war samt seinem Hause verworfen. Ganz Israel trat in eine neue Phase seiner Geschichte ein, und er, Samuel, der kleine Sohn der Anna, die jedes Jahr heraufkam, trug die Last der Zukunft, die heilige Gnadenlast der Erwählung, die Berufung, in Seinem Namen zu sprechen. Starr und wie gelähmt schaute er in den Morgen. Er spürte gewiß, daß er nicht nur die Tempeltore auftat. Vor ihm öffneten sich die Tore einer neuen Zeit.

„Samuel, mein Sohn!" Diesmal war es Heli, der ihn rief. Auch Heli hatte kein Auge mehr zugetan. Die ganze Nacht hatte er sich zerquält. Er ahnt nichts Gutes. Im Grunde weiß er alles. Aber noch ist alles ungewiß und ohne feste Konturen. Wenn der junge Levit nur den Mut hätte zu sprechen. Doch der wagt es nicht. Dem sind die Lippen wie versiegelt. Sei es denn, der Hohepriester wird dieses Schweigen aufbrechen! Da stehen sie sich im Licht des Morgens gegenüber, zu ihren Füßen das Land der Väter. „Was hat ER zu dir gesagt?" So spricht der Mensch, wenn es um Leben und Tod geht: Sei ehrlich, sag alles! Richte es aus (mit dem Unterton: Richte mich hin; stich zu!). Da teilte der junge Levit in dem Kleid, das die Mutter ihm gefertigt, und wie geweiht durch die Begegnung dieser Nacht, dem Greis, der nicht mehr sehen konnte, die Botschaft mit, die noch in seinen Ohren gellte: alles, und verschwieg kein einziges Wort. Er kommt sich vor, als hätte er getötet. Tief ins Herz des Hohenpriesters hat er das Schwert stoßen müssen.

Ob Heli wankte? Ob sein Mund zitterte und seine Wangen erbleichten? Die Bibel ist nicht gewohnt, sich bei derlei aufzuhalten. Sie ist objektiv. Sie zeichnet hier den alten Hohenpriester mit einem Satz, der ihn mehr verleiht als antike Größe, nämlich religiöse Ehrwürdigkeit. Heli hat alles gehört und verstanden. Mit einer überwältigenden Schlichtheit spricht er nun: „Es ist Jahwe. Er tue, was ihm gut scheint." Der Hohepriester ist so sehr Priester, er steht dermaßen über seinem eigenen kleinen Schicksal auf der Seite Gottes, daß er IHM Recht gibt. Er ist fähig, noch in seiner Verurteilung den zu preisen, der alles richtig macht. Dieses eine Wort versöhnt mit vielem, was der alte, schwache Mann getan oder vielmehr nicht getan hat[6].

*

Was nun folgt, ist nur noch der Bericht, wie das Strafgericht sich erfüllen sollte. Die Israeliten stehen im Feld. Sie werden von den Philistern geschlagen und verfallen, um die Scharte auszuwetzen, auf den Gedanken, sich die Bundeslade zu verschaffen und unter ihrem Schutz in den Kampf zu ziehen. Helis Söhne begleiten sie. Hat man den Alten überhaupt noch um Erlaubnis gefragt? Hat er in gewohnter Widerstandslosigkeit zu allem ja und amen gesagt? Davon erfahren wir nichts. Es ist wohl auch ein den Menschen jener Zeit fern liegender Gedanke. Die Lade des Herrn der Heerscharen, die in den ersten Königsbüchern eine so große Rolle spielt, ist ein wichtiger militärischer Faktor. Der Jubel, den ihre Ankunft im Lager der Israeliten auslöst, beweist es ebenso wie das Entsetzen, das die Philister befällt, als sie davon Kunde erhalten. Wohl aber scheint im weiteren Verlauf der Geschichte angedeutet, daß Jahwe sich nicht binden läßt. Nie kann der Mensch über Ihn verfügen.

Heli ist daheim geblieben. Über der nach Abzug der kampffähigen Männer wie ausgestorbenen Stadt lastet bleiern die Ungewißheit über den Ausgang der Schlacht. Aber noch am gleichen Tag gelingt es einem Mann aus dem Stamm Benjamin vom Schlachtfeld her nach Silo zu laufen. Staubbedeckt und mit zerrissenen Kleidern langt er an (wenn wir eine stehende alttestamentliche Chiffre so in unsere heutige Sprechweise übersetzen dürfen). Man muß sich offenbar vorstellen, daß er der Bevölkerung, die auf dem Marktplatz zusammengeströmt ist, einen Lagebericht erstattet. „Die ganze Stadt", heißt es in der Schrift, „schrie laut auf."

Heli, der Hohepriester, hört den Lärm. Er sitzt auf seinem Richterstuhl wohl beim Heiligtum, das wir oberhalb der Stadt zu denken haben. „Was soll dieser Lärm?" fragt er. Man bedenke, daß die Lade des Herrn und seine beiden Söhne in das Kriegsgeschehen verwickelt waren. Doch schon naht

[6] Es gibt ein Wort von Fénelon, an das man hier denken mag: („Que Dieu) fasse sa volonté en nous et sur nous et au dépens de nous — Möge Gott seinen Willen tun in uns und über uns und auf unsere Kosten." Lettre à un militaire, 7.8.1689; VIII, 514. Zit. in: *Bernard Dupriez*, Fénelon et la Bible, *Paris 1961, 40.*

der Bote selbst, um dem Hohenpriester Meldung zu machen. „Heli", so heißt es wörtlich, „war 98 Jahre alt. Seine Augen waren starr geworden, so daß er nicht mehr sehen konnte." Der Mann berichtet Heli (man spürt den fliegenden Atem): „Ich komme vom Schlachtfeld. Ich bin heute aus dem Kampf geflohen." Heli, in der für betagte Würdenträger typischen väterlichen Betulichkeit, die wenig in den heißen Atem solcher Schicksalstage paßt: „Wie steht es, mein Sohn?" Der Bote ohne Schonung: „Israel ist geschlagen. Deine beiden Söhne sind tot. Die Gotteslade ist in die Hände der Feinde gefallen." Unerbittlich hat die Kunde den alten, schweren Mann (dieser Zug wird eigens betont) getroffen. Aber die eigentlich niederschmetternde Nachricht (und das macht ihn noch einmal groß in unseren Augen) ist nicht die vom Tod seiner Söhne. Sondern, da jener die Gotteslade nannte, sank er rücklings vom Stuhl, brach das Genick und starb. 40 Jahre war er Richter gewesen in Israel.

Das in jener Nacht gellend angekündigte Strafgericht hatte sich erfüllt. Der Hohepriester und seine mißratenen Söhne waren nicht mehr. Ein anderer Mann stand nun unübersehbar vor allem Volk auf der Schicksalsbühne: Samuel. Die Nacht von Silo hatte sein Leben geteilt. Die sorglose Zeit, da er im Schatten des Amtsträgers, in der Stille des Heiligtums dem Zug seines Herzens leben konnte, war vorbei. Es gab keinen väterlichen Ratgeber mehr. Nun fragte alles ihn. „Ganz Israel von Dan bis Bersabee erkannte, daß Samuel als Prophet Jahwes beglaubigt war." Denn Gott war mit ihm. Silo blieb die Stätte, da ER ihm erschien und Sein Wort an ihn erging. Und dies erwies sich als das Siegel seiner Beglaubigung: während sonst die Menschen so vieles reden und ihre Worte zumeist in den Wind geredet sind, war es bei Samuel anders: Der Herr, der mit ihm war, ließ „keines seiner Worte zur Erde fallen". Sie trafen ins Herz. Sie waren lebendige Kraft. Sie stammten aus IHM.

Der Herr war mit ihm. Das könnte nach morgenländischer Sprechweise an sich jeden erfolgreichen Menschen kennzeichnen; hier aber meint es offenbar den Gottgesegneten und Gotterfüllten. „Und zwar wird Samuel als einer beschrieben, der das Wort vom Herrn zur Verfügung gestellt bekommt. ‚Seine Worte' sind solche, die der Herr zu Samuel kommen läßt und durch ihre Erfüllung beglaubigt. Hier wird also bereits eine prophetische Betätigung Samuels vorausgesetzt, die weit über jene erste Gelegenheit hinausging, da ihm (zum erstenmal) ein Gotteswort zuteil wurde" (H. W. Hertzberg).

Samuel ist der letzte der Richter in Israel und er ist ihr größter: er allein von ihnen allen vereinigt in seiner Person das Amt eines Richters, eines Priesters und eines Propheten. Wie Johannes an der Schwelle der messianischen Zeit, so steht Samuel an der Schwelle des Davidischen Zeitalters. Auch auf sein Leben werden dunkle Schatten fallen. Seiner oder vielmehr Jahwes Oberhoheit überdrüssig wird das Volk nach dem Königtum verlangen (und das Versagen von Samuels eigenen Söhnen, die er zu Rich-

tern eingesetzt, wird den bitteren Anlaß dazu geben — denkt er an Heli und dessen Söhne zurück?). Samuel wird auf Befehl des Ewigen die beiden ersten Könige in Israel salben: Saul und David. Wie Johannes der Täufer sollte er von Geburt an gesegnet und für den Dienst Gottes ausgesondert sein. Auch er ist ein Vorläufer des Verheißenen. Anna hat ihn erbetet und Anna hat ihn dem Herrn geweiht. Ihr berühmtes Preislied, „das die Erniedrigung der Mächtigen und die Erhebung der Niedrigen besingt, ist ein klares messianisches Lied, das eines Tages im Magnifikat sein Echo finden wird" (S. de Diétrich).

Augustinus und die Humanitas Christiana

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Es gibt Zeiten, in denen die Frage nach dem christlichen Menschentum gar nicht empfunden wird. Man lebt in einer Hochstimmung der weltgestaltenden Kraft des Christentums und erquickt sich an den köstlichen Früchten, die unter der göttlichen Sonne auf dem Acker der Zeit wachsen. Das braucht nicht einmal zu bedeuten, daß man grundsätzlich den Gegensatz und Unterschied von Gottesstaat und Weltzeit verkennt, daß man die Spannung der christlichen Existenz von „Schon" eingegliedert zu sein in die Bürgerschaft Gottes und „Noch nicht" in die Ruhe der Kinder Gottes eingegangen zu sein verschleiert. Nein! Auch wo das Wissen um die Pilgerschaft der christlichen Gemeinde im Grund der Seele noch lebendig brennt, kann eine sieghafte Zuversicht das christliche Bewußtsein beherrschen, daß man ausgerüstet sei, *alles* in Christus zu erneuern. Man geht ans Werk, alle Lebensbereiche vom Religiösen her zu überformen.

Man kann solche Zeitalter weltoffener Christlichkeit in der Geschichte feststellen oder wenigstens sagen, daß es Epochen gab, in denen diese Weltoffenheit vorherrschte. Nun gibt es aber auch immer wieder die großen Umbrüche, und große Geister hatten oft schon lange vorher ein feines Gespür dafür und waren sich überhaupt bewußt, wie fragwürdig die oberen und Randschichten unserer Lebensformen sind. In der Abenddämmerung großer Kulturen und in den Situationen der Verfolgung, in den Zeiten allgemeinen Niedergangs, da der Untergrund des Menschlichen über den Geist triumphiert, wird immer wieder die Frage gestellt: Was hat Christus mit Belial zu schaffen? Belial, das ist dann die ganze Welt, alles Welthafte, d. h. der ganze Bezirk außer dem Religiösen. Die „Welt" wird dann leicht zu jenem Bösen, Gottwidrigen, das seinen Ursprung vor allem aus der vitiata natura

hat, der gefallenen Natur des erbsündigen Menschen. Diese Natur wird dann aufgefaßt als eine Wirklichkeit, aus der nur Übles entspringen kann.

Die manichäisch-spiritualistische Lehre vom guten und bösen Urprinzip der Welt wuchert durch alle Jahrhunderte, und ein übersteigerter Platonismus ist ihm verbündet. Friedrich Heer hat besonders in seiner „Europäischen Geistesgeschichte“[1] darauf hingewiesen, wie unausrottbar dieser Dualismus bald als dunkle unterirdische Strömung, bald als lichterlohe Feuersbrunst in jedem Jahrhundert sein Unwesen treibt. Er scheitert indes dort, wo sich die Mauern des christlichen Glaubens erheben, weil er gegen Gottes Wahrheit verstößt.

Anders verhält es sich mit der vitiata natura, der verdorbenen Menschennatur, die als Folge der Erbsünde angenommen wird. Sie fließt nicht aus wesensverschiedenen transzendenten Ursprüngen, nicht mehr die Quellen des kreatürlichen Seins sind dualistisch; und nicht mehr das Sein als solches ist zwiespältig — vielmehr ist das moralisch Böse, Gottfeindliche dort in die Welt eingebrochen, wo der freie Wille des Menschen sein Wächteramt gegenüber dem Versucher vernachlässigte, wo er willig sein Ohr dem betörenden Wort lieh: Ihr werdet sein wie Gott!

Wie tief hat jener Aufstand im Paradies das Gefüge unseres Menschseins erschüttert? Darum geht das innerchristliche Streitgespräch seit den Tagen der jungen Kirche. Wo vor den Augen einer entsetzten Menschheit eine alte Kultur mit ihren Türmen und Kuppeln, ihren kriegerischen Geschwadern und den goldenen Burgen ihrer Herrscherherrlichkeit versinkt, da scheint es manchem wie ein Gottesgericht über alles irdische Tun und Treiben und Schaffenwollen des Menschen zu gehen. Vor seinem erschreckten Auge ist alles verworfen, alles verdammt. Nicht nur das greifbar Sündhafte wie Mord und Unterdrückung und Unzucht und Gewalttätigkeit, nicht nur böse Gedanken, Pläne und Begierden — nein, auch das anscheinend Große und Herrliche und Verehrungswürdige trägt den Stempel des Aufruhrs und der Selbstbehauptung des Dieners gegen seinen göttlichen Herrn, des Nichts gegen den, der allein wahrhaft ist.

Auch wir in unserer Zeit, die sicher manche schwermütige Anzeichen der kulturellen Auflösung trägt (wenn auch damit noch nichts über das Los unserer Kultur entschieden ist), tragen die Frage mit uns herum, wie sich Gott und sein Reich zur „Welt“, das heißt hier dem, was außer seinem übernatürlichen Gnadenbereich noch vorhanden ist, verhalte. Es scheint uns deswegen gar nicht zufällig, daß jener große abendländische Heilige, Lehrer der Gnade und Geschichtstheologe Aurelius Augustinus so vielseitig aufgerufen und in unsere Mitte gestellt wird. Er wird beschworen, weil er in mächtigen Gedanken jene Fragen umkreiste und zu klären suchte, die auch uns bewegen. Er hat nicht als kühler Theoretiker darüber gedacht und geschrieben, sondern mit heißem Herzen als ganzer Mensch.

---

[1] *Stuttgart 1953, Kohlhammer.*

Das Problem „Gottesreich und Welt" wird verdichtet und konkreter, aber auch schwieriger, wenn man es zusammenballt zur Frage nach der humanitas hominis Christiani, dem Menschentum des christlichen Menschen, der in unserer sichtbaren Geschichte der Träger beider ist: des Gottesstaates sowohl als auch der Weltzeit. Wie verhält sich das natürlich Menschliche im Menschen zum gnadenhaft-übernatürlich Göttlichen in ihm[2]?

Wenn wir in den Werken Augustinus' nach einer Antwort auf unsere Frage suchen, begegnen uns zwei Aussagereihen, die sich schwer miteinander in Einklang bringen lassen.

Eine starke Kritik des welthaft Menschlichen findet sich bereits in seiner Schrift „De doctrina christiana"[3]. So wird z. B. die klassische Bildung in sich selbst wenig geschätzt; sie soll hauptsächlich für die Glaubenserkenntnis nützlich sein. Diese Kritik scheint mit den Jahren immer mehr an Wucht zu gewinnen. Sie geht durch „De catechizandis rudibus"[4], „De consensu evangelistarum"[5], einen großen Teil der Briefe und Predigten und erreicht in „De civitate Dei"[6] ihren Höhepunkt.

I

Besehen wir uns die negative Aussagereihe, erstens in bezug auf Rom und das römische Imperium; zweitens in bezug auf die römische Ethik; drittens in bezug auf die römische Religion.

Was bedeutet für Augustinus in unserem Zusammenhang Rom? Es wird der auf Erden pilgernden Gemeinde Gottes „als die Gegenmacht der Sünde und des Hochmutes" entgegengestellt[7]. Es verkörpert und stellt dar den gottfremden Weltstaat. Es wird als ein zweites Sündenbabel entlarvt. Rom ist die historische oder wenigstens eine historische Verkörperung des Weltstaates, der als Gegenordnung zum Gottesstaat aufgefaßt wird. Schärfer könnte es nicht verurteilt werden. Auch seine Triumphe über den Erdkreis hin retten es nicht. Es hat glänzende Siege erkämpft und Völker niedergeworfen, aber wieviel Unrecht und Blutvergießen waren damit verbun-

[2] Literatur; aus der Fülle der heute aktuellen Literatur sei einiges herausgegriffen: *Josef Fischer,* Der gültige Gottesstaat, *Heidelberg-Waibstadt 1948; Hans Eibl,* Vom Götterreich zum Gottesstaat Augustinus, *Olten und Freiburg/Br. 1951; F. van der Meer,* Augustinus der Seelsorger, *Köln 1951; Wilhelm Kamlah,* Christentum und Geschichtlichkeit, *Stuttgart und Köln, 2. Aufl. 1951; Karl Löwith,* Weltgeschichte und Heilsgeschehen, *Stuttgart 1953; Joseph Mausbach,* Die Ethik des hl. Augustinus, *Freiburg 1909, 2. Bd.; Franz Georg Maier,* Augustinus und das antike Rom, *Stuttgart und Köln 1955* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft Nr. 39); *R. T. Marshall,* Studies in the political and socio-religious terminology of the De civitate Dei, *Washington D. C. 1952* (The catholic University of America Press); *Jean Daniélou,* Vom Geheimnis der Geschichte, *Stuttgart 1956; Alois Wachtel,* Beiträge zur Geschichtstheologie d. Aur. Augustinus, *Bonn 1960.*

[3] Migne P. L. XXXIV, z. B. Lib. II, cap. XL, 65 und Lib. IV, 89 ff.

[4] MPL XL.

[5] MPL XXXIV, 1041 ff.

[6] De civitate Dei, Editio Teuchner 1928.

[7] *Maier* a. a. O. 154.

den?! Gewiß hat Gott diese politische Schöpfung des römischen Reiches zugelassen, und die pax Romana hat sich für die Ausbreitung des Christentums günstig ausgewirkt — aber damit ist Roms Unrecht nicht gerechtfertigt. Ja, Augustin stellt sogar die Frage, ob Rom überhaupt die staatliche Eigenschaft zuerkannt werden könne, da in ihm ein Wesensmerkmal des Staates fehle: die Gerechtigkeit.

Wenn nun Stadt und Reich als politische Leistungen und Schöpfungen der Römer derartig verurteilt werden, muß die Wurzel dieser Leistungen, das Ethos der Römer, faul sein. In der Tat wird auch darüber das Urteil Augustins mit den Jahren immer härter.

Von der vorübergehenden Periode eines hellgetönten christlichen Humanismus führt sein Weg zur Kritik und zur Ablehnung. Dem in seiner christlichen Gesinnung immer folgerichtiger werdenden Augustinus mußten die Unmoral in vielen literarischen Machwerken, besonders die Sinnlichkeit und das böse Beispiel der mythologischen Gestalten (Götter, Halbgötter und Helden) immer stärker zum Bewußtsein kommen. Indes bleibt er nicht bei Einzelerscheinungen stehen. Er sucht die Wurzeln dieses Bösen. Es liegt in der religiösen und ethischen Grundhaltung der Römer schlechthin. Ruhm- und Herrschsucht sind die Haupttriebfedern der römischen Großtaten. Sie enthalten das Geheimnis des römischen Aufstiegs.

Ist aber dieses Urteil nicht zu summarisch? Der Lehrer römischer Bildung, der Augustin doch gewesen war, wußte zu gut um die Ehrentafel tugendstolzer Römer und standhafter Männer, als daß er zu ihr hätte schweigen können. Cato Uticensis, Marcellus, Fabius, Mucius Scaevola und vor allem jener berühmte Regulus, der in karthagische Kriegsgefangenschaft geriet und von den Puniern auf Ehrenwort entlassen und als Unterhändler nach Rom entsandt wurde. Er stellte des Reiches Wohl über sein persönliches, seine Ratschläge gehen nur vom Vorteil seines Vaterlandes aus. Trotzdem hält er den punischen Feinden den geleisteten Eid, zurückzukehren, obschon er weiß, daß das sein Untergang ist.

Regulus' Vorbild ist erhaben — darf man trotzdem sagen, auch er sei von Ruhmsucht befleckt?

Der strenge Mönch-Bischof von Hippo mag selbst gefühlt haben, daß er mit diesem Vorwurf nicht endgültig der Größe mancher sittlichen Handlungen, die die Heiden vollbrachten, Abbruch tun konnte. Jedenfalls zieht er sich letztlich auf eine religiös-theologische Bastion zurück. Mag gewissen Taten dieser oder jener Heiden, mag dem Opfer des Regulus' auch ein gewisser relativer Sittlichkeitswert zukommen, gemessen am absoluten Maßstab des Christentums, fehlt Wesentliches. Die relative Gutheit mancher Handlungen hebt ihre grundsätzliche Verkehrtheit nicht auf. Denn „sine fide impossibile est placere Deo" (Hebr 11, 6). Diesen Glauben scheint er als Glauben an Christus verstanden zu haben. „Ohne Glauben kann niemand Gott gefallen." Die Heiden aber haben keinen wahren Glauben; sie huldigen der Vielgötterei. In ihr aber enthüllt sich der Aufstand des Menschen

gegen Gott, gegen den wahren Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, enthüllt sich die Ursünde der Superbia[8]. Die Grundhaltung der Heiden ist Stolz — das aber ist nicht nur ein theologischer, sondern auch ein ethischer Grundbegriff. Der Glaube an den einen wahren Gott richtet den Menschen aus auf das höchste Gut. Er ist die Voraussetzung für Selbsthingabe, Gottesliebe und gottwohlgefälliges Tun. Der Stolz wendet dagegen vom höchsten Gut ab; da die Vielgötterei ihm entspringt, so ist sowohl die religiöse als auch die ethische Grundhaltung des Heiden verkehrt, und was sie tun, kann Gott nicht gefallen. Das ganze sittliche Leben wird von dieser Hauptsünde her verdorben. Denn wer den wahren Gott nicht kennt, der ist nicht ausgerichtet auf das höchste Gut und besitzt auch die wahren sittlichen Maßstäbe nicht. Aus Stolz haben sich die Römer falsche Götter gemacht, und der gleiche Stolz ist die tiefste Wurzel der römischen Kriege und Eroberungen[9].

Wenn wir auf die verschiedenen Stufen der negativen Aussagereihe zurückblicken, wird deutlich, warum alle Tugend der Römer verdammenswert und Rom die Verkörperung des „Weltstaates", d. h. der Bürgerschaft der Gottlosen ist. Augustinus beurteilt die Ethik der Römer und das Wesen der Romanitas von der Höhe der christlichen Gotteserkenntnis aus. Das Urteil spitzt sich noch zu, wenn es aus einer endzeitlichen oder eschatologischen Stimmung heraus gefällt wird. Es hat dann bisweilen den Anschein, als ob kein Platz mehr für einen — relativen — Eigenbereich des Natürlichen vorhanden wäre, alles scheint völlig aufgehoben in den Bereich der Glaubens- und Gnadenwelt, alle Geschichte überführt in Heilsgeschichte. Rom als Inbegriff und geschichtliche Inkarnation des gottfremden und gottwidrigen Weltstaates ist eine durchaus theologische und heilsgeschichtliche Größe. Man könnte von hier aus sagen, daß Augustinus zweifellos eine Theologie des Reiches geschrieben habe, freilich keine im Stil des Eusebius von Cäsarea, sondern eine mit negativen Vorzeichen, nämlich eine Theologie des Gerichtes über alles Weltliche.

II

Neben der negativen findet sich bei Augustinus eine positive Aussagereihe über Welt und Reich.

Die positive Aussagereihe über Rom und das römische Imperium kann man abstufen in jene Aussagen, in denen Rom als ein profanes, d. h. heilsgeschichtlich und theologisch nicht bedeutsames historisches Gebilde erscheint, und jene, in denen ihm sogar eine gewisse tatsächliche, wenn auch nicht grundsätzliche, positive Bedeutung für das Reich Gottes zugeschrieben wird.

Als im Jahr 410 Rom durch Alarich und seine Westgoten eingenommen

[8] Vgl. dazu *Maier* a.a.O. 83 und De Civitate Dei, *Buch 6—10, 19.*
[9] Vgl. *Maier* a.a.O. 83.

und geplündert worden war, hätte man sich eine doppelte Antwort Augustins auf dieses Ereignis denken können. Entweder er sah in dem noch stark vom Heidentum beherrschten Mittelpunkt des Reiches noch das alte Rom, das zweite Babel, die Verleiblichung des gottwidrigen Weltstaates — dann hätte sein Fall als Gericht über das Böse gelten können und Alarich hätte dieses göttliche Gericht vollstreckt. Roms Unglück wäre heilsgeschichtlich von erstrangiger Bedeutung gewesen und Augustin hätte Grund zum Frohlocken gehabt. Oder er nahm Rom als Hauptstadt eines christlich gewordenen Reiches — dann hätte er seinen Fall zutiefst beklagen müssen. Seltsamer Weise behandelt aber der Lehrer von Hippo das Ereignis mit einer gewissen Gelassenheit. Rom und sein Sturz scheinen ihm weder im Sinn einer negativen noch einer positiven Reichstheologie etwas Außergewöhnliches zu sein. Gewiß ist es eine Prüfung, ja eine schwere Prüfung, aber keineswegs eine nie dagewesene[10]. Sollte der große Afrikaner im römischen Staatsgebilde eine vorwiegend profane, d. h. heilsgeschichtlich und theologisch nicht unmittelbar bedeutsame Erscheinung gesehen haben?

Es gibt Äußerungen von ihm, die das amtlich christlich gewordene Reich als für die übernatürliche Heilsordnung förderlich erklären. Schon das heidnische Rom hat durch seine Befriedung des Erdkreises den Glaubensboten freie Bahn bereitet. Das Imperium der christlichen Kaiser ist der christlichen Kirche sehr nützlich. In „De Civ. Dei" 5, 24ff. entwirft Augustinus ein Bild der christlichen Staatsführung. Welch ein Gegensatz zum heidnisch-antiken Staatsideal! Ein Verzeichnis leuchtender christlicher Herrschertugenden! Daraus folgt zum mindesten, daß der Staat als solcher oder grundsätzlich gesehen nicht gottfremd ist oder gottwidrig. Das wird er erst, wenn er sich in einer Form historisch verwirklicht oder entwickelt, die den sittlichen Gesetzen und dem Geist des Evangeliums widerspricht.

Auch über die Tugenden der Römer finden sich anerkennende Aussagen. Joseph Mausbach hat in seinem Werk: „Die Ethik des heiligen Augustinus" das Problem der heidnischen Tugenden sehr ausführlich behandelt. Vielleicht ist der Vorwurf, daß er die Texte des afrikanischen Kirchenlehrers zu optimistisch auslege, manchmal zutreffend; indes scheint uns seine Ansicht im ganzen gesehen sachlich auf augustinische Texte gegründet zu sein, nämlich, daß es auch unter den Heiden Tugenden gegeben hat, die einen wirklich positiv sittlichen Charakter haben[11].

Aber steht dem nicht der unerbittliche Satz gegenüber: „Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen?" So entscheidet sich die Frage nach der römisch-heidnischen Sittlichkeit wiederum vom Religiösen her. Gesteht Augustinus den Heiden die Ausrichtung auf Gott zu, die wahre Pietas, die nach ihm nötig ist, um wahrhaft gut zu handeln? Haben sie sich nicht im Stolz ihres Herzens falsche Götter gemacht, und wird nicht von dieser ver-

[10] Vgl. Sermo de urbis excidio, MPL XL, 715ff. und *Maier* 55ff.

[11] Die Ethik des hl. Augustinus, *Freiburg 1909, Herder, II. Bd. 296;* vgl. dazu das ganze 5. Kapitel: Das sittliche Handeln außerhalb des Christentums.

gifteten Wurzel her alles echt Sittliche verdorben? Sind die „guten" Römer nur gut, weil sie minus turpes, weniger schändlich als die übrigen sind? Muß man sagen: weil die Hinordnung „des Willens auf den wahren Gott fehlt, die erst zu wahrhaft sittlichem Handeln befähigt, ist letzten Endes auch die virtus eines Regulus ein vitium und unnütz für das ewige Leben"?[12]

Zunächst darf man die zwei Aussageteile nicht vermengen: unnütz sein fürs ewige übernatürliche Leben — und ein Laster sein, ist keineswegs dasselbe. An sich sicher nicht, aber vielleicht für Augustinus? Außerhalb der Kirche ist kein Heil — ist das die Schwierigkeit? Meint Augustin mit der wahren Pietas jenen Gott-Bezug, den nur der hat, der das christliche Credo oder doch seine wesentlichsten Hauptstücke ausdrücklich bekennt? In Sermo 68, 5 (MPL 88, 440) gesteht er den Platonikern zu, daß sie den wahren Gott erkannt hätten. Was ihnen fehle, sei nicht die Erkenntnis, sondern die Demut. Das habe sie dazu geführt, den menschgewordenen Gott abzulehnen[13].

Indes ist es auch für Augustinus sicher, daß zwar kein Mensch das ewige Heil erreicht ohne die Gnade Christi, ohne Teilnahme an seiner Erlösung und ohne Gliedschaft an seinem Leib, daß jedoch diese Heilstat schon wirkmächtig ist, seitdem im Paradies nach dem Fall der kommende Heiland verheißen ward. So ist an sich die Möglichkeit offen, daß auch Heiden nicht nur auf den wahren Gott ausgerichtet, sondern auch durch die Gnade Christi gerettet werden. Im Jahr 408—409 schrieb er in einem Brief (an Deogratias): „Und doch, vom Anfang des Menschengeschlechtes an hat Gott nicht aufgehört, sich prophetisch anzukündigen, bald dunkler, bald klarer, wie es ihm nach den Zeiten angemessen erschien; es hat ebensowenig an Menschen gefehlt, die an ihn glaubten, von Adam bis Moses, im Volk Israel, das in besonders geheimnisvoller Weise ein prophetisches war, und in andern Völkern, ehe er im Fleisch gekommen ist. Denn wenn in den heiligen Büchern der Hebräer einige schon von den Zeiten Abrahams an erwähnt werden, die weder zu dessen leiblichen Nachkommen noch zum Volk Israel noch zu Proselyten der israelitischen Volksgemeinschaft gehörten und gleichwohl dieses Heilsgeheimnisses teilhaft waren, warum sollen wir nicht glauben, daß auch in den übrigen Heidenvölkern nah und fern andere dieser Art gewesen sind, obschon wir sie bei jenen Autoritäten nicht genannt finden? So hat das Heil dieser Religion, die allein wahr ist, ... niemals einem Menschen gefehlt, der seiner würdig war..."[14]

So scheint auch in theologischer Hinsicht die negative durch eine positive Aussagereihe ergänzt werden zu müssen, zum mindesten, was die *Möglichkeit* der Rettung der Heiden angeht, die Möglichkeit heil zu werden, geheilt auch an der Wurzel des sittlichen Handelns. Indem der „Heide" durch Er-

[12] *Maier* a.a.O. 196.

[13] Vgl. Augustin En. in ps. 8, 6; De civ. Dei 10, 28; De pecc. orig. 32; De civ. Dei 10, 24 und Mausbach II 280.

[14] Deutsche Übertragung nach *Mausbach* a.a.O. II, 302.

kenntnis und Hingabe auf den wahren Gott ausgerichtet wird, ist die Voraussetzung gegeben, durch sein Tun Gott zu gefallen, d. h. ethisch gute Werke zu vollbringen, die sowohl in sich werthaft, als auch verdienstlich sind fürs ewige Leben.

III

Welche Schlüsse hat man aus der doppelten Aussagereihe zu ziehen? Welche Aussagereihe enthüllt den eigentlichen Augustinus? Besteht nicht vielleicht eine geheime Klammer und Verbindung zwischen beiden Serien? Was ergibt sich daraus für das Problem der christlichen Humanitas?

Daß es bei Augustinus verschiedene Aussageweisen gibt, dürfte kaum jemand bestreiten. Erst in der Bewertung spalten sich die Meinungen. Muß man die negative Aussagereihe von der positiven her abschwächen und ausdeuten oder umgekehrt? Oder muß man sie in ihrem anscheinenden Widerspruch neben einander bestehen lassen?

Unter den Autoren, welche die negativen Aussagen stärker unterstreichen, möchten wir Wilhelm Kamlah, Karl Löwith und Franz Georg Maier besonders hervorheben. In der bereits genannten Studie, „Augustinus und das antike Rom", hat Maier ungefähr die gesamte Literatur verarbeitet. Dort, wo er das Problem stellt, gesteht er: „Dem Theologen Augustinus wird keine einseitige Harmonisierung gerecht, unüberbrückbare Gegensätze begegnen sich in ihm..."[15] Aber dann versucht er doch, der eigentlichen Ansicht Augustins über Gott und Welt auf die Spur zu kommen. Eine gewisse Zweigleisigkeit haftet auch seinen — im übrigen sehr scharfsinnigen — Untersuchungen an. Er ist geneigt, die positive Aussagereihe weitgehend als „apologetisch" gemeint abzuschwächen und ihr die stark eschatologisch bestimmte als die eigentliche Meinung des Kirchenlehrers gegenüberzustellen, wo er über das heidnische Rom und sein Reich, die Römer und ihre Tugend ablehnend urteilt. „Der Gegensatz zwischen heidnischem Rom und christlicher Gemeinde wird verstanden als Gegensatz zwischen der weltfremden Bürgerschaft des wahren Gottes und der gottfeindlichen Bürgerschaft dieser Erde."[16] Selbst gegenüber dem seit Konstantin „christlich" gewordenen Reich wahrt Augustin kühlen Abstand. Das Wirken der christlichen Kaiser ist ihm nur „der Versuch, aus einer fragwürdigen Institution das Beste herauszuholen". Ja, „das zeitgenössische Imperium kann dem vitium seines heidnischen Ursprungs nicht entgehen; seiner historisch gewordenen Form nach verkörpert es die verkehrte Ordnung der Civitas terrena"[17].

Dem Wortlaut nach wäre es nach Maier hier also nur ein zufälliger, d. h. historisch bedingter Grund, der den afrikanischen Geschichtstheologen bestimmte, nicht nur das heidnische, sondern auch das christliche Reich abzulehnen. Auf der folgenden Seite werden wir aber belehrt: „In diesem Miß-

[15] *Maier* 16. [16] ebd. 153. [17] ebd. 205.

trauen gegen das Imperium seiner eigenen Zeit spricht sich Augustins Anschauung von der profanen und damit widergöttlichen Form aller irdischen Herrschaft aus..."[18] Wenn man so einen Satz liest, versteht man nicht mehr, was Maier anderswo sagt: der frühchristliche apologetische Gegensatz Babylon (Rom) — Jerusalem werde bei Augustin „durch positiv neue Gegensetzung überwunden"[19]. Klafft die Kluft nicht breiter als eh und je und zwar ins Grundsätzliche vertieft? Eine Minderung des Gegensatzes wäre innerhalb der Maierschen Konzeption nur möglich, wenn er „profan" nicht mit widergöttlich gleichsetzte, wie er es soeben getan hat. Allerdings schwächt er diese Gleichsetzung dort ab, wo es sich nur um vorläufige Urteile handelt; sie erhält jedoch ihr volles Gewicht, wo es sich um endgültige Wertung handelt.

In der Polemik gegen Mausbach leugnet dieser Autor, daß es für Augustin so etwas wie eine natürliche Sittlichkeit geben könne. „Solche Umdeutungsversuche gehen immer wieder von einer naturrechtlichen Harmonisierung Augustins auf Thomas hin aus... Sie setzen den Begriff einer ‚natürlichen Moral' voraus, den es für Augustin in dieser Form nicht gegeben hat."[20] Bedeutet nun „in dieser Form" eine Einschränkung der Verneinung? In welcher Form hätte es für Augustinus doch eine natürliche Moral gegeben?

Wenn der scharfe Kritiker von Hippo für einzelne Römer oder einzelne Taten von Heiden oder für bestimmte Leistungen des Imperiums anerkennende Worte findet, so bedeutet das nach Maier keinen grundsätzlichen Zwiespalt in seinen Anschauungen. „Eine solche relative Wertung ist möglich, weil in allem Seienden trotz Minderung seines Wertcharakters noch ein Rest von bonum (als Geschöpflichkeit) vorhanden ist..."[21] Was ist nun dieses Gutsein als Geschöpflichkeit? Will der Autor die relative Gutheit der heidnischen Tugenden aus der unverlierbaren ontologischen Gutheit alles Seienden ableiten, die ihm zukommt, insofern es von Gott geschaffen und eine Spur oder Bild seines eigenen Wesens ist? Nun ist kein Zweifel, daß jede sittliche Wertqualität die seinshafte Gutheit des Geschöpflichen (es handelt sich hier konkret um den Menschen) voraussetzt. Aber die sittliche Gutheit läßt sich deswegen aus der ontologischen nicht einfach ableiten, wie auch aus Maiers sonstigen Ausführungen selbst hervorgeht[22]. Sie hängt von der Entscheidung des Willens ab, der eine Wertmaterie anstrebt (bzw. ablehnt). Ist das angestrebte „Gut" wahrhaft ein Wert, so ist auch der Akt gut, und insofern er diesen Akt setzt, auch der Wille, d. h. unter dem Aspekt dieses Aktes, selbst wenn er in seiner Gesamthaltung noch verkehrt wäre. Es ist nun die entscheidende Frage, kann nach Augustinus der Heide sittliche Werte als solche anstreben oder nur als Mittel zu einem verderbten Zweck, z. B. der vana gloria, der eitlen Ruhmsucht? Wie wirkt

[18] ebd. 206.
[19] ebd. 13.
[20] ebd. 141, Anmerk. 88.
[21] ebd. 196.
[22] Vgl. ebd. 141, Anm. 88.

sich hier der augustinische Begriff der vitiata natura, der verderbten Menschennatur aus und wie seine Lehre von der Ausrichtung des Erkennens und Wollens auf den geoffenbarten Gott? Das heißt die Diskussion steht wieder am Ausgangspunkt: wie die zwei Aussagereihen auszulegen seien.

Wir möchten darüber, wie die Augustinustexte im einzelnen auszulegen seien, kein letztes Wort sprechen; dafür wogt der Meinungsstreit der Forscher noch zu sehr hin und her. Sicher hat beim alternden Theologen und Seelenhirten von Hippo die dunkle Welt- und Menschensicht zugenommen und ist vorherrschend geworden. Van der Meer hat das ergreifend sichtbar gemacht[23]. Wenn man dagegen das augustinische Gesamtwerk berücksichtigt, spricht vieles für die Auslegung Mausbachs und noch mehr für eine gewisse Mittelstellung, die Jean Daniélou dem großen Afrikaner zuschreibt[24]. Die Frage nach der natürlichen Sittlichkeit hat nicht nur allgemein menschliche, sondern auch, ja noch viel mehr christliche Bedeutung: es geht um das Problem Natur und Gnade, „weltliche" Kultur und himmlische Bürgerschaft, Welt und Kirche. Es geht darum, wieweit es eine naturhafte Gutheit — und das ist an erster Stelle sittliche Gutheit — gibt oder geben kann, und ob und inwieweit diese Gutheit ins Reich Gottes, die Civitas Dei auf Erden eingehen kann. Die Theologie Eusebius' von Cäsarea ist zu optimistisch, sie verwischt die Grenzen. Ähnliches gilt von Bossuet. Kamlah und Löwith kommen aus der entgegengesetzten Sicht. Wo steht Augustinus? Daß er nicht bei Eusebius eingereiht werden kann, ist selbstverständlich, auch Mausbach denkt nicht daran — aber muß er deswegen im ganzen gesehen schon unter die Pessimisten gerechnet werden? Auch die von dem düsteren reformatorischen Welt- und Menschenbild sich unterscheidende katholische Mitte hat ihre Variationsbreite. Wo ist hier der katholische Kirchenlehrer Augustinus unterzubringen? Daß er hierher gehört, nämlich in diese Mitte, scheint uns nicht fraglich.

Einen Augustin der Mitte finden wir auch in der sehr wichtigen Studie, die Alois Wachtel jüngst über die Geschichtstheologie des Heiligen veröffentlichte[25]. Er behandelt unser Thema zwar nur einschlußweise und vor allem in Rücksicht auf das Verhältnis von Kirche und Staat, aber nichtsdestoweniger für uns recht ertragreich.

Augustinus setzt in seinem geschichtstheologischen Denken an bei der Vita beata, dem seligen Leben, einem Begriff, der zunächst individual ethisch zu verstehen ist und seine neuplatonische Herkunft verrät. Das selige Leben wird gefunden in der Gemeinschaft des wahren Gottes. Diese Erkenntnis hat Augustin christlich vertieft und verwandelt. Der dreifaltige Gott ist des Menschen beseligendes Ziel, und der Weg zu ihm ist Jesus Christus.

---

[23] *F. van der Meer,* Augustinus der Seelsorger, *Köln 1951.*

[24] Vgl. diese Zschr. 161 (1957) 68ff.

[25] *Alois Wachtel,* Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. Bonner Historische Forschungen *Bd. 17, Bonn 1960.*

Die Ausrichtung auf dieses Ziel, den wahren Gott, ist auch gefordert, um wahrhaft sittlich gut handeln zu können.

Den Weg nun zum seligen Leben, zur Erfüllung unserer religiösen und sittlichen Persönlichkeit, kann der Mensch indessen nicht allein gehen, sondern nur eingegliedert in den Leib Christi, die Ecclesia. Christus ist als Haupt der Kirche Mittelpunkt der Geschichte, sein Imperium reicht von der Schöpfung bis zum Ende der Tage, ist zeitlich und räumlich allumfassend.

Der Begriff „Ecclesia" ist geschichtstheologisch sehr fruchtbar. Die Ecclesia ist, so urteilt Wachtel, bei Augustin keineswegs nur eschatologisch und spiritualistisch zu verstehen, sondern als eine Gemeinschaft, die in dem Spannungsverhältnis des „Schon" und „Noch nicht" steht, also zugleich ein endzeitliches und geschichtshaftes Gebilde ist. Schon ist Christus, das Heil, gegenwärtig und ist die Fülle der Zeiten angebrochen, aber dieses Heil hat seine Universalität und volle Auswirkung noch nicht erreicht. Deswegen ist die Kirche unterwegs; sie hat auf diesem Weg zu wirken. Die Verchristlichung der Welt ist ihre geschichtsgestaltende Aufgabe. Die Kirche des neuen Bundes ist die letzte geschichtliche Form des Gottesreiches, in der das übergeschichtliche Reich heranreift. Sie ist nach Augustin „die als Gemeinschaft geformte Verkörperung der göttlichen Weltordnung in der geschichtlichen Zeit" (129).

Wie steht diese Theopolis zum Staat? Er wird nur insofern verdammt, als er sich durch die ihn erstlinig begründende Zielursache, den wahren Gott, nicht durchformen läßt, also aus Gründen, die nicht dem Wesen des Staates, sondern der Willensentscheidung der Völker entstammen. Wenn Augustinus darüber hinaus dem Imperium seiner Zeit bisweilen ablehnend gegenübersteht, so vielleicht nur deswegen, weil die Bürgerschaft Gottes, die Ecclesia, für ihn die eigentliche neue universale Menschheitsgemeinschaft ist, die den Staat in seiner bisherigen Form ablöst. Der Beweis ist naheliegend. Wie für die alten Römer, so ist auch für den Lehrer von Hippo der Staat wesentlich Kultgemeinschaft. Ein politisches Gemeinwesen ohne Gott und Opfer und Opfergemeinde ist für beide undenkbar. Nun ist aber die Kultgemeinschaft des Neuen Bundes die Ecclesia. Sie ist also die wahre Theopolis, nicht der alte Staat. Demnach ist die Ecclesia auch Trägerin der neuen Weltordnung.

Wie dem im einzelnen auch sei, sicher spannt Augustinus den Bogen der Christenheit tief in den sogenannten profanen Bereich hinein, der von der Bürgerschaft Gottes benützt und in den Dienst Gottes gestellt werden kann. Eine zeitweise (oder teilweise) Integration eines bürgerlichen Gemeinwesens mit der Kirche ist möglich. Anderseits ist die Kirche an keine bestimmte Kultur oder ein bestimmtes Staatswesen gebunden[26]. Damit ist die Reichstheologie eines Eusebius von Cäsarea abgelehnt. Augustin hielte sich dem-

[26] Vgl. *Wachtel* 96/97 und De civ. Dei 19, 17. Übersetzung von Carl Joh. Perl, *Salzburg 1953, Band III, 299.)*

nach weitgehend auf der gemäßigten, mittleren Linie, die Pius XII. in einer Ansprache an die Teilnehmer des zehnten internationalen Historiker-Kongresses am 8. September 1955 eingehalten hat[27].

Selbst Maier sucht bis zu einem gewissen Grad einen gemäßigten Augustinus zu retten. So drückt er zusammenfassend sein allerdings nicht letztes, sondern vorletztes Urteil über ihn wie folgt aus: „Ethik, humane Ordnungen und Ziele können für Augustin untergeordnete Werte bleiben, solange ihnen die Hinwendung der Seele auf das göttliche summum bonum übergeordnet ist. — Damit wäre die theoretische Grundlage für einen christlichen Humanismus geschaffen..."[28] Aber Augustinus zerschlägt selbst wieder, so meint Maier weiter, diese christlich-humanistische Möglichkeit. Er erstarrt in einer dunklen Weltsicht: „alles saeculum wird immer wieder als etwas Dämonisches empfunden, das dem Christen feind ist"[29].

Die augustinischen Lehren sind von Tiefen, die noch nicht ausgeschöpft, von Weiten, die noch nicht alle durchmessen sind. Trotzdem versuchen wir ein zusammenfassendes Urteil über seine Weltschau und Geschichtsdeutung zu skizzieren. Man unterscheidet dabei wohl am besten zwischen einem phänomenologischen und einem metaphysisch-theologischen Aspekt. Phänomenologisch erkannte Augustinus — wenn wir ihn im ganzen und nicht nur in seiner Altersperiode nehmen — zwei Wirklichkeiten in seiner Mitwelt: auf der einen Seite unter vielem Bösen doch auch eine gewisse relative sittliche Gutheit, z. B. unparteiische Gerechtigkeit, Schonung und milde Behandlung von Gegnern, Hingabe des eigenen Lebens fürs eigene Volk, Stoiker, die zu Mitleid und Menschliebe mahnten; — auf der andern Seite die unbedingte Geltung der übernatürlichen Daseinsordnung, der gegenüber alles bloß natürlich Gute blaß und schattenhaft wirkt. Die für den historisch gegebenen Menschen gültige Ordnung ist gnadenhaft und ein Werk göttlicher Barmherzigkeit. Was diese phänomenologische Erkenntnis angeht, scheint mir zwischen Augustin und dem Mittelalter kein Gegensatz zu bestehen.

Das Verhältnis ändert sich, wenn wir vom Standpunkt einer reflexen Philosophie und Theologie aus urteilen. So genial in seinen Intuitionen und Entwürfen der Denker und Prediger von Hippo auch gewesen sein mag, die Jahrhunderte didaktischer Geistesschulung, die der Hochscholastik als Lehrzeit vorangehen mußten, konnte er nicht überspringen. Wenn man zwischen Augustinus und Thomas so unterscheidet, daß man den ersten das mehr schöpferische, den andern das mehr systematische Genie nennt, so ist diese Unterscheidung zwar richtig, aber unvollständig. Es gibt da nicht nur den Unterschied der persönlichen Geistigkeit, sondern auch der wissenschaftlichen Möglichkeit. Muß man nicht sagen, daß Thomas seine Summe im 5. Jahrhundert nicht hätte schreiben können? So fehlt umgekehrt Augusti-

[27] *L'Osservatore Romano* vom 9. Sept. 1955 Nr. 209, 1 und diese Zschr. 158 (1956) 401 ff.
[28] *Maier* a.a.O. 211.
[29] ebd. 212.

nus das dialektische Rüstzeug, um die phänomenologisch sicheren Gegebenheiten, bzw. gewisse Grundlehren des göttlich geoffenbarten Wortes miteinander systematisch in Einklang zu bringen. In diesem Sinn, nämlich im Sinn einer logisch gegliederten und abgerundeten und in den Ordo supernaturalis eingebauten Theoria, hat Augustinus uns kein Lehrbuch der natürlichen Ethik hinterlassen. Darin übertraf ihn die Hochscholastik und vor allem Thomas.

Aber wie die meisten der abendländischen Denker, so ist auch der Aquinate vom Reichtum Augustins befruchtet worden, von einem Reichtum, der so groß ist, daß wir ihn bis heute nicht bewältigt haben, und daß die verschiedensten Geistesrichtungen aus seinem Arsenal ihr Rüstzeug holten oder sich doch auf ihn berufen[30]. Die überwältigende Vielfalt dieses Geistes wird die Gelehrten und Forscher noch lange in Atem halten.

Augustins Ringen um das Problem „Gottesreich und Weltzeit", „Natur und Gnade" ist für die Folge äußerst fruchtbar gewesen, wenn sein Denken auch in manchem ergänzt werden muß.

Zunächst müssen wir es ganz ernst nehmen, was er im Einklang mit der christlichen Botschaft und Lehre so unermüdlich verkündet: das dem Menschen in der uns gegebenen Daseinsordnung tatsächlich gesteckte Ziel ist übernatürlich, d. h. ausgerichtet auf die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Dieses Ziel vermag der natürliche Mensch nicht aus sich zu erreichen, noch viel weniger der durch die Erbsünde verletzte und verwundete. Es ist ein Ziel, das nur durch die Gnade erreicht werden kann, und zwar durch die Gnade, die uns Jesus Christus durch sein Leben, Leiden und Sterben verdient hat. So ist in der Tat das endliche Heil des Menschen nur in der Gemeinde Christi zu erringen und nur für den, der an den in Christus offenbar gewordenen Gott glaubt.

Daraus folgt indessen noch keineswegs, daß alles, was außerhalb der historisch faßbar gewordenen, organisatorischen Gestalt dieser Gemeinde geschieht, böse und verdammenswert sei. Christus und seine Bürgerschaft oder allgemeiner das Reich des Gottes der Offenbarung überformen und übergreifen zwar die Schöpfungswelt, schaffen sie aber nicht einfach ab, sondern richten und verwerfen nur das, was an ihnen durch die Sünde verfallen ist.

Wir sagten: nicht alles, was in der „Welt" geschieht, ist böse. Unter Welt verstehen wir die ganzen räumlichen und zeitlichen Dimensionen der Menschheitsgeschichte, die außerhalb der sichtbaren christlichen Gemeinde sind. Nicht alles in ihr steht unter dem Zeichen des Gerichtes. Aus zwei Gründen nicht. *Erstens,* weil die Gnade Christi, wie auch Augustinus lehrt, vom Sündenfall im Paradies an bis zum Ende der Welt keinem Menschen versagt ist, der bereit ist, sie zu empfangen. Zwar ist es nicht nötig, daß ihm dabei durch eine Sonderoffenbarung das Geheimnis des dreifaltigen

[30] Vgl. *van der Meer* a. a. O. 668.

Gottes und der Menschwerdung ausdrücklich bekannt werde. Wenn Augustin dies an einigen Stellen tatsächlich gemeint hätte, würde er nach dem Urteil einer späteren Theologie die Heilsmöglichkeit über Gebühr eingeschränkt haben. Es genügen der einschlußweise Glaube, der in der Offenheit des Menschen gegenüber dem alle Vernunft übersteigenden Geheimnis der Gottheit beschlossen ist, die demütige Offenheit eines seine Grenzen anerkennenden Verstandes, verbunden mit dem Gehorsam gegenüber dem Anruf Gottes im Sittengesetz, dessen Grundzüge, wie uns die Schrift lehrt, auch dem Heiden zur Kenntnis gelangen können[31]. Das heißt, der Bannkreis der Menschwerdung und das Heilsreich des dreifaltigen Gottes umfassen nicht nur die weihnachtliche Zeit, sondern auch den Advent. Jeder Heide, der — sei es bloß geistig oder moralisch, sei es überdies auch zeitlich — in der Frühdämmerung des Adventes steht, steht im Bannkreis des eingeborenen Sohnes vom Vater, der voller Gnade und Wahrheit ist. Damit ist das Tor geöffnet, daß das Erbe der Heiden einziehen könne in die Scheunen der Bürgerschaft Gottes. Die heidnischen Tugenden brauchen jetzt nicht mehr als bloße gesta minus turpia, als weniger verabscheuungswürdig angesehen zu werden, auch nicht als unnütz für das ewige Heil; sie können vielmehr, weil sie im Raum der Gnade stehen, mittelbar oder unmittelbar heilskräftig sein zum ewigen Leben. Damit ist der Horizont eines weltweiten christlichen Humanismus aufgetan. Romano Guardini beschreibt diesen Advent der Heiden in seinem Buch über Hölderlin[32]. Was er über Hölderlins Götter sagt, gilt weitgehend auch für die antiken. Wie für Augustinus, so ist es auch für Guardini keine Frage, daß jede Abgötterei ein Frevel ist, der die Wurzeln des Menschseins schlechthin trifft, ein Frevel stolzer Überheblichkeit. „So sind die Götter zutiefst Unwahrheit und Unrecht — aber sie sind keine Phantasterei; denn der Mensch kann nicht nach Belieben Götter erfinden. Sie bedeuten die Sinnbereiche des Daseins, sofern dieses nicht nur vertraut und verfügbar, sondern auch geheimnisgesättigt und enthoben ist, aber so, daß in ihnen dieses Geheimnis vom lebendigen Gott abgelöst und in sich selbst gestellt ist.“[33] Der Mensch kommt dazu, Götter zu schaffen, wenn er „die Welt für autonom und sich zu ihrem Herrn erklärt, die vom Schöpfer kommende heilige Strömung aber von ihrem Ursprung abzulösen und zur Welt zu schlagen unternimmt...“[34]

Das ist der augustinische Gedanke[35]: der Kult der falschen Götter riegelt den Menschen in diese Welt ein und macht ihn unfähig, seinem Ziel gemäß zu handeln. Aber — und hier würde der afrikanische Lehrer wohl zögern, mit uns zu gehen — obschon die Götter im Umkreis des mysterium iniquitatis entstanden sind, können sie frommen Heiden durchscheinend werden und den wahren Gott ahnen lassen. Das bedeutet, daß sie in den Advent ein-

[31] Röm 2, 14—15; vgl. Röm 1, 20 u. Apg 17, 22—30.
[32] Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit, *München* ²*1955*.
[33] ebd. 342.
[34] ebd. 344.
[35] De civ. Dei IV, 24, 25.

treten können. Ja, es mag bereits unter dem Anhauch der Adventsgnade geschehen, wenn einem vor oder außerhalb des jüdisch-christlichen Offenbarungsstroms Lebenden diese Abgötter plötzlich ihre welthafte und innerweltliche Selbstherrlichkeit verlieren und zu echten Zeichen für einen transzendenten Gott werden. Wobei bestehen bleibt, daß die Erkenntnis des Schöpfers aus seinen Werken theoretisch auch der natürlichen Kraft der Vernunft zukommt (Röm 1, 20).

Nicht alles Welthafte steht unter dem Gericht und ist böse: dafür gibt es noch einen *zweiten* Grund. Die Begriffe der christlichen Humanitas und des heidnischen Advents müssen noch erweitert werden. Wenngleich es nämlich wahr ist, daß die tatsächlich von Gott verfügte Weltordnung eine Ordnung der Gnade und Übernatur ist, so kann man im dergestalt überhöhten Menschentum doch eine Schicht unterscheiden, die dem Menschen als solchen wesensgemäß ist und ihm entspräche, wenn er nicht überhöht worden wäre, ja, die ihm insofern jederzeit noch entspricht, als der Schöpfungsauftrag durch den Gnadenruf zur übernatürlichen Heilsgemeinschaft nicht ausgelöscht worden ist. Auch die Erbsünde bewirkte in diesem Punkt keine grundsätzliche neue Situation. Die Kirche lehrt, daß dem Heiden trotz des Sündenfalls, der uns alle der übernatürlichen Güter und Gnaden beraubte, natürlich gute Werke und Gesinnungen möglich sind[36].

Die Bulle „Ex omnibus afflictionibus" Pius' V. gegen die Irrtümer Michaels du Bay vom 1. Oktober 1567 und die Constitutio dogmatica „Unigenitus" Klemens' XI. gegen die Lehren Paschasius Quesnels sind für unser Thema deswegen besonders wichtig, weil sie sich gegen Autoren richten, die behaupten, sich in der Leugnung der ebengenannten kirchlichen Lehre auf Kirchenväter und vor allem Augustin stützen und berufen zu können[37].

Es sind also sehr wohl gute Werke auch ohne Gnade möglich — einen guten Menschen im Sinn eines Gott im ganzen wohlgefälligen Menschen gibt es freilich ohne Gnade nicht. Nicht nur weil wir ohne Gnade moralisch nicht imstande wären, immer und stets das ganze natürliche Sittengesetz zu erfüllen, sondern vor allem deswegen, weil nur der in Christus erlöste und geheiligte Mensch vor Gott wahrhaft bestehen kann. Trotzdem sind die bloß natürlich guten Werke auch für die übernatürliche Bestimmung des Menschen nicht nutzlos, weil sie auf das göttliche Eingreifen seelisch vorbereiten und abstimmen können. Wenn z. B. ein Römer Mitleid gegen den Besiegten oder Großmut gegen den Feind übte, mag durchaus Ruhmsucht dabei gewesen sein. Aber vielleicht war es oft mehr: das Aufleuchten des objektiven ethischen Wertes einer solchen Handlung. Die Werte des Mitleids und der Großmut werden dann sichtbar als Bestandteile eines Wertkosmos, dem unbedingte und ewige Geltung zukommt, und als Anruf dieser Wertwelt an die Person des Heiden, sie hier und jetzt zu verwirklichen. Folgt er diesem

[36] Gegen Bajus, Denz 1008, 1022, 1025, 1027ff., 1037f., 1065 — gegen Pasch. Quesnel, Denz. 1351ff., 1372, 1388ff., 1414. Gegen die Irrtümer der Syn. von Pistoia, Denz. 1554.
[37] *Pastor*, Geschichte der Päpste, *Bd. VIII, Freiburg 1920, 275.*

Ruf, dann ist, was er tut, sittlich gut. Zunächst nur im Sinn einer Gutheit dieses einzelnen Aktes, wenn der Heide sonst, d. h. habituell der Welt verhaftet und in Sünde verstrickt ist. Aber der Entfaltungsprozeß des Guten kann noch weitergehen: im Hintergrund der über dem Menschen stehenden Wertwelt flammt der Urquell aller Werte auf: Gott, der unbedingten Anspruch auf den Menschen erhebt. Wiederum mag so die Stunde des Advents geschlagen haben, die Stunde, da der Heide erkenntnis- und glaubensmäßig, in seinem Gewissen und seinem Willen, eintritt ins Licht, das in diese Welt gesandt ist, die Heiden zu erleuchten.

Die Lehre von der den Sündenfall überdauernden wurzelhaften Gutheit unserer Natur ist indes nicht nur für das Kerngebiet des Humanen: das Ethische und Religiöse, bedeutsam; sie hat ihre logischen Folgen für den ganzen Umkreis der menschlichen Personwerte, also für all das, was wir Kultur nennen. Auch von der Höhe des Welt und Natur übersteigenden Evangeliums Christi aus beurteilt, behalten diese Werte eine relative Bedeutung und Eigenständigkeit und können mit den Lebensformen der Bürgerschaft Gottes eine — stets bedingte und stets widerrufliche — geschichtliche Daseinsgemeinschaft eingehen und zu dem verschmelzen, was man „christliche Kultur" nennt. Sie wird allerdings immer nur annäherungsweise erreicht werden, immer eher Aufgabe als Wirklichkeit sein: die Aufgabe, die göttlichen Schöpfungs- und Heilsabsichten in unserem Leben zu verwirklichen.

Damit haben wir jene Weltsicht, jene Anthropologie und Theologie umrissen, die eine christliche Humanitas begründen und einen christlichen Humanismus nicht nur möglich machen, sondern fordern. *Humanismus* ist möglich, weil nicht nur jede das Stoffliche mißachtende Seinslehre (Neuplatonismus und Manichäismus) falsch ist, sondern darüber hinaus die natürliche Fähigkeit des Menschen zum Guten feststeht. *Christlicher* Humanismus ist möglich, weil die Ordnung der Natur übergriffen wird von der Gnaden- und Erlösungsordnung. *Christlicher* Humanismus ist gefordert, weil die Anlagen zum Gutsein im Menschen zwar noch vorhanden, aber erbsündlich geschwächt sind. Die gefallene Menschennatur soll durch den Christen unter dem Wirken der Gnade wieder heil werden. Es ist der Christ, der berufen ist, die eine unteilbare Gottesordnung, welche sich im naturhaften Wesen des Menschen und seiner Berufung zur Gotteskindschaft durch Christus ausdrückt, zu erfüllen.

Von der Spannungseinheit dieser christlichen Humanitas aus kann der Christ dann beides sein: weltoffen und dem Jenseits zugewandt. Diese Offenheit zur Welt hindert ihn daran, sich in einer weithin entgötterten und entchristlichten Welt in ein Ghetto zurückzuziehen und das Gespräch mit den „Welt"-Leuten verstummen zu lassen.

Die Aufgabe des christlichen Humanismus ist ein Sollen, wie die Zehn Gebote ein Sollen sind. Ebensowenig wie der Dekalog dadurch beseitigt oder wertlos wird, daß er in dieser Weltzeit bis zum Ende durch die Sünde

in Frage gestellt wird — ebensowenig wird das christlich-humanistische Sollen dadurch sinnlos oder aufgehoben, daß wir die gestellte Aufgabe in der Zeit nicht bewältigen können. Das christliche Menschentum wird erst jenseits der Geschichte in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Dreifaltigen vollendet werden — und diese Vollendung wird Geschenk, nicht Leistung sein. Doch wird es eine echte Erfüllung innermenschlicher Potenzen sein: der natürlichen, die dem Menschsein als solchem entsprechen, und der übernatürlichen einer neuen Kreatur in Christus Jesus. So hebt der christliche Humanismus den Pilger- und Wegcharakter unseres irdischen Daseins nicht auf. Das letzte Ziel des Menschen liegt weit jenseits von ihm und der Welt; — aber dieses Ziel erreicht nur, wer sich in dieser Welt und an dieser Welt bewährt.

Der Sinn der Ehe und das Problem der Übervölkerung

DIETRICH VON HILDEBRAND

In einem alten Fuldaer Rituale stehen die Worte: „Gott, unser Herr, der Du den Menschen rein und fleckenlos erschaffen und es so geordnet hast, daß in der Fortplanzung des Menschengeschlechtes eine Generation aus der anderen durch das Geheimnis süßer Liebe hervorgehe..."

Die drohende Übervölkerung beschwört viele schwere sittliche Probleme herauf. Welche Mittel sind sittlich gestattet, um dieser Gefahr zu begegnen? Tatsächlich wird die Empfängnisvermeidung weitgehend eine gebieterische Verpflichtung um des Allgemeinwohles der Menschheit willen. Folgt nun daraus, es sollten weit weniger Menschen heiraten? Nimmt diese Gefahr der Ehe ihren Wert und Sinn? Zerstört sie nicht zumindest die *raison d'être* der körperlichen Vereinigung der Gatten? Drängt sie uns entweder zur Geburtenkontrolle oder zur Enthaltsamkeit? Wenn die Beachtung des natürlichen Rhythmus der Frau sittlich nicht verwerflich ist, worin liegt dann das Unrecht der künstlichen Geburtenbeschränkung?

Diese und viele andere Fragen erheben sich aus der Gefahr der Übervölkerung, und auf ihrem Hintergrund kommt eine beklagenswerte Unwissenheit über den Sinn und Wert der Ehe, noch abgesehen von ihrem primären ersten Zweck, zum Vorschein. Bei vielen Katholiken zeigt sich eine oberflächlich vereinfachte Auffassung des tiefen, geheimnisvollen Zusammenhanges zwischen der Liebeseinheit der Ehe und ihrem primären Zweck: einem Kind das Leben zu schenken. Viele Nichtkatholiken sehen den Ab-

grund gar nicht, der die Empfängnisvermeidung mit Hilfe des natürlichen Rhythmus' von jeder künstlichen Geburtenbeschränkung trennt.

Wir haben uns hier zur Aufgabe gestellt, den Sinn und Wert der Ehe in ihrer vollen Tiefe und Größe aufleuchten zu lassen, und zugleich den Zusammenhang dieser Liebesgemeinschaft und der Fortpflanzung zu zeigen.

Wie wir sehen werden, können wir gerade an dem fundamentalen Unterschied zwischen künstlicher Geburtenbeschränkung und Empfängnisvermeidung mit Hilfe des natürlichen Rhythmus' klarlegen, worin die Sünde der künstlichen Geburtenkontrolle besteht.

Wir müssen jedoch mit einer dringenden Bitte beginnen: Man möge die traditionelle Definition der Kinderzeugung als des primären Zweckes der Ehe zunächst zurückstellen. Denn gerade eine vereinfachende Anwendung dieser Lehre versperrt uns den Weg zum Verständnis dessen, was wir herausarbeiten wollen. Vereinfachungen bewirken sehr oft Irrtümer. Am Ende unserer Untersuchung wird sich herausstellen, daß keinerlei Widerspruch zwischen dieser Definition und unseren Gedanken besteht. Wir wollen gerade zeigen, daß die Ehe nicht nur einen Zweck — die Fortpflanzung — sondern einen Sinn und Wert an sich hat.

Statt andere Gesichtspunkte, wie die gegenseitige Hilfeleistung, die Treue oder das Sakrament als sekundäre Zwecke anzuführen, möchten wir herausarbeiten, daß die Ehe nicht nur einen Zweck hat: die Nachkommenschaft, nicht nur den aus diesem Zweck sich ergebenden Wert, sondern ihren eigenen Sinn und Wert in sich besitzt. Darüber hinaus behaupten wir, die volle Größe und Schönheit dieses Bandes zwischen Ehe und Zeugung enthülle sich erst dann ganz, wenn wir zuerst den Wert der Ehe an sich erfaßt und bejaht haben.

Zudem dürfen wir nicht vergessen, daß der Ausdruck „Zweck" von der traditionellen Philosophie in einem sehr weiten, besser gesagt geradezu analogen Sinn gebraucht wird. Sobald aber ein analoger Terminus univok gebraucht wird, entstehen Mehrdeutigkeiten. Darum ist es unerläßlich, jenen besonderen Typus von Finalität zu erhellen, der der Definition der Kinderzeugung als des primären ersten Zweckes der Ehe zugrunde liegt.

Es wird sich zeigen, daß wir hier das Prinzip der Superabundanz, der überfließenden Fülle, vor uns haben, ein metaphysisches Grundprinzip, das auch in vielen anderen Fällen und Bereichen wirksam ist. Wird es gleichfalls mit dem analogen Terminus „Finalität" bezeichnet, so unterscheidet sich dieser Typ von Zweckhaftigkeit jedenfalls sehr weitgehend von einer bloßen Instrumentalverbindung, dergemäß es z. B. der Zweck der Lunge ist, das Blut mit Sauerstoff zu versorgen, oder der des Messers, zu schneiden.

Hier kommt es einzig darauf an, eine differenziertere Einsicht in die Ehe, in ihre verschiedenen grundlegenden Aspekte und ebenso in das spezifische Wesen jenes Bandes zu vermitteln, das die Ehe mit der Fortpflanzung verknüpft. Wie wir dann sehen werden, steht unsere Auffassung der Ehe in auffälligem, überraschendem Einklang mit der Praxis der heiligen Kirche

in diesen Dingen. Wir arbeiten hier gerade die stillschweigenden philosophischen Voraussetzungen für diese Praxis heraus.

Den eigentlichsten Sinn und Wert der Ehe können wir nur erfassen, wenn wir wirklich von der großen und tief bedeutungsvollen Wirklichkeit der Liebe zwischen Mann und Frau ausgehen. Seien wir ganz offen: hier stoßen wir auf so etwas wie ein Ärgernis in der katholischen Überlieferung über die Ehe. Da hört man so viel über den Willen des Fleisches, das Heilmittel gegen die Begierlichkeit, die gegenseitige Hilfeleistung, aber äußerst wenig über die Liebe. Wir meinen die Liebe zwischen Mann und Frau, diese tiefste Glücksquelle im menschlichen Leben, diese große, strahlende Liebe, von der das Hohe Lied sagt: „Wenn einer allen Reichtum seines Hauses gäbe für die Liebe, würde man ihn darob verachten?" (8. 7 Übers. Echter Bibel.)

Im Gegensatz zu dem allgemeinen Schweigen über diese Liebe fand Pius XII. beredte Worte für sie:

„Dieser Zauber der menschlichen Liebe ist seit Jahrhunderten das anregende Thema bewundernswerter geistiger Schöpfungen in der Literatur, der Musik und den darstellenden Künsten gewesen; ein immer altes und neues Thema, das die Zeiten, ohne es jedoch zu erschöpfen, in den erhabensten und dichterischsten Weisen abgewandelt haben."[1]

Es ist kaum zu glauben, daß der wirkliche, gültige Beweggrund für die Ehe und der wesenhafte Zusammenhang dieser Liebe mit der vollen gegenseitigen Selbsthingabe in der körperlichen Vereinigung meistens übersehen wurde. Mit diesem großen, edlen, aus der Tiefe kommenden inneren Feuer verglichen, von dem das Hohe Lied sagt: „Stark wie der Tod ist die Liebe" (Cant 8, 6) bleibt das isolierte fleischliche Begehren oberflächlich und zweitrangig. Wer könnte bestreiten, daß es *diese* Liebe ist, die die Seele des Menschen bis in ihre letzte Tiefe erschüttert, daß sie das zentrale Erlebnis im menschlichen Leben ist? Gewiß gibt es eine breite Skala der menschlichen Liebesmöglichkeit, der Tiefe und dem Umfang nach. Leonardo da Vinci hat einmal gesagt: „Je größer der Mensch, um so tiefer seine Liebe." Eine große Liebe, wie die zwischen Leonore und Florestan, zwischen der hl. Elisabeth von Ungarn und ihrem Gatten, zwischen dem hl. Ludwig und seiner Gemahlin mögen selten sein und setzen außergewöhnliche, tiefe Persönlichkeiten voraus. Aber in jedem menschlichen Wesen, das jemals wahre Liebe erlebte, mag sie noch so begrenzt und unvollkommen sein, wird sie das große dynamische menschliche Erlebnis seines Lebens sein.

Einige katholische Schriftsteller, die die eheliche Liebe preisen wollen, berauben sie jedoch ihres ekstatischen Charakters, ihres Glanzes und ihrer einzigartigen intentio unionis. Sie lösen sie dabei folgerichtig von der sexuellen Sphäre und der körperlichen Vereinigung ab. Andere sprechen nur geringschätzig von ihr und deuten ihr ekstatisches Element und ihren Glanz als eine Fata Morgana, eine Illusion. Kürzlich ging ein berühmter katho-

[1] Ansprache an Neuvermählte vom 23. Oktober 1940. Aus: Ansprachen Pius' XII. an Neuvermählte, übersetzt von DDr. Friedr. Zimmermann, *Regensburg 1950, Habbel.*

lischer Philosoph in Amerika sogar so weit, zu behaupten, dieser Typus der Liebe sei nichts als ein verkappter Sexualinstinkt. Nur insofern *agape* zwischen den Ehegatten lebendig sei, verdiene ihre Beziehung wahre Liebe genannt zu werden. Die meisten Schriftsteller übergehen jedoch die Existenz dieser Liebe ganz und gar. Sie wird einfach ausgelassen, wenn man von der Ehe spricht.

Wir können nicht genug betonen, daß diese gnostische und puritanische Tendenz des Mißtrauens gegen die eheliche Liebe, diese Liebe im eigentlichen Sinn, von der das Hohe Lied so unvergleichlich spricht, endlich überwunden werden muß.

Wir wollen existentiell denken und sehen, daß die Liebe zwischen Mann und Frau eine spezifische Kategorie, ein besonderer Typus der Liebe ist, auch wenn wir von der sexuellen Sphäre absehen. Sie ist eine wunderbare und leuchtende Wirklichkeit und nach Gottes Willen bestimmt, eine entscheidende Rolle im menschlichen Leben zu spielen. Sehen wir doch, daß diese Liebe das klassische Motiv der Ehe und diese gerade die Erfüllung jener Liebe ist.

Wir sollten verstehen lernen, daß diese Liebe gerade nach der vollen und unwiderruflichen Selbsthingabe und nach einer unlöslichen Einheit im heiligen Band der Ehe verlangt. Nur wenn wir dem Wesen und Wert dieser Liebe voll gerecht werden, können wir Sinn und Eigenwert der Ehe, den sie als Liebesgemeinschaft schon in sich trägt, begreifen, noch abgesehen von ihrem ersten Zweck, der Kinderzeugung.

Noch ein anderer Grundirrtum versperrt das Erfassen des echten Sinnes und Wertes der Ehe: solange man die geschlechtliche Sphäre im Menschen als bloßes Teilgebiet der Instinkte und biologischen Triebe sieht, die keine wesenhafte Beziehung zur geistigen Sphäre haben (so wenig wie Durst oder Schlafbedürfnis), und deren Sinn in einem äußeren Zweck liegt, dem sie dienen, verschließt man sich den Weg zur Erkenntnis des wahren Wesens und Sinnes des Geschlechtlichen. Hält man diese Sphäre für eine ausschließlich biologische Realität, so bleibt man blind für das in ihr waltende Geheimnis: einerseits für den Sinn und Wert, den sie haben kann, anderseits für das furchtbare sittliche Vergehen der Unreinheit.

Wäre der Sexus wirklich nichts anderes als ein biologischer Instinkt, dann wäre es unverständlich, warum die Befriedigung eines Triebes, den Gott der Menschennatur einpflanzte, außerhalb der Ehe unmoralisch sein soll, besonders wenn er zur Kinderzeugung führt. Die geschlechtliche Sphäre als einen Instinktbereich unter anderen betrachten heißt die Unsittlichkeit der Unreinheit zu einer bloßen Verletzung eines positiven Gebotes herabmindern.

Das in diesem Gebiet verkörperte Mysterium können wir nur begreifen, wenn wir erfassen, daß es sein tiefster Sinn ist, eine einzigartige Erfüllung der bräutlichen Liebe und ihrer Sehnsucht nach Einheit zu sein. Diese Sphäre ist wesenhaft darauf hingeordnet, eine dauernde, unwiderrufliche

Einheit zu errichten, die vom Schöpfer sanktionierte Einheit, nach der die eheliche Liebe verlangt. Nur wenn wir dies verstanden haben, können wir erkennen, worin wirklich die Sünde einer Befriedigung des sexuellen Begehrens außerhalb dieser gottgewollten Einheit liegt. Haben wir einmal eingesehen, daß der geschlechtliche Akt eine gegenseitige, unwiderrufliche Selbsthingabe einschließt und seiner Natur nach berufen und bestimmt ist, eine unauflösliche Einheit zu errichten, so sehen wir auch, welche Entweihung in der sexuellen Befriedigung außerhalb der Ehe liegt.

Freud behandelt die sexuelle Sphäre als die primäre Wirklichkeit, die aus sich selbst ohne Rückgriff auf die eheliche Liebe zu verstehen sei und die uns den Schlüssel zum Verstehen des Wesens der Liebe biete. Darin liegt einer seiner großen, verhängnisvollen Irrtümer. Trotz seiner wertvollen Beiträge zur Psychopathologie wage ich daher zu sagen: er war nicht nur blind gegenüber dem Wesen der Liebe — das kann ein Kind sehen —, sondern blind auch für die wahre Natur des Sexuellen. Denn diese Sphäre enthüllt ihren wirklichen Charakter und Sinn, ihre Tiefe und ihr Geheimnis nur im Licht der bräutlichen Liebe, nur als ein Erfüllungsbereich der bleibenden, unwiderruflichen Einheit, in der „zwei ein Fleisch werden". Es liegt eine gewisse Ironie darin, daß Freud, obwohl er versuchte, alle psychischen Vorgänge auf das Sexuelle zurückzuführen, doch das eigentliche Wesen des Geschlechtlichen nicht erfaßte.

Doch unglücklicherweise vertritt nicht nur Freud die hier genannten Fehldeutungen. Denselben Irrtum finden wir in ganz anderer Umkleidung überall da wieder, wo der Geschlechtstrieb primär als Ausdruck der Begehrlichkeit, als Fleischeslust gesehen wird, die, in sich schlecht, noch am ehesten geduldet werden kann, wenn sie dem Zweck der Kinderzeugung dient und in der Ehe legitimiert wird. Auch hier wird der Sinn der sexuellen Sphäre, ihr echter Wert völlig übersehen, weil sie von ihrer Bestimmung losgelöst wird, jene einzigartige unwiderrufliche Einheit zu bewirken, nach der die Liebe zwischen Mann und Frau verlangt und in der sie ihre Erfüllung findet.

Wiederum führe ich Papst Pius XII. an: „Der eheliche Akt ist in seinem natürlichen Gefüge eine persönliche Betätigung, ein gleichzeitiges und unmittelbares Zusammenwirken der Gatten, das durch die Natur der Handelnden und die Eigenheit der Handlung der Ausdruck des gegenseitigen Sichschenkens ist und dem Wort der Schrift gemäß das Einswerden ‚in einem einzigen Fleisch' bewirkt."[2] Wir können die schönen Worte des hl. Ambrosius über den Kuß auf den ehelichen Akt anwenden: „Den Menschen, die einander küssen, genügt es nicht, dem anderen ihre Lippen zu schenken, sie wollen sich gegenseitig ihre ganze Seele einhauchen."

[2] Ansprache an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen Italiens — 29. Oktober 1951, Übers. nach *A. F. Utz O.P.* u. *I. F. Groner O.P.*: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII. *Fribourg-Schweiz 1954, 528.*

Schließlich müssen wir uns von der Vorstellung freimachen, die körperliche Vereinigung sei etwas Schlechtes und man müsse verzweifelt nach einer Entschuldigung für ihre Verwirklichung in der Ehe suchen, deretwegen man dieses Übel innerhalb der Ehe dulden könne. Wir müssen sehen lernen, daß die körperliche Vereinigung, dazu bestimmt, die Erfüllung der ehelichen Liebe und eine letzte gegenseitige Selbsthingabe zu sein, etwas in sich Edles ist, ein großes Geheimnis, ja ein heiliger Bereich, dem wir nur mit tiefer Ehrfurcht nahen sollten, niemals aber ohne besondere Sanktion vor Gott. Gerade weil diese Sphäre so edel und geheimnisvoll heilig, gerade weil sie bestimmt ist, einen so großen Wert zu verwirklichen, ist jeder Mißbrauch eine furchtbare Sünde, etwas Sakrilegisches.

Wenn wir den schweren Irrtum herausstellen, in der sexuellen Sphäre und im Geschlechtsakt etwas in sich Schlechtes zu sehen, so leugnen wir dabei keineswegs, daß die Isolierung dieser Sphäre nicht nur ein theoretischer Irrtum, sondern eine weitverbreitete Tendenz unserer gefallenen Natur ist. Auch losgelöst von der ehelichen Liebe und gegenseitigen Selbsthingabe in der Ehe, geht von dem sexuellen Gebiet eine ungeheure faszinierende Anziehungskraft aus. Die Gefahr, von diesem Aspekt gefangen und verführt zu werden, ist wahrhaftig groß und lauert in der Mehrzahl der Menschen. In meinem Buch „Reinheit und Jungfräulichkeit“[3] habe ich ausführlich darüber gesprochen. Wann immer jemand dieser Faszination nachgibt und ein isoliertes sexuelles Begehren befriedigen will, geschieht die schwere Sünde der Unreinheit, die ein Auswuchs der Begehrlichkeit, eine Entweihung ist. Diese Sünde enthält einen geheimnisvollen Verrat an unserer geistigen Natur. Aber nichts berechtigt uns, darum den Akt der körperlichen Vereinigung selbst als etwas Schlechtes zu betrachten. Schlecht wird er nur durch seine Isolierung. Eben weil er in seiner von Gott gefügten Beziehung zu der sublimen Liebeseinheit der Ehe, in der zwei ein Fleisch werden, etwas so Edles, Tiefes und Geheimnisvolles ist, wird sein Mißbrauch zu einer furchtbaren Entweihung. Es ist offenbar völlig illegitim, etwas für in sich schlecht zu halten, weil sein Mißbrauch eine furchtbare Sünde darstellt und weil unsere gefallene Natur eine starke Neigung zu solchem Mißbrauch in sich trägt. Sollten wir etwa geistige Arbeit und Gelehrtheit für in sich schlecht erklären, weil sie zweifellos in vielen Menschen den Hochmut nähren? Hat der hl. Petrus Damian etwa recht mit seiner Behauptung, der Teufel sei der Vater der Grammatik, weil er uns lehrte, das Wort Gott im Plural zu deklinieren: „Ihr werdet sein wie Götter“ (Eritis sicut dii?). Sollten wir den Bann, mit dem der hl. Franziskus das Gelehrtentum für seine Minderbrüder belegte, auf alle Menschen ausdehnen, weil darin die Gefahr des Stolzes lauert? Oder sollte uns die Vernunft darum schlecht erscheinen, weil sie zum Rationalismus ausarten kann?

Nein: so groß und furchtbar die Gefahr der Unreinheit ist, so sehr auch

---

[3] 3. Aufl., *Einsiedeln 1950.*

unsere Natur dazu neigt, der Verlockung einer isolierten Geschlechtlichkeit zu folgen, so ändert dies alles nichts an der Tatsache, daß es der wahre und wirkliche Sinn dieser Sphäre ist, ein Feld der Erfüllung für die eheliche Liebe zu sein. Der ursprüngliche, gültige Aspekt des ehelichen Aktes ist der Vollzug jener gegenseitigen Selbsthingabe innerhalb des heiligen Bandes der Ehe, das Begründen einer unwiderruflichen Einheit. Daher ist er keineswegs etwas Schlechtes, sondern im Gegenteil in sich groß, edel und rein. Anstatt zu erklären, die sündige Befriedigung des sexuellen Begehrens werde durch die Ehe legitimiert, sollten wir vielmehr sagen, daß der geschlechtliche Akt, weil er bestimmt ist, der Vollzug dieser sublimen, hohen Einheit und die Erfüllung der bräutlichen Liebe zu sein, sündig ist, sobald er, isoliert von der Liebe, entweiht wird.

Dies widerspricht nicht den Worten des hl. Paulus, der die Ehe auch als Heilmittel gegen die Begehrlichkeit bezeichnet. Da das isolierte sexuelle Begehren tatsächlich viele Menschen zur Sünde zu verleiten, also die leibliche Vereinigung zu entweihen droht, gemäß den Worten desselben hl. Paulus: „Oder wißt ihr nicht, daß wer einer Buhlerin anhängt, ein Leib mit ihr wird?" (1 Kor 6,16), ist die Ehe, in der die körperliche Vereinigung bewirkt, daß zwei „ein Fleisch werden", zugleich auch ein Heilmittel gegen die Begehrlichkeit. Aber die Begründung: „damit die Sünde abgewendet werde" (ut avertetur peccatum) ist kein Ersatz für die eheliche Liebe. Sie will nur sagen: jemand, der von Versuchungen dieses isolierten sexuellen Begehrens gequält wird, sollte besser heiraten als unvermählt bleiben. Doch dies bedeutet nicht, es sei für ihn überflüssig, einen Menschen zu finden, den er liebt; denn es gehört gerade zu dieser „Medizin", daß der eheliche Akt, soweit nur irgend möglich, der Ausdruck ehelicher Liebe und die Begründung eines dauernden unwiderruflichen Bandes sei.

Wenn wir das Wesen der ehelichen Liebe, dieses kostbaren Erbes des Paradieses und den gottgewollten Aspekt der sexuellen Sphäre verstehen wollen, sollten wir das Hohe Lied offenen Geistes lesen. Wir sollten nicht an seinen analogen Sinn denken, sondern es in seinem ursprünglichen Wortsinn nehmen. Dann atmen wir die Atmosphäre dieser Liebe, erfassen die Erhabenheit, den Adel, die Sublimität der körperlichen Vereinigung, wenn sie ganz als die letzte Gott-gegebene gegenseitige Selbsthingabe erlebt wird. Erst danach, wenn wir die Schönheit des Wortsinnes in uns aufgenommen haben, sollten wir bedenken, wie bedeutungsvoll es ist, daß die Liturgie diese Liebe als Analogie der Beziehung der Seele zu Gott nimmt und das Hohe Lied im Offizium der hl. Jungfrau verwendet. Sollten wir daraus nicht ersehen, daß nur etwas schon auf der menschlichen Ebene Edles als Analogie für das übernatürliche Verhältnis der Seele zu Christus dienen kann? Warum wählte der heilige Verfasser diese Beziehung und nicht die Freundschaft, die David und Jonathan verband?

Der schwere Irrtum, das Sexuelle als eine Schicht bloßer Instinkte zu betrachten, ist auch dann nicht richtiggestellt, wenn man heute für es eine

positive Bewertung fordert, aber nach wie vor seinen wesentlichen Sinn: die Erfüllung der bräutlichen Liebe übersieht.

Diese Menschen erklären, es sei ein natürlicher guter Instinkt. Er solle daher befriedigt werden (falls keine besondere jungfräuliche Berufung ergangen ist); freilich ausschließlich innerhalb der Ehe, in der er der Fortpflanzung diene. Man widersetzt sich dem negativen puritanischen Aspekt und betont, der sexuelle Instinkt gehöre zu unserer menschlichen Natur. Ein Beispiel dieser Einstellung im heutigen Frankreich ist der kürzlich erschienene Artikel von André Maurois, aus dem ich zitiere: „Die Ehe soll für sie eine glückliche Mischung aus Kameradschaft, Sexualität und Zuneigung sein." Auch hier wird überhaupt nicht gesehen, daß die sexuelle Sphäre nur dann ihre wirkliche Qualität enthüllt, wenn sie von der ehelichen Liebe geformt ist und dazu dient, eine unwiderrufliche, Gott-gewollte Einheit herzustellen. Die wahre Ehe ist keine Mischung aus Sexualität — die ein autonomer Instinkt bleibt — mit Gefühl oder Kameradschaft. Der eheliche Akt ist ein organischer Ausdruck der ehelichen Liebe. Es ist noch nicht der entscheidende Punkt, ob man das sexuelle Begehren positiv oder negativ sieht, sondern ob man versteht, daß dieser Instinkt gerade nicht dazu bestimmt ist, ein Instinkt wie andere Instinkte auch zu bleiben, vielmehr ein Ausdruck ehelicher Liebe, letzter gegenseitiger Selbsthingabe und Vereinigung zu werden.

Hält man ihn bloß für irgendeine Parallele oder Analogie zur geistigen Einheit auf der körperlichen Ebene, so bleibt man immer noch blind für das Geheimnis dieser Sphäre, für den hohen Wert des *mysterium unionis*, wie für das *mysterium iniquitatis* ihres Mißbrauchs.

Gerade dieser Geheimnischarakter wird heute verkannt. Viele erklären, es sei ein großer Fortschritt, daß man nun offen und neutral spreche und das puritanische Vertuschen aufgehört habe. In Wirklichkeit ist dies keinerlei Fortschritt. Die Neutralisierung wird dieser Sphäre noch weniger gerecht als die Prüderie.

Die richtige Antithese zur puritanischen ist die ehrfürchtige Haltung gegenüber dem Geheimnischarakter dieser Sphäre, die ihrem Wesen nach jede Neutralisierung ausschließt. Es ist ein Irrtum zu meinen, ein Gefühl von Scham könne nur die Antwort auf etwas Negatives sein, denn es gibt verschiedene Typen des Schamgefühls. Es gibt eine edle Scheu, die auf das Intime und Geheimnisvolle antwortet. Diese Scheu und zarte Zurückhaltung, die die sexuelle Sphäre erheischt, unter dem Gesichtswinkel von Prüderie oder neutralistischem Gerede zu sehen, ist ein trauriges Beispiel für jene Oberflächlichkeit, die Demut mit Servilität und Reinheit mit Frigidität verwechselt. Dieses Neutralisieren zeigt tatsächlich ein verhängnisvolles Mißverstehen dieser Sphäre in ihrem ekstatischen Geheimnischarakter und ihrer wesenhaften Intimität.

Die Einheit in der Ehe konstituiert sich durch den *Konsensus* der Gatten, der eine gegenseitige Hingabe für das ganze Leben ist. Er wird bewirkt

durch den ausdrücklichen Willen der beiden Partner, den sie feierlich vor Gott aussprechen, wobei sie diese Verbindung gleichsam Gott selbst anvertrauen. Die *intentio unionis* der ehelichen Liebe findet im Konsensus ihren gültigen Ausdruck und ihre Erfüllung in der unwiderruflichen Einheit, die der Konsensus konstituiert. Im ehelichen Akt erreicht sie jedoch noch eine neue Erfüllung, denn er ist der Vollzug der Selbsthingabe, die der Konsensus einleitete und versprach. Mit der Vollziehung der Ehe, mit der vollbrachten Selbsthingabe, in der „zwei zu einem Fleisch werden", beginnt ihre Unauflöslichkeit. Wird nicht jeder, der die Worte des Herrn über ihre Unauflösbarkeit ohne Vorurteil betrachtet, die Größe und Schönheit der Ehe und der wesenhaft in ihr enthaltenen körperlichen Vereinigung erfassen? Am Anfang der Schöpfung hat Gott einen Mann und ein Weib geschaffen. „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Und es werden zwei in einem Fleische sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch (Gen 2, 24). Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen" (Mark 10, 5—9). Diese Worte enthalten nicht den leisesten Hinweis, der ein Mißtrauen gegen die Liebe oder die körperliche Vereinigung rechtfertigen könnte. Aus der Betonung des Einswerdens und der gegenseitigen Hingabe geht klar hervor, daß die leibliche Vereinigung als Erfüllung der Liebe betrachtet wird. Die Kinderzeugung ist überhaupt nicht erwähnt. Die Worte der Genesis weisen eindeutig auf diese Liebe: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen" (Gen 2, 24) und das ausdrückliche „sie werden ein Fleisch" zeigt deutlich, daß dieses Einswerden die Erfüllung der Liebe ist. Die sublimen Worte über die Unauflöslichkeit der Ehe: „Was daher Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen", lassen die Tiefe und Größe dieser im ehelichen Akt gegründeten Einheit aufleuchten, einer Liebeseinheit, von der gesagt wird, Gott habe sie gestiftet und darum könne ein Mensch sie nicht auflösen. Kein vorurteilsfreier Geist kann diese Worte lesen und verstehen, sie in ihrer ganzen Feierlichkeit in seine Seele aufnehmen, ohne zugleich den Abgrund wahrzunehmen, der diese Schau von der gnostischen und puritanischen Einstellung trennt, die man oft unter Christen antrifft.

Was zeigt den hohen Sinn und Wert der Ehe eindringlicher, als daß Christus ihr die Würde eines Sakramentes verlieh, sie also nicht nur selbst zu etwas Heiligem machte, vielmehr darüber hinaus zu einer Quelle besonderer Gnaden!

In diesem Rahmen ist es nicht möglich, den sublimsten Aspekt der Ehe als Sakrament darzulegen. Aber wir möchten hervorheben, daß auch die eheliche Liebe berufen ist, in Christus umgestaltet zu werden. Wahrhaftig, nur in Christus und durch Christus können die Gatten der vollen Schönheit und Tiefe nachstreben, auf die diese Liebe ihrem eigensten Wesen nach angelegt ist. „Aber zu welcher neuen und unsagbaren Schönheit steigert sich diese Liebe zweier menschlicher Herzen, wenn mit dem Loblied menschlicher Liebe der Hymnus zweier Seelen sich innig verbindet, die erfüllt sind

von übernatürlichem Leben. Auch hier vollzieht sich ein gegenseitiger Austausch von Gaben; und mit der sinnlichen Liebe und ihren gesunden Freuden, mit der natürlichen Zuneigung und ihrem Schwung, mit der geistigen Einigung und ihren Wonnen werden dann die beiden Wesen, die sich lieben, in allem gleich, was sie Persönlichstes haben, von der unerschütterlichen Tiefe ihrer Glaubensüberzeugungen bis zu dem unübersteigbaren Gipfel ihrer Hoffnungen."[4]

In der Umgestaltung der ehelichen Liebe durch Christus verliert sie jedoch nicht ihren besonderen Charakter als eheliche Liebe:

„Gott zerstört und ändert mit Seiner Liebe die Natur nicht, sondern macht sie vollkommen. Und der hl. Franz von Sales, der das Herz der Menschen wohl kannte, schloß seine herrliche Seite über die Heiligkeit der ehelichen Liebe mit dem doppelten Rat: ‚Bewahret, o Gatten, eine zärtliche, beständige und herzliche Liebe zu euren Frauen! Und ihr Gattinnen, liebt zärtlich und herzlich, aber mit einer Liebe voll Ehrfurcht und Ergebenheit die Gatten, die Gott euch gegeben hat..."

„Herzlichkeit und Zärtlichkeit von der einen wie von der anderen Seite also! — ‚Liebe und Treue', bemerkt Franz von Sales, ‚erzeugen immer Geborgenheit und Vertrauen. Darum pflegen die Heiligen in ihrer Ehe recht viele Zeichen der Zuneigung zu geben. Wirkliche Liebeserweise, aber auch keusch, zart und aufrichtig.'"[5]

Dieser sublimen Liebeseinheit hat Gott eine Mitwirkung mit Seiner Schöpferkraft anvertraut: das Entstehen eines neuen Menschen. Können wir uns etwas Schöneres denken, als diese Verbindung zwischen der tiefsten Liebesgemeinschaft, der letzten Selbsthingabe aus Liebe und der Erschaffung eines neuen Menschenkindes? Hier ist uns ein tiefes Geheimnis geschenkt, das Ehrfurcht und heilige Scheu erheischt. Seine Größe und Hoheit können wir nur erfassen, wenn wir zuvor den Sinn und Wert der Ehe als Liebesgemeinschaft und des ehelichen Aktes als Vollzug dieser letzten Einheit verstanden haben, nach dem die Gattenliebe verlangt. Die tiefe, geheimnisvolle Verbindung zwischen ihr und der Geburt eines neuen Menschen läßt sich nur dann voll würdigen, wenn wir die hier vorliegende Finalität als ein Prinzip der Superabundanz, d. h. der überfließenden Fülle erkennen und nicht als bloßen Instrumentalzusammenhang; denn dann würde man im ehelichen Akt ein pures Mittel für die Kinderzeugung sehen. Wir müssen hier betonen: das Hervorheben des Sinnes und Wertes der Ehe als Liebeseinheit *setzt die Verbindung zwischen Ehe und Zeugung nicht herab, sondern zeigt sie in einem höheren Licht.*

Dies wird klarer werden, wenn wir nun das Prinzip der Superabundanz in seinem Wesen und in seinem Unterschied zur bloßen Instrumentalursache untersuchen: Zweifellos ist es ein Zweck des Erkennens, den Menschen zum

[4] *Papst Pius XII.*, Ansprache an Neuvermählte vom 23. Okt. 1940. Siehe Anm. 1.

[5] Ansprache an Neuvermählte vom 29. 1. 1941 (Original italienisch) zit. nach *A. E. Utz* a. a. O. 436.

Handeln zu befähigen. Unser ganzes praktisches Leben, von den einfachsten bis zu den kompliziertesten Tätigkeiten setzt Erkenntnis voraus. Darüber hinaus hat sie den noch höheren Zweck, uns zu ermöglichen, die sittliche Vollkommenheit und Heiligung zu erreichen, die unser ewiges Heil erfordert. Wenn auch beide zu Recht als Zwecke der Erkenntnis bezeichnet werden, auf die diese hingeordnet ist, so hat sie selbst zweifellos noch einen Sinn und Wert in sich. Die Beziehung zu den Zwecken, denen sie dient, trägt den Charakter der überfließenden Fülle. Hier haben wir einen typischen Fall von Finalität, in dem der Zweck nicht der ausschließliche Daseinssinn eines Etwas ist.

Diese Finalität unterscheidet sich offenbar von der instrumentalen. So ist etwa ein chirurgisches Instrument ein Mittel für eine Operation, oder Geld ein Mittel, uns ein Gut zu verschaffen, oder die Zähne das Mittel zum Kauen der Nahrung. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt in folgendem: bei der Instrumentalverknüpfung ist Sinn und Wert des als Mittel dienenden Seienden vollständig von seinem Zweck abhängig. In der Finalität der überfließenden Fülle hat jedoch das jeweilige Seiende seinen Sinn und Wert unabhängig von dem Zweck, zu dem es führt. Beim Instrumentalzweck bestimmt die *causa finalis* die *causa formalis*, während im Prinzip der überfließenden Fülle die *causa formalis* von der *causa finalis* abweicht.

Das ganze Wesen des Messers ist durch seinen Zweck: zu schneiden bestimmt. Sein Sinn ist gleichbedeutend damit, diesem Zweck zu dienen, und sein Wert hängt von seiner Funktion als Mittel ab. Hier haben wir ein Seiendes mit typisch instrumentaler Finalität vor uns, dessen einziger Daseinssinn ist, ein Mittel zum Schneiden zu sein. Das Gut aber, das der Finalität der überfließenden Fülle dient, hat außer dieser noch einen Daseinssinn in sich.

Wie wir vorher sahen, ist es der wesenhafte Sinn und Wert der Ehe, die tiefste und engste Liebeseinheit unter Menschen zu sein. Der eheliche Akt bedeutet eine einzigartige Erfüllung dieser Liebe in gegenseitiger Selbsthingabe und begründet eine unvergleichliche Einheit. Doch diesem in sich sinn- und werttragenden hohen Gut ist die Erzeugung der Nachkommen anvertraut. Derselbe Akt, dessen Sinn es ist, die Einheit zu vollziehen, wurde zugleich, in überströmender Fülle, zur Quelle der Fortpflanzung. Sein Zweck ist also die Zeugung, jedoch nicht im Sinn einer bloßen Instrumentalfunktion. Während wir den Geschlechtstrieb der Tiere als ein pures Mittel zur Erhaltung der Arten im Sinn eines Instrumentalzusammenhanges ansehen können, ist dies offenbar unmöglich im Hinblick auf die Liebe von Mann und Frau und ihre Vereinigung in der Ehe.

Hin und wieder hat man wenigstens zugestanden, die Gatten brauchten in ihrer subjektiven Einstellung die Ehe und die leibliche Vereinigung nicht als ein bloßes Mittel im Instrumentalsinn zu betrachten, aber man blieb doch bei der Behauptung, objektiv habe diese Beziehung einen Instrumen-

talcharakter. Man erklärte also, Gott habe die Liebe zwischen Mann und Frau, die Sehnsucht nach ehelicher Vereinigung in die Herzen eingepflanzt als ein bloßes Mittel zur Kinderzeugung. Aber damit hat man den wahren Charakter der Verbindung zwischen Ehe und Zeugung nicht verstanden.

Wir stoßen hier auf eine allgemeinere, gefährliche Tendenz, das wahre Wesen der Person zu verkennen und zu meinen, die im biologischen Bereich wirksame Instrumentalität ließe sich auf die geistige Schicht im Menschen übertragen. Die innere Logik und *ratio* der Triebe geht sozusagen über den Kopf der Person hinweg. Tatsächlich legt weder die Vernunft des Menschen noch sein freier Wille die sinnvolle Richtung eines Instinktes wie Durst oder Schlafbedürfnis fest. Diesen Instinkten hat Gott ihren Sinn gegeben, ohne die menschliche Vernunft einzubeziehen. Ihre Finalität ähnelt jener in den ausschließlich unbewußten physiologischen Vorgängen. Wir können daher rechtens sagen, es sei der Daseinssinn des von uns erlebten Durstes, unseren Körper mit der nötigen Flüssigkeit zu versorgen und Gott habe ihn als Mittel zu diesem Zweck geschaffen.

Bei den geistigen Akten der Person, wie Wollen, Lieben oder Bereuen können wir nicht mehr annehmen, sie hätten in Gottes Augen keine Eigenbedeutung, sondern seien nur Mittel, die durch eine ähnliche Finalität wie Triebe und Instinkte an einen Zweck geknüpft sind. Hier gilt es zu bedenken: Gott nimmt den Menschen als Person *so* ernst, daß Er selbst zu ihm gesprochen hat und es von der freien Antwort des Menschen abhängt, ob er seine ewige Bestimmung erreicht oder nicht. Die geistigen Haltungen des Menschen haben ihren Sinn und ihre ratio in sich und können niemals so eingeschätzt werden, als hätten sie ihre Bedeutung unabhängig von der Person. Die Vernunft, die Freiheit eines Menschen, seine Fähigkeit, sinnvoll zu antworten, ist in sie eingegangen, nicht aber eine apersonale automatische Zweckgerichtetheit, die über den Kopf der Person hinweggeht. Folglich kann ihre wahre Bedeutung unmöglich außerhalb der bewußten Erlebnisspäre liegen und unabhängig von ihr sein. Der Mensch ist für Gott keine Marionette, sondern ein personales Wesen, zu dem Er spricht und von dem Er eine sinnvolle Antwort erwartet.

Jede Abwertung und Entwürdigung der geistigen Haltungen ist unvereinbar mit dem Wesen des Menschen als Person und als imago Dei. Sie würde verkennen, daß Gott sich dem Menschen geoffenbart hat; sie würde vergessen, in welcher Weise sich die Erlösung vollzog. Man wird vielleicht einwenden: Bedient Gott sich nicht oft einer bösen Haltung, um etwas Gutes daraus zu wirken, im Leben einzelner und vor allem in der Geschichte der Menschheit? Kann nicht ein in sich schlechtes Verhalten zum Mittel für etwas Gutes werden? Zweifellos. Doch die felix culpa entkleidet den Fehler keineswegs seines sittlich negativen Charakters und berechtigt uns nicht, anzunehmen, die sittliche Entscheidung erhielte ihre wahre Bedeutung erst in ihrer positiven Funktion als felix culpa, während tatsächlich ihr primärer Sinn in ihrem eigenen sittlichen Wert oder Unwert liegt.

Wenn wir sagen, Gottes Vorsehung wirke noch aus dem Schlechten etwas Gutes, so denken wir offensichtlich an eine grundlegend andere Form von Finalität als eine instrumentale Zweckgerichtetheit, wie wir sie im biologischen Bereich vorfanden. Die erste Art wurzelt nicht im Wesen eines Seienden, sondern stellt ein freies Eingreifen der göttlichen Vorsehung dar, die etwas in einer sogar entgegengesetzten Richtung zu dessen eigentlichem Wesen und Sinn benützt. Es wäre offenbar widersinnig, zu sagen, es sei der Zweck des sittlich Bösen, zu etwas Gutem zu führen. Das hieße behaupten, das wirkliche Wesen eines sittlichen Fehlers mache ihn zum Mittel für etwas Gutes. Die culpa ist in sich *infelix*. Daß aus ihr eine felix werden *kann*, ist einem Eingreifen Gottes zu verdanken. Damit aber sind wir niemals berechtigt zu sagen, dies sei in Gottes Augen der objektive, gültige Sinn der sittlichen Schuld. Das barmherzige Eingreifen Gottes, der selbst aus Bösen Gutes erwachsen läßt, löst also durchaus nicht die Eigenbedeutung der geistigen Haltungen auf, mindert die Rolle des Menschen in keinem Fall zu einer Marionette herab.

Zu unserem Thema können wir nunmehr feststellen: es ist unvereinbar mit dem Wesen der menschlichen Person, ihre tiefsten geistigen Erlebnisse als bloß subjektive Aspekte eines Mittels anzusehen, das in Gottes Augen einem äußeren Zweck dienen soll. Wir würden den Menschen von einem ausschließlich biologischen Gesichtspunkt aus betrachten, wollten wir annehmen, das höchste irdische Gut: die Liebe zwischen Mann und Frau sei ein pures Mittel für die Erhaltung der Art; ihr objektiver Daseinssinn sei ausschließlich, eine Vereinigung herbeizuführen, die der Kinderzeugung dient. Das gottgegebene Band zwischen der Liebe von Mann und Frau und ihrer Erfüllung in der ehelichen Vereinigung einerseits und der Erschaffung einer neuen Person anderseits hat gerade den Charakter der überfließenden Fülle, die eine viel tiefere Verbindung ist, als die nackte instrumentale Zweckrichtung.

Sagen wir es noch einmal mit allem Nachdruck: Wenn wir den Sinn und Wert der Ehe als der intimsten, unauflöslichen Liebeseinheit hervorheben, so ist damit der Lehre von der Kinderzeugung als primärem Zweck der Ehe durchaus nicht widersprochen. Die Unterscheidung zwischen *Sinn* und *Zweck* und die Betonung des Eigenwertes der Ehe noch abgesehen von ihrem hohen Wert als Quelle der Fortpflanzung, mindert keineswegs die Bedeutung des Bandes zwischen Ehe und Kinderzeugung. Dieses wird vielmehr in ein helleres Licht und in die richtige Perspektive gestellt. Wenn wir betonen, die hier vorliegende Finalität habe den Charakter der Überfülle, so wird damit nicht im geringsten bestritten, daß die Kinderzeugung der erste Zweck der Ehe bleibt.

Von dem jetzt erreichten Punkt aus können wir den Abgrund ermessen, der den Gebrauch des natürlichen Rhythmus von der künstlichen Geburtenkontrolle trennt. Die Sünde der künstlichen Geburtenbeschränkung liegt darin, daß man sich selbst das Recht anmaßt, die verwirklichte Liebesver-

einigung in der Ehe von der möglichen Zeugung zu trennen. In unehrfürchtiger Haltung dieses Geheimnis antastend, will man vermessentlich das wunderbare, tief geheimnisvolle Band durchschneiden, das Gott selbst geknüpft hat. Hier stehen wir vor der Grundsünde der Ehrfurchtslosigkeit vor Gott, die unsere Geschöpflichkeit leugnet, die handelt, als seien wir die Herren unserer selbst. Es ist die grundsätzliche Ablehnung der *religio*, unseres Gebundenseins an Gott; es ist die Mißachtung der Geheimnisse der Schöpfung, die um so sündiger wird, je höher der Rang des verkannten Mysteriums ist. Es ist dieselbe Sündenwurzel, die dem Selbstmord oder der Euthanasie zugrunde liegt; denn in beiden Fällen tun wir, als seien wir die Herren des Lebens. Es ist dieselbe Ehrfurchtslosigkeit, die die Unauflöslichkeit der Ehe nicht anerkennen will, die Ehen schließt und trennt, so wie man ein Paar Handschuhe wechselt.

Jedes aktive Dazwischentreten der Gatten, das die Möglichkeit der Empfängnis im ehelichen Akt beseitigt, ist unvereinbar mit dem heiligen Geheimnis dieser Verbindung der Überfülle, diesem einzigartigen Geschenk Gottes. Jene Ehrfurchtslosigkeit beeinträchtigt auch die Reinheit des ehelichen Aktes; denn die Vereinigung kann nur dann die wahre Erfüllung der Liebe sein, wenn die Gatten ihr mit Ehrfurcht nahen und wenn sie eingebettet ist in die religio, die das Bewußtsein unserer Urbindung an Gott ist. Die Worte Christi: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" gelten auch für die Verknüpfung von Ehe und Zeugung.

Die Ehrfurchtslosigkeit zeigt sich jedoch ausschließlich in einem aktiven Dazwischentreten, das die Verbindung zerreißt. Der eheliche Akt verliert aber in keiner Weise seinen vollen Sinn und Wert, wenn die Gatten wissen, daß eine Empfängnis nicht in Frage kommt, etwa des Alters, einer gesundheitlich unvermeidbaren Operation oder einer Schwangerschaft wegen. Dieses Wissen befleckt den ehelichen Akt durchaus nicht durch Ehrfurchtslosigkeit. Ist er in einer solchen Ehe der Ausdruck einer tiefen, in Christus verankerten Liebe, so wird er seiner Qualität und Reinheit nach sogar viel höher stehen, als in einer Ehe, in der die Liebe weniger tief und nicht von Christus geformt ist, jedoch zur Empfängnis führt. Selbst wenn die Empfängnis aus guten und gültigen Gründen, wie Gefährdung des Lebens oder schwere wirtschaftliche Not, soweit als möglich vermieden werden sollte, verliert der eheliche Akt, dessen Sinn und Wert die Verwirklichung einer letzten Einheit ist, in keiner Weise seinen Daseinssinn. Die Absicht der Empfängnisvermeidung ist so lange frei von Ehrfurchtslosigkeit, als man nicht aktiv eingreift, um die Verbindung des ehelichen Aktes mit einer möglichen Empfängnis unwirksam zu machen. Sich des natürlichen Rhythmus' zu bedienen, um die Empfängnis zu vermeiden, widerstreitet dagegen der Ehrfurcht nicht, weil das Vorhandensein dieses Rhythmus', d. h. die Beschränkung der Empfängnis auf eine kurze Zeitspanne ihrerseits eine gottgegebene Einrichtung darstellt. Auch sie hat ihren Sinn, und es ist eine ausgesprochen ehrfürchtige Haltung, wenn die Gatten die ihnen von Gott

gegebene Möglichkeit annehmen, falls sie vermeiden müssen, Kinder zu bekommen. Auch in der Begrenzung der Empfängnis auf eine kurze Periode ist ein Wort Gottes enthalten. Es bestätigt einmal, daß die körperliche Vereinigung der Gatten einen Sinn und Wert in sich hat, abgesehen von der Zeugung. Es läßt weiter die Möglichkeit offen, die Empfängnis auszuschließen, wenn schwerwiegende Gründe dies erfordern. Sich dieses Rhythmus' zu bedienen, bedeutet also nicht die leiseste Ehrfurchtslosigkeit oder Auflehnung gegen Gottes Ordnung, gegen die wunderbare Verbindung zwischen Liebeseinheit und Zeugung. Es liegt keine leere Ausflucht darin, wie manche Katholiken zu meinen geneigt sind. Im Gegenteil, es ist ein dankbares Annehmen der von Gott gewährten Möglichkeit, ohne daß der Ausdruck und Vollzug der ehelichen Liebe in der körperlichen Vereinigung abgeschnitten würde.

Sobald man sieht, welcher Abgrund die Anwendung des natürlichen Rhythmus' von der künstlichen Geburtenbeschränkung trennt, ist die vielgehörte Frage schon beantwortet: „Warum ist die künstliche Geburtenkontrolle sündhaft und der Gebrauch des natürlichen Rhythmus' erlaubt?" Und wenn wir die Sündhaftigkeit der künstlichen Geburtenkontrolle klar erkennen, dann müssen wir sie als angeblich richtiges Mittel gegen die Gefahr der Übervölkerung eindeutig ablehnen. Kein Übel in der Welt, sei es auch noch so groß, berechtigt uns, ein sündhaftes Mittel zu gebrauchen, um es abzuwenden. Eine Sünde begehen, um ein Unglück zu verhindern, hieße dem schändlichen Prinzip folgen: der Zweck rechtfertigt die Mittel. Anderseits müssen wir die bedrohliche Übervölkerung bekämpfen. Daran ist kaum zu zweifeln.

Wir haben begründete Hoffnung, daß die Wissenschaft die Tage der Fruchtbarkeit bald so genau erforscht haben wird, daß das Einhalten des natürlichen Rhythmus' ein verläßliches Mittel zur Empfängnisverhütung wird. Papst Pius XII. hat einmal gesagt, er habe inständig gebetet, daß ein solches Mittel gefunden werde. Inzwischen sind in dieser Richtung wichtige Fortschritte gemacht worden.

Unter den heutigen Umständen enthüllt die ganze Diskussion des Problems jedoch eine bestürzende Blindheit. Es ist mehr als erstaunlich, daß zwar viele Stimmen für die Sünde der künstlichen Geburtenbeschränkung die Unterstützung der öffentlichen Autoritäten fordern — als angeblich beste Lösung des Problems —, während sich meines Wissens keine einzige Stimme erhob, die zum sofortigen Verbot der Sünde der künstlichen Befruchtung aufrief. Diese ist das schlimmste Auseinanderreißen von Zeugung und Liebesvereinigung. Sie setzt die schwere Sünde der Selbstbefriedigung voraus. In ihr liegt die schmählichste, furchtbarste Entweihung, weil sie die Zeugung des Menschen niedriger stellt als die natürliche des Tieres, nämlich auf die Stufe einer Injektion. Sie verbindet die äußerste Ehrfurchtslosigkeit mit Entwürdigung und erbärmlichem Mißbrauch.

Jemand wird vielleicht einwenden: Die Unsittlichkeit und Niedrigkeit der

künstlichen Befruchtung sei vollauf zugegeben. Doch wäre es nicht eine totalitäre Einmischung in das Leben des einzelnen, wenn der Staat sie verbietet? Dieses Problem liegt auf einer anderen Ebene: es betrifft den berechtigten Eingriff des Staates in die private Sphäre. Tatsächlich stellt die drohende Übervölkerung uns vor das gleiche Problem. In einer Epoche, in der sich der Totalitarismus in vielen Ländern voll entwickelt hat, in der man gewisse totalitäre Richtungen sogar in demokratischen Ländern beobachten kann, müssen wir die Grenzlinie zwischen den Zuständigkeiten des Staates und dem privaten Bereich des einzelnen besonders im Auge behalten.

Es gibt Dinge, die ihrem Wesen nach dem Staat unterstellt und notfalls selbst mit Gewalt durchgesetzt werden sollten. Dazu gehört alles, was das Leben des Individuums gefährdet oder das Gemeinwohl beeinträchtigt. Aber es gibt viele andere menschliche, auch hohe sittliche Fragen und Aufgaben, die ihrem Wesen nach außerhalb des Kompetenzbereiches des Staates liegen und dem einzelnen nicht aufgezwungen werden sollen oder können.

Daher muß der Staat ein Verbrechen bestrafen, weil es, abgesehen von seiner Unsittlichkeit, das Gemeinwohl schädigt. Aber es wäre offenbar verkehrt, wollte der Staat Liebe und Demut durch Gesetze auferlegen oder täglich eine bestimmte Zeit für Betrachtung und Kontemplation polizeilich erzwingen. Ebenso gehört die Entscheidung, welchen Beruf jemand wählt oder wen er heiraten will, zu dem sakrosankten Bereich des Individuums, der nur Gott untersteht und durch Ihn der hl. Kirche, soweit es um sittliche Gebote geht. So klar diese Grenzlinie im Prinzip auch ist, so können außerordentliche Umstände sie in einem gewissen Grad verschieben. Die Frage, wieviel Kinder ein Ehepaar hat, liegt als solche eindeutig außerhalb der Zuständigkeiten des Staates. Er hat auch kein Recht, eine Ehe zu verbieten, aus der keine Kinder hervorgehen können, oder eine zu erzwingen, in der man Kinder erwarten kann. Ebensowenig darf er einen *numerus clausus* für Kinder aufstellen. Aber in einem so außerordentlichen Fall, wie dem der drohenden Übervölkerung, die die gesamten Grundlagen menschlichen Daseins verändern könnte, wird das Eingreifen des Staates zum Schutz des elementarsten Gemeinwohls ein ernstes Problem.

Das Verbot eines schändlichen, sündigen Mißbrauchs, wie die künstliche Befruchtung, hat offenbar dann keinen totalitären Charakter, wenn das allgemeine Gut es gebieterisch verlangt. Es ist unbegreiflich, obwohl vielleicht symptomatisch, daß sich so viele Stimmen für etwas in sich Unmoralisches erhoben, nämlich die staatlich geförderte, künstliche Geburtenbeschränkung, anstatt zu verlangen, etwas so Unmoralisches, in jeder Hinsicht Niedriges und Unmenschliches wie die künstliche Befruchtung solle sofort verboten werden.

Wir sollten uns jedoch dem der ganzen Menschheit auferlegten Problem der Übervölkerung nur zuwenden im vollen Bewußtsein des Geheimnischarakters der Ehe als letzter Einheit der Gattenliebe, und das Geheimnis erfassen, daß dieser Liebeseinheit das Entstehen eines neuen Menschen anver-

traut ist. Nur vor diesem Hintergrund können wir ganz verstehen, worin die Sünde der künstlichen Geburtenbeschränkung liegt. Dann aber sehen wir klar, daß wir sie als Lösung des Übervölkerungsproblems radikal ablehnen und statt dessen versuchen müssen, aus dem Gebrauch des natürlichen Rhythmus' eine zuverlässige Methode der Empfängnisverhütung zu machen.

Die Gefahr der Übervölkerung läßt den Sinn der Ehe in besonderer Weise hervortreten. Auch angesichts einer Situation, in der viele Kinder statt ein Segen, ein großes Unglück für das allgemeine Gut der Menschheit werden können, verlieren offenbar weder die Ehe noch der eheliche Akt ihre Berechtigung, ihren Sinn und ihren Wert. Während ein Volk bis jetzt den Bevölkerungszuwachs als ein großes Allgemeingut betrachtete — eine Betrachtungsweise, der einst im außerwählten Volk Israel eine einzigartige höhere Bedeutung zukam — droht die Bevölkerungszunahme heute zu einer Katastrophe zu werden. Könnte jemand behaupten, diese neue Situation beeinträchtige auch die Berufung zur Ehe, weniger Menschen sollten heiraten, oder Männer und Frauen, die sich mit ehelicher Liebe lieben, sollten der Einheit der Ehe entsagen, um die Zunahme der Bevölkerung abzuwehren? Könnte man sogar behaupten, die körperliche Vereinigung verliere hierdurch ihre Berechtigung, man sollte die Gatten ermutigen, enthaltsam zu leben, obwohl sie sich nicht im geringsten zu einer Josefsehe berufen fühlen? Oder wird jemand erklären, die künstliche Geburtenbeschränkung sei durch die Umstände gestattet, obwohl sie in sich Sünde ist? Die Antwort auf alle diese Fragen muß zweifellos negativ ausfallen.

Wenn Gott uns durch die Umstände die Empfängnisvermeidung zur Pflicht macht, so verbannt er damit nicht das größte menschliche Gut auf Erden, die tiefste Quelle des Glückes im Leben: die eheliche Liebe und ihre Erfüllung in der geheiligten Einheit der Ehe, in der „zwei ein Fleisch sein werden".

Religiöse Sehnsucht im amerikanischen Roman

RAINULF STELZMANN

Wenn man Max Schelers berühmte Ausführungen über die „zu tiefst" religiöse Natur des Menschen, die „zum Göttlichen über uns selbst und über alles Endliche hinaus uns emporzuleiten immerdar tätig ist", ernst nimmt und wenn man in der Kunst eine Möglichkeit des Menschen sieht, sich über sich selbst klar zu werden, ist man berechtigt, einen Ausdruck dieser religiösen Grundlage in jedem bedeutenden Kunstwerk zu erwarten.

Der moderne europäische Roman scheint diese Hoffnung zu erfüllen. Es lassen sich ohne Schwierigkeit eine Reihe international bekannter europäischer Autoren aufführen, die sich bewußt mit religiösen Problemen befassen: Bernanos, Claudel, Mauriac, von Le Fort, Schneider, Chesterton, Greene, Waugh. Viele andere, die nicht ohne Zwang dieser Gruppe zugefügt werden können, werden nicht weniger von metaphysisch-religiösen Fragen bedrängt, so z. B. Kafka, Musil, Ernst Jünger, Hesse, D. H. Lawrence und H. G. Wells.

Der amerikanische Roman jedoch scheint auf den ersten Blick in dieser Hinsicht zu enttäuschen. Erst in jüngster Zeit hat sich die Literaturkritik dieser Seite zugewendet. Ihre Bemühungen haben recht unterschiedliche Ergebnisse gezeitigt. Nur in einem Punkt herrscht Übereinstimmung: Der oberflächliche Optimismus des Durchschnittsamerikaners ist nicht die Lebensphilosophie der großen Schriftsteller des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Innere Zerrissenheit, Unruhe und Zweifel, ja sogar ein „schwarzer" Pessimismus kennzeichnen ihre Werke. — Sie suchen nach einem Ausweg aus dem Irrgarten des Lebens[1].

Die im folgenden behandelten Werke umfassen etwa ein Jahrhundert (1850—1959). Literarisch sind sie von recht unterschiedlichem Wert. Dennoch ist es möglich, in ihnen allen „typisch amerikanische" Züge des religiösen Erlebens und Denkens zu entdecken. — Andere Merkmale sind charakteristisch für die religiöse Erfahrung schlechthin.

In der modernen politischen und religiösen Kontroverse in den Vereinigten Staaten wird von verschiedenen Seiten immer wieder auf die christliche Grundlage der amerikanischen Kultur verwiesen. Man kann diese Behauptung jedoch nur dann aufrechterhalten, wenn man den Begriff „christlich" so weit dehnt, daß er sowohl engsten Fundamentalismus, der sich an den Buchstaben der Bibel klammert, als auch den „respektvollen Rationalismus" Thomas Jeffersons, der in Christus nichts als den Inbegriff „menschlicher Vollkommenheit" verehrte, umfaßt. Nach T. C. Hall lassen sich nur zwei Wesenszüge in der religiösen Tradition Amerikas herausstellen. 1. Eine ständige Protestbewegung gegen kirchliche Autorität und eine damit verbundene „friedliche Absonderung" von kleinen und kleinsten Gruppen „im Fall (religiöser) Meinungsverschiedenheit". 2. Eine Vorrangstellung der praktisch-ethischen Seite des Religiösen vor der theoretisch-theologischen[2]. Wie hat sich diese Tradition auf den amerikanischen Roman ausgewirkt?

---

[1] Vgl. *Edwin A. Penick, Jr.*, A Theological Critique of the Interpretation of Man in the Fiction and Drama of William Faulkner, Ernest Hemingway, Jean-Paul Sartre and Albert Camus, *Diss. Yale 1953. Herold C. Gardiner SJ* (ed.), American Classics Reconsidered: A Christian Appraisal, *New York 1958. Harry Levin*, The Power of Blackness, *New York 1958. Randall Stewart*, American Literature and Christian Doctrine, *Louisiana State Univ. Press. 1958.*

[2] *Thomas C. Hall*, The Religious Background of American Culture, *Boston 1930.*

Individualismus und Einsamkeit

Nathaniel Hawthorne, so glaubt Hall, ist der einzige amerikanische Dichter, dessen Bücher eine religiöse Thematik enthalten, die Schule gemacht hat (237f.). Der Kritiker übersieht, daß es gerade die von ihm herausgearbeitete amerikanische Tradition ist, der die andern Schriftsteller damit treu bleiben: Jeder geht seinen eigenen Weg und versucht, allein sein Heil zu wirken. — Dieses gilt auch für Hawthorne. Emerson verdanken wir das Bild, das ihn als einen „abgesonderten, einsamen" Skeptiker zeichnet[3]. Julian Hawthorne berichtet, daß sein Vater „einen tiefen und ehrfürchtigen religiösen Glauben hatte, dessen Inhalt" jedoch niemandem bekannt war[4]. Beides kennzeichnet den Dichter als einen religiösen Einzelgänger. Weder das autobiographische Material noch die Werke ermöglichen es, ihn auf eine bestimmte Konfession festzulegen. Diese Tatsache wird dadurch bekräftigt, daß Literatur- und Kulturkritiker, die dieses versuchen, zu recht verschiedenen Ergebnissen kommen[5].

Ein Blick auf Hawthornes vier Romane zeigt, daß sich seine Helden immer in problematischen Grenzgebieten bewegen: *The Scarlet Letter* handelt von einem Paar, das sich nicht mehr in der religiösen und staatlichen Gemeinschaft seiner Umwelt wohlfühlt. Die Reaktion des Mannes und der Frau sind verschieden. Beide jedoch sind Außenseiter. *The House of Seven Gables* beschreibt eine Familie, die unter einem Fluch lebt und einen „außerordentlichen" Weg zur Lösung dieses Fluches und damit zur Erlösung beschreiten muß. *The Blithedale Romance* berichtet von dem Versuch einer Gruppe, auf „moderne" Art das Heil zu erlangen. *The Marble Faun* schließlich nähert sich gefährlich „häretischen" — d. h. hier katholischen — Ideen, wie dieses Heil vielleicht zu erringen sei.

---

[3] Vgl. *Herbert Schneider,* The Puritan Mind, *New York 1930, 257.*

[4] *F. O. Matthiesson,* American Renaissance, *New York 1941, 199n.*

[5] Eine Reihe amerikanischer Kritiker halten Hawthorne für einen „Puritaner". Sie beziehen sich vielfach auf Melvilles berühmten Ausspruch über Hawthorne: „... diese gewaltige Macht der Schwärze in ihm erhält ihre Kraft aus dem Reiz jenes calvinistischen Sinnes für angeborene Verworfenheit und Erbsünde, von dessen Heimsuchung in dieser oder jener Gestalt kein tiefgehender Geist immer ganz frei ist." Bei *Matthiesson, 190.* Ihm schließt sich Schneider an, der Hawthorne für eine Art Urpuritaner hält, „der die empirische Wahrheit hinter den calvinistischen Symbolen sah und das wiederentdeckte, was Puritaner bekannten, aber selten in die Wirklichkeit umsetzten — den Geist der Frömmigkeit, Demut und Tragik angesichts der unerforschlichen Wege Gottes" (262f.). Schneider bezieht sich auf *Lloyd Morris,* The Rebellious Puritan: Portrait of Mr. Hawthorne, *New York 1927,* der in Hawthorne einen rebellierenden Puritaner, aber eben doch einen Puritaner sieht. — Alle diese Kritiker übersehen, daß die angeführten Formulierungen, einschließlich der Stelle von Melville, und andere Abschnitte in ihren Werken Hawthorne nicht notwendigerweise und ausschließlich als einen Puritaner erscheinen lassen. Vgl. *Matthiesson, 205, 334, 441.* Stewart ist sich ebenfalls nicht ganz sicher: „Hawthorne war ohne Frage ein Puritaner, oder *eine Art Puritaner.*" 15, (vom Verf. hervorgehoben). Levin spaltet das Problem: „Hawthorne blieb ein Calvinist in seiner Psychologie, wenn nicht Theologie", 55. Nach den Ausführungen von *Joseph Schwartz,* Nathaniel Hawthorne: God and Man in New England, bei *Gardiner 121—145,* erscheint Hawthorne fast als ein Katholik, ebenso bei *L. J. Fick,* The Light Beyond: A Study of Hawthornes Theology, *Westminster, Md., 1955. H. G. Fairbanks,* Sin, Free Will and "Pessimism" in Hawthorne, PMLA LXXI (Dec. 1956), 989, schließlich macht ihn zu einem Vorläufer des modernen dialektischen Protestantismus.

Im Fall *Herman Melvilles* verschärft sich das Problem. Seit Raymond Weavers Biographie[6] besteht kein Zweifel mehr darüber, daß sich Melvilles Hauptwerke mit metaphysisch-religiösen Fragen befassen. Die Deutung dieser Bücher jedoch zeigt Melville als einen noch unabhängigeren und daher schwerer verständlichen Individualisten als Hawthorne[7]. Seine Helden leben in einer eigenen Welt: Die wilde See sondert sie vom Rest der Menschheit ab. Schon die frühen Romane, vor allem *Whitejacket,* offenbaren Melvilles Unzufriedenheit mit diesem Sondergesetz. Billy in *Billy Budd* fällt ihm zum Opfer. Ahab in *Moby Dick* usurpiert es, zwingt es seiner Mannschaft auf und wird schließlich selbst von ihm vernichtet. Alle Helden Melvilles, selbst Ishmael, der das Erlebnis einer tiefen Freundschaft hat, stehen letztlich in diesem Kampf allein. Sie sind „Isolatoes".

In den Büchern *Mark Twains* scheint sich der „Fortschritt" des vorangerückten neunzehnten Jahrhunderts bemerkbar zu machen: Religiöse Thematik wird nur noch mit leichter Hand berührt. Doch darf uns Twain mit seinem Humor nicht darüber hinwegtäuschen, daß er sich von der allgemeinen „Christlichkeit" seiner Zeit absetzt: Huck in *The Adventures of Huckleberry Finn* durchläuft eine Krise, die zu einer „Gegenkonversion" führt, in der er mit dem „christlichen" Glauben seiner Umwelt bricht. Twain glaubte, theologisch seiner Zeit voraus zu sein. Weil er fürchtete, auf allgemeine Ablehnung zu stoßen, zögerte er jedoch, „sein eigenes Evangelium" zu verkünden. Zutiefst unbefriedigt von der unwahren Lebenshaltung seiner Zeitgenossen, wagte er doch nicht, sich in seinen Werken grundsätzlich mit ihnen auseinanderzusetzen.

In *Henry James* begegnen wir dem ersten literarisch bedeutenden Amerikaner, der sein Vaterland verließ, weil er dort „keine Wurzeln" hatte. Matthiesson führt dies auf das Fehlen einer eigenständigen amerikanischen Kultur und einer anregenden amerikanischen Erziehungsphilosophie zurück. — James wurde darüberhinaus von einer an der Oberfläche wenig sichtbaren metaphysischen Unruhe geplagt, die ihn in Europa etwas suchen

[6] *Herman Melville,* Mariner and Mystic, *New York 1921.* Seither sind weit über tausend Melvillestudien erschienen. Vgl. die Bibliographie bei *Milton R. Stern,* The Fine Hammered Steel of Herman Melville, *Univ. of Ill. Press, Urbana 1957.*

[7] Die Deutungen führen uns vom Himmel zur Hölle: *James E. Miller, Jr.,* Hawthorne and Melville: The Unpardonable Sin, PMLA, vol. 70 (March, 1955), 91—114, hält Melville für den Verkünder eines im Wesentlichen christlichen Evangeliums der Liebe. *W. H. Auden,* The Christian Tragic Hero, in: *The New York Times Book Rev., Dec. 16. 1945, 1—21,* sieht in ihm den Schöpfer einer großen christlichen Tragödie. Stewart macht ihn fast zu einem Dichter puritanischer Orthodoxie. 94ff. *Geoffrey Stone,* Herman Melville: Loyalty to the Heart, bei *Gardiner, 210—228,* vermutet, daß Melville an einen Gott glaubt, „dem man nicht trauen kann" 216. Derselben Ansicht scheint *William Braswell* zu sein, Melvilles Billy Budd as "An Inside Narrative", in: *American Lit. vol. 29 (1957) 137.* Nach *Rudolf Sühnel,* Melvilles Moby Dick: Versuch einer Deutung, in: *Die Neueren Sprachen, (1956) 562,* verbinden sich in Moby Dick gnostisch-dualistische mit alttestamentlichen Elementen. *Lawrence Thompson* entdeckt in Melville einen militanten Atheisten, der seiner Zeit voraus ist, Melvilles Quarrel with God, *Princeton 1952. Stern* preist ihn als einen Pionier „erleuchteten" Pragmatismus'. *Sophie Hollies,* Moby Dick: A Religious Interpretation, in: *Cath.* World, vol. 163 (May 1946) 159f., schließlich verdammt ihn als einen frevelnden Fatalisten.

ließ, das er in Amerika nicht fand. Der modernen Kritik gilt er als ein „religiöser Schriftsteller". Die ihm überkommene christliche Theologie lehnte er allerdings ab: „Ich kann ... mich nicht auf Begriffe von Himmel und Hölle verlegen", schreibt er an seinen Bruder William, den Psychologen[8]. Einige Szenen in seinen Werken scheinen dem zu widersprechen: Strether und Madame de Vionnet in *The Ambassadors,* Densher in *The Wings of the Dove* und das Paar in *The Altar of the Dead* finden Entspannung und Ruhe in christlichen Kirchen. Osmonds Tochter in *The Portrait of a Lady* lernt gute Sitten von katholischen Schwestern. Mrs. Wix, die gute Seele in *What Maisie Knew,* fühlt sich von der Festigkeit der katholischen Kirche angezogen. Aber der Altar bleibt ihnen allen ein „Altar der Toten", und die Kirche ist für sie nichts als eine „äußerst eindrucksvolle Konvention", deren pädagogische Erfahrung und Formkraft sie schätzen und nutzen, ohne an ihre Dogmen zu glauben. James verrät selbst in seinen Metaphern und Vergleichen, daß „geistliche Dinge" ihn bewegen, er sich aber an keinen „bestimmten Glauben" binden kann. Sein „neuer" Glaube wird uns im zweiten Abschnitt beschäftigen.

Ernest Hemingway gehört ebenfalls zur Gruppe derer, die ihre Heimat verließen. Seine Helden brechen „mit der Gesellschaft und den Lebensgewohnheiten der Mittelklasse". Sie suchen ihr Heil auf den Kriegsschauplätzen *(A Farewell to Arms, For Whom the Bell Tolls)* und in den interessantesten Städten Europas *(The Sun also Rises, Across the River and into the Trees)* oder im einsamen Kampf mit den Elementen *(The Old Man and the Sea).* Hemingway, der Katholik, hat offenbar seinen Glauben verloren. Er mißtraut aber auch allen „neuen Religionen", die sich an seiner Stelle einschleichen können: „Musik ... Volkswirtschaft ... Patriotismus ... Geschlechtsverkehr ... Alkohol ... Radio ... Ehrgeiz ... sind Opium fürs Volk". Die harte und für ihn so schmerzhafte Wirklichkeit der Welt lassen sich nicht damit verhüllen. Wohin flüchtet er sich?

Dieselbe Frage verfolgt den Leser beim Studium der Werke *Faulkners.* Das „geistige Tasten", das am jungen Faulkner auffiel, verbirgt sich in den Büchern unter mannigfachen und oft recht bizarren Formen. Es ist darum nicht überraschend, daß er in der Kritik einerseits als „Verkäufer des Lasters", „Führer des neuen Kultes der Grausamkeit", von Schuldgefühlen geplagter Neurotiker und der Dichter bodenloser Verzweiflung gilt, anderseits als ein „Vorkämpfer traditioneller Sittlichkeit", eine Art Humanist, ja als „der tiefste christliche Schriftsteller unserer Zeit" erscheint. Faulkner begibt sich in der Beschreibung des Lebens und Treibens in Yoknapatawpha County in eine Welt, deren „alleiniger Besitzer und Inhaber" er selbst ist. Es ist jedoch eine „Utopie", in deren Sitten und Normen er die Lebensgesetze der Menschheit schlechthin spiegeln möchte.

[8] *Percy Lubbock* (ed.), The Letters of Henry James, *New York 1920, II 112.*

Auswege

Suchen alle diese Schriftsteller das Heil auf eigenen und einsamen Wegen, so ist auch der andere Zug amerikanischer Religiosität den meisten von ihnen gemeinsam: Sie mißtrauen abstrakter Spekulation und berufen sich auf die irrationalen Kräfte des „Herzens".

Im Falle *Hawthornes* ist es nicht klar, ob das Heil in einem „harmonischen Verhältnis von Herz und Verstand" liegt oder ob anderseits die „unvergebliche Sünde" schlechthin in einer Überkultivierung des Intellektes besteht, die den Menschen zu einer „Übernahme der Rolle Gottes" versucht[9]. Die folgende Notiz in den *American Notebooks* läßt beide Deutungen zu: „Die unvergebliche Sünde bestand vielleicht in einem Mangel an Liebe und Ehrfurcht vor der menschlichen Seele, demzufolge der Forscher in ihre Tiefen eindrang, nicht um sie zu bessern, sondern aus kalter philosophischer Neugier... Wäre das nicht... eine Trennung von Intellekt und Herz?"[10] Zweifellos warnt der Dichter hier vor der Gefahr „abstrakter" Intelligenz. Er fürchtet sich vor „wissenschaftlichen" Forschungen, die von der warmen Fülle menschlicher Gegebenheit gelöst sind.

In einem oft angeführten Brief an Hawthorne bekennt sich *Melville* noch eindeutiger als sein Freund zu diesem Glauben: „Ich stehe für das Herz. Vor die Hunde mit dem Kopf! Lieber ein Tor mit Herz als Jupiter Olympus mit seinem Kopf. Der Grund, daß die meisten Menschen Gott fürchten und zutiefst nicht lieben, ist darin zu suchen, daß sie Ihn gänzlich für Hirn halten, ähnlich wie eine Uhr."[11] Billy Budd ist der Prototyp des „guten Herzens", Claggart die Verkörperung des kalten „sich selbst verzehrenden Verstandes". Ja sogar Ahab gilt einem Kritiker als Vertreter des Herzens, während andere ihn gerade für das Gegenteil halten und Ishmael diese Rolle geben.

Schon in anderem Zusammenhang bemerkten wir Mark Twains Scheu vor moralisch-theologischen Reflexionen. Sie mag nicht nur der Abeigung des Dichters vor geistigen Auseinandersetzungen und einem Mangel an „philosophischem" Talent, sondern auch mit seiner Vorliebe für eine praktisch-„naturwissenschaftliche" Lösung menschlicher Probleme zu erklären sein.

Hemingways Helden weigern sich zu denken. Für Jake in *The Sun also Rises* bedeutet Denken unausstehliche Qual. Henry in *A Farewell to Arms* sagt ausdrücklich: „Ich bin nicht zum Denken gemacht worden. Ich bin zum Essen und Trinken und zum Schlafen mit Catherine gemacht worden." Ro-

[9] *Miller, 93. Donald A. Ringe,* Hawthornes Psychology of the Head and Heart, in: *PMLA, LXV (1950) 120—130,* betont dagegen, daß nach Hawthorne die tiefste Erfüllung des Menschen ohne diese „Sünde" unmöglich ist: Nur durch sie kann er zur vollen Erkenntnis der Welt und seiner selbst gelangen. — Ringe übersieht seine eigenen Fußnoten, in denen er bestätigt, daß die „Sucher" in einer Verhärtung des Herzens erstarren, 125.

[10] ed. *Randall Stewart, New Haven 1932, 106.* Vgl. auch Hawthornes Geschichten "Ethan Brand", "The Birthmark" und "Rappaccinis Daughter".

[11] *Julian Hawthorne,* Nathaniel Hawthorne and his Wife: A Biography, *Boston 1885, I 404.*

bert in *For Whom the Bell Tolls* wehrt sich verzweifelt gegen die Fülle der Gedanken, die auf ihn eindringt und ihn zum „Grübeln" zwingen will. Santiago in *The Old Man and the Sea* schließlich lehnt es ab, über theologische Probleme nachzusinnen. Er möchte das denen überlassen, „die dafür bezahlt werden". — Mehrere Kritiker deuten diese Furcht vor dem Gedanken als ein klares Zeugnis für Hemingways pragmatische Lebensphilosophie: Der Mensch kann sich nicht auf abstrakte Ideen verlassen. Nur im Handeln und in der sozialen Tat findet er seine Bestimmung.

Obwohl *Faulkner* sich in einem seiner Bücher *(Intruder in the Dust)* scharf gegen den amerikanischen Antiintellektualismus ausspricht, fürchtet er sich selbst vor „nutzlosen" Spekulationen. In Marthes Rede in *A Fable* wird klar, daß er „verträumtes Hoffen und Wünschen und Glauben" ablehnt, dafür aber „scharfe und harte Konzentration" auf die Wirklichkeit fordert. Gavin Stevens, der Salomo Yoknapatawphas, hat sich als Student von dem ihm weltfern erscheinenden deutschen Idealismus abgewandt. Er orientiert sich nun an der erdgebundenen Weisheit des einfachen Volkes. — Faulkner bekennt sich als ein Dichter „des menschlichen Herzens und seiner Not".

Ist nach der bewußten Absonderung der Schriftsteller von der Allgemeinheit die Rückwendung zum menschlichen Herzen — einem vagen Allgemeinbegriff — als der Quelle des Heiles überraschend, so machen wir eine noch erstaunlichere Entdeckung, wenn wir diesen Glauben näher untersuchen: Das Gesetz des Herzens ruht in der unbeirrbaren Rechtlichkeit und Güte des namenlosen einfachen Volkes.

Hawthorne setzt diese These voraus, wenn er im Verlassen „der Kette menschlicher Sympathie" die Ursünde erblickt. Obwohl *Melville* sich oft abträglich über „diese höllische menschliche Gesellschaft" äußert, scheint er zutiefst auf den „allgemeinen Kontinent der Menschen" zu bauen und Absonderung davon als verdammungswürdigen Egoismus zu empfinden. Harry Morgan in *To Have and to Have not* (1937) faßt nach der Deutung vieler Kritiker *Hemingways* harterrungenes Bekenntnis in seinen letzten Worten zusammen: „Wie du et auch drehst, *alleine* biste aufjeschmissen."[12] Robert Jordan fühlt sich mit dem spanischen Volk, für das er zu kämpfen glaubt, innig verbunden. Schon der Titel des Buches weist in seinem Kontext in Donnes Zeilen auf die Verbundenheit aller Menschen hin. Santiago endlich findet Trost in dem Bewußtsein, daß er in „einem guten Städtchen" lebt.

Selbst in den Werken *Faulkners,* die ohne alle Hoffnung zu sein scheinen, klingt leise das Motiv des „Ausharrens" an, das den Menschen, wie der Dichter in seiner Nobelpreisrede betont, „obsiegen" lassen wird. Neben dunkelster Verzweiflung in *Light in August* leuchtet das warme Licht schlichter Menschlichkeit, verkörpert in Lena und Byron. Faulkner findet

[12] "No matter how a man alone ain't got no bloody ... chance." Vgl. *Johnson, 298; Ray B. West,* Ernest Hemingway: The Failure of Sensibility, *Sew. Rev. LIII (Jan.-March 1945) 121 f.* und *Young, 70 f.* Ebenfalls *Burhans, 454.*

die zuverlässigsten Bürgen dieser Menschlichkeit jedoch in der niedrigsten und zahlreichsten Schicht seines Reiches: „Mitleid und Geltenlassen und Geduld und Treue und Kinderliebe" sind die Kardinaltugenden seiner Neger.

John Steinbecks Familie Joad in *The Grapes of Wrath* versinnbildlicht „das Volk, das da lebt." Die Einzelseele bedeutet nichts, „wenn sie nicht mit den übrigen Seelen ist und ein Ganzes bildet". Jeder Mensch ist unsterblich, solange es noch irgendwo Menschen gibt. Der Einzelmensch muß sich dem Sittengesetz der Joads und ihrer Nachbarn fügen.

Henry James bildet in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Er ist weder „antiintellektuell" noch sieht er im schlichten Volk den heiligen Ursprungsort ewiger Weisheit. Jedoch auch in der Welt seiner psychologisch so komplizierten Geschöpfe gibt es eine Art transzendentaler Richtschnur, die an die Stelle überkommener Bindungen tritt. In einem späten Aufsatz (1910) über ein Fortleben nach dem Tod betont der Dichter, daß das Feingefühl der Seele das Kriterium ihrer Unsterblichkeit ist. In seinen Romanen offenbart sich diese Empfindsamkeit in der altruistischen Ehrenhaftigkeit seiner Helden und vor allem Heldinnen — sie „opfern" sich für weniger feinfühlige Seelen — und in ihrem äußerst verschärften künstlerischen Sinn[13].

Zweifel und Verzweiflung

Alle unsere Autoren scheinen somit die Fragen nach „Gott, Seele, Unsterblichkeit" in die unklaren Gewässer menschlicher Selbstgenügsamkeit zu versenken. Sie können jedoch darin nicht zur Ruhe kommen. Zweifel und Verzweiflung — nach Kierkegaard wesentlich religiöse Kategorien — quälen sie alle.

Hawthorne und Melville leiden am Problem des Bösen in der Form einer Variation der Versuchung Abrahams nach der Auslegung Sören Kierkegaards: Wie ist es möglich, daß es einen guten Gott gibt, wenn sich in seiner größten Schöpfung, dem Menschen, Abgründe einer Bosheit offenbaren, die Gottes eigenen ethischen Forderungen Hohn sprechen?

Die calvinistische Lösung dieser Frage stieß *Hawthorne* ab. Weder der „orthodoxe" Dimmesdale noch die „moderne" Hester können in enger Gemeinschaft mit den Puritanern leben. Am Ende von *The Scarlet Letter* klingt eine leise Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft und eine „neue Wahrheit" an, die ein glücklicheres Leben verspricht. Haben Holgrave und Phoebe diese Wahrheit entdeckt? Besteht sie in ehrlicher Arbeit und sozialer Reform? *The Blithedale Romance* schließt diese Möglichkeit aus: Der Mensch ist schwach und sündhaft gerade auch in seinem Versuch, die Welt

[13] *Crews 26, 28, 33. Gale, 72.* In: The Spoils of Poynton verwendet J. religiöse Metaphern, um den Kult des Schönen zu würdigen (vgl. vor allem ch. XX). Vielleicht weil es ihm unerträglich ist, daß das „Heiligtum" in die Hände von Barbaren fällt, läßt er es in Flammen aufgehen. — Gegen die Deutung Ropers', für deren Kritik hier der Platz fehlt.

zu bessern. Ist Sünde vielleicht nichts als ein „Element menschlicher Erziehung... Fiel Adam, auf daß wir schließlich zu einem Paradies aufsteigen, erhabener als das seine?" Hawthorne schreckt vor diesem Gedanken zurück. Einige seiner Helden „lernen" zwar durch Schuld und werden „erlöst", andere jedoch verstricken sich tiefer in Sünde und werden verdammt. Der Mensch bleibt für Hawthorne eine tragische Gestalt, „einsam und weit von der Heimat" entfernt.

Melville reibt sich an der Hoffnungslosigkeit der Welt so wund, daß er in *Moby Dick* nach seinem eigenen Zeugnis zu einem Ankläger Gottes wird und in *Pierre* seinen hochgesinnten Helden Mord und Selbstmord begehen läßt. Wenige Jahre später (1856) versucht er, sich von seiner religiösen Qual zu befreien, indem er jeglichen Glauben aufgibt: Er „hat sich so ziemlich damit abgefunden, daß (die Seele) vernichtet" wird, berichtet Hawthorne. In seinem nächsten Buch, *The Confidence Man,* zeichnet er eine Welt ohne Gott: Sie ist ohne Liebe und Licht. Doch Melville ist ein Mensch des „elsternfarbigen Zweifels": „Er kann nicht zur Ruhe kommen, bis er einen festen Glauben gewonnen hat... Er kann weder glauben noch sich im Unglauben wohlfühlen." *Billy Budd,* sein letzter Roman, gibt dafür Zeugnis: Das Verhältnis von Captain Vere und Billy erinnert uns an das Opfer Abrahams, Billys Tod an das Kreuzesopfer Christi. — Doch bleibt es ungewiss, ob der Dichter sich zu einem christlichen Bekenntnis durchgerungen hat oder uns als ein „Ritter der unendlichen Resignation" verläßt.

Mark Twain, der in *The Prince and the Pauper* und *A Connecticut Yankee* seine Liebe für das einfache Volk und sein Vertrauen auf demokratische Reform ausdrückt, zweifelt gegen Ende seines Lebens an der Liebenswürdigkeit des Menschen. Seine Autobiographie gewährt Einblick in die traumatischen Erlebnisse des jungen Sam Clemens: Sklaverei, Mißhandlungen, Mord und grausame Sensationslust, beobachtet am Tag, verfolgen Sam in Angstträumen während der Nacht. Dieses sind auch die „Abenteuer" Hucks, vor denen er glaubt, sich auf den breiten Strom des ruhigfließenden Mississipi flüchten zu können. In *What is Man* (1906) bestätigt Twain seinen schwarzen Zweifel an der menschlichen Natur: Der Mensch erscheint als „der erbärmlichste Witz" der Schöpfung, da er das einzige Wesen sei, das unter einer Illusion von Freiheit lebe. Der Dichter möchte offenbar den Menschen durch die Leugnung der Willensfreiheit von Schuld entlasten. Zugleich muß er dann aber auch betonen, daß sich dieses Wesen nie durch ein „selbstloses Opfer" auszeichnen kann.

Hemingway scheint ihn für dieses „Evangelium" des Schmerzes und der Heillosigkeit zu preisen, wenn er Huckleberry für die Quelle aller amerikanischen Prosadichtung erklärt. Er selbst ist ein Dichter menschlicher Grausamkeit und Qual. Der Halt, den er an menschlicher Solidarität gefunden zu haben scheint, bricht unter der Wucht menschlichen Leides zusammen. In *For Whom the Bell Tolls* werden die größten Grausamkeiten gerade zu Lasten derer gelegt, mit denen sich der Held verbunden fühlt. Hemingway,

so scheint es, könnte fast an Gott glauben, wenn er mehr Gerechtigkeit und Güte in dieser Welt sähe[14]. Sein Unglaube aber läßt ihm keine Ruhe. Mit dem Schriftsteller in *The Gambler, the Nun, and the Radio* weiß er, daß „Brot" das eigentliche „Opium des Volkes" ist: Materielle Gesättigtheit ist nichts als eine Täuschung über die Qual des Lebens. — Er sehnt sich nach dem erlösenden „Wort aus dem Mund des Vaters". Ist *The Old Man and the Sea* ein Bekenntnis zur Botschaft des Kreuzes oder eine erneute Bestätigung des sinnlosen Ringens des Menschen in einem „grausamen und launenhaften All"? — Beide Deutungen sind möglich[15].

Eine eigenartige Diskrepanz zwischen *Faulkners* öffentlichen „philosophisch-theologischen" Äußerungen und dem vielschichtigen Sinn seiner Werke macht es schwer, zu einem endgültigen Urteil über seine Weltanschauung zu kommen. Manchmal erscheint er als der Dichter einer Verzweiflung, abgrundtiefer als die des existentialistischen Nihilismus. Schuf Gott eine Welt so qualvoll, daß selbst die „Kindlein erlitten werden müssen, um zu Ihm zu kommen", in der das Leid innerer Zerrissenheit und Einsamkeit so groß ist, daß selbst die Hölle erträglich erscheint, wenn die Verdammten dort Gemeinsamkeit finden[16]? Gewiß, die Dilseys und Nancies finden Frieden im „Glauben". — Aber sie sind „unwissend und einfach". Modernen Zweiflern wie Quentin, Gavin Stevens und Temple Drake bleibt dieses Tor zum Heil schwer zugänglich, wenn nicht gänzlich verschlossen. Es scheint eine Art „humanistischen" Mittelweg für sie zu geben, der in der „Annahme moralischer Verantwortung in der Gemeinschaft" liegt. Doch wo finden sich die Richtlinien für diesen Pfad, wenn die Kultur des Abendlandes steril ist und untergeht und der moderne Mensch nicht mehr im Einklang mit der Natur oder dem Gesetz des schlichten Herzens leben kann?

Die Sehnsucht nach der Rückkehr zum Hause des Vaters ist unverkennbar *(Absalom, Absalom!)*. Aber Joe Christmas *(Light in August)* ist der Stein des Anstoßes, der uns auf unserem Weg zu Fall bringt. Sind wir *alle* „elende Hundesöhne"[17], die scheitern müssen, oder stehen wir in der Erwartung eines Erlösers (welchen Erlösers?) wie die Menschen des Alten Te-

[14] Pilar hält die Tatsache, daß die geschändete Maria nicht auch noch infiziert wurde für eine so unerklärliche Ausnahme in dieser grausamen Welt, daß sie sagt: „Es gibt wahrscheinlich doch noch einen Gott." For Whom, *New York 1940, 78.* In: A Natural History of the Dead stellt Hemingway die fast zynische Frage, „welche Erbauung" man denn von den abstoßenden Toten auf dem Schlachtfeld gewinnen könne, in: *Winner, 138.*

[15] Vgl. *Young, 100 f.; Penick, 497; Burhans, 452; D'Agostino, 492; Baker, 316 ff.* — Wenn man die Vorzeichen umkehrt, kann man natürlich auch in einer "interpretatio pia" das Gesamtwerk H.s zu einer christlich-orthodoxen Sittenpredigt machen: „Sehet, so ergeht es denen, die nicht mehr an Gott glauben!" Vgl. die Deutung *Leo J. Hertzels,* Hemingway and the Problem of Belief, in: *Cath. World 184 (Oct. 1956) 29—33.*

[16] Absalom Absalom!, *New York 1951 (1936) 198.* Der Text ist so unklar wie die Übersetzung. F. nimmt "suffer" in der Übersetzung der Authorized Version von Mt. 19, 14 wörtlich. Vgl. auch Requiem (1950) 163, 208. — Er ist auch an anderen Stellen ein Exeget eigener Prägung. — „Hölle ..." Absalom, 347.

[17] *Mansion, 82, 87, 271, 429.* — Eine etwas euphemistische Übersetzung von "poor son of a bitch".

staments? Mit einiger Sicherheit kann man vielleicht nur sagen, daß Faulkners Menschen sich in einer „Grenzsituation" befinden, in der der schwache Schimmer der Möglichkeit eines übernatürlichen Glaubens am fernen Horizont aufleuchtet.

Henry James zieht sich offenbar in einer Art Sonderfrieden aus der Schlinge des religiösen Problems: Das Ewige im Menschen, die empfindsame Seele mit ihrem Sinn für das Schöne in der Kunst, ist unsterblich. Anderseits wird der größere Teil der Menschheit wie Staub vergehen. Wen kümmert es? Es läßt gerade dem so oft als distanzierten Ästhetiker gepriesenen oder geschmähten Dichter keine Ruhe. Seine Menschen wandeln auf einer dünnen Kruste, unter der der Abgrund des Bösen gähnt. In fast allen Romanen brechen sie ein und begegnen dem Übel in einer seiner häßlichsten Formen, einer Ursünde Satans: Lüge, Täuschung und Verrat[18]. James, der nicht mehr an das Evangelium Christi glauben kann, fühlt sich gedrungen, anderwärts nach „Rettung" auszuschauen, da die Welt ihm als eine heillose Stätte erscheint[19]. Offenbar erkennt er aber, daß sein eigener „Ausweg" sich totläuft. — Vielleicht wird ihm am Ende der *Wings* mit Densher eine „bruchstückhafte Sicht" göttlicher Gnade geschenkt, „etwas ... über alle Beschreibung Schönes und Heiliges" (Kap. XXXIV), das ihn die Wahrheit erkennen läßt.

Die Menschen *Steinbecks* sollen nach der Philosophie ihres Schöpfers in einer „biologisch-unteleologischen" Welt ein unbeschwertes Leben führen. — Sie finden jedoch darin keinen Frieden: Danny, der Held in *Tortilla Flat,* verfällt einer unerklärlichen Schwermut und geht im Kampf mit dem „Teufel" unter. Doc, der fast göttliche Ratgeber und Helfer in *Cannery Row,* leidet unter einer ähnlichen Melancholie. Für die Joads in *The Grapes of Wrath* besteht am Schluß des Romans so wenig Hoffnung, daß Steinbeck seine „naturalistische" Schilderung aufgibt und in einer „symbolischen" Szene, für die der Leser nicht vorbereitet ist, seine Philosophie zu retten sucht. In *East of Eden* schließlich schwankt der Autor zwischen Determinismus und Indeterminismus. Die „biologische" Erklärung des Bösen im Menschen befriedigt ihn offenbar nicht mehr am Ende des Buches: Cathy begeht Selbstmord aus „moralischer Einsamkeit" und Verzweiflung. Letztlich

[18] Der „Judaskomplex" James, den *Graham Greene* in den Hauptwerken beobachtet (vgl. The Lost Childhood and Other Essays, *London 1951, 22ff., 40ff.),* läßt sich sogar in den kleineren Stücken des Meisters verfolgen: The Spoils of Poynton, The Aspern Papers, The Lesson of the Master. — Greene sagt nichts über die Ursache des Komplexes. Fühlte James sich vielleicht selbst des Verrates an der Masse der Menschheit schuldig?

[19] An The Turn of the Screw scheiden sich die Geister der Kritiker: *Edna Kenton,* Henry James to the Ruminant Reader, in: *Arts, VI (Nov. 1924) 244—255, Edmund Wilson,* The Ambiguity of Henry James, in: The Triple Thinkers, *London 1938, Joseph J. Firebaugh,* Inadequacy of Eden, *Mod. Fiction Stud. III (Spring 1957)* u. a. bemühen sich, die metaphysische Gegebenheit des Bösen hinwegzuinterpretieren. Kenton und Wilson führen dafür Freudsche Kategorien ein. *Oliver Evans,* James's Air of Evil, in: *Partisan Rev. 19 (Febr. 1949) 175—187,* hat diese Versuche m. E. überzeugend widerlegt. Vgl. auch *N. B. Fagin,* Another Reading of "The Turn of the Screw", in: *Mod. Lang. Notes 56 (March 1941) 196—202.*

bleiben alle Menschen Steinbecks einsam wie die Landarbeiter in *Of Mice and Men*. Sie alle sehnen sich nach einem Paradies der Liebe und des Friedens mit einem reichen Anteil am „Fett des Landes" — dem Gastmahl im Haus des Vaters. — Doch „keiner kommt je in den Himmel, und keiner bekommt je Land".

Der übernatürliche Glaube ist die Frucht eines geheimnisvollen Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und menschlichem Wollen. Wer kann und darf darum über das Maß des Glaubens oder Unglaubens seines Nächsten zu Gericht sitzen? Aufweisen lassen sich nur die Unruhe des Herzens und die Rastlosigkeit der Seele, die vor allem dann offenbar wird, wenn der Mensch „ohne Gott" nichts über sich weiß „als die mitleidlosen Sterne". Der Ausweg in menschliche Selbstgenügsamkeit, die Wendung zu einer Art Humanismus, ist für fast alle amerikanischen Romanschriftsteller von Rang bezeichnend. Doch keiner kommt darin zur Ruhe. Sie alle werden von einem grimmigen Zweifel am Menschen selbst gepackt. Dieser Zweifel führt zu einer Verzweiflung, die sie auf die Möglichkeit, ja manchmal selbst die Unumgänglichkeit eines übernatürlichen Glaubens weisen mag. — Das quälende Drängen des elsternfarbigen Zweifels führt sie wie Parzival in die Irre. Doch bleibt es ungewiß, ob sie den heiligen Gral finden werden.

Die Umgestaltung der Landwirtschaft in Lettland

ARTUR SONS

Die erste Agrar-Reform

Obwohl die kommunistische Regierung nach der ersten Besetzung Lettlands 1940 beruhigende Erklärungen abgegeben hatte, durch die der Bevölkerung, zumal den Bauern, „Unantastbarkeit der Person und des Eigentums aller Bürger" zugesichert worden war, wurde eine Deklaration von den einzelnen Parlamenten „einstimmig" angenommen, deren Inhalt den abgegebenen Erklärungen völlig widersprach.

Diese Deklaration erklärte den gesamten Grund und Boden nebst Seen, Flüssen und Bodenschätzen zum „Eigentum des Volkes", d. h. zum Staatsbesitz. Den Bauern verblieb nur ein Nutzungsrecht über 30 ha ihres ehemaligen Besitzes, der Rest wurde einem „Staatslandfonds" zugewiesen. Der staatliche Landfonds übernahm weiter alles der Kirche, den Pfarrgemeinden und Klöstern gehörige Land; der ländliche Besitz der „Volksfeinde" wurde dem Landfonds in vollem Umfang übergeben[1].

[1] Vgl. *R. Neumann*, Die Wirtschaftsentwicklung der Baltischen Staaten nach Eingliederung in die Sowjetunion, in: *Zeitschrift für Ostforschung 3 (1954) 180—183.*

Parallel zu der Sowjetisierung auf politischem Gebiet erfolgte die Umgestaltung der lettischen Wirtschaft nach dem Muster der Sowjetunion. Alle diese Maßnahmen übten eine außerordentlich starke Wirkung auf Lettlands Wirtschaftsleben aus, indem bereits kurze Zeit nach Errichtung des Sowjetregimes das Land von Not und Elend heimgesucht wurde.

Lettland ist immer ein typisches Agrarland gewesen. Zweidrittel der Einwohner waren Bauern, die von der Landwirtschaft lebten. Die Höfe wurden durch Generationen hindurch vom Vater auf den Sohn vererbt; dies knüpfte unzerreißbare Bande zwischen dem Besitzer und seiner Scholle. Im unabhängigen Lettland gab es zuletzt 275 000 einzelne Bauernhöfe auf insgesamt 4 487 000 ha. Die Größe der Höfe bewegte sich zwischen 2 und 100 ha. Davon entfielen 86% aller Wirtschaften mit einem Anteil von 55% der landwirtschaftlichen Gesamtfläche auf Höfe bis zu 30 ha[2]. Wie sich hieraus ergibt, herrschte in den baltischen Ländern der bäuerliche Mittel- und Kleinbetrieb vor.

Im August 1940 begannen die Kommunisten mit der Durchführung ihres Landverteilungsprogramms. Das zur Verteilung vorgesehene Land stammte in erster Linie aus dem Besitz von Bauern, die über 30 ha ihr eigen genannt hatten.

Die notwendigen Landvermessungsarbeiten wurden in größter Eile bis zum September 1940 durchgeführt. So ist es kein Wunder, daß diese Arbeiten nur sehr oberflächlich geschahen. Die Vermessungsarbeiten hatten allein den politischen Zweck, die Sympathien der Landlosen für die Bolschewisten zu gewinnen und das alte Bauerntum weitgehend zu vernichten.

Der Landfonds übernahm insgesamt 48 164 Bauernwirtschaften, davon ca. 8300 von „Volksfeinden". Etwa 38 000 bäuerlichen Betrieben wurden je 30 ha belassen, die restlichen 10 164 wurden völlig aufgeteilt[3]. Aus dem Landfonds wurden folgende Betriebseinheiten gebildet:

1) Es entstanden 51 762 neue Betriebe in einer Größe von etwa 10 ha mit einer Gesamtfläche von 524 517 ha,
2) 23 321 Kleinbauern bekamen insgesamt 72 544 ha zur Vergrößerung ihrer Fläche bis zu 10 ha,
3) das Volkskommissariat für Forstindustrie erhielt 25 054 Waldstücke mit insgesamt 255 787 ha,
4) für den Bedarf des Staates und einiger Organisationen wurden 37 711 ha vorgesehen,
5) im Landfonds blieben 10 517 Landstücke unverteilt mit insgesamt 70 835 ha.

Insgesamt wurden etwa 960 000 ha über den Landfonds neu verteilt. Von 7549 neugegründeten Bauernwirtschaften verfügten nur 4282 über land-

[2] Vgl. *J. A. Bokalders*, Latvijas ekonomiski geografiskie pamati, Stockholm *1947, 65 ff.*

[3] Vgl. *A. Ceichners*, Was Europa drohte, *Riga 1943, 305—405*, nach Daten, die von der lettländischen Gesandtschaft in Moskau der Regierung Lettlands gegeben wurden.

wirtschaftliche Gebäude, für 3267 standen keine Gebäude zur Verfügung[4].

Die Größe der Höfe war so niedrig bemessen — durchschnittlich 10 ha —, daß sie einer Familie auch bei ausreichender Ausstattung mit Inventar und bei intensiver Bewirtschaftung nur eine kümmerliche Existenzgrundlage bieten konnte. Es wurden zwar staatliche MTS (Motor-Traktor-Stationen) und sogenannte „Pferdeverleih-Punkte" eingerichtet, aber sie waren nicht imstande, die bäuerlichen Betriebe in ausreichendem Maß mit Zugkraft zu versorgen.

Bereits im Frühjahr 1941 begann man in Lettland mit den Vorbereitungen zur Gründung von Kolchosen. Die Bauern wurden aufgefordert, freiwillig beizutreten. In der ersten Zeit wurde kein Bauer einer Kolchose zwangsweise angeschlossen. Die kommunistische Regierung versprach lediglich denjenigen große Subsidien, die bereit waren, in eine Kolchose einzutreten. Die Gründer der ersten Kolchosen waren überall Russen. Zur persönlichen Nutzung wurden jeder Familie im Höchstfall belassen: 0,5 ha Land, 2 Kühe, 2 Kälber, 2 Schweine und 10 Schafe.

Bei Durchführung der organisatorischen Neuregelung auf dem Agrarsektor mußte die Sowjetunion der Tatsache Rechnung tragen, daß die radikalen Agrarreformen der baltischen Staaten in den zwanziger Jahren den Großgrundbesitz und die mittelbäuerlichen Betriebe bereits beseitigt hatten und damit Kleinbesitz für die Agrarstruktur dieser Gebiete bestimmend geworden war. Der gesamte Grund und Boden wurde nationalisiert und den Arbeitsbauern verblieb der auf 30 ha verkleinerte bisherige Besitz nicht als Eigentum, sondern nur zur Nutznießung. Diese Maßnahme zeigte deutlich, daß die Sowjetunion auf dem Gebiet der Landwirtschaft weitergehende Ziele, wenn auch ohne Überstürzung, verfolgte.

Diese Entwicklung wurde durch die deutsche Besetzung unterbrochen.

Die zweite Agrar-Reform

Nach dem Abzug der deutschen Truppen im Herbst 1944 wurde zunächst die Agrar-Reform von 1940 wieder in Kraft gesetzt, jedoch gleichzeitig die zugelassene maximale Besitzgröße von 30 auf 25 ha vermindert. Die „deutschen Kollaborateure" erhielten nur 5—8 ha an Stelle von 10 ha, das gesamte Land der „Volksfeinde und Emigranten" wurde enteignet. Neubauern gewährte man 10—15 ha, anstatt 10 ha. Über die Auswirkung der Reformen von 1940 und 1944/45 sind folgende Zahlen veröffentlicht[5]:

	1940	1944/45 (in 1000 ha)
Landfonds	960	1500
davon: An Neubauern verteilt	525	700
Als „Zugabe" verteilt	73	100
Staatsfondsreserve	362	700

[4] Vgl. *Hans Petersen,* Die sowjetische Agrar-Politik in den baltischen Staaten 1940—1952, in: *Osteuropa 3 (1953) 191—196;* auch *A. Ceichners a.a.O. 363—364.*

[5] Vgl. Latvju Enciklopedija, *Stockholm 1952—1953, 1042.*

Im September 1944 wurden insgesamt 53 622 Bauernhöfe mit 1 380 680 ha Land enteignet und 700 000 ha Boden wiederum auf Neuwirtschaften mit 10—15 ha Land aufgeteilt. Die Gesamtzahl der Wirtschaften, die mehr als 5 ha Land hatten, erhöhte sich damit um 25 000, d. h. um 3,3% und erreichte insgesamt 251 000. Außerdem existierten noch etwa 34 000 Kleinwirtschaften mit weniger als 5 ha Boden. Die Vermehrung der Kleinwirtschaften bedeutete den ersten Übergang zum Kolchossystem.

Die „freiwillige" Kollektivierung

Der Zusammenschluß der Bauern zu Kollektivwirtschaften war keine leichte Aufgabe. Da er auf freiwilliger Basis durchgeführt werden sollte, mußten schwerste Druckmittel angewendet werden, um die Bauern überhaupt zu dieser „freiwilligen" Kollektivierung zu veranlassen. Dies geschah in der Weise, daß man den Bauern Saatgut und Maschinen vorenthielt und ihnen schwere Besteuerung auferlegte; so zwang man die Einzelgänger, ihren Widerstand aufzugeben. Ein systematischer Kampf gegen die größten Bauern (Kulaken) beseitigte gerade die widerstandsfähigste Schicht. Die besten Bauern fielen unter den Begriff der „Kulaken" und wurden oft dörferweise zur Zwangsarbeit abgeführt. Seitdem hörte der offene Widerstand gegen die Kollektivierung auf. Später wurde nur noch zäher passiver Widerstand geleistet. Dies bezeugen die vielfachen Klagen der kommunistischen Funktionäre. Um auch diesen passiven Widerstand zu brechen und das schleppende Tempo der Kollektivierung zu beschleunigen, erfolgte im März 1949 eine erneute große Deportationsaktion. Diese Maßnahme brach endgültig den Widerstand der Bauern, und gegen Ende 1949 war der Kollektivierungsprozeß in der Hauptsache beendet. 4035 Kolchosen, die etwa 90% der Bauern umfaßten, waren gebildet worden[6]. 1950 wurden 4500 Kolchosen gezählt, in denen 95% der landwirtschaftlichen Betriebe zusammengeschlossen waren. Bis März 1952 erhöhte sich die Zahl der Kolchosmitglieder auf 98,4% aller lettischen Bauern.

Die nach der Kollektivierung in privatem Besitz verbliebenen Bauernhöfe wurden mit einer außerordentlich hohen Steuer belegt. Konnte nun der Besitzer diese Steuer nicht fristgemäß entrichten, wurde er kurzerhand verhaftet und deportiert. Seine zurückgebliebenen Familienangehörigen erklärten daraufhin meist ihr Einverständnis zum Beitritt in die Kolchose.

Die Zusammenfassung der Kolchosen zu Grosswirtschaften

Nach der Vollkollektivierung im Frühjahr 1950 hatten etwa 75% aller Kolchosen Lettlands eine Durchschnittsgröße von je 300—800 ha. Die kommunistische Regierung fand, daß die Kolchosen in diesem Umfang, um eine

[6] Vgl. Communist Takeover and Occupation of Latvia, *Mr. Kersten, from the Select Committee on Communist Aggression, submitted the following, Report 2684, Part. 1, December 1954, 16—18.*

rationelle Bewirtschaftung zu erzielen, zu klein seien. Es erwies sich als unvorteilhaft, den kleinen Kolchosen die hohen Verwaltungskosten zu bewilligen, da sie in keinem Verhältnis zu den erzielten Gewinnen standen.

Auf Grund dieser Feststellungen kam von Moskau ein Befehl zur Zusammenlegung der kleinen Kolchosen zu Großwirtschaften. Zu diesem Zweck mußten die kleinen Kolchosen aufgelöst und das Land neu vermessen werden. Im Verlauf dieser Zusammenlegung schrumpfte die Zahl der Kolchosen in der Zeit von 1950—1955 von 4500 auf 1439 zusammen[7]. Gleichzeitig erhöhte sich die durchschnittliche Betriebsgröße von 300—800 ha auf etwa 2000—2400 ha, davon 1100 ha Ackerland.

Nach vorliegenden amtlichen sowjetischen Berichten wurden über die Größenverhältnisse der Kolchosen folgende Angaben gemacht[8]:

Bis 500 ha : 15,1%, von 501—1000 ha : 57%, von 1001—2000 ha : 27,2%, von 2001—5000 ha : 0,5%, von 5001—10 000 ha : 0,2%. Der Schwerpunkt liegt also deutlich bei der Betriebsgröße 500—1000 ha.

1959 wurde die Gesamtzahl aller Kolchosen in Lettland mit 1237 angegeben.

Jede Kolchose umfaßt durchschnittlich 150—200 Höfe mit 3000 Einwohnern.

Nach amtlichen Angaben[9] umfaßten

19,6%	aller Kolchosen	bis 100 Bauernhöfe
62,2%	aller Kolchosen	von 101—200 Bauernhöfe
15,8%	aller Kolchosen	von 201—300 Bauernhöfe
2,4%	aller Kolchosen	von 301—500 Bauernhöfe

Im wesentlichen umfaßte eine Kolchose etwa 100—200 Höfe.

In einzelnen Orten hat die Übersiedlung der Bewohner von Einzelhöfen in Kolchoszentren bereits begonnen, so entstanden z. B. „Nakotne" bei Dobele und „Jauna Gaisma" im Bezirk Malta. Insgesamt ist der Bau von 200 neuen Kolchoszentren, sogenannten Agrostädten, geplant. Schon im Jahre 1955 wurde beschlossen, daß bis 1960 50 000 Wohnhäuser in diesen Kolchoszentren gebaut werden sollen[10].

Es bestehen allerdings Zweifel darüber, ob sich dieser Plan in vollem Umfang verwirklichen läßt. Von den ehemaligen Gebäuden sind mindestens ein Drittel unverwendbar, da es sich um Lehm- oder Steinbauten handelt, die zum Teil schon alt und verfallen sind.

Trotz aller Anstrengungen der Regierung hat infolgedessen der Bau von Agrostädten bis in die Gegenwart keine großen Fortschritte gemacht. Der beste Beweis hierfür liegt darin, daß von insgesamt 236 000 Kolchos- und Sowchosenfamilien auch heute noch 200 000 auf ihren früheren Höfen leben, während einige der ehemaligen Wohn- und Wirtschaftsgebäude für Verwal-

[7] Vgl. Okupeta Latvija *Nr. 15, Juni 1955.*
[8] Vgl. Narodnoe chosjaistwo SSSR, Statistitscheskij sbornik, *Moskau 1956, 132.*
[9] ebd. 131.
[10] Vgl. *Okupeta Latvija vom Juli 1956, 5.*

tungsstellen der Kolchosen und andere wirtschaftliche Betriebe, wie Sowchosen und Maschinen-Traktor-Stationen verwendet werden.

Es war für die kommunistische Partei eine vordringliche Aufgabe, alle Bestrebungen zu unterstützen, die geeignet waren, das System der Einzelsiedlung zu vernichten. Mit anderen Worten, es ging um nicht mehr und nicht weniger als um die völlige Zerstörung der bisherigen Siedlungs- und Lebensformen und damit des europäischen Charakters der baltischen Völker.

Die Sowchosen sollten nun die eigentlichen Stützpunkte der sozialistischen Landwirtschaft sein und als staatliche Musterbetriebe gelten. Sie haben jedoch in Lettland keine große Bedeutung erlangt, deshalb zeigt auch die Zahl der Sowchosen in den letzten Jahren eine sinkende Tendenz: 1950 : 57, 1952 : 61, 1953 : 82, 1954 : 81, 1955 : 71, 1956 : 63. Die Sowchosen Lettlands besaßen insgesamt 126 000 ha Land, d. h. 2,5%; eine Sowchose verfügt im allgemeinen über 2500 bis 3000 ha. In den Sowchosen werden vor allem Monokulturen betrieben, wie Flachs-, Zuckerrüben-, Gemüseanbau, Selektionstationen, weiterhin Vieh-, Pelztierzucht usw.

Zur Unterstützung in der Bewirtschaftung der Kolchosen und Sowchosen waren die Maschinen-Traktor-Stationen (MTS) errichtet worden, die später durch die Remont-Traktor-Stationen (RTS) ersetzt worden sind. Eine MTS bediente etwa 15 und mehr Kolchosen. Das Arbeitsgebiet einer MTS umfaßte bis 360 km² mit etwa 2250 Höfen. In einigen Gebieten beträgt die Entfernung der Kolchosen von der MTS bis zu 70 km, z. B. im Bezirk Ventspils u. a. 1940 waren 50 MTS, 1950 : 96, 1952 : 105, 1953 : 107, 1954 : 107, 1955 : 107, 1956 : 103, 1957 : 93, 1958 : 55 in Betrieb[11]. Am 1. Dezember 1959 wurden die RTS aufgelöst und die Maschinen an Kolchosen verteilt.

Sehen wir nur die Verteilung der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche Lettlands, die ca. 3 Mill. ha umfaßt, auf die einzelnen landwirtschaftlichen Betriebsarten an, so kommen wir zu folgenden Ergebnissen[12]:

1	2	1+2	3	4	3+4	5	6	1–6
Eigentliches Kolchosland	Hofland der Kolchosniks	Kolchosland einschl. Hofland der Kolchosniks	Sowchosen	Land anderer staatl. Landwirtschaftsbetriebe	Sowchosen einschl. Land and. staatl. Landwirtschaftsbetriebe	Privat genutztes Land der Arbeiter und Beamten	Land freier Bauern	Landw. nutzbare Fläche
2,7	0,1	2,8	0,1	0,06	0,16	0,01	0,01	3,0

Von größerer Bedeutung sind also lediglich die Kolchosen und die anderen staatlichen Landwirtschaftsbetriebe, während die sogenannten Privatbetriebe nahezu ausgeschaltet worden sind. Die Kolchosen, diese weitaus

[11] Vgl. Narodnoe chosjaistwo SSSR, 131—137.
[12] Vgl. ebd. 105.

wichtigste Organisationsform der Landwirtschaft, nehmen 90% der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche (3,0 Mill. ha) ein, die restlichen 10% setzen sich zusammen aus Sowchosen und anderen staatlichen Landwirtschaftsbetrieben.

Aus neuester Zeit liegen folgende Informationen über die Kollektivierung der Landwirtschaft Lettlands vor. So berichtet das Informationsbulletin[13], daß auf dem Kongreß der landwirtschaftlichen Fachleute vom 12.—14. Dezember 1956 in Riga der Gedanke aufgetaucht sei, die Großwirtschaften zu verkleinern, da sie den landwirtschaftlichen Betriebserfordernissen in Lettland doch nicht entsprächen. Auf diesem Kongreß erklärte der Rektor der Wissenschaftlichen Akademie:

„Bei der Organisierung der Kolchosen haben wir große Fehler gemacht, unsere Kolchosen sind zu groß. Die Normalgröße einer Kolchose müßte bei 1000 ha liegen, davon sollten etwa 500 ha Ackerland sein. In einer solchen Wirtschaft entfällt der weite und teure Transport von Dünger und Viehfutter. In einer großen Kolchose müssen die Kolchosarbeiter täglich kilometerlange und ermüdende Strecken von und zur Arbeit zurücklegen. — In den kleineren Kolchosen gibt es bessere Ernten und größere Melkerträge... Es gibt viele Kolchosen, in denen der Arbeitsbereich der einzelnen Brigaden 10 km erreicht. Die Kolchosarbeiter solcher Brigaden brauchen fast die Hälfte der Arbeitszeit für unproduktive Gänge ... In vielen Kolchosen ist rund die Hälfte des Viehbestandes in den Händen der Kolchosarbeiter geblieben, deswegen bleibt auch die Hälfte des Düngers in den Ställen der Kolchosarbeiter und wird einzig für die Düngung der Privatäcker verbraucht...

In einer unvergleichlich schlechten Lage befindet sich die Versorgung der Kolchosen mit landwirtschaftlichen Maschinen, die von Pferden gezogen werden. Dabei haben wir einen großen Fehler gemacht; denn die gesamte Aufmerksamkeit war bis jetzt den MTS zugewandt. Das verschlechterte bedeutend die Bearbeitung des Bodens, und nur deswegen liegen an manchen Stellen die kleineren Äcker brach und sind mit Buschwerk bewachsen...“

Auf demselben Kongreß wurde berichtet, daß der kleine private Resthof, sogar auf primitive Weise bestellt, höhere Erträge liefert, als die „moderne“ technische Wirtschaft der Kolchosen. Die kommunistische Regierung blieb jedoch bei Großwirtschaften, und die Zusammenlegung von kleinen Kolchosen dauert an.

Die genannten Tatsachen, die die kommunistischen Leiter selbst zugegeben haben, zeigen, daß die Kollektivierung der Landwirtschaft bisher nicht zu den erhofften Produktionserfolgen geführt hat.

Ergebnis der Kollektivierung

Zuverlässige Daten über die Höhe der Erträge sowie über den Umfang des Ackerlands und der einzelnen Kulturarten fehlen bis jetzt. In der im

[13] Vgl. *Okupeta Latvija Nr. 31, Dezember 1956, 3.*

Jahr 1955 erschienenen großen Sowjet-Enzyklopädie wird der Umfang des Ackerlands in Lettland mit 28,1% (1,85 Mill. ha) des Gesamterritoriums angegeben; in der *Latviskaja SSR otscherki* erhöht sich diese Prozentzahl auf 31,6% (2,05 Mill. ha). Die letzten Veröffentlichungen über den Landfonds vom 1. Sept. 1954 geben rund 6,5 Mill. ha landwirtschaftlich genutzte Fläche insgesamt an; mit den relativen Zahlen lassen sich hieraus die absoluten Werte der Verteilung des Kulturlandes wie folgt errechnen[14]:

	1939	1954	1959
Ackerland	35,4% - 2,2 Mill. ha	31,6% - 2,05 Mill. ha	30,5% - 1,96 Mill. ha
Wiesen	14,6% - 0,9 Mill. ha	13,4% - 0,87 Mill. ha	10,9% - 0,70 Mill. ha
Weide	9,8% - 0,6 Mill. ha	6,1% - 0,40 Mill. ha	5,8% - 0,37 Mill. ha
Fischteiche	0,5% - 0,1 Mill. ha	— —	0,7% - 0,04 Mill. ha
Landwirtschaftlich genutzte Fläche	60,3% - 3,8 Mill. ha	51,1% - 3,32 Mill. ha	47,9% - 3,07 Mill. ha
Waldland	29,2% - 1,8 Mill. ha	29,1% - 1,89 Mill. ha	29,7% - 1,90 Mill. ha
Buschland, Moor u. a.	10,5% - 0,7 Mill. ha	19,8% - 1,29 Mill. ha	22,5% - 1,48 Mill. ha
	100,0% 6,3 Mill. ha	100,0% 6,50 Mill. ha	100,0% 6,45 Mill. ha

In den statistischen Daten für das Jahr 1939 sind die städtischen Ländereien nicht inbegriffen. Obwohl das Territorium Lettlands infolge der Einbeziehung von sechs Gemeinden in die Sowjetunion 1945 um 1290 km² kleiner geworden ist, wird der Landfonds höher als im Jahr 1939 geschätzt. Die vorerwähnten Werte dürften als besonders günstig anzusehen sein, doch ist auch in diesem Fall ein starker Rückgang der landwirtschaftlich genutzten Fläche zu verzeichnen, der auf ca. 630 000 ha zu veranschlagen ist. In seinem Bericht an den Ministerrat Sowjetlettlands nennt der Generalsekretär der Kommunistischen Partei Lettlands die Zahl 600 000 ha.

Um diese „vorübergehend der Bewirtschaftung entzogene Fläche" wieder nutzbar zu machen, verspricht die offizielle Zeitschrift *Padomju Latvijas Kommunists*[15] besonders günstige Bedingungen, wie Befreiung von staatlichen Pflichtabgaben, Erlaß einiger Steuern usw.

Amtlich wird zwar berichtet, daß 1956 267 000 ha, das sind dreimal so viel wie im Vorjahr (89 000 ha), neu unter den Pflug genommen werden konnten, jedoch fehlte es an Saatgut[16]. Daher konnten auch die geplanten 300 000 ha Weideland nicht kultiviert werden[17]. Aus diesem Grund müssen natürlich die vorerwähnten 500 000 bis 600 000 ha auch weiterhin ungenutzt bleiben.

Diese Ausführungen zeigen, daß der Strukturwandel in der Bodennutzung die landwirtschaftlichen Produktionsmöglichkeiten verschlechtert hat.

---

[14] Vgl. *J. Bokalders,* Umsturz der Landwirtschaft Lettlands, *II. Teil (Manuskript), 1957 Schweden* und *20 let narodnogo chozjaistwa Sowetskoij Latwii, Riga 1960, 104—107.*

[15] Vgl. *Padomju Latvijas Komunists, 1956, Nr. 3.*

[16] Vgl. *Sovetskaja Latvija, 1956, Nr. 75.*

[17] Vgl. *Bulletin des Generalkommissariats in Riga 1943.*

Das Anbauverhältnis wird wie folgt angegeben:

	1943[18]	1954[19]	1959[20]
Getreide	52,6% - 973 336 ha	52,7% - 843 200 ha	36,8% - 556 900 ha
Flachs	2,6% - 47 697 ha	2,2% - 35 200 ha	1,9% - 28 900 ha
Zuckerrüben	1,1% - 20 496 ha	1,3% - 20 800 ha	1,3% - 19 700 ha
Kartoffeln	6,5% - 121 254 ha	9,2% - 147 200 ha	10,6% - 159 800 ha
Gemüse (f. Menschen u. a.)	2,5% - 14 295 ha 32 196 ha	1,4% - 22 400 ha	1,2% - 18 800 ha
Futterpflanzen	34,6% - 638 000 ha	32,2% - 531 200 ha	48,2% - 730 700 ha

Sogar diese durchaus unvollständige Tabelle, in der die Anbauflächen der Jahre 1954 und 1959 mit denen des Kriegsjahres 1943 verglichen werden, zeigt eindeutig die strukturelle Veränderung der Anbauverhältnisse.

Zusammenfassend können wir als Folge der Zwangskollektivierung feststellen, daß die landwirtschaftlich genutzte Fläche, die im Jahr 1954 mit 2,05 Mill. ha angegeben worden ist, nur 1,6 Mill. ha besätes Ackerland ergibt, d. h. auch nach kommunistischen Angaben sind 450 000 ha 1954 nicht besät.

Auch eine fühlbare Abnahme der für die Wirtschaft so wichtigen Anbaufläche von Futterpflanzen kann festgestellt werden:

Im Jahr 1939 erreichte diese 585 460 ha, 1942 : 647 653 ha und 1943 : 634 206 ha; 1943 wurde von 22 465 ha Kleesamen gewonnen und der Rest als Weide benutzt. Während Weidennutzung im Jahr 1954 ungefähr dieselbe Fläche beanspruchte, hatte die Kleesamen-Gewinnung stark nachgelassen.

Charakteristisch ist auch der Rückgang der Getreideanbaufläche. Obwohl der Bedarf an Brotgetreide wegen des Bevölkerungszuwachses bedeutend gestiegen ist, hat sich die Getreideanbaufläche vermindert.

Auch der Anteil der einzelnen Getreidearten hat sich geändert. Da im Freistaat Lettland die Viehwirtschaft vorherrschte, stand der Hafer an erster Stelle, es folgten Roggen, Gerste und Weizen.

In Sowjetlettland steht bis jetzt die Hauptgetreideart noch nicht fest. 1950 lag der Roggen an erster Stelle, aber 1954 wurde dieser vom Hafer und sogar vom Weizen überflügelt. Besonders stark setzt man sich für Wintergetreide ein.

Für das Jahr 1954 ist die Getreidefläche mit 843 200 ha berechnet worden. Das bedeutet gegenüber 1939 mit 1 146 577 ha einen Rückgang von ca. 30%.

	1939[21]	1954[22]	1959[23]
Roggen	26,8% - 298 726 ha	23,9% - 201 477 ha	39,5% - 220 100 ha
Weizen	13,4% - 153 533 ha	24,1% - 203 163 ha	15,9% - 88 800 ha
Gerste	15,7% - 180 260 ha	19,3% - 162 699 ha	13,2% - 72 700 ha
Hafer	33,1% - 378 998 ha	24,3% - 204 849 ha	18,6% - 103 900 ha
Gemenge	7,4% - 93 874 ha	4,6% - 38 778 ha	6,9% - 38 300 ha
Andere	3,6% - 41 186 ha	3,8% - 32 034 ha	5,9% - 38 100 ha
	100,0% 1 146 577 ha	100,0% 843 000 ha	100% 556 900 ha

[18] Vgl. *Bulletin des Generalkommissariats in Riga 1943.*
[19] Vgl. *Latviskaja SSR otscherki ekonomitscheskoij geografij, Bumber, Riga 1956, 206.*
[20] Vgl. 20 let narodnogo chozjaistwa Sowetskoij Latwii, *Riga 1960, 104—107.*

Diese Übersicht über die Getreide-Anbauflächen sagt noch nichts über den ha-Ertrag in den Kolchosen aus. Die nachstehenden Zahlen zeigen den Unterschied des Ertrages pro ha in den Kolchosen gegenüber dem Jahr 1939:

	1939[24]	1954[25]	1960[26]
Roggen	15,54 dz/ha	7,7 dz/ha	11,0 dz/ha
Weizen	15,06 dz/ha	7,0 dz/ha	10,5 dz/ha
Gerste	12,81 dz/ha	5,2 dz/ha	9,0 dz/ha
Hafer	12,34 dz/ha	5,0 dz/ha	10,0 dz/ha

Den Anteil der Verschiebungen der Kulturgewächse von 1940 bis 1954 weist nachstehende Tabelle der Gesamtfläche in Prozent auf:

	1940[27]	1950[28]	1954[29]
Roggen	26,1	28,5	23,9
Weizen	13,9	16,7	24,1
Gerste	15,0	13,8	19,3
Hafer	34,2	26,6	24,3
Gemenge	7,3	5,3	4,6
Andere	3,5	9,1	3,8

Bei der Betrachtung der einzelnen Getreide-Anbauflächen sieht man, daß z. B. für Roggen die Anbaufläche von 1940 bis 1950 angestiegen ist, während sie von 1950 bis 1954 stark zurückging. Die Anbaufläche für Weizen zeigt eine steigende, diejenige für Hafer dagegen eine sinkende Tendenz.

Der Flachsanbau ist immer in Lettland ein wichtiger Wirtschaftszweig gewesen. In Freilettland erreichten die Flachsfelder im Jahr 1935 einen Umfang von 68 000 ha, 1937 : 69 300 ha und 1939 : 61 600 ha mit einem Durchschnittsertrag von 3,47 dz/a[30].

Durch die Kollektivierung hat auch der Flachsanbau schwer gelitten, 1953 wurden 31 700 ha, 1954 : 35 200 ha und 1955 : 45 000 ha mit Flachs bebaut mit einem Durchschnittsertrag von 3,3 dz/a[31].

Es ist festzustellen, daß die Anbaufläche für Flachs in Sowjetlettland sich von 1945 bis 1955 vergrößert hat, wenn auch die Anbaufläche des Jahres 1939 noch nicht wieder erreicht werden konnte.

1953 zählte man 33 und 1954 30 Flachsbezirke (Rayone) mit 771 Kolchosen.

Im Freistaat Lettland wurde Flachs am meisten in Lettgallen und in Nord-

[21] Vgl. *J. Bokalders*, Umsturz der Landwirtschaft Lettlands, *II. Teil (Manuskript), 1957 Schweden, 4.*

[22] Vgl. *Latviskaja SSR otscherki 206—209.*

[23] Vgl. *Padomju Latvijas tautas saimniecibas 20 gadi, Riga 1960, 104—105.*

[24] Vgl. *A. Darbins, V. Vitins*, Latvija-statistisks parskats, *1957, 38—41.*

[25] Vgl. *Kolchosi-posts un verdziba Latvijas laukos, Stockholm 1957, 63;* auch *Cina Nr. 36, 12. Dez. 1958; Nr. 42, 19. Febr. 1958.*

[26] Vgl. *Padomju Jaunatne Nr. 22 vom 31. 1. 1961, Nr. 23 vom 1. 2. 1961* und *Okupeta Latvija Nr. 9, November 1960.*

[27] Vgl. *Latviskaja SSR otscherki, 206—210.*

[28] ebd.

[29] ebd.

[30] Vgl. *A. Darbins, V. Vitins*, Latvija-statistisks parskats, *1947, 42.*

[31] Vgl. *Latviskaja SSR otscherki, 216—217.*

livland angebaut. Bezeichnend sind die räumlichen Veränderungen, nämlich das Verschwinden des Flachsanbaues aus Nordlivland, z. B. in den Bezirken Walka, Limbazi, Ergli. Der Flachsanbau konzentriert sich jetzt hauptsächlich im östlichen Teil Lettlands (Lettgallen).

Dem Flachsanbau wird in Sowjetlettland besondere Aufmerksamkeit gewidmet, wie sich aus obigen Daten über steigende Flachsanbauflächen ergibt. Zur Zeit bestehen in Sowjetlettland acht Flachsfabriken. In den nächsten Jahren beabsichtigt man noch weitere in Valmiera (Wolmar), Ilukste (Illukst) und Dagda zu erstellen. Die Gesamtproduktion der acht genannten Fabriken belief sich 1956 auf 26000 to Flachsfaser[32].

Aus den relativen Flächenangaben der Hauptgetreidearten lassen sich die absoluten Flächen wie folgt berechnen:

Die Lebensverhältnisse in den Kolchosen

Nur in drei Fällen ist das Ausscheiden eines Bauern aus einer Kolchose möglich:

1. wenn er aus der Kolchose ausgestoßen wird (in einem solchen Fall wird er meistens in ein Konzentrationslager nach Sibirien geschickt);
2. wenn er in eine andere Kolchose überwechseln will oder
3. wenn er die offizielle Erlaubnis erhält, eine andere Arbeit aufzunehmen.

Um in eine andere Kolchose oder an einen andern Ort zu ziehen, braucht der Bauer eine besondere Erlaubnis der Verwaltung. Die Freizügigkeit ist also außerordentlich eingeschränkt. Hinsichtlich der täglichen Arbeitszeit ist zu sagen, daß es in der Kolchose keine zeitliche Arbeitsbegrenzung gibt. Eine Tagesnorm ist zwar festgesetzt, wird sie jedoch während der üblichen Arbeitsstunden zwischen Sonnenaufgang und -untergang nicht erreicht, so muß diese Norm am nächsten Tag ohne besondere Entlohnung nachgeholt werden. Die Arbeitsnormen sind sehr hoch gehalten. Ein starker und gesunder Mansch braucht 10 bis 12 Stunden, um die ihm vorgeschriebene Norm zu erfüllen, und es besteht kein Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Arbeitsnorm. Jeden Morgen haben sich die Bauern vor dem Büro der Kolchosenleitung zur Arbeitseinteilung zu versammeln. Einige von ihnen leben Meilen entfernt und müssen ohne Verkehrsmittel den Stellplatz erreichen, wodurch sich ihr Arbeitstag zum Teil noch ganz erheblich verlängert.

Die Arbeitsnorm für den Tag wird jedem einzelnen vom Leiter mitgeteilt. Außer vom Kolchoseverwalter und Leiter wird die Arbeitsaufsicht von einer sogenannten „Zehn-Mann-Einheit", die Mitglieder der Partei, Kandidaten für die Partei und Mitglieder der kommunistischen Jugendorganisation sind, ausgeübt.

Außer der Verpflichtung des Bauern, in der Kolchose zu arbeiten, hat er das Recht auf Nutzung eines kleinen Landstückes für Gemüseanbau zur Deckung des Eigenbedarfs.

[32] Vgl. *Monatsberichte vom Januar 1957*, 5.

Dieses Land kann während der freien Zeit bearbeitet werden, d. h. spät in der Nacht oder am Sonntag, und dieses kleine Landstück muß praktisch die ganze Familien ernähren; denn wie berichtet, teilten die Kolchosen bisher wenig Geld und Korn an die Arbeiter aus. Der Bauer hat die Erlaubnis, eine Kuh, ein Schwein und einige Kücken zu halten. Für sein Land muß er jährlich Steuern bezahlen und außerdem 300 Liter Milch von seiner Kuh an die Kolchosenleitung abliefern. Nach neuesten Berichten aus der Sowjetpresse brauchen ab 1. Januar 1958 vom Hofland keine Abgaben mehr geleistet zu werden. Es wird aber verlangt, daß die Bauern eine bestimmte Menge Kartoffeln auf ihrem Boden anbauen und sie zu einem festgesetzten Preis, der weit unter dem Kartoffelpreis des Schwarzmarktes liegt, an den Staat verkaufen. 50 kg Roggen werden z. B. mit 5 Rubel von der Regierung gekauft, während dieselbe Menge auf dem Schwarzmarkt mit 160 bis 180 Rubel gehandelt wird. Der Staat kauft Butter vom Bauern das Kilogramm zu 6 Rubel und verkauft es zu 26 Rubel weiter, während man auf dem Schwarzmarkt dafür sogar 40 Rubel erzielt[33]. Ein Paar Schuhe kosten 360 Rubel, ein Mantel 1200—1500 Rubel. Daraus wird ersichtlich, daß es einem Kolchosenbauern unmöglich ist, sich und seine Familie mit Kleidung und Schuhen zu versorgen. Gewöhnlich weben die Bauern ihre Kleidung aus verschiedenen Woll- und Leinenabfällen selbst und müssen Schuhe aus alten Autoreifen tragen.

ZEITBERICHT

Die Entwicklung Afrikas — Iberoamerika und die USA — Die Einigung Italiens, der Kirchenstaat und die italienischen Katholiken. Eine kritische Rückschau

Die Entwicklung Afrikas

Die jungen Staaten des schwarzen Afrikas drängen mit Macht nach vorne. Es ist verständlich, daß manche Vertreter ihrer geistigen Elite, die in Europa oder Amerika studiert haben, ungeduldig werden und das Heil ihrer Völker in einer raschen und intensiven Industrialisierung erblicken.

Solche Wünsche übersehen jedoch die Wirklichkeit des schwarzen Erdteils, der heute noch zu mehr als 90% von der Landwirtschaft lebt und dessen Exporte zu mehr als 80% aus landwirtschaftlichen Erzeugnissen bestehen. Wie wichtig gerade diese Exporte für den Weltmarkt sind, sieht man daraus, daß 80% des in der Welt gebrauchten Palmöls aus Afrika kommt, ebenso 60% des Sisals, 20% des Kaffees und 30% der Erdnüsse. Dieser Vorrang der Landwirtschaft darf nicht übereilt abgelöst werden, wenn die Entwicklung der jungen Staaten gesund verlaufen soll.

Man muß vielmehr versuchen, die afrikanische Landwirtschaft auf neue Arbeitsweisen umzustellen. Daß dies notwendig ist, sieht man schon allein daraus,

[33] Vgl. Communist Takeover and Occupation of Latvia.

daß ihre Erträgnisse mit sehr viel mehr Mühe gewonnen werden und trotzdem sehr viel geringer sind als die Erträgnisse der übrigen Welt. Deswegen haben ihre Produkte in den letzten 20 Jahren auch nur eine Steigerung von 20% erfahren, während die Steigerung für die gesamte Welt 37%, für Nordamerika sogar 49% betrug.

Diese Umstellung bedarf freilich großer Anstrengungen. Afrika ist klimatisch nicht sehr begünstigt. Die tropische und subtropische Zone des schwarzen Kontinents mit ihren feuchtwarmem Klima, mit ihren plötzlichen und ungeheuren Regenfällen ist einer intensiven Arbeit von seiten des Menschen ebenso abträglich wie die Zonen der tropischen Savannen und Steppen, geschweige denn die beiden großen Wüsten, die Sahara und die Kalahari. Kurze fruchtbare Jahreszeiten wechseln mit solchen großer Trockenheit, und trotz der ungeheuren Regenfälle, die in der Guineabucht bis zu 10 m im Jahr betragen, ist Afrika eher ein trockener Erdteil, der immer nur für kurze Zeit Frucht bringt.

Das alles hat die Arbeit des Menschen nicht erleichtert, und um bestehen zu können, hat sich dieser eng zusammengeschlossen. Bis auf den heutigen Tag gruppiert sich alles um die Familie in ihrem mehr oder weniger größeren Umkreis und um die Dorfgemeinschaft. Auch der Boden war Gemeinbesitz; er wurde gemeinsam bewirtschaftet, indem die Arbeit auf die einzelnen Familien verteilt wurde. Erst in jüngster Zeit bahnt sich hier ein Wandel an: der Boden geht allmählich in den Besitz der Familie im engeren Sinn über.

Durch Jahrhunderte hindurch hat man sich damit begnügt, nur das zum Leben Notwendige zu erzeugen; man verzichtete auf Überschuß, den man hätte verkaufen können, nicht nur weil es keine Transportmöglichkeiten gab, sondern auch weil man dem Boden nur eben dieses Wenige abringen konnte. An eine intensivere Bewirtschaftung war nicht zu denken. Die kurze Zeit zwischen Regen und Trockenheit zwang dazu, die Saat möglichst schnell zur Reife zu bringen. Man konnte den Boden nur anritzen und säen. Dünger wurde keiner verwandt; wenn die Böden erschöpft waren, bebaute man anderes Land und ließ die alten Äcker brach liegen, bis sie sich wieder genügend erholt hatten. Noch heute ist der Anteil des bewirtschafteten Landes in Afrika dreimal höher als in der übrigen Welt, während die Erträge auf der untersten Stufe stehen.

Hier einen Fortschritt zu erzielen ist schwer, und man muß die Eigenart der afrikanischen Verhältnisse in Rechnung stellen. Bei dem immer noch stark gemeinschaftlichen Charakter der Landwirtschaft genügt es nicht, einen einzelnen Bauern für den Fortschritt zu gewinnen. Man muß ganze Gruppen ansprechen. Nur wenn sie mitmachen, ist an Erfolg zu denken. Aber das bedeutet, daß das Lebensgefühl allmählich anders werden muß. Eine Fabrik kann man sozusagen von heute auf morgen umstellen, das bäuerliche Leben hat seinen natürlichen Rhythmus, und jegliche Veränderung muß darauf Rücksicht nehmen. Erschwert wird ein solches Vorhaben noch dadurch, daß diese Bauern weder lesen noch schreiben können und deswegen auch oft den Nutzen solcher Veränderungen nicht einzusehen vermögen.

Wenn hier vom schwarzen Afrika die Rede ist, so darf trotzdem nicht übersehen werden, daß es sich um einen Erdteil handelt der zweimal so groß ist wie Europa bis zum Ural. Dieser Erdteil ist zwar im allgemeinen bekannt, um jedoch einen wirksamen Fortschritt in der Landwirtschaft zu erzielen, wo es gerade auf die Kenntnis des einzelnen Landstrichs und seiner Bodenverhältnisse ankommt, dazu ist er noch zu unbekannt. Zwar kennen die einzelnen Dorfbewohner den Boden, den sie bebauen. Aber diese Kenntnis beruht fast ausschließlich auf der Erfahrung und hat diese nicht theoretisch durchdrungen. Darum können die Methoden moderner Bodenbewirtschaftung nicht einfach und unbesehen angewandt werden. Nur langsam kann deshalb die landwirtschaftliche Erschließung des schwarzen Erdteils vorangehen.

Trotzdem schreitet sie voran, und eine nicht geringe Hilfe bildet dabei die soziale Struktur des bäuerlichen Lebens. Sie macht es nämlich unmöglich, daß der gute Boden von Spekulanten gekauft und damit der allgemeinen Nutzung entzogen wird. So ist es möglich, eine Gesamtstrukturverbesserung durchzuführen. Gelingen freilich kann sie nur, wenn man das ganze Dorf dafür gewinnt, und dies ist nur möglich, wenn man junge Leute dafür ausbildet und erzieht.

Hier ist der Ansatzpunkt für jegliche Entwicklung des schwarzen Erdteils. Der nationalistische Panafrikanismus, der Kommunismus, die westlichen Ideen des Liberalismus werben um Afrika. Die Anstrengungen des Kommunismus sind ungeheuer. Dies ist das Land, um dessen Seele auch die Kirche und der Islam ringen, und man kann nicht übersehen, daß der Islam größere Fortschritte macht als das Christentum, nicht zuletzt deswegen, weil der Islam weniger mit der Welt der Weißen verbunden ist als das Christentum. *(Revue de l'Action populaire, September/Oktober 1961.)*

Ein umfassendes Bild dieser Welt gibt *Halck Jörgen* in seinem in anschaulicher und schöner Sprache geschriebenen Roman Lobola *(Darmstadt 1961, Schneekluth)*. Die Sünden, der Egoismus und die Kurzsichtigkeit der Kolonialregierungen, die sich wohl überall dem Christentum feindlich gegenüberstellen, die Spaltung der christlichen Bekenntnisse, die allmähliche Entwurzelung der Neger, die ihre altererbten sozialen Gesetze darangegeben haben und deren Aberglaube nun als Feindschaft gegenüber den Weißen und den anderen Stämmen und Rassen tätig wird, die christlichen Anschauungen, die nur von wenigen angenommen werden: all das findet in dem Roman seine Darstellung. Besser als durch jede theoretische Abhandlung, objektiver als durch oft sehr einseitige Berichte wird hier der Leser in die afrikanische Welt eingeführt. Es wird Jahrhunderte dauern, bis der Prozeß, der seit einigen Jahrzehnten in Gang gekommen ist, abgeschlossen ist. Wichtiger als alle materielle Hilfe für die „unterentwickelten Völker" wird die christliche Liebe sein, die ohne Ansehen der Person den Menschen hilft.

Iberoamerika und die USA

Die iberoamerikanischen Staaten, Regierungen und Volk begegnen den Vereinigten Staaten von Nordamerika mit Mißtrauen und offener Feindseligkeit. Vielfach werden den Vereinigten Staaten kurzerhand alle Übel zugeschrieben. Die Gründe gehen bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts zurück: die falsche Politik der USA, die verschiedene Entwicklung der amerikanischen Länder und die Ausbeutung Iberoamerikas. Die Gegenwart ist gekennzeichnet durch das Bestreben der iberoamerikanischen Staaten, sich zusammenzuschließen.

Der Versuch, ganz Amerika zu einem Panamerika zu einen, ging von den USA aus. 1890 fand in Washington eine erste internationale Konferenz statt. Ein verstärktes Bemühen zeigte der Kongreß von 1910; der von 1948 schuf eine Carta der Organisation der amerikanischen Staaten. Diese Kongresse hatten hauptsächlich die Wirtschaft im Auge. Daneben gab es politische Bemühungen. Bolivar setzte sich schon 1826 dafür ein. Die USA aber beanspruchten tatsächlich eine Suprematie ihres Landes. Andere Pläne gingen von den indoamerikanischen Kommunisten aus, die Trotzkis Ideen folgten. Andere Versuche wollten eine Einigung auf gewerkschaftlicher oder juristischer Basis. Die Vereinigten Staaten hatten eine Konzeption, die sich auf die weiße Rasse stützte. In Iberoamerika aber sind die Ureinwohner und die Mestizen eine starke Kraft. Der Norden fußte auf der Demokratie protestantischer Herkunft. Das Staatsgefühl Iberoamerikas ist durch die spanische Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung noch heute wesentlich mitbestimmt. 1822 verkündete Monroe seine Doktrin, die völlige Unabhängigkeit in

demokratischen Formen anstrebte. Im Süden war der monarchische Gedanke noch lebendig. Durch diese Monroedoktrin wurde eine wesentliche Führung durch die USA, den mächtigsten Staat, geschaffen. Sie fußte auf der geographischen Lage und übersah dabei ganz die geschichtlichen Sonderkräfte, die sich geistig noch mit den Heimatländern Spanien und Portugal verbunden fühlten. In falscher Auslegung der Monroedoktrin schrieb sich der Norden die Berechtigung zur Eroberung zu. 1848 führte er Krieg gegen Mexiko, das er der Provinzen Texas, Arizona, Neumexiko und Hochkalifornien beraubte. Später bemächtigte er sich der Insel Santo Domingo und der Hawai-Inseln. Im Krieg gegen Spanien 1898 wurden Kuba und Portorico frei, gerieten aber tatsächlich in Abhängigkeit der USA. 1903 wurde Columbien des Panamagebietes beraubt.

Mit F. D. Roosevelt und dann Eisenhower begann eine neue Politik der Vereinigten Staaten, die auch Kennedy in den ersten Tagen seiner Präsidentschaft bekräftigte. Die Diplomatie des Dollars und des „dicken Stockes" sollte abgeschlossen sein.

Die Unterschiede der Sprache, der ganzen Denkart und der Religion bewirkten in Iberoamerika eine dauernde Abneigung. Seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts drangen die großen nordamerikanischen Konzerne nach Mittel- und Südamerika vor. Sie arbeiteten nicht für das Land, sondern beuteten es aus. Sie wurden auch politisch tätig, indem sie, je nach ihrem eigenen Nutzen, entweder die revolutionären Bewegungen oder die Reaktion unterstützten. Dabei nahmen sie keine Rücksicht auf die eigentümlichen sozialen Verhältnisse des Südens und hinderten die internationalen Zusammenschlüsse, und wirkten sich auf die allgemein menschlichen Verhältnisse, Bedürfnisse und Bestrebungen ungünstig aus. So waren sie tatsächlich ein großes Hindernis für die politische Annäherung der südamerikanischen Staaten, förderten die Korruption, stellten sich gegen bodenständige Wirtschaftsunternehmungen, unterstützten tatsächlich kommunistische und kommunistenfreundliche Gruppen und verhinderten eine bodenständige Gewerkschaftsbewegung. Dazu kommt in neuester Zeit eine antikatholische Propaganda, die von den nordamerikanischen Sekten getragen wird. Der Gegensatz Nord–Südamerika begünstigte auch die von Rußland ausgehende kommunistische Bewegung, die sich auf die unruhigen, staatsfeindlichen Kreise stützt und ebenfalls eine iberoamerikanische Einigung zu hintertreiben sucht.

Wenn heute die USA den Willen kundgeben, Iberoamerika gerecht werden zu wollen, hält man dies für leere Worte. Die Taten, so sagt man, reden eine andere Sprache. Zusehends verstärkt sich in der Gegenwart die Feindschaft gegen die vom Norden ausgehende Kulturpropaganda. Dagegen wird das endlich erwachte Kulturstreben Iberoamerikas immer mächtiger, das sich auf die eigene Tradition besinnt. *(Raul Chávarri Porpeta* in *Revista de Estudios Politicos 1961, n. 116.)*

Die Einigung Italiens, der Kirchenstaat und die italienischen Katholiken. Eine kritische Rückschau

Das geeinte Italien ist für uns heute eine erledigte Frage. Sie ist es nicht für die geschichtliche Wertung jener innerital:enischen Kämpfe, die vor, in und um diese Einigung gespielt haben. Bis heute sind die geschichtlichen Kontroversen darüber in Italien lebendig. Darüber findet sich ein aufschlußreicher Beitrag von S. Lener in der „Civiltà Cattolica" (Heft 2668, 337 ff.).

Für ein kritisches Urteil über die damaligen Vorgänge sind zwei Fragen zu beantworten. 1. Was war grundsätzlich die Einstellung der Kirche und des Papstes? 2. Wodurch gewann der Kampf jene Schärfe, die das neue Italien in einen so erschreckenden Gegensatz zum Römischen Stuhl und zum Katholizismus überhaupt brachte?

1. Pius IX. war einer Föderation der italienischen Staaten günstig gesinnt und ermutigte sie sogar. Wir möchten sagen, daß eine bündische Einigung Italiens der mannigfachen und vielgestaltigen italienischen Kulturüberlieferung am besten entsprochen hätte. Die glänzenden Kulturmittelpunkte von ehemals, Florenz, Parma, Neapel, Palermo u. a. sind in der Italia unita verkümmert.

Aber auch größere Opfer zu Gunsten einer anderen Lösung hätte der Papst grundsätzlich nicht gescheut. Allerdings war man sich an der Kurie darüber klar, daß das universale, übernationale Amt des Papsttums nur dann unabhängig sei, wenn es über eine weltliche Herrschaft gebiete. Der Papst als Untertan eines italienischen Staates war in der Tat mit der Leitung der Weltkirche unverträglich. Wohl ist es kein Dogma, daß das Oberhaupt der Kirche über ein eigenes zeitliches Herrschaftsgebiet verfügen müsse; aber die Handlungsfreiheit, die von seiner im Glaubensgut verankerten Aufgabe her gefordert ist, kann eine solche zeitliche Herrschaft als notwendig erweisen. Daher war die römische Frage zwar immer eine historische Frage, aber nicht destoweniger eine Frage, die für die katholische Kirche auch noch in unserer Zeit lebenswichtig ist. Deswegen ist es durchaus verständlich, daß Pius IX. die Notwendigkeit der zeitlichen Herrschaft weiter betonte. Aber so sagte derselbe Pius: Ein Stück Land mehr, ein Stück Land weniger – darauf kommt es nicht an. Es hätte also die grundsätzliche Möglichkeit bestanden, ohne Gewalt und ohne militärisches Vorgehen zu einem Vergleich zu kommen, der für beide Teile tragbar und ehrenvoll gewesen wäre.

Ein solcher Vergleich hätte jedoch vorausgesetzt, daß man auf Gewalt verzichtete, daß man, und das heißt Piemont und die Einheitskämpfer, die Rechtsmäßigkeit des Kirchenstaates anerkannt und mit dem Papst als dessen Souverän ehrenhaft über eine Lösung des Problems verhandelt hätte. Dazu war man jedoch nicht bereit.

Der Kirchenstaat in seiner überlieferten Form hatte lange bestanden. Im Lauf der Jahrhunderte hatten sich jedoch das ganze internationale politische Klima und die staatsrechtlichen Denkkategorien gewandelt. Es war an der Zeit, manches in neue Formen zu fassen – das war auch für führende Katholiken selbstverständlich. Die Frage war nur, durch wen und auf welchem Weg die neue Gestaltung, konkret die Einheit Italiens, geschaffen werden sollte. Und da wählten die für die Weiterentwicklung in erster Linie verantwortlichen Staatsmänner (Cavour) den Weg der Gewalt.

2. Das führte natürlich dazu, daß man im Innern mit den Kirchenfeinden zusammengehen und nach außen sich rückversichern mußte bei jenen Strömungen, die den Hl. Stuhl und die katholische Kirche bekämpften. Aus einem völkerrechtlichen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Problem wurde auf diese Weise ein ideologischer Kampf.

Die italienischen Antiklerikalen und Liberalen warfen der Kirche vor, es bestehe ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Katholizismus und moderner Kultur. Dieser Vorwurf wird heute vielfach noch aufrecht erhalten, obschon es für jeden Gutwilligen klar ist, daß der Katholizismus in vielen heutigen Staaten handgreiflich das Gegenteil beweist. Das gilt in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht; das gilt auch in Bezug auf die vielberufene Laizität des modernen Staates. Denn eine recht verstandene Scheidung der Zuständigkeiten und Wirkbereiche von Kirche und Staat als zweier souveräner Rechtsinstitutionen und vollkommener Gesellschaften ist geradezu Forderung der katholischen Lehre. Der so aufgefaßte welthafte Staat ist freilich etwas ganz anderes als der laizistische Staat, der das Leben, die Geschichte und die Politik des Volkes dem Einfluß des Christentums entziehen möchte.

Im Namen dieses Laizismus ist das Bemühen um ein geeintes Italien ausgeartet

in einen Kampf gegen den Oberhirten der Kirche, die Bischöfe, Priester und katholischen Einrichtungen.

In diesem ideologischen Kampf war man darauf angewiesen, auch im Ausland Bundesgenossen zu suchen. Es war nötig, jene großen geistigen Kräfte zu gewinnen, welche die betont katholischen Staaten Europas, d. h. Österreich, die italienischen Fürsten und vor allem den Kirchenstaat befehdeten. Das laizistisch gewordene Piemont schloß so vor allem einen Bund mit den Protestanten Großbritanniens. Die Zeitlage war dafür günstig. Vor kurzem (1850) war unter Kardinal Wiseman die katholische Hierarchie in Großbritannien neu aufgebaut worden und hatte gezeigt, daß „das römische Babel" weit davon entfernt war, an Altersschwäche zu sterben. Dieses Ereignis hatte die protestantischen Kreise aufs tiefste erregt und zur Gegenaktion herausgefordert. Da schien es am wirksamsten, das antipäpstliche und antiklerikale Piemont kräftig zu unterstützen, damit es dem Kirchenstaat und der Kirche den Garaus machte. Botschaften, Gesandtschaften, Besuche großer Persönlichkeiten aus protestantischen Organisationen und einflußreicher Parlamentsmitglieder versicherten die piemontesischen Staatsmänner ihrer politischen (und wirtschaftlichen) Hilfe.

Nur auf diesem Hintergrund versteht man, warum das Risorgimento italiano in einen so unversönlichen Gegensatz zum katholischen Rom geriet.

UMSCHAU

„Bekenntnis" und „Konfession"

Der Begriff „Bekenntnis" blickt auf eine lange und wechselreiche Bedeutungsgeschichte zurück. Seit der Entstehung der „Konfessionen" ist er zu einem der wichtigsten Begriffe der neueren Kirchengeschichte geworden, ohne daß man sich immer Rechenschaft über seinen wahren Sinngehalt gegeben hätte. Man verwendet gemeinhin das Wort „Konfession" als Bezeichnung einer Glaubensgemeinschaft und als Synonym für das Wort „Kirche". Aber diese Verwendung ist keineswegs problemlos. Sie wirft gewichtige Fragen auf, auf die hinzuweisen nicht nutzlos sein mag[1].

„Bekenntnis" als Bekenntnisakt und Bekenntnisinhalt

In der Hl. Schrift hat das Wort „Bekenntnis" (griechisch „homologia", lateinisch „confessio") einen dreifachen Bedeutungsinhalt: Es ist Lobpreis Gottes und seines Heilswerkes (Mt 11, 25; Phil 2, 11); es ist Bekenntnis des Glaubens in der Nachfolge Christi (Jo 9, 22; 12, 42), im Sakrament (1 Tim 6, 12), im Festhalten der rechten Lehre (1 Jo 2, 23; 4, 2 f. 15; 2 Jo 7) und im Zeugnis des Lebens vor den Mächten der Welt (Mt 10, 32 f.; Offb 12, 11-17); und es ist Bekenntnis der Sünden vor Gott und vor der Kirche (1 Jo 1, 9; Jak 5, 16). Von diesem dreifachen Sinngehalt blieb die Be-

[1] Zur Geschichte des Bekenntnisbegriffs vgl. u.a.: *Y. M. J. Congar*, Notes sur les mots ‚Confession', ‚Église' et ‚Communion', in: *Irénikon 23 (1950) 3—36; H. Lang*, Der Sinn des Bekenntnisses, in: *Die Kirche in der Welt, hrsg. von E. Kleineidam und O. Kuß, Salzburg 1937, 211—222.* Dann auch: Lexikon für Theologie und Kirche ²II, 142—146.

deutung „Lobpreis“ auf den griechisch-lateinischen Sprachraum beschränkt. Die romanischen und die germanischen Sprachen kennen das Wort von Anfang an nur als Glaubensbekenntnis und als Sündenbekenntnis. Der moderne Begriff „Konfession“ hat seinen Ursprung im Begriff „Glaubensbekenntnis“ und muß von dessen Bedeutungsgeschichte her verstanden werden.

Im Bekenntnis des Glaubens entscheidet sich der Mensch vor der Öffentlichkeit der Kirche (im Sakrament) und der Welt (im christlichen Leben und im Martyrium) für Jesus Christus als den einzigen Herrn seines Lebens. Dieses Bekenntnis ist nicht nachträgliches Kundtun einer religiösen Überzeugung, sondern ist selbst ein notwendiges Element des Glaubens. Inneres und Äußeres, Glaube des Herzens und Bekenntnis des Mundes gehören unlösbar zusammen und bedingen sich gegenseitig. Der Glaube, der nicht im Bekenntnis seinen Ausdruck findet, hat seine wahre Gestalt noch nicht erreicht. Deswegen ist das Bekenntnis entscheidend für das ewige Heil (Röm 10, 9; Mt 10, 32 f.).

Das grundlegende Bekenntnis des Glaubens geschieht in der Taufe. Hier, wo die Kirche den Glaubenden in ihre heilige Gemeinschaft aufnimmt und ihm dadurch Anteil an allen Gnaden des göttlichen Lebens schenkt, legt der Täufling das Bekenntnis des Glaubens, die „professio fidei“ ab, die der Taufe den Namen „sacramentum fidei“, „Sakrament des Glaubens“ gegeben hat[2]. Im Fall der Kindertaufe vertreten die Paten die Stelle des Täuflings und sprechen an seiner Statt die Worte des Bekenntnisses. Aber auch hier muß dann der Getaufte das Bekenntnis selbst nachvollziehen und in die bewußte Entscheidung seines Lebens aufnehmen. Das Leben des Christen in den Worten und Taten der Nachfolge Christi ist überhaupt nur eine Entfaltung dessen, was in der Taufe grundgelegt wurde und trägt daher als Ganzes den Charakter eines Bekenntnisses. Seine vollkommenste Gestalt erreicht dieser bekennende Glaube im Tod des Martyrers. Das Martyrium ist das Bekenntnis schlechthin, weil sich hier das Bekenntniswort in der Bekenntnistat vollendet und im Opfer aller irdischen Werte erst seinen Ernst und seine Radikalität offenbart.

In all diesen Fällen bezeichnet das Wort „Bekenntnis“ immer den Bekenntnis*akt*, nicht den Bekenntnis*inhalt*. Es wurde auch in den ersten Jahrhunderten fast ausschließlich in diesem Sinn gebraucht. Ein „Bekenntnis“ ist es, wenn der Martyrer auf die entscheidende Frage des Richters das „Ich bin ein Christ“ antwortet[3], oder wenn der Katechumene, wie es uns Augustinus über Victorinus berichtet, vor der versammelten Gemeinde seinen Glauben „bekennt“[4]. Die Worte, die hier der Täufling gebraucht – sie haben sich schon früh in feste Formeln verdichtet, aus denen dann das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ entstand –, nannte man meist „Symbolum“, nicht aber „Bekenntnis“.

Doch schon im 4. Jahrhundert wurde der Begriff „Bekenntnis-Confessio“ auch für die Bekenntnis*formel* verwandt. Diesen Wortgebrauch finden wir recht häufig bei Augustinus und nach ihm durchweg in der mittelalterlichen Theologie. Auch unser Wort „Apostolisches Glaubensbekenntnis“ gehört in diese Bedeutungsgruppe. „Bekenntnis“ ist nun nicht mehr nur das Handeln des Christen, der seinen Glauben kundtut. Es ist auch die in Sätzen formulierte Norm des Glaubens, der Inhalt der göttlichen Offenbarung, wie ihn nicht mehr der einzelne, sondern die Kirche als die Trägerin des Offenbarungswortes „bekennt“. Das „Bekenntnis“ des einzelnen zu diesem formulierten „Bekenntnis“ der Kirche ist ein wesentliches – wenn auch nicht das einzige – Zeichen der Zugehörigkeit zur Kirche. Wer sich ihm widersetzt oder ihm Widersprechendes bekennt, kann nicht mehr in vollem Sinn Glied der Kirche sein und wird deswegen von ihr als „Häretiker“ bezeichnet.

[2] *Thomas v. Aquin*, S.Th. III q. 70 a. 1c.

[3] Zum ersten Mal: Martyrium des Polycarp 12, 1.

[4] *Augustinus*, Confessiones 8, 2, 5.

Der Wandel in der Reformationszeit

Diese zweifache Bedeutung des Begriffs spielt in der Reformation des 16. Jahrhundert eine wichtige Rolle. Als Luther im Jahr 1521 auf dem Wormser Reichstag vor Kaiser und Reich für das Recht seiner Gewissensentscheidung eintrat, und als die lutherischen Stände im Jahr 1530 auf dem Reichstag von Augsburg die Sätze ihres Glaubens öffentlich verlasen, da war dies ein Bekennen im alten Sinn des öffentlichen Einstehens für die Wahrheit der eigenen Überzeugung. Freilich ist dieses Bekennen schon der Vorbote einer neuen Zeit: Es zeugt von der erwachenden selbständigen Subjektivität des persönlichen Gewissens, das sich nicht mehr an äußere Autoritäten gebunden weiß.

Gleichzeitig tritt auch das Bekenntnis im Sinn der formulierten Lehre in den Vordergrund. Die Reformatoren sahen in der hierarchischen Struktur der Kirche nur mehr ein Gebilde menschlichen Rechts und erachteten auch die ungebrochene apostolische Sukzession des Bischofsamtes nicht mehr als notwendig. So wird die rechte Lehre zum wichtigsten, wenn nicht zum einzigen Kennzeichen der Kirche. Bisher war die Eingliederung in die hierarchisch geordnete Gemeinschaft der katholischen Kirche letztes und sicherstes Zeichen der Zugehörigkeit zu ihr. Die Zugehörigkeit zu den reformatorischen Gemeinschaften jedoch entscheidet sich an der Zustimmung zur gleichen Lehre, konkret in der Annahme der „Confessio Augustana", jener Bekenntnisformel, die von den lutherischen Ständen auf dem Reichstag von Augsburg 1530 vorgelegt wurde und die bis heute die maßgebende Norm der lutherischen Lehre bildet.

Dies führt uns auf den folgenschweren Wandel, der auch dem Begriff „Bekenntnis" eine neue Bedeutung geben sollte. Der Augsburger Reichstag, der ursprünglich zur Versöhnung der streitenden Parteien beitragen sollte, besiegelte statt dessen die bis heute noch nicht behobene Trennung. Seitdem steht der alten Kirche eine neue Gemeinschaft gegenüber, die sich auf ein anderes, der kirchlichen Lehre in wichtigen Punkten widersprechendes Bekenntnis beruft. Bislang war durch das geltende (auf dem sogenannten „Edictum Theodosianum" vom 27. Febr. 380 fußende) Reichsrecht das Nizäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis vorgeschrieben. Wer dieses Bekenntnis nicht annahm oder es nicht in dem Sinn verstand, wie es die katholische Kirche verstanden haben wollte, verfiel gleichzeitig den Strafgesetzen des Reiches. Die Zugehörigkeit zum Reichsverband war notwendig verbunden mit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Wer sich von der Kirche trennte, verlor auch den Rechtsschutz des Reiches.

Nun war, noch ohne Änderung des geltenden Rechts, eine zweite Gruppe von Christen entstanden, die von der alten Kirche nicht als rechtgläubig anerkannt wurde. Sie besaß aber im Reich eine solche Macht, daß sich die bisherigen Gesetze nur mehr um den Preis einer Auflösung des Reiches durchführen ließen. Alle Versuche, die Einheit des Glaubens wiederherzustellen, waren offensichtlich zum Scheitern verurteilt. Es blieb nur eine Lösung: Das geltende Recht mußte den veränderten Realitäten angepaßt werden. So wurde zunächst im Augsburger Religionsfrieden von 1555 das Luthertum der Augsburger Konfession reichsrechtlich anerkannt. Ein Jahrhundert später, im Westfälischen Frieden von 1648, wurde diese Anerkennung auch auf die Reformierten ausgedehnt. In Anlehnung an dessen grundlegende Bekenntnisformel nennt der Augsburger Religionsfrieden den neuen Glauben die „Augsburgische confessions religion" (Nr. 3; 8). Er spricht von den Ständen, die „der Augsburgischen confession verwandt" (Nr. 4) oder „der Augsburgischen confession anhengig" sind (Nr. 11).

Von hier aus ist es nur mehr ein Schritt bis zur Übertragung des Wortes „Bekenntnis" („Konfession") von der Bekenntnisformel auf die Gemeinschaft, die sich an dieses Bekenntnis hält. „Konfession" wird zur Bezeichnung einer Glaubensgemeinschaft und ersetzt das

alte Wort „Kirche". Es weist darauf hin, daß sich die neuen Glaubensgemeinschaften primär auf der Basis einer Lehrschrift konstituieren, und da es nun mehrere solcher „Konfessionen" gibt, bedeutet es gleichzeitig eine Relativierung des Kirchenbegriffs. Neben die alte Kirche treten andere, vor dem Staat gleichberechtigte und gleichrangige „Konfessionen".

Diese Ausweitung des Begriffs hat sich außerhalb des deutschen Sprachraums nicht eigentlich eingebürgert. Als Bezeichnung einer Religionsgemeinschaft ist „Konfession" ein vom deutschen Staatskirchenrecht geschaffener und in der Hauptsache von ihm verwendeter Begriff. Er entstand in den Glaubenskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts und spiegelt die Besonderheit der deutschen Reformationsgeschichte wider. Er ist deswegen nur von hier aus zu verstehen. Vom Wesen der Offenbarung und der Kirche her gesehen kann er aber nur mit großen Einschränkungen bejaht werden, denn er ist auch von allen Fragwürdigkeiten seiner Entstehungszeit gezeichnet.

Die Grenzen des Konfessionsbegriffs

Seinem Wortsinn nach bezieht sich der Begriff „Konfession" auf das Bekenntnis als Handeln des einzelnen und auf das Bekenntnis als formulierte Lehre der Kirche. In beiden Fällen bezeichnet er eine wichtige, aber nicht die wesentlichste Seite der Kirche. Denn die Kirche wird nicht durch die freie Entscheidung der einzelnen konstituiert, sondern wurde von Gott gegründet. Das Bekenntnis ist nur die Eingliederung in die schon vor und unabhängig von diesem Bekenntnis bestehende Kirche. Der Begriff „Bekenntnis" betont das eine und vernachlässigt das andere. Er stellt das dar, wozu der Gläubige verpflichtet und berufen ist, sagt aber wenig über das Wesen der Gemeinschaft, die das Bekenntnis entgegennimmt.

Auch im Sinn einer Bekenntnisformel trifft er nur einen Teil des Wesens der Kirche. Die formulierten Bekenntnisse sind immer nur nachträgliche, bei bestimmten Gelegenheiten verfaßte Zusammenfassungen des Glaubens und geben niemals erschöpfend wieder, was die Kirche und die Offenbarung ist. Der Glaube der Kirche ist umfassender als alle dogmatischen Formeln, und die Kirche ist mehr als nur ein abstraktes Gerippe von Sätzen. Sie ist eine lebendige, in der Feier der Sakramente geeinte und hierarchisch geordnete Gemeinschaft. Der Buchstabe des Dogmas wird daher nur innerhalb der Kirche recht verstanden, nur von dem, der nicht nur ihre Lehre bejaht, sondern ihr Leben teilt. Die überstarke Betonung der Lehre, wie sie nach der Reformation allenthalben einsetzte, betrachtet nur das formulierbare Glaubensgut, während doch die Kirche die übernatürliche Wirklichkeit des Leibes Christi ist und nicht von einer geschriebenen Verfassung, sondern von der Führung des Heiligen Geistes lebt. In dem Augenblick, da sie ihr Wesen in einer Bekenntnisformel erschöpfend aussprechen könnte, wäre sie eine rein irdische Organisation, nicht mehr das heilige Volk des lebendigen Gottes. Deswegen ist der Begriff „Bekenntnis" in keiner seiner beiden ursprünglichen Bedeutungsrichtungen ein Synonym des Wortes „Kirche".

Noch ein anderer Grund spricht gegen eine allzu unbekümmerte Verwendung dieses Begriffs. Die Entstehungsgeschichte des Wortes „Konfession" ist die Entstehungsgeschichte der Vielzahl konkurrierender Gemeinschaften innerhalb der einen Christenheit. Es ist ein Symbol jenes Prozesses, der mit der Einheit der Kirche auch die Überzeugung vom Absolutheitsanspruch der Wahrheit überhaupt schwinden ließ. Im 16. Jahrhundert waren noch alle Parteien vom Wissen darum erfüllt, daß es nur *eine* Wahrheit und nicht mehrere geben könne, daß also nur *eine* der jetzt entstehenden Gemeinschaften die wahre Kirche Jesu Christi sein könne und nicht alle zusammen. Aber nachdem man sich einmal mit der Vielzahl der Konfessionen abgefunden hatte und statt nach der Einheit im Zentralsten, wo Menschen sich überhaupt einigen können, nur mehr

nach einem äußerlich friedlichen Zusammenleben suchte, griff der Zwiespalt des Glaubens bald auf alle anderen Gebiete des menschlichen Lebens und Denkens über. Die bald aufkommende Meinung, es sei eine sichere und allgemeingültige Erkenntnis der letzten Wahrheit gar nicht möglich, ist nur ein geradliniges Weiterschreiten auf dem Weg, der damals begonnen hat. Der Augsburger Religionsfrieden glaubte mit der Anerkennung einer „Konfession" neben der alten Kirche die Entwicklung aufhalten zu können. Aber die Kräfte, die sich in jener ersten Trennung manifestierten, waren von einer ungeheuren geschichtlichen Mächtigkeit. Von der Mitte des Religiösen aus erfaßten sie in einem nun nicht mehr zu hemmenden Lauf das ganze Gefüge der geistigen Welt des Abendlandes, bis zu jener verwirrenden Vielfalt der Meinungen und Ansichten, in der sogar die Verständigungsmöglichkeit zu schwinden droht.

Die Bezeichnung der Kirche als einer „Konfession" ist schon eine erste Frucht der geistigen Kräfte, von denen diese Entwicklung getragen ist. Wir treffen hier auf eine Relativierung des Kirchenbegriffs, die in den verschiedenen „Konfessionen" gleichberechtigte Ausprägungen des über ihnen stehenden Christentums sieht und sie als relative Größen betrachtet, die jeweils nur eine Seite des Christlichen repräsentieren und deswegen der Ergänzung anderer bedürfen. Aber in Wahrheit fordert die Einzigkeit Gottes und seiner Offenbarung die Einzigkeit der Kirche. Der eindeutige Stiftungswille Christi ist eine notwendige Folge seiner Sendung und seines Wesens. Vor Gott gibt es nicht viele Konfessionen und „Bekenntnisse", deren sich oft widersprechende Überzeugungen in gleicher Weise zu Recht bestünden. Vor Gott gibt es nur die eine Kirche, und neben ihr solche Gruppen, die noch nicht oder nicht mehr am vollen Wesen der Kirche Anteil haben. „Konfession" ist also keine theologische Kategorie. Das Wort verfehlt das Eigentliche, um das es geht. Es nimmt der Kirche ein Stück ihrer selbst und setzt sie auf die Stufe einer von vielen Religionsgemeinschaften herab. Es spricht von der Kirche, als ob sie nicht von Gott gegründet, sondern eine Organisation irdischer Herkunft wäre. Es wird deswegen im offiziellen Sprachgebrauch der katholischen Kirche weder für die katholische Kirche selbst noch für die anderen christlichen Gemeinschaften verwandt. Christus hat nicht „Konfessionen", sondern die Kirche gegründet.

Ganz anders ist es dort, wo der Konfessionsbegriff entstand: Im Bereich des modernen Staates hat er Sinn und Berechtigung. Er ist keine religiöse, aber eine staatsrechtliche und soziologische Kategorie. Der Staat kann und darf auch gar nicht darüber urteilen, welche der vielen „Konfessionen" die wahre Kirche ist. Vor ihm sind sie tatsächlich gleichberechtigte und gleichrangige Größen. Jedes Bestreben, eine Konfession im staatlich-bürgerlichen Bereich absolut setzen zu wollen – das also, was man „Konfessionalismus" nennt –, ist mit Recht zu verwerfen. Solche Bestrebungen übertragen den Absolutheitsanspruch der Kirche auf die Ebene der Konfessionen und wollen sich nun als „Konfession" gegen andere Konfessionen durchsetzen, statt die Mittel der „Kirche", nämlich die Kraft des Glaubens und der Liebe und des Wortes Gottes zu gebrauchen. Hier, unter den „Konfessionen", kann die einzige Form des Miteinanderexistierens die eines friedlichen Zusammenlebens sein, ein Ziel, das schon dem Augsburger Religionsfrieden vorschwebte, ohne daß er es hätte restlos erreichen können.

Weil aber Christus eine Kirche und nicht viele Konfessionen gestiftet hat, sollte man sich mit der Vielfalt der Konfessionen niemals abfinden. Das Wort „Konfession" ist ein mahnendes Zeichen der Schuld, die solange nicht getilgt ist, als wir noch diesen Begriff gebrauchen müssen. Er sollte daher, so unvermeidlich er ist, eine ständige Aufforderung sein, über das friedliche Zusammenleben hinaus gemeinsam nach der Wahrheit in der einen Kirche zu suchen. Wolfgang Seibel SJ

BESPRECHUNGEN

Nachschlagewerke

Herders Standard Lexikon. Farbig. 2. Band: Generator—Objekt. (1472 Sp.) 3. Band: Objektiv—ZZ (1472 Sp.), Freiburg 1960/61, Herder. Je Band DM 55,—.

Mit dem 3. Band liegt dieses preiswerte und schöne Lexikon abgeschlossen vor. Die Zahl der Stichworte ist erstaunlich groß. Aufs Ganze gesehen leisten die meisten von ihnen das, was man von einem Lexikon dieser Art erwarten darf: eine erste Aufklärung. Bei der Wichtigkeit mancher Stichworte hätte man wohl gerne oft etwas mehr erwartet, so wäre es z. B. wünschenswert, wenn bei dem Stichwort „Gewissen" auch die Stellung der Kirche bei der Gewissensbildung aufgezeigt würde. Merkwürdig ist die Behandlung des Stichwortes „Krieg", wo von der „Sittenlehre der christlichen Kirchen" die Rede ist. Eine solche verwirrende Ausdrucksweise hätte auch bei der Kürze des Lexikons vermieden werden können. O. Simmel SJ

Pädagogisches Lexikon. Mit einem Anhang über die Geschichte der Pädagogik und über das Bildungswesen der Länder. Im Auftrag des deutschen evangelischen Kirchentages hrsg. von *Hans-Hermann Groothoff* und *Martin Stallmann*. (1264 Sp.) Stuttgart 1961, Kreuzverlag. DM 58,—.

Nach Überwindung des liberal-kritischen und des Kulturprotestantismus erscheint dieses Buch als gemeinsamer Ausdruck des evangelischen Bekenntnisses. Zwar ist es selbstverständlich, daß es die einzelnen pädagogischen Fragen und Einrichtungen der Gegenwart behandelt. Aber das eigentliche Schwergewicht liegt doch in der Darstellung der (im Sinn der Praxis) vorpädagogischen Grundhaltungen. Mit vorbildlicher Sicherheit, Klarheit und Kraft der Übersicht stellt sich die evangelische Kirche dar. Die katholischen Dinge werden, soweit wir sehen, korrekt behandelt. Hier ist kein Ort der Polemik oder der Apologetik. Für einzelne Aufsätze, die die katholische Auffassung darstellen sollen, hat man Katholiken gewonnen. Leider muß man feststellen, daß sie, einen einzigen Beitrag ausgenommen, von dem Bemühen sich haben leiten lassen, doch ja nicht anzustoßen. In ihren Worten spürt man noch das Zittern der Feder, die die Sätze niederschrieb. Die Leser des Buches wollen aber erfahren, was die Katholiken wirklich denken. Wie weit darüber steht da die evangelische Darstellung! Der theologische Untergrund ist von der „Gemeindetheologie" bestimmt. Eine längere wissenschaftliche Beschäftigung wird auch da im Lauf der Zeit zu einer Begrenzung der heute im Schwang stehenden Lehren führen. Bei der Darstellung der Geschichte der Pädagogik, aber auch noch in dem letzten Aufsatz über das Bildungswesen der Länder verdiente u. M. nach das pädagogische Leben der Katholiken eine stärkere Berücksichtigung. Wir vermuten, daß der evangelische Gebraucher des Buches das ebenfalls vermißt. Offenbar um den Preis niedrig zu halten, hat man eine kleine Type gewählt, die auf die Dauer ermüdet. Bei Dünndruckpapier und bei einer größeren Type hätte der Stoff auch in einem Band zusammengefaßt werden können. — Selbstverständlich werden alle evangelischen Stellen das Buch kaufen. Es ist aber auch für die Katholiken dringend anzuempfehlen. Wegen des reichen Inhalts, der männlichen Sprache, der Ausgewogenheit der Darstellung ist es ein vorbildliches Werk. Man kann dem Kirchentag und den Herausgebern nur Glück dazu wünschen. H. Becher SJ

Staatslexikon. VI. Band: Oligopol—Schweiz. (1252 Sp.) Freiburg 1961, Herder. DM 76,—.

Wir erwarten ein Dreifaches von einem Lexikon, das einen geistigen Rang beanspruchen will: Es muß (erstens) genügend umfassend und genau über seine Gegenstände *informieren*. Der 6. Band des Staatslexikons tut es ausgezeichnet in 204 Artikeln. Die immer größere Differenzierung einzelner Sachbereiche fällt auf. Recht und mit dem Recht Zusammenhängendes wird unter 16 (!) Stichworten behandelt, der zentrale Begriff „Recht" allein von 7 Autoren. Es wird hier deutlich, daß das ganze „Feld" eines bestimmten Sachbereiches zureichend nicht mehr von einem einzelnen beherrscht werden kann. Ein Lexikon darf (zweitens) seine Stichworte nicht nur addieren, sondern muß sie *ordnen*, hier unter der Rücksicht von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft. Diese Ordnung, die ein zureichendes Vor-Verständnis der formalen Rücksicht unter der die einzelnen Materialien befragt werden, voraussetzt, scheint gut gelungen zu sein und erlaubt so eine hinreichende Zuordnung der einzelnen „Sachen", technisch arrangiert durch das System der Verweisungen. Ein Staatslexikon, das von einer katholischen Gesellschaft herausgegeben wird, hat (drittens) eine *kritische* Funktion, d. h. es hat seine Arbeit von einem durchreflektierten philosophisch-theologischen Horizont her zu leisten. Hier bleiben noch einige Wünsche offen. Man bedenke etwa den „Stilunterschied" des Staatslexikons zum gleichzeitig erscheinenden „Lexikon für Theologie und Kirche".

H. Wulf SJ

Lexikon der deutschen Heiligen. Hrsg. *Jakob Torsy*. (580 Sp.) Köln 1959, J. P. Bachem. DM 24,—.

Dieses Lexikon ist eine Neubearbeitung des 1941 erschienenen „Handbuchs der deutschen Heiligen" von Albert Schütte. Es ist jedoch wesentlich erweitert, indem heiligmäßige Menschen auch aus der jüngsten Vergangenheit, deren Zeitgenossen wir zum Teil noch waren, und Heilige, die im deutschen Raum besonders verehrt werden, aufgenommen wurden. Erweitert und ergänzt wurden auch die Literaturhinweise sowie die Angabe, inwieweit der Heilige als Patron verehrt wird. Die reichlichen Verweise erleichtern die Benutzung des Lexikons, und so ist ein sehr praktisches Handbuch für jedermann entstanden.

O. Simmel SJ

Theologie

Balthasar, Hans Urs von: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. (299 Seiten); Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. (525 S.) Einsiedeln 1960 und 1961, Johannes-Verlag. Ln. DM 24,— u. 32,—.

Auch H. U. v. Balthasar hat nun einen Teil seiner theologischen Aufsätze gesammelt und einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die beiden Bände enthalten 28 Studien, die zumeist in den letzten Jahren entstanden sind. Einige wurden hier zum ersten Mal veröffentlicht. In den Themen des ersten Bandes geht es um das Geheimnis des göttlichen Wortes, das in Schrift und Kirche zum Menschen spricht und in der theologischen Arbeit bedacht sein will. Der zweite Band befaßt sich mit der Kirche als der „Braut des Wortes", die dieses ihr innerstes Geheimnis in ihren Ämtern, ihren Ständen und ihren Lebensformen entfaltet.

Die Aufsätze sind, wie Balthasar selbst sagt, „mehr Hinweis und Entwurf als durchgeführte Theologie", „nicht mehr als ein Skizzenbuch". In ihrer je verschiedenen Thematik ergänzen sie sich jedoch und geben ein eindrucksovlles Bild von einem Denken, das unter den theologischen Bemühungen unserer Zeit zu den ideenreichsten und eigenständigsten gehört.

W. Seibel SJ

Malmberg, Felix: Ein Leib — ein Geist. Vom Mysterium der Kirche. (342 S.) Freiburg 1960, Herder. Ln. DM 24,80.

Die 1958 in den Niederlanden erschienene Studie ist kein vollständiger Traktat über die Kirche, sondern enthält locker aneinandergereihte Untersuchungen über Einzelfragen im Anschluß an die Enzyklika „Mystici corporis". Der erste Teil („Der Leib", 13—109) beschäftigt sich mit dem Begriff und der Theologie der Kirche als des Leibes Christi. Im zweiten und dritten Teil geht es um die Beziehungen der Kirche zum Hl. Geist („Der Geist", 115—219) und zu Christus, ihrem himmlischen Haupt („Die Einheit", 223—311). Dabei kommen auch wichtige Themen der Pneumatologie und der Christologie zur Sprache.

Ein Hauptanliegen des Verf.s ist die inkarnatorische Struktur der Gnade. Gegen einen zu sehr spiritualisierten Begriff von Gnade und Kirche, wie er sich auch bei Thomas findet (199—219), betont er mit Nachdruck, daß das institutionelle, sichtbare Element nicht nur „Gnadenmittel", sondern selbst Gnade ist, mit Leben erfüllt vom Hl. Geist als dem „unerschaffenen ... immanenten Prinzip des Lebens und der inneren Einheit des Leibes Christi, der die Kirche ist" (174). Darum wirkt der Geist nur in und durch die sichtbare Kirche, und auch die charismatischen Gaben sind an die sakramentalen Gnadenmittel gebunden.

Ein zweites, breit ausgeführtes Thema ist die Stellung Christi als des „Hauptes" der Menschheit und der Kirche. Malmberg erklärt dieses Verhältnis als eine „übernatürliche (und ontologische) Inklusion der Menschheit, vornehmlich der Kirche, in Christi Menschheit" (227) vom Augenblick der Menschwerdung an, und zwar in dem Sinn, daß auf Grund der hypostatischen Union „der Mensch Jesus und alle anderen Glieder unserer konkreten Menschheit zusammen ... alle Möglichkeiten an spezifisch menschlicher Perfektion völlig" verwirklichen (269), ja, durch Christus wird „die absolut vollkommene geschöpfliche Perfektion des konkreten geschaffenen Alls" (252, A. 78) herbeigeführt. Analog gebe es eine „aktuelle gegenseitige Immanenz aller Menschen ineinander" (267), weil „auf Grund ihrer nicht von ‚Stoff' umfangenen ‚geistigen' Wesensform" alle „die volle spezifische menschliche Perfektion" — wenn auch durch die Materie als „Prinzip der Individuation und Limitation" (255) eingeschränkt — „ ‚aktuell' in sich tragen" (267). Innerhalb dieser allgemeinen „persönlichen Perichorese" (259) der Menschheit bildet die Kirche eine „Ordnungseinheit", die — jenseits und über dem Sein und der Gnade ihrer Glieder, verschieden auch von der ungeschaffenen Gnade des Geistes — „eine einzige Natur" und Trägerin einer eigenen „Gemeinschaftsgnade" als „Gnade des Leibes" ist (285 bis 302).

Dieser eindrucksvolle Entwurf gibt reiche Anregungen und bietet nicht geringen Stoff für weiterführende Diskussionen. Eine solche Diskussion müßte vor allem die hier als selbstverständlich vorausgesetzte philosophische Begrifflichkeit zu klären suchen, etwa die Begriffe „Vollkommenheit", „Möglichkeit", „Aktuierung", „Begren-

zung" einer „Wesensform", „Individualität" und „Gemeinschaft"; denn die Probleme der vorgetragenen Inklusionstheorie oder der „Gnade des Leibes" sind zuerst Probleme der philosophischen Terminologie.

Sprache und Gedankenführung machen das Werk nur für solche Leser geeignet, die die neuscholastische Denkweise und ihre Kategorien beherrschen. Die Übersetzung ist von einer merkwürdig mühsamen und komplizierten Schwerfälligkeit. Sie verwendet auch gebräuchliche (z. B. durchweg „die MC" für die Enzyklika „Mystici corporis"), ja falsche (124 „schöpfen" statt „erschaffen"; 232 „nichtsdestotrotz") Ausdrücke und wird überhaupt dem Geist der deutschen Sprache wenig gerecht.

W. Seibel SJ

Congar, Yves: Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils. (243 S.) Essen 1961, Hans Driewer. Ln. DM 14,80.

Der Titel des Buches gibt nur einen Teil des Inhaltes wieder. Es geht dem Verf. um das Heil des Menschen überhaupt, und er sieht es primär in seinen eschatologischen Dimensionen. Er zeichnet zunächst die Lage der Christenheit als der „kleinen Kirche in der weiten Welt", die aber das Ganze darstellt und vor Gott repräsentiert. Dann wendet er sich der Frage zu: „Was ist das Heil?", um daraufhin die christliche Lehre von den letzten Dingen zu entfalten: Himmel, Fegfeuer, Hölle, Wiederkehr des Herrn und Auferstehung des Fleisches. In diesem Zusammenhang bespricht er auch die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Frage nach dem Heil derer, denen das Evangelium nicht verkündet wurde.

Die einzelnen Abschnitte des Buches waren ursprünglich eine Artikelfolge der Zeitschrift „Témoignage Chrétien". Sie wenden sich daher an das dort angesprochene Publikum, also an alle Christen, die nach einem tieferen Verständnis der Wahrheiten des Glaubens suchen. Congar behandelt sein Thema mit jener wachen und lebendigen Aufgeschlossenheit, die man auch aus seinen anderen Schriften kennt. Am Schluß ist der Vortrag „Konzil und Ökumene" abgedruckt, den Congar schon in mehreren deutschen Städten hielt und der in der Trierer Theologischen Zeitschrift (69 [1960] 129—147) bereits veröffentlicht wurde.

W. Seibel SJ

Das apostolische Amt. Hrsg. von *Jean Guyot.* (328 S.) Mainz 1961, Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 19,80.

Dieser Sammelband enthält Abhandlungen französischer Kirchenhistoriker und Theologen, die im Jahr 1955 auf einer Tagung des Centre de Pastorale Liturgique vorgetragen wurden. Die Ergebnisse sind am Schluß zusammengefaßt, ebenso wurde jedem Referat ein Bericht über die Diskussion beigegeben. Da die Beiträge hauptsächlich Themen der Dogmen- und Liturgiegeschichte behandeln, tragen sie ein reiches und erhellendes Material zusammen, das zur Klärung nicht weniger bislang noch offener Fragen beitragen kann. Das gilt besonders für das Verhältnis Priestertum—Episkopat in den Beiträgen von B. Botte.

Die einzelnen Aufsätze behandeln folgende Themen: Das Weihesakrament nach den Gebeten des Weiheritus (B. Botte), das Priestertum Christi nach dem Hebräerbrief (A. Gelin), das jüdische Priestertum und die kirchliche Hierarchie in den Urgemeinden Palästinas (J. Schmitt), der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes (B. Botte), Bezeichnungen des Priestertums in der christlichen Frühzeit (M. Gy), der priesterliche Dienst bei den griechischen Vätern (J. Daniélou), das Pfingstmysterium und der apostolische Charakter der Mission der Kirche (J. Lécuyer), Priestertum und Mönchtum (O. Rousseau), das Weihesakrament in der Gesetzgebung der alten Konzilien (J. Gaudemet), bei den Kanonisten des Mittelalters (G. Fransen) und auf dem Konzil von Trient (A. Duval), der heidnische und der christliche Priester (P. Idiart), das Priestertum im christlichen Osten (C. J. Dumont) und schließlich ein Bericht über eine Umfrage: Wie sehen die französischen Christen den Priester? (F. Boulard).

W. Seibel SJ

1. *Roegele, Otto B.:* Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien. (Fromms Taschenbücher 6) (127 S.) Osnabrück 1961, A. Fromm. DM 3,80.
2. *Brandenburg, Albert:* Evangelische Christenheit in Deutschland am Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils in katholischer Sicht. (Fromms Taschenbücher 11) (110 S.) Osnabrück 1961, A. Fromm. DM 2,80.
3. Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen. (Herder-Bücherei 95) (172 S.) Freiburg 1961, Herder. DM 2,20.

1. Otto B. Roegele, der Chefredakteur des „Rheinischen Merkur", gibt in dieser neuen Taschenbuchreihe einen sachlichen Überblick über die Diskussion um das Konzil und ihren vorläufigen Ertrag. Er formuliert Wünsche und Anregungen, die allesamt Beachtung verdienen. Am fruchtbarsten sind sie dort, wo bereits konkrete Vorschläge einer Lösung bzw. einer Neuformulierung der entsprechenden Rechtsbestimmungen vorgetragen werden. Das gilt besonders für die Mitwirkung der Laien (24—28) und von nichtkatholischen Christen (29—34), für die Nachrichtenpolitik des Konzils (46—54) und für die Reform des kirchlichen Bücherverbotes (42—45). Nicht alle Probleme werden durch ein Kon-

zil gelöst werden können. So erfordert etwa die Aufnahme internationaler Querverbindungen in der Hierarchie (80ff.) Initiativen, die von den Diözesen selbst ausgehen müssen.

2. Die Schrift von Albert Brandenburg wurde ebenfalls im Blick auf das Konzil geschrieben. Sie greift aus der vielfältigen Problematik die Frage nach der Einheit der Christen heraus, die durch die Konzilsankündigung erneut in den Vordergrund getreten ist. Ihre Absicht ist eine „Phänomenologie der evangelisch-protestantischen Kirchenwirklichkeit von heute" (Vorwort). Neben der theologischen Problematik wird auch die neueste Entwicklung der äußeren Gestalt der evangelischen Kirchen in aller Kürze dargestellt. Die Schrift eignet sich gut als erste Einführung. Leider ist keine weiterführende Literatur angegeben.

3. Das Taschenbuch der „Herder-Bücherei" vereinigt einige Aufsätze, die in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit" und unter Verantwortung ihrer Redaktion erschienen sind, ergänzt durch eine Statistik und Analyse der vorbereitenden Konzilskommissionen. Wir haben hier eine großangelegte Übersicht über die Erfordernisse einer zeitgemäßen Theologie und Seelsorge vor uns, in der keines der heute andrängenden Probleme fehlt. Es ist eine wohlüberlegte und sicher formulierte Bestandaufnahme der Lage oder Kirche in der heutigen Welt. Dies umfassende Thema greift natürlich weit über die Möglichkeiten und die Aufgabe eines Konzils hinaus (was auch S. 111 betont wird), es sind nicht nur „Fragen an das Konzil", sondern eher „Fragen anläßlich des Konzils".

Freilich meist nur Fragen, nicht schon Versuche einer Antwort. Damit bleibt auch dieses Buch im Rahmen der bisherigen publizistischen Diskussion über das Konzil. Es wird aber diese Diskussion erst dann fruchtbar sein, wenn nicht nur Themen genannt, sondern präzise und detaillierte Vorschläge eines etwaigen Konzilsbeschlusses vorgelegt und diskutiert werden. Man sollte dies nicht allein der streng vertraulichen Arbeit der Konzilskommissionen überlassen.

W. Seibel SJ

Brunner, Emil: Dogmatik. Band 3: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. (503 Seiten) Zürich 1960, Zwingli-Verlag. Ln. DM 37,50.

Mit diesem Band hat Emil Brunner seine Dogmatik zum Abschluß gebracht. Er hat damit ein geschlossenes und eindrucksvolles Gesamtbild seiner Theologie gegeben, die in ihrer Eigenständigkeit und ihrem Ideenreichtum ein wichtiger Beitrag zum gegenwärtigen theologischen Gespräch ist. Den Gesichtspunkt, der ihn dabei leitet und den er stets konsequent durchführt, hat er schon vor Jahren in seinem Buch „Wahrheit als Begegnung" (1938) dargelegt. Auch der vorliegende Band ist von dieser Konzeption geprägt. Sie wird unter dem Titel „Das neue Leben aus Christus" ausführlich entfaltet (159—376) und liegt auch der Ekklesiologie (15—158) und der Eschatologie (379—497) zugrunde.

„Glaube" ist in dieser Sicht nicht „Annahme geoffenbarter Wahrheiten", nicht „Lehrglaube", sondern Ich-Du-Begegnung mit Christus und identisch mit dem rechtfertigenden Spruch Gottes. Die ursprüngliche Kirche, die „Ekklesia", ist dann „ein geistlicher, gesetzesfreier Organismus, der jegliches Rechtselement ausschließt" (66), ja „zum Wesen des Rechts in Widerspruch" steht (65). Aber eine „verhängnisvolle Fehlentwicklung" (76) — die schon im Urchristentum einsetzte und in allen nicht-paulinischen Schriften sichtbar wird — hat durch das sakramentale Heilsverständnis und die Geltendmachung der formal-rechtlichen Autorität aus der „pistis" den Lehrglauben und aus der „Ekklesia" die katholische Rechtskirche werden lassen. Der Reformation gelang nur teilweise eine Korrektur dieser Entwicklung. Erst in den amerikanischen Freikirchen glückte der Versuch einer Wiederherstellung der „Ekklesia" (100—103).

Für diese seine Lehre beruft sich Brunner auf die (reformatorisch interpretierte) Lehre des Paulus (55—71), und in dieser Hinwendung zu einer Seite des Neuen Testaments — ohne begründen zu können, warum gerade diese Seite ausgewählt wird und nicht die andere, ebenso reichlich bezeugte — liegt der typisch reformatorische Impuls seiner Dogmatik. Jede Auseinandersetzung mit ihm muß an diesem Punkt ansetzen oder zu ihm hinführen. Sie hat es hier mit einem Musterbeispiel reformatorischer Theologie zu tun.

Über diese grundsätzliche Fragestellung hinaus findet die katholische Theologie eine Fülle wertvoller Gedanken. Besonders die Konzeption des Glaubens als Personenbegegnung, in der der Mensch als verantwortliche Person aufgerufen ist, und die Betonung der Liebe, die in der Tat für die Kirche wesentlicher und endgültiger ist als alles Recht, sollte diese Dogmatik nicht nur zum Weiterforschen, sondern auch zum Nachdenken anregen.

W. Seibel SJ

Romane und Erzählungen

White, Helene: Die Ströme des Paradieses. Roman. (255 S.) Bonn 1959, Bonner Buchgemeinde.

In eben nicht beschwingter Sprache, deren Übersetzung auch ohne leichten Fluß ist, wird hier ein Bild Roms um das Jahr 400 entworfen. Im Mittelpunkt steht Hilarius,

der Sohn eines christlichen Großgrundbesitzers aus Aquitanien, der unter Martin von Tours Priester wurde und nach Dazien ging. Hilarius wird von seinem noch heidnischen Großvater erzogen und nach Rom geschickt. Hier kommt er mit Heiden und Christen zusammen, lernt Stilicho und den Papst kennen. White zeichnet die sittlich sich auflösende römische Gesellschaft und die Kreise um den Kaiser Honorius. Wir erleben die Einnahme Roms durch Alarich aus den Aussagen der Flüchtlinge. Hilarius ist schon vorher in den Osten gegangen, zu Hieronymus, der ihn über Hippo (Augustinus) nach Rom schickt. Er kehrt dann bald nach Gallien zurück, um sich der Verbreitung des Glaubens zu widmen. Ein stoffreiches und farbiges Buch, aber ohne hohe dichterische Ansprüche. H. Becher SJ

Kraft, Werner: Der Wirrwarr. (197 S.) Frankfurt 1960, S. Fischer. DM 12,80.

Der Verf. erzählt von den Schicksalen zweier jüdischer Brüder und einiger anderer Personen in den politischen Wirren seit dem ersten Weltkrieg. Die einzelnen Vorgänge und ihre Zusammenhänge kann man nur ahnen. Aber es kommt Kraft auch gar nicht auf die Handlung an. Nach der Art der modernen Lyrik läßt er vieles weg und sucht im Chaos der Zeit die Wahrheit und ein festes Fundament der geistigen Anschauung. Dieses ehrliche Suchen nach einer Metaphysik ist anzuerkennen. Aber was der Dichter gibt, sind nur Bruchstücke. Es ist, als ob er die vielen Stückchen seines ungestalteten Rohstoffes auf einer Seite anschliffe. Zuweilen sind es Edelsteine, die dann zu leuchten beginnen, oft oder meist ist es aber taubes Gestein. Von Dichtung kann kaum die Rede sein. Denn das Chaos oder der Wirrwarr haben keine Gestalt. Sie aber gehört wesentlich zur Kunst. So mag das Buch für die Sehnsucht nach Wahrheit und Ordnung zeugen, aber Wahrheit und Ordnung selbst enthält es nicht. H. Becher SJ

Laforet, Carmen: ... nada. Roman. (298 S.) Köln 1959, Bachem. DM 13,80.

Dieses Erstlingswerk der spanischen Dichterin (vgl. diese Zschr. 164 [1959] 160) schildert das Leben einer jungen spanischen Studentin, die vom Land nach Barcelona kommt zu Verwandten, deren innere und äußere Verhältnisse im Argen liegen. Sie leidet weniger unter Armut und Hunger als durch die seelischen Verwirrungen. Sie kommt in verschiedene Studentenkreise und findet eine Freundin aus reicher Familie, die von ihr aus einer neugierig eingegangenen seelischen Beziehung zu ihrem Onkel, einem verkommenen Musiker, gerettet wird und die dann ihrerseits die schon Verzagende aus ihrer Umgebung herausführt. Echte und mißverstandene Religiosität gehören zum Bild dieser spanischen Gesellschaft, sind aber mehr Zugabe. Die realistische Zeichnung der Zustände nach dem Bürgerkrieg, der psychologische Tiefblick und die vorzügliche, bildhafte Sprache waren der Grund des großen Ruhmes, der dem Buch in Spanien zuteil wurde. H. Becher SJ

Vega, Maria: Der ruhelose Engel. Roman. (455 S.) Nürnberg 1960, Glock u. Lutz. DM 19,80.

Als Fortsetzung ihres Romans „Die Bronceuhr" (vgl. diese Zschr. 161 [1957] 225) erzählt die Verf.in die Geschichte der Kinder der im ersten Werk auftretenden Personen. Im Mittelpunkt steht die kleine Mussia, deren Mutter Olga, eine Schauspielerin, den Vater verlassen hat und die nun meist bei ihren Tanten und Großtanten aufwächst. Der Roman spielt zu seinem größten Teil vor dem Jahr 1914 und führt bis in die Frühzeit der schrecklichen Revolution. Meist erzählt er von Frauen; die Männer stehen mehr am Rand. Es sind fast durchweg törichte, verwöhnte, mitunter auch verlotterte und leidenschaftliche Menschen, im Grund aber gute, liebenswerte Kinder der adeligen Gesellschaft und ihrer treuherzigen Dienerschaft, die zum Teil in ihrer Torheit von der Revolution das Heil erwartet. Das Brüchige zerfällt zu Staub. Mussia ist ein phantasievolles Kind, das zur Dichterin wird. Wie in der ganzen russischen Literatur geht die Erzählung langsam voran, verzeichnet mit Liebe auch das Kleine und Nebensächliche. Vega ist von der festen Hoffnung auf den Sieg des Christentums auch im bolschewistischen Rußland getragen. H. Becher SJ

Meidinger-Geise, Inge: Das Amt schließt um fünf. Erzählungen. (243 S.) Nürnberg 1960, Glock u. Lutz. DM 12,80.

Die als Kritikerin bekannte Frau versucht sich mit Erfolg auch als Dichterin. In den vier hier vereinigten Erzählungen, deren letzte dem Buch den Titel gibt, werden die Schicksale von jungen Menschen und auch von Erwachsenen behandelt, die der Krieg und seine Folgen, die sittliche Verwirrung der Gegenwart, eine falsche Berufsauffassung aus der Bahn geworfen hat. Manche gehen unter, andere retten sich wieder. In zwei Erzählungen bewährt die Musik ihre heilende Kraft. Die Stärke der Verf.in ist die psychologische Logik. Sie begnügt sich mit der realistischen Feststellung der Tatsachen; eine von ihr anerkannte innere moralische Wertordnung fehlt eigentlich. H. Becher SJ

Fleischhacker, Hedwig: Die drei Jahrhunderte des Kassian Timofejev. Roman. (635 S.) Köln 1960, Kiepenheuer & Witsch. DM 22,80.

Die Verf.in ist Historikerin; ihr Fachgebiet

die russische Geschichte. Ihr Wissen gestaltet sie im Roman. Der Leibeigene Kassian wird am 29. Februar 1660 geboren. Die Schutzheilige des Tages verkündet ihm, daß er alle 4 Jahre nur ein Jahr wachse. Dies benutzt Fleischhacker, die ganze russische Geschichte von den Tagen Peters I. an vom Zeitgenossen Kassian erzählen zu lassen. Am lebendigsten sind die ersten Jahre und Jahrzehnte dargestellt: Rußland öffnet sich dem Abendland. Die Nachfolger Peters verbannen Kassian. Er lebt in Venedig und zuletzt in Wien als Sänger. Diese Abschnitte sind weniger glaubhaft und auch nur durch dünne Fäden mit Rußland verbunden. Nach der Zeit Napoleons kehrt Kassian in seine Heimat zurück und lebt als Schriftsteller. Viele der mittlerweile sehr verzweigten zahlreichen Nachkommen erkennen ihn nicht an. Als er vor dem Gericht sein Geheimnis enthüllt, wird er zum Tod verurteilt, aber heimlich auf eine märchenhafte Insel des Ozeans verbannt, von der er erst in den Jahren der bolschewistischen Revolution zurückkehrt. Dieser dritte Teil ist hauptsächlich den sozialen Problemen des russischen Volkes gewidmet. Kassian weiß, daß Versuche der Regierungen, Neuerungen einzuführen, nach kurzer Zeit dazu dienen, das alte Regiment zu festigen. Dagegen werden die Revolutionen der Unterdrückten zu neuen Unterdrückungen und Gewalttaten. Je mehr die Erzählung fortschreitet, desto symbolischer wird sie. Die Geschehnisse sind weniger Einzeltatsachen als Beispiele neuen Unglücks. Nur der Gläubige erträgt und überwindet es. Auch rein erzählerisch hat der Roman seine Vorzüge. Der Schwerpunkt des Romans liegt aber in der geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Vertiefung der Geschehnisse der letzten Jahrhunderte in Rußland, ja in ganz Europa. H. Becher SJ

Wechsler, David: Ein Haus zu wohnen. Roman. (246 S.) Zürich 1961, Artemis. DM 14,80.

Zwei Erlebnis- und Darstellungsströme durchdringen sich in diesem Buch. Die Entwicklungsgeschichte eines Knaben, Sohn eines polnischen jüdischen Vaters und einer christlichen Schweizerin, dem die Eltern zum erstenmal, als er 12 Jahre zählt, von der Religion sprechen und ihm völlige Entscheidungsfreiheit geben — er entscheidet sich gegen den Religionsunterricht —, und eine Zustandsschilderung vom Los einer polnischen Emigrantenfamilie in dem wirtschaftlich und menschlich gesättigten Zürich. Moderne Darstellungsweise erlaubt beliebige Rückgriffe in die Vergangenheit, die ja, anders wie bei der rein körperlichen Kausalität, immer gegenwärtig ist. Dadurch gerät aber das Ganze in ein hier wohl beabsichtigtes Halbdunkel, in dem die Menschen mehr als Opfer denn als Gestalter der Verhältnisse erscheinen. Von einer pessimistischen Welthaltung zu sprechen, wäre wohl verfehlt; aber sicher geht auch kein Licht und kein Trost von dieser Welt aus, der die ewigen Lichter fehlen. H. Becher SJ

Boutelleau, Gérard: Die großen Illusionen. (360 S.) Würzburg 1961, Zettner. DM 16,80.

Das Buch erzählt das Schicksal einer Gruppe von Studenten und Studentinnen, deren Hoffnungen durch drei politische Ereignisse gestört und zerstört werden: durch den spanischen Bürgerkrieg, den anschließenden Weltkrieg und den Zerfall des französischen Kolonialreiches. Das Wort „Gott" wird einmal genannt; einmal auch erwähnt, daß eine Mutter ihrer Tochter aus der Bibel vorliest. Die sittliche Auffassung ist frei und kennt — abgesehen von etwas kameradschaftlicher Treue — nur die schwankenden Stimmungen der Natur. Ob es nun der Sartresche Einfluß auf Boutelleau ist oder ob (wahrscheinlicher) hier tatsächlich das Lebensgefühl dieser Generation ohne göttliches Fundament und ohne ein ewiges Ziel wiedergegeben wird, letztlich ist die Seele vergiftet durch Ekel, Hoffnungs- und Aussichtslosigkeit. Überdruß und Trauer prägen diese Menschen, die nur selten und nur vorübergehend durch erste Liebesregungen oder durch wissenschaftliche Ziele vom Licht angestrahlt werden. Die realistische Unmittelbarkeit der künstlerischen Darstellung ist bemerkenswert. H. Becher SJ

White, Helen C.: Auf der großen Straße nach Monterey. (508 S.) Bonn 1961, Bibloteca christiana. DM 22,50.

Ohne literarisch-künstlerische Ansprüche erzählt die Verf.in die Gründung einer Missionsstation in Oberkalifornien durch den Franziskanerpater Garcés. Die Mission unter den Yuma am Coloradostrom erweckte die schönsten Hoffnungen. Sie scheiterte an den Machtansprüchen des Staates und seiner Vertreter, die ohne Verständnis für Lebensweise und Gedankenwelt der Indianer ihre Kulturbegriffe den Kindern des Landes mit Gewalt aufdrängen wollen. Das Gebet des Martyrermissionars bleibt aber fruchtbar, ein Zeugnis für die Wahrheit des Christentums, das die Herzen in einer späteren Zeit doch für den Glauben vorbereitet. H. Becher SJ

Lebensbilder

Picht, Werner: Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung. (320 S.) Hamburg 1960, Richard Meiner. Ln. DM 24,—.

Werner Picht bietet hier eine Festgabe zum 85. Geburtstags Albert Schweitzers, aber

eine Festgabe, die eigener Art ist und mit der Huldigung eine eingehende Kritik verbindet.

Wir greifen die wichtigsten Punkte dieser Kritik heraus. Erstens die *Ethik*. Schweitzers Ethik ist aufgebaut auf dem Prinzip der unbedingten Ehrfurcht vor dem Leben. Dabei werden die Unterschiede zwischen Mensch, Tier und Pflanze verwischt, der Mensch in seinem Vorrang als einer geistigen Persönlichkeit theoretisch verneint. Es gibt folgerichtig auch keine gestufte Werthierarchie. So ist der Diener am Leben immer schuldig, stets in seinem Gewissen verwirrt, weil er ja Leben (z.B. Bakterien) zerstören muß, um Leben zu retten.

Ethik wird bei Schweitzer zum Ersatz der Religion; denn ein übernatürlicher Dogmenglaube hält vor dem rationalistischen Denken nicht stand, und Religion metaphysisch zu begründen, ist unmöglich. Das einzige weltanschauliche denknotwendige Prinzip ist dasjenige des erfahrenen Denkens: Ehrfurcht vor dem Leben. Dieser Grundsatz ist indessen in Wirklichkeit ein unbewiesenes Apriori.

Zweitens die *Person Jesu*. Schweitzer überwindet einerseits den flachen Rationalismus und die aufklärerische Modernisierung Jesu, bleibt aber anderseits dem Erbe der Aufklärung in wesentlichen Stükken verhaftet. Jesus wird eschatologisch verstanden, d. h. hier, als Kind seiner Zeit. Er vollendet die eschatologische Richtung des Spätjudentums und glaubte, das Weltende und das Gottesreich stünden unmittelbar bevor. Dabei ist dem Denker Schweitzer „der Bereich des Supranaturalen verschlossen" (56): Jesus ist groß, fremdartig für unsere Zeit und ein Verborgener, Unbekannter. Er ist nur Mensch und hat sich in seinen Voraussagen geirrt. Die Welt ging nicht unter, und das Reich Gottes verzog. Der Kreuzestod enthüllt und beendet die Tragödie eines großen Wollens.

Wieso kann Jesus für Schweitzer doch noch bedeutsam sein? Als Vertreter einer absoluten Ethik. Indessen wird auch das fragwürdig; denn das „von Jesus mit heraufgeführte" Mittelalter gilt Schweitzer als etwas Böses und Verwerfliches (99).

Gott wird als personhaft nur erfahren als Lebenswille, der die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufzuheben bestrebt ist.

So scheint der Denker Schweitzer dem Menschen Schweitzer keinerlei Grundlage für eine so opferreiche Liebestätigkeit zu gewähren, wie dieser sie seit Jahrzehnten ausübt. Aber der Menschenfreund von Lambarene hat sich dann doch noch eine Art christlicher Grundlage seines praktischen Tuns geschaffen. Wie es scheint, durch einen logisch nicht aufhellbaren Sprung, eine Art arationaler Jesusmystik und eine ebensowenig rational begründete Frömmigkeit, die ihn ins Gebet treibt. Der Denker Schweitzer huldigt einer einebnenden Lebensphilosophie — der Mensch Schweitzer verehrt die große Persönlichkeit. Der Philosoph in ihm schwankt zwischen Pantheismus und Theismus — der Mensch betet schlicht zum persönlichen Gott. Der Theologe Schweitzer entdeckt den historischen Jesus, aber sein eigentliches Wesen bleibt ihm verborgen. Die Persönlichkeit Schweitzers formt sich an Jesu Vorbild und sieht in ihm die Offenbarung der Liebe Gottes.

Man muß sich anstrengen, um diese Spannweite des großen Mannes an der Seite seines Biographen abzuschreiten und zu verstehen, eines Mannes, der wie wenige das Gewissen seiner Zeitgenossen aus dem Schlaf rüttelt und wie wenige bewundert wird. Pichts Lebensbeschreibung wird einen hervorragenden Platz in der Literatur über Schweitzer einnehmen. Auch wo er Kritik übt, bleibt er ehrfurchtsvoll. Wir können ihr, vor allem in den ethischen und kulturphilosophischen Teilen weitgehend zustimmen. Die Kritik an der Schweitzerischen Jesusforschung ist bei all dem Zutreffenden, was sie sagt, für den, der es mit der Gottheit Christi ernst nimmt, allerdings unzulänglich. G. F. Klenk SJ

Niedermayer, Franz: José Ortega y Gasset. (Aus der Sammlung: Köpfe des 20. Jahrhunderts, Bd. 15) (93 S.) Berlin 1959, Colloquium-Verlag. Kt. DM 4,50.

Es kann sich hier natürlich nicht um eine erschöpfende Würdigung des Mannes und seines Werkes handeln. Dafür ist es wohl noch zu früh, und dafür ist auch der Rahmen, in dem dieses Lebensbild gezeichnet wird: die Sammlung schmaler Bändchen „Köpfe des 20. Jahrhunderts" zu begrenzt. In den allgemeinen Zügen ist der Philosoph, Schriftsteller und Redner bei uns in seiner Persönlichkeit und in seinen Werken bekannt, ja sehr berühmt. Was Niedermayer vor allem möchte, ist, das ergänzen, was von den Deutschen an Ortega bisher noch nicht entdeckt worden ist; er möchte uns „den Spanier, den Repräsentanten seines begabten und geplagten Volkes und seiner einmaligen Eigenart" näher bringen.

O. steht mitten im Handgemenge des Streites um die Deutung der spanischen Geschichte und das Losungswort für eine nationale Wiedergeburt.

Er gehört zu den geistigen Wegbereitern der letzten spanischen Revolution, in der die Monarchie gestürzt wurde und infolge deren Spanien Entsetzliches zu erdulden hatte. Es ist kein ruhmreiches Kapitel: José Ortega als Herold und dann als Abgeordneter der zweiten spanischen Republik. Was ihn vielleicht entschuldigt, ist nur der Umstand, daß er ahnungslos war. „Monarchia delenda est" forderte er am 15. November 1930, und „so haben wir

es nicht gewollt!" jammert er wenige Jahre später angesichts der Greuel des der Kontrolle entglittenen Umsturzes.

Als posthumem Sohn der Aufklärung fehlte dem Politiker Ortega der Sinn für geschichtliche Kontinuität. Selbst wenn er den katholischen Glauben nicht mehr als absoluten Wert schätzte, hätte er als scharfsinniger Kulturkritiker doch eine Ahnung davon haben müssen, daß ein rücksichtsloses Nein zu einer vielhundertjährigen spanischen Geschichte nur die stets und überall und in jedem Volke lauernden Dämonen der Anarchie und Zerstörung wachrufen konnte. Er hat diese Ahnung nicht gehabt oder doch zu spät. Selbst als er in seinen philosophischen Anschauungen längst vom abstrakten Idealisten und Aufklärer zum Historisten und Lebensphilosophen geworden war, blieb ihm der Sinn für das Gesetz geschichtlichen Wachsens fremd. Er selbst sagt in einem späten, zu späten Geständnis: „Wir spürten den Geist der Zeit, aber nicht den der Vergangenheit, weil wir sie nicht kannten" (60).

Das scheint uns der Ertrag der Untersuchung: Ortega im Ringen um Spaniens geistige und politische Gestaltung, zu sein. Niedermayer sagt das alles, eingeschmolzen in eine vornehme Pietät und Bewunderung für den großen Denker und edlen Idealisten Ortega und verbunden mit vielen wissenswerten Einzelheiten und literarischen Feinheiten. G. F. Klenk SJ

Zuckmayer, Carl: Fülle der Zeit. Carl Zuckmayer und sein Werk. (191 S.) Frankfurt 1956, S. Fischer. DM 16,50.

Der Dichter selbst hat nur die autobiographische Skizze des Buches geschrieben. Das meiste sind Würdigungen des Dichters und seiner Werke, sowie Erinnerungen an Begegnungen mit ihm. Sieben kleinere, noch unveröffentlichte Gedichte oder Prosastücke Zuckmayers schließen den Band ab. Man wird sagen dürfen, daß die Naturkraft und die poetische Urwüchsigkeit des Dichters in den kritischen Aufsätzen recht zur Geltung kommen. Das dramatische Werk steht im Vordergrund. Von seinen Novellen sagt G. von le Fort alles aus, was man von ihnen und von seiner Kunst rühmen kann, auch wenn damals die tiefste und dämonischste Erzählung, „Die Fastnachtsbeichte", noch nicht geschrieben war. H. Becher SJ

Guggenheim, Kurt: Sandkorn für Sandkorn. Die Begegnung mit J. H. Fabre. (235 S.) Zürich 1960, Artemis. DM 14,50.

Guggenheim, der ein vorbildliches Deutsch schreibt, mischt den Bericht über Leben und Wirken des großen Insektenbeobachters J. H. Fabre (1823—1915) mit der Erzählung seines eigenen angeblichen oder wirklichen Lebenslaufes, bis er, scheiternd im bürgerlichen Geschäftsleben, Dichter wurde. Nun gibt es keine Gegenstände, die man nicht miteinander in Beziehung bringen könnte. Aber an sich haben diese beiden Lebensberichte nichts miteinander zu tun; der eine schadet dem andern. Wir können das Buch nicht für ein geglücktes Werk halten, erst recht nicht für das beglückendste des Verf.s, wie der Verlag meint. H. Becher SJ

Vandon, Elizabeth: Spät kam der Tag. Eine Frau kämpft um ihr Glück. (180 S.) Luzern 1959, Räber. DM 9,80.

Eine junge Engländerin wird von ihren Eltern ohne Religion im Materialismus erzogen. Da sie sich innerlich leer und seelisch krank fühlt, geht sie zu einem Arzt, der die Auffassung Freuds vertritt. Er verführt sie; sie selbst ergibt sich einem völlig ungebundenen Leben, wird Morphinistin, fühlt sich unglücklich, sucht durch die Psychoanalyse Gesundheit, erkennt aber schließlich, daß sie selbst handeln muß. Das ist der Beginn der Umkehr, die sie an einige Erlebnisse erinnert, in denen sie in ihrer Jugend einer höheren Welt inne wurde. Am Ende ihres Weges findet sie Gott, Christus, die katholische Kirche. Die Wandlung eines Menschen, wie es deren heute viele geben mag, vom Materialismus zum Glauben, wird mit einer schlichten Wahrhaftigkeit erzählt, die auch eine innige Schönheit ausstrahlt. H. Becher SJ

Pavese, Cesare: Die einsamen Frauen. (128 Seiten) Hamburg 1960, Claassen. DM 10,80.

Das Thema der Vereinsamung und der Kontaktlosigkeit wird hier am Beispiel einiger Mädchen aus Turin entwickelt, die entweder berufstätig sind oder sonst nur ein Leben der Gesellschaft (auch schlechter Gesellschaft) führen, aber im Innersten ohne Ziel haltlos dahintreiben. Jeder Gedanke der Dienstbereitschaft und der Hingabe fehlt. Wenn man arbeitet, so ist es um des Lebensunterhalts willen, wenn man liebt usw. der Lebensunterhaltung wegen. Gegengewichte bringt der Roman nicht. Die lebendig unmittelbare Darstellung steht auf gleicher Höhe oder besser Tiefe. H. Becher SJ

Kalckreuth, Jo von: Die Isar. Begleittext von Johann Lachner. (162 S., 88 Bilder, 2 Karten.) München 1961, Prestel-Verlag. DM 24,—.

Der Text dieses Buches, von Johann Lachner (Hans Mollier) meisterhaft geschrieben, ist nur die Begleitmusik zu den Bildern von Kalckreuth, dem es gelungen ist, die Atmosphäre dieses bayerischsten der Wildbäche einzufangen, die die schwäbisch-bayerische Hochebene durchziehen. O. Simmel SJ

Gespräch mit Radhakrishnan

Zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels

JOSEF NEUNER SJ

Selten ist das neue Verhältnis von Ost und West so scharf beleuchtet worden wie bei Gelegenheit der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Sir Sarvepalli Radhakrishnan am 22. Oktober 1961 in der Frankfurter Paulskirche[1]. Der Beitrag des Ostens zum geistigen Bild unserer Zeit und zu den Problemen unserer Welt ist vor weitester Öffentlichkeit in der Person des indischen Philosophen und Staatsmannes anerkannt worden. Die aus dem Osten kommenden Inspirationen sind nicht mehr nur in esoterischen Kreisen wirksam, in denen Zen oder Yoga betrieben wird, wobei einzelne Menschen Hilfe und Weisung für persönliche Probleme suchen; sie sind als wesentlicher Beitrag zu den weltweiten Fragen unserer Zeit anerkannt worden, zu Fragen, die das Schicksal der ganzen Welt, Sein oder Nichtsein der Menschheit betreffen.

Radhakrishnan wurde 1888 in Südindien aus einer Brahmanenfamilie geboren. Er bekleidete Professuren an verschiedenen indischen Universitäten und wurde 1936 nach Oxford auf den Lehrstuhl für östliche Religionen und Ethik berufen. Seine Tätigkeit als Staatsmann begann er als indischer Botschafter in Moskau 1949; 1952 wurde er zum Vizepräsidenten Indiens gewählt. Zahlreich sind seine Ehrendoktorate und andere Ehrungen besonders in England, den Vereinigten Staaten und Deutschland. Zweimal war er Präsident der UNESCO, 1952 und 1958. Sein wissenschaftliches Hauptwerk sind die beiden Bände *Indian Philosophy*. Die anderen Werke befassen sich mit östlichen und westlichen Kulturproblemen. Zwei davon sind auch ins Deutsche übertragen, *Eastern Religions and Western Thought* unter dem Titel *Gemeinschaft des Geistes,* Holle Verlag, und *Religion and Society* als *Religion und Gesellschaft,* Ullstein, Taschenbücher Verlag.

Radhakrishnan ist in erster Linie Religionsphilosoph. Selbst wo er als Staatsmann in die Arena der harten Wirklichkeit tritt, bleibt er Philosoph. Religion ist für ihn das Grundproblem der modernen Welt. Er betrachtet sie nicht als eines der Gebiete philosophischer Forschung, sondern als die sinn-

[1] Vgl. dazu diese Zschr. 152 (1953) 415.

gebende Orientierung allen menschlichen Mühens. Sie ist die Seele der Menschheit.

Deshalb müßte man Radhakrishnan eigentlich nicht Religionsphilosophen nennen, sondern Künder der Religion, und zwar der neuen Religion; nicht mehr der Religionen, die ihre Unterschiede und Gegensätze durch historische, geographische und dogmatische Gegensätze gegeneinander abstecken und so die Menschheit spalten, sondern der Religion des Geistes, der die Zukunft gehört, wenn es überhaupt noch eine Zukunft für die Menschheit geben soll. Durch sie sollen die technischen und ökonomischen Verbindungen, die unsere Welt vereinheitlichen, beseelt werden. Ohne diese Eine Religion wird die wachsende Einheit unserer Welt immer unerträglicher, wenn sich mit der wehrlosen Nähe der bewaffnete Haß steigert. Nur in der gemeinsamen Religion der Zukunft gibt es Rettung, Friede und Hoffnung.

Für diese Bemühung also, Brücken des Friedens zu bauen zwischen Ost und West und zwischen den Machtgruppen unserer Zeit, wurde ihm der Friedenspreis zuerkannt. Die Urkunde lautet:

> Der Religionsphilosoph Sarvepalli Radhakrishnan hat in seinem literarischen Werk eine tiefgründige Deutung von östlichem und westlichem Wesen gegeben und damit einen Weg der Völkerverständigung geschaffen. Als Politiker hat er seine Erkenntnis: „Friede ist die Krone der Selbstüberwindung, der Demut, der Umkehr und der Hingabe, und nicht die Krone der Gewalt und der Eroberung" furchtlos vor aller Welt vertreten. Durch die Verleihung des Friedenspreises ehren wir seine freiheitliche Gesinnung und danken ihm für sein Lebenswerk. Börsenverein des deutschen Buchhandels.

Für uns Christen liegt noch im Datum der Urkunde eine besondere Symbolik: Es ist der 22. Oktober, den wir als Missionssonntag begehen, also der Tag, an dem wir uns in besonderer Weise der christlichen Verantwortung vor der Welt bewußt werden. „Friede den Menschen auf Erden" ist seit der Weihnacht die Verheißung, die der zerrissenen Menschheit angeboten ist. Diese Verheißung ist der Kirche anvertraut. Nun stehen wir im 20. Jahrhundert ihrer Geschichte, und der Friede ist mehr denn je zum Weltproblem geworden. Mit Todesangst schauen die Völker nach den Boten des Friedens aus. In dieser Stunde gibt das Abendland — man nennt es immer noch oft das christliche Abendland — den Friedenspreis dem Vertreter einer neuen Religion, die aus dem Osten kommt und sich die Religion der Zukunft nennt.

Was sollen wir Christen dazu sagen: Sollen wir Apologetik treiben und den Beweis erbringen, daß die große Friedensmacht der heutigen Welt eben doch das Christentum ist? Dazu ließe sich vieles sagen. Aber wenn wir nichts anderes täten, würden wir die Gelegenheit versäumen, einem Ereignis zu begegnen, das zweifellos für unsere Zeit tiefe Bedeutung hat, und bei dieser Begegnung über unsere eigene Aufgabe in der modernen Welt nachzudendenken. — Oder sollen wir dem nagenden Zweifel nachgehen, der in unseren Herzen aufsteigen mag, ob wir Christen denn wirklich einen Platz in der zukünftigen Welt haben, eben in der neuen Welt, die Ost und West umfaßt und nach einer neuen Seele sucht? — Oder wollen wir einfach zunächst ver-

suchen, die Hauptgedanken Radhakrishnans nachzudenken und den großen Ideen seines Werkes und den werbenden Kräften seines Einflusses nachzuspüren? Das wollen wir tun, und dann fragen, was das für uns Christen bedeutet und ob wir etwas daraus zu lernen haben, wenn wir unsere Aufgabe in der modernen Welt erfüllen sollen.

Wir beschränken uns in der Darstellung der Hauptideen Radhakrishnans hauptsächlich auf seine praktischen Orientierungen, die ja mit der Zuerkennung des Friedenspreises an ihn besonders verknüpft sind. Das ist nicht eine willkürliche Einengung. Denn in seinem Denken ist Radhakrishnan, ganz in der Tradition indischer Philosophie, nicht zuerst von theoretischen Zielen geleitet, sondern von den geistigen Werten, denen er neue Geltung verschaffen will. Während aber im klassischen Denken Indiens die Erlösung des einzelnen (moksa) im Mittelpunkt stand, hat sich in Radhakrishnans Philosophie der Horizont geweitet. Der Einzelmensch, und sogar die einzelnen Völker, sind doch Glieder der Menschheit. Wir ringen um die Erlösung und Erneuerung der ganzen Welt, die eins geworden ist im Leib ihrer materiellen und technischen Kultur: „Zum ersten Mal in der Geschichte unseres Planeten sind seine Bewohner ein Ganzes geworden“[2]. Diese Situation der äußeren Einheit aber kann der Mensch nur meistern, wenn er die innere Einheit, die Seele der Welt findet. In seinem eigensten Wesen muß er die Einheit der Menschheit und des Universums entdecken:

> „Die Seele, die sich gefunden hat, empfindet ihre Vereinzelung nicht länger. Sie ist sich vielmehr des universalen Lebens bewußt, dessen spezifische Äußerungen alle Individuen, Rassen und Nationen sind. Ein einziger Antrieb durchzittert alle Erlebnisse und Bestrebungen des Menschen. Es ist die seelische Erfahrung der wesenhaften Einheit mit dem gesamten Dasein, das sich in den Worten ausdrückt: Du in mir und ich in dir. Gesellung ist Leben, Mangel an Gesellung der Tod. Der geheimen Solidarität des Menschengeschlechts können wir nicht entfliehen.“[3]

Deshalb der Ruf zur Gemeinsamkeit, die sich aus der Zersplitterung der Vergangenheit nach dem Kommenden ausstreckt:

> „In einer rastlosen, aus den Fugen geratenen Welt, die in einem Umfang ungläubig ist, wie uns noch gar nicht vollständig klar geworden ist, in einer Welt, wo dunkler Wahn seinen nebenbuhlerischen Anspruch auf die Ergebenheit der Menschen kundtut, dürfen wir in unserem Entschluß nicht wankend werden, daß die ganze Menschheit ein einziges Volk werden möge, wo Mohammedaner und Christ, Buddhist und Hindu zusammenstehen sollen, verbunden in gemeinsamer Hingabe nicht an etwas Zurückliegendes, sondern an etwas Zukünftiges, nicht an eine rassische Vergangenheit oder an eine geographische Gemeinsamkeit, sondern an den großen Traum einer Weltgemeinschaft mit einer Universalreligion, deren historische Bekenntnisse nur Abzweigungen von ihr sind. Wir müssen in Demut den partiellen und mangelhaften Charakter unserer isolierten Überlieferungen anerkennen und ihren Ursprung in der Tradition des ganzen Geschlechtes suchen, aus der sie alle hervorgegangen sind.“[4]

---

[2] S. *Radhakrishnan*, Gemeinschaft des Geistes, *Darmstadt und Genf 1952, 14.* Im folgenden zitiert GG.

[3] GG 45.

[4] GG 362.

Wir müssen also nach Radhakrishnan lernen, in jeder Religion zwei Schichten zu unterscheiden: Zuerst, was ihr eigen ist im Gegensatz zu den anderen, ihr Ursprung und geschichtlicher Werdegang, ihr Ritual und ihre Sonderlehren, und weithin ihr soziales und kulturelles Gewand, das sie sich im Lauf der Jahrhunderte geschaffen hat. All das ist unwesentlich und deutlich zu trennen von dem idealen und gemeinsamen Besitz, der allen Religionen gemeinsam ist, von jenem unaussprechlichen Geheimnis des Göttlichen, von der Kraft des Geistes, die die Gläubigen aller Religionen in einer gemeinsamen Bestimmung verbindet:

„Die Dogmen führen zu gegenseitiger Zerstörung; die Andachtsübungen werden zur Falle fruchtloser Selbsthinopferung. Mit der Forderung der Treue gegenüber kriegerischen Bekenntnissen ebenso willkürlichen wie starren Charakters treiben wir die einen Menschen gegen die anderen. Die idealen Elemente der Religion, die universalistisch gerichtet sind, und die landläufigen Überzeugungen und institutionellen Praktiken, die enge Gruppengefühle anstreben, taugen nicht füreinander. Was wir brauchen ist eine Religion der Freiheit, die den Glauben und nicht die Furcht, den freien Antrieb und nicht den Formalismus, das überströmende Leben und nicht die Eintönigkeit des Mechanischen, d. h. Mechanisierung der Seele, Dogmatismus und Gleichschaltung der Endzwecke in Dogmatismus, anstachelt. Steht jemand mit der universalen Lebensquelle in Verbindung, so erfüllt ihn Lebenskraft und Freiheit von Furcht. Wenn wir die geheime Saat des Geistes entdecken, die verborgen in den Falten unserer Natur liegt und aus ihr lebt, so wird das Leben zur reinen Flamme voll Glanz und Glück. ‚Wer die Wonne des Brahman kennt, hat keine Furcht' (Tait. Up. 2, 8) ... Wer das Universale Selbst wahrnimmt, erblickt alle Menschen als zugehörig zu einem Reich der Endziele. Geister, die mit sich selbst eins sind, müssen schließlich eins miteinander sein. Als egoistische Individuen leben, bedeutet den Sinn der Schöpfung verkennen." [5]

Wenn wir uns konkreter fragen, worin nach Radhakrishnan das Gemeinsame der Religionen besteht, so mögen wir einige Abschnitte hören, die er 1954 als Regierungsvertreter bei Eröffnung des Nationalen Marianischen Kongresses in Bombay vor einer vieltausendköpfigen Versammlung von Katholiken gesprochen hat:

„Religion in all ihren konkreten Formen erklärt, daß der Mensch zu einem neuen Wesen werden muß. So wie der Mensch lebt, ist er nur das Rohmaterial für ein inneres Wachsen und Entfalten. Er ist unvollständig und unfertig. Er muß eine innere Erfüllung finden durch ‚metanoia', was mit ‚Buße' nicht adäquat übersetzt wird. Wenn wir nicht, nach Jesu Worten, Buße tun, wenn wir nicht neu geboren werden, wenn wir nicht in unserem Bewußtsein gewandelt werden, wenn wir nicht werden wie ein kleines Kind, offen für den Zauber und das Geheimnis der Welt, dann können wir in Gottes Reich nicht eintreten. Wenn ein Mensch wiedergeboren ist im Reich des Geistes und Einsicht gewinnt in die Wirklichkeit, dann ist seine Verlorenheit vorbei, seine Einsamkeit schwindet, er hat die Gemeinschaft mit dem Göttlichen gefunden. Zur Erreichung dieses Zieles ist Zucht der menschlichen Natur notwendig. Die Reinheit von Seele und Leib ist Mittel zur Vollendung. Vorbilder der Reinheit, wie dasjenige, das ihr (Christen) in diesem Jahr feiert, helfen uns, uns selber zu reinigen."

Solche Worte haben universalen Sinn und können von Mitgliedern aller Re-

[5] GG 59—60.

ligionen verstanden und angenommen werden. Worin im einzelnen die Wiedergeburt besteht, was die Einsicht in die Wirklichkeit beinhaltet, wie die Reinigung von Seele und Leib zu verstehen ist, das ist für weitere Deutung offen, die dem einzelnen überlassen bleibt. Für Radhakrishnan ist es genug, daß alle nach einer geistigen Erneuerung streben. Er schließt die Ansprache:

„Religion ist die Kraft, die diese innere Erneuerung hervorbringt. Die verschiedenen Religionen sind die Fenster, durch die Gottes Licht in die Seele des Menschen scheint. Es kann Unterschiede geben in den Strahlen, die sie durchlassen, oder in der Intensität des Glanzes. Aber diese Unterschiede rechtfertigen nicht Zwietracht und Rivalität. Wir müssen unterscheiden zwischen dem ewigen Licht und seinem zeitlichen Abglanz. Die Angehörigen verschiedener Religionen sind Gefährten im gleichen geistigen Suchen, mit verschiedenen Zugängen zu dem Ziel des geistlichen Lebens, der Schau Gottes. Das ist die Auffassung, die sich dieses Land (Indien) seit alten Zeiten angeeignet hat. Wir haben hier Juden und Christen, Katholiken und Protestanten, Parsis, Hindus und Mohammedaner, die alle vom Geist dieses Landes, der in der Verfassung verkörpert ist, angewiesen werden, voneinander zu lernen. Möge dieser Kongreß zur Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Religionen beitragen und die Gesinnung geistigen Verstehens und religiöser Einsicht und Gemeinschaft fördern.“ [6]

Radhakrishnan hat seine Idee der Versöhnung durch geistige Erneuerung auch auf das Gebiet der Politik übertragen. Seine Tätigkeit als Staatsmann ist der praktische Versuch, seine Philosophie in den schweren Fragen nationaler und weltweiter Probleme zu erproben. Immer bleibt Radhakrishnan Philosoph, immer der Idealist, der weiß, daß es für die verworrenen Gegensätze der heutigen Welt keine Lösung geben kann ohne Besinnung auf die verbindenden geistigen Werte:

„In der Nachfolge Christi findet sich der tiefbedeutsame Satz: ‚Alle Menschen wünschen den Frieden, aber nur sehr wenige wünschen die Dinge, die Frieden schaffen.‘ Wir sind nicht bereit, den Preis für den Frieden zu zahlen: den Verzicht auf Weltreiche, die Preisgabe einer Politik des wirtschaftlichen Nationalismus, die Neuordnung der Welt auf einer Grundlage rassischer Gleichberechtigung, Freiheit und Hingabe an die Weltgemeinschaft. Das ist eindeutiger, gesunder Menschenverstand, aber damit er ins allgemeine Bewußtsein tritt, ist eine geistige und moralische Revolution notwendig. Der Friede fordert ein revolutionäres Verlangen, eine neue Einfachheit, eine neue Askese. Wenn die Menschen ihre eigenen ungezügelten Begierden bändigen, so wird sich dieser innere Sieg in ihren äußeren Verhältnissen bemerkbar machen.“ [7]

In seiner Mahnung zum Frieden ist sich Radhakrishnan wohl bewußt, daß effektive Kontrollsysteme notwendig sind, um internationale Sicherheit zu gewährleisten:

„Unbewaffneter Idealismus kann das Übel nicht besiegen. Solange die Menschen sich von der Ungerechtigkeit leiten lassen, braucht die Gerechtigkeit Waffen. Wir sind wie Schiffe, die leichter den Hafen erreichen, wenn sie Wind und Wetter ein wenig nachgeben. Macht, von einer internationalen Autorität benützt, ist nicht nackte Gewalt ... Sie leitet ihre ethische Sanktion von ihrer positiven sozialen Funktion ab.“ [8]

---

[6] *Souvenir*, National Marian Congress, *Bombay 1955, 60.*
[7] GG 400.
[8] *S. Radhakrishnan*, Religion and Society, *London ²1948, 224.*

Waffen sind also einstweilen notwendig. Aber die eigentliche friedenschaffende Macht ist innere Erneuerung und Umkehr. Das ist Radhakrishnans Grundthese:

> „Der Mensch, so wie er heute existiert, kann so nicht fortleben. Der Mensch, so wie er ist, ist nicht das letzte Wort der Schöpfung. Wenn er sich und seine Einrichtungen der neuen Welt nicht anpaßt ..., dann muß er seinen Platz einer empfindsameren und ihrer Natur nach feineren Spezies räumen. Wenn der Mensch die Aufgabe nicht erfüllen kann, die von ihm verlangt wird, dann wird eben ein anderes Geschöpf entstehen, das den Willen dazu aufbringt ... Wenn uns die Hindudenker auffordern, uns von maya zu befreien, so verlangen sie von uns, die Sklavenketten der unrealen Welt abzuschütteln, die uns beherrschen. Sie raten uns nicht, das Leben als eine Illusion zu betrachten oder uns gegenüber irdischem Wohlstand gleichgültig zu verhalten. Sie ermuntern uns vielmehr, den Wahn zu fliehen, der uns an der Gurgel hält und uns verleitet, in physischer Befriedigung und gruppenhafter Selbstsucht das höchste Ziel zu erblicken. Es ist die Aufgabe der Religion, die intuitive Hingabe ans Leben und die Solidarität der menschlichen Natur wieder zu stärken, uns von dem Wahn der Isolierung zu erlösen und uns zur Realität zurückzuführen.“ [9]

Schon aus diesen wenigen Texten spürt man etwas von der prophetischen Dynamik, die von Radhakrishnan ausgeht. Wir brauchen in unserer Zeit beredte Sprecher für religiöse Werte, die laut genug sind, um im Schlachtenlärm des kalten Krieges gehört zu werden. Das größte Lehrgedicht Indiens, die Bhagavadgita, hat als szenischen Hintergrund das Schlachtfeld von Kuruksetra, wo der Held Arjuna feige dem Konflikt des Bruderkrieges entrinnen möchte, aber von Krsna die Lehre vom absoluten Gehorsam gegen Gottes Weltplan empfängt. In diesem Gehorsam findet der Mensch die Kraft, auch die schwersten und scheinbar sinnlosesten Situationen seines Lebens zu bestehen, nicht indem er ihnen ausweicht, sondern in Treue zu seiner Pflicht. Man mag also wohl sagen, daß Radhakrishnan mit seinem Mut, den Idealismus seiner Philosophie im Getümmel unserer Zeit zu verkünden, an die besten Vorbilder indischen Denkens anknüpft und damit eine Mission erfüllt, die ihm aus den Traditionen seiner Heimat mitgegeben ist.

Es ist auch als Zeichen bedeutsamen Fortschritts zu werten, wenn der Westen auf diese Stimme hört und ihre Bedeutung öffentlich anerkennt, Wir müssen lernen, Vorurteile abzustreifen. Wir müssen uns auch im Gespräch mit anderen Nationen Dinge sagen lassen, die nicht immer angenehm sind. Radhakrishnan hat viele solche Dinge gesagt, und trotzdem ist er immer wieder gehört und geehrt worden.

Aber gerade um dieses Gespräch zu bereichern, müssen wir es in einem kritischen Geist führen; das will nicht sagen in ablehnender Haltung, sondern im Geist einer gemeinsamen Verpflichtung zur Wahrheit, die allein uns frei und eins machen kann. Deshalb seien auch hier ein paar kritische Bemerkungen angebracht.

---

[9] GG 62.

Radhakrishnan spricht sozusagen die Sprache aller Völker. Er weiß seine Gedanken aus dem geistigen Besitz des Ostens und Westens und aller großen Religionen zu illustrieren. Aber natürlich ist seine Lieblingssprache die seiner Heimat. Er zitiert vor allem die Werke der alten indischen Tradition, die Upanisaden und die Bhagavadgita. Dabei ist es unvermeidlich, daß er die Begriffe des alten Hinduismus in den Zusammenhang seiner modernen Fragestellungen einfügt und ihnen so eine Bedeutung aufprägt, die zwar wohl ihre Wurzel im ursprünglichen Sinn hat, aber doch eine Modernisierung und teilweise Bereicherung des Inhalts bedeutet.

Was wir meinen, soll wenigstens an einem kleinen Beispiel erläutert werden. In dem oben zitierten Text (GG 60) steht an Stelle der von uns gesetzten Punkte eine Sanskrit-Zeile, Isa-Upanisade 7. „yasmin sarvani bhutani atmaivabhud vijnanatah", was wörtlich heißt: „In ihm wurden alle Wesen zum Selbst (atman) des Wissenden." Wenn man den gedrängten Sinn des Textes paraphrasiert, kann man etwa sagen: „Für den, der zur vollen Erkenntnis gelangt ist, wurden alle Dinge eins mit dem innersten Selbst, das hinter dem erkennenden Subjekt liegt." Es handelt sich also um den letzten Einheitsgrund von Mensch und Welt (wobei Fragen genauerer Interpretation im Sinn einer theistischen oder pantheistischen Deutung noch unentschieden bleiben). Wenn nun aber Radhakrishnan von diesem Text sagt: das bedeute, daß derjenige, der das universale Selbst wahrnimmt, alle Menschen als zugehörig zu einem Reich der Endziele erblicke, dann gibt er eine Deutung, die über den unmittelbaren Sinn der Upanisade hinausliegt. Radhakrishnan verbindet mit atman die Idee des Dynamismus und der Solidarität, die seinem eigenen Denken eigen sind. Niemand wird sein Recht, und in gewissem Sinn sogar seine Pflicht, bestreiten, die Philosophie der Vergangenheit neu zu denken und sie mit den Ausblicken und der Dynamik der Gegenwart zu bereichern. Man darf auch wohl die Ansätze zu solchem modernen Denken in den Quellen der Vergangenheit suchen. Aber wo es sich um die Interpretation von Texten handelt, ist es doch gut, eine klare Linie zwischen dem ursprünglichen Gehalt mit seinen Grenzen und ihrer modernen Füllung oder Erfüllung zu ziehen.

Wenn also Radhakrishnan die Texte des klassischen Hinduismus zitiert und damit die Autorität der indischen Tradition für sich in Anspruch nimmt, dann bedeutet das nicht unmittelbar ein historisches Urteil über das Denken der Alten, sondern eine Verlebendigung und Dynamisierung in der Problematik der Gegenwart. Wenn er uns (ebenfalls in einem oben zitierten Text GG 62) sagt, daß die Hindu-Denker uns mahnen, uns von der maya zu befreien, und wenn er erklärt, diese maya-Lehre bedeute nicht, daß das Leben als Illusion zu betrachten sei, sondern daß der Mensch an die Ziele physischer Befriedigung und gruppenhafter Selbstsucht gebunden sei, von denen er sich frei machen müsse, dann wird man gern diesem Prinzip einer konstruktiven Ethik beipflichten; aber die Frage, was denn die Alten mit maya wirklich gemeint haben, bleibt offen, und die Lehren der sehr ver-

schiedenen indischen Schulen, zusammen mit den Kontroversen über die genuine Interpretation des Advaita in dieser Frage, können nicht in einem Satz entschieden werden. Das ist ja nun auch gar nicht die Absicht Radhakrishnans; denn in seinen umfangreichen Werken über indische Philosophie weiß er vieles über diese verschiedenen Interpretationen zu sagen, und es wäre nicht angebracht, in einer allgemeinen religionsphilosophischen Studie die verzweigten Argumente der verschiedenen Interpretationen zu wiederholen. Nur muß sich der Leser bewußt sein, daß er in Radhakrishnans religionsphilosophischen Schriften eben nicht unmittelbar dem klassischen, sondern dem modernen Inder begegnet, in dem die Fülle der kulturellen Vergangenheit eine bestimmte Interpretation und moderne Orientierung empfangen hat.

Eine weitere Bemerkung betrifft das Ausleseprinzip, nach dem Radhakrishnan indische Texte vorlegt. Man möchte die Upanisaden, die Bhagavadgita und die Kommentatoren des Vedanta, die er mit Vorliebe zitiert, die Idealisten Indiens nennen, die gewiß die bedeutendsten Beiträge zum Denken Indiens geleistet haben, die aber doch nur eine Seite der indischen Tradition darstellen. Es gibt neben der idealen Philosophie eben immer auch die schwere Unbeweglichkeit der Massen und die Erstarrung sozialer Systeme. Radhakrishnan weiß wohl, daß es im Hinduismus Dinge gibt, die um jeden Preis überwunden werden müssen, und dazu gehören gerade die sozialen Schranken des Kastensystems und der Unberührbarkeit, die seit Jahrtausenden die indische Gesellschaft gespalten haben und die Volkwerdung der Inder verhinderten:

> „Kastenunterschiede haben die Entwicklung der Einheit unter den Hindus verhindert. Der Kastengeist muß verschwinden, wenn sich eine höhere Stufe organischer Gemeinschaft und ein Gefühl gemeinsamer Verpflichtung entwickeln soll. Wir müssen die unzähligen Grenzlinien zwischen Kastenleuten und Kastenlosen ausrotten mit ihrem Geist der Ausschließlichkeit, der Eifersucht, der Gier und der Furcht."[10]

Mit aller Entschiedenheit hat die indische Verfassung und die ihr folgende Gesetzgebung die Kastenschranken bekämpft, aber nur mit teilweisem Erfolg; denn eingewurzelte soziale Haltungen lassen sich nicht durch Gesetze allein, sondern nur durch langsame und geduldige Erziehungsarbeit überwinden. Heute ist das Problem der inneren Entfremdung zwischen Kasten, Sprachgruppen und Religionen akuter denn je, und die Führer des Landes, einschließlich Radhakrishnan, lassen keine Gelegenheit vorbeigehen ohne zur Einheit zu mahnen. In den letzten Jahren wurde eine systematische Schulung zur „emotionalen Integrierung" von der Regierung durchgeführt. Denn politische Stabilität und ökonomischer Aufstieg müßten ohne die Grundlage einer nationalen Gemeinschaft eine Illusion bleiben. — Man kann also vielleicht sagen, daß Indiens Führer so eindringlich und erschütternd von der Notwendigkeit des Friedens und der Einheit zu reden wissen, eben weil Indien mehr als andere Nationen unter der Furie der religiösen

[10] Religion and Society 133.

und sozialen Gegensätze gelitten hat und immer noch leidet. Solche Erwägungen mindern nicht den Wert der Erklärungen Radhakrishnans, sie steigern ihn eher. Wir spüren, daß in der großen Frage der Versöhnung wir alle aus vielen und bitteren Erfahrungen sprechen können und müssen. Indien wird zur Einheit der Menschheit nicht nur durch seine Philosophie beitragen, sondern durch das ernste und beharrliche Bemühen in den Millionen seiner Bevölkerung Frieden und Einheit zu stiften.

Noch ein Wort ist zu Radhakrishnans Idee der Toleranz zu sagen. Der Aufruf gegen jede Form von Fanatismus, geistiger Tyrannei, verengender Mechanisierung religiöser Traditionen ist ein immer wiederkehrendes Thema seiner Schriften. Gerade bei diesem Thema beruft sich Radhakrishnan auf die indische Kultur, die ja im Lauf der Geschichte so viele Formen religiösen Lebens hervorgebracht und aufgenommen hat. Man darf sich freilich nicht vorstellen, daß diese Begegnung religiöser Gruppen oder die Abspaltung von Sekten innerhalb des Hinduismus immer in ungetrübtem Frieden vor sich gingen[11]. Wohl aber darf man sagen, daß der Gedanke religiöser Toleranz heute tief ins indische Bewußtsein eingedrungen ist. Indien hat die Toleranz gegenüber verschiedenen religiösen Bekenntnissen nicht nur in seiner Verfassung verankert, sondern das indische Volk besitzt ein tiefes und lauteres Empfinden für religiöse Werte, wo immer sie sich finden, in Indien oder anderswo.

Wir lassen hier die vielschichtigen Probleme der sozialen Toleranz beiseite und fragen nur nach Radhakrishnans Ausgangspunkt bei der Idee der Zukunftsreligion. Während die Religionen der Vergangenheit in ihren Lehren gespalten sind, ruht die neue Religion auf den allgemeinen, rationalen Grundlagen des Universums:

> „Die gemeinsamen Ideen der geistigen Religion bleiben die klaren, leicht faßbaren Wahrheiten, das reine sittliche Verhalten, die innerliche Gottesverehrung und die weltliche Loyalität. Diese geistige Religion ruht auf einem festen Glauben an absolute und ewige Werte als den realsten Tatsachen des Universums ... Sie sind der gemeinsame Besitz der großen Religionen."[12]

Nun muß man aber doch genauer fragen, auf welche Weise diese gemeinsamen Grundlagen der Einheitsreligion erarbeitet werden. Cuttat unterscheidet zwei Wege der Vergleichung der Religionen: Zuerst eine äußere Beobachtung religiöser Phänomene, die man wissenschaftlich erforschen und vergleichen kann. Eine solche Methode aber zielt an ihrem eigentlichen Gegenstand vorbei, da sie sich ja nur mit den anthropologischen, psychologischen und historischen Objektivierungen der Religion abgibt. Zweitens vom

---

[11] Siehe dazu *Paul Hacker*, Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus, *Saeculum VIII, 167—179.* Die bedeutendste Materialquelle für diese Studien ist *P. V. Kane*, History of Dharmasastra, *Bd. 1—4, Poona 1930—1953.* — *A. Huart SJ*, Hindouisme et tolérance religieuse, *Nouvelle Revue Théologique 88 (1956) 834 bis 852.*

[12] GG 309.

Standpunkt einer konkreten Religion aus: „Mein Gesichtspunkt ist eigentlich religiös. So bin ich zu echtem Verständnis befähigt. Ich werde die verschiedenen Bekenntnisse durch eines von ihnen betrachten, nämlich durch mein eigenes; wenn ich das nicht besitze, dann habe ich weder die nötige Kenntnis noch die authentische geistige Erfahrung."[13] Es wäre also ganz unmöglich, von einer Zukunftsreligion zu reden, die gleichsam im religionsphilosophischen Laboratorium aus gemeinsamen Grundstoffen verschiedener religiöser Traditionen synthetisch hergestellt würde. Religion existiert nur und wird immer nur in konkreten Formen existieren, und nur in der lebendigen Begegnung zwischen diesen Strömen kann sich ein gegenseitiges Verstehen und eine Annäherung ergeben. Das wissen wir ja auch aus vielfacher Erfahrung: Nur Menschen, die eine wirkliche religiöse Haltung besitzen, können die religiösen Haltungen und Überzeugungen eines anderen verstehen und werten; und nur dieses Verstehen kann zur Bereicherung des eigenen religiösen Lebens dienen, nicht in synkretistischer Vermischung, sondern in der Einschließlichkeit, mit der ein religiöses Bewußtsein auch die Dimensionen einer anderen Religion nachzuvollziehen vermag.

Nun gehört Radhakrishnan zweifellos zur zweiten Gruppe. Er ist keineswegs ein bloßer Theoretiker, der die Zukunftsreligion nach aprioristischen Prinzipien konstruierte, sondern er denkt von der indischen Tradition her, die er freilich, wie wir schon sagten, in seiner spezifischen Form empfindet und vorlegt, universalistisch und finalistisch. Aber wie immer man über diese konkrete Form des Hinduismus urteilen mag, sie bedeutet eine bestimmte religiöse Haltung, von der aus der Zugang zu anderen Religionen gesucht wird. Diese Tatsache ist durchaus positiv zu werten. Wir hätten als Christen gar keine Aussicht, mit einem bloßen Historiker oder Philosophen des Religiösen in ein lebendiges Gespräch zu kommen. Aber wo immer ein Mensch selbst eine religiöse Haltung einnimmt, da sind wir ihm verwandt und verbunden.

Um diese Verbindung aber fruchtbar zu machen, dürfen wir auch unsere Bitte stellen: In einem ernsten Gespräch müssen wir immer den Partner so nehmen, wie er ist. Jede Religion existiert in ihrer Konkretheit, und nur als lebendiges Ganzes kann sie ihre religiöse Sendung ausüben. Radhakrishnan weiß die reichen Kräfte, die im Christentum liegen, wohl zu schätzen; wo er aber dem konkreten Christentum begegnet, macht er seine grundsätzliche Unterscheidung: Er anerkennt die Werte, die seinem religiösen Ideal entsprechen, er verwirft die anderen christlichen Wahrheiten und Haltungen, die in seiner Idee der Religion keinen Platz haben:

> „Unglücklicherweise", so sagt er, „erbte die christliche Religion den semitischen Glauben an den ‚eifersüchtigen Gott' in der Auffassung von Christus als ‚Gottes eingeborenem Sohn', und konnte daher neben dem Thron keinen Rivalen ertragen."[14]

[13] *J. A. Cuttat*, The Encounter o Religions, *Engl. Ausgabe Desclée, New York 1960, 16.*
[14] GG 339.

Christentum hat also, wenn man konsequent weiterdenkt, in der Zukunftsreligion nur dann einen Platz, wenn es den Glauben an Christus aufgibt, oder doch so abschwächt, daß sein Wort die göttliche Kraft verliert. Dann aber wäre Christentum eben keine lebendige Religion mehr, sondern ein künstliches Gebilde, das aus dem Organismus des Christentums herausseziert wurde und keine Lebenskräfte mehr hätte.

Das sagen wir nicht von einem dogmatischen Standpunkt aus. Wir reden hier nur als Gesprächspartner, die aus verschiedenen Religionen kommen. Jeder Partner im Religionsgespräch muß das Christentum nehmen, wie es ist. Er mag Auswüchse und Verirrungen verurteilen, aber er kann nicht die Substanz verneinen, aus der das Christentum lebt. Sonst hat er eben keinen Gesprächspartner mehr, und aus dem Wechselgespräch ist ein langweiliger Monolog geworden. Die Ausschaltung des wirklichen (nicht des fingierten) Christentums in der Begegnung der Religionen würde zu einer hoffnungslosen Verarmung des religiösen Erbes der Menschheit führen. Damit würde Radhakrishnan den ganzen Sinn seines Lebenswerkes verleugnen, das eben Sammlung sein soll und Einung, und nicht Zerstörung.

Wenn es also zu einer fruchtbaren Begegnung zwischen Radhakrishnan und dem Christentum kommen soll, dann müssen sich beide so nehmen, wie sie sind, und nach Berührungspunkten suchen. Wir wollen damit beginnen, indem wir eine Frage stellen, die zunächst recht äußerlich scheint: Was ist denn an Radhakrishnans Werk so bedeutsam für unsere Zeit, so daß er das Ohr und die Zustimmung so vieler moderner Menschen gefunden hat? — Wir übergehen die äußeren und akzidentellen Dinge, seine überaus reiche Bildung, seine glänzende Darstellungskraft, die Dynamik seiner Persönlichkeit, die Atmosphäre des Ostens, die ihn umgibt. All das mag mitgeholfen haben, seinen Einfluß zu steigern; aber der eigentliche Grund muß in seinen Ideen gesucht werden. Man kann sie wohl unter drei Schlüsselworten zusammenfassen: Seine Universalität, die um die Einheit der Welt und der Menschheit weiß, seine Dynamik, die auf die Verwirklichung der neuen Gemeinschaft aller Menschen hindrängt, und die Offenheit seiner Religion zu den Dingen der Welt, da sie doch die Aufgabe hat, das Leben und Wachsen der Menschen zu beseelen und einem höheren geistigen Sinn einzuordnen.

Das aber sind eben die Ideen, die Radhakrishnans besondere Interpretation des Hinduismus charakterisieren, im Gegensatz zum klassischen Hinduismus, wie er häufig verstanden wird. Der klassische Hinduismus war exklusiv, indem er den Umgang mit Nicht-Hindus untersagte und die Berührung mit ihnen als Verunreinigung betrachtete[15]. Cuttat nennt den Universalismus „ein neues Element im Hinduismus“[16]. — Der kollektive Dynamismus der Geschichte auf einen Idealzustand hin ist dem alten Indien fremd.

[15] Zu den gesetzlichen Verordnungen und zum praktischen Verhalten gegenüber Nicht-Hindus und innerhalb des Hinduismus zwischen Kasten, Sekten usw. s. *Hacker* a.a.O. 171 bis 175.

[16] *Cuttat* a.a.O. 36.

Es kennt keine kollektive Eschatologie, nur die Erlösung des einzelnen aus dem Verhängnis des Kreislaufs von Geburt und Tod. Cuttat nennt den Glauben an den innergeschichtlichen Fortschritt der Menschheit „die Säkularisierung der jüdisch-christlichen Eschatologie“[17]. Sie entspricht nicht dem zyklischen Denken der östlichen Religionen. — Die Frage endlich um die Weltoffenheit des Hinduismus, oder seine reine Jenseitigkeit, ist eine Kontroverse, die schon in den indischen Epen in langen Lehrgedichten behandelt wird. Viele moderne Hindus sind so skeptisch gegenüber religiösen Dingen, gerade weil sich nach ihrer Erfahrung Religion, und im besondern Hinduismus, in der Geschichte als reaktionäre Macht erwiesen hat, die zersplittert und den Fortschritt hemmt und den Menschen durch das Gefühl eines unausweichlichen Fatums, des Karma, ohnmächtig macht. Es ist — wie schon bemerkt — in keiner Weise unsere Absicht, in die Kontroversen dieser verschiedenen und oft ganz entgegengesetzten Interpretationen des Hinduismus einzutreten. Jeder Philosoph hat das Recht, seine Auffassung vorzutragen und auch seine Interpretation der Geschichte vorzulegen. Uns liegt nur daran zu sagen, daß die Ideen, für die Radhakrishnan sein weltweites Echo gefunden hat, eben die spezifische Interpretation darstellen, die er dem Hinduismus gegeben hat.

Aber gerade mit diesen spezifischen Ideen Radhakrishnans spüren wir Christen uns verwandt. Wir glauben doch an einen gemeinsamen Ursprung und an eine gemeinsame Bestimmung der Menschen aller Rassen und Zeiten, an die Eine Menschheit, die Gottes Ebenbild in den Kulturen und Epochen ihrer Geschichte entfaltet; wir glauben, daß ein ewiges Heil der Menschen und Völker als göttliche Verheißung vor uns liegt; wir glauben auch, daß der Mensch seine endzeitliche Bestimmung innerhalb der Geschichte bewähren muß, in den Aufgaben, die ihm in den Kulturen und im Zusammensein mit den Mitmenschen gestellt werden. In all diesen Punkten kommt uns Radhakrishnans Interpretation des Hinduismus nahe. Freilich hat er diese Lehren, namentlich die Zukunftshoffnung, in die Weltimmanenz seines Weltbildes eingefügt, und darin liegt ein tiefer Gegensatz zum Christentum. Aber die Verwandtschaft der Idee bleibt doch bestehen, und wir spüren, vielleicht zu unserem Erstaunen, welch hinreißende Macht in ihnen verborgen liegt. Worte und Verheißungen, die wir nur im Dämmerlicht des Gotteshauses zu hören gewohnt sind, haben Geltung vor dem Forum der Welt.

Sollen wir Christen davon nicht lernen? Vielleicht besteht einer der wichtigsten Beiträge zum Weltfrieden in der Bereitschaft, von andern zu lernen. Nicht als ob Neues zum Evangelium hinzuzufügen wäre, sondern daß wir es wieder in seiner urtümlichen Kraft zu lesen verstehen. Ohne Anstöße von außen sind wir doch allzu geneigt, die alten, geheiligten Texte in unsere bereitgehaltenen Denk- und Lebensformen abzufangen, statt uns selbst von ihrer reißenden Strömung ergreifen zu lassen.

---

[17] *Cuttat* a.a.O. 27.

Müßten nicht wir Christen es wieder neu lernen, besonders in den Missionsländern, daß wir eine Verantwortung tragen für die Welt, für die neue Welt, die im Werden ist, deren wahres Antlitz noch verborgen ist unter den Rätseln unserer Zeit, unter Chaos und Fortschritt, Luxus und Hunger, Haß und Hilfe, Heuchelei und Friedenssehnsucht. Wir sind verantwortlich. Aber unser Vertrauen liegt nicht in der Mächtebilanz der Weltpolitik, sondern in Gottes Verheißung. Das Antlitz des Christen ist in die Zukunft gewandt, wo Gott uns begegnet. Wir sind auf dem Weg in sein Heil und unser Pilgerziel ist der Tag, an dem ein neuer Himmel und eine neue Erde sein wird. „Denn für die Bibel (so sagt Daniélou) liegt die Schöpfung in der Zukunft, viel mehr als in der Vergangenheit; man kann sagen, daß sie sich eben darin von den heiligen Büchern der nicht-christlichen Religionen unterscheidet." Nun wissen wir freilich, daß dieses letzte Kommen zu Gott jenseits der Geschichte liegt, erst da, wo unser Menschenwerk uns aus den Händen genommen wird. Nur Gott kann es vollenden. Aber ebenso wissen wir, daß diese schaffende Macht Gottes hereinwirkt und hereinleuchtet in unsere Geschichte. Sind nicht unsere Stirnen gezeichnet mit dem Siegel des lebendigen Gottes? (Offb 7, 3.) Dieses Siegel müßte deutlicher sein. In dieser Zeit der Furcht und Ausweglosigkeit, da die Menschen am liebsten die Augen schließen und sich von Arbeit oder Lust betäuben lassen, in dieser Zeit müßten die Christen die Menschen der Hoffnung sein, nicht der vielen flüchtigen und täuschenden Hoffnungen, sondern der Einen Hoffnung Jesus Christus, der da ist „der glänzende Morgenstern" (Offb 22, 16), der den Tag der Ewigkeit ankündet. In der Kraft dieser Verheißung müßten wir dann auch den Mut haben, die harten und heißen Probleme unserer Zeit anzufassen. Es darf nicht wahr sein, daß Religion nur die Hüterin des Vergangenen ist. Leider trifft immer noch zu oft zu, was Radhakrishnan sagt: „Die Durchschnittsmeinung achtet den status quo und ist großen Abenteuern abhold, in denen die Sicherheit und Isolierung der Vergangenheit preisgegeben werden muß"[18]. Die Kirche hat keine Angst vor der Zukunft. Sie ist doch selbst das Zelt, das Gott sich auf den Pilgerwegen unserer Geschichte errichtet hat. Sie ist Gottes verbürgte Gegenwart auch in den verwirrendsten Situationen und den aussichtslosesten Aufgaben der Menschheit. Gott ist der Geschichte so gegenwärtig wie die Schwerkraft den Wassern, die durch wilde Schluchten rauschen; sie haben ein sicheres Ziel, den Schoß des Meeres. Wir müßten das Vertrauen lernen, daß Gott die einzige Zukunft unserer Welt ist. — Vielleicht würden uns dann auch die anderen Menschen leichter unsere Botschaft glauben, wenn wir mehr vom wirklichen Heil Gottes wüßten. Wir sind wohl manchmal zu ausschließlich damit beschäftigt, die zwanzig Jahrhunderte der christlichen Vergangenheit zu beschützen und zu beweisen, daß die Kirche immer noch die gleiche ist, die vor langen Jahren von Jesus gestiftet wurde. Sollten wir nicht manchmal einfacher sprechen: „Wer dürstet,

[18] GG 15.

komme! Wer Verlangen hat, empfange aus Gnaden die Wasser des Heils", und wir würden den dürstenden Menschen zu trinken geben von dem süßen Strom, „der glitzert wie Kristall", und von den Fruchtbäumen, die an seinem Ufer wachsen, von ihren heilenden Blättern, „die zur Gesundung der Völker dienen". Wenn sie wirklich von diesem Wasser des Heils gekostet haben, dann werden sie uns lieber glauben, daß seine Quellen „am Throne Gottes entsprungen sind" (vgl. Offb 22, 1–5). — In diesem verheißenen Heil würden wir auch leichter eins werden mit den andern Menschen. Es ist wahr, was uns Radhakrishnan immer wieder sagt, daß die Vergangenheit trennt. Wir kommen aus vielen Ländern und Sprachen, und wir alle haben unser eigenes Erbe; aber eines ist uns gemeinsam: die Zukunft, Gott, zu dem wir pilgern, und die Herrlichkeit Jesu, in der alles Geschaffene vollendet wird.

Irenäus sagt: „Der Gottessohn hat das Zeichen des Kreuzes jedem Wesen eingeprägt." Mehr als in früheren Zeiten müssen wir uns heute daran gewöhnen, daß wir christliche Gedanken auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche finden. Sollen wir uns darüber beklagen? Haben wir etwa Urheberrechte auf Gottes Gedanken? Gott hat sich alle Rechte vorbehalten, und er hat seine Gedanken weit über die Erde gesät. Wo immer aufbauend und sammelnd gedacht wird, da ist Christus heimlich gegenwärtig. Wir sollen nicht eifersüchtig sein, sondern mit Paulus sagen: „Was liegt daran? Wird doch auf jede Weise ... Christus verkündet, und darüber freue ich mich" (Phil 1, 18). Aber dieses gestreute Licht, über die Erde hin, ist nicht möglich, wenn nicht Christi Braut, die Kirche, das wahre Licht in Treue und Anbetung hütet. Es ist ihr anvertraut, nicht für ihren eigenen Ruhm, sondern als Licht der Welt.

Die Enzyklika „Mater et Magistra" im Kreuzfeuer der Kritik

HANS WULF SJ

Der Pädagoge Hans Bokelmann hat anläßlich des Erscheinens der Enzyklika *Mater et Magistra* in den *Frankfurter Heften (1961, Heft 10, 665—668)* einen Aufsatz unter dem Titel: „Christliches Selbstverständnis vor Gott und Gegenwart" veröffentlicht. Darin erfährt das päpstliche Sozialrundschreiben eine einschneidende Kritik. Es sei ein „Nebeneinander von wirtschafts- und sozialphilosophischer, sowie darauf bezugnehmender theologischer Aussage, lapidarer Tatsachenfeststellung, journalistischer Rede, verkündigendem Wort und schwebendem Verweis", das „zu einer verallgemeinern-

den sprachlichen Form" führe, „die vordergründig aufklärt, wo sachlich begründet argumentiert oder aber das Wort der Offenbarung ex origine verkündet werden müßte" (656). „Ein Aufgreifen ... der sozialen und wirtschaftlichen Krisenstellen der Gegenwart" von den klassischen Prinzipien der katholischen Soziallehre aus und, umgekehrt, „eine kritische Durchsicht der Maßstäbe selbst angesichts der grundlegenden Wandlungen innerhalb unserer Gesellschaft" vermisse man (655). Darum werde „die konstruktive Aufhellung des Wechselverhältnisses von «christlichem Gebot» und «gesellschaftlicher Ordnung der Gegenwart» ...", die das nur „umfassendere (Verhältnis) von Gott und Mensch spiegelt" und „zugleich das Wirkprinzip des christlichen Selbstverständnisses" sei, in seinem „Begründungszusammenhang ... kaum sichtbar" (656). Das aber sei kein bloßer Zufall, sondern hänge mit grundlegenden Irrtümern des Selbstverständnisses der amtlichen Kirche zusammen.

Solche angreiferischen Sätze in einer von Katholiken redigierten Zeitschrift zu finden, ist immerhin einigermaßen verwunderlich. Dem aufmerksamen und kundigen Leser kann nicht verborgen bleiben, daß hinter ihnen ganz bestimmte Thesen und Forderungen stehen, daß sich in ihnen ein unter katholischen Laien vielfach verbreitetes Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt sowie des Weltauftrags des christlichen Laien kundtut. Wir legen darum im folgenden zunächst einmal die Thesen des Verfassers dar und suchen in einem zweiten Teil darauf eine Antwort zu geben.

I

Gottes im Wort geoffenbartes Gebot für die gesellschaftliche Ordnung wird durch die Kirche vermittelt. Damit aber wird ausdrücklich oder unausdrücklich das Problem der „Korrelation ... von verkündigender Kirche und theologischer Forschung, (die als Instrument der lehramtlich verkündenden Kirche verstanden wird, d. Verf.) gegenüber der situationsgebundenen Gegenwart (656) gestellt. Inwiefern kann sie vermittelnde und auslegende Instanz sein? Mit Nachdruck betont der Verfasser, daß sich die Kirche in dieser Frage in entscheidenden Punkten mißverstanden habe. Als Ausdruck eines solchen Mißverständnisses werden genannt: 1. „die konkrete, schriftbezogene Verkündigung des christlich Allgemeinen (sei) durch eine rationale Lehre ersetzt" worden; 2. „die konkret-notwendige Auslegung (sei) durch weitgehend ungeprüfte Berufung auf die Überlieferung verstellt" (658). Das offenbarende Wort Gottes stehe nicht mehr im Mittelpunkt der Verkündigung und sei nur ungenügend kritische Instanz bezüglich der Tradition. Es scheine, „als könnte die kirchliche Verkündigung, der hörende Bezug auf das Evangelium, durch in sich ruhende Gedanken ersetzt werden" (657).

Zum selben Ergebnis komme man, wenn man die konkrete Gestalt der katholischen Theologie betrachte. Sie glaube sachgerecht zu sein, wenn sie

sich in ihren traditionellen Begriffen aussage. Sie leide — analog der lehrenden Kirche selbst — „an einer zweifachen Substitution: sie ersetz(e) die Notwendigkeit, Gegenwart und Offenbarung in einen erhellenden Auslegungszusammenhang zu bringen, durch die Übernahme allgemeiner Erkenntnisse oder durch sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Fachbeiträge; und sie ersetz(e) ferner die Situationsanalyse durch vorgegebene Maßstäbe oder Prinzipien, das heißt, das Modell «Norm-Anwendung» steh(e) an der Stelle der Hermeneutik“ (660).

Dieses mangelnde Funktionieren der lehramtlichen wie der theologischen Wahrheitsvermittlung gründe zuerst und zuletzt — und das ist die entscheidende These des Verfassers — in einer einzigen Voraussetzung, nämlich im Übersehen ihrer Geschichtlichkeit: „Die Kirche als verkündigende, sakramentale Instanz hat ihre eigene Geschichtlichkeit noch nicht ergriffen“ (658). Sie muß sich aber „als geschichtliches Phänomen begreifen; gerade dann kann sie die Offenbarung in den geschichtlichen Wandel aufnehmen und sie als «allgemeine» in einer Situation konkret verkündigen“ (658). „Sie darf sich nicht ... als außergeschichtliche Instanz geschichtlich-unantastbar voraussetzen“ (658). Auch die Theologie habe, so behauptet der Verfasser, die Geschichtlichkeit noch nicht als ein inneres Moment ihrer selbst reflex in sich aufgenommen. Das aber sei Forderung und Notwendigkeit der Stunde: „Die Kirche muß, wenn sie zwischen der allgütigen Offenbarung und der sozialen und wirtschaftlichen Gegenwartslage vermitteln will, sich selbst in diesem konkreten Akt der Verkündigung vermitteln und begründen“ (658). Festzuhalten aber sei, „daß die Selbstbegründung der Kirche eine Selbstvermittlung im konkreten Verkündigungsakt ist, dessen geschichtliche Substanz eher vom Schriftwort als aus der Tradition erreichbar ist“ (658). Wir müssen gestehen, daß diese Sätze uns nicht ganz verständlich geworden sind. Sie scheinen besagen zu wollen, die Kirche „vermittle“ sich in ihre Existenz im konkreten Hören des je jetzt, also geschichtlich, ergehenden Wortes Gottes, das sie sozusagen immer wieder von oben trifft, das also jeweils neu vernommen und aus diesem aktuellen Vernehmen heraus situationsgerecht verkündigt werden muß. Dieses so gehörte Wort Gottes ist auch ein Kriterium für die Gültigkeit kirchlicher Traditionen. „Tradition als Quelle christlichen Selbstverständnisses hat doch nur Sinn und Geltung, wenn sie den Ursprung der Gottesworte in diesem Augenblick oder in dieser Lage wiedervermittelt; die Tradition wird nur wirksam (und sollte es nur), wenn ihr Offenbarungskern verstanden und erfahren wird“ (657). (Wir spüren hier den Einfluß der frühen Theologie von Karl Barth!) Das so Vernommene und zu Verkündigende läßt sich nicht allgemein formulieren, eben weil eine solche Formulierung das Moment des unableitbar Einmaligen nicht enthält. „Solange aber ... die satzhaft normierende Erkenntnis die Auslegung der existentiellen Erfahrung und der Schrift ersetzen will, bleibt die Theologie (— und wir können im Sinn des Verfassers hinzufügen — die Kirche) dem veralteten Wissenschaftsmodell «Norm und An-

wendung» verhaftet, — einem Modell, das für die Erhellung unseres Verhältnisses als einem konkret-geschichtlich auszulegenden Zusammenhang sich nicht eignet, weil es ungeschichtlich ist" (660). Es geht um „konkret auslegende Verkündigung, nicht als Vorschrift für den Einzelnen, wohl aber in einem gültigen, der Offenbarung selber entstammenden Imperativ" (657). (Es ist nicht ganz verständlich, warum der gültige, der Offenbarung selbst entstammende Imperativ für den einzelnen nicht verbindliche Vorschrift sein soll.)

Aus der dargelegten Kritik an der faktischen Handhabung der mittlerischen Funktion der Kirche, ihrer Verkündigung der gottgewollten Ordnung für die geschichtlich sich je und je wandelnde Welt durch die Träger des kirchlichen Amtes mittels einer sich überzeitlich verstehenden Theologie, werden einige Folgerungen gezogen. Zunächst wird eine wirkliche Mündigkeit für den Laienchristen gefordert. Dieser allein könne, an seinem „Weltort" stehend, hier unverkürzt und sachgerecht christlich wirksam werden. Die tatsächliche Bestreitung echter Mündigkeit für den Laien in der konkreten Kirche hänge, so meint der Verfasser, mit dem (partiell) irrigen Selbstverständnis der Kirche durch ihre Amtsträger und Theologen zusammen. „Die andauernde Entmündigung der Laien ist eine Konsequenz der verschiedenen Substitutionen; sie müssen aufgeklärt und gelöst werden" (662). Fraglos versteht der Verfasser seinen Aufsatz als Beitrag zu dieser notwendigen „Aufklärung". In welchem Horizont sich diese bewegt, wird unter anderem aus folgendem klar: Bestimmte Erkenntnisse für eine christliche Welt- und Lebensgestaltung können nach ihm grundsätzlich nur vom Laien an seinem „Weltort" gemacht werden. „Könnte es nicht sein, daß die existentiellen christlichen Erfahrungen, die der Weltchrist macht", so sagt er, „ihn auch zu einer theologischen Mündigkeit legitimierten, die sich im Selbstverständnis der Kirche dadurch reflektieren müßte, daß sie das Subsidiaritätsprinzip auf sich selber anwendete und der Privatinitiative Raum ließe für eine mögliche Wahrheit, die sie selber nicht finden kann, — eine Wahrheit aber, in der sich die Korrelation existentiell erfüllt" (662)? Gemeint ist offenbar die „Korrelation" von Offenbarungswort und gegenwärtiger Welt.

Eine Konsequenz dieser Position ist die Forderung einer eigenständigen „Laientheologie". „Die Theologie sollte einerseits rationales Instrument der kirchlichen Glaubensverkündigung bleiben ... sie sollte aber anderseits versuchen, das Verhältnis von christlichem Gebot und gesellschaftlicher Wirklichkeit in freier Forschung auszulegen. Sie darf in diesem wissenschaftlichen Geist — theologisierend und philosophierend — ein ihr eigenes, mit dem Auftrag der Kirche nicht einfach identisches Wissenschaftsethos nicht aufgeben, — insofern sie es nicht hat, müßte sie es zu erlangen versuchen. Maßstab beider theologischer Wege bleibt die ihnen vorgegebene Offenbarung" (660/61). In einer solchen Laientheologie sollen offensichtlich jene „existentiellen christlichen Erfahrungen" (662) zu Wort kommen,

die anders (gemeint ist in der kirchenamtlichen Theologie) nicht gewonnen werden können. Das gilt auch vom naturrechtlichen Element in der Lehrverkündigung der Kirche. Eine „Revision der Naturrechtsüberlieferung" (666) wird gefordert. Denn auch hier werde das „Allgemeine einer systematischen Lehre ... an die Stelle des christlich «Allgemeinen», Konkret-Auszulegenden gesetzt, — das eine mit dem andern verwechselt" (663). In ihrer naturrechtlichen Doktrin habe die Kirche welthafte, „griechische und römische" Prinzipien wie „Menschlichkeit, Billigkeit und Gerechtigkeit" (665) aufgenommen und sich dadurch „säkularisiert" (665).

Von hier her wird es auch verständlich, daß den Hierarchen der Kirche der Rat gegeben wird, von solchen Lehrschreiben abzusehen, die sich sachlich, d. i. im Sinn einer Zuständereform, mit der Ordnung der Gesellschaft befassen. Sie wird aufgefordert, nur eine Gesinnungsreform anzumahnen. In einer Anmerkung Eugen Kogons zum Aufsatz von Bokelmann wird gesagt: „Nicht dem weiteren Ausbau einer Soziallehre oder ihrer Anpassung an die Gegenwart ... sollte die lehramtliche Bemühung gelten, sondern es wären mit *Instrumentalhilfe* der Soziologie, unter *Assistenz* der Theologie, *ethische und spezifisch kirchliche Heilmittel* an den Stellen anzubringen, wo sie vordringlich gebraucht würden, damit sich gesellschaftliche Reformkräfte bilden und in Bewegung setzen, die vorhandenen sich verstärken" (668). Diese Meinung hängt übrigens mit einer weiteren Kritik an naturrechtlich begründeten Ordnungsvorstellungen der Kirche zusammen. In der genannten Anmerkung wird nämlich behauptet, die Kirche verschaffe in ihrer Berufung auf das „sekundäre", d. i. in der erbsündlichen Welt geltende Naturrecht tatsächlich der „jeweils gegebenen Wirklichkeit eine mehr oder minder umfassende Rechtfertigungstendenz" (667), statt „eine radikale, also bis an die Wurzel gehende Humanforderung" (667) zu stellen. (Übrigens versteht der Verfasser der Anmerkung das Fundament des Naturrechts unzulänglich. Dieses Fundament ist in Wirklichkeit allein die metaphysische Natur des Menschen, die sich dann „sekundär" heilsgeschichtlich abwandelt. In diesem Sinn ist auch das „paradiesische" Naturrecht „sekundär".)

Zum Schluß wird die Thematik des Aufsatzes noch einmal, und zwar im Hinblick auf das kommende Konzil, genannt: „Laienrecht, freie und kirchengebundene theologische Forschung, Relativierung der institutionellen Verfestigungen, Revision der Naturrechtsüberlieferung und das geschichtliche Begreifen der Selbstbegründung der Kirche (mit Konsequenzen!), — dies könnten Richtpunkte für die Diskussion (des Konzils, d. Verf.) sein" (666).

II

Wer immer die dargelegten Ausführungen und kritischen Bemerkungen zur Enzyklika *Mater et Magistra* liest, wird zugeben, daß hier grundlegende Probleme eines christlichen und kirchlichen Daseinsverständnisses angegan-

gen werden. Wer genauer orientiert ist, weiß darüber hinaus, daß die nonkonformistischen Thesen des Verfassers in bestimmten Gruppen und Kreisen immer wieder ventiliert und propagiert werden. Was ist zu ihnen zu sagen? Zunächst zu dem Vorwurf, die Kirche habe bis heute noch nicht ernst genug vollzogen, daß sie eine geschichtliche Wirklichkeit sei und darum je von neuem von Gott angerufen und in die Entscheidung gestellt sei. Sie betrachte sich zu einseitig als statische, zeitlose und unverrückbar gültige Größe.

Die Kirche Jesu Christi ist ihrer Wesensstruktur nach die Einheit zweier Momente: Sie ist 1. verfaßte Gestalt, Institution. Sie hat darin ein sich durchhaltendes Wesen und so Kontinuität. Sie bleibt mit sich selber identisch. Mit einem Wort: Sie ist „Heils-Anstalt". Sie ist aber auch 2. „Ereignis". Sie lebt aus der je jetzt von oben einfallenden, unverfügbaren Gnade, (wobei das „oben" insofern immer schon „unten" ist, als alle Gnade in der Kirche im „Fleische" Christi empfangen wird). Kirche also existiert in einer horizontalen *und* vertikalen Dimension. Sie ist in eins Statik und Dynamik, die vor allem ausdrücklich werden im verfassenden Amt und im frei geschenkten Charisma. Darin ist sie in einer ihr eigentümlichen, nämlich natürlich-übernatürlichen Weise, in der Geschichte, ist sie geschichtlich. Denn Geschichtlichkeit ist ihrem Wesen nach seinshafte Einheit von Sich-Durchhaltendem und zeitlichen Nacheinander, von Identität *im* Wechsel, von Statik *in* der Dynamik. Dabei ist es zunächst unerheblich, ob das die Kirche reflex begreift. Es genügt, daß sie es ist. Reflexion ist immer erst ein zweiter Schritt. Übrigens: ein *reiner* Aktualismus müßte das Phänomen der Geschichtlichkeit vernichten. Das scheint dem Verfasser nicht genügend klargeworden zu sein. Jedenfalls hat er nur *ein* Moment ausdrücklich gemacht, das Moment des Ereignishaften, ohne freilich das andere einfach zu negieren. Das aber ist von der Sache her unerlaubt und muß so zum Grund von schwerwiegenden Irrtümern werden. Inwiefern?

Der Verfasser fordert vom kirchlichen Lehramt eine „konkrete, schriftbezogene Verkündigung" und bedauert, daß diese tatsächlich ersetzt worden sei durch „rationale Lehre" (658). Es geht ihm immer um das Einmalig-Konkrete, um die individuelle Situation, die nicht mit Hilfe von allgemeinen, aus „ungeprüfter Überlieferung" (658) gewonnenen, satzhaft formulierten Normen christlich bewältigt werden könne. Es handelt sich demnach im Grund um das „Universalienproblem", um das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen, hier um die *einmalige* Gegenwart und die *Allgemeinheit* der kirchlichen Lehraussage. Wir können diesen Bezug angemessen in drei Schritten verständlich machen: 1. Es eignet dem Wort der Kirche, das sie im Heiligen Geist gehört hat und je und je hört, das sie im selben Heiligen Geist bewahrt, aller Welt verkündigt und auslegt, unabdingbar ein allgemeines Element. Das gilt von ihrem „indikativischen", das Sein der Wirklichkeit aussagenden, wie von ihrem „imperativischen", das Sollen verkündigenden, Kerygma. Wenn Worte überhaupt verständlich sein sollen — sie

sind Mittel der interindividuellen Verständigung —, müssen sie ein „essentielles" Element artikulieren, das als solches natürlich auch in einer „rationalen Lehre" ausgesagt werden kann. Immer gilt z. B. der Satz: „Gott ist Vater" und der andere: „Du sollst Gott aus ganzem Herzen lieben". Diesen *Sätzen* eignet ein *allgemein* verständlicher Inhalt, der gewiß immer umgriffen wird und umgriffen bleibt vom je größeren Geheimnis Gottes. 2. Die genannten Sätze werden immer einmalig gehört und sind immer jeweils zu konkretisieren in der einmaligen Situation. 3. Diese Konkretisierung — und das ist hier das Entscheidende, der Punkt, wo der Verfasser irrt — liegt immer *innerhalb* des Allgemeinen. Anders formuliert: Das hier und jetzt christlich zu Leistende, sagen wir im Bereich der Ehe, dem ebenfalls eine essentielle Struktur eignet, läßt sich als konkreter „Fall" nicht adäquat unter eine Norm subsumieren. Denn der einzelne Mensch in seinen einzelhaften Situationen ist mehr als „Fall" eines Generisch-Allgemeinen. Die Norm umgreift aber den Raum, *innerhalb* dessen die konkrete Entscheidung zu liegen hat. Wie diese konkret aussieht, unter Umständen aussehen muß, weil auch das individuelle Moment eines Verhaltens unter Gottes verpflichtenden Willen steht, kann nur in jener Erleuchtung ausgemacht werden, die Gott dem demütig Betenden nicht versagt. Die Theologie versteht das „Modell" von „Norm und Anwendung" keineswegs so primitiv wie es der Verfasser zu unterstellen scheint. Entscheidend ist dieses: Die „Korrelation" von Gottes in der Verkündigung der Kirche ankommendem Wort und einmalig-gegenwärtiger Lage ist nie so individuell, daß darin das Moment des Allgemeinen einfachhin verschwände. Christliches Tun geschieht immer aus einer Einheit von Wesen und Existenz, von Allgemeinem im Einmaligen. Wir sind keine puren Existenzialisten und können es nicht sein. Eben darum ist eine reine Situationsethik, auch für den „Grenzfall", ein Irrtum. Ihm dürfte der Verfasser auf Grund seiner Voraussetzungen zum Opfer gefallen sein.

Damit hängt noch ein anderer Irrtum zusammen, nämlich der von den zwei Wegen der Theologie. Es müsse, so meint der Verfasser, eine von der „offiziellen" Theologie unabhängige Laien-Theologie geben, weil nur in einer solchen Wahrheiten erkannt werden könnten, die allein der am „Weltort" stehende Christ zu sichten vermöge. Die Gestalt dieser Theologie sei unabhängig vom kirchlichen Lehramt, wenngleich beide Theologien, die „freie" und die von der Amtskirche als ihr Instrument gebrauchte an der ihnen vorgegebenen Offenbarung ihr Maß und ihren Maßstab zu finden hätten (661).

Wir haben schon oben gezeigt, daß es keine so einmalige innerweltliche Situation geben kann, daß sie nicht mehr von einem Allgemeinen umgriffen und umgrenzt werde, daß es demnach keine Situation geben könne, deren christliche Durchdringung und Bewältigung nur in der unmittelbaren christlich-existentiellen Tat geschehen könne. Darüber hinaus wird nun hier auch das Wesen von Theologie falsch gedeutet. Theologie ist immer ein Moment

am Lebensvollzug der Kirche selbst. Sie hat die Funktion, diese in ihre eigene Wahrheit *reflex* einzuführen. Sie tut es, wenn immer sie sie selbst ist, gemäß dem Programmwort des Anselm von Canterbury (1033—1109): „Der Glaube sucht das Verständnis" (fides quaerens intellectum). Dieser Prozeß der reflexen Selbsterhellung der kirchlichen Wahrheit kommt selbstverständlich innerweltlich nie an sein Ende. Immer ist Gottes Offenbarung, die in der Kirche da ist, größer als unser reflexes Verständnis von ihr und noch einmal größer als unsere Rede über sie. Theologie ist, recht verstanden, (auch) ein Charisma *in* der Kirche, was natürlich nicht heißt, daß alle konkreten Theologen Charismatiker sind. Als Charisma *in* der Kirche steht sie demgemäß immer in einer Beziehung zum Amt, und zwar so, daß dieses eine kritisch-unterscheidende und zuletzt richtende Vollmacht über das theologische wie über alle Charismen hat, abgesehen davon, daß sich auch das Amt selbst in theologischen Aussagen, etwa einer Enzyklika verlautbart, also nicht nur einzelne Theologen — Priester und Laien — Theologie treiben. Eine „freie" Theologie im Sinn des Verfassers kann es wesensgemäß nicht geben. Er dürfte dies auch selbst gespürt haben. Denn ausdrücklich sagt er: „Inwieweit sie (die Kirche, d. Verf.) durch ihr institutionelles Lehramt, durch die Unfehlbarkeitslehre, sowie durch die Rechtsverfassung ihrer Hierarchie dem Prinzip des christlichen Selbstverständnisses aus dem konkreten Wechselverhältnis der bezeichneten Art selber im Wege ist, kann hier nicht im einzelnen geprüft werden" (658).

Die angegebene Absicherung vor einer Relativierung der Wahrheit durch eine mögliche Divergenz von „freier" und „amtlicher" Theologie durch die den beiden Gestalten der Theologie vorgegebene Offenbarung genügt nicht. Denn das Offenbarungswort ist nicht einfachhin und in jeder Dimension der Kirche „vorgegeben". Gottes Wort kann nur in der Kirche recht gehört werden. Die Schriften des Neuen Testaments sind schon Kerygma, d. h. *kirchliche,* aus Glauben und auf Glauben hin geschehende Verkündigung. Man bedenke dazu noch dieses: Schon in der Schrift als glaubensfordernder und heilsvermittelnder Anrede ist „nochmals der Unterschied zwischen ursprünglichem Offenbarungsereignis und seiner unmittelbaren Bezeugung einerseits und der Reflexion darüber *in* der Schrift anderseits zu beachten"[1]. Man kann demnach nicht auf das „reine", d. h. nicht kirchlich tradierte „Ur-Wort" Jesu ausweichen, wie heute jeder Exeget weiß. Damit aber entfällt die Möglichkeit, daß sich „freie" und kirchlich „gebundene Theologie" *unmittelbar* auf Gottes Offenbarung beziehen und an ihr orientieren. Das von uns gehörte Wort ist auf der einen Seite wesentliches Moment der Kirche selbst, auf der andern Seite steht es geschichtlich in Christus *vor* der Kirche und begründet sie. Offenbarung ist jeweils *in sich* „reine Selbstgegebenheit", aber nicht *für uns;* für uns ist sie in der Kirche gegeben. Hat demnach der Laie keinen eigenen „Ort" in der Kirche? Er hat einen solchen; jedoch

[1] *K. Rahner,* Was ist eine dogmatische Aussage? in: *Cattolica 15, 3, 178.*

innerhalb der Kirche und *innerhalb* ihrer objektiven, dem einzelnen vorgegebenen Ordnungen. Diese allerdings hat er an seinem „Weltort" in einmaliger und unvertretbarer Weise, als einzelner, der unter Gottes Imperativ steht und diesen im Glauben erkennt, zu verwirklichen.

Man bedenke dazu folgende beherzigenswerte Worte: „Die Sendung des Laien muß ... nicht aus einer Konkurrenz zum Amt und auch nicht erstlich durch eine Beteiligung an den Aufgaben des Amtes verstanden werden; sie liegt in der Ordnung des ‚Lebens', der je konkreten Imperative, die nicht aus der ‚Struktur', d. h. aus dem Amt ableitbar sind und dennoch zum Selbstvollzug der Kirche gehören. Für sie ist ja nicht nur der Dienst des Amtes, sondern auch das amtlich nicht im einzelnen normierbare christliche Leben aus dem Hier und Heute wesentlich, das gerade als solches ein wahrhaft kirchliches Geschehen ist ... Nicht irgendwelche Dienstleistungen sekundärer Art machen also die kirchliche Stellung des Laien aus, sondern daß er das Christusgeheimnis, das Heilszeichen der Kirche hineinträgt in die Welt, es im Gehorsam gegenüber dem Anruf Gottes anwesend macht in deren je neuen Situationen."[2]. Es will uns scheinen, daß so dem gültigen Anliegen des Verfassers Rechnung getragen wird, freilich mit besserer theologischer Begründung und Unterscheidung.

Ein weiterer Angriff des Verfassers und der „Anmerkung" richtet sich gegen die konkrete Handhabung des Naturrechts durch die amtliche Kirche. Es wurde eine „Revision der Naturrechtsüberlieferung" (666) gefordert. Ein dreifacher Einwand wird vorgebracht: Die Kirche habe sich durch die Rezeption des antiken Naturrechts „säkularisiert", sie habe eine systematische Lehre (663) an Stelle der konkreten Verkündigung gesetzt und sie habe endlich mittels des „sekundären Naturrechts" (667) faktisch reaktionäre Zustände in der Gesellschaft gerechtfertigt.

Kann man wirklich von einer Säkularisierung der kirchlichen Verkündigung und Theologie durch die Aufnahme des Naturrechts sprechen? Wir möchten genau umgekehrt formulieren: die Kirche hat in der Konsequenz der Inkarnation Gottes die Welt (das Saeculum) sakralisiert und mußte es tun. Die Welt in all ihren Ordnungen ist einbezogen in die Über-Welt, ist ein Moment an der umgreifenden und übergreifenden Wirklichkeit der Gnade. Diese setzt die Natur als in ihren Wesensstrukturen konstituiert voraus. Als solche ist sie *positiv* offen auf Über-Natur, sich erst in ihr vollendend. Diese Vollendung liegt allerdings nicht in ihrer eigenen Möglichkeit und Mächtigkeit. Um der Gnade willen interessiert sich die Kirche für die Welt und muß sich auch für die natürlichen Ordnungen der Gesellschaft interessieren und darin für Wirtschaft und Erziehung, für Bildung und Kunst usw. Wenn sie das tut, bewegt sie sich nicht auf fremdem Boden, sondern auf ihrem ur-eigenen. Nur eine Theologie, die die Beziehung von Natur

[2] Lexikon für Theologie und Kirche² 6, Sp. 177 (Ratzinger).

und Gnade, Welt und Über-Welt, Schöpfungs- und Erlösungsordnung „äußerlich" versteht, könnte die Welt, sofern sie sich gesellschaftlich so oder so verfaßt, sich selbst überlassen und sich damit begnügen, den einzelnen sittlich zu vermahnen. Wer aber begreift, daß eine naturrechtliche Lehre, wann immer sie von der Kirche in einer dogmatischen Aussage vorgelegt wird, diese aus ihrem reflektierten *Glaubensbewußtsein* und nicht einfachhin aus wissenschaftlich-soziologischen Erkenntnissen verkündigt, wird Karl Rahner zustimmen, wenn er sagt: „Jedenfalls ergibt sich ..., daß auch die dogmatische Aussage noch in ihrer Art partizipiert an der bekennenden und preisenden Aussage der gehörten und gehorsam angenommenen Botschaft von Jesus Christus her über ihn und auf ihn hin. Sie geht darum auch trotz aller Reflexion begrifflicher Art auf das geschichtliche Heilsereignis, setzt dies gegenwärtig, indem sie bekennt, von diesem gesetzt zu sein ... (ist) ex fide ad fidem."[3]

Die Kirche muß vor allem auch deshalb weltordnend tätig sein, weil in dem sündigen Verfallszustand der Welt gesellschaftliche Ordnungen auf die Dauer ohne heilende und helfende Gnade, die die Kirche vermittelt, weder erkannt noch gelebt werden können. Das ist — wie bekannt — ausdrückliche Lehre des Vatikanischen Konzils. Die Kirche muß sich von daher nicht nur mit der subjektiven Sünde befassen und dem einzelnen Sünder ins Gewissen reden, sie muß auch den Objektivationen des Ungeistes, den sozusagen institutionell gewordenen Sünden entgegentreten, und das vor allem in ihrem Lehr- und Hirtenamt. Selbstverständlich kommt gerade in der Ordnungsgestaltung dem Laien, der am „Ort" der Welt steht, eine besondere Stellung zu. Er kann und soll „Instrumentalhilfe" für die lehrende Kirche sein. Die so gefundenen Ordnungsgestalten, zumal konkretisiert für den bestimmten Raum und die bestimmte Stunde, bleiben aber auch so Lehre der Kirche, Verkündigung „aus dem Glauben für den Glauben".

Daß die Feststellung wirklich „metaphysisch" gegründeter Naturrechtsordnungen nicht leicht ist, wissen alle, die sich in der Problematik der Sache auskennen. Auch der Theologe entgeht nicht leicht dem durch seinen Standort bestimmten Gesichtspunkt, ebensowenig der Laie, selbst die Kirche nicht einfachhin. Das ist auch ein Grund für die Verschiedenheit der Verbindlichkeit kirchenamtlicher Aussagen. So bestreiten wir nicht die Existenz von illegitimen und unsachlichen, als „Naturgesetz" ausgegebenen Sätzen und Forderungen. Immerhin wird es grundsätzlich besser sein, auch in noch nicht definitorisch entschiedenen „Sachverhalten" dem objektiven Geist der Kirche zu folgen als dem persönlichen Eindruck, in den Subjektives aus vielen Quellen einfließt, auch und zumal aus dem Quell, der Sünde heißt. Daß die Anwendung des Normativen auf das Konkrete hier oft sehr schwer ist, darf man nicht übersehen und ebensowenig die geschichtlichen Fehlurteile, die in der Kirche vorkamen und, solange sie „pilgert", vorkommen

[3] a. a. O. 169/70.

werden. Natürlich ist der Laie in der Kirche genau so wenig, in gewisser Weise noch weniger als die Amtsträger, davor geschützt. Für uns alle aber — Priester und Laien — gilt: wir sind gerufen „zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß wir alle gelangen ... zum Vollmaß der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien, umhergerissen und -getrieben vom Wind jeder beliebigen Zeitströmung, ... vielmehr die Wahrheit in Liebe sagen, und so das All zu ihm hinwachsen lassen, der das Haupt ist, Christus" (Eph 4, 12—15).

Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen

WOLFGANG SEIBEL SJ

Die Frage, die hier eine Antwort finden soll, ist diese: Welchen Sinn hat die Vielzahl der Dogmen, da doch der Glaube ein einfacher, totaler Akt ist, und da die Wirklichkeit, die der Glaube bejaht, von ebenso umfassender Einfachheit ist, nämlich „Gott selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens"?[1] Weiter: Setzt man Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer Vielzahl von Dogmen einmal voraus, besteht nicht eine klare Rangordnung unter ihnen, ein Unterschied zwischen zentralen und mehr am Rand liegenden, zwischen „primären" und „sekundären", zwischen solchen, die man um seines Heiles willen explizit bejahen muß und solchen, für die ein impliziter Glaubensakt genügt? Warum besteht aber die Kirche trotzdem darauf, daß alle Dogmen mit gleicher Unbedingtheit bejaht werden müssen? Schließlich: Es gibt in der Kirche neben den formulierten und allgemein verpflichtenden Dogmen einen weiten Bereich von Lehren und Gebräuchen, die schon seit Jahrhunderten zum selbstverständlichen Besitz des gelebten Glaubens gehören — etwa der Glaube an Dasein und Wirken der Schutzengel —, aber noch nicht Gegenstand einer dogmatischen Definition der Kirche geworden sind, also einen „unscharfen" Bereich von Lehren, die weder eindeutig Dogma noch eindeutig freie Meinung sind. Könnte nun die Kirche nicht ein für allemal Klarheit schaffen und das verpflichtende Glaubensgut ebenso eindeutig wie grundsätzlich abgrenzen gegen den weiten Raum des frei Diskutierbaren?

Diese drei Fragen — nach der Vielzahl, der Rangordnung und der Grenze der Dogmen — haben eine nicht geringe Bedeutung für das ökumenische Gespräch; denn die evangelischen Christen werfen der katholischen Kirche häufig vor, sie stelle zu viele Wahrheiten als Dogmen auf, sie betone die minder wichtigen zu stark und sie grenze schließlich den Bereich der ver-

[1] Konzil vom Vatikan: Denzinger 1785.

pflichtenden Dogmen nicht klar genug ab. Auch diesen Einwänden gegenüber gilt es also unsere Fragen zu beantworten. Es geht dabei nicht um das Recht und die Notwendigkeit dogmatischer Formulierungen überhaupt, auch nicht darum, ob und warum die Kirche solche Vollmachten besitzt. Dies setzen wir hier voraus und fragen nicht nach der Möglichkeit, sondern nach dem Sinn und der Grenze des Dogmas.

Dogma und Dogmen im Neuen Testament und im Frühchristentum

Nach der Lehre des Neuen Testaments hat sich die autoritative Verkündigung der Kirche — die Vielzahl der dogmatischen Sätze! — aus einer ursprünglichen und in feste Formeln gefaßten Überlieferung, dem „apostolischen Kerygma", entfaltet, das unmittelbar auf das Selbstzeugnis des Auferstandenen zurückgeht. Es hat verschiedene Formen, umfaßt aber immer in irgendeiner Weise Tod und Auferstehung Christi als die wesentlichen Heilstatsachen, wie es an der wohl ältesten dieser Formeln, dem „Evangelium" des Paulus 1 Kor 15, 1ff. (bes. 3—5) am deutlichsten sichtbar wird. Es ist zugleich „Wesenskern" und „Norm" des Evangeliums. Es läßt die einzelnen Glaubenssätze als seine Selbstexplikation aus sich hervorgehen und lebt in der vielgestaltigen Verkündigung als ihr maßgebender Kern. So bleibt inmitten des Wandels der Zeiten und Situationen die „Selbstoffenbarung des Auferstandenen" gegenwärtig.

Es gibt also hier schon von Anfang an eine deutliche Rangordnung der Glaubenssätze im Sinn einer Ordnung der Einzelwahrheiten um eine maßgebende Mitte. Dieses Ur-Dogma ist wesentlicher und zentraler, weil es die Offenbarung Gottes, sein in Christus erschlossenes „Mysterium" (Eph 1, 9) gleichsam in wenige Worte zusammenfaßt. Es unterscheidet sich von den Einzeldogmen wie das Ganze von den Teilen. Was dort nach immer neuen Seiten hin entfaltet wird, ist hier in seiner ursprünglichen Einheit enthalten. Es ist „Inbegriff und Summe der christlichen Verkündigung"[2].

Doch sind die Einzelwahrheiten die konkrete Gestalt des christlichen Kerygmas. Deswegen entscheidet sich der rechte Glaube auch an ihnen. Sie können nicht vernachlässigt werden, ohne daß das Kerygma selbst angetastet würde. Wer nicht an das Einzeldogma der Auferstehung des Fleisches glaubt, hat darin das zentrale Dogma der Auferstehung Christi geleugnet (1 Kor 15, 12–18). Wer das alttestamentliche Gesetz als Heilsweg aufrechterhält, hat Christus verlassen (Gal 5, 4). Oder „wer leugnet, daß Jesus der Christus ist", leugnet „den Sohn" und hat deswegen „auch den Vater nicht" (1 Jo 2, 23): Es bedeutet „jede einzelne Verleugnung eine Verfehlung des ganzen Menschen ... in bezug auf seine ganze Wahrheit vor Gott"[3]. In den

[2] *H. Schlier*, Kerygma und Sophia, in: *Die Zeit der Kirche, Freiburg 1956, 215 bis 217.* Neben dieser grundlegenden Untersuchung vgl. *P. Lengsfeld*, Überlieferung, *Paderborn 1960, 54—64; O. Cullmann*, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, *Zollikon 1949.*

[3] *H. Schlier* in: *Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum NT I 470.

Pastoralbriefen ist dies denn ausdrücklich formuliert: Es gilt, an der ganzen Lehre, wie sie vom Apostel verkündigt wurde, festzuhalten (z. B. 2 Tim 1, 13–14).

Das im Neuen Testament bezeugte zentrale Ur-Dogma gewinnt eine feste und bald allgemein angenommene Gestalt im apostolischen Glaubensbekenntnis. Es ist „die kurz zusammengefaßte Glaubensregel“[4], in der „die wichtigen Lehren der Schrift zusammengestellt“ sind und die in ihren wenigen Worten „alle religiösen Wahrheiten des Alten und des Neuen Testaments verschlossen“ hält[5]. Das Glaubensbekenntnis mußte daher von den Taufbewerbern auswendig gelernt und zum Zeichen ihres Glaubens rezitiert werden. Es enthält eben die „Hauptstücke unseres Glaubens“[6], jene zentralen Wahrheiten, die jeder „glauben und bekennen muß, damit er sein Heil finde“[7], und zu denen alle Einzeldogmen in einem unumkehrbaren Verhältnis der Abhängigkeit stehen.

Die Lehre von den Glaubensartikeln in der mittelalterlichen Theologie

Die mittelalterliche Theologie versuchte, diese innere Ordnung der Glaubenswahrheiten mit Hilfe des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs zu klären. Den „prima principia“ der profanen Wissenschaft entsprechen in der Theologie die „articuli fidei“, die Glaubensartikel. Es sind die Fundamentalwahrheiten des Glaubens, also jene Wahrheiten, die von Gott unmittelbar und formell geoffenbart sind, die für den Glauben fundamentale Bedeutung besitzen — also heilsnotwendig sind — und deren explizites Bekenntnis durch die öffentliche Lehrverkündigung der Kirche von allen gefordert wird. Es sind im allgemeinen die Sätze des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Diese lassen sich wiederum auf zwei Wahrheiten zurückführen, die alle anderen an der Wurzel umfassen: das Dasein und Wesen Gottes und die Menschwerdung Christi.

Daneben gibt es Glaubenswahrheiten, die nicht jene zentrale Stellung einnehmen, etwa jene, die im Glaubensbekenntnis nicht genannt werden oder von der Kirche noch nicht verpflichtend und öffentlich zum Glauben vorgelegt wurden. Sie gehören nur „indirecte et secundario“, nämlich kraft ihres Zusammenhangs mit den fundamentalen Wahrheiten zum Glauben und sind Gegenstand der „fides implicita“, werden also in den Hauptwahrheiten mitbejaht und sind in der grundsätzlichen Zustimmung zur gesamten Offenbarung Gottes eingeschlossen. Sie fallen in dem Maß unter die Pflicht des ausdrücklichen Glaubens, als ihre Zugehörigkeit zum Offenbarungsgut erkannt, bzw. vom Lehramt der Kirche festgestellt wird.

Die formale Autorität aller Sätze freilich ist dieselbe, unabhängig von der

---

[4] *Augustinus*, Sermo 213, 1: *PL 38, 1060;* Sermo Guelferb. I 2: *Morin 442, 27.*

[5] *Cyrill v. Jerusalem*, Katechese 5, 12: *Bibliothek der Kirchenväter (1922) 92.*

[6] *Irenäus*, Epideixis. *Erweis der apostolischen Verkündigung I 6: Bibliothek der Kirchenväter (1912) 6 f.*

[7] *Augustinus*, Sermo 214, 1: *PL 38, 1065.*

mehr oder weniger zentralen Stellung des Inhalts. Es handelt sich lediglich um eine Gliederung innerhalb des Glaubensgutes selbst, nicht um die Grenze des Dogmas gegenüber den freien Meinungen. Weil die Zustimmung in erster Linie der Offenbarung Gottes gilt und dem einzelnen Satz nur insoweit, als er von dieser Offenbarung verbürgt ist, darum umfaßt sie in gleicher Weise alle Dogmen, die zentralen sowohl wie die peripheren, und die Leugnung eines Satzes ist im Grund eine Leugnung des Ganzen[8].

Die Reformation und die Lehre von den Fundamentalartikeln

In der Reformation findet ohne Zweifel eine Konzentrierung des gesamten Glaubensgutes um einige wenige Wahrheiten, letztlich um *ein* Thema statt: den „Hauptartikel" von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben. „Auf diesem Artikel", sagt *Luther*, „stehet alles, was wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben"[9]. Er ist „der einzige, solide Felsen", auf dem die ganze Kirche ruht[10], „der höchste und fürnehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre"[11]. Diese Konzentration um die Rechtfertigungslehre steht bei Luther so beherrschend im Vordergrund, daß alle anderen Seiten des Glaubens zunächst zurücktreten. Aber innerhalb der fundamentalen Glaubensartikel darf kein Stück fehlen. Es heißt, „rund und rein ganz und alles geglaubt oder nichts geglaubt". Wer auch nur einen Artikel nicht glaubt, der leugnet Gott, weil er ihn „in einem Wort Lügen straft". Der Glaube gleicht einem Ring, der an keiner Stelle zerrissen werden darf, oder einer Glocke, die den vollen Klang einbüßt, wenn sie auch nur „an einem Ort berstet". Wer darum „einen Artikel nicht recht glaubet oder nicht will..., der glaubet gewißlich keinen mit Ernst und rechtem Glauben"[12]. Daher seine unerbittliche Ablehnung der katholischen Kirche und auch der abweichenden Meinungen unter den Reformatoren selbst, obwohl er zugab, daß selbst bei der katholischen Kirche das Wort Gottes in nicht wenigen Punkten noch lebendig sei[13].

Mit dem Abschluß der Bekenntnisbildung in der Konkordienformel legte sich das Luthertum fast noch stärker als Luther selbst auf die alte, lehrmäßig geprägte Auffassung der Glaubensartikel fest. Sicher wußte man sehr wohl das „unnötige und unnütze Gezänk" über unwesentliche Dinge

---

[8] Zum ganzen Abschnitt vgl. bes. *A. Lang*, Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten: *Divus Thomas (Freiburg) 20 (1942) 207—236; 335—346; 22 (1944) 257—290; M.-D. Chenu*, La théologie comme science au XIII^e siècle, *Paris ³1957; J. M. Parent*, La notion de dogme au XIII^e siècle, in: *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle I, Paris-Ottawa 1932, 141—163.* Bei *Thomas*, S. Th. I q. 32 a. 4; II-II q. 1 a. 6—8; q. 2 a. 5.

[9] Schmalkaldische Artikel: *Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, ³1956, 416, 3.*

[10] WA 40 I 33, 16.

[11] Apologie der Konfession IV 2: *Bekenntnisschriften 159.*

[12] WA 54, 158—159.

[13] *H.-W. Gensichen*, Damnamus. *Die Verwerfung der Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955, 44 f. (auch 40 ff.); J. Koopmans*, Das altkirchliche Dogma in der Reformation, *München 1955, 100 f.*

von einem „nötigen Streit", der „die Artikel des Glaubens oder die fürnehme Hauptstück der christlichen Lehr angehet", zu unterscheiden[14]. Hier aber trotzte man jedem Versuch, die heilsnotwendigen Wahrheiten auf eine kleinere Zahl zu reduzieren.

Solche Bemühungen kamen sehr bald aus den Reihen der *Reformierten.* Schon *Calvin* unterschied deutlich die „Hauptstücke der Gottesverehrung" von jenen Lehrstücken, über die man unbeschadet des rechten Glaubens verschieden denken könne[15]. Eine Spaltung lasse sich nur dort verantworten, wo „die Kirche völlig von der Verehrung Gottes und der Predigt des Wortes abgefallen ist"[16], wo nämlich Christus nicht mehr verkündet und die Schrift nicht mehr als die alleinige Quelle des Wortes Gottes anerkannt wird. Dieses Fundament fehle aber nur in der katholischen Kirche[17], nicht bei den Lutheranern und nicht bei den anderen reformatorischen Gruppen. Sosehr er innerhalb der je örtlichen Gemeinde eine geschlossene Lehreinheit forderte, so großzügig war er im Verhältnis der einzelnen Gemeinden zueinander, wie er überhaupt ständig um die Gemeinschaft des gesamten Protestantismus bemüht war[18].

Dieser „fromme und freie Relativismus"[19] blieb forthin für den ganzen reformierten Raum kennzeichnend. Es gab hier auch nie eine allgemein verbindliche Bekenntnisschrift, die der Augsburgischen Konfession oder der Konkordienformel zu vergleichen wäre. Die reformierten Bekenntnisse hatten nur örtliche, bestenfalls regionale Bedeutung und bildeten deswegen kein Hindernis für die irenischen und unionistischen Bestrebungen[20]. Dazu trugen in immer stärkerem Maß auch kirchenpolitische Gründe bei. Da im Augsburger Religionsfrieden von 1555 nur „die Stände, so der Augsburgischen Konfession verwandt", reichsrechtlich anerkannt wurden, bemühten sich die deutschen Reformierten um den Nachweis einer grundsätzlichen Übereinstimmung mit den Lutheranern. Sie erstrebten zudem eine Union aller Protestanten gegen die immer mächtiger erscheinende katholische Gegenreformation[21].

Aus diesen — theologischen und politischen — Gründen wurde die Unterscheidung fundamentaler und nicht-fundamentaler Glaubensartikel zu

---

[14] Konkordienformel, SD, Von dem summarischen Begriff... 15: *Bekenntnisschriften 839.* Vgl. auch ebd. X 5, 31: S. 1063.

[15] Inst. IV 1, 12; IV 2, 1.

[16] Corpus Reformatorum 10b, 310.

[17] Inst. IV 2, 1—12.

[18] *O. Weber,* Die Einheit der Kirche bei Calvin, in: *Calvin-Studien 1959, hrsg. v. J. Moltmann, 1960, bes. 137—139; W. Nijenhuis,* Calvinus oecumenicus, *Den Haag 1959.* Beispiele für die irenische Haltung Calvins: *W. Niesel,* Die Theologie Calvins, *München ²1957, 195—197; R. Rouse-St. Ch. Neill,* Geschichte der Ökumenischen Bewegung I, *Göttingen 1957, 73 f.*

[19] *K. Barth,* Die Theologie und die Kirche, *München 1928, 79.*

[20] *H. W. Gensichen* a.a.O. 150—152.

[21] Dieses auf den Fundamentalwahrheiten gegründete Zusammenstehen nannte man „Synkretismus": Nach einer Erzählung Plutarchs pflegten die sonst stets uneinigen Kreter einen „Synkretismos" herzustellen, wenn sie es mit einem gemeinsamen Gegner zu tun hatten: *O. Ritschl,* Dogmengeschichte des Protestantismus IV, *Göttingen 1927, 245 f.* Das Wort taucht schon bei Luther auf (WA Br. 1, 616, 81).

einem der wichtigsten Themen der theologischen Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts[22]. Sie hatte schon bei den Unionstheologen und den Unionsverhandlungen des 16. Jahrhunderts, vor allem bei dem katholischen Humanisten Georg Cassander (1513—1566), auch bei Melanchthon, eine Rolle gespielt. In großem Stil taucht sie erstmals in den Unionsschriften der Heidelberger reformierten Theologen Franciscus Junius (1545—1602) und David Pareus (1548—1622)[23] auf und wird schnell Allgemeingut der protestantischen Theologie. Unklar bleibt nur, welche Glaubenssätze zu den heilsnotwendigen Fundamentalwahrheiten gehören und welches die Kriterien der Unterscheidung seien.

Um diese Frage ging denn auch der Streit. Die unionsfreudigen Reformierten hatten die Tendenz zu einer möglichst geringen Zahl und suchten zu zeigen, daß sie darin mit den Lutheranern übereinstimmten und daß daher kein Grund für die Spaltung der Konfessionen vorhanden sei. Die Lutheraner lehnten ihrerseits jede Einigungsbestrebung ab, weil sie argwöhnten, man wolle hier das Luthertum vergewaltigen, und ihre Theologen suchten in fast jeder einzelnen Frage einen fundamentalen Unterschied von den Reformierten nachzuweisen. Die Unterschiede der beiden Konfessionen bezogen sich also nach Ansicht der Reformierten nur auf nicht-fundamentale, nach Ansicht der Lutheraner auf fundamentale Wahrheiten.

Die Lehre von den Fundamentalartikeln zeigt vor allem in der lutherischen Orthodoxie viele formale Ähnlichkeit mit der scholastischen Lehre von den Glaubensartikeln[24]. Es besteht jedoch ein nicht unerheblicher Unterschied: während es sich dort lediglich um eine Rangordnung innerhalb des Kosmos der göttlichen Offenbarung, nicht aber um einen Unterschied in der Glaubenspflicht handelt, gehören hier die nicht-fundamentalen Sätze zwar meistens zum offenbarten Glaubensgut, sind also „Glaubensartikel", können aber geleugnet werden, ohne daß der einzelne sein Heil gefährdete. Es wird also hier auch die Glaubenspflicht auf die fundamentalen Sätze beschränkt. Dem liegt die Idee eines ein für allemal abgrenzbaren heilsnotwendigen Mindestglaubens zugrunde, eine Idee, die notwendig mit dem Fehlen eines autoritativen kirchlichen Lehramtes zusammenhängt, das ja für die katholische Theologie die einzige Instanz ist, die unfehlbar und verbindlich beurteilen kann, ob ein Satz „Glaubensartikel" oder freie Meinung ist.

Deswegen kam die Theologie der Fundamentalartikel nie von der Frage nach dem Kriterium für die Unterscheidung der notwendigen von den diskutablen Lehren weg. Ob man nun eine zeitliche Grenze setzte und den

---

[22] Zum Ganzen vgl.: *O. Ritschl* a.a.O. 231—472; *M. Keller-Hüschemenger,* Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang, *Gütersloh 1939.* Texte bei *H. Heppe,* Die Dogmatik der ev.-ref. Kirche, *Neukirchen ²1958, 34—37; E. Hirsch,* Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, *Berlin ³1958, Nr. 471—486.*

[23] Beide trugen den Titel „Irenicum" und erschienen 1593 bzw. 1614.

[24] *Johann Gerhard* beruft sich in seinen Loci theol. III 412 sogar auf Thomas v. Aquin.

Glauben der ersten fünf Jahrhunderte (Georg Calixt) oder den Inhalt des Apostolicums (Johann Gerhard, vorher schon Melanchthon) als Norm ansah, ob man aus einem bestimmten Begriff des Heils heraus jene Wahrheiten auswählte, die zur Erlangung des Heils notwendig geglaubt werden müssen (das „Heilsnotwendige": Leonhard Hütter, Balthasar Meisner) oder die den rechtfertigenden Glauben hervorbringen (Nikolaus Hunnius), ob man sich auf jene Wahrheiten beschränkte, die von der Schrift ausdrücklich als heilsnotwendig gekennzeichnet werden (Acontius und die Arminianer) oder ob man sie durch einen rationalen Religionsvergleich zwischen der natürlichen, der mosaischen und der christlichen Religion erheben wollte (Pierre Judieu), immer blieb eine tiefgreifende Unsicherheit bestehen und vereitelte von vornherein eine befriedigende Lösung der Frage. Das kommt auch in einer geradezu modern anmutenden Form bei Calixt und Hunnius zum Ausdruck: sie schlagen vor, die genaue Festlegung der Fundamentalartikel einer Kommission von Sachverständigen zu übertragen.

Mit der Zeit freilich siegten jene Kräfte, die den heilsnotwendigen Glaubensbestand auf ein Minimum verringerten. Sie begannen schon im 16. Jahrhundert in den Kreisen der Spiritualisten und der Sozinianer. Sie lebten im Pietismus auf und errangen mit der Aufklärung einen fast vollständigen Sieg. Auch heute ist trotz der inneren Erneuerung des Protestantismus und trotz der Intensivierung des Glaubensbegriffs durch die Einflüsse der Existenzphilosophie die Frage nach der Vielzahl der Dogmen, ihrer Grenzen und des Kriteriums der Unterscheidung noch nicht einer Lösung nähergekommen.

Die Stellung der katholischen Theologie

Die katholische Theologie wies jede Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubensartikeln stets dann zurück, wenn damit auch eine Unterscheidung der Glaubenspflicht verbunden war. Sie begründete diese Ablehnung vor allem mit der Autorität der göttlichen Offenbarung, die innerer Beweggrund des Glaubens ist und es darum nicht zuläßt, daß man einen Teil der Glaubenswahrheit als freie Meinung erklärt, die man nach Belieben annehmen oder ablehnen könne. „Deshalb müssen", heißt es in der Enzyklika *Mortalium animos* Pius' XI., „alle wahren Anhänger Christi beispielsweise dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter Maria genau denselben Glauben schenken wie dem Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, und sie dürfen die Menschwerdung unseres Herrn nicht anders glauben als das unfehlbare Lehramt des Papstes." Denn alle diese Wahrheiten „sind von Gott geoffenbart worden"[25].

Doch nahm man das in der Lehre von den Fundamentalartikeln verborgene Anliegen in einer anderen Weise auf. Man bemühte sich um eine genaue Abgrenzung der eigentlichen Dogmen von dem weiten Bereich der

[25] Heilslehre der Kirche, *hrsg. v. A. Rohrbasser, Freiburg 1953, Nr. 684.*

Meinungen und Ansichten, die nicht zum Glaubensgut der Kirche gehören und deswegen bei einer Wiedervereinigung der getrennten Christen niemand verpflichtend auferlegt werden können. Ein erstes Werk dieser Art erschien 1648 in Paris und stammt von dem damals berühmtesten und erfolgreichsten französischen Kontroverstheologen *Franz Veronius* (1575—1649): „Règle générale de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines“[26]. Es hatte verschiedene Nachfolger, vor allem die „Divinae fidei analysis“ des in Paris lebenden Engländers *Heinrich Holden* (1596—1662)[27] und die „Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum“ des deutschen Franziskanerrekollekten *Philipp Chrismann* (geb. 1751)[28]. Diese Werke enthalten meist eine Aufzählung der eigentlichen Glaubenswahrheiten und versuchen sie möglichst scharf von allen Privatmeinungen abzugrenzen. Gelegentlich schränkten sie allerdings die Glaubenspflicht auf die formal definierten Dogmen ein und achteten nicht genügend auf das in der allgemeinen Verkündigung der Kirche laut werdende ordentliche Lehramt. Es ist daher verständlich, daß Theologen wie Kleutgen und Scheeben sehr mißtrauisch gegen solche Bestrebungen und die in ihnen verborgene „minimistische Tendenz“ waren[29].

Auch die Päpste betonten mehrmals die Bedeutung des ordentlichen Lehramts (D 1683; 1722) und der —freilich abgeleiteten und nicht zur absoluten Glaubenszustimmung verpflichtenden — Äußerungen des Papstes und seiner Kongregationen (D 1684; 1820; 2007f.; 2313). Die Worte des Vaticanums von der „gewöhnlichen und allgemeinen Lehrverkündigung“ der Kirche (D 1792) richten sich gegen jene, „die meinen, nur die formell definierten Glaubensartikel seien Gegenstand des göttlichen Glaubens, und die auf diese Weise die Glaubenswahrheiten auf ein Mindestmaß zu verringern suchen“[30]. Was ist aber der tiefere Sinn dieser Entscheidungen?

Die gegliederte Einheit der Offenbarung Gottes

Die Offenbarung, auf die sich der Glaube richtet, ist Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Hier spricht Gott von nichts anderem als von „sich selbst und den ewigen Beschlüssen seines Willens“ (D 1785), von dem „Geheimnis, das von Ewigkeit her verborgen war in Gott“ (Eph 3, 9) und ohne dieses Aus-sich-Heraustreten Gottes dem menschlichen Geist absolut unzugänglich geblieben wäre. Aber dieses Wort, in dem Gott sich dem Men-

[26] Abgedruckt bei *Migne*, Theologiae cursus completus I (1839) 1037—1112. Über Veronius vgl. *H. Hurter*, Nomenclator literarius III, *Innsbruck* ³*1907, 984 bis 987.*

[27] Ohne das 1. Buch (das beanstandet worden war) bei *Migne* a.a.O. VI (1841) 791 bis 878. *Hurter* III 1011f.

[28] Bei *Migne* VI 877—1070. Über *Chrismann:* Allgemeine deutsche Biographie 47 (1903) 480; *Hurter* V/1, ³1911, 286.

[29] *M. J. Scheeben*, Handbuch der kath. Dogmatik I, *hrsg. v. M. Grabmann, Freiburg 1948, Nr. 429—431. 434; S. 202f., 205; J. Kleutgen*, Die Theologie der Vorzeit I, *Münster* ²*1867, 46—150, bes. 141.*

[30] Der Paderborner Erzbischof Konrad Martin als Berichterstatter der Deputatio pro fide: *Collectio Lacensis VII 167.*

schen in Liebe zuneigt, ist selbst eine Person: Gottes Sohn Jesus Christus. Im Geheimnis Christi, das sich ausweitet in das Geheimnis der Kirche, treffen alle Linien der göttlichen Offenbarung zusammen. Er selbst ist das so lange verborgene Geheimnis Gottes (Kol 2, 2). Wer ihn sieht, sieht den Vater (Jo 14, 9); wer an ihn glaubt, findet das ewige Leben.

Darum besitzt die gesamte Offenbarung Gottes eine ursprüngliche Einheit, und man kann Jesus Christus das eine und einzige Dogma, das Ur-Dogma, nennen, durch das die Kirche und der Glaube begründet wird. In ihm hat die Selbstmitteilung Gottes ihr letztes, endgültiges Stadium erreicht. Hier hat Gott sein ganzes Wesen ausgesprochen, so daß er kein Wort mehr sprechen wird, das in diesem einen Wort nicht schon gesagt wäre. Irenäus von Lyon hat dies in einer treffenden Formel zusammengefaßt: „Der Herr hat alles Neue gebracht, indem er sich selbst darbot."[31]. Über Christus kann die Menschheit nicht mehr hinauskommen, sie kann nur in ihn hineinwachsen (Eph 4, 11–16).

Dieses eine Wort Gottes entfaltet sich freilich in eine Fülle von Einzelaussagen. Dies hat seinen Grund nicht nur in der Begrenztheit des menschlichen Geistes, der als geschaffener Geist und mit seiner irdischen Sprache auf die Vielzahl der Worte angewiesen ist. Es folgt auch aus dem Wesen der Offenbarung, die nicht allein über Gott, sondern auch über den Menschen und überhaupt die geschaffenen Dinge spricht. Kraft der ihm von Gott geschenkten personalen Würde geht der Mensch niemals in der Wirklichkeit Gottes auf, sondern ist ihm ein wahres Gegenüber mit einem eigenen, je unverwechselbaren und einmaligen Namen. Jesus Christus, der Gott und Mensch in einer Person ist, hat den Abgrund zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen dem Menschen und Gott überbrückt. Aber auch in ihm ist die göttliche und die menschliche Wirklichkeit nicht ineinander übergegangen, sondern bleibt „unvermischt und ungetrennt" in ihrer jeweiligen Eigenart. Der Mensch wurde mit Gott versöhnt und diese Versöhnung schenkt ihm allererst die Vollendung seiner personalen Würde und seines geistigen Selbstbesitzes. Sie hat das dialogische Gegenüber des Menschen zu Gott nicht beseitigt, sondern erst in seiner letzten Tiefe begründet. Insoweit in Jesus Christus das Wissen Gottes um das wahre Wesen jedes einzelnen Menschen und seine Liebe zu ihnen gegenwärtig ist, umfaßt er als das Ur-Dogma auch alle geschaffenen Wesen, und das Dogma besitzt eine ursprüngliche Einheit. Insofern aber die von ihm erkannten und geliebten Menschen Personen sind, stehen sie ihm gegenüber, und die Offenbarung Gottes muß sich, wenn sie von ihnen und von dem in dieser Geschichte geschehenden Heilswirken spricht, in den vielen Dogmen entfalten. Die Vielgestaltigkeit der Glaubenssätze ist ein Bild und eine notwendige Folge der vielgestaltigen Glaubenswirklichkeit selbst.

Es besteht deswegen auch eine reiche Gliederung innerhalb der Glaubens-

[31] Adv. haer. IV 34, 1: *PG 7, 1083.*

sätze, eine Rangordnung der wichtigen und der weniger wichtigen, der zentralen und der mehr peripheren Wahrheiten. Es kommt nicht jedem Dogma das gleiche objektive Gewicht zu. Das Dogma von der Menschwerdung und dem Erlösungstod Jesu Christi steht an zentralerer Stelle als die Lehre vom Ablaß oder das Dogma vom Fegfeuer, und die Wahrheit von der Rechtfertigung des Sünders durch die barmherzige Gnade Jesu Christi hat ein größeres Gewicht als das Dogma von der Sakramentalität der Krankensalbung oder von der Erlaubtheit der Anrufung der Heiligen. Diese verschiedene „Ranghöhe" eines Dogmas bestimmt sich nach seiner Stelle im Ganzen der christlichen Offenbarung. Die fundamentalen Dogmen haben deswegen eine größere Bedeutung, weil sie die eine und selbe Wirklichkeit an einer zentraleren Stelle erfassen und daher die weniger wichtigen Sätze mitmeinen und implizit in sich enthalten. Die partikularen Sätze präzisieren die zentralen und sprechen eine Seite des umfassenden Ganzen deutlicher aus, als es in den zentralen Sätzen geschieht. „Es ist nicht nur so, daß die vielen Dogmen nachträglich zu einer Einheit zusammengefaßt werden können, sondern so, daß das eine Dogma die Quelle der vielen Einzeldogmen ist, wie auch die Wahrheit nicht aus vielen Wahrheiten zusammenwächst, sondern die vielen aus ihrem Schoß hervorgehen läßt."[32]

Die Offenbarung Gottes ist ein Geschehen im personalen Bereich. Sie zeigt den Sprechenden selbst, aber von immer neuen Seiten. Je zentraler eine Aussage ist, desto größer ist ihre — noch unartikulierte — Inhaltsfülle, je präziser sie ist, um so enger umgrenzt sie den Teil, den sie beleuchtet. Sie sagen die Offenbarung in je verschiedener Fülle und in je verschiedener Dichte aus, aber sie lassen stets das Ganze sichtbar werden. Alle Sätze verweisen auf Gott, ihren sinngebenden Ursprung, und bilden in Christus ein unteilbares Ganzes. Das bedeutet nicht, daß Christus mit allen Einzelwahrheiten identisch wäre. Es bedeutet aber, daß Christus ihr Erkenntnisgrund und ihr Seinsgrund ist, daß sie also nur sind, weil er ist, und nur erkannt werden, weil er sie offenbart. Die Offenbarung ist keine Summe unabhängig und unverbunden nebeneinanderstehender Einzelsätze, die nur dadurch zusammengehalten würden, daß Gott sie zum Glauben auferlegt. Sie ist auch kein geschlossenes System, in dem sich alles aus einem einzigen Prinzip ableiten ließe[33]. Auch das Bild eines Organismus ist irreführend, weil es auf der Ebene des vitalen Seins verbleibt. Die Offenbarung ist vielmehr ein Akt, in dem sich Gott selbst dem Menschen schenkt. Sie ist also eine geistig-personale Wirklichkeit, in der Gott sein eigenes Wesen ausspricht. Diese geistige Mitte scheint in allen Einzelworten auf und fügt sie zur Einheit zusammen. Weil sie aber unerschöpflich, ja unendlich ist, sind alle Einzelaussagen nur Teilaspekte, an denen Gottes unerforschliches We-

[32] *A. Rademacher*, Die innere Einheit des Glaubens, *Bonn 1937, 73.*

[33] Wie es etwa *M. J. Scheeben* — hier zu sehr unter dem Einfluß des deutschen Idealismus — noch meinte: Die Mysterien des Christentums, *hrsg. v. J. Höfer, Freiburg 1941, 42.*

sen in dem Maß sichtbar wird, als Gott es mitteilt und durch seinen Geist das Verständnis des Hörenden öffnet.

Der Glaube vor der Vielfalt der Dogmen

Der Glaube ist ein Akt der totalen Hingabe des Menschen an den sich offenbarenden Gott. Der Glaubende umfängt und bejaht die göttliche Wirklichkeit in einer noch undifferenzierten, aber vollkommenen Unterwerfung unter den heiligen Willen Gottes. Der Glaube gilt nicht zuerst dem Wort oder den Worten Gottes, sondern der in diesen Worten sich äußernden Person, und in dieser vollkommenen Hingabe umfaßt er von vornherein alles, was der angebetete und geliebte Herr jemals tun und sprechen wird. Am Anfang des Glaubens steht die ungegenständliche Erfassung der ganzen personhaften Wirklichkeit des Herrn und die ebenso ungegenständliche Hingabe an ihn.

Doch realisiert sich diese Hingabe jeweils in der Annahme der Worte und Sätze der Dogmen und im Tun der je konkreten Gebote. Da in jedem einzelnen Dogma stets das Ganze der göttlichen Wirklichkeit aufscheint, sieht und bejaht der Glaube in der Einzelwahrheit das unendliche Geheimnis Gottes. Jedes Dogma ist eine Art Öffnung, durch die sich die religiöse Intention auf die göttliche Person selbst richtet. Wie sich das Ur-Dogma in die Einzeldogmen entfaltet und die Einzeldogmen das Ur-Dogma aufscheinen lassen, so entfaltet sich die Totalhingabe des Glaubens in der Zustimmung zu den Einzeldogmen, und diese je einzelne Zustimmung ist jeweils der konkrete Vollzug des einen und unteilbaren Glaubens. Der Glaubende muß also nicht mühsam eine lange und vielleicht noch unübersehbare Reihe von Dogmen abwandern und jeweils einen neuen Akt des Glaubens leisten, sondern er erfährt von vornherein jede Einzelaussage als Teil der religiösen Gesamtwirklichkeit und bejaht im Teil das Ganze und den Teil nur insofern, als er zum Ganzen gehört und in ihm das Ganze sichtbar wird.

Aus diesem Grund kann die Offenbarung Gottes nur als Ganzes angenommen oder abgelehnt werden. Eine Herausnahme etwa der „fundamentalen" Dogmen oder eine Beschränkung auf den „Glauben der ersten Jahrhunderte" widerspricht dem Wesen der christlichen Offenbarung und dem Wesen des Glaubensaktes zugleich. Damit beschränkt man sich auf einen letztlich vom Menschen begrenzten Ausschnitt. Der Glaube aber richtet sich auf Gott, der in vollkommener Weise personhaft ist, und er muß bereit sein, Gott zu bejahen, wie er in Wahrheit ist, und den Weg der Offenbarung grundsätzlich mitzugehen. Ja, wer auch nur eine Einzelwahrheit, die er als Teil der Offenbarung Gottes erkannt hat, nicht annimmt, verweigert Gott selbst die Zustimmung und hat im Grund die Offenbarung als ganze verleugnet. „Die Herausnahme einer oder mehrerer Einzeldogmen unter Ablehnung der übrigen, ja schon der grundsätzliche Anspruch, innerhalb der Offenbarungswahrheiten eine Auswahl zu treffen, ist eine Leugnung der Ganzheit."[34]

[34] *A. Rademacher* a.a.O. 86.

Das gilt freilich nur insoweit, als die Einzelsätze als Offenbarung Gottes erkannt werden. Wer also ein Dogma als eine christusfremde Aussage meint ansehen zu müssen, kann es niemals gläubig bejahen. In diesem Fall ist ein grundsätzliches Ja zu Christus mit dem Nein zu einem zwar objektiv wahren, aber subjektiv noch nicht als solches erkannten Dogma vereinbar. Ein solcher Glaube trifft keine subjektive Auswahl aus dem Offenbarungsgut. Er ist bereit, Gott zu gehorchen, wo immer seine Stimme erklingt, und deswegen steht er in der rechten Grundentscheidung, und es ist nicht Schuld, wenn er vielleicht die objektive Fülle der Offenbarung noch nicht erreicht hat. Diese rechte Grundentscheidung muß sich freilich — das gehört zum Wesen des Glaubens — Tag für Tag von neuem bewähren, dann vor allem, wenn Gott Wege weist, die man bislang nicht als Wege Gottes glaubte erkennen zu können.

Es sagen allerdings einige Dogmen die göttliche Wirklichkeit an einer so zentralen Stelle aus, daß sie stets explizit bejaht werden müssen, will man noch von einem Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus sprechen. So sind etwa die Aussagen vom Dasein Gottes des Schöpfers und des Herrn aller Dinge, von der Menschwerdung Jesu Christi und von seiner Erlösungstat für uns so zentrale Wahrheiten, daß bei einem, der nicht einmal diese bejaht, nur noch in einem sehr eingeschränkten und sehr verhüllten Sinn von einem Glauben an Gott oder an Jesus Christus gesprochen werden kann. Insofern haben die Dogmen eine objektiv verschiedene Heilsbedeutung, und jene absolut heilsnotwendigen werden mit Recht „fundamentale“ genannt. Für alle anderen Wahrheiten genügt die „fides implicita“, die in dem uneingeschränkten Ja zur Offenbarung Gottes die gesamte Wahrheit an der Wurzel umfaßt. Es kann ja niemals der Mensch die Fülle der Offenbarung Gottes im hellen Licht seines Bewußtseins gegenwärtig haben: Der Glaube ist überhaupt nicht Vermehrung oder Erweiterung des Wissens, sondern er ist ein Akt der totalen Hingabe an den allein wahren Gott, neben dem es keinen anderen gibt.

Die Grenzen des Dogmas

Damit ist aber die Frage nach der Abgrenzung der strengen Glaubenswahrheiten von dem weiten Bereich der theologischen Meinungen und der kirchlichen Gebräuche noch nicht beantwortet. Die Geschichte des Dogmas ist gleichzeitig die Geschichte eines ständigen Klärungsprozesses. Durch jede dogmatische Formulierung wird in einer noch unscharfen Randzone eine Grenze gezogen, die an einem bestimmten Punkt das verpflichtende Glaubensgut von den freien Meinungen scheidet. Mit der Präzisierung der dogmatischen Aussagen ist auch eine Freigabe des nicht zum eigentlichen Glaubensgut Gehörenden verbunden. Die Abgrenzung der verpflichtenden Dogmen geschieht also von Fall zu Fall und jeweils an den Punkten, die einer Klärung bedürfen, niemals aber erschöpfend und niemals ein für allemal.

Eine solche endgültige Grenzziehung (die eine weitere Entwicklung für die Zukunft ausschlösse) wäre nur möglich, wenn die Offenbarung nicht mehr wäre als eine Mitteilung eines Systems von Sätzen und Formeln. Sie hätte dann aber kein Leben und könnte niemals Leben zeugen.

In Wahrheit ist die Offenbarung die große Liebestat des lebendigen Gottes, der nicht Lehren und Sätze „dozierte", sondern seinen einzigen Sohn in die Welt sandte. Das lebendige Geheimnis dieser göttlichen Person kann nie vollkommen in ein System gefaßt werden, sondern ist immer größer und weiter als alle menschlichen Worte. Weil der Glaube in allen Dogmen die Person Jesu Christi bejaht und sich ihm anheimgibt, muß er die formulierten Dogmen immer im Zusammenhang mit anderen Erkenntnissen, Zustimmungen und Haltungen umfassen. Das Dogma lebt in einem Raum, der weiter ist als der Bereich der endgültig formulierten Sätze. Die Entscheidungen der Kirche drücken nicht mehr, sondern weniger aus, als der lebendige Glaube bejaht. Die Dogmen werden gestützt und gehalten von einer weiteren und umfassenderen Überlieferung, in der göttliche und menschliche Traditionen weithin ungeschieden ineinander verzahnt sind, so sehr, daß eine genaue Abgrenzung an allen Punkten gar nicht möglich ist. Das Dogma ist von einer Atmosphäre umgeben, die man nicht entfernen kann, ohne das Dogma selbst zu entstellen. Es lebt „in einem Offenbarungsfeld. Es kann vielfach in seinem wahren Sinn und in seiner Tragweite nur im Rahmen der Gesamtoffenbarung verstanden und angenommen werden, so daß seine Bejahung umgriffen ist von dem Ja zu der ganzen Offenbarung"[35]. Oder mit den Worten Bischof Ullathornes: „Ohne Frage gibt es, wenn ich so sagen soll, eine äußere und eine innere Theologie, ein veränderliches und ein feststehendes Element in dieser höchsten aller Wissenschaften. Beide fließen jedoch so ineinander, daß es unmöglich ist, sie wie zwei getrennte Körper zu behandeln, oder praktisch sie in geschiedene Fächer zu verteilen."[36]

Die Versuche einer genauen Abgrenzung der streng definierten Dogmen, wie sie von Veronius, Holden oder Chrisman unternommen wurden, sind dennoch von nicht geringer Bedeutung. Sie warnen vor einer falschen Verabsolutierung dogmatisch nicht festgelegter Sätze. Sie stellen sich jedem Versuch entgegen, theologische Meinungen als unabänderliche Lehre der Kirche auszugeben, Versuche, die nicht nur zur Zeit eines Veronius unternommen wurden. Sie dienen vor allem einer Aufgabe, die niemals vernachlässigt werden dürfte: Sie stellen die entscheidenden Dogmen heraus und richten den Blick auf die Mitte des christlichen Glaubens. Es besteht immer die Gefahr, daß sich im praktischen Vollzug des Glaubens die Akzente verschieben, daß zentrale Dogmen mehr in den Hintergrund treten und Einzelwahrheiten ein ungebührliches Gewicht erhalten. Es muß aber die objektive Rangordnung der Dogmen auch im Leben der Kirche zutage treten. Es müs-

[35] *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik I, *München* ⁶*1960*, *71*.
[36] Zit. bei *M. J. Scheeben*, Dogmatik I n. 430; S. 203.

sen die fundamentalen Dogmen auch im Glaubensbewußtsein die Stelle einnehmen, die ihnen ihrer Inhaltsfülle nach zukommt. Hier liegt nicht zuletzt eine der wichtigsten und genuinsten Aufgaben der Theologie.

Im letzten weisen alle unsere Fragen auf das Wesen und die Funktion der Kirche hin. Kraft der Verheißungen Jesu Christi kann sie niemals als Ganze von der Wahrheit der Offenbarung Gottes abfallen. Sie ist die Stätte des Heiligen Geistes und der Ort, an dem Jesus Christus selbst der Welt durch den Mund seiner Diener die Wahrheit verkündet und durch ihre Hände seine Gnade schenkt. Sie hat deswegen in all den behandelten Fragen die letzte Kompetenz. Sie allein kann entscheiden, was zur göttlichen Offenbarungswahrheit gehört und was nur theologische Meinung ist. Sie kann auch allein erkennen, welche Dogmen fundamental, welche mehr peripher sind. Die Forschungen der Theologie haben hier wichtige und für das Lehramt der Kirche unersetzliche Dienste zu leisten; aber sie sind kein letztes Wahrheitskriterium. Unterscheidungsmerkmal der Wahrheit ist stets die Offenbarung Gottes, wie sie von der Kirche verkündet wird. So konkretisiert sich der Glaube in der Stellung zur Gemeinschaft der apostolischen Kirche. Es gibt kein ihr übergeordnetes Kriterium, an das man Berufung einlegen könnte; denn auch die Heilige Schrift, die ihrem Rang nach weit über jedem nachapostolischen Wort der Kirche steht, eröffnet ihren wahren Sinn nur innerhalb der Kirche. Darum sind die Fragen nach der Abgrenzung, der Rangordnung und der Vielzahl der Dogmen im Grund immer Fragen nach der Kirche und nach ihrer Bedeutung für die Verkündigung der Offenbarung Gottes.

Ludwig Windthorst[1]

ERNST DEUERLEIN

Eine sehr früh einsetzende, aus dem Zwang zur Schaffung neuer Traditionen und zur Formung personaler Leitbilder verständliche Glorifizierung zeigt die geschichtliche Erscheinung des deutschen Katholizismus in frakturloser Unität und dessen richtunggebende Persönlichkeiten in statuarischer Kühle. *Ludwig Windthorst,* vor 150 Jahren, am 17. Januar 1812, in Osterkappeln vor Osnabrück geboren, begünstigte diesen Distanzierungsprozeß, indem er geradezu ängstlich darauf sah, daß nicht seiner Person, sondern der von ihm vertretenen Sache Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Sein politischer Stil,

[1] Die ältere Literatur wird nachgewiesen in: Staatslexikon, *5. Aufl., Bd. V, Freiburg 1932, 1333—1342.* Die Zitate aus den parlamentarischen Reden Windthorsts werden nach den amtlichen Veröffentlichungen wiedergegeben.

öffentlichkeitsscheu nicht aus Koketterie, sondern aus Erfahrung und aus Achtung, unterstützte die damit verbundene Entfremdung. Als ihm auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands vom 4. bis 8. September 1881 in Bonn der 21jährige *Paul Maria Baumgarten* seine jugendliche Verehrung und Begeisterung zum Ausdruck bringen wollte, wehrte er nachsichtig-begütigend mit der Bemerkung ab, „daß das Persönliche in dem Kampf um die großen und heiligen Güter unseres Glaubens gar nichts bedeute“[2].

I

Das katholische Deutschland verstand und feierte Windthorst als seine größte politische Begabung im 19. Jahrhundert und als den Schutzherrn der von ihm zwar nicht allein geschaffenen, jedoch entscheidend geformten Vertretung in der Politik. Der Verfasser der umfangreichsten und noch nicht ersetzten Windthorst-Biographie, *Eduard Hüsgen,* beschließt seinen Rückblick auf Leben und Tun des von ihm Dargestellten mit der Versicherung: „Gewiß wird es niemandem einfallen, um des großen Führers willen das Verdienst aller der Männer gering einzuschätzen oder zu verkümmern, die mit ihrer gediegenen Sachkenntnis in treuer Beihilfe ihm zu seinem Werke gewissermaßen die Bausteine und die Vorarbeiten lieferten und Hand in Hand mit ihm bauten. Doch kann darüber kein Zweifel sein, daß Windthorst vor allem es war, der ihre Arbeit fruchtbar machte und zur Vollendung führte. Windthorst hat es verstanden, die kraftvolle Organisation der Zentrumspartei, die in der Opposition geboren, erzogen und erstarkt war, nachdem der Glaube des heißen Kampfes sie zu einer widerstandsfähigen Einheit zusammengeschweißt hatte, allmählich zur arbeitsfreudigen Mitarbeit an den Zwecken und Zielen des modernen Staates überzuführen und heranzubilden. Seiner rastlosen Tätigkeit ist es gelungen, durch allmähliche Erweiterung des Programms die werbende und sammelnde Kraft der Partei so zu vermehren, daß sie sich als ein festes Bollwerk gegen die Wildwasser des Umsturzes behauptete und als unüberwindlicher Turm dastand gegen jeden Angriff. Mit dieser Partei, die ihm treue Gefolgschaft leistete, schritt er von Erfolg zu Erfolg. Die katholische Kirche in Preußen vor der tödlichen Umklammerung durch die Staatsallmacht gerettet zu haben, ist in erster Linie Windthorsts Verdienst.“[3] In dem 1929 veröffentlichten Band V seiner „Zentrumsgeschichte“ unternahm es *Karl Bachem,* „Das Charakterbild Windthorsts“ zu zeichnen; er bewegte sich dabei auf der Linie Hüsgens, dessen Schilderung er durch anekdotenhafte Beiträge illustrierte und durch zeitgenössische Pressestimmen ergänzte[4]. In dem ein

[2] *P. M. Baumgarten,* Römische und andere Erinnerungen, *Düsseldorf 1927, 17 f.*
[3] *E. Hüsgen,* Ludwig Windthorst. *Sein Leben, sein Wirken. Köln 1911, 350 f.*
[4] *K. Bachem,* Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei, *9 Bde., Bd. V, Köln 1929, 165—238.*

Jahr später, 1930, von *Karl Anton Schulte* herausgegebenen Sammelband „Nationale Arbeit - Das Zentrum und sein Wirken in der deutschen Republik" wird in einer Rückschau auf dessen geschichtlichen Weg festgestellt, daß die politische Einigung der deutschen Katholiken vor allem das Verdienst Ludwig Windthorsts gewesen sei, dessen Name gleichsam mit goldenen Lettern am Grundstein des Zentrumsturms eingegraben sei[5]. Wahlplakate des Zentrums zeigten noch 1932 den Kopf Windthorsts; dadurch sollte die Kontinuierlichkeit der von diesem beispielhaft vertretenen politischen Gesinnung bezeugt werden. Ein Jahr später riß sie ab; damit wurde die bis zu diesem Zeitpunkt aufrecht erhaltene unmittelbare Beziehung Windthorsts zur deutschen Politik durchtrennt.

Der Durchsetzung eines der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechenden Lebensbildes des Zentrumspolitikers stand und steht, wie neuere Veröffentlichungen beweisen, noch immer dessen Verurteilung durch *Bismarck* entgegen, die eine Verdammung sein sollte und auch war. Dieser, der seinem Gegenspieler, der immer wieder vorübergehend sein Partner auf Distanz war, viele böse Worte gab, sagte in seinen „Gedanken und Erinnerungen": „Windthorst, politisch latitudinarian (= duldsam), religiös ungläubig, ist durch Zufälle und bürokratisches Ungeschick auf die feindliche Seite geschoben worden." Grollend und nicht frei von Rivalität höhnte der erste Reichskanzler, Windthorst sei vor und nach seinem Tode zu einem Nationalheiligen gemacht worden[6]. Bismarcks Sohn *Bill* interpretierte diese Auffassung seines Vaters in einem Gespräch mit Bernhard von Bülow mit der schnoddrigen Bemerkung: „Mein Vater gleicht den Gläsern, durch die man alle Gegenstände zu groß sieht. Er selbst hat Eugen Richter, Windthorst und andere, die, mit ihm verglichen, doch nur Frösche sind, zu Ochsen aufgebläht."[7] Die mit diesen Urteilen verfolgte Absicht ist erkennbar: Durch Verächtlichmachung Windthorsts wurde die von diesem vertretene Sache des deutschen Katholizismus geschmäht. Durch Erschütterung der religiösen Glaubwürdigkeit und der kirchlichen Redlichkeit Windthorsts wurde die Ernsthaftigkeit der Forderungen der deutschen Katholiken in Zweifel gezogen. Durch die Typisierung des Windthorstschen Stiles wurde die Taktik seiner politischen Gesinnungsgefährten und Nachfahren festgelegt und mit den Vorurteilen belegt, die gegenüber dem ehemaligen Staatsminister des Königreiches Hannover bestanden. Dessen Abstempelung zum Preußenhasser, Reichsfeind, kirchlich-katholischen Interessenvertreter und Widersacher Bismarckscher Genialität dauert an. Deren Popularisierung während der nationalsozialistischen Herrschaft ist hinreichend bekannt. Auch die Herausgeber der zweiten Auflage der „Deutschen Biographie": „Die Großen Deutschen", *Hermann Heimpel, Theodor Heuss, Benno Reifenberg,* berück-

---

[5] *K. A. Schulte,* Werden und Wirken des Zentrums in der Vergangenheit, in: *Nationale Arbeit, Berlin o. J., 16.*

[6] *O. v. Bismarck,* Gedanken und Erinnerungen, *2 Bde., Stuttgart 1915, 353 f.*

[7] *B. v. Bülow,* Denkwürdigkeiten, *4 Bde., Stuttgart 1931, Bd. 4, 351.*

sichtigten Windthorst nicht. *Walter Bußmann* vertritt in seiner kenntnisreichen und ausgewogenen Beschreibung des „Zeitalters Bismarck" die Ansicht, die durchaus nicht homogene Zentrumspartei habe in Ludwig Windthorst einen Führer von starkem Format gefunden: „Der unscheinbare Mann von groß-deutsch-katholischer Gesinnung, treuer Anhänglichkeit an das Welfenhaus und tiefem Rechtsgefühl wuchs seit 1871 in die Rolle des bedeutendsten und vor allem gewandtesten Parlamentariers und gefährlichsten innerpolitischen Gegner Bismarcks hinein, ohne das Format eines Staatsmannes erkennen zu lassen."[8]

In der Auffassung der mit ihm kirchlich und politisch Übereinstimmenden war und ist — freilich mit verblassenden oder bereits verblaßten Konturen — Windthorst der große Zentrums- und Katholikenführer, der den deutschen Katholizismus politisch geformt und zum Sieg geführt hat. Die zeitgenössischen und nachgeborenen Kritiker und Gegner einer nicht nur überwiegend, sondern fast ausschließlich von kirchlich gesinnten Katholiken getragenen Partei hielten sich an Bismarck und an dessen Urteil, Windthorst sei weder ein religiöser Mensch, noch ein von religiöser Ergriffenheit erfüllter und bestimmter Politiker gewesen, sondern aus persönlichen und politischen Gründen, die weithin Ressentiments waren, zu einer konfessionellen Parteigründung gestoßen. Schon den Zeitgenossen fiel es schwer, sich über Windthorst klar zu werden. Seine bereits erwähnte Abneigung gegen laute Bekenntnisse, seine Sorgfalt bei der Verwischung persönlicher Spuren, sein zur Eintönigkeit tendierender Gleichmut, seine Redlichkeit und Lauterkeit hielten barocke Verschnörkelungen von seinem Leben fern. Er erscheint seiner Nachwelt, wie er seiner Gegenwart erschien:

In untadeligem Schwarz, beherrscht und sachlich auch in den seltenen Augenblicken starker Erregung, gewandt und fair in der Auseinandersetzung mit den Gegnern, geduldig und nachsichtig für die Eigenwilligkeit seiner Freunde, bewährt er sich als Meister der politischen Taktik, in den Wandelgängen der Parlamente um Vertrauen, auf den Rednertribünen um Verständnis werbend. Seine Argumente sind nüchtern, seine Forderungen maßvoll, seine Erwartungen besonnen. Er läßt sich durch nichts aus der Ruhe bringen. Mit beherrschtem Gesicht hört er sich die schwersten Angriffe seiner Gegner, vor allem Bismarcks, an; er denkt nicht daran, empört oder beleidigt den Saal zu verlassen, sondern eilt, sobald sein Kritiker geendet hat, zur Rednertribüne, um in einer Mischung von humorvoller Polemik und sachlicher Härte diesem zu antworten; er läßt sich auch nicht von dem eingeschlagenen und als richtig erkannten Weg abbringen, auch nicht, wenn dieser durch Täler der Enttäuschung führt. Der körperlich kleine Mann entwickelt eine parlamentarische Stehfähigkeit, die in den Anfängen des parlamentarischen Lebens im Deutschen Reich Beachtung, ja Bewunderung erregen muß. Kommentatoren und Karikaturisten haben entscheidenden An-

[8] *W. Bußmann*, Das Zeitalter Bismarcks, *Konstanz 1956, 161 (Handbuch der Deutschen Geschichte*, hrsg. von *L. Just, Bd. 3/2. Teil).*

teil, daß viele Jahre hindurch sein Name beinahe ebensooft genannt wird wie der des Reichskanzlers. Windthorst wird zum Gegenspieler Bismarcks. Daß dem, in der Uniform der Halberstatter Kürassiere wie ein Denkmal nationalen Selbstbewußtseins wirkenden Reichsgründer der Staatsminister außer Dienst eines von Preußen besetzten und annektierten Königreiches, der über die Größe eines Liliputaners nur unbedeutend hinausreichte, mit der Gelassenheit und dem Mut eines Riesen gegenübertrat, hat die Öffentlichkeit immer interessiert und beschäftigt.

Wo nahm, so fragte man sich, die „kleine Exzellenz" die Kraft her, um mit einer stets heiteren Gelassenheit die anfangs aussichtslose Auseinandersetzung mit Bismarck zu wagen? Diese Überlegung führt zu der Frage nach der inneren Figur, der menschlichen Gestalt, und zu der Frage nach der politisch-parlamentarischen Methode, dem Stil Windthorsts. Diese umschließt dessen Verhältnis zur staatlichen Macht und dessen Auffassung über die politische Vertretung und Wahrnehmung religiös-christlicher Grundsätze.

II

Windthorst hatte Scheu, politische Vorgänge niederzuschreiben; er wünschte, daß seine Korrespondenz vernichtet werde. Es steht, um ihm über die Schulter sehen zu können, für sein langes, immer tätiges Leben eine sehr kleine Zahl persönlicher Briefe zur Verfügung[9]. Es ist zwar anzunehmen, daß weitere Briefe Windthorsts ermittelt werden, die über Details Aufschluß geben. Erwartungen auf Tagebücher oder programmatische Ausführungen dürften sich nicht erfüllen; Windthorst zog das Gespräch dem Brief vor. Er verstand die parlamentarische Tätigkeit im Ursinn des Wortes „parler". Über seine Gespräche in den Wandelgängen der Parlamentsgebäude und hinter den Türen der Fraktionszimmer, Salons und Abendgesellschaften bestehen so gut wie keine Niederschriften. Aufzeichnungen darüber, welchen Eindruck Windthorst in Unterhaltungen und Unterredungen gemacht hat, sind nicht zahlreich. Damit entziehen sich bedeutende Bereiche und Phasen seiner Wirksamkeit der zuverlässigen Wiedererweckung. Dieser Umstand hat *Martin Spahn* zu der bedauernden Feststellung veranlaßt, es sei unmöglich, die Geschichte der Windthorstschen Strategie von 1875—1879 zu schreiben[10]. Dieses Vorurteil gilt, obwohl inzwischen umfangreiche Materialien für ein vertieftes Verständnis des Zeitalters Bismarcks erschlossen wurden, heute noch; es ist auch auf die Zeit vor 1875 und nach 1879 auszudehnen. Es ist noch immer nicht möglich, den

[9] Vgl. *O. Pfülf*, Aus Windthorsts Korrespondenz, in *dieser Zschr. 82 (1912), 11ff., 136ff., 252ff., 357ff. und 491ff.*; *ders.*, Nachlese zur Windthorst-Korrespondenz, in *dieser Zschr. 83 (1912) 14ff.*; *ders.*, Noch mehr Windthorst-Korrespondenz, in *dieser Zschr. 83 (1912) 361ff. und 493ff.*; *H. Schröter*, Briefe Ludwig Windthorsts an seinen Schwager Ferdinand Engelen 1834—1868, *Hannover 1954.*

[10] *M. Spahn*, Windthorst, in: *Hochland 5, 1 (1907/08), 42.*

Ring zu durchbrechen, den der Abgeordnete von Meppen um seine Intimsphäre gelegt hat. Jeder Versuch, Windthorsts Tätigkeit darzustellen, steht deshalb vor der Notwendigkeit, diese nach ihrem Niederschlag in der allgemeinen Entwicklung zu beschreiben, was zwar zu dem häufig anzutreffenden, jedoch irrigen Schluß führt, Windthorst sei die Antithese zu Bismarck. Sosehr er sich mit dem Reichskanzler auseinandersetzte, er war in seinen Vorstellungen und in seinen Unternehmungen eigenständig. Windthorsts politische Leistung ist keine Spiegelung des Werkes des ersten Reichskanzlers. Seine Taktik, immer wieder von der Verteidigung zum Angriff überzugehen, war in nicht wenigen Fällen eine Provokation Bismarcks, die diesen nicht nur veranlaßte, sondern zwang, sich der parlamentarischen Auseinandersetzung zu stellen. Windthorst und Bismarck bekämpften sich zwar, — sie steigerten sich aber auch; die Wirkung Windthorsts auf Bismarck ist nicht geringer anzuschlagen als die Wirkung Bismarcks auf Windthorst.

Die Baronin *Spitzemberg*, Gattin des württembergischen Gesandten am Hofe des Königs von Preußen, trug am 20. März 1870 in ihr Tagebuch ein: „Besuch von Windthorst, einem sehr gescheiten, interessanten Manne, äußerlich aber von abschreckender Häßlichkeit."[11] Der so Charakterisierte war sehr früh eine ausgereifte Persönlichkeit. Ihn bestimmte nicht nur ein sehr starkes, von ihm meistens zurückgedrängtes Selbstbewußtsein, sondern auch ein unbeugsamer Wille. Windthorst hätte die Wechselfälle seiner langen politischen Tätigkeit nicht mit der zum hervorstechenden Bestandteil seines Wesens gewordenen Ruhe und Gelassenheit überstanden, wäre ihm nicht außergewöhnliche Kraft zugewachsen. Seine seltenen Temperamentsausbrüche waren gezügelt und daher überlegen und maßvoll, sein Gleichmut war unerschütterlich, was ihn befähigte, im Auf und Ab der politischen Entwicklung unverrückbar auf seinem Standpunkt zu verharren. Windthorst ist von eigener menschlicher Größe, die über seiner religiös-kirchlichen Aktivität und seiner politisch-parlamentarischen Taktik nicht übersehen werden darf. Sie ist das Ergebnis eines vor allem vom Elternhaus und der Schule nachhaltig geförderten Reifeprozesses.

Stürmische Heiterkeit erfüllte am 11. März 1873 das preußische Abgeordnetenhaus, als sich *Eduard Windthorst*, Vertreter der Fortschrittspartei für den Wahlkreis Bielefeld, mit seinem Onkel, dem Zentrumsabgeordneten des Wahlkreises Meppen, Ludwig Windthorst, auseinandersetzte und über dessen Jugend und Begabung jovial-mokierend bemerkte: „Es gibt eine fromme Familientradition in unserem Hause, nach welcher ein Mann, der in seiner späteren Entwicklung zu großen Würden und noch höheren Ehren gelangt ist, in seiner Jugend tolle Streiche verübt, überhaupt so wenig taugt und noch weniger hat lernen wollen, daß sein Lehrer verzweiflungsvoll den Kopf geschüttelt und seinem Vater den trostlosen

[11] Das Tagebuch der Baronin Spitzemberg, hrsg. von *R. Vierhaus, Göttingen 1960, 90 (Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 43).*

Rat erteilt hat, er möge den Jungen, an dem Hopfen und Malz verloren sei, doch nicht studieren, er solle ihn lieber ein Handwerk, das ehrliche Schusterhandwerk, erlernen lassen und dieses Mitglied meiner Familie habe ich die Ehre in diesem Augenblick als meinen ehrenwerten Gegner und Onkel zu begrüßen." Windthorst beteiligte sich an dem allgemeinen Vergnügen, überzeugt, daß die zum besten gegebene Episode ihm mehr nützen als schaden könne.

Durch das Studium der Rechtswissenschaften und die Tätigkeit als Advokat, als weltlicher Konsistorialrat in Osnabrück, als Syndikus der Ritterschaft der Landschaft Osnabrück und als Minister des Königreiches Hannover lernte er den hohen Wert rechtlicher Ordnungen kennen und wurde darüber — in mehrfacher Hinsicht — ein Mann des Rechts. Seine Sachlichkeit war von juristischem Denken geformt; seine Argumentation kam immer an, weil sie nüchtern und kundig war. Windthorst war weder Polterer noch Schönredner. Obwohl er im Namen der Opposition sprach, waren seine Reden doch auf die staatliche Ordnung ausgerichtet und auf Mitwirkung und Mitbestimmung in der Regierung angelegt. Für ihn war die Politik auf weite Strecken die Anwendung des allgemeinen und des positiven Rechts. Er bekämpfte Bismarck meist mit juristischen, selten mit politischen Argumenten und offenbarte darin seine Überzeugung, daß die Gewalt dem Recht und die Macht der Verantwortung unterworfen ist. Wenn Windthorst auf seine Weise leidenschaftlich war, dann in der Parteinahme für Recht und Gerechtigkeit. In all seinen Reden gegen die Kulturkampfgesetzgebung bat und mahnte er, dem katholischen Volksteil das ihm zustehende Recht nicht zu verweigern. Die Verbindung von westfälischer Nüchternheit und juristischer Sachlichkeit schuf die innere Figur der Persönlichkeit Windthorsts. Er war kühl, ohne zu verletzen, sachlich, ohne phantasielos zu sein, nüchtern, ohne die Imponderabilien der Politik zu übersehen.

Windthorst war — und er repräsentiert damit eine vorstechende Eigenschaft der Gründergeneration des Zentrums — persönlich bescheiden und anspruchslos. Das Milieu, in dem er sich bewegte, wirkte bereits für seine Zeit altväterlich. Windthorst trieb den Verzicht auf werbewirksame Attribute des Politikers bis zu dem Verdacht, mit der Einfachheit zu kokettieren. Seine Art zeigt asketische Züge, die seinem Leben eine eindrucksvolle Schlichtheit verleiht. Der Vermutung, daß dieses Auftreten ein propagandistisch wirksamer Trick sei, steht Windthorsts Aufrichtigkeit entgegen. Ihm war die Sache, die er vertrat, ernst. Diese Feststellung würde überdehnt, wollte man politischen Ehrgeiz bei Windthorst verneinen. Windthorst war von seiner politischen Aufgabe erfaßt. Wie seine — mißglückte — Kandidatur zur Frankfurter Nationalversammlung und die Annahme seiner frühen Berufung ins Ministeramt beweisen, anerkannte er die Bedeutung der politisch-parlamentarischen Tätigkeit. Schwer fixierbare Anzeichen lassen die Vermutung zu, daß Windthorst zwischen 1860 und 1871, vom erzwungenen Ende seiner ministeriellen Tätigkeit in Hannover bis zu seiner

Beteiligung an der Führung der eben konstituierten Zentrumspartei, eine innere, von schmerzlichen Erkenntnissen und Verzichtleistungen begleitete Entwicklung durchmachte. *Franz von Roggenbach,* der ehemalige badische Minister, verwies in seinem Brief an *Königin Augusta* vom 26. Mai 1863 auf Windthorst, von dem er sagte, er habe „im Augenblick sehr viele Fäden in Händen" und sei „das weitaus bedeutendste Mitglied, welches die Repräsentativversammlungen gewonnen haben, mit welchen der preußische Staat im Augenblick behaftet ist". Roggenbach fuhr danach fort: „Ich empfehle denselben Euer Majestät zur besondern, wenn auch vorsichtigen Berücksichtigung und bemerke dabei, daß er gegen Euer Majestät wohl offener und aufrichtiger sein wird als seine Klugheit ihm auf dem schwierigen Berliner Terrain im allgemeinen rätlich erscheinen läßt. Er hat im Gespräche mit mir (sich) gleichfalls sehr rückhaltlos ausgesprochen und ich habe mich sehr gefreut, sehr richtigen Gesichtspunkten in den Hauptfragen bei demselben zu begegnen. Zugleich habe ich ihn als einen sehr gefährlichen Gegner Preußens erfunden, sollte die Politik fortdauernd auf absolut falschen, engherzigen Wegen, insbesondere auch in Behandlung der innern Fragen und in den Verwaltungsmaximen, verharren."[12]

Windthorst war, als er nach der preußischen Liquidation des Königreiches Hannover sich nicht zur Ruhe setzte, sondern nach Berlin, dem Schauplatz der kommenden Entwicklungen ging, überzeugt, daß er nur dann seine politischen Anlagen und Fähigkeiten voll zur Geltung bringen könne, wenn er in Geduld seinen eigenen Weg gehe und seinen eigenen Stil entwickle; er vermied es, irgendeinem Vorbild nachzueifern oder die politischen Modeschwankungen mitzumachen, wollte er doch seine Vorstellungen, wie skuril und schrullig sie den Zeitgenossen auch erschienen, vertreten und durchsetzen. An seinem Todestag, dem 14. März 1891, vertraute die Baronin Spitzemberg ihrem Tagebuch an: „Seine (= Windthorsts) Persönlichkeit war eine mächtige und so charakteristische, daß man sich den Reichstag ohne ihn so wenig wie ohne Bismarck zu denken vermag."[13]

III

War Windthorst ein entschiedener Katholik, — war er, um eine landläufige, wenn auch schiefe Frageform zu gebrauchen, ein „guter Katholik"? Bismarck bezeichnete ihn als unreligiös; er ist mit dieser Ansicht nicht allein. *Julius von Eckardt* benutzte seinen 1910 veröffentlichten Bericht eines Besuches im Hause Windthorsts zu der Feststellung: „Wie immer es um Katholizität und Kirchlichkeit des merkwürdigen Mannes beschaffen sein mochte, eine eigentlich religiöse Natur, ein Mann von starkem religiö-

[12] Im Ring der Gegner Bismarcks. *Denkschriften und politischer Briefwechsel Franz von Roggenbachs mit Kaiserin Augusta und Albrecht v. Stosch 1865—1896.* Hrsg. von *J. Heiderhoff, Leipzig 1943, 85 f. (Deutsche Geschichtsquellen des 19. Jahrhunderts, Bd. 35).*

[13] *Spitzemberg* a.a.O. 292.

sem Pathos oder nur gemütlichem Pathos war dieser kühlabwägende Jurist schlechterdings nicht. Kein Zweifel, daß er als Konservativer an dem Glauben seiner Väter festhielt, wie er an den alten Formen des Staatslebens festzuhalten suchte: metaphysische Bedürfnisse und religiöse Skrupel, ohne die es bei wahrhaft religiösen Menschen nie abgeht, waren ihm dafür völlig fremd geblieben. Die Erfahrungsregel, nach der Verstandesmenschen, die vollauf mit der Diesseitigkeit beschäftigt sind, in religiöser Hinsicht früh und vollständig abschließen, diese Regel traf bei Windthorst ebenso zu wie bei der Mehrzahl moderner Kirchenpolitiker."[14]

In zeitgenössischen und späteren Beurteilungen wird mit Temperament die Meinung vertreten, Windthorst sei in seiner innersten Haltung ein areligiöser Mensch gewesen. Als Beweis wird seine lebenslängliche Hinneigung zu liberalen Tendenzen angeführt. Martin Spahn versicherte: „Der Liberalismus hat in der hannöverschen Zeit Windthorsts politisches Wesen sichtlich mit außerordentlicher Gewalt durchflutet. Vulgärliberale Vorstellungen beeinflußten den späteren Zentrumsführer bis an sein Lebensende."[15]

In diesen Urteilen werden das liberale Element in der katholischen Kirche und der Umstand übersehen, daß die katholische Bewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen liberalen Herzschlag hatte. Papst Gregor XVI. verwarf zwar in seiner Bulle „Mirari nos" die hochgespannten, von Irrtümern der Zeit durchzogenen Hoffnungen französischer und deutscher Katholiken, die Kirche könne Vorhut der liberalen Bewegung sein, betonte jedoch, daß der Kampf für die Freiheit des Individuums und der Völker verbunden ist mit dem Kampf für die Freiheit der Kirche. Diese Überzeugung war lange gegenwärtig, Windthorst stand in ihrer Tradition; diese entsprach seiner die Gegebenheit des paritätischen Staates respektierenden politischen Auffassung. Der Umstand, daß Windthorst auf Grund seines persönlichen Habitus weder ein Frömmler noch ein Eiferer war, begünstigte die Meinung, er habe kein persönliches Verhältnis zur Religion. *Heinrich Finke* sah sich 1911 zu der Bemerkung veranlaßt: „Merkwürdig, wie sehr das Problem des Religiösen bei hervorragenden Katholiken gewisse Kreise interessiert. Daß ein hervorragender Gelehrter, ein großer Staatsmann katholischer Konfession nicht gläubig sein könne, ist ein weit verbreitetes Dogma, an dem man nur schwer rütteln kann. Daß es auch katholische Kreise gibt, die einem solchen Manne mit ‚gesundem' Mißtrauen begegnen, brauche ich nicht hervorzuheben. Man belauscht gerne Stimmungen, zerfasert Äußerungen und zieht aus Hingeworfenem mit Vorliebe Schlüsse, die auf Absolutheit hinweisen. Mancher hat's an sich selbst erfahren; der eine wird vorsichtig, der andere schweigt, der Vernünftige zieht aus solchen Vorkommnissen den interessanten Schluß, wie höchst individuell und eigenartig das religiöse Moment bei jedem Menschen sein muß, wie schwer man sich bei der Verschiedenheit der Grundprinzipien selbst

[14] *J. v. Eckardt*, Lebenserinnerungen, *2 Bde., Leipzig 1910; Bd. 1, 264.*
[15] *Spahn* a.a.O. 34.

beim besten Willen auf diesem Gebiete versteht." Nach einer polemischen Auslassung gegen eine zeitgenössische Publikation, in der die Ansicht vertreten wurde, *Peter Reichensperger,* entscheidend an der Gründung des Zentrums beteiligt, habe „von religiösen Bedürfnissen keine Ahnung gehabt", fuhr Finke fort: „Eine Widerlegung, so daß sie überzeugt, ist schwer. Windthorst ist tot; aber auch bei Lebzeiten würde er auf solche Angriffe wohl nur ein Lächeln gehabt haben. Worum sich streiten, wo man sich nicht versteht. Möglicherweise üben die nachstehenden Belege doch eine gewisse Wirkung aus. Das Urteil eines Windthorst nahestehenden verstorbenen Parlamentariers gebe ich nur wegen seiner offenherzigen Ausdrucksweise: ‚Windthorst war nach meiner Überzeugung ein durchaus überzeugter, korrekter Katholik, dem das Recht über alles ging. Obschon persönlich nicht für die Jesuiten eingenommen, war er doch bei Einbringung des Jesuitengesetzes deren entschiedenster Verteidiger. Er sagte mir damals: »Sachlich ist die Ausweisung der Jesuiten nicht von Bedeutung; die katholische Kirche hat 1500 Jahre ohne sie bestanden und wird auch ferner ohne sie bestehen. Aber da ein offenbares Unrecht vorliegt, so müssen wir entschieden für sie eintreten«."[16]

Das Aufkommen von Zweifel an der religiös-kirchlichen Zuverlässigkeit Windthorsts wurde auch dadurch gefördert, daß er geringe Neigung zeigte, sich bei religiösen oder kirchlichen Veranstaltungen demonstrativ hervorzutun; er vermied in seinen Reden weitschweifige religiöse oder kirchliche Erörterungen, unterließ jedes religiöse Pathos und scheute vor Glaubensbekenntnissen auf der Rednertribüne zurück. Zweifel an seiner kirchlichen Gesinnung ließ er jedoch nicht aufkommen. Über seine religiöse Entwicklung gab er selbst einen Bericht. Der Nationalökonom *Lujo Brentano* überliefert ihn in seinen Erinnerungen „Mein Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands". Brentano schildert die gesellschaftliche Situation Berlins während des Kulturkampfes, bezeichnet den hannoverschen Minister Windthorst als die Hauptfigur auf katholischer Seite und fährt fort: „Ich bin ihm (= Windthorst) einmal bei meiner Cousine Arnim begegnet, worauf er mich mit meinem alten Freunde Lieber zum Mittagessen einlud. Während des Mahls suchte er mich zu gewinnen. Um meinen Einwänden aus religiösen Gesichtspunkten zu begegnen, erzählte er mir von der Entwicklung seiner eigenen Überzeugung. Ich glaube keine Indiskretion zu begehen, wenn ich seine Mitteilungen hier wiedergebe, denn was er sagte, hat mich überzeugt, daß der ihm von Oberflächlichen oft gemachte Vorwurf, daß er heuchle, falsch ist. Er erzählte, daß er in seinen jüngeren Jahren ganz ungläubig gewesen sei, dabei aber sehr unglücklich. Da habe Hermes, der die Vereinbarkeit der christlichen Dogmen mit der wissenschaftlichen Forschung darzutun sich bemüht habe, ihn dem Glauben wiedergewonnen. Aber kaum habe er damit die innere Ruhe wiedererlangt, habe der römische Stuhl den

[16] *H. Finke,* Aus Windthorsts jüngeren Tagen, in: *Hochland 8, 1 (1910/11), 460 f.*

Hermesianismus als Ketzerei verdammt und die Schriften des Hermes auf den Index gesetzt. Um seine wiedergewonnene Ruhe nicht abermals zu verlieren, habe nach harten inneren Kämpfen auch er sich unterworfen und sei seitdem glücklich. Die Nutzanwendung war, auch ich möge über die Unfehlbarkeitserklärung hinwegkommen."[17]

Die bisher unbeachtet gelassenen Schilderungen Brentanos geben einen bemerkenswerten Einblick in die religiöse Entwicklung Windthorsts; sie ist für das 19. Jahrhundert durchaus verständlich. Von dem Glauben, der ihm in Elternhaus und Schule gelehrt wurde, trennte er sich nie, die Intensität seines religiösen Bewußtseins war jedoch unterschiedlich. Viele Einzelheiten deuten an, daß sich Windthorst nicht nur als junger Mann mit den Lehren des katholischen Glaubens auseinandersetzte. In der Abgeschiedenheit Osnabrücks scheint er sich seine eigenen Gedanken über das Verhältnis von Liberalismus und Katholizismus, von Glaube und Fortschritt gemacht zu haben. Wäre Windthorst der ultramontane Befehlsempfänger gewesen, als den ihn seine Zeitgenossen und Nachgeborene betrachteten und bezeichneten, hätte er keine Einwände gegen die Beratungen und die zu erwartenden Beschlüsse des Vatikanischen Konzils erhoben; er nahm sich jedoch die Freiheit, dazu offen seine Meinung zu sagen. Am 5. Januar 1870 bemerkte er gegenüber Onno Klopp: „Die Unruhe in den Gemütern wegen des Infallibilitätsdogmas nimmt täglich zu, und ich fürchte recht schlimme Tage in Deutschland, wenn man zur Feststellung dieses Dogmas schreiten sollte."[18]

Windthorst wehrte sich seit 1871 gegen Unterstellungen, er sei der „Gründer" oder der „Einpeitscher" der Gründung der Zentrumspartei. Am 22. April 1871 versicherte er im Reichstag: „Ich bin der Zentrumspartei, nachdem ich vier Jahre beobachtend hier war, deshalb beigetreten, weil ich in ihr mehr als in den anderen Fraktionen nach meiner subjektiv vielleicht irrigen Anschauung das Prinzip vertreten sah, daß das Recht und die Moral auch in öffentlichen Dingen galten. Ich bin gar nicht zweifelhaft, daß alle Fraktionen gewiß geneigt sind, dieses Prinzip zur Geltung zu bringen. Es ist mir nur vorgekommen, daß es von denselben nicht mit der Deutlichkeit geschah, wie ich es für notwendig erachtete und darum habe ich geglaubt, es sei notwendig, eine Fraktion zu bilden, die dieses Prinzip recht klar und bestimmt zum Ausdruck bringt. Ich bin ferner ihr beigetreten, weil ich, meiner inneren Natur nach konservativ, fand, daß die Fraktion, der ich am liebsten beigetreten wäre, die konservative Fraktion, wie sie sich nennt, nicht mehr konservativ ist." Windthorst wies die oftmals gegen ihn vorgebrachte Unterstellung, er sei der „Einpeitscher" der Zentrumsgründung gewesen, am 10. Dezember 1873 im preußischen Abgeordnetenhaus mit der Feststellung zurück: „Die Herren waren zur Zentrumsfraktion bereits zusammengetreten, als ich noch eine Fraktion für mich allein bildete; die-

[17] *L. Brentano,* Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands, *Jena 1931, 69.*

[18] *O. Pfülf,* Aus Windthorsts Korrespondenz, *in dieser Zschr. 82 (1912) 142.*

selben haben mich erst später eingeladen. Ich habe die Fraktion gar nicht gebildet, wie immer gesagt wird und wie ich umso lieber hier konstatiere, weil mir daraus ein Vorwurf gemacht wird." Als ihn Eduard Lasker bei anderer Gelegenheit als „Vater des Zentrums" apostrophierte, glossierte ihn Windthorst: „Dann muß ich bemerken, daß ich niemals die Zentrumsfraktion gebildet habe. Als sie konstituiert war, hat die Fraktion mich freundlich ersucht, beizutreten und ich freue mich, daß ich der Einladung gefolgt bin." Er betonte, auch als er der erste und bekannteste Repräsentant des Zentrums war, daß die Gründung des Zentrums nicht sein Werk war.

Mit gleicher Entschiedenheit trat Windthorst der Behauptung entgegen, das Zentrum sei eine konfessionell-kirchliche Partei. Vor der Konstituierung der Fraktionen des Zentrums im preußischen Abgeordnetenhaus und im Reichstag wurden Diskussionen über die Gründung einer katholischen Partei und einer katholischen Fraktion geführt. Die Erinnerung an die „Katholische Fraktion" im preußischen Abgeordnetenhaus war noch lebendig; sie nahm auf die Gespräche und Bemühungen über den politisch-parlamentarischen Zusammenschluß katholischer Abgeordneter Einfluß. *Peter Reichensperger*, dessen Aufsatz in der „Kölnischen Volkszeitung" vom 11. Juni 1870 die letzte Phase der Zentrumsgründung einleitete, galt als „einer der hervorragendsten Führer der katholischen Politik". In der durch diesen ausgelösten Diskussion wurde die Gründung einer katholischen Partei ernsthaft erwogen; so erklärte am 3. November 1870 in der „Kölnischen Volkszeitung" ein namentlich nicht genannter katholischer Parlamentarier: „Auf den Namen kommt es nicht an. Das Problem der Vereinigung der katholischen Deputierten muß aber, wenn sie als eine berechtigte sich darstellen soll, ein spezifisch-konfessionelles und kein politisches sein." Windthorst war entgegengesetzter Ansicht; mit seinem Einfluß auf das neugegründete Zentrum stieg das Bemühen, dessen politischen Charakter zu bewahren und zu betonen. Als der Abgeordnete von Oheimb im Reichstag die Anschuldigung erhob, die Zentrumsfraktion sei ohne Not und konfessionell gebildet worden, erwiderte Windthorst: „Konfessionell ist sie nicht. Es steht jeder Konfession, die die Bestimmungen annimmt, der Eintritt völlig offen." Wenige Wochen später, am 22. April 1871, erklärte er: „Die Zentrumsfraktion ist eine politische; sie vertritt das Prinzip, daß Recht und Moral auch in öffentlichen Dingen gelten sollen." Aber nicht nur Windthorst stand in der Abwehr gegen die konfessionelle Abstempelung des Zentrums. August Reichensperger parierte den Vorwurf des Abgeordneten Blankenburg, er und seine Gesinnungsfreunde werden nicht Zentrum, sondern Klerikale heißen, mit der Feststellung, auch Nichtkatholiken werden in die Fraktion aufgenommen, und zwar bedingungslos. Er fügte hinzu: „Wir sind keine Klerikale, wir sind einfach Katholiken." Der Streit über den Charakter des Zentrums, mit dessen Auftreten auf der politischen Bühne des Deutschen Reiches entstanden, entbrannte immer wieder, das eine Mal zur Abwehr von Vorwürfen der Gegner, das andere Mal aus dem nie ganz zur Ruhe gekom-

menen Wunsch, nicht auf den katholischen Volksteil beschränkt zu bleiben. Windthorst wurde nicht müde, die politische Grundlegung und Orientierung des Zentrums zu unterstreichen; am 30. Januar 1872 erklärte er im Reichstag: „Die Fraktion des Zentrums, der ich angehöre, ist keine konfessionelle. Das Programm derselben ist öffentlich bekannt. Wir haben auf Grund derselben jeden eingeladen, der diese Grundsätze annehmen kann und will, und wer darauf akzeptierend eintritt, ist uns willkommen, welcher Konfession er immer angehöre." Am gleichen Tag befaßte sich Mallinckrodt mit der Eigenart des Zentrums, indem er versicherte: „Wir haben ihnen drei- oder viermal gesagt, wir sind nicht nur keine konfessionell gebildete Fraktion, sondern wir wollen es auch nicht sein. Wir sind es prinzipiell nicht nach unserem Programm. Wir sind es tatsächlich nicht insofern, als wir bekanntlich im Reichstag auch protestantische Mitglieder zählen." Zwei Jahre später, am 23. April 1874, sah sich Windthorst erneut veranlaßt, im Reichstag zu versichern: „Die Zentrumsfraktion hat nach langer Überlegung und Diskussion mit vollem Bewußtsein ausgesprochen, daß die Zugehörigkeit zu irgendeinem Bekenntnis gar kein Erfordernis sei, um an ihr teilzunehmen ... Es sind mehrere protestantische Mitglieder im Abgeordnetenhaus wie hier mit der Zentrumsfraktion in die innigste Verbindung getreten." Windthorst nahm diese Auseinandersetzungen ernst, hielt er es doch für notwendig, das Zentrum vor Mißverständnissen und Mißdeutungen zu schützen. Wo immer sich Gelegenheit bot, wies er die Unterstellung, das Zentrum sei eine katholisch-konfessionelle Partei, zurück und trat der Ansicht bei, die sein Fraktionskollege, Bischof *Ketteler* von Mainz, in seiner Flugschrift „Die Zentrumsfraktion auf dem 1. Deutschen Reichstag" bekundet hatte: „Dadurch könnte aber die Zentrumspartei von großer Bedeutung für Deutschlands Zukunft werden, wenn sich auf dem Grunde der beiden Prinzipien ... jene Männer, Katholiken wie Protestanten, friedlich vereinigten, welche in der Trennung des Deutschen Reiches vom Boden des Christentums den Keim des Verderbens kennen und welche zugleich nur solange wir nun einmal im Glauben getrennt sind, für das friedliche Zusammenleben im gemeinsamen Vaterland eine feste rechtliche Grundlage suchen."

Wie sehr diese Fragen Windthorst nahegingen, wurde in der Rede deutlich, die er am 13. August 1872 vor seinen Wählern in Papenburg hielt. Er sprach zunächst von der Notwendigkeit eines gegliederten Vereinslebens für die deutschen Katholiken und fuhr fort: „Aber wir müssen im Auge behalten, daß wir den Verein, sobald es geschehen kann, ausdehnen auf alle christlichen positiven Bekenntnisse. Ich habe die Überzeugung, daß der Kampf an dem Tag ein für allemal beendet sein wird, wo alle positiv gläubigen Christen in vereinter Kraft dem Unglauben gegenüberstehen. Wir bilden nur die ersten Anfänge. Wir wollen hoffen, daß die Brüder anderer Bekenntnisse von positiver Richtung sich uns anschließen. Jedenfalls wollen wir nie etwas tun oder etwas sagen, was auch nur möglicherweise ver-

letzen könnte. Ich bemerke, daß ich dieses besonders deshalb ausspreche, weil ich namentlich auch in Berlin die Erfahrung gemacht habe, daß die Zahl gläubiger Protestanten, die unsere Bestrebungen mit den wärmsten Wünschen begleiten, nicht klein ist. Sie wird sich bald als recht groß erweisen, wenn diese Herren nur sämtlich aufhören könnten, allerlei unnötige Rücksichten zu nehmen. Schon jetzt stehen sehr angesehene Protestanten dem Zentrum nahe und bilden seine kräftige Stütze."

Windthorst bedauerte bis zu seinem Tode die Beschränkung des Zentrums auf den katholischen Volksteil; er wünschte unter Respektierung von dessen Rechten eine Integrierung des deutschen Volkes. Er fühlte sich weder in ein Getto gedrängt noch inferior; er führte deshalb die Abwehr des Kulturkampfes politisch — im Blick auf die Wirksamkeit der Kirche in Staat und Gesellschaft.

Im Vorfeld der Reichstagswahlen vom 10. Januar 1874 brachten *Peter Reichensperger* und *Hermann von Mallinckrodt* im preußischen Abgeordnetenhaus zwei Anträge ein, von denen der eine die Rückkehr zu den in langjähriger Vergangenheit bewährten Grundsätzen der Kirchenpolitik, der andere die Aufhebung der „Maigesetze" verlangte. Hinter beiden stand Windthorst, der die preußische Regierung zu einer Offenlegung ihrer Politik zwingen wollte. Kultusminister Falk lehnte, namens des preußischen Staatsministeriums, beide Anträge ab. Windthorst ging in seiner Erwiderung ausführlich auf die kirchliche Situation in Preußen ein. Er gab der liberalen Partei zu bedenken, daß sie statt der Freiheit für die katholische wie für alle Kirchen nichts habe als den Korporalstock und die Polizei. Scharf wies er die Behauptung, das Zentrum erhalte von Rom Weisungen, zurück und versicherte: „Wir bekommen in diesen Dingen keinerlei Anweisung, keinerlei Weisung von Rom, als die, daß wir auf kirchlichem Gebiet der Autorität folgen, die wir in der Kirche als solche anerkennen, daß wir aber in allen weltlichen Dingen der Obrigkeit vollständig und ganz zu gehorchen haben. Wenn wir in kirchlichen Dingen, in Fragen des Gewissens uns nicht mehr beim Oberhaupt unserer Kirche zu unterrichten suchen, müssen wir aufhören, Katholiken zu sein, und ich denke, daß wir mit der Erlaubnis des Herrn Kultusministers auf Grund der bestehenden Verträge, auf Grund der Patente der preußischen Könige, unsere Existenz noch ein wenig fortführen dürfen." Windthorst illustrierte die Gewissensnot der Katholiken in Preußen, verteidigte die Bischöfe und wandte sich gegen den Vorwurf, der Klerus sei abhängig. Er fuhr mit erhobener Stimme fort: „Durch das katholische Volk Deutschlands geht das Bewußtsein, daß die höchsten Interessen, die der Mensch hat, in Gefahr seien. Das Volk will seine Religion behalten, will die Kirche behalten, wie sie ist, und der Staat kann sehr wohl dabei bestehen." Er schloß mit der Hoffnung auf eine Verständigung von Staat und Kirche, die er als das einzig Richtige und das einzig Heilsame ansah: „In dem Zustand der Polizeiwirtschaft, wie er jetzt besteht, kann die Sache unmöglich bleiben. Wir wollen den Frieden: wollen

Sie ihn nicht, nun, wir können es dann nicht ändern. Wir werden dann im passiven Widerstand beharren und — siegen."

Wann immer sich Gelegenheiten boten, Struktur und Zielsetzung des Zentrums zu erläutern, nahm sie Windthorst wahr. In der Debatte des preußischen Abgeordnetenhauses über die vom Staatsministerium beantragte Aufhebung der Artikel 15, 16 und 18 der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 bezeichnete er die Konstituierung des Zentrums als eine Schutzmaßnahme gegen die Angriffe auf die Rechte der Kirche: „Das hat uns veranlaßt, uns zu sammeln, nicht aber als eine konfessionelle Partei, sondern als eine Partei, in welcher jeder Aufnahme finden kann, der die unveränderlichen Rechte beider Kirchen zu vertreten sich entschließen kann und in welcher deshalb auch eine Reihe der wackersten Protestanten ihren Sitz hat." Zu den weitverbreiteten Auffassungen über die Abhängigkeit des Zentrums vom Hl. Stuhl bemerkte Windthorst: „Ich kann versichern, daß ich in meinem ganzen parlamentarischen Leben — und das dauert bereits über 26 Jahre — niemals auch nur die geringste Mitteilung vom Papst bekommen habe über das, was ich in politischen Dingen zu tun hätte, und es ist ein absoluter Irrtum, wenn man glaubt, daß wir unsere Aktionen in irgendeiner Weise mit dem Papst beredeten. Wir handeln fort und fort nach unserer eigenen Überzeugung, und selbst die Bischöfe Deutschlands haben auf unser Tun und auf unsere Beschlüsse nicht den geringsten Einfluß."

Windthorsts leidenschaftliche Bemühungen um die unbestrittene Eigenständigkeit des Zentrums erreichten ihren exemplarischen Höhepunkt in den sogenannten Septenats-Auseinandersetzungen 1886/87. Auf der Fahrt zu einer Rede im Kölner Gürzenich erhielt er Kenntnis von der durch gezielte Indiskretion in die Presse gelangten Note des Hl. Stuhles vom 21. Januar 1887. Er stand vor einer fast ausweglosen Situation; war doch eingetreten, was Bismarck als Gespenst mitunter an die Wand des Reichstags gemalt hatte: Der Hl. Stuhl, bereit, sich mit dem Deutschen Reich und Preußen auszusöhnen und zu verständigen, tadelte die Politik des Zentrums. Das Ziel, das der Reichskanzler immer wieder anfixiert hatte, schien erreicht. Windthorst war überspielt, die von ihm geführte Fraktion saß zwischen den Stühlen. Der „feste Turm des Zentrums" schien erschüttert, sein Einsturz nur noch eine Frage der Zeit. Die Mitglieder und Wähler des Zentrums, die sich am 6. Februar 1887 im Kölner Gürzenich versammelten, erwarteten, daß der Hauptredner der Veranstaltung, Windthorst selbst, die sie tiefbewegende Frage nach der Zukunft des Zentrums beantworte. Bereits in den Gesprächen mit seinen Kölner Gesinnungsfreunden hatte er erfahren, in welche Richtung die Befürchtungen gingen. Dabei war ihm auch bewußt geworden, daß von seiner Rede die entscheidende Klärung erwartet werde. Er enttäuschte seine Zuhörer nicht. Seine „Gürzenich-Rede"[19] wurde

[19] Wortlaut der Rede in: Ausgewählte Reden des Staatsministers a. D. und Parlamentariers Dr. Ludwig Windthorst, gehalten in der Zeit von 1851 bis 1891, *Osnabrück 1901, 300ff.*

nicht nur wegen ihrer brillanten Formulierungen, sondern auch wegen der in ihr zum Ausdruck kommenden Meisterschaft in der Bewältigung einer krisenhaften Situation bekannt und berühmt. Er verstand, nicht nur die Entwicklung übersichtlich darzustellen, ihm gelang es auch, die vermeintlichen Gegensätze im Verhältnis zwischen Leo XIII. und dem Zentrum gegeneinander aufzuheben. Am Ende seiner Ausführungen stand ein leidenschaftliches Bekenntnis sowohl zum Papst als auch zum Zentrum.

Seine rhetorische Fähigkeit verband Windthorst mit einer nie aufgegebenen Mäßigung in der Verfolgung politischer Ziele und der Fähigkeit, auch in kirchenpolitischen Fragen beweglich zu agieren. Demonstrative Schauaktionen und unsachliche Polemiken waren ihm zuwider — die Spannungen im Zentrum beobachtete er mit großer Besorgnis. Burschikos versichert die *Baronin Spitzemberg,* Windthorst habe die „stierköpfigen bayerischen und rheinischen Ultramontanen" zusammen mit dem *Georg Arbogast Freiherr von und zu Franckenstein,* mit dem ihn eine vornehme Freundschaft verband, gebändigt und die konservativen Elemente des Zentrums geschützt und bewahrt[20].

Als 1890 die Abhaltung des Katholikentages in München auf Schwierigkeiten stieß, trug Windthorst einem Besucher aus Rom, dem Prälaten *Anton de Waal,* seine Absicht darüber vor. Dieser berichtete am 27. April 1890 an Unterstaatssekretär *Mocenni:* „Windthorst hatte heute Morgen aus München die Nachricht erhalten, der Prinzregent Luitpold verlange, daß die Katholikenversammlung nicht in der Hauptstadt von Bayern stattfände, wie in der Generalversammlung in Bochum beschlossen worden war, und daß diesem Verlangen des Regenten sowohl der Nuntius, wie auch der Erzbischof von München zugestimmt hätten. Wie der Kongreß von Freiburg überall in Baden den katholischen Geist erneuert habe, so erhoffte man dieselben Früchte von dem kommenden Kongreß in München für Bayern. Windthorst, ‚alla forza maggiore', der höheren Gewalt weichend, beabsichtigt jetzt den Katholikentag in einer anderen Stadt Bayerns abzuhalten, etwa in Würzburg oder Eichstätt; aber er erwarte dann, daß der Nuntius und auch eine gute Zahl Bischöfe da anwesend sein werden, um der Katholikenversammlung die notwendige Stütze der Hierarchie und des Stellvertreters des Heiligen Stuhles zu geben. Wenn diese Prälaten nicht kommen, wird sich auch der Laie Windthorst, ein alter Mann von 80 Jahren, zu kommen entschuldigt fühlen."[21].

Eine verhaltene Frömmigkeit und eine ebenso kluge wie geduldige Verteidigung der Rechte der Kirche, wofür sich zahlreiche Beispiele anführen lassen, machen den religiösen Grundriß der inneren Figur Windthorsts aus. Dieser war, dazu sicher nicht vom Kulturpessimismus seiner Zeit angeregt, besorgt um die Zukunft. Bereits am 5. Juli 1872 schrieb er: „Der Kampf gegen die Kirche wird immer heftiger, ich sehe demselben mit wahrer Be-

[20] *Spitzemberg* a.a.O. 292.
[21] *A. de Waal,* Prälat Dr. Anton de Waal, Karlsruhe 1937, 64.

kümmernis zu. In der Tat, wenn die Verheißungen des Herrn nicht wären, könnte einem bange werden. Es bleibt uns nichts als eifriges Gebet und ausdauernde Standhaftigkeit..."

IV

Windthorst war sich über die Zweckmäßigkeit einer christlichen, besonders einer katholischen Partei *zunächst* nicht im klaren — wie seine zögernde Haltung bei der Gründung des Zentrums beweist. Sein Ansehen als ehemaliger Staatsminister, als Honoratiore, und seine Fähigkeit, im katholischen Volksteil Widerstandskräfte zu wecken, die in der Lage waren, die schweren Schläge des Kulturkampfes zu ertragen, ja sogar zu überwinden, stellten ihn in den Mittelpunkt der katholischen Bewegung Deutschlands. Windthorst repräsentiert am überzeugendsten die Erscheinung, die vereinfacht als „politischer Katholizismus" angesprochen wird. Wenn auch gegen die Verwendung dieses Begriffes unabweisbare Bedenken vorgebracht werden müssen — er kann in einem Lebensbild Windthorsts nicht unerwähnt bleiben. Windthorsts Einfluß und Gewicht auf den damit gemeinten Zwischenbereich des katholischen Deutschland waren so groß, daß er als dessen erster und vornehmster Repräsentant galt. Erzbischöfe und Bischöfe konnten ihm diesen Ruhm nicht streitig machen; sie unternahmen auch keine Versuche dazu. Windthorst steht auch für die zeitlich bedingten Wechselbeziehungen zwischen Religion und Politik, Kirche und Partei, über die *Friedrich Fuchs* sagt: „Das Zentrum verleiht dem deutschen Katholizismus im Hohenzollernreiche sein Gepräge. In seiner Wirkung auf die Welt betrachtet, ist es vorzüglich ein Katholizismus des Parteilebens, der Arbeiter- und Gesellenvereine."[22] Das Dilemma sowohl des Zentrums als auch des deutschen Katholizismus war Windthorst bekannt: Während die Gründergeneration des Zentrums Wert auf den Umstand legte, keine kirchlich-konfessionelle, sondern eine politische Partei zu sein und eine Verlängerung in die nicht kirchlich gesinnten und in die nicht katholischen Bevölkerungsteile anstrebte, war nach der Wahlwirklichkeit und nach der Struktur der Fraktionen das Zentrum auf den katholischen Volksteil festgelegt[23]. Windthorst war der Überzeugung, daß das Zentrum in der deutschen Politik solange eine Aufgabe habe, als der katholische Volksteil in seinen Rechten benachteiligt werde. Milderung und Abbau der Kulturkampfgesetzgebung genügten ihm. Die Frage nach der späteren Zukunft des Zentrums stellte sich ihm nicht. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er nicht Hand an den Zentrumsturm, dessen treuer Wächter er war, gelegt hätte. Aber das Zentrum war für ihn nur die Basis, auf der man eine weiter-

[22] *F. Fuchs*, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert, in: *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur, München 1927, 9ff.*

[23] Vgl. dazu die Darlegungen über die Entwicklung des Zentrums bei: *Th. Nipperdey*, Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918, *Düsseldorf 1961, 265—292 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 18).*

greifende politische Sammlung hätte verwirklichen können. In diesem Sinn kann die am 1. März 1906 veröffentlichte Forderung des *Dr. Julius Bachem* „Wir müssen aus dem Turm heraus" als in der Fortsetzung der Vorstellungslinie Windthorsts liegend bezeichnet werden. Windthorsts Empfehlungen, das Zentrum in den deutschen Protestantismus hinein zu verbreitern, werden, weil sie über Deklamationen kaum hinauskamen, nicht ernstgenommen, ja in ihrer Redlichkeit angezweifelt. Wenigstens drei Gründe sprechen jedoch dafür: Windthorsts niemals überwundenes Unbehagen gegen eine politische Isolierung des katholischen Volksteils, sein Verständnis für kirchenpolitische Vorstellungen und Wünsche des evangelischen Volksteils, das er als Justizminister von Hannover durch die Vorbereitung und Verabschiedung der „Synodalordnung für die evangelisch-lutherische Kirche Hannovers" bewies, und seine entschiedene Behauptung des politischen Charakters der Zentrumspartei.

V

Die Frage nach dem Politiker Windthorst muß von seiner menschlichen Figur und seiner religiös-kirchlichen Haltung ausgehen. Hervorstechend ist seine parlamentarische Begabung. *Felix Rachfahl,* kein Bewunderer, sondern ein Kritiker des Zentrumsführers, sagt darüber: „Windthorst muß als ein parlamentarisches Wunder bezeichnet werden. Er war weder ein Orator, noch ein Gelehrter, sondern ein eminenter Debatter, wie es die Engländer nennen: schlagfertig, kaltblütig, umsichtig und überaus klug. Er allein war einem Bismarck gewachsen: er beherrschte stets die Situation, er hatte das feinste Gefühlsorgan für alle politischen Dinge und verstand mit wunderbarer Kunst zu manövrieren. Bewunderungswürdig war, wie er sich in jeden, auch den ihm am fernsten liegenden Gegenstand hineinzuarbeiten verstand: er konnte, wenn man ihm mit einigen Worten eine Sache dargelegt hatte, sofort eine ausgezeichnete Rede darüber halten. Unvergleichlich war seine kaltblütige Ruhe; in dem größten Tumulte ging er ganz ruhig zur Tribüne ... und beschwor den Sturm. Er war ein parlamentarischer Advokat im höchsten Sinne des Wortes..."[24] Windthorst war in der Geschichte des Parlamentarismus in Deutschland ein Ereignis. Er unterstützte seinen politischen Wirkungs- und Einflußbereich durch unermüdlichen Fleiß bei der Aufnahme und Pflege persönlicher Beziehungen. Was Windthorst bei Unterhaltungen in den Wandelgängen der Parlamente erreicht hat, bleibt der historischen Darstellung verschlossen. Es wäre wohl falsch anzunehmen, daß seine Gesprächspartner ihm deshalb Gehör und Beachtung schenkten, weil sie seine Erscheinung erheitert hat. Windthorst wurde nicht müde, seine Anschauungen und seine Gründe dem auseinanderzusetzen, der sich zu einer Unterhaltung bereit fand. Die Geduld und die Hartnäckigkeit,

[24] *F. Rachfahl,* Windthorst und der Kulturkampf, in: *Preußische Jahrbücher Bd. 135 (1909) 213ff. und 460ff.; Bd. 136 (1909) 56ff.*

mit denen der ehemalige Staatsminister des Königreichs Hannover seine Ansichten parlamentarisch verfocht, machten Eindruck. Windthorst gelang es dadurch, die Isolierung, die um das Zentrum gelegt war, zu durchbrechen. Er führte den katholischen Volksteil aus der „politischen Inferiorität" heraus. Daß er dieses Ziel erreichte und das verachtete und bekämpfte Zentrum zu einem Faktor der Reichspolitik machte, war nur möglich, weil er sich in seiner politischen Taktik nicht einengen ließ. Es gab für ihn weder eine Koalitionsideologie noch eine Koalitionsorthodoxie; er erkämpfte dem Zentrum den Platz in der Mitte der Reichspolitik, den dieses im kaiserlichen und — in erhöhter Verantwortung — im republikanischen Deutschen Reich mit Erfolg ausbaute und behauptete.

Nirgends wurde seine politische Beweglichkeit und Klugheit deutlicher als in der Wandlung seiner Einstellung zu dem von Bismarck gegründeten Deutschen Reich. Windthorst verleugnete niemals, daß er Großdeutsch im Sinn seiner Zeit gesinnt war; er beklagte die Entscheidung von 1866 als ein nationales Unglück der Deutschen und bedauerte die Aufteilung Mitteleuropas in zwei Reiche deutscher Observanz. Er hielt seinem Landesherrn, dem erblindeten König Georg V. von Hannover über dessen Vertreibung hinaus die Treue und verteidigte diese Anhänglichkeit Bismarck gegenüber mit der Bemerkung, er müßte sich als einen sehr unzuverlässigen Untertan des Königs von Preußen und Deutschen Kaisers betrachten, wenn es ihm, dem gewesenen Minister des um sein Land gebrachten Königs von Hannover, leicht gefallen wäre, sich in die Neuordnung zu finden. *Erich Eyck* verweist in seiner dreibändigen Bismarck-Biographie auf Windthorsts Übergang von dem annektierten Königreich Hannover zu der Annexionsmacht Preußen; er erinnert an den empörten Stolz und Rechtssinn namentlich der Ritterschaft, der konservativen Bauern und der Katholiken in Hannover und fährt danach fort: „Es wurde für die politische Entwicklung Deutschlands bedeutungsvoll, daß diese Gruppe über einen parlamentarischen Führer ersten Ranges verfügte, Ludwig Windthorst. Ein Mann von echten und ernsten Überzeugungen, kein Fanatiker, aber ein unermüdlicher Kämpfer, kein glänzender, aber ein stets schlagfertiger Redner, selbstlos und von einfachen Sitten, verstand er die unbedingte Treue und Verehrung seiner Anhänger zu erwerben und dauernd zu wahren, wie er die Feindschaft, ja den Haß seiner Gegner mit philosophischer Gelassenheit und skeptischem Humor zu tragen wußte. Bismarck hat einmal mit einem für ihn höchst bezeichnenden Wort gesagt, daß der Mensch zu seiner Existenz Liebe und Haß brauche. ‚Zum Lieben habe ich meine Frau, zum Hassen — Windthorst'. Es ist sehr zu bezweifeln, daß die ‚kleine Exzellenz' dies Gefühl je erwidert hat."[25]

Nicht nur Windthorst, dem deutschen Katholizismus in seiner Gesamtheit fiel der Weg in das Deutsche Reich nicht leicht. Seit den Tagen Karls V. hatten die deutschen Katholiken nach Wien gesehen in der Hoffnung, der

[25] *E. Eyck*, Bismarck, *3 Bde., Bd. 2, Erlenbach-Zürich (1943), 321f.*

Kaiser schütze und vertrete ihre Interessen im Reich. Der Gedanke, von dieser Verbindung, die im 19. Jahrhundert freilich nur noch in emotionellen Vorstellungen lebendig war, abgeschnitten zu sein, rief Schmerz und Besorgnis hervor. Für Windthorst kam dazu ein sich erst allmählich auflösender Groll über das, was Bismarck dem Königreich Hannover und seinem blinden König angetan hatte[26]. Windthorst war im Frühling 1871 kein Reichsenthusiast. Weil er nicht in den zeitüblichen patriotischen Bardengesang einstimmte, gerieten er und mit ihm seine politischen Freunde in den Verdacht, Reichsfeinde zu sein. *Friedrich von Holstein* vertritt in seinen „Erinnerungen und politischen Denkwürdigkeiten" die Auffassung, erst durch die Betrauung Windthorsts mit Führungsaufgaben im Zentrum sei Bismarck über dessen Gründung beunruhigt worden: „Erst als die neugebildete Zentrumspartei im ersten deutschen Reichstage Windthorst und Savigny zu Führern wählte, bemerkte ich Spuren von Mißtrauen bei Bismarck. Windthorst konnte man ohne Übertreibung als Reichsfeind bezeichnen, und Savigny war seit 1866 mit Bismarck persönlich verfeindet."[27] Ein Reichsfeind war Windthorst nicht — freilich auch kein Reichsphantast. Für Bismarck, der unausgesprochen die Sorge der „kleinen Exzellenz" um die beständige Labilität der deutschen Situation teilte, war es nicht leicht, deren Eintreten für Recht und für Ordnung aus dem Recht zu verstehen; er vermutete persönliche Ambitionen. *Ludwig Pastor* trug nach einer Unterhaltung mit Msgr. *Johannes de Montel,* dem Beirat für kirchliche Fragen an der österreichischen Vatikanbotschaft, am 2. März 1902 in sein Tagebuch ein: „Montel stimmte mir aber durchaus bei, daß Windthorst keine persönlichen Aspirationen verfolgt habe. Bismarck sei freilich von der fixen Idee ausgegangen, Windthorst suche nur eigene Interessen, und er habe es deshalb bedauert, daß er dem Welfen-Führer nicht 1866 ein Ministerportefeuille angeboten habe."[28]

Weil Windthorst stets bereit war, ausgetretene Wege zu verlassen und neue Möglichkeiten nicht auszuschlagen, ist seine Haltung zu einer entsprechenden Offerte nicht zu bestimmen; die größere Wahrscheinlichkeit spricht für Ablehnung; seine 1868 geäußerten Befürchtungen über die preußische Politik waren ernst und groß. Freilich — so stark und aufrichtig der Schmerz war, den Windthorst über den Untergang *des* Deutschlands, das ihm aus Kindheit, Jugend und Ministeramt vertraut war, empfand —, so nüchtern war seine Einsicht in die politischen Realitäten, weshalb er, Sentiments und Ressentiments übergehend, sich immer auf den Boden der gegebenen Tatsachen stellte. Dieser war seit 1867 der Norddeutsche Bund

---

[26] Vgl. jetzt dazu: *H. Philippi,* Zur Geschichte des Welfenfonds, in: *Niedersächsisches Jahrbuch Bd. 31 (1960) 190 ff.*

[27] Die Geheimen Papiere Friedrich von Holsteins. *Deutsche Ausgabe von W. Frauendienst, 4 Bde.;* Bd. I: Erinnerungen und politische Denkwürdigkeiten, *Göttingen 1956, 58.*

[28] *L. von Pastor,* Tagebücher - Briefe - Erinnerungen, *hrsg. von W. Wühr, Heidelberg 1950, 381.*

und seit 1871 das Deutsche Reich. Die Zeit, in der Windthorst die Reichspolitik, wenn auch nicht bedingungslos, unterstützte, war wesentlich länger als die Zeit, in der er gegen diese opponierte. Windthorst war kein Verschwörer gegen das Reich; er versagte der neuen staatlichen Ordnung seine Hilfe nicht, als sie dieser bedurfte. Seine erste Sorge galt *nicht* der Durchsetzung kirchenpolitischer Ziele, auch wenn er dafür eintrat, daß der katholische Volksteil nicht benachteiligt werde. Aber weder die Vorbehalte gegen Reich und Reichspolitik noch die Einwände gegen die Kulturkampfgesetze — seine Leidenschaft für das Recht war der entscheidende Beweggrund seiner Politik. Zutiefst überzeugt, daß für dessen Verwirklichung konservative Kräfte christlicher Herkunft erforderlich seien, bejahte und repräsentierte er die politische Vertretung des deutschen Katholizismus und wurde dadurch Baumeister des „Zentrumsturmes", der politischen Fluchtburg der deutschen Katholiken, die, dankbar für diese Führerpersönlichkeit, in dem ehemaligen Staatsminister des Königreiches Hannover ihren Retter sahen. Der „unermüdliche Windthorst" wie ihn Pastor apostrophierte[29] — entzog sich diesen Erwartungen und der damit verbundenen Aufgabe nicht; er bekannte sich vorbehaltlos zu ihr.

ZEITBERICHT

Um die Rettung der Tempel am oberen Nil — Umwandlung der sowjetrussischen Landwirtschaft – Das neue Programm und die neuen Statuten der KPdSU über die Religion

Um die Rettung der Tempel am oberen Nil

Durch den neuen großen Stausee am oberen Nil sind nicht weniger als 23 alte Tempel, Grabdenkmäler und alte christliche Kirchen bedroht, die ein unvergängliches Zeugnis des menschlichen Geistes darstellen (vgl. diese Zschr. 165 [1959/60] 460). Wenn es in den nächsten Jahren nicht gelingt, diese einzigartigen Bauwerke zu retten, sind sie für immer verloren. Deshalb hat sich Vittorino Veronese, der Generaldirektor der UNESCO, am 8. März 1960 an die gesamte Kulturwelt gewandt und zu einer großzügigen Hilfsaktion aufgerufen. Nicht vergebens bisher! Die USA haben sich verpflichtet, die Insel Philae zu retten, die Bundesrepublik wird den Tempel von Kalabasha, so groß wie die Kathedrale von Paris, abtragen und an anderer Stelle wieder aufbauen lassen, Frankreich will den Tempel von Amada retten. Nicht weniger als 87 Millionen Dollars werden für das gesamte Rettungswerk aufgebracht werden müssen.

Die größte Summe wird das schwierige Rettungswerk an den Tempeln von Abu Simbel verschlingen. Man kann diese Tempel nicht abtragen und an anderer Stelle wieder aufbauen: sie sind in den Sandsteinfelsen des linken Nilufers gehauen und bilden mit der Landschaft eine innige Einheit. Der größte von ihnen wurde von Ramses II. zu Ehren der Götter Re-Harachte, Amun-Re und Ptah errichtet. Seine Fassade beträgt 33 m in der Höhe und 38 m in der Breite. Sie ist mit vier sitzenden

[29] *Pastor* a.a.O. 94.

Kolossalfiguren geschmückt, die 21 m hoch sind. Durch einen schmalen Eingang betritt man den Tempel im Innern des Berges. Er besteht aus 8 Kammern, und im innersten Heiligtum, das 62 m tief im Berg liegt, sitzen an der Rückwand vier mächtige Figuren, die des Königs und der drei Götter. Die Strahlen der aufgehenden Sonne dringen durch den schmalen Eingang bis dorthin und erleuchten Amun, den Gott von Theben, Ramses, den König von Ägypten, und Re-Harachte, den falkenköpfigen Sonnengott, während Ptah, der Gott der Unterwelt, immer im Dunkel bleibt. Einige hundert Meter davon entfernt liegt der kleinere Tempel, den Ramses II. seiner Gemahlin Nefertari errichtet hat. Seine Front, mit 13 m Höhe und 29 m Breite weniger großartig, ist mit 6 Figuren von 11 m Höhe geschmückt. In seinem Innern befindet sich eine weite niedrige Halle, die von 6 Säulen getragen wird.

Vier Möglichkeiten boten sich an, diese beiden Tempel zu retten. 1. Man könnte um jeden der Tempel eine Betonmauer errichten, die ihn vor dem Wasser schützte. 2. Man könnte um beide Tempel zusammen eine Art Betonkuppel bauen. 3. Man zöge um beide Tempel einen großen Damm aus Steinen und Erden, der noch genügend Platz für den Vorraum des Tempels gelassen hätte.

Aber all diese Pläne schieden aus, auch der dritte, der in die engere Wahl kam. Er wäre zu teuer gekommen. Seine Kosten hätten sich auf 82 Millionen Dollars belaufen, zu denen jährlich weitere 370000 Dollars für das Auspumpen des durchgesickerten Wassers gekommen wären. Außerdem war zu befürchten, daß der Damm den Spiegel des Stausees hätte ansteigen lassen, was wiederum zur Folge gehabt hätte, daß das Wasser in den Felsen eingesickert wäre und so von oben und von der Seite her allmählich den Tempel zerstört hätte. Der Hauptgrund jedoch war, daß dieser Damm das innere Geheimnis des Tempels zerstört hätte: die aufgehende Sonne hätte nicht mehr die Statuen an der Rückwand des Heiligtums getroffen.

So blieb der 4. Plan, den der italienische Architekt Piero Gazzola mit drei italienischen Firmen ausgearbeitet hat. Dieser sieht vor, daß die beiden Tempel, jeder für sich, zusammen mit dem Fels in eine Art Betonkiste eingepackt und 60 m gehoben werden. Das bedeutet, daß nicht weniger als 250000 t gehoben werden müssen. Dieses kühne Unternehmen wird 70 Millionen Dollars kosten. *(The UNESCO-Courier, Oktober 1961.)*

Umwandlung der sowjetrussischen Landwirtschaft

Die Sowjetunion macht augenblicklich die größten Anstrengungen, ihre landwirtschaftliche Produktion zu erhöhen. Bis 1980 soll sie um das Drei- bis Vierfache gestiegen sein. Ein ungeheurer Versuch, wenn man bedenkt, daß gleichzeitig die Zahl der in der Landwirtschaft Beschäftigten – heute 26 Millionen (in den USA 6 Millionen) – auf 6 Millionen gesenkt werden soll, um Kräfte für die Industrie zu gewinnen. Das bedeutet, daß die Landwirtschaft innerhalb von zwanzig Jahren eine nahezu zwölffache Leistungssteigerung aufbringen muß.

Die Umorganisation begann schon vor Jahren. „Mit dem September-Plenum des ZK der KPdSU (1953) beginnt eine neue Etappe der Entwicklung der Landwirtschaft unseres Staates" (*Woprosy istorii KPSS, Moskau, Nr. 5, 1959*, zitiert nach *Ostprobleme 11 [1959] 703*). Neben rein landwirtschaftlichen Maßnahmen, wie z. B. einer verstärkten Verwendung von Kunstdünger und künstlicher Bewässerung, will man es vor allem mit einer tiefgreifenden Strukturveränderung der gesamten Landwirtschaft versuchen. An Stelle der vielfach unrentabel arbeitenden kleinen Kolchosen sollen Großkolchosen treten. Damit vollzieht sich nach sowjetrussischer Auffassung ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Verwirklichung des Sozialismus. Zwar ist auch die Kolchose Eigentum der Gesellschaft, der genos-

senschaftlich organisierten Kolchosbauern, aber sie ist dem sozialistischen Staat gegenüber echter Eigentümer. Die Großkolchose nähert sich immer mehr der Struktur der Staatsgüter (Sowchosen). Ja viele von ihnen wurden bereits zu Sowchosen umgewandelt. Nach sowjetrussischer Auffassung ist das staatliche Eigentum allgemeines Volkseigentum und als solches die vollkommenere Form des gesellschaftlichen Eigentums.

Für die Kolchosbauern bringt dies wesentliche Änderungen ihres bisherigen Lebens mit sich. „Nach dem Zusammenschluß kleiner landwirtschaftlicher Artels (das Artel ist eine spezifisch russische Personenvereinigung, die aber auch Einzelzüge von Genossenschaften und Gewerkschaften aufweist und die sich wirtschaftliche Ziele gesetzt hat, Anm. der Red.) und der Bildung großer Kollektivwirtschaften hat sich die Verwaltung dieser Wirtschaften bedeutend erschwert. Im Großkolchos ist es unmöglich, die allgemeine Versammlung aller Kolchosmitglieder häufig einzuberufen. Deshalb wurde es praktisch notwendig, neue demokratische Organe der Kolchosverwaltung zu schaffen."

Hand in Hand mit dieser strukturellen Umwandlung geht eine Veränderung der sozialen Verhältnisse der Kolchosbauern. Diesen steht 0,32 ha Eigenland zu; 1958 waren davon im Durchschnitt 0,03 ha mit Obstbäumen und Beerensträuchern bepflanzt, die übrige Fläche wurde zu andern landwirtschaftlichen Zwecken bebaut. Im ganzen Land waren etwa 60% für Gemüse- und Kürbiskulturen vorgesehen. Vor allem aber entwickelte sich der Bestand an Kühen unverhältnismäßig besser als in den Kolchosen selbst.

Aber nun beginnt sich ein neuer Prozeß abzuzeichnen. Die Kolchosbauern der Großkolchosen verzichten mehr und mehr auf die Haltung einer Kuh, ja die Nebenwirtschaft tritt immer mehr in den Hintergrund und erhält den Charakter einer Liebhaberei. Der Kolchosbauer wird zum Arbeiter mit festem Lohn auf Stücklohnbasis mit einer strengen Staffelung. Auch hier gleicht sich die Kolchose immer mehr den Staatsgütern an. Und es ist zu vermuten, daß sich die Kolchosbauern auch in ihrem inneren Verhältnis zur Arbeit immer mehr dem der Industriearbeiter angleichen. Gerade die Auflösung der Maschinen-Traktoren-Stationen und die Eingliederung ihrer Maschinisten in die Großkolchose, wie das weithin geschehen ist, dürfte dabei einen nicht unbedeutenden Anteil haben.

Auch das Dorf selbst wird mehr und mehr einen städtischen Charakter annehmen. Anläßlich der Verleihung des Leninordens an die Ukrainische Republik ging Chruschtschew auf diese Frage ein (*Prawda vom 12. Mai 1959*, zitiert in *O-P 12 [1959] 381*) und forderte die Architekten auf, auch für das Dorf zweistöckige und höhere Häuser zu bauen, da man auf diese Weise näher zusammenrücken und die Gebäude von allgemeinem Interesse, wie Geschäfte, Schulen, Kindergärten usw. leichter erreichen könne.

Langsam aber sicher wird sich so eine allmähliche Umgestaltung des gesamten landwirtschaftlichen Lebens vollziehen. Aber nichts deutet darauf hin, daß damit der Unterschied der Klassen überbrückt werde. Im Gegenteil! Wie es scheint, bildet sich vielmehr eine neue Klasse, die der ihres Könnens bewußten Intellektuellen, die sich deutlich von den Arbeitern in den Fabriken und auf den Gütern abheben und auch nichts mit deren Arbeit zu tun haben wollen.

Das neue Programm und die neuen Statuten der KPdSU über die Religion

Die *Pravda* vom 2. 11. 1961 hat das am 31. 10. 1961 vom XXII. Parteitag der KPdSU einstimmig angenommene Programm veröffentlicht. Im Abschnitt „Überwindung der Überbleibsel des Kapitalismus im Bewußtsein und Verhalten der Menschen" heißt es da:

„Die Partei betrachtet den Kampf gegen Äußerungen bürgerlicher Ideologie

und Moral, gegen Reste von Privateigentumspsychologie, gegen Aberglauben und Vorurteile als Bestandteil kommunistischer Erziehungsarbeit.

Im Kampf gegen die Überbleibsel der Vergangenheit, gegen Erscheinungen von Individualismus und Egoismus kommt der Gesellschaft, der Einwirkung der Öffentlichen Meinung, der Entwicklung von Kritik und Selbstkritik große Bedeutung zu. Die Verurteilung gesellschaftswidrigen Verhaltens im Kameradengericht wird allmählich zum Hauptmittel für Ausmerzung bürgerlicher Ansichten, Sitten und Gebräuche. Enorme erzieherische Bedeutung gewinnt das gute Beispiel im gesellschaftlichen wie im persönlichen Leben und bei der Erfüllung gesellschaftlicher Pflichten.

Zur Erziehung der Menschen im Geiste wissenschaftlich-materialistischer Weltanschauung, zur Überwindung religiöser Vorurteile gebraucht die Partei Mittel ideeller Beeinflussung, ohne eine Verletzung der Gefühle der Gläubigen zu gestatten. Es ist unerläßlich, geduldig die Haltlosigkeit der religiösen Anschauungen zu zeigen, die in der Vergangenheit auf Grund der Bedrückung der Menschen durch Elementarkräfte der Natur und soziales Joch, aus Unkenntnis der wahren Ursachen der Erscheinungen in Natur und Gesellschaft entstanden sind. Dabei ist es nötig, sich auf die Ergebnisse der modernen Wissenschaft zu stützen, die das Bild der Welt immer vollständiger enthüllt, die Macht des Menschen über die Natur vermehrt und keinen Raum für religiöse Phantastereien von übernatürlichen Kräften läßt."

Der Text bringt sachlich gegenüber dem entsprechenden Text des bisher gültigen Parteiprogramms von 1918 nichts Neues. Er stimmt auch wörtlich mit dem entsprechenden Text des am 30. 7. 1961 veröffentlichten Entwurfs überein. Daher kann zu seiner Erläuterung ein Kommentar der Zeitschrift *Nauka i Religija* (Wissenschaft und Religion) Nr. 9/1961 dienen. Im Titel des Leitartikels dieser Nummer nennt sie das Parteiprogramm ein „Programm der atheistischen Gesellschaft" und seinen Inhalt „einen tödlichen Schlag für die Religion, ein unwiderlegliches, allüberzeugendes Argument zugunsten des Atheismus" (5). Nun, die Religion wird auch diesen Totschlag überleben. Die Redaktion der Zeitschrift scheint selbst von der allüberzeugenden Kraft dieses neuen Arguments nicht allseitig überzeugt zu sein, denn zwei Absätze weiter empfiehlt sie ein altbewährtes Mittel gegen die Religion: „Darum müssen wir den ideologischen Kampf gegen die bewußten Verbreiter der Religion nicht abschwächen, sondern verstärken. Durch die Entlarvung der bei weitem nicht heiligen Tätigkeit aller Arten von Scheinheiligen, ihrer Heuchelei, ihrer Habsucht, Sittenlosigkeit usw. können wir gar nicht anders, als die Verantwortung für ihr Verhalten auf die Kirche als Ganzes zu wälzen, und die Autorität der Kirche in den Augen der Gläubigen zu schwächen ..."

Im Redaktionsartikel derselben Nummer: „Die Schule kann nicht neutral sein", zitiert die Zeitung den ersten der oben wiedergegebenen Sätze des Parteiprogramms und schreibt dazu: „Ohne materialistische, das heißt atheistische Weltanschauung ist die Erziehung der heranwachsenden Generation im Geiste des Kommunismus undenkbar. Darum zieht sich die Sorge um die Erziehung der Jugend zur Unversöhnlichkeit mit allen Überbleibseln der Vergangenheit wie ein roter Faden durch alle Entscheidungen und Richtlinien der Partei und der Regierung."

Am 3. 11. 1961 veröffentlichte die *Pravda* die neuen, zugleich mit dem Parteiprogramm angenommenen Satzungen der KPdSU. Die bisherigen Satzungen und das Projekt der neuen machten es den Kommunisten nicht ausdrücklich zur Pflicht, Atheist zu sein und atheistische Propaganda zu betreiben. Aber auf dem Parteitag hatte F. R. Koslow in seiner Rede „Über die Änderungen in den Parteistatuten" am 28. 10. 1961 gesagt: „Weiter schlägt man vor, in die Satzungen unter die Pflichten des Kommunisten aufzunehmen, daß er aktiver Atheist, Propagandist der wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung zu sein habe. Dieser Vorschlag ver-

dient Beachtung. Religiöse Vorurteile und Aberglaube sind zählebig und immer noch unter einem gewissen Teil der Bevölkerung verbreitet. Der Kommunist ist doch vor allen anderen verpflichtet, den unwissenschaftlichen Charakter der religiösen Anschauungen aufzuzeigen."

Der entsprechende Abschnitt der Parteistatuten hat nun folgende Form:

„Ein Mitglied der Partei ist verpflichtet: ... Einen entschlossenen Kampf gegen jegliche Erscheinungen bürgerlicher Ideologie, gegen Überreste der Privateigentumspsychologie, religiöse Vorurteile und andere Überbleibsel der Vergangenheit zu führen ..."

Der Text entspricht dem des Entwurfs bis auf die beiden Worte: „religiöse Vorurteile". Darunter ist nach sowjetischer Sprachregelung jede Form von Religion zu verstehen. Außerdem wurde damit nur etwas ausdrücklich hervorgehoben, was nach sowjetischem Sprachgebrauch an sich schon in „Überbleibsel der Vergangenheit" enthalten ist.

UMSCHAU

Richard Seewald: Griechische Landschaften

Die moderne Kunst scheint dann groß, wenn sie persönlich, ja subjektiv ist. Seitdem im 18. Jahrhundert das alte Weltbild zerbrochen war, suchten die Künstler des 19. Jahrhunderts neue Fundamente – einen neuen Grund, auf dem sie ihr Werk errichten konnten. Sie fanden ihn in ihrer Seele, in der Person selbst, nicht mehr im Kosmos und in der Tradition wie die Kunst der Vergangenheit. So entstand in der Romantik der einsame Künstler.

Aber die persönliche Erfahrung, das Erlebnis allein vermag nicht das Allgemeine zu begründen. Wenn also die Künstler der Gegenwart aus ihrer Isolierung heraus in die Gemeinschaft streben, müssen sie andere Gründe finden. Dazu bleibt dem christlichen Künstler – mehr als anderen – die Verpflichtung, das alte Wahre, die Werte der Tradition, der göttlichen Offenbarung in seinen Werken weiter zu künden.

Er muß also von heute und gestern zugleich sein. Um dieser Forderung nachzukommen, hat sich die moderne christliche Kunst zu einem – gestern noch undenkbaren – Vergleich entschlossen: sie stellt die alten Inhalte in neuer Form dar. Seitdem sehen wir christliche Themen in expressionistischem, surrealistischem, kubistischem, ja in abstraktem Gewand in den Kirchen der Gegenwart. So bedeutsam diese Versuche sind, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren: ein Großteil dieser modernen christlichen Kunstwerke stehen im Zeichen der Konvention.

In diese Auseinandersetzung wird auch die Kunst Richard Seewalds mit einbezogen. Jedoch besitzt seine Malerei weitaus mehr innere Folgerichtigkeit als die Werke anderer Künstler, die gestern noch Renaissanceformen lieferten und heute gerade zurechtkommen, Aufträge kubistischer, abstrakter oder sonstwie opportuner Form zu produzieren. Seewald malte nicht wie man es jeweils wünschte, sondern blieb sich selbst treu. Trotz seiner inneren Konsequenz – man kann die Werke Seewalds vergleichsweise leicht unterscheiden – gelang es dem Maler verständlich zu sein. Er vermag das Allgemeine zu sagen. Grund dafür bildet seine Treue zum Gegenstand. Mit abstrakten Formen haben seine Werke nichts gemein, aber zum magischen Realismus kann man gewisse Beziehungen herstellen. Das Unkonven-

tionellste jedoch, was Seewald sich leistet, ist seine Liebe zum „Klassischen", zu Giotto und zu den Griechen. Und gerade diese Liebe befähigte ihn in besonderer Weise, die griechischen Landschaften unter den Arkaden des Münchener Hofgartens – im Anschluß an die zerstörten oder geplanten Werke Rottmanns – neu zu schaffen.

Werden und Wachsen

Richard Seewald wurde am 4. Mai 1889 in Arnswalde in der Neumark als Sohn eines süddeutschen Bauern und einer Glarnerin geboren. Nach dem Besuch der Realgymnasien in Stettin und Stralsund sollte er auf Wunsch seiner Eltern Architektur studieren. Statt dessen begann er in München das Studium der Malerei. Er blieb jedoch nicht an der Akademie, sondern besuchte London und Paris und erhielt große Anregungen im Tessin, in Dalmatien, auf Korsika und Elba. Fahrten nach Tunis, Palästina und wiederholte Reisen nach Griechenland haben ihn in besonderer Weise geformt.

Die Kunst seiner Frühzeit wird jedoch vom Expressionismus bestimmt. Van Gogh und Cézanne haben den jungen Künstler bewegt. „Als ich anfing, 1912, da nahm ich meine alte, schon als Kind geübte Weise auf, einen Kontur zu zeichnen und diesen mit Farbe auszufüllen. So entstand ein etwas bilderbogenhaftes Bild der Welt. Ich liebte damals am meisten van Gogh. Älter geworden und mit der Einsicht, daß die Welt auch Tiefe habe, versuchte ich dann die Flächen zwischen den Konturen zu wölben. Als Folge dieser Versuche entdeckte ich Cézanne. Als dann an der Schwelle der Dreißig ich zur Einsicht kam, daß einer Idee zu leben das Ziel des Menschen ist, da kam der Wunsch nach einer gewissen Monumentalität. Jetzt fing ich an, auch Marées zu lieben."[1] Auch Franz Marcs Tiere sind den seinen verwandt. Für diese Verwandtschaft mit der Welt des Expressionismus spricht schon der Gebrauch des Triptychons im Zusammenhang mit profanen Themen. So schuf Seewald 1917/18 das Triptychon „An die Tiere" und 1923 das des „träumenden Knaben"[2]. Der letzte Titel mag an eine Reihe von Kokoschka erinnern; das Thema der Tiere „Knabe mit Esel", „Füllen", „Kuhherde", „Die weißen Ziegen" und andere jedoch darf man mit Bildthemen von Marc zusammensehen. Allerdings kennt Seewald nicht die kristallinen Strukturen, mit denen Marc die Kompositionen gliedert. Vielmehr besitzen seine Formen eine Art barocker Bewegtheit. Am erschütterndsten kommt diese Bewegung in dem Bild „Das Seufzen der Kreatur" (1918/19) zum Ausdruck. In diesem Werk scheint die Not des ausgehenden Krieges ebenso gefaßt wie das Erlebnis der Schöpfung durch den jungen Künstler. Aufgewühlt, verrät die Komposition nichts von der Abgeklärtheit und Harmonie, die spätere Bilder Seewalds charakterisieren.

Zu dieser Abklärung der Formen kommt es in der Nachkriegszeit. Die Werke dieser Zeit können mit dem verglichen werden, was man „Neue Sachlichkeit" genannt hat. Auch hier ließen sich – bei aller Eigenständigkeit – mancherlei Brücken zur damals zeitgenössischen Kunst schlagen. Vielleicht darf man beispielsweise zwischen Hofer und Seewald Ähnlichkeiten feststellen. Auch Hofer hat seiner Vorliebe für die südliche Landschaft und der Hochachtung des Klassischen in seinen Werken deutlich Ausdruck gegeben. Im Gegensatz zu Seewald charakterisiert seine Bilder jedoch eine tiefe Melancholie und eine besondere Qualität, die ihn in vielen Darstellungen dem Surrealismus nahe bringt. Seewald dagegen sucht eine heile Welt. Seine Vorliebe für Tier und Landschaft könnte mit dem Suchen nach dieser heilen Welt erklärt werden. Diese Botschaft von der Größe und Güte der Welt wird Seewald verkünden bis zu den Fresken griechischer Landschaften unter den Arkaden.

1924 folgte Seewald einer Berufung

[1] *Dr. Heinrich Saedler*, Richard Seewald, *München-Gladbach 1924, 24.*

[2] Abbildungen bei *H. Saedler.*

Riemerschmids als Professor für dekorative Malerei an die Kölner Kunstschule. 1931 gab er die Kölner Lehrtätigkeit auf und siedelte sich in Ronco im Tessin an. 1954 übernahm der Künstler eine Professur an der Münchener Akademie, die er bis zum Jahr 1958 innehatte. Seitdem lebt Seewald in Ronco und München und vor allem an den Stätten seines Schaffens.

Zeichner und Illustrator

Dieser Ort seines Schaffens wechselt nicht nur nach Auftraggeber und Architektur, die Seewald in Zürich, Ronco, Freiburg oder München Möglichkeit und Grund zur Arbeit gaben, vielmehr hat der Künstler zahlreiche Werke unterwegs, auf der Reise, entworfen. Das gilt vor allem von der Kunst, in der Seewald Meister ist, nämlich der Zeichnung und Illustration. Auf der Reise begann seine selbständige Tätigkeit auf diesem Gebiet. Viele Reisebücher und Illustrationen geben davon Zeugnis, „Reise nach Elba" (1925), „Zu den Grenzen des Abendlandes" (1936), „Das griechische Inselbuch" (1958), „Traumreise oder Robinson, der Sohn Robinsons", „Im Anfang war Griechenland", „Glanz des Mittelmeeres"[3], usw. Schließlich werden auch die Illustrationen grundsätzlicher Art, seine Zeichnungen zur griechischen Sage oder zur Bibel, von seinen Reisen nach Griechenland und Palästina mitgeformt.

Worin besteht nun Wert und Bedeutung dieser Zeichnungen? Zunächst empfinden wir diese leicht hingesetzten Striche als reizvoll, ja elegant: eine Perspektive öffnet sich, Linien fluchten zum Horizont, intensiv wechseln Licht und Schatten, und bewegt baut sich die Komposition der Skizze auf – ein Bild der Landschaft entsteht. Seewald beherrscht Perspektive und Raum. Sinnfällig ist auch die außerordentliche Fähigkeit, Hell und Dunkel zu erfassen. Was man zunächst nicht beachtet, ist das Dynamische in den Skizzen, das Element der Zeit und Bewegung. Selbst statische Motive, Kähne am Strand, Architekturen im Gelände oder kauernde Tiere erscheinen wie von einer unbekannten Bewegung durchpulst. Die Linien laufen über Schroffen und Hänge, Mauern und Kapitelle, Gehörn und Fell der Ziegen, als hätten sie es sehr eilig. Man möchte ihnen zurufen: „Verweile doch, du bist so schön", aber hastig geht es weiter über Stock und Stein zu den Agaven, über den Strand in die Berge, an den Himmel und schließlich zum Text des Buches selbst, der uns weiterführt. Wie Licht und Schatten bei Seewald die Welt heiter erscheinen lassen, aber sehr vergänglich wirken, so sind seine Linien sehr empfindlich und zerstörbar. Man fürchtet, im nächsten Augenblick könnte das sensible Gefüge zerbrechen. Man hat die Treue zum Gegenstand bei Seewald oft betont. Der Maler selbst hat sich zu einer gegenständlichen Kunst bekannt. Sicher liegt hier eine seiner Leistungen, aber eine Faszination eigener Art geht von jener unbekannten Kraft aus, die in seinen Steinen, in Licht und Bewegung, Raum und Zeit lebt. Die Illustration vom Bau des Schiffes Argo zeigt dies sehr eindringlich. Die Darstellung findet sich in den Sagen des Altertums, aber auch im Katalog der Münchener Seewald-Ausstellung[4].

[3] *Seewald* hat mehr als 20 Bücher geschrieben und noch viel mehr illustriert. Es kann nicht der Sinn dieses kurzen Hinweises sein, alle Werke aufzuzählen. Besonders erwähnt seien „Giotto, eine Apologie des Klassischen", „Ostern auf Poros", „Sternkomödie", ein Marionettenspiel, und „Über die Malerei und das Schöne".

[4] *Gustav Schwab-Richard Seewald,* Die schönsten Sagen des klassischen Altertums (mit 75 ganzseitigen Illustrationen), *Freiburg 1961.* — Katalog: *Kunstverein München, Richard Seewald.* Ausstellung anläßlich der Enthüllung der Wandbilder in den Hofgartenarkaden in München. Gutachten, Zeichnungen, Graphik, Bücher 1911—1961 vom 9. Oktober bis 12. November 1961. Mit einem Vorwort des Präsidenten der Bayerischen Verwaltung der staatl. Schlösser, Gärten und Seen, Freiherr Levin v. Gumppenberg, kurzen biographischen und literarischen Hinweisen und einer Hymne an Richard Seewald von Eckart Peterich. Der Katalog mit seinen 62 Abbildungen und Zeichnungen gibt einen guten Einblick in Seewalds Werk.

Unmittelbar unter dem Horizont erhebt sich auf einem Sockel der Kiel des Schiffes. In Form einer Zwiebel steigen die Spanten auf. Das Schiff scheint bewegt, ein organisches Gebilde. Aber die geschwungenen Balken sind leer. Gerüsthaft wirkt das Ganze. Die Schiffsleute erscheinen wie die undifferenzierten Silhouetten geometrischer, griechischer Vasen. Keine Figur wird besonders charakterisiert. Eine marionettenhafte Bewegung, eine vergleichsweise gespensterhafte Lebendigkeit erfüllt alle. Auch in den Figuren herrscht das Gerüsthafte, das Strukturelle vor. Obwohl wir uns beim Anblick des Bildes in der strahlenden Sonne des Südens fühlen und unmittelbar in den Text der Sage der Argonauten eingeführt werden, sind wir der eigenen Gegenwart noch viel näher. Mit diesem Bild der Argonauten ist nicht nur die griechische Sage illustriert, sondern unser eigenes Leben erfaßt. Das hastige Handeln, die Bewegung durch anonyme Kräfte charakterisieren auch uns. Struktur und Gerüst sind nicht nur wesentliche Elemente einer solchen Zeichnung, sondern Vokabeln, die die Moderne bestimmen. Die Argonauten von Seewalds Illustration sind wir selbst.

So bringen die Darstellungen einen seltsamen Gegensatz zum Ausdruck. Einerseits sind sie sehr persönlich empfunden und erfunden. Sie vermeiden den überlieferten Typus, der sich gelegentlich seit der Antike bis zum Historizismus des 19. Jahrhunderts erhalten hat. Anderseits bringen sie ein Allgemeines zur Darstellung, das anonymen Kräften den Primat gibt und nicht das Individuelle des Dinges oder der Person charakterisiert. Wie nahe hätte es bei der reichen Tradition von Darstellungen antiker Sagen gelegen, hier ein pompejanisches Wandbild, dort die Komposition einer griechischen Vase, einmal eine antike Szene aus dem Geist Poussins oder Böcklins anklingen zu lassen. Seewald vermeidet solche Anleihen. Mehr noch: es scheint, er denkt überhaupt nicht daran. Das hindert ihn jedoch nicht, einzelne Motive, wie die Helme der griechischen Hopliten oder das Medusenhaupt auf der Aegis der Athene mit sicherem Wissen um die antike Überlieferung hinzusetzen.

Ähnliches gilt auch von seinen Bibelillustrationen. In der großartigen Darstellung des Segens, den Isaak seinem Sohn Jakob spendet, haben wir den Eindruck, das Uralte selbst lege sich gewichtig auf das betrügerische Haupt Jakobs. Die Treue des Vatergottes gegen den schwachen, sündigen Menschen gewinnt hier Gestalt. Auch Christus, den man anspeit oder vor das Volk stellt, besitzt zwar die traditionelle Physiognomie, im Grund aber ist er irgendein Mensch. Sicher tragen die Gestalten Seewalds psychologisierende Züge, aber gerade diese Psyche hat etwas sehr Allgemeines: Kraftentfaltung schlechthin sehen wir in seinem Samson, eine gleichbleibende Wut in den emporgereckten Fäusten seiner Passionsszene und ein Sagezeichen im stereotypen Gestus seiner Verkündigung. Alle diese Gestalten sind Statisten in einem größeren Vorgang. Der Vorgang selbst führt uns in ein Allgemeines, in Leid, Wut, Licht oder Leben. Parataktisch reihen sich die Säulen aneinander, und die Krüge der Witwe von Sarepta werden von einem monotonen Rhythmus gezeichnet. So erhalten Figur und Landschaft gelegentlich ornamentalen Charakter. Sie werden bei aller Bewahrung des Gegenstandes zu Abstraktionen, zum Symbol. Viele Figuren besitzen etwas Somnambules. Sie schreiten wie im Traum und werden zu einer geheimnisvollen Schrift, die den Leser auffordert, die griechische Reise oder die Fahrt ins Heilige Land mitzuvollziehen.

Seewalds Bibelillustrationen bemühen sich, monumental zu sein: in massigen Blöcken werden Architekturen und Figuren vor uns aufgebaut. Alles Überflüssige und Zweitrangige verschwindet. Das Wesentliche tritt in den Vordergrund: das Wort der Schrift, die heilige Handlung, die Gebärde des Segens und des Fluchens.

Die Herkunft dieser Bildbauweise wird deutlich: der Raum mit den iso-

lierten Dinggebilden ist eine Eigenart des Surrealismus. Vielleicht könnte man auch in der „Pittura Metafisica" der Italiener vergleichbare Parallelen finden; denn diese moderne Gruppe räumt dem Klassischen einen besonderen Platz ein. Auch Seewald sieht seine Aufgabe in der Herstellung von neuen Beziehungen zur abendländischen Überlieferung.

So anerkennenswert diese Formenwelt Seewalds ist, die eigentliche Stärke seiner Kunst liegt nicht so sehr im Monumentalen, sondern in der Verbindung des Monumentalen mit der Stimmung und dem Kolorit des Mittelmeerraumes. Großartig sind deshalb seine Reisebilder: Ölbäume und Maulesel, die unerbittliche Sonne und die fremden Menschen sind Seewalds Leistung. Auch seine Bibelzeichnungen besitzen dort ihre stärkste Aussage, wo zur Monumentalität, die gelegentlich – wie im magischen Realismus überhaupt – eine gewisse Leere nicht ganz vermeidet, ein lyrisches Element hinzukommt. So gehört zu den eindrucksvollsten Bildern die Predigt Jesu vom Schiff aus, die beide Gestaltungskräfte vereint. Das Stimmungshafte, das man oft hinter der großen Form mitempfindet, versöhnt auch mit dem gelegentlich starren Blick seiner Figuren. Aus diesem Blick spricht eine andere Welt, eine Welt, die genauso in dem scharfen und seltsamen Licht seiner Gestalten sichtbar wird. „Ich bin der Meinung", schreibt der Künstler selbst, „daß ... in einer Welt, in der die Heilsgeschichte zu einer halbvergessenen Legende zu werden droht, ihre Wiedererzählung zu einer dringenden Notwendigkeit geworden ist, denn unser Heil beruht auf dem Erscheinen Gottes in der Geschichte."[5] So liegt auch in dem Ringen um den Offenbarungscharakter des Bibelbildes der eigentliche Wert des Werkes. Ein ähnliches Ringen bestimmt auch die Wandmalereien Seewalds.

[5] *Seewald,* Bilderbibel. Hundert Bilder mit Texten aus dem Alten und Neuen Testament. Die Auswahl der Texte besorgte Domkapitular Carl Maier, *Freiburg, 5.*

Die Wandmalereien

Seewald hat von früh auf seine Kunst in den Dienst großer Ideen gestellt. So beherrschte ihn immer der Gedanke, die Tradition griechischer Kunst zu erhalten und weiterzugeben. Als Konvertit war er bemüht, auch religiöse Motive in seinem literarischen Schaffen und in seiner bildenden Kunst zu gestalten. So hat er sich auch der kirchlichen Wandmalerei zugewandt. In Ronco, seiner Wahlheimat konnte er schon 1935 die – leider zerstörte – Friedhofskapelle Santa Annuntiata ausmalen. 1942 entwarf er das Wandbild der Maria-Lourdes-Kirche in Seebach bei Zürich. 1945 schuf er die Darstellungen der Friedhofskapelle zu Döllingen. Und 1946 malte er die Bilder von St. Theresia in Zürich[6].

Man darf die Werke moderner christlicher Künstler – ob sie nun Seewald oder Nagel, Burkhart oder Meistermann heißen – nicht an den kirchlichen Wandmalereien der Vergangenheit messen. Das geschlossene religiöse Weltbild, das die christliche Kunst bis ins 18. Jahrhundert hinein trug, gibt es nicht mehr. Auch die Gesellschaftsordnung der Gegenwart wird nicht von dem alten hierarchischen Sozialgefüge garantiert. Ein einheitliches Bewußtsein besitzt die moderne Welt vor allem in technischen und materiellen Dingen. Wenn deshalb ein moderner Künstler ein Werk zu schaffen hat, das nicht von seiner personalen Geistigkeit, sondern von übergeordneten, allumfassenden Kräften zu zeugen hat, steht er vor – leider zu wenig beachteten – Schwierigkeiten.

Seewald hat in der Verkündigung an die Hirten in St. Theresia in Zürich und vielleicht mehr noch im Christus der Freiburger Seminarkapelle Werke geschaffen, die einer Synthese christlicher Thematik mit der modernen Geistigkeit versuchen. Den religiösen Hintergrund dieser Werke bilden wohl die großen Impulse, die von der liturgischen Bewegung ausgingen. Auch hier erinnert

[6] Vgl. dazu *Julius Baum,* Richard Seewald. Zum 60. Geburtstag, in: *Das Münster, Jg. 3 (1950), Heft 1/2, 35.*

die künstlerische Form an die Welt des magischen Realismus oder Surrealismus, dessen antike Plastizität die Bilder Seewalds in ähnlicher Weise prägen. Es ist jedoch der Manierismus, der bei den Surrealisten und bei Seewald fesselt, nicht das Klassische. Die Einsamkeit der Figuren im leeren Raum, der sich wiederholende Rhythmus der Gebärden und ihr Aufblitzen, das durch Schlagschatten bewirkt wird, charakterisieren die Bilder.

Sein Christus von Freiburg besitzt einen Kopf, der an die Bronzeplastik der Griechen erinnert. Es ist das großartige Idealbild des Jünglings, der ebenso Apoll wie Guter Hirt sein könnte. Man mag diese Gestalt bekritteln – was bekrittelt man nicht? –, das Bemühen, die Werte der Tradition und die Geistigkeit der Gegenwart zu vereinen, kann man ihr nicht absprechen. Wer vermag schon dem Leser des Abendblattes Homer, und dem Betrachter der Illustrierten die Genesis zu verdolmetschen? Seewald ist naiv oder geistreich genug, den edlen Jüngling mit Christus zu identifizieren, wie ein frühchristlicher Künstler es mit seinem Guten Hirten oder Philosophen getan hat. Es fehlt bei Seewald die Tragik. Es fehlen die gebohrten Augen, die hintergründige Melancholie, jene Hinweise auf die spätantike Geistigkeit, die aus der frühchristlichen Kunst sprechen. Dafür stehen Geschmack und der Wille zur Tradition und großen Form. Auf diesem Hintergrund wollen auch die griechischen Landschaften Seewalds verstanden werden. Wer sieht heute noch griechische Landschaften? Wer erkennt dieses Land als von allen übrigen Welten gesondert? Wer sieht die Griechen als „Pädagogen auf Christus hin" wie einst die Patristik? Seewald glaubt an die Klassik, von ihr sind wir weit entfernt. Er verkündet Giotto – auch von ihm trennt uns ein Abgrund –, aber wer kann es noch wagen, Tradition zu erheben? Auch die Resignation von Picassos antikisierenden Darstellungen in Antibes kennt keine Grenzen. Selbst die „Thermopylen" eines Kokoschka nennt man von gestern. Wenn deshalb die Verwaltung der Schlösser und Seen einem Seewald diesen Auftrag gab, konnte sie einen Künstler finden, der mehr als er Griechenland kannte, lebte und sagte? Man spricht nicht darüber, die Griechen bedeuten heute wenig. Auch Seewalds Zyklus unter den Arkaden ist nur ein Hinweis. Die geringste Geste gilt jedoch viel, dort, wo man den Weg nicht mehr weiß. Landschaft als Aufruf, Wandbild als Plakat! Manchmal sind solche Zeichen notwendig. Das „Schiff Argo", das große Gestänge überwuchert. Vielleicht war es Seewalds einzige Aufgabe, dieses zu sagen.

Die italienischen Landschaften Rottmanns waren Bilder der Romantik. Tonmalerei und ein stimmungshaftes Gefühl suchte in ihnen das Land der Griechen mit der Seele. In der Form, nicht in der Farbe, erscheint bei Seewald die griechische Landschaft. Sie ist die Abbreviatur einer künstlerischen Einsicht, nicht der Ausdruck erhabener Stimmung. Nemitz nennt ihren Linienstil „asketisch"[7]. Vielleicht kann man heute über Griechenland nur noch in Chiffren berichten. Mehr als je ist die Sprache der griechischen Götter verstummt: „Ich will kenntlich machen das gesegnete Korinth, die Vorhalle des Poseidon vom Isthmos, das jünglingsstolze."[8] Diese Worte Pindars setzte Seewald unter seine korinthische Tafel. Wenige noch stehende Säulen, ein Stück Architrav, zwei Trommeln zur Seiten und Homers unsterbliche Ziegen sind der gesegneten Stadt letzte Nachricht.

„Wir erwachen im Golf von Korinth. Weite, Weite war um uns: Vorgebirge und Buchten, ein Bergzug geleitete den andern, sanfter noch sanfter, nur ein Hauch noch auf dem Himmel, der fast weiß war. Der Maler legte resigniert den Bleistift nieder: ‚Wer soll dies mit ein paar Linien festhalten?', rief er aus.

[7] *Fritz Nemitz*, Griechische Landschaften. Die neuen Wandbilder Richard Seewalds in den Hofgarten-Arkaden, *Süddeutsche Zeitung, München, 11. Okt. 1961, 11.*

[8] Vgl. Katalog. Eine Publikation der griechischen Landschaften bereitet der Verlag R. Piper & Co. in München vor.

‚Jetzt verstehe ich Rottmann besser. Seine hohen Himmel sind voller Bedeutung. Anders kann man die Weite der Landschaft, des Raumes nicht ausdrücken, als daß man zeigt, wie niedrig diese doch erhabenen Berge unter dem Himmel sich breiten, sich strecken, ausschwingen, und sich wieder erheben. Dazu das nicht darzustellende Licht, in das alles getaucht ist.‘ ‚Ja‘, fügte der Dichter hinzu, ‚will man von griechischer Landschaft schreiben, so müßte man nach jeder Zeile setzen: aber das Licht, das Licht!‘“[9]

Tatsächlich sind die Bilder Seewalds Aufzeichnungen über das Licht. Diese Aufzeichnungen versteht man in allen Bildern. Man vernimmt die Erzählung von seiner Reise, schaut mit ihm Athen und Olympia, Naxos und Sunion, Schiffe am Strand, Agaven im Grund. So folgt Bericht um Bericht – fünfzehn Tafeln griechischer Landschaft – Grisaillen zwischen pompejanischem Rot. Vielleicht wollen diese Grisaillen der Stadt München mitteilen, daß Griechenland war, daß ein altes Erbe verlorenging, das eine Weltzeit trug. Könnte man eindringlicher als Seewald die Grabschrift Griechenlands schreiben? Es erfüllen sich des Künstlers Worte: „Vor uns erhob sich der sanfte Anstieg des marmorbesäten Hügelrückens und unsere liebenden Augen erkannten die großen Formen des Parthenon und die zierlichen des Erechtheion. Sie konnten sich nicht sättigen an dem unergründlichen Liebreiz der Frauen, wie sie stolz und ganz in sich ruhend die nicht fühlbare Last des Gebälkes tragen. Ihre vom Wind und den Zeiten abgeschliffenen Wangen sind nur um so lieblicher geworden. Sie altern nie. Und wieder gingen unsere Blicke hinüber zu der Phalanx der dorischen Säulen: wie jene nicht altern, so weichen nicht diese. Ihre Lücken machen sie nur um so bewundernswerter, wie die sich wieder über den toten Leibern der gefallenen Gefährten schließende Reihe der Krieger. Wir erhoben unsere Stimmen: ‚Ihr ewigen Zeugen abendländischen Geistes, Lieblichkeit in der Ruhe, Kraft im genauen Maß, wie laßt ihr erbleichen die lanzengleiche Schlankheit der Minaretts, die bucklige Masse der Moscheen. Wenn ihre Schäfte zerbrochen sein werden und die zu hoch getürmten Kuppeln eingestürzt, soll noch der Sturmwind des Jüngsten Tages eure bräunlichen Wangen liebkosen, ihr Jungfrauen, und die Engel bewundern die wunderbare Ordnung rechtwinklig gefügter Steine, bis sie mit ihren Händen auch diese Ordnung zerstören, nach dem Gesetz einer höheren.‘“[10]

Der Tag der Engel hat schon begonnen. Fremde Kräfte schreiben Gesetze höherer Ordnung durch die griechischen Landschaften Seewalds. „Argo“ – das seltsame Schiff – wird von dunklen Mächten in andere Meere getrieben.

Herbert Schade SJ

[9] *R. Seewald*, Zu den Grenzen des Abendlandes. Eine Reise nach Stambul und Palästina, Cypern und Rhodos, Griechenland und den Archipelagus mit 160 Zeichnungen, *München 1936*, 16.

Der mutige Mensch

Versuch einer Deutung von F. Dürrenmatts Menschenbild*

„Es ist immer noch möglich den mutigen Menschen zu zeigen. Wir lesen diesen Satz in Dürrenmatts Buch: „Theaterprobleme“. Die widersprüchliche Kritik seines letzten Spiels „Frank V.“, Oper einer Privatbank in der Neuinszenierung der Basler-Komödie fordert die

[10] *R. Seewald* vgl. Anm. 9, S. 29/30.

* Vgl. dazu *Hans Bänziger*, Frisch und Dürrenmatt, *Bern 1960*, worin der Verf. einen wichtigen Beitrag über das Wesen dieser beiden befreundeten Schweizer Dichter liefert. Am bemerkenswertesten ist wohl der geglückte Versuch, den politischen, soziologischen und geistigen Untergrund der „provinziellen“ Schweiz zu zeichnen. Wertvoll sind auch die Interpretationen der einzelnen Werke. Sowohl in der erzählenden Prosa wie in ihren Dramen gehören beide Dichter in die erste Reihe der deutschschreibenden Künstler.
Anm. der Schriftleitung

Frage nach Dürrenmatts Menschenbild in seinen Komödien neu heraus.

Wir sind es heute wenig gewohnt, noch wirklich mutige Menschen auf unseren Bühnen zu sehen. Vielmehr scheint man ihn hier auf seine tierische Seite hin einzuschränken, ihn als Bestie und Raubtier zu definieren, dort entdeckt eine neue Wissenschaft im Menschen ein „finsteres Kellerloch, entlarvt den niedrigen Charakter der erhabenen Leiden, erniedrigt den Menschen und stampft ihn in den Schmutz hinein" (Berdjajew).

Dagegen weist Dürrenmatt immer wieder auf: „... ich beschreibe Menschen, nicht Marionetten ... doch ist das Stück nicht um ihrer Aussage willen da, sondern die Aussagen sind da, weil es sich in meinen Stücken um den Menschen handelt ..." Ob sich Dürrenmatt damit nicht gegen eine ganze Welt von „modernen" Theaterdichtern stellt, die „mit ihrer Kombination von Nihilität und Nihilenz eine Art von Atmosphärenersatz bringen soll, der aber die Bühne mehr entleert als erfüllt" (Fechter)?

Sein Werk ist nicht nur Protest gegen eine abstrakte (entleerte) Bühne, sondern ebenso sehr gegen die Anonymität der Masse. Immer wieder stellt sich in seinen Komödien ein einzelner „mutiger" Mensch gegen die Masse derer, die nur mehr Geschobene ihrer Wahnideen sind, heißen diese nun Staat, Gerechtigkeit, Macht oder Brüderlichkeit.

Da ist Romulus, ein Kaiser, der sich in scheinbarer Behaglichkeit an seine Hühnerzucht verliert, während sein Weltreich in Trümmer geht. Und doch steigert er sich in seiner weisen Narrheit zu beängstigender Größe, erweist sich als der einzig Überlegene, neben dem die Bravourleistung eines Spurius Titus zu einer bloßen Farce ausartet. Diese Helden von Römern glauben mit ihren „heroischen" Leistungen eine auf Lüge und Tyrannei gebaute Machtidee zu retten und zerschellen an dem einen, der nicht die Macht, sondern den Menschen will. Sie hatten die Wahrheit gekannt, aber den leichteren Ausweg der Gewalt gewählt, wußten um die Menschlichkeit und verlegten sich auf die Tyrannei. Aber dort, wo die äußere große Geste nicht mehr von der inneren Größe des Menschen getragen wird, verfällt eben dieses Mühen der Lächerlichkeit. Man mag sich dann kleiner Buben erinnern, die in den überlangen Kleidern ihrer Eltern die Welt der Großen mimen wollen. Aber während die Kleinen um ihr Spiel wissen, haben die Großen gar nicht bemerkt, daß ihr Heldentum längst zu einer Pose geworden ist. Aemilian sucht seine geschändete Offiziersehre zu retten und spürt nicht, daß er nichts anderes als ein geschändetes Opfer eben jener Macht ist, die er mit seinem und dem Opfer seiner Braut zu „retten" sucht. Aber Romulus opfert keine Menschen für ein Idol, verschachert nicht seine Tochter an einen Hosenfabrikanten, nur damit das „Reich" gerettet wird, eher gibt er eben dieses Reich aus der Hand wie eine Münze, die sich selbst verraten hat.

Damit läßt Dürrenmatt die Wahnidee des Machtstaates an einem einzigen Menschen zerbrechen, der noch den Mut hat, wirklich ein Mensch zu sein. „Man sehe genau hin, was für einen Menschen ich gezeichnet habe, witzig, gelöst, human, gewiß, doch im Letzten ein Mensch, der mit äußerster Härte und Rücksichtslosigkeit vorgeht und nicht davor zurückschreckt, auch von den anderen Absolutheit zu verlangen, ein gefährlicher Bursche, der sich auf den Tod hin angelegt hat."

Und doch bleibt auch diesem großen Menschen seine ihm eigene Tragik nicht erspart: er glaubt, über eine Welt zu Gericht sitzen zu können und muß erfahren, daß auch ihm nur Macht über die Gegenwart gegeben ist: „Denn wir haben keine Macht über das, was war und über das, was sein wird. Macht haben wir nur über die Gegenwart, an die wir nicht gedacht haben und an der wir nun beide scheitern." – Aber daß er diese seine Tragik einsieht und die Kraft besitzt, daraus die Folgerungen zu ziehen, das gibt ihm erst seine wirkliche Größe. Und hier darf das Wort Romain Rol-

lands hingesetzt werden: „Ein einziger großer Mensch, der menschlich bleibt, rettet immer und für alle den Glauben an die Menschheit!“

Mag sich all das mit Witz und Humor über die Bühne wegspielen, die Komödie Dürrenmatts nimmt weder dem Grauen noch der Tragik seine erschütternde Größe, sondern gibt sie nur neu, weil eben durch dieses Grauen und eben diese Tragik der Glaube des Autors für die wahren Werte der Welt leuchtet und wärmt.

Wo es aber um den Menschen an sich und seine Stellung in der Welt geht, da drängen alle Fragen immer wieder nach der Theologie und Metaphysik. Vielleicht wird diese Frage nirgends so dringlich wie in der z. Z. durch Kurt Hoffmann verfilmten Komödie: „Die Ehe des Herrn Mississippi“. Der Generalstaatsanwalt, der sich rühmt, 350 Todesurteile durchgebracht zu haben, glaubte 3000 Jahre zurückgehen zu müssen, um mit dem Gesetze Mosis die Welt zu erneuern. Dieser ideologische Verfechter realer Hirngespinste sucht in der Ehe mit der Gattenmörderin Anastasia – selbst ein Gattenmörder – die beleidigte Gerechtigkeit zu versöhnen. Der Versuch scheitert, ehe er begonnen ist: hier die Idee des Gesetzes um des Gesetzes willen, dort der nackte erdhafte Trieb, aber keiner ein Mensch. Mississippis Kampf um das Gesetz verliert seinen Anspruch auf Wahrheit. Ein Gesetz besagt Verantwortlichkeit, aber Antwort kann nur geben, wer eines wahren Wortes mächtig ist: der Mensch. Des Staatsanwaltes alttestamentliche Racheformeln aber schieben sich als unpersönliche Macht zwischen den Gesetzgeber Gott und das menschliche Gewissen. Seine Meinung, die peinliche Befolgung des Gesetzes hätte aus Anastasia ein besseres, ja höheres Wesen gemacht, mußte sich daher als schwerer Irrtum erweisen, denn „die Welt ... wird hoffnungslos, wenn ein absoluter Maßstab an sie gesetzt wird.“

An dieser Absolutheit scheitert schließlich auch Saint-Claude mit seinem revolutionären Erlösungsfanatismus. Will Mississippi das Gesetz des Himmels, so er jenes der Erde. Saint-Claude hatte in den heiligen Nächten seiner Jugend geglaubt, im Kommunismus eine Lehre zu finden, „wie der Mensch über die Erde herrschen soll, ohne den Menschen zu unterdrücken“, muß es aber erfahren, daß er diese Lehre nicht ohne die Macht durchsetzen kann, die Macht, die den Menschen vergewaltigt.

So hält sich in „diesem Schlachtfeld der Ideen“ nur einer durch: Graf Bodo von Ueberlohe-Zabernsee, der auf Anastasias Ausruf: „Es ist Wahnsinn, die Wahrheit zu sagen“, nur antwortet: „die Wahrheit ist immer Wahnsinn. Die Wahrheit muß man schreien ... wir müssen die Wahrheit sagen, wenn wir an Würde glauben wollen.“ Und wirkt dieses Wahrheitsgeständnis unter dem Kaffeetisch mitten in das Krachen der Salven, der Schreie und schrillen Pfiffe der Volksmenge hinein äußerlich grotesk, so zeigt es sich um so erschütternder als Bekenntnis eines Gewissens, das sich aus seinem lebendigen Dialoge mit Gott nicht einem starren Gesetz, sondern dem personalen Anruf des Schöpfers gegenüber verantwortlich weiß. Graf Bodo vermag als einziger mitten in dieser zusammenbrechenden Welt den Glauben an die Liebe hochzuhalten — dieses „Abenteuer, das zu bestehen oder in dem zu unterliegen, die größte Würde des Menschen ausmacht.“

„Du hast mich verflucht, und ich liebe dich,
Du hast mich verleugnet, und ich liebe dich,
Du hast den Namen Gottes verhöhnt, und ich liebe dich.
. . . . . .
Aber die Liebe, die ich zu Dir habe,
diese Liebe, die nie schwächer wird ...
nehme ich mit mir.“

Bodo nimmt dieses Wagnis der Liebe auf sich, belastet er auch dabei sein Leben mit dem Fluch der Lächerlichkeit, zerbricht er an seinem Auftrag, so wird dabei sein Kern sichtbar, wird gewiß:

daß „wirklich Gottes Gnade in dieser endlichen Schöpfung unendlich sei, unsere einzige Hoffnung".

Hier mag man sich an das andere Wort des Dichters aus seiner Prosaerzählung: „Der Tunnel" erinnern: „Gott ließ uns fallen, und so stürzen wir auf ihn zu". – Darum wohl auch bleibt diesem trunksüchtigen Grafen, diesem Don Quichote unserer Tage, dem romantisch verspäteten Ritter, der die christliche Liebesidee in der Satteltasche trägt, das feierliche Schlußwort dieser schweren Komödie zugewiesen: eine Hymne an die Windmühle des irrenden Ritters, die ihn und uns alle in den flammenden Abgrund der Unendlichkeit stürzt.

Auch Dürrenmatt anerkennt, daß Scheitern nicht die einzige Existenzweise des christlichen Menschen ist. Im Spiel „Ein Engel kommt nach Babylon" erscheint der Bettler Akki als einer jener mutig-tapferen Männer, die die Welt bestehen, ohne wie Graf Bodo aus dem Paradox des Christentums eine erschütternde Tragik zu schaffen, sondern eher wie Romulus eine froh bejahende Weltklugheit. Doch bleibt es auch sein Schicksal, abseits der Welt der Großen zu stehen, abseits der Masse, die sich nur mehr wie Marionetten im Vorschriftenapparat des sich übermenschliche Größe zumessenden Nebukadnezar bewegen und lenken lassen. Und doch war er gerade in dieser Vereinzelung, in dieser wirklich menschlichen Haltung fähig, das wahrhaft Große, die Gnade, die sich ihm in Kurrubi anbot, zu empfangen. Wo immer doch ein „Irgend-Etwas" auf uns zukommt, uns begegnet, da will es auch aufgenommen sein. Alles will mit uns leben, was uns der Augenblick schenkt. Aber dies vermag nur, wer auch diesem Augenblick offen ist und nicht umschlossen von den Mauern des Machtverlangens, der Gier nach Besitz und Größe. Nebukadnezar hat die Welt erobert, er will den sozialen Staat, ein makelloses Reich, „ein durchsichtiges Gebilde, das alle umschließt, vom Henker bis zum Minister und alle aufs angenehmste beschäftigt – und verscherzt bei diesem Unterfangen nicht nur die Gnade, Kurrubi, das Geschenk des Himmels, sondern verfällt, wie die „Helden" in Romulus einer wirklichen Komik, da er die ihm vorgestellte Größe in keiner Weise auszufüllen vermag.

Nur dem Ärmsten, der in seiner Armut frei genug ist, dem Augenblick zu vertrauen, an dem bleibt die Gnade haften. Er allein ist noch fähig, in die Worte des jubilierenden Engels auf seinen Entdeckungsreisen in dieser Welt einzufallen: „Alles, was ich auf dieser Erde fand, ist Gnade und nichts anderes."

Aber dazu braucht es den Mut Akkis, den Mut, ein bißchen anders zu sein, sich aus dem Sattel der Gewohnheit und der Masse heben, sich von der Stelle rücken zu lassen.

Die Feigen aber, die Mittelmäßigen, diese Ewig-Vorsichtigen und Nutzbesessenen, diese Bankiers, Weinhändler, Milchverkäufer, Polizisten und Soldaten, die es nicht wagen, der Ärmste zu sein, sie gehen nicht nur der Gnade verlustig, sondern auch der Möglichkeit, ein freies, eigenes Leben zu führen, sie werden von den Geschehnissen des Augenblicks ins Schlepptau genommen.

Ein erschütternd wahres Bild solcher Mittelmäßigkeit wird uns vom Dichter im „Besuch der alten Dame" vorgestellt. Die alte Dame selbst trägt die Handlung nicht, sie schiebt nur als Motor des Geschehens die Menschen vor sich her. Der Dichter hat kein Mittel unversucht gelassen, diese treibende Kraft aus dem Raum des Nur-Menschlichen herauszuheben. „Sie ist etwas Unabänderliches, Starres geworden, ohne Entwicklung mehr, es sei denn die, zu versteinern, ein Götzenbild zu werden." Ein goldenes Götzenbild – das die Menschen zwingt. Sie bietet ihre Milliarde für Güllen und fordert nichts als „Ihr Recht" – den Tod ihres Jugendfreudes. Und mag der Bürgermeister im Namen der Stadt unter großem Beifall dieses Angebot mit dem pathetischen Wort: „Noch sind wir in Europa" ablehnen, die Dame weiß, sie braucht nichts mehr zu tun, als zu warten. Nun läuft die Hand-

lung bei diesen von ihrer Mittelmäßigkeit eingefangenen Menschen von selbst. Der Widerstand zerbröckelt langsam und sicher – nicht nur, daß sich jeder seinen Anteil an der Milliarde durch Anschreibenlassen zum vornherein sichert – man besinnt sich auf einmal auf die Gerechtigkeit und erhebt sie wie vordem den Widerstand zum Idol – und glaubt daran.

Aber unter all diesen kleinen, eigensüchtigen Leuten wächst, zu Beginn käuflich und versuchbar wie nur einer, der Tapfere heraus: Ill, der Mann, an dem die „Gerechtigkeit vollzogen" werden soll. Auch er war nichts als ein Kleinbürger, der sich ebensogut wie die anderen zu belügen verstand – er geht langsam den Weg der Einsicht in seine wirkliche Schuld und findet den Mut, dieser Einsicht auch Folge zu leisten. Begann er mit der ganzen verlogenen Romantik eines Kleinstädters, der in eine große Rolle geraten ist, spielte den immer noch Liebenden, so endet er als einer, der als einziger den fordernden Druck der Schuld erfahren und durchzustehen vermochte, in den sühnenden Tod hinein. Für seine Bürger aber bleibt der Ruf nach Gerechtigkeit eine Episode wie jede andere, ein Mittel, das ihnen zu neuem Reichtum verhilft. In der grausigen Reporterszene am Ende des Stückes macht es ihnen daher gar nichts aus, auf Wunsch des Kameramannes ihr Spruchband zu wiederholen: „Wir können nicht leben, wenn wir ein Verbrechen unter uns dulden ... welches wir ausrotten müssen ... damit unsere Seelen nicht Schaden erleiden ... und unsere heiligsten Güter."

Die harte Ironie würde einen Nihilismus streifen, wäre nicht Ills einmalige Tat, so einmalig und unwiederholbar wie sein Ruf „Mein Gott!". Er besiegte seine Frucht. „Allein. Es war schwer, nun ist es getan. Ein Zurück gibt es nicht. ... Ich unterwerfe mich eurem Urteil. Für mich ist es Gerechtigkeit, was es für Euch ist, weiß ich nicht. Gott gebe, daß ihr vor eurem Urteil bestehen könnt."

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Dürrenmatts Anklage an die Zeit über ihren Verlust an Menschlichkeit mit jedem Stück dringlicher wird. Die Anklage Saint-Clauds tritt immer deutlicher hervor: „Die Welt ist als Ganzes unsittlich geworden. Die einen fürchten für ihr Geschäft und die anderen für ihre Macht ... Der Westen hat die Freiheit verspielt und der Osten die Gerechtigkeit, im Westen ist das Christentum eine Farce geworden und im Osten der Kommunismus ... beide Teile haben sich selbst verraten ..." Und doch weist der Dichter immer wieder in einem mutigen Menschen auf den Ausweg hin, auch in einer „trostlos kollektivistischen Welt" das eigene Selbst zu retten. „Am leisen Hinsinken der Demütigen ... an ... Dingen, die nichts sind vor der Welt als ein Gelächter, weniger noch, ein Achselzucken, offenbarte sich die Ohnmacht der Ungerechten, das Wesenlose des Todes und die Wirklichkeit des Wahren."

In der „Oper einer Privatbank", in „Frank V." ist auch dieser Ausweg versperrt. Was hier aus Lust an der Satire und aus Freude am Kabarett entstand, wuchs sich zu einer Tragödie aus, bei der einem alles Lachen wegbleibt. Hier suchen wir vergebens nach einem „mutigen Menschen".

Die Eiswelt kommt. Der Gletscher überzieht
Die Menschheit, die erstarrt und nicht mehr flieht
In fauler Gnade sind wir nun vereist.

Was hier einzig zählt, ist Geschäft und Geld, es schiebt die Marionetten von Menschen vor sich her, fordert brutal und opfert selbst die letzte menschliche Regung der Bankleute, die Sorge um ihre Kinder, wandelt sich in grauenhafte Parodie. Ottiliens so sittlich klingendes Bekenntnis: „Ich bin verflucht, Gott mag mit mir verfahren nach seinem Willen, aber meine Kinder sollen nicht so leben müssen wie ich, sie sollen anständige Menschen sein *dürfen*, Gott gefällig und den Menschen" findet eine grausige Um-

kehrung, wenn sie ihre Tochter als Hure wieder findet: „Im Leeren bin ich, kann nicht weitergehn / So nehmt denn, Ungeheuer, mich in euren Bund / Was Mutterliebe hoffte, ging mit mir zu Grund."

Ottilie gibt es endgültig auf, gegen die anonyme Macht des Geschäftes und Geldes anzukämpfen. Sie alle in diesem Stück sind Opfer geworden. Selbst Böckmann hilft seine Einsicht nicht weiter. Ottilie hält schon die „erlösende" Spritze bereit, um zu verhindern, daß diese letzte Einsicht des sterbenden Prokuristen sich gegen das Geschäft auswirken könnte.

„Nichts war notwendig – nicht der kleinste Betrug, nicht ein einziger Mord. In jeder Stunde hätten wir umkehren können, in jedem Augenblicke unseres bösen Lebens. Es ... gibt kein Verbrechen, das getan werden muß. Wir waren frei, in Freiheit erschaffen und der Freiheit überlassen."

Mag diese Einsicht Böckmann wenig mehr genützt haben, für uns ist die Richtung doch gewiesen. Selbst in diesem so verzweifelten Spiel ist keinem Nihilismus das Wort gesprochen; wohl aber ein Bild der Zeit gemalt, wie Dürrenmatt es sieht. Wo der Mensch verloren gegangen ist, da ist die Welt korrupt bis ins Mark. Und vielleicht brauchte es Dürrenmatts einspurige Darstellungsweise, um die Leere greifbar zu machen, die entsteht, wenn der Mensch sich aus der Welt verloren hat und an seine Stelle nur mehr Sklaven einer blinden Macht getreten sind. Wer noch denkt, wird hier vom Dichter zum Protest herausgefordert, denn die Wahrheit schmerzt. Man mag sich dabei an das Wort eines anderen Dichters erinnern: „Mit der Wahrheit ist es wie mit einer stadtbekannten Hure. Jeder kennt sie, aber es ist peinlich, wenn man ihr auf der Straße begegnet. Damit muß man es heimlich halten, nachts. Am Tage ist sie grau, roh und häßlich, die Hure und die Wahrheit. Und mancher verdaut sie ein ganzes Leben nicht" (W.Borchert).

Ist nun aber eine Dichtung ganz vom Menschen her gebaut – verliert sich aber gerade er, dann verbleibt dem Dichter im besten Falle noch die Parodie. Hier stellt sich die Frage nach der Sprachform Dürrenmatts. Sie folgt – wie überall – dem Schicksal des Menschen.

So liebt man im „Mississippi" die großen Worte, man spricht in den weiten Formen eines Gesellschaftsrituals – und wenn die Güllener im „Besuch der alten Dame" am Ende des Stückes nobler zu sprechen beginnen, „feierlicher, als es in der Wirklichkeit natürlich wäre, etwas mehr in der Richtung dessen hin, was als Dichtung bezeichnet wird, dann doch nur, weil die Güllener eben reicher geworden sind". Wie dem Dichter nicht die Probleme das erste sind, sondern die Menschen, so stellt sich auch die Sprache nicht in irgendeinem Stil dar, sondern in Handlungen und Gedanken. „Die Sprache ist ihr Resultat." Darum steigert sich die Ausdrucksweise des Engels von Akt zu Akt mehr dem Hymnus entgegen – und gibt so seiner steigenden Begeisterung für den gnadenhaften Reichtum unserer Erde Ausdruck, und der Bettler Akki erzählt sein weltfrohes Leben in Makamenform gereimter Prosa.

„Der Sprachboden dieses Stückes (Ein Engel kommt nach Babylon) ist immer ganz schwebend oder zum Fluge bereit" (Brock-Sulzer). Die Sprache ist mit der Gestalt eins geworden. Wo aber eben diese Gestalt fehlt wie in Frank V., da verliert sich auch die Sprache ins Formlose und nur das Chanson vermag diese Auflösung noch einigermaßen erträglich zu machen. Dieser Verlust des Menschen wird – hoffentlich – schmerzhaft empfunden, ebenso wie der Verlust der geformten Sprache und die Sehnsucht nach der verlorenen Mitte offenbar wird.

Die erschütternde Bilanz einer von der Macht namenloser Kräfte zerrütteten Welt ruft neu nach dem Menschen. Der Zerfall „eines Machtsystems infolge seiner inneren Gegensätze" sucht nach der erneuernden Kraft eines mutigen Menschen: Nach ihm ist gefragt.

Josef Scherer

BESPRECHUNGEN

Theologie

Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. Hrsg. v. *J. Daniélou* und *H. Vorgrimler*. (827 S.) Freiburg 1961, Herder. DM 39,80.

Dieses Sammelwerk wurde Hugo Rahner zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet. Es unterscheidet sich von vielen anderen Festschriften durch die Einheitlichkeit seiner Themenstellung. Sie gibt dem Werk eine Bedeutung, die weit über die einer persönlichen Ehrung hinausgeht.

Die 25 Beiträge untersuchen die Frage, „wie der Christ ... in den verschiedenen Zeiten der Kirche diese selbst ‚erlebte' und ‚erlebt' als eine Wirklichkeit innerhalb seines eigenen christlichen Daseinsvollzugs" (7). Es soll sichtbar werden, welche Stellung der Kirche in der Frömmigkeit der verschiedenen Epochen der christlichen Geschichte zukam. Die einzelnen Themen befassen sich daher in zeitlicher Folge mit den wichtigsten Stationen dieses Weges. Sie beginnen mit der biblischen Grundlegung des Alten und Neuen Testaments (*Deißler, Vögtle*) und führen dann über die Kirchenväter (*Lubac, Daniélou, Bouyer, Bacht, Camelot, Ratzinger, Heufelder*), die Liturgie (*Jungmann*), die Ostkirchen (*Iványka*), das Mittelalter (*Congar, Esser, Iserloh*), das 16. und 17. Jahrhundert (*B. Schneider, J. Lecler, L. Behn, Wolter, Vorgrimler*) bis zum 19. Jahrhundert (*Geiselmann, Karrer*) und zur „Kirchenerfahrung dieser Zeit" (*Balthasar*). Nur der letzte Aufsatz (*K. Rahner*) steht unter dogmatischem Gesichtspunkt.

Selbstverständlich ist es kein vollständiges und rundum abgeschlossenes Werk. Manche Themen konnten nicht behandelt werden, auch sind manche Beiträge umfangreicher, als es den Proportionen des Werkes zuträglich wäre (der Aufsatz von Geiselmann über Möhler zählt fast 150 Seiten!). Aber es wurde hier ein Anfang gesetzt, der alle Bewunderung verdient und für jede weiterführende Arbeit die unentbehrliche Grundlage bildet.

Die letzten 30 Seiten enthalten die vollständige Bibliographie Hugo Rahners. Leider fehlen die in den Werken des Verlags sonst so vorzüglichen Register.

W. Seibel SJ

Pfürtner, Stephanus: Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. (180 S.) Heidelberg 1961, F. H. Kerle. Engl. br. DM 5,80.

Diese Arbeit ist ein erster Versuch, einen der entscheidenden Punkte des Glaubensverständnisses Luthers, seine Lehre von der Heilsgewißheit, mit der Lehre des Thomas zu konfrontieren. Wenn Luther, so zeigt der Verf., von „Gnade" spricht, meint er zuerst die gnädige Gesinnung, den Heilswillen Gottes, nicht die durch Gottes Heilswerk „geschaffene" Gnade, die Vergebung der Sünden im Menschen selbst, wie es die katholische Theologie tut. „Gnadengewißheit" bedeutet deswegen bei Luther Gewißheit über die gnädige Gesinnung Gottes, bei Thomas und dem Tridentinum Gewißheit über den eigenen Gnadenstand. Die im Vertrauen auf Gott gründende Gewißheit gehört bei Luther zum Glauben, bei Thomas zur Hoffnung. Man muß daher der „Gnadengewißheit" Luthers die katholische „Hoffnungsgewißheit" gegenüberstellen. Hier hat Thomas (S. Th. II-II q. 18 a. 4 ad 2, eine Stelle, die Pfürtners Überlegungen zugrundeliegt) „die persönliche Heilsgewißheit gelehrt" (109) und berührt sich bei aller Verschiedenheit des theologischen Redens mit Luther. „In der Kontroverse über die ‚Gnadengewißheit' ging es auf katholischer und lutherischer Seite gar nicht um den gleichen Diskussionsgegenstand" (135). Es gilt also offenbar auch hier, daß man hüben und drüben schon damals mit denselben Begriffen je verschiedene Gegenstandsbereiche bezeichnete. Durch Pfürtners Arbeit ist nun auch die Diskussion um die Heilsgewißheit auf eine neue Grundlage gestellt.

Die weiteren Überlegungen werden etwa diese Fragen klären müssen: Warum wird die Gewißheit hier dem Glauben, dort der Hoffnung zugeschrieben? Wie läßt sich die bleibende Unsicherheit über den eigenen Gnadenstand mit der Hoffnungsgewißheit vereinen und wieweit hat Luther jene gelehrt? Wird bei Luther die Offenbarung Gottes, auf die sich sein vertrauender Glaube richtet, nicht anders erfahren als in der katholischen Kirche, nämlich nur als „Wort" und nicht als „Kirche" und „Sakrament", so daß auch hier das Kirchenverständnis als tiefere Differenz sichtbar würde?

Die Behauptung, Thomas habe die spezifische Struktur der Personerkenntnis entdeckt (73 ff.), trägt sicher zu viel in sein Werk hinein. Seine Begrifflichkeit entstammt durchweg dem sachhaften bzw. dem biomorphen, nicht dem personalen Bereich. – „Credere" ist seiner etymologischen Herkunft nach kaum Zusammenziehung von „cor dare" (76; vgl. *Walde-Hofmann*, Lat. etym. Wörterbuch I, 1938, 287).

W. Seibel SJ

Fries, Heinrich: Das Gespräch mit den evangelischen Christen. (175 S.) Stuttgart 1961, Schwabenverlag. Engl. br. DM 9,60.

In diesem seinem neuesten Werk beschreibt der Münchener Fundamentaltheologe zuerst

die Geschichte und die heutige Situation des ökumenischen Gesprächs. Er fragt dann, warum, wie und worüber wir mit den evangelischen Christen sprechen sollen, und zeigt, wie man ihnen die umstrittenen katholischen Wahrheiten verständlich machen kann. Er erwähnt auch jene Gesprächspartner, die man über den evangelischen Christen nicht vergessen sollte: die Juden, den Islam und die Christen der Ostkirche. Vor allem anderen liegt ihm daran, daß diese Begegnungen in der rechten Gesinnung geschehen, nämlich im Geist der Achtung und der Ehrfurcht voreinander, der über allem Trennenden zuerst und immer das Gemeinsame betonen und besprechen soll.

Die Schrift ist keine theologische Untersuchung der tieferen Problematik eines ökumenischen Gesprächs. Sie will eine Handreichung für die Begegnung der Christen sein, wie sie heute über die Una-Sancta-Kreise hinaus allenthalben stattfindet. Hier leistet sie gute und sicher dankbar aufgenommene Dienste. W. Seibel SJ

Volk, Hermann: Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit. (31 S.) Münster 1961, Aschendorff. Kart. DM 2,40.

Die kurze Abhandlung ist ein unveränderter Nachdruck eines Aufsatzes, der 1960 in der Zeitschrift „Catholica" erschien. Seine Bedeutung rechtfertigt es, daß er nun als selbständige Veröffentlichung erscheint und daher breiteren Kreisen zugänglich wird.

Volk zeigt zuerst das Wesen der Einheit der Kirche und das Wesen der Spaltung. Er skizziert dann das reformatorische Christentum in seiner aller Vielfalt zugrunde liegenden gemeinsamen Glaubensüberzeugung, die er vor allem in dem Pathos des dreifachen: Allein der Glaube — Allein die Gnade — Allein die Schrift sieht. Er zeigt, daß hier zutiefst christliche Anliegen laut werden, die nicht bagatellisiert oder pauschal abgelehnt werden dürfen. Wiedervereinigung der Christen, so betont er, kann es nur in der Wahrheit geben. Aber diese Wahrheit muß sich dadurch manifestieren, daß das Katholische als die umfassende Antwort auf die reformatorischen Fragen weit deutlicher sichtbar wird als bisher. An einigen Themen und Beispielen zeigt er, in welche Richtung dieses Aufnehmen der reformatorischen Anstöße geschehen müsse.

In ihrer sachlichen und präzisen Kürze sagt diese schmale Schrift mehr als manche dickleibigen Werke. Sie ist ein kleines Kompendium der ökumenischen Frage und sollte daher weite Verbreitung finden.

W. Seibel SJ

Bouyer, Louis: Wort – Kirche – Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht. (86 S.) Mainz 1961, Matthias-Grünewald-Verlag. Kt. DM 4,50.

L. Bouyer hat die Gedanken dieser kleinen Schrift in seinem Buch „Reformatorisches Christentum und die eine Kirche" (siehe diese Zschr. 166 [1960] 233 f.) bereits in größerem Zusammenhang entfaltet. Was dort für das Phänomen des gesamten reformatorischen Christentums geschah, wird hier auf ein spezielles Thema angewandt: Auch in seiner Lehre über Wort, Kirche und Sakrament ist der evangelische Glaube Träger großer und wesentlicher christlicher Einsichten, die nur deswegen zu einseitigen oder gar falschen Thesen verkümmerten, weil man sie aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche, ihrer eigentlichen Heimat, herauslöste.

In den hier behandelten Fragen, so zeigt Bouyer, geht es im Grund nur um ein Thema, das alle Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Protestanten und Katholiken in sich faßt: das Wirken, die Autorität und die Vermittlung des Wortes Gottes. Auch hier sind die tiefsten Intentionen des evangelischen Glaubens urkatholische Wahrheiten. In seinen drei Kapiteln läßt Bouyer Verbindendes und Trennendes sichtbar werden. Er legt auch dar, wie die wahren evangelischen Einsichten in der katholischen Kirche aufgenommen und beantwortet werden können. Es ist dies jener Weg zur Wiedervereinigung, den er schon in seinem großen Buch als den einzig möglichen ausgewiesen hatte. W. Seibel SJ

Rijk, C. A.: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Wiedervereinigung im Glauben. (207 S.) Essen 1961, Ludgerus-Verlag. Ln. DM 19,80.

Bevor der Verfasser dieser Studie auf die Konzilien eingeht, entwirft er eine ausführliche Theologie der Dogmenentwicklung (13–91). Das Konzil ordnet er in diese Bewegung ein und weist auf die wichtige Stellung hin, die ihm für das Verständnis und die Formulierung des Glaubens in der Kirche zukommt (92–124). Der besondere Charakter des angekündigten Konzils wird durch die Situation einer geteilten Christenheit bestimmt: Es gehört in die Reihe jener Konzilien, die den Versuch einer Wiedervereinigung unternahmen (125–153). Die Früchte des Konzils hängen aber zu einem guten Teil von der Lebendigkeit und der Stärke des Glaubens aller Gläubigen ab (154–178). In einem Anhang ist das Hirtenschreiben der niederländischen Bischöfe zum Konzil abgedruckt. — Leider trägt die Übersetzung (das Original erschien in Holland) deutliche Spuren der Eile, mit der sie offenbar angefertigt wurde. In den bibliographischen Angaben der Anmerkungen häufen sich die Fehler und Ungenauigkeiten so sehr, daß dieser Teil des Buches großenteils unbenutzbar ist. Hier sind die Grenzen des Zumutbaren weit überschritten.

W. Seibel SJ

Kirchengeschichte

Llorca, Bernardino: Manual de Historia Eclesiástica. Quinta edición. (868 S.) Barcelona 1960, Labor.

Dieses Handbuch der Kirchengeschichte hat in den spanisch sprechenden Ländern eine außerordentlich gute Aufnahme gefunden und ist das Lehrbuch fast aller Seminarien und der an der Kirchengeschichte interessierten Personen geworden. Um den Preis des Buches nicht wesentlich zu erhöhen, erscheint die 5. Auflage als fotomechanischer Neudruck. Llorca mußte darauf verzichten, alle erwünschten Verbesserungen einzufügen und einzelne Stellen umzuarbeiten. Neu sind neben einer Reihe kleinerer Berichtigungen, die von den jüngsten Forschungen verlangt werden, nur die Würdigung der neuen Funde von Quamrun, der Abschluß des Pontifikates Pius' XII, und ein letztes Kapitel über das Wirken des jetzigen Papstes. Überdies soll eine 39 Seiten umfassende Ergänzung der internationalen Bibliographie den Benutzer die Möglichkeit geben, sich selbst über das im Buch Gebotene hinaus zu unterrichten.

H. Becher SJ

Krieg, Paul M.: Die Schweizergarde in Rom. (564 S.) Luzern 1960, Räber-Verlag. Ln. DM 34,—.

Kein Rombesucher wird unaufmerksam an den malerischen, kraftvollen Gestalten der Wachsoldaten vorübergehen, die, mit der Hellebarde bewehrt, die Zugänge zum Vatikan bewachen. Er wird bei ihrem Anblick unwillkürlich an das 16. Jahrhundert und seine Landsknechte erinnert. In der Tat: bis ins frühe 16. Jahrhundert reicht die Geschichte der Schweizergarde zurück. Und diese Geschichte ist nunmehr geschrieben worden von einem Mann, dessen beste Lebensjahre im Dienst dieser Garde verbraucht wurden. Der Verf. Msgr. Paul M. Krieg amtete von 1927 bis 1959 als Gardekaplan.

Als er sein Werk begann, lagen zwar einige Teilarbeiten vor, aber eine wirkliche umfassende, die wichtigsten Quellen erschließende Studie fehlte noch. In mühsamer Archivarbeit hat sich Krieg die nötigen Unterlagen verschafft. Seiner Geschichte der Schweizergarde ist es eigentümlich, daß sie „die Geschehnisse . . . fast immer in das Lebensbild des jeweiligen Gardehauptmanns einschließt". Dies ist kein Nachteil. Denn der jeweilige Gardekommandant gibt sozusagen jeder „Epoche" der Gardegeschichte sein Gepräge. Um ihn kreist nicht nur das Alltagsleben der „Gardeknechte", er ist auch sozusagen der Knotenpunkt, in dem sich die Fäden verknüpfen, die zum Papst und zum päpstlichen Hof und zu den Ratsherren der Heimatkantone, besonders zu Luzern, anderseits hinlaufen.

Auch die Garde lebt wie alles Menschliche im Auf und Nieder und in der Verschlingung von Leistung und Versagen. Reizvoll ist es zu lesen, wie sich die große Politik der Welt und der Kirche in der Kleinwelt der Gardegeschichte bricht. Reizvoll ist es besonders, wie die eidgenössischen Verhältnisse in die Verfassung, den Aufbau und den Zustand der Garde hineinspielen. Nur ein Beispiel. Nach dem Anhang VII (512), Verzeichnis der Kommandanten, haben von 1506 bis 1870 21 Hauptleute regiert. Nicht nur, daß Luzern für sich das Privileg beanspruchte, der jeweilige Befehlshaber der Garde müßte immer aus seinen Bürgern sein, nein. es sollte auch immer nur ein Sproß der Geschlechter, ein städtischer Junker sein. Auf die 21 Hauptleute zwischen 1506 und 1870 kommen nur neun Familiennamen, was unschwer einleuchtet, wenn man bedenkt, daß die Pfyffer von Altishofen allein neun Mal vertreten sind. Auch die übrigen Offizierstellen der Garde dürfen nach Luzerner Auffassung nur aus den sippenstolzen eidgenössischen Geschlechtern genommen werden. Als der Papst im Fall des Gardeschreibers Probstatt einmal davon abgeht und einen Bürgerlichen ernennt, gibt's Händel. Die Garde ist hierin ein treues Abbild des aristokratischen Luzerner Stadtstaates gewesen.

G. F. Klenk SJ

Oswald, Josef, Hrsg. von: Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde I (170 S.); II (328 S.). Passau 1957/58, Institut für ostbairische Heimatforschung. Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 7 (439 S.); 8 (435 S.). Speyer 1955/56, Jaeger. Je DM 12,—.

Der Wert dieser Jahrbücher liegt in der Sammlung wichtiger Aufsätze zur Aufhellung von Einzelfragen, der Veröffentlichung von Dokumenten und der Lebensläufe von Männern, die sich um die Geschichtsforschung und das geistige Leben der betreffenden Gebiete besonders verdient gemacht haben. Frühgeschichte, Mittelalter, Neuzeit, 19. Jahrhundert werden in gleicher Weise berücksichtigt. Sowohl für die allgemeine Geschichte wie insbesondere für die Kirchengeschichte sind diese Jahrbücher unentbehrlich.

H. Becher SJ

Psychologie

Schär, Hans: Seelsorge und Psychotherapie. (270 Seiten) Zürich-Stuttgart 1961, Rascher Verlag. Ln. DM 23,—.

Das bereits oftmals abgehandelte Thema er-

fährt hier eine erneute Sichtung. Der Autor, reformierter Pfarrer und Psychotherapeut, widmet sich den Fragen der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Seelsorge im Katholizismus und Protestantismus, der religiösen Seelenführung, der inneren Probleme der protestantischen Seelsorge, im Anschluß daran der Psychotherapie und deren Problemen, ferner den Themen: Psychotherapie und Seelsorge, Pfarrer und Arzt als Seelsorger, gemeinsame Fragen von Theologie und Psychologie. Das vorletzte Kapitel befaßt sich mit Zusammenhängen zwischen Wahrheit und Autorität in Psychotherapie und Seelsorge, hier vor allem mit der Gestaltung der Seelsorge im heutigen Protestantismus.

Wie ersichtlich, sind die Grenzen sehr weit gesteckt. Besonders aufschlußreich ist die Darstellung der verschiedenen Weisen seelsorglichen Denkens und Verhaltens der Konfessionen. Von daher bestimmt sich natürlich ein gut Stück das Verhältnis zur Psychologie und Psychotherapie, deren Auswertung oder Anerkennung. Was die Psychotherapie betrifft, so wird vom Autor ein gewisser Ausgleich angestrebt, der vor allem im Hinblick auf sogenannte „Schulmeinungen" dem Verf. wünschenswert erscheint. Naturgemäß bleibt hier manches unvollständig und fragwürdig, selbst beim Referieren, und vor allem für den Laien undeutlich und fremd. An Beziehungen zwischen den beiden Bereichen werden genannt: Schuld und Schuldgefühle, Schuld und Krankheit, Erlösungsbedürftigkeit und Krankheit, Wahrheit, Echtheit und Unechtheit, die Autorität. Im großen und ganzen kann man das Buch als einen wertvollen und sachkundigen Beitrag zur Diskussion zwischen den „Fakultäten" ansehen.

H. Thurn SJ

Gödan, Hans: Christus und Hippokrates. (227 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. Ln. DM 18,—.

Ein Buch, das man als Christ und Interessent „gemeinsamer Zentralprobleme in Medizin und Theologie" (Untertitel) mit Aufmerksamkeit, großer Anteilnahme und Zustimmung liest. Es ist gut und flüssig geschrieben, originell in der Beantwortung bedeutsamer Fragen, wie etwa „Christi Stellung zum Tod als Frage an die moderne Menschenkunde" oder „Das Leid als ärztliches und seelsorgliches Problem", ferner „Kann der Mensch sein Wesen ändern? Eine Revision unseres Persönlichkeitsbegriffes". Der Autor ist Theologe und Arzt, daher kann er zu solchen Themen manches Verbindende und Verbindliche sagen: Schrift und Naturwissenschaft klären von verschiedenen Seiten einen leicht einseitig betrachteten Bereich. Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt in der Konfrontation des Arztes und des Theologen mit dem leidenden und sterbenden Menschen, so ist der Eindruck. Fragen der „Psychotherapie" werden daher hauptsächlich vom Standpunkt des praktischen Arztes und Seelsorgers gesehen, wenig dagegen von dem des Analytikers, der sich in besonderem Maß und in besonderer Weise mit dem kranken Menschen befaßt. Die vortrefflichen Ausführungen zum Thema „Fundamentalität" (Wesenstiefe, Heimat und Geborgenheit), erst recht über die Liebe in ihrer Bedeutung für die Behandlung und Gesundung hätten gerade von Freuds Tiefenpsychologie her Bestätigung und tiefe Begründung gefunden, allerdings auch die so wichtige rechte Einschränkung und Unterscheidung (erinnert sei hier u. a. an Freuds „Bemerkungen zur Übertragungsliebe", Werke X, 306, „Zur Dynamik der Übertragung", VIII, 363, „Die Übertragung, XI, 447).

H. Thurn SJ

Destunis, Georg: Die Schwererziehbarkeit und die Neurosen des Kindesalters (250 S.) Stuttgart 1961, Ferdinand Enke. Ln. DM 29,50.

Das Buch geht von der „familiären Situation" des Kindes aus. Formen dieser Situation sind: Vollwaise, Vaterlosigkeit, Mutterlosigkeit, Stiefvater- und Stiefmuttersituation usf. Es folgen Gedanken über Fehlerziehung und ihre Folgen für die Schwererziehbarkeit (z. B. die strenge und unterdrückende Erziehung). Wichtig erscheint dem Autor in diesem Zusammenhang die zerrüttete, getrennte oder geschiedene Ehe. Weitere Gesichtspunkte der Arbeit sind: die organischen Grundlagen der Schwererziehbarkeit (zum Beispiel Hyperthyreose), die verschiedenen Formen von Schwererziehbarkeit (zum Beispiel Trotz, Ängstlichkeit, Frühreife, Gehemmtheit usf.), die „Praeneurose" („eine besondere Tendenz zur Fixierung, zur affektiven Festigung der abnormen Reaktionen und Verhaltensweisen, die den Zustand der Schwererziehbarkeit noch verschlimmern"), die Neurose (z. B. Zwangsneurose, „Hemmungsneurose", „Gewohnheitsneurosen"), schließlich der „dissoziale Ausgang": Kriminalität und Asozialität.

Der Autor bietet vieles, was dem Laien und Studierenden nützlich zu wissen ist, vor allem den Einblick in die Bedeutung der Umwelt, des sozialen Klimas, in dem ein Kind aufwächst. Der Verf. ist in seinen Auffassungen eklektisch, er bringt manches, das erklärt, allerdings auch manches, das als Versuch einer Ätiologie unbefriedigend bleibt. Das trifft in besonderem Ausmaß für die Neurosenlehre zu. Die Begriffe „Hemmungsneurose" und „Gewohnheitsneurosen" sind kaum brauchbar, da Hemmung und Gewohnheit bei jeder Neurose Bedeutung haben, also unspezifisch sind.

H. Thurn SJ

Middendorf, Wolf, 600 Alkoholtäter. Beitrag zur Kriminologie der Verkehrsdelikte. (106 S.) Hamburg 1961, Kriminalistikverlag. Br. DM 11,60.

In diesem Buch wird ein Thema behandelt, das sowohl formal wie inhaltlich Interesse verdient. Es geht um die Verkehrsdelikte von Kraftfahrern, die unter dem Einfluß von Alkohol standen. Eine Anzahl von Statistiken und schematischen Darstellungen dienen als Unterlage oder zur Veranschaulichung. Im ersten Teil ist von den „Ereignissen der Untersuchung" die Rede, vom Täter (Geschlecht, Alter usf.), von der Tat (u. a. Fahrzeugen, Verletzungen und deren Art), vom Strafverfahren (rechtliche Würdigung, verhängte Strafen und Maßregeln). Im zweiten Teil (Folgerungen und Probleme) wird die Strafzumessung, deren Schwierigkeiten und Verschiedenheiten, ferner Kriterien der Strafzumessung (vom Sinn der Strafe, die Schuld des Täters usf.) besprochen, auch der Gang des Strafverfahrens sowie Reformen und Vorbeugungsmaßnahmen finden Erwähnung. Den Abschluß bildet ein Anhang mit anschaulichen Falldarstellungen, wie man sie bei medizinischen Abhandlungen findet. Die Ausführungen lassen Selbständigkeit, kluges Abwägen und viel Erfahrung erkennen. H. Thurn SJ

Literatur

Lexikon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert. Bd. 2, K-Z. (VIII S., 1326 Sp. u. 4 Registerseiten, 26 Kunstdrucktafeln mit 37 Porträtfotos) Freiburg 1961, Herder. DM 84,—.

Mit diesem Band ist das Werk abgeschlossen. Es gehört zu jenen seltenen Büchern, die von allen Kritikern, gleichgültig welcher Herkunft und Anschauung, anerkannt und empfohlen werden. Alle wichtigeren Besprechungen haben auch Wünsche anzumelden: Fehlende Namen, ungleichmäßige Behandlung, Fehlgriffe in der Wahl einzelner Artikelschreiber oder im Urteil. (Wir vermissen u. a. Johannes Kirschweng. Der kurze Hinweis I 449 genügt nicht, andere weniger bedeutende Dichter erhalten eigene Artikel. Daß Arno Schmidt von K. Deschner besprochen wird, sähen wir lieber nicht. Er macht zwar einige Einwendungen, aber man hat das Gefühl, als ob er damit weniger seine Überzeugung ausdrücke, sondern mehr an das Buch denke, das seinen Beitrag bringt.) Die Herausgeber werden gut daran tun, alle diese Ausstellungen sorgfältig zu sammeln und sie zu berücksichtigen, wenn sie die zweifellos kommende 2. Aufl. vorbereiten. — Was uns besonders auffällt, ist die Tatsache, daß der katholische Standpunkt des Werkes von fast allen nichtkatholischen oder nicht-christlichen Besprechern als ein Mangel empfunden wird. (Daß sie trotzdem das Buch empfehlen, ist ein hohes Lob.) Offenbar ist ihnen allen nicht gegenwärtig, daß der Katholik alle natürlichen Werte voll anerkennt. Der katholische Offenbarungsglaube erhöht und erweitert nur die natürliche Ordnung des Wahren und Guten. Das ist nicht in allen Konfessionen der Fall. Die protestantische Lehre etwa von der Sünde und der Verderbtheit der Natur wirkt sich im Urteil oft nachteilig aus, wie man z. B. in den Aufsätzen R. A. Schröders immer wieder feststellen kann. Man müßte erwarten, daß Kritiker, die eine transzendente Ordnung für sich selbst ablehnen, doch ein Allgemeinwissen haben, daß sie solche Vorwürfe, Vorbehalte und Fehlurteile nicht äußern.

H. Becher SJ

Frech und fromm. Dichtungen des lateinischen Mittelalters. Trink- und Liebeslieder, Schwänke, Streitgespräche und Pastourellen. Ausgewählt, erläutert und teilweise neu übertragen von *Heinrich Naumann.* Goldmanns Gelbe Taschenbücher, Band 667. München 1960.

In deutscher Übersetzung findet sich hier eine Auswahl mittellateinischer Kleindichtung (27—176). Einführung (5—25) und Erläuterungen (177—199) machen den Leser mit dem literarischen Eigenleben dieser Dichtung vertraut. Dieses Eigenleben ist zunächst bestimmt durch die als Mittellatein gekennzeichnete Sprache dieser Dichtung, die einmal einen konservativen und archaischen Charakter besitzt, dann aber auch mit dem Sprechenden und Schreibenden sich in lebendiger Bewegung befand und somit zahllosen Wandlungen unterworfen war. Deshalb mußten oft neue Worte gebildet werden, die Syntax wurde vereinfacht und näherte sich der Volkssprache. Das Latein paßte sich also dem Gegebenen an. Dieses geläufig gesprochene und geschriebene Latein war Schulsprache, nicht Muttersprache. Das so in der Schule erlernte Latein vermittelte alles, was man unter dichterischem Schmuck versteht. Bilder, Vorstellungen und Gedanken wurden damit aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen (vgl. Anmerkungen 177—199); dem gewandelten Inhalt wurde also keine neue entsprechende Form geschaffen. Die Abhängigkeit mittellateinischer Dichtung von antiken Vorbildern zeigt auch die vom Herausgeber gebotene literarische Charakterisierung der einzelnen Gattungen (8—14). Die in der Auswahl dargebotenen Beispiele zeigen aber auch, daß Dichten mehr war als Schularbeit und Schulwissen. Viele Dichtungen „sind geboren aus einer wirklichen Erschütterung des Herzens, die den jungen Menschen von heute genau so anzusprechen vermögen wie jede andere echte Dichtung"

(Naumann, Lateinische Lyrik im Mittelalter, 61).

Die Erforschung mittellateinischer Poesie beschäftigt sich auch mit der sozialen Stellung der Verf. (17—20). Es sind nicht nur bummelnde und verbummelte Studenten, die gegen Geld und Verpflegung ihre „Freß-, Sauf- und Venuslieder" vortragen Naumann a. a. O. 61), sondern Bischöfe und Äbte, Dienstherrn und Hofkaplane, Hochschullehrer und Schulleiter. Die rhetorische Bildung, das hohe Maß an Kenntnis kirchlichen und weltlichen Schrifttums, das auch die namenlosen Stücke verraten, läßt kaum an andere als an Männer höchster Bildung und damit gehobenen Standes denken (17). Die Namenlosigkeit vieler Texte erklärt sich nach dem Zeugnis des Abtes Guibert von Nogent (um 1100) daraus, daß sie für den lebendigen Vortrag zur Unterhaltung bestimmt waren, von Mund zu Mund gingen und die Dichter selbst später keinen Wert mehr auf ihre Verfasserschaft legten.

Die Übersetzung stützt sich u. a. auch auf frühere und ältere Übertragungen (24 bis 25). Da eine Übertragung Mittlerin sein möchte zwischen zeitlosem Original und Leser, ist sie zeitgebunden; sie gibt nur den Sprachgeist einer Zeit wieder, besitzt damit nur relativen Wert und bildet nur eine Phase in der Geschichte des Nacherlebens. So stellt jede Zeit ihre eigene Forderung an eine Übersetzung. Vorliegender Übertragung darf man nun nachrühmen, daß sie in einer dem heutigen Menschen verständlichen Weise das Original verzeitlicht, dabei aber auch die Ursprünglichkeit des Originals weitgehend zu retten weiß.

Diese Auswahl aus mittellateinischer Kleindichtung eröffnet dem Leser einen kleinen Zugang zur formenreichen und vielgestaltigen Welt mittelalterlichen Geisteslebens. Die weiten Räume zu erschließen, bemüht sich die Forschung in mühevoller Kleinarbeit, zu der man diese geglückte Auswahl rechnen darf. Man möchte wünschen, daß der Verlag es dem durch die Mittel klassischer Philologie ausgerüsteten Verf. ermöglicht, auch andere Gebiete mittelalterlichen Geisteslebens dem heutigen Menschen auf ähnliche Weise zugänglich zu machen. Es sei z. B. hingewiesen auf die religiöse Dichtung des Mittelalters (vgl. H. Naumann, Lateinische Dichtung im Mittelalter, Klett, 1961²). K. Ennen SJ

Hüffer, Anton Wilhelm: Karl Muth als Literaturkritiker. (208 S.) Münster 1959, Aschendorff. DM 14,50.

Die Studie sucht der ganzen Gestalt Muths gerecht zu werden. In größerer Ausführlichkeit als für gewöhnlich wird sein allmähliches Werden dargestellt, besonders auch seine Berührung mit den ersten Anfängen des renouveau catholique in Paris. Meist stützt sich zwar der Verf. auf frühere Arbeiten. Eine kritische Würdigung Muths wird nicht geboten. Nur in der Zusammenfassung finden wir einige vorsichtige, einschränkende Bemerkungen. Im ganzen entwickelt Hüffer das Bild Muths, wie es sich immer stärker zu verfestigen beginnt. Kein Mensch denkt daran, ihm etwas von seinem gebührenden Verdienst zu nehmen. Aber daß Wilhelm Kreiten SJ in den *Stimmen aus Maria Laach 36 (1889) 450—454* die wesentlichen Forderungen der Veremundus-Broschüre von 1896 vorausgenommen hatte, wird auch hier völlig übersehen. Auch andere dunkle und ungeklärte Fragen — man denke etwa an die plötzliche Verabschiedung von Friedrich Fuchs aus der Redaktion des *Hochlands* — werden nicht geklärt. Desgleichen werden die offenbaren Fehlurteile Muths über Fogazzaro, Nanny Lamprecht u. a. (Ilse von Stach) völlig verschwiegen.

Muth leitete die große katholische Laienakademikerbewegung ein, von der schon ziemlich früh Peter Dörfler dann sagte, man habe jetzt eine Akademikerbewegung, aber es stehe kein katholisches Volk dahinter. Als Organisator und Anreger war Muth unübertrefflich. In seinen Anschauungen dagegen war er etwas einseitig bemüht, alle am Rand der Kirche Stehenden oder die sich der Kirche Nähernden zu gewinnen. Dieser Einseitigkeit gab der gewiß scharfsichtige Nuntius Pacelli Ausdruck, wenn er sagte, Muth gehe auf der äußersten Linie eines Kreises und man wisse nie, ob er stolpernd nach innen oder außen fallen werde. Wir möchten diesem Urteil kein zu großes Gewicht beilegen, doch haben die auch nach dem ersten Literaturstreit um 1898 und nach seiner Wiederholung um 1909 in immer neuen Wellen ausbrechenden Auseinandersetzungen gezeigt, daß die Muthsche Richtung nicht alle befriedigte. Die Jesuiten, denen Muth anfangs mit sehr scharfen Worten zu Leibe rückte, haben sich — leider — zuerst fast völlig von der Beschäftigung mit der deutschen Literatur zurückgezogen, bis Friedrich Muckermann den „Gral" übernahm. Muth selbst ist über einen gewissen, von Dilthey übernommenen Subjektivismus eigentlich nicht hinausgekommen. Wenn er sich auch großes und bleibendes Verdienst erwarb, Enrica von Handel-Mazzetti zu schützen und ihre allgemein christliche Auffassung als wahr und als katholisch zu erweisen (in Jesse und Maria), so bedürfte es doch einer genaueren Untersuchung, ob er etwa auch Gertrud von le Fort, Werner Bergengruen, Edzard Schaper u. a. entscheidend gefördert habe, oder ob nicht diese, abseits von allen Literaturstreitigkeiten, ihren Weg suchten und fanden.

Vielleicht ist die Zeit noch nicht gekommen, um leidenschaftslos und gerecht jene Vorgänge des erwachenden katholischen Deutschlands aus seinen Vorbedingungen

verständlich zu machen, die Wege der einzelnen Voranstrebenden zu erklären und das Revolutionäre und Heftige von dem Gesunden zu scheiden. Wesentlich dafür wird sein, daß man nicht, um seinen Helden zu verklären, den Gegenspieler verachtet und ihm sowohl den guten Willen zur Wahrheit als auch Verständnis abspricht, sondern die Grundanschauungen der einander gegenüberstehenden Parteien zu erkennen sucht.

H. Becher SJ

Focke, Alfred: Gertrud von le Fort. Gesamtschau und Grundlagen ihrer Dichtung. (472 S.) Graz 1960, Styria. DM 24.50.

Das Werk gehört ni ht zur Literaturkritik. Es ist eher ein dogmatisches und religiöses Buch, das die dogmatische Lehre von der Kirche als dem Corpus Christi mysticum, so wie sie die Dichterin sieht, entwickelt, theoretisch in ihren Hymnen, ihren mehr theoretischen Schriften, Aufsätzen und in den Erörterungen, die in ihre erzählenden Bücher eingestreut sind, konkret in der Darstellung der Geschehnisse und Personen ihrer Erzählungen. Drei Gedankenkreise heben sich ab: Die Lehre von der Kirche, die Kirche in der Geschichte des Abendlandes, die ewige Frau. In diese Betrachtungen sind die einzelnen Werke der Dichterin eingebaut. Dabei geht es nicht ganz ohne etwas gewalttätige Einordnung ab. Natürlich we ß Focke, daß Gertrud von le Fort keine Theologin, sondern eine Dichterin ist (318). Darum schreibt er das 4. Kapitel, in dem von der „Stimme des Dichters" die Rede ist. Das scheint unserem allgemeinen Urteil zu widersprechen. Aber auch hier ist weniger die Kunst Gertrud von le Forts charakterisiert. Hauptsächlich wird ihre Auffassung von Dichtung dargelegt. Das Buch schließt mit der Analyse des „Schweißtuches der Veronica" ab. Focke betrachtet den Doppelroman mit Recht als die Summa ihrer Aussagen. Seine Ausführungen werden oft bereichert durch die Erkenntnisse, die er beim Studium Trakls und Rilkes gewonnen hat. (Die Lösung der Schwierigkeiten, die „Der Kranz der Engel" den Deutern machte, ist nicht ganz befriedigend. Selbstverständlich hätte die Dichterin die Freiheit gehabt, Veronica in eine Schuld zu vermitteln. Wenn sie dann christliche Dichterin im Vollsinn des Wortes bleiben wollte, mußte diese Schuld als solche erkannt und gegebenenfalls bereut werden. Wenn sie aber — wie es in Wirklichkeit der Fall ist — in die letzte Tiefe vorstößt und das Geheimnis der Bosheit und die Erlösung aus ihm darstellen wollte, müssen rein moraltheologische Erwägungen und die dichterische Gestaltung übereinstimmen. Denn sowohl Moraltheologie, ja Moralkasuistik als auch Dichtung suchen die Wahrheit. Diese aber ist nur eine. So muß es erlaubt sein, den Inhalt der dichterischen Aussagen an den Grundsätzen der Moral zu überprüfen und zu messen. Focke geht allzu flüchtig über diese Problematik hinweg.) Leider finden sich zahlreiche Fehler des Druckes und der Zeichensetzung sowie grammatische Flüchtigkeiten im Text. Focke schreibt immer Parsifal, obwohl er an den betreffenden Stellen nicht von der Oper Richard Wagners, sondern von dem Epos Wolframs von Eschenbach spricht. Doch beeinträchtigen die Kleinigkeiten kaum die wesentliche Leistung dieses Buches: die Darstellung der Wirklichkeit des fortlebenden Christus in uns und um uns. Freilich wird diese Welt den Menschen der reinen Diesseitigkeit kaum zugänglich sein.

H. Becher SJ

Hartlaub, Felix: Das Gesamtwerk. Dichtungen, Tagebücher. (476 S.) Frankfurt 1955, S. Fischer. DM 21,50.

Der 1913 geborene und 1945 in den letzten Kriegstagen in Berlin vermißte Dichter zeigte schon früh eine erstaunlich realistische, aber noch unausgereifte, wilde Phantastik in seinen Erzählungen, ganz wie es auch seinen beigefügten Zeichnungen entspricht. Das Universitätsstudium und die genauen Tagebuchbeobachtungen dieses zum Schauen bestellten Geistes wirkten dem Phantastischen entgegen und lassen etwa Aufzeichnungen aus dem Hauptquartier (159 ff.) entstehen, wo er als historischer Sachbearbeiter tätig ist. Sie würden außerordentlich genannt, wenn sie in dem geschichtlichen Abstand eines Jahrzehnts geschrieben wären. Man wird sagen dürfen, daß Hartlaub sich später darin ausgezeichnet hätte, daß er den inneren Kern geschichtlicher Vorgänge sichtbar gemacht hätte. In diese Richtung geht seine Begabung. Wie weit und wie tief er dabei geworden wäre, vermag niemand zu sagen. Er ist ein Zeugnis für die junge Generation um 1930, die sich nicht verführen und beugen ließ.

H. Becher SJ

Lorenz, Erika: Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik (1936—1956). (Universität Hamburg; Abhandl. aus d. Gebiet der Auslandskunde, Bd. 66; 189 S.) Hamburg 1961, Cram, De Gruyter & Co. Kart. DM 30,—.

Das Weltgefühl des heutigen Menschen kommt auch in der zeitgenössischen spanischen Lyrik stark und klar zum Ausdruck, die Gottferne, die tiefe Einsamkeit und das Gefühl der Verlassenheit und der Vergeblichkeit des Lebens. Das Überraschende dabei ist aber, wie die vorliegende Untersuchung eingehend zeigt, daß sie sich zur lyrischen Darstellung dieser doch so neuartigen Gestimmtheit zum größten Teil uralter Bilder bedient, die sogar schon aus dem primitiven Weltverständnis herrühren, daß also die lyrische Haltung

der Wirklichkeit gegenüber mit der Haltung des Primitiven verwandt ist. Drei Symbolkreise werden unterschieden: erstens das Wasser, wozu auch das Blut und der Mond gehören, dieser wegen seines vermeintlichen Einflusses auf das atmosphärische Geschehen; zweitens die Erde mit dem uralten Bild der Erdmutter, dazu auch Stein, Metall und Feuer; drittens der Himmel, dazu Luft, Licht und Sonne. Was sich aber durch diese uralten Metaphern hindurch ausdrückt, das ist oft das Gegenteil der primitiven Weltverbundenheit; diese wird verneint und deren Schwinden beklagt oder als Schicksal ergeben oder trotzig hingenommen. Es ist kaum anzunehmen, daß alle Lyriker, die hier zur Sprache kommen, eine Kenntnis der primitiven Weltverständnisse besaßen; vielleicht war dies bei keinem von ihnen der Fall. Um so auffallender ist dieses Weiterleben der alten Bilder. Diese haben somit etwas, was sich dem Menschen unmittelbar darbietet und ihn ohne weiteres anspricht, so daß die Überlieferung sich dauernd erneuert und nie abbricht. Man wird an die Archetypen Jungs erinnert, ohne daß man dessen Erklärung deswegen anzunehmen braucht. Diese Entdeckung macht die Arbeit über den Kreis der Romanisten hinaus für Literatur- und Kunstwissenschaft, Kulturphilosophie und Geistesgeschichte wertvoll.

A. Brunner SJ

Reisen

Zehnder-Martinez, Josef Nikolaus: Spanisches Mosaik. Reisen, Probleme, Abenteuer. (264 S.) Würzburg 1960, Echter. DM 19,80.

Ein Schweizer, den es schon als Schüler nach Spanien trieb und der allein oder als Leiter von Reisegesellschaften das ganze Land kennenlernte, berichtet hier seine Erlebnisse und nimmt Stellung zu fast allen Fragen, die von Ausländern und selbst von Spaniern meist entweder mit einem leidenschaftlichen Ja oder mit einem ebenso leidenschaftlichen Nein beantwortet werden. An Spanien scheinen sich die Geister zu scheiden. Der nüchterne, hellsichtige, allen Übertreibungen abholde Schweizer weiß seine Ansichten aus der Geschichte zu begründen und aus vielfältiger Erfahrung mit Beispielen zu beweisen. Zwar wird auch er die eingefleischten Spanienfeinde nicht bekehren, aber er wird dem heutigen Spanien viele neue Freunde hinzugewinnen. Das Buch ist sehr einfach, leicht verständlich und mit echtem Gemüt geschrieben.

H. Becher SJ

Hamsun, Knut: Reisebilder. (243 S.) München o. J., A. Langen-G. Müller. Ln. DM 14,80.

Diese Bilder von einer Reise im Jahre 1899 führen den Leser in längst versunkene Welten. Die Fahrt ging von St. Petersburg über Moskau zum Kaukasus. Diesen überquerte H. im Wagen bis Tiflis und fuhr dann nach Baku am Kaspischen und nach Batum am Schwarzen Meer. Wir begegnen dem Rußland der Zaren und einem noch kaum von der Technik berührten Orient. Der zweite Teil berichtet über Ankunft und Aufenthalt in Konstantinopel, von einer feierlichen Fahrt des Sultans zur Moschee, der H. beiwohnte, und von einem Besuch im Basar. Heute würde man wohl auf ausführlichere Schilderungen der Natur mehr Wert legen.

I. Bleibe

Lévi-Strauss, Claude: Traurige Tropen. (368 Seiten, 20 Tafeln, 41 Zeichnungen.) Köln, Berlin 1960, Kiepenheuer & Witsch. Ln. DM 19,80.

Das Buch berichtet von Forschungsreisen unter Indianerstämmen in Zentralbrasilien. Sie sind auf eine kleine Zahl zusammengeschmolzen und stehen vor dem Aussterben. Die Lebensbedingungen sind schwierig und der Titel spricht von dem Eindruck, den diese untergehenden Stämme und ihr armes Leben machen. Der Verf. berichtet über ihre Sitten und Lebensweise, die er durch ein Leben unter ihnen und mit ihnen kennenlernte. Dazu macht er sich Gedanken über die menschliche Gesellschaft, die er als mit dem Menschen gleichzeitig entstanden ansieht und deren Elemente Wille zur Verantwortung und Zustimmung zur Autorität sind. Die Anthropologie, die uns die verschiedensten Formen von Gesellschaften zeigt, soll uns helfen, inneren Abstand zur eigenen zu gewinnen, ihre Vorzüge und Nachteile zu unterscheiden und sie so zu verbessern.

I. Bleibe

Andersch, Rudolf: Die weißen Schwingen. Leben und Sterben des Schiffes Pamir. (235 S.) Tübingen 1958, Schlichtenmeyer.

Von Januar bis Juni 1952 fuhr der Verf. mit dem 1957 so tragisch untergegangenen Schulsegler Pamir nach Brasilien, als Gast, der sich freiwillig auch an den Arbeiten beteiligte. Das harte Leben an Bord, die bis an die Grenzen der Leistungsfähigkeit gehenden Strapazen bei Wind und Wetter, die Erlebnisse der schönen und allgewaltigen Natur, die die Größe Gottes verkündet, sind in einer dichterischen Form wiedergegeben, wie sie mitreißender kaum erzählt werden können. Dabei erfahren wir auch viel vom Wesen der Segelschiffahrt in Vergangenheit und Gegenwart und von der Prägekraft dieses Berufes, der wie bei dem Untergang der Pamir die Menschen im Opfertod zu vollenden vermag. H. Becher SJ

Zur Theologie des Konzils

KARL RAHNER SJ

Der Papst hat für dieses Jahr ein Konzil der Kirche, ein ökumenisches Konzil der ganzen heiligen, katholischen, apostolischen und römischen Kirche angekündigt. Es geziemt sich für uns katholische Christen, daß wir uns wachen Geistes und bereiten Herzens auf dieses Konzil einstellen; denn es ist unser Konzil, und seine Beschlüsse greifen unter Umständen tief in unser eigenes Leben und auf jeden Fall in das der Kirche ein.

Man könnte von den verschiedensten Gesichtspunkten aus dieses Konzil ins Auge fassen. Man könnte (das scheint auf den ersten Blick der nächstliegende Gesichtspunkt zu sein) sich zunächst fragen, mit welchen Problemen sich dieses Konzil beschäftigen wird, und sich diesen Gegenständen zuwenden. Aber praktisch und für uns, die wir in die Vorbereitungen dieses Konzils nicht eingeweiht sind, ist dieser Weg ungangbar. Man übertreibt wohl nicht, wenn man sagt, es habe noch nie ein Konzil gegeben, bei dem wenigstens für den Außenstehenden die Thematik so verhüllt und unbekannt war wie bei diesem Konzil. Denn bisher war doch so gut wie immer ein ganz bestimmter äußerer Anlaß die eindeutige Ursache der Einberufung: eine dogmatische Streitfrage, ein kirchenpolitischer Gegenstand.

Heute weiß man nur, daß das Konzil einberufen wird und daß es sich mit der Erneuerung der Kirche befassen will, eine Aufgabe, die so weit und unbestimmt ist, daß sie für jedes Konzil gilt und darum für den Außenstehenden so gut wie nichts sagt. Die ökumenische Zielsetzung, die bei den ersten Verlautbarungen über das Konzil im Vordergrund stand, ist später dahin präzisiert worden, daß dieser Absicht durch eine Erneuerung der katholischen Kirche selbst, nicht eigentlich durch unmittelbare Verhandlungen mit den Christen anderer Bekenntnisse gedient werden soll. Diese ökumenische Bestimmung des Konzils kann also auch nicht sehr viel über die sachliche Thematik verraten. Man kann also eigentlich nur sagen: Thema des Konzils können alle Anliegen sein, die einerseits in der Kirche allgemein genug als solche empfunden werden und anderseits nach Absicht der Konzilseinberufer und -teilnehmer konziliar und nicht auf andere Weise angepackt werden sollen, eine Umschreibung der Thematik des Konzils, die nicht sehr erhellend ist.

Mit dieser Feststellung soll nichts als eine — Feststellung getroffen werden. Wir haben ja vom Wesen eines Konzils her nicht das Recht, von ihm

zu fordern, daß es immer einen sehr konkreten und zwingenden Anlaß haben müsse. Man kann das auch nicht aus der „Außerordentlichkeit" eines Konzils ableiten und fordern. Denn wir werden sehen, daß ein Konzil vom Wesen der Kirche her keine so außerordentliche Sache ist, wie es zunächst erscheinen könnte, so daß man es fast wie eine verfassungsgebende Versammlung im Unterschied zu einem gewöhnlichen Parlament auffassen könnte. Es ergibt sich aber zu Beginn unserer Überlegungen aus dieser schlichten Tatsache, daß die Materie dieses Konzils uns unbekannt ist, die Einsicht, daß wir einen anderen Weg einschlagen müssen, wenn wir uns einige Gedanken über dieses Konzil machen wollen. Und darum lautet das Thema unserer Überlegungen: Zur *Theologie* des Konzils. Wir fragen uns, was denn eigentlich von der katholischen Glaubenslehre her gesehen ein Konzil sei. Dies und sonst eigentlich nichts. Wir werden aber sehen, daß sich daraus durchaus Einsichten ergeben werden, die für gerade dieses Konzil und für unsere Einstellung zu ihm von größter Wichtigkeit sind, von größerer, als wenn wir versuchen wollten, in unserer Überlegung möglichst „aktuell" zu sein.

Die Struktur der Kirche

Wenn wir wirklich Wesen und Aufgabe eines Konzils verstehen wollen, müssen wir genauer auf das Wesen der Kirche eingehen, was es nach dem katholischen Glaubensverständnis ist. Darüber können wir von der Absicht aus, die uns hier treibt, zunächst folgenden Satz sagen: Die Kirche ist verfaßt und geleitet durch das Bischofskollegium mit dem Papst als seiner personalen Spitze; in dieser institutionellen, hierarchischen Verfaßtheit der Kirche im *Amt* erschöpft sich jedoch ihr Wesen nicht, da zu ihm auch das eigentlich Charismatische, das Nicht-Institutionelle, das rechtlich nicht eindeutig Regelbare gehört.

Die Kirche des Amtes

Dieser Doppelsatz ist ein wenig zu erläutern. Die katholische Kirche versteht sich nicht einfachhin als ein demokratischer oder charismatischer Zusammenschluß von unten her aus Menschen, in denen der Glaube an die Botschaft von Jesus Christus Ereignis geworden ist und die sich nachträglich zu diesem individuellen Glaubensereignis zusammenschließen und darum die Strukturen und Formen dieses Zusammenschlusses nach eigenem Belieben und in absolut freiem geschichtlichen Wechsel bestimmen können. Sie ist vielmehr eine von Christus selbst durch die Bestellung des Apostelkollegiums unter Petrus als seinem Haupt von oben her autoritativ begründete Gesellschaft, die mit dem von Gott her kommenden Anspruch auf Gehorsam, Glaube und Einordnung zu den Menschen kommt und deren Grundzüge der Verfassung, des Rechtes und der Gewaltenverteilung bei allem Wandel im einzelnen durch den Stiftungswillen Christi festliegen. Die von

Christus autorisierten Träger der gehorsamfordernden Predigt des Evangeliums und der rechten und wirksamen Spendung der Sakramente und der sichtbar verfaßten Einheit des einen christlichen Lebens, Träger also der Lehr-, Priester- und Hirtengewalt, sind somit nach katholischer Lehre die Bischöfe als Nachfolger der Apostel unter dem Papst als dem Nachfolger Petri, weil und insofern sie in einer legitimen und rechtlichen Weise in einer eigentlichen apostolischen Sukzession materialer und formaler Art in ununterbrochener Reihenfolge ihre Gewalten von dem Apostelkollegium und seinem Haupt Petrus ableiten können.

Die kollegiale Gestalt des Amtes

Dabei ist folgendes zu beachten: Das Bischofskollegium darf nicht als die nachträgliche Summierung und der sekundäre Zusammenschluß der einzelnen Bischöfe als einzelner Nachfolger einzelner Apostel betrachtet werden. Das Bischofskollegium und seine Gewalt gegenüber der Gesamtkirche geht als eine kollegiale, aber wahre Einheit dem einzelnen Bischof und seinen Rechten voraus. Dieser ist Bischof, insofern er ein Glied der kollegialen Einheit ist und dann teilhat an deren Funktionen in und gegenüber der Gesamtkirche. Zwar mag sich die Tatsache, daß ein bestimmter Mensch Glied dieses Kollegiums ist, erkennen lassen an der Tatsache, daß er einen festumrissenen Sprengel der Kirche als Ortsbischof rechtmäßig zur Verwaltung und Leitung zugewiesen erhalten hat, und diese Zuweisung mag der normale konkrete Weg sein (wenn wir von untergeordneten Einzelfragen absehen), auf dem jemand in dieses Kollegium aufgenommen wird. Das ändert aber nichts an der grundlegenderen Tatsache, daß die kollegiale Einheit des Gesamtepiskopats unter dem einen Petrusnachfolger, dem Papst, die sachlich und rechtlich vorgeordnete Größe ist gegenüber den territorial begrenzten Rechten des Einzelbischofs und seiner territorialen Funktion. Wesen, Sinn und Recht des Gesamtepiskopats ist demnach nicht die nachträgliche Summierung des Wesens, der Rechte und des Sinnes des einzelnen Episkopats der einzelnen Bischöfe. Nur so wird erklärlich, warum dem Gesamtepiskopat nach katholischer Lehre z. B. die absolute Lehrunfehlbarkeit unter bestimmten Voraussetzungen zukommen kann, die sich als Summierung der Lehrautorität der einzelnen Bischöfe als solcher und fehlbarer nie erklären ließe. So kommt es auch, daß dem Bischof nicht nur nachträglich zu seiner territorial begrenzten Einzelautorität und als Folge davon, sondern im voraus dazu, wenn auch immer nur als Glied der kollegialen Größe des Gesamtepiskopats, Rechte und Pflichten der *Gesamt*kirche gegenüber zukommen.

Die Überzeugung von dieser Sachlage, die in der Theologie der Kirchenverfassung noch nicht bis ins letzte durchdacht ist, spricht sich am greifbarsten aus in der Lehre von der ordentlichen Lehrvollmacht des Gesamtepiskopats unter und mit dem Papst. Es gibt nach katholischer Lehre nicht

nur eine Lehrautorität und -vollmacht des Gesamtepiskopats, wenn dieser in einem Konzil zusammentritt und so eine Körperschaft bildet, und nicht nur die ordentliche Lehrautorität des Papstes zu Zeiten, in denen kein Konzil tagt, sondern es gibt ein ordentliches Lehramt des Gesamtepiskopats immer und jederzeit, auch außerhalb des Konzils, mit und unter dem Papst. Und diese Tatsache bezeugt (zumal in Anbetracht der Unfehlbarkeit dieser Lehrautorität, die dieselbe Qualität wie die des Römischen Papstes hat), daß der Gesamtepiskopat schon immer eine wirkliche Einheit besitzt, ein einheitliches Subjekt von Pflichten und Rechten immer schon ist und nicht erst durch seinen Zusammentritt auf einem Konzil wird. Der Gesamtepiskopat ist ein wahres Rechtssubjekt göttlichen Rechts und göttlicher Stiftung mit und unter dem Papst im voraus zu seinem Zusammentritt auf einem Konzil. Er hat auch außerhalb des Konzils Pflicht, Recht und Möglichkeit zu einem Handeln als dem einer kollegialen Einheit, gerade wenn und weil er diese seine Möglichkeiten aus seinem Wesen und seiner Einheit im Papst heraus meist durch die personale Spitze und personale Repräsentanz dieser dauernden Einheit, d. h. durch den Römischen Papst, wahrnimmt. Diese Tatsache, richtig gesehen, hebt diese handlungsfähige Einheit des Gesamtepiskopats, die er immer hat, nicht auf, sondern unterstreicht sie und läßt sie dauernd aktuell bleiben. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß sich diese Handlungsfähigkeit des einen Gesamtepiskopats nur im Handeln des Römischen Bischofs vollziehe und in Erscheinung trete. Die tausend Weisen, in denen in der Kirchengeschichte der Gesamtepiskopat handelte, sowohl insofern er in dem faktisch einträchtigen Lehren, Leiten und Regieren der einzelnen Bischöfe auf dem Erdkreis handelte, als auch insofern ein dauerndes gegenseitiges Geben und Nehmen zwischen den einzelnen Bischöfen und dem Römischen Primas diese Einheit vollzog, können hier nicht genauer analysiert werden. Sie zeigen aber, daß der Gesamtepiskopat, so wenig seine rechtliche Größe und Einheit und die rechtlichen Strukturen seines Handelns in der Theologie eingehend durchdacht wurden, immer in der Kirche als eine wirkliche und wahre kollegiale Einheit existierte und handelte.

Primat und Episkopat

Es ist nun bei der Kürze dieser Ausführungen nicht möglich, das genauere Verhältnis dieses Gesamtepiskopats zum Papst darzustellen. Katholische Glaubenslehre ist in dieser Hinsicht aber zunächst einmal, daß dieser Gesamtepiskopat Träger der höchsten Gewalten in der Kirche nur ist, insofern er selbst unter und mit dem Papst eine Einheit bildet, er also das kollegiale Führungsgremium in der Kirche nicht unabhängig oder gegen den Papst ist, sondern nur insofern er selbst durch den Papst als seine eigene personale Spitze seine Einheit erhält. So freilich, wenn auch nicht als Instanz im Unterschied vom und gegen das Papsttum, eignet dem Gesamtepiskopat, wie die Lehre von der höchsten Lehrautorität des Gesamtepiskopats

zeigt, die höchste Gewalt in der Kirche, die niemand anderm als nur Gott verantwortlich ist. Sie hat nicht noch einmal eine Instanz neben oder über sich, die auf dem Weg einer rechtschaffenden Nachprüfung über die Legitimität formaler oder materialer Art befinden könnte und selbst gegen den Mißbrauch dieser Gewalt nur noch durch den verheißenen Beistand des Geistes und nicht mehr durch kirchenrechtlich greifbare Vorbehalte oder Appellationsinstanzen geschützt wäre. Man muß nach katholischer Lehre weiter sagen, daß der Römische Papst als Person (freilich insofern er Papst ist) jene Rechte ausüben kann, die dem Gesamtepiskopat mit dem Papst an der Spitze zukommen, also die höchste Jurisdiktions- und Lehrgewalt in der Kirche, und daß er also auch den einzelnen Gliedern des Gesamtepiskopats gegenüber diese Rechte besitzt. Er ist also durch sich selbst handeln könnende und oberste Spitze dieses kollegialen Trägers der höchsten Vollmachten in der Kirche und er bedarf dazu nicht einer besonderen, rechtlich kontrollierbaren Beauftragung von seiten des Bischofskollegiums, da ja dieses selbst nur handeln könnendes Rechtssubjekt in der Kirche und gegenüber der Kirche ist, insofern es zur Einheit im Papst verfaßt ist.

Sosehr der Römische Bischof somit auch wirklich in Person die höchste Gewalt in der Kirche besitzt, so bedeutet dies dennoch nicht, daß der Gesamtepiskopat als solcher vom Papst abgeschafft werden könne, nur das ausführende Organ der päpstlichen Gewalt, und diese nur die Teilnahme an der päpstlichen Gewalt sei. Ja man wird über den eben gesagten, katholische Glaubensüberzeugung aussprechenden Satz vom Episkopat göttlichen Rechtes in der Kirche hinaus sagen können, daß auch dort, wo der Papst als Person und aus der ihm in Person eignenden Fülle der Gewalten handelt, er *als* Haupt des Gesamtepiskopats handelt. Mit diesem Satz ist nämlich gerade nicht gesagt, daß der Papst einer rechtlich nachkontrollierbaren Beauftragung durch den Gesamtepiskopat als eines von ihm und seiner Gewalt unterscheidbaren Rechtsträgers bedürfe. Man wird also sagen dürfen: es gibt in der Kirche *einen* höchsten Träger der der Kirche durch Christus mitgeteilten Fülle der Gewalten, den Gesamtepiskopat (unter und mit dem Papst), der eine kollegiale Größe ist und von vornherein nicht in zwei verschiedene Gewaltenträger aufgelöst werden kann, von denen ein Teil dem anderen als beauftragende, kontrollierende und begrenzende Gewalt entgegengesetzt werden könnte. Dieses eine Subjekt kollegialer Einheit hat aber im Papst seine selbst handeln könnende Spitze, ohne daß es selbst eine ihm, dem Papst, entgegengesetzte Größe wäre. Auch hörte der Papst, wenn er „ex sese" handelt, darum nicht auf, Spitze des Kollegiums in diesem Handeln zu sein, wenn er auch jedem einzelnen Bischof (als Einzelglied des Kollegiums) gegenüber selbst nochmals eine bischöfliche Jurisdiktion hat und wenn er auch die genauen Formen seines Handelns, durch die es das Handeln der Spitze des Gesamtepiskopats wird, selbst bestimmen kann und an keine rechtlich nachkontrollierbaren bestimmten Formen solchen Handelns als Haupt der Kirche und des Gesamtepiskopats gebunden ist.

Die eine Leitungsgewalt in der Kirche

Fassen wir das Verhältnis zwischen Gesamtepiskopat und Papst so auf, dann entfällt die Frage, ob es ein oder zwei inadäquat unterscheidbare Träger der obersten Gewalt in der Kirche gibt, wobei wir diese Frage sowohl vom Verhältnis des Primats zum Gesamtepiskopat, wie vom Verhältnis des Papstes zum Konzil (wie es meist allein geschieht) in einem verstehen. Wir brauchen nicht zu sagen, es gäbe nur *einen* solchen Träger, insofern der Papst seine Gewalt oder eine andere dem Gesamtepiskopat erst mitteilte, noch brauchen wir zu sagen (was auch sehr dunkel bleiben müßte), es gäbe zwei inadäquat unterscheidbare Träger der obersten Gewalt in der Kirche, den Papst für sich allein und den Gesamtepiskopat zusammen mit und unter dem Papst. Denn es ist nun einmal eine logisch nicht vollziehbare Vorstellung, daß es in ein und derselben Gesellschaft zwei höchste Gewalten geben könne, die beide mit allen Rechten und Vollmachten, die es überhaupt in dieser Gesellschaft gibt, je für sich ausgerüstet wären. Diese Unmöglichkeit wird auch nicht beseitigt, wenn man diese zwei Gewalten nur inadäquat voneinander unterschieden denkt. Insofern sie auch bei einer solchen Auskunft eben doch verschieden wären, bliebe das Problem bestehen. Darum sagen Theologen wie z. B. Salaverri mit Recht, die Lehre, es gäbe nur eine höchste Gewalt in der Kirche, nämlich die des Papstes, und das Konzil habe von ihm her seine Gewalt (wie immer man diese Herkunft genauer denken mag), sei logisch klarer und einfacher. Macht man aber so den Papst zum eigentlich doch alleinigen Träger der höchsten Gewalt (ohne ihn dabei schon *als* Haupt des Bischofskollegiums zu sehen), dann kommt man (wie auch Salaverri gesteht) nicht mehr wirklich einsichtig mit der ganz allgemeinen traditionellen und im Kirchenrecht ausgesprochenen Lehre zurecht, daß das Konzil die höchste Gewalt in der Kirche innehabe. Denn eine von einem anderen Amtsträger in einer Gesellschaft mitgeteilte Gewalt kann per definitionem nicht die höchste in dieser Gesellschaft sein, sondern ist eine abgeleitete, also keine höchste.

Wir können um all diese Schwierigkeiten herumkommen, indem wir sagen: Es gibt *einen* obersten und höchsten Träger der obersten und höchsten Gewalt in der Kirche, die Einheit des Bischofskollegiums, in und unter dem Papst zur Einheit verfaßt, und dieser eine oberste Träger hat entsprechend dem Wesen eines Kollegiums die Möglichkeit, in *verschiedener* Weise handelnd aufzutreten, ohne dadurch die Einheit des handelnden Subjekts aufzulösen: entweder in dem als Haupt des Kollegiums handelnden Papst oder in einer Weise, in der die Kollegialität des einen Kollegiums unmittelbarer und greifbarer zur Erscheinung kommt, d. h. in einem Handeln, das sich unmittelbar aus dem Handeln der einzelnen Bischöfe zusammensetzt. Aber auch darin wirkt sich immer noch die apriorisch einheitstiftende Funktion des Papstes aus (insofern diese Bischöfe in sich und in ihrem Handeln „Frieden und Einheit mit dem Apostolischen Stuhl" haben), und es wird

nicht nur eine nachträgliche Summierung der Handlungen der einzelnen Bischöfe hergestellt.

Das Charismatische in der Kirche

Bevor wir diese verfassungsrechtlichen Überlegungen auf das Konzil anwenden, ist noch der zweite Teil des Satzes zu bedenken, von dem wir ausgingen. Nur wenn auch er gewürdigt ist, läßt sich aus dem eben Gesagten gefahrlos das Wesen eines Konzils verstehen und richtig positiv und negativ würdigen. Wir sagten: Die institutionell hierarchische Verfaßtheit in dem petrinisch zur Einheit verfaßten Gesamtepiskopat erschöpft das Wesen der Kirche als gottgeleiteter Leitung der Gläubigen nicht, sondern zu diesem Wesen der Kirche gehört auch im Unterschied zu diesem Institutionellen das Charismatische. Die große Fülle und die bleibende Endgültigkeit der von Christus dem Amt in der Kirche eingestifteten und in rechtlicher Weise durch apostolische Sukzession weiterzugebenden Gewalten könnte den Betrachter des Wesens und der Verfassung der Kirche zu dem Irrtum verführen, das ganze Leben der Kirche erschöpfe sich in der Ausübung dieser Gewalten des Lehrens, der Spendung der wirksamen Gnadenzeichen, der hirtenamtlichen Leitung einerseits und des Glaubens, des Empfangs der Sakramente und ihrer Gnade und des Gehorsams diesen Gewalten gegenüber anderseits. Oder mindestens alles andere, was es vielleicht sonst noch in der Kirche gibt, betreffe nicht eigentlich die Kirche als solche, sondern bleibe in einem privaten Bezirk, sei individuelle Heilsgeschichte der einzelnen.

Man könnte den Eindruck bekommen, als sei alle Leitung, aller Impuls Gottes und seines Heilshandelns auf die Kirche hin immer und ausschließlich vermittelt durch diese hierarchischen Gewalten, ihre Träger und deren Tun, aller Einfluß Gottes sei durch die kirchliche Hierarchie vermittelt und *nur* derjenige göttliche Einfluß, den Gott auf *sie* (die Hierarchie) nimmt, sei unvermittelt und wesentlich immer unvermittelt. Dies ist jedoch ein totalitäres, ein etatistisches Verständnis der Kirche, das in vielen Köpfen von Obern und Untergebenen in der Kirche mitschwingen wird, das aber nicht der katholischen Wahrheit entspricht. Es gibt das freie Charismatische in der Kirche, und dieses gehört zur Kirche selbst. Nicht nur ist Gnadeneinfluß Gottes, Gnadenmitteilung Gottes an den einzelnen Menschen und sakramentale Gnadenvermittlung nach eindeutiger katholischer Lehre nicht dasselbe. Nicht nur dehnt sich allerwichtigstes und heilsentscheidendes Gnadenhandeln Gottes am einzelnen Menschen in der Kirche und außerhalb ihrer weit über den Bereich der sakramentalen Gnadenvermittlung durch die Kirche in ihrer potestas ordinis aus. Sondern es wäre eine einfache Häresie und sonst nichts, wollte man der Ansicht huldigen, Gott wirke in Christus auf seine Kirche nur ein durch die Vermittlung der Hierarchie allein, so daß die Hierarchie allein eine (allseitige) Gottunmittelbarkeit habe. Gott hat in seiner Kirche nicht zugunsten der Hierarchie abgedankt. Gottes Geist

weht in der Kirche nicht nur dadurch, daß er in den obersten Behörden der Kirche zu wirken beginnt.

Es gibt die charismatischen Wirkungen des Geistes an neuen Erkenntnissen, an neuen Formen des christlichen Lebens für neue Entscheidungen, von denen das Geschick des Reiches Gottes abhängt, Wirkungen des Geistes, die dort in der Kirche ansetzen, wo der Geist selbst will. Er kann auch den Armen und Kleinen, den Frauen und Kindern, den Unbeamteten, kurz jedem Glied in der Kirche und nicht nur den Hierarchen einen großen oder kleinen Auftrag im Reich Gottes, für die Kirche und an sie geben. Die freien Charismatiker, an deren Existenz ebenso notwendig und ebenso durch den der Kirche verheißenen Geist garantiert das Wesen und die Existenz der Kirche gebunden sind, müssen im Frieden mit den Amtsträgern leben, diese müssen mit dem Charisma der Unterscheidung der Geister das Walten des Geistes in den freien Charismatikern prüfen, regeln, für den Nutzen der Gesamtkirche einsetzen. Aber das Amt in der Kirche darf nie meinen, es komme nur auf es allein an, es sei in einem autonomen Alleinbesitz des Geistes in der Kirche, die nichtbeamteten Glieder der Kirche seien nur und allein die Exekutoren der Befehle und Impulse, die vom Amt und nur von ihm kommen. Die Kirche ist kein totaler Staat auf religiösem Gebiet, die Kirche darf nicht meinen, es funktioniere alles in der Kirche dann am besten, wenn möglichst alles institutionalisiert und von der obersten Spitze der Kirche gesteuert werde, wenn der Gehorsam die Tugend wäre, die alles andere, also auch eigene Initiative, eigenes Fragen nach dem Drängen des Geistes, eigene Verantwortung, kurz das eigenständige, unmittelbar von Gott kommende Charisma völlig ersetzen würde. Nein, es gibt in der Kirche das Nichtplanbare, das Nichtinstitutionelle, das Überraschende, und darum echte Geschichte in der Kirche, die nicht nur die Ausführung eines immer schon gewußten Bauplanes des Hauses Gottes ist. Es gibt das Charismatische in der Kirche als Moment an der Kirche, und nur mit ihm ist sie das, was sie nach dem Willen Christi sein soll und immer auch durch seinen Geist sein wird.

Amt und Charisma

Es ist natürlich klar, daß nicht nur die Unterscheidung zwischen dem Amt mit seinem Charisma (das sehr wahr so genannt werden kann) und dem freien Charisma nicht ganz leicht ist, sondern daß auch ein Amtsträger Träger nicht nur der existentiell voll aufgenommenen Fülle seines Amtscharismas sein kann, sondern auch sehr wesentlicher und für das Heil der Kirche und die Erfüllung ihrer Aufgabe bedeutsamer freier Charismen sein kann. Der Amtsträger und der freie Charismatiker können gewissermaßen in Personalunion vereinigt sein. Das war oft so, das ist höchst ersehnenswert, wenn auch manchmal nicht ungefährlich. Aber trotz dieser oft gegebenen Personalunion ist eine solche nicht erzwingbar, nicht verwaltungsmäßig herstellbar (in größerem Umfang und in einer kirchengeschichtlich beson-

ders hervortretenden Weise). Das Bestreben, eine absolute Personalunion dieser beiden Charismen in *einem* Träger herzustellen, und zwar immer und überall, wäre ein verwegener und zum Scheitern verurteilter Versuch: Gott will gar nicht, daß der Amtsträger in seiner Kirche immer und überall auch der höchste Geistträger sei oder daß der hohe Charismatiker immer darum allein schon auch mit den höchsten Ämtern in der Kirche betraut werde. Einheit und Diastase dieser beiden Größen stehen wiederum weder beim Amt als solchem noch beim freien Charisma als solchem, sondern allein bei Gott und seiner Führung der Kirche, die er letztlich auch nicht mit den Führungsträgern in seiner Kirche teilt. Denn auch sie sind von Gott ungefragt und inappellabel geführt und können den Weg ihrer Führung auch nicht apriorisch und zugleich allseitig bestimmen.

Ist dies aber so, dann darf der Christ weder erwarten noch verlangen, daß das Charismatische, das in der Kirche sein muß, adäquat vom Amt in der Kirche dargestellt werde. Es wäre ungerecht gegen das Amt und verriete ein fundamentales Mißverständnis des Wesens der Kirche, wenn man stillschweigend in seinem Handeln, in seiner Beurteilung voraussetzt, das Amt in der Kirche habe erst dann seine Pflicht erfüllt, wenn es gewissermaßen alles Charismatische in sich absorbiert habe und aus seinen eigenen Entscheidungen ausstrahle und verwirkliche. Die Kirche wird nur richtig gesehen, wenn sie als von Gott allein adäquat verwaltete Einheit von Amt und Charisma gesehen wird; von keiner der beiden Größen darf restlos das verlangt werden, was der anderen Größe zukommt und als Aufgabe gegeben ist.

All dies muß gesagt werden, wenn wir wirklich verstehen wollen, was ein Konzil ist, was wir von ihm erwarten dürfen und was nicht.

Das Konzil als Ausdruck der Struktur der Kirche

Der Gesamtepiskopat

Zunächst ist von dem zuerst Gesagten aus das Wesen des Konzils verständlich. Das Konzil hat nach der Erklärung des kirchlichen Rechtsbuches die oberste Gewalt in der Kirche inne. Diese Erklärung stellt eine Tatsache göttlichen Rechtes in der Kirche fest, sie ist nicht ein Verfassungsparagraph eines kirchlich-menschlichen Rechtes, über den die Kirche oder der Papst selbst verfügen könnten. Nach dem bisher Gesagten ist diese Bestimmung auch ohne weiteres einleuchtend. Es treten auf dem Konzil (seine legitime Einberufung und Zusammensetzung vorausgesetzt) nicht Einzelbischöfe zu einer neuen und bisher nicht bestehenden Körperschaft zusammen, deren Recht und Gewalt erst neu geschaffen werden müßte, sei es durch neue Rechtsbildung, sei es durch Verleihung durch den Papst, sei es durch Zusammenlegung der Rechte der Einzelbischöfe als solcher; sondern es versammelt sich das oberste kollegiale Subjekt der Vollgewalt, die in der Kirche immer existiert, es tritt ein kollegiales Subjekt der höchsten kirchlichen

Gewalt zusammen, das immer schon bestand und diese Gewalt immer schon ausübte. Es entsteht also nicht ein neues Subjekt von Gewalt, sondern ein altes Subjekt übt seine alte und bleibende Gewalt nur auf eine andere Weise aus. Von da aus ist sowohl verständlich, warum der Zusammentritt eines Konzils eine reine Frage des Ermessens ist, warum ein Konzil nicht regelmäßig abgehalten werden muß, warum es lange Zeiten in der Kirche gab und vermutlich geben wird, in denen kein Konzil abgehalten wurde oder wird, wie auch, warum ein Konzil, *wenn* es zusammentritt, die höchste Vollmacht in der Kirche innehat: Was auf dem Konzil erscheint und handelt, gibt es auch sonst und handelt auch sonst: der eine Gesamtepiskopat als das eine kollegiale Führungsgremium der Kirche in Einheit mit und unter Führung durch den Papst.

Dieser Gesamtepiskopat mit seiner bleibenden Vollmacht kann konziliar handeln, er muß es aber nicht, weil er auch anders sein und handeln kann. Handelt er konziliar, dann hat er auch als so Handelnder genau die Vollmachten und Rechte, die er auch sonst hat: die Unfehlbarkeit der Lehrgewalt (unter den hier nicht näher darzulegenden Voraussetzungen und Bedingungen), die oberste gesetzgeberische Gewalt, die oberste Hirtengewalt. Das ordentliche Lehramt handelt also in außerordentlicher Weise und kann in diesem Sinn außerordentliches Lehramt genannt werden, das Subjekt ist in beiden Fällen dasselbe. Und wenn es konziliar zusammentritt, kann es sich nur auf die Gewalten berufen, die es immer hat. Diese neue *Weise* seines Handelns gibt ihm keine neuen Vollmachten.

Repräsentation aller Gläubigen

Natürlich ist durch ein solches konziliares Zusammentreten, d. h. durch ein örtliches Zusammenkommen der Mehrheit des Gesamtepiskopats zu *der* Weise des gemeinsamen Handelns, die durch die unmittelbare örtliche Versammeltheit bedingt und möglich ist, das von Christus eingesetzte Amt in der Kirche auch auf dem Konzil Repräsentant der Kirche überhaupt, also *aller* Gläubigen in der Weise, wie das Amt dies auch sonst ist: nicht als die von der Gesamtheit der Gläubigen demokratisch beauftragten Repräsentanten der Menge des Kirchenvolkes, sondern als dessen mit Christi Auftrag und Vollmacht versehenen Hirten der Gläubigen. Dadurch werden aber diese Hirten, die den Gesamtepiskopat bilden, nicht weniger, sondern mehr die wahren und echten Repräsentanten des Kirchenvolks. Wir sehen hier davon ab, genauer auf die Frage einzugehen, ob, in welchem Sinn und auf welche Weise die Hirten der Kirche, die sich auf einem Konzil versammeln, eine solche (gewissermaßen material demokratische) Pflicht auch auf dem Konzil haben, so zu handeln, daß sie durch ihr Handeln die Sache aller Glieder der einen Kirche vertreten und in einem wahren Sinn im Namen des Kirchenvolkes handeln können, ob sie die Pflicht haben, gewissermaßen auf das Gemeinwohl der Kirche und somit auf die legitimen Wünsche und Tendenzen

des Kirchenvolkes zu achten. Trotzdem besteht eine so innige, durch Gott selbst geschaffene objektive und in ihrer Auswirkung durch den Geist der Kirche garantierte Einheit zwischen Hirten und Kirchenvolk, daß die Hirten auf einem Konzil auf jeden Fall in einem wahren Sinn auch die Repräsentanten der ganzen Kirche und aller ihrer Glieder sind. Es ist ja nicht so, daß die Kirche als das Volk der Erlösten und Christgläubigen erst durch das Amt zu bestehen anfange, gleichsam als die bloß von den amtlich Beauftragten angeworbene Anhängerschaft einer Ideologie oder eines Vereins, der von dem freien Werbeentschluß seiner Gründungsmitglieder aus zusammengeschart wird. Dem Amt und den einzelnen Gläubigen geht in gleicher Weise der absolute, prädefinierende Entschluß Gottes zur Schaffung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden voraus, geht die Erlösung und so die objektive Heiligung der Menschheit in Jesus Christus und seiner Erlösertat voraus, geht die Menschheit als konsekriertes Volk Gottes voraus.

Diese Heilstat Gottes, die der eigentliche und dem Vergesellschaftungswillen der Menschen und dem Bestehen eines Amtes vorausgehende Grund der Kirche ist, schafft sowohl Glaube (zumindestens in den Amtsträgern einmal selbst) und Amt gleich ursprünglich und ordnet beide Größen zu einer letztlich untrennbaren Einheit einander zu. Das zeigt sich sowohl darin, daß Glaube auf das gemeinsame und geordnete Bekenntnis dieses Glaubens hingeordnet ist und vom Hören der legitimierten Botschaft im Munde der autorisierten Künder des Evangeliums herkommt, als auch darin, daß dieses kirchliche Amt nur in einem sein kann (und wäre er selbst der Papst), der mindestens einmal in der öffentlich rechtlichen Dimension auch ein Bekenner des wahren Glaubens ist, und so Glaube und Amt nie restlos auseinanderfallen können (wenn auch aus begreiflichen Gründen der Rechtsstabilität die Vollmacht des einzelnen Amtsträgers in der Kirche nicht von seiner *inneren* Gläubigkeit abhängig ist). Damit aber sind die Amtsträger notwendig selbst Glaubende, wenigstens in der gesellschaftlichen Dimension des äußeren Bekenntnisses; sie gehören selbst, um Amtsträger sein zu können, zu denjenigen, die Glaubende sein müssen, die hören und gehorchen; sie und das Kirchenvolk stehen sich nicht einfach gegenüber wie Obrigkeit und Untertan, wie Befehlsgeber und Befehlsempfänger. Beide stehen vor Gott als die Glaubenden *und* Gehorsamen, als die auf dem einen Grund, Jesus Christus und seiner Erlösungstat Stehenden, sie sind miteinander schon Brüder und Schwestern und in seiner Gnade, bevor diese Einheit der Erlösung und des Glaubens nach dem Willen Christi in die einzelnen Funktionen des einen Leibes Christi aufgegliedert wird und es darum auch die Amtscharismen der Lehre und der Leitung gibt, die nicht jedem im gleichen Maß zukommen. Darum aber sind die Leiter der Kirche, gerade weil sie ihr Amt von Christus innerhalb der einen schon bestehenden Kirche erhalten, zu der alle Christen als Glieder des einen Leibes Christi, und nicht bloß als Untertanen gehören, auch ohne eine demokratische Bevollmächtigung von unten schon immer und zumal auf einem Konzil Repräsentanten der ganzen

Kirche und aller ihrer Glieder. Wenn diese wesensmäßige Repräsentanz des ganzen Kirchenvolkes durch die Hierarchie behauptet wird, so ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß diese Grundrepräsentanz nicht in der verschiedensten Art in Erscheinung treten und in der mannigfaltigsten Weise durchgeführt werden könne, besser *und* auch schlechter. Und ist noch weniger geleugnet, daß man auch heute darüber mit Recht nachdenken könnte, wie und in welcher Weise, durchaus vereinbar mit der göttlichen Verfassung der Kirche und der dem Episkopat allein vorbehaltenen Leitungsgewalt, sich der Einfluß auch des Kirchenvolkes auf einem Konzil geltend machen könnte und sollte. In dieser Hinsicht braucht nicht jede faktische Praxis der Kirche in ihrer Hierarchie gleich ideal und den Zeitumständen gleich angepaßt zu sein.

Das Konzil und das Charismatische in der Kirche

Entscheidend ist nun aber für das Ziel unserer Überlegungen zu sehen, daß das Konzil von seinem eigentlichen Wesen her die konkrete Weise ist, in der das immer bestehende Gesamt*amt* der Kirche, der Episkopat, seine Funktion ausüben kann. Der Gesamtepiskopat! Denn das Konzil ist nichts anderes als dessen örtlicher Zusammentritt mit dem Willen, als dieser Gesamtepiskopat in Ausübung der ihm als solchem immer zukommenden Vollmachten zu handeln. Daraus ergibt sich aber: Das Konzil ist zwar die Repräsentanz des Gesamtepiskopats mit dem Papst als seiner Spitze zusammen und insofern Vertretung der Kirche als ganzer, als diese immer schon und bleibend in dem Gesamtepiskopat repräsentiert und zu einem handelnden gesellschaftlichen Subjekt vereint ist. Aber auch nur insofern. Das heißt aber: Es ist von dem Konzil nicht zu verlangen und nicht zu erwarten, daß es gewissermaßen das handelnde Subjekt und die Repräsentanz alles Charismatischen in der Kirche sei. Wer so etwas erwarten oder verlangen würde, handelte töricht und gegenüber dem Konzil ungerecht. Das scheint ein sehr abstraktes und weither geholtes Prinzip zu sein. Es ist aber eine sehr praktische und konkrete Maxime.

Tausend und abertausend Forderungen und Erwartungen werden an das Konzil herangetragen. Wenn man den Großteil dieser Forderungen und Erwartungen mustert, dann sieht man nicht nur: Es wird eine solche Unsumme von Wünschen und Verhandlungsgegenständen an das Konzil herangetragen, daß es ein Monsterkonzil von unabsehbarer Dauer werden müßte, wenn man das alles gründlich beraten und beschließen wollte. Man sieht weiterhin, daß sich diese Wünsche und Forderungen oft widersprechen und oft Wünsche sind, die aus typisch mitteleuropäischen Verhältnissen und Mentalitäten erwachsen und gar nicht für die anderen Teile der Weltkirche passen, sondern im besten Fall partikularer Gesetzgebung zugänglich wären (wofür allerdings mehr Raum in der Kirche sein sollte, als faktisch vorhanden ist). Man sieht endlich auch deutlich — und das ist für unsere Überlegungen entscheidend —, daß sehr vieles mindestens im heutigen Augen-

blick der Geschichte der Kirche und ihrer Entwicklung Gegenstand charismatischen Strebens, der vom Geist Gottes getragenen Bewegung von unten, des noch inoffiziellen Versuches, der erst zu machenden Erfahrung, des sich erst noch als vom Geist Gottes kommend zu Bezeugenden und zu Bewährenden ist, aber nicht etwas, worüber die Kirche des Amtes und des Rechtes, also der Gesamtepiskopat auf einem Konzil sinnvoll überhaupt oder schon jetzt befinden kann.

Mit dieser Feststellung ist über die Frage in keiner Weise entschieden, weder positiv noch negativ, ob durch das teilweise Versagen des Charismatischen in sich in der Kirche oder durch ein teilweises „Auslöschen" des Geistes in der Kirche durch das Amt, durch Mißtrauen, zu große Ängstlichkeit, zu großes Verhaftetsein in der durchschnittlichen Tradition in Leben und Lehre, durch schuldhafte „Fehlentwicklungen", die es geben kann, ein Zustand in der Kirche ist, der nicht einfach schlechthin gutgeheißen werden kann, der an sich nicht sein sollte (wer so etwas schlechthin als möglich leugnete, der bestritte Sinn und Grund eines Konzils selbst), der aber nicht einfach durch ein Konzil und konziliare Dekrete aus der Welt geschafft werden kann, ein Zustand, der, solange er besteht, gewisse Möglichkeiten konziliarer Selbstbesinnung und Entscheidung, die an sich möglich wären, für jetzt einfach noch nicht zuläßt. Ob frühere charismatische Bewegungen und Entwicklungen, wenn sie genügend da gewesen wären, jetzt einem Konzil für rechtlich amtliche Entscheidungen genügende Voraussetzungen hätten schaffen können, die jetzt nicht da sind, das ist eine andere Frage, die hier nicht beantwortet werden kann. Man soll zwar nicht, wie manche Leute heute tun, die ganze Kirchengeschichte aus Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen zusammengesetzt sein lassen, aus Irrtümern, verpaßten Gelegenheiten, erstickten charismatischen Aufbrüchen, faulen Kompromissen mit der Welt oder sturem Sichverschließen gegenüber neuen Zeiten. Denn solche Beurteilungen verkennen und überschätzen die Möglichkeiten der geschichtlichen Erkenntnis, sind oft ungerecht und töricht und verwechseln die unvermeidliche Tragik jeder geschichtlichen Entwicklung mit einer Schuld, die die Kirche hätte vermeiden können und müssen. Aber immerhin: Es kann Fehlentwicklungen geben, die zu relativ festgefahrenen Verhältnissen im jeweiligen Zustand der Kirche, in ihrem geistigen und geistlichen Niveau, in ihrer charismatischen Lebendigkeit oder Atrophie geführt haben und die Voraussetzungen sind, die ein Konzil im Augenblick nicht ändern kann, sondern die apriorische Grenzen für seine Möglichkeiten sind. Aber von dem allen abgesehen; es ist auf jeden Fall so, daß ein Konzil die Repräsentanz des Amtes in der Kirche und nur insofern die der Kirche ist und darum das als Möglichkeit und Aufgabe hat, was des Amtes und nicht was des freien Charismas in der Kirche ist.

Das heißt natürlich nicht, daß das Amt nicht auf das Charismatische in der Kirche blicken müsse oder dürfe und es nicht berücksichtigen solle und daß in diesem Sinn ein Konzil nichts mit dem freien Charisma in der Kirche

zu tun habe. So wie eine innere Zusammenordnung und ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen der institutionellen und charismatischen Struktur in der Kirche immer besteht, so hat das Konzil natürlich auch das Charismatische in der Kirche gebührend zu berücksichtigen, es vorauszusetzen, es zu fördern, Anregungen, wenn sie reif geworden sind, von ihm her aufzugreifen usw. Aber es kann das Charismatische in der Kirche nicht ersetzen. Und man kann es von ihm nicht verlangen. Das Amt kann auch auf einem Konzil mit allen rechtlichen Bestrebungen, durch Dekrete, Verordnungen, Lehrentscheide usw. den doktrinären, disziplinären und geistlichen Stand der Kirche zu heben und zu klären suchen, aber es kann das lebendige Walten des Geistes in der Kirche auf keinem Gebiet des Denkens und Lebens der Kirche ersetzen, und dieses Walten geschieht nicht notwendig so, daß die eigentliche Initialzündung für neue charismatische Impulse vom Amt ausgehen müßte oder auch nur könnte. Von diesen grundsätzlichen Überlegungen aus ist das Folgende zu verstehen.

Erwartungen an das Konzil

Man wird von dem Konzil nicht erwarten können, daß es in der Glaubenslehre grundlegend neue Erkenntnisse verkündigt. Dieser Satz ist natürlich nicht in dem Sinn gemeint, als ob man denken oder wünschen könnte, ein Konzil könne überhaupt etwas anderes verkünden als die Wahrheit der Offenbarung Jesu Christi, wie sie seit je von der Kirche verkündigt worden ist. Aber angesichts der heutigen Lage der Welt und Geschichte, der aufgetauchten und neu noch auftauchenden Probleme, angesichts einer mit ungeheuerer Geschwindigkeit sich wandelnden und die ganze Welt ergreifenden Mentalität des positivistischen, naturwissenschaftlichen, industriellen Menschen könnte man an sich denken und wünschen, daß das Evangelium neu gepredigt, die Wahrheit in einer Weise gesagt werde, in der die alte, ewig gültige Wahrheit der christlichen Offenbarung neu durchdacht, aus dieser Mentalität des Menschen von heute heraus formuliert ist, seine Verständnisansätze und seine Verständnisschwierigkeiten von vornherein und wie selbstverständlich berücksichtigt sind und so die ewige Wahrheit Christi dem Menschen mit nicht mehr Schwierigkeiten und Hindernissen vorgetragen wird, als es unvermeidlich ist, wenn die hohe Wahrheit Gottes im engen, vorurteilsbefangenen und sündigen Menschen Eingang sucht. Hier ist nun nüchtern zu sehen, daß man von einem Konzil in der gegenwärtigen Situation nicht viel in dieser Hinsicht verlangen kann. Das Amt, auch wenn es das Lehramt ist, muß sich seinem Wesen nach an das allgemein Gelehrte, an das Erprobte und überall schon Eingängige halten. Das Lehramt als solches kann nur in der Weise formulieren, wie sie schon durch die erprobte Tradition der letzten Jahrzehnte oder Jahrhunderte gewohnt und als legitim ausgewiesen ist.

Wenn man hinsichtlich einer zeitnahen Verkündigung des Evangeliums und des Glaubens der Kirche Wünsche hätte, so wären sie an die Theologie der letzten Jahrzehnte oder Jahrhunderte zu richten gewesen. In ihr gibt es natürlich in einem nicht unerheblichen Maß Bemühungen, das Wort der Offenbarung zeitgemäß und existentiell „ankommend" zu sagen. Aber man gäbe sich doch einem unberechtigten Optimismus und einer (auch unter Theologen nicht einfach seltenen, wenn auch unbeabsichtigten) gegenseitigen Beweihräucherung hin, wollte man im Ernst behaupten, daß die Theologie von heute im ganzen jenen zugleich streng wissenschaftlichen wie ebenso charismatischen Schwung habe, der ihre Aussage wirklich so zeitgemäß und überzeugend machte, wie es sein müßte und sein könnte, wenn das Wort Gottes das Wort Gottes und die Wahrheit Christi das sehnsüchtig gesuchte Heil aller Zeiten ist.

Viele werden es sicher nicht gern hören, und wenn man es sagt, so ist damit auch nicht gemeint, man sei der Meinung, daß man, wenn man kritisiert, es selbst besser gemacht habe. Aber es ist doch einfach so: Daß das Christentum heute zum allergrößten Teil in der ganzen Welt in der Defensive ist, muß doch wenigstens zu einem Teil daher kommen, daß die Prediger des Christentums es nicht so verkündigen, wie man es verkündigen müßte und könnte. Das hat mit einer Schuld auf seiten der Prediger des Evangeliums nicht notwendig etwas zu tun, wenn auch diese nicht ausgeschlossen werden sollte (denn warum sollten sich die Amtsträger in der Kirche einbilden dürfen, sie seien keine armen Sünder und trägen Knechte Gottes?). Aber wenn das Evangelium Gottes nach der Lehre der Kirche in sich mit seinen fundamentaltheologischen Begründungen hell und strahlend und der Intelligenz jedes Menschen zu allen Zeiten angepaßt ist, und wenn wir nicht das Recht haben, die Mehrzahl der Menschen weder für übertrieben dumm noch für böswillig zu halten, dann bleibt uns Predigern und Theologen der Kirche gar nichts anderes übrig als zu gestehen, daß wir offenbar noch nicht gelernt haben, das Evangelium Gottes so zu verkündigen, daß es durch unsere Verkündigungsweise in seiner strahlenden Helle nicht in etwa verdunkelt wird. Ob wir das selbst spüren oder nicht, ändert an der Sache selbst nichts. Es muß so sein, gerade wenn wir es selbst nicht so empfinden und der Meinung sind, man könne Gottes Botschaft nicht besser ausrichten, als wir es tun.

Ist aber die Theologie und die durchschnittliche Verkündigung auf den Kanzeln und in den Schulen so, wie sie ist, dann kann (zumal wenn ein Konzil kurz dauern soll und die Hauptarbeit von denselben Theologen geleistet werden muß, die auch jene Schultheologie vertreten, von der man nicht sagen kann, daß sie nicht wesentlich zeitgerechter sein könnte) man nicht im Ernst und ohne gegen ein Konzil und seine Möglichkeiten ungerecht zu werden, erwarten, daß es in den theologischen Dekreten wesentlich anders sein wird als heutige Theologie in Schule, auf der Kanzel und in den theologischen Büchern eben ist. Man wird gute, sorgfältig überlegte, oft durch-

diskutierte Lehrdekrete erwarten können. Aber es wird gut sein, schon jetzt, ohne falschen Optimismus nüchtern zu sagen: Man wird keine Lehrdekrete erwarten können, die den Nichtchristen sonderlich aufhorchen lassen, die Geist und Herz der Christen mit einem ganz ungewohnt neuen Licht erfüllen werden. So etwas zu verlangen wäre dem Wesen eines Konzils in den heutigen Umständen unangemessen. Das Lehramt kann das Charisma der Theologie nicht ersetzen. Und hat dazu keine Aufgabe. Ist dieses Charisma heute schwach, wird sich das auch in den Lehrdekreten eines Konzils von heute zeigen. Man kann vielleicht sogar einer berichteten Absicht des Heiligen Vaters entsprechend hoffen, daß nicht zu viel definiert wird. Wenn ein Konzil gar nicht mit einem bestimmten, schon aktuell diskutierten Fragepunkt lehrhafter Art zusammentritt (und dies ist doch offenbar nicht der Fall, da es ja nicht zur Bereinigung von neu entfachten und umstrittenen Fragen einberufen worden ist, die die Gefahr einer neuen noch nicht verurteilten Häresie heraufführen), dann liegt (menschlich gesprochen, wer kann es sagen?) die Gefahr nahe, daß man nun gewissermaßen *sucht,* wo man dem Konzil einen einer solchen Synode würdigen Gegenstand lehrhafter Art finden könne, daß man Lehrdefinitionen zur Beschlußfassung vorschlägt, damit sich das Konzil auf diesem Feld als wichtig und groß ausweise.

Eine solche Tendenz ist menschlich zu naheliegend, als daß man sie von vornherein für unmöglich halten könnte. Ich vermute, daß nicht nur Luther, sondern auch katholische Christen schon gedacht haben, daß das 5. Laterankonzil eigentlich wichtigere Probleme gehabt hätte, die es aber ungelöst gelassen hat, als die Definition der natürlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele, so wahr dieser Satz ist. Die damit verworfenen wenigen Neoaristoteliker waren nicht die Gefahr, die damals vor allem der Kirche drohte. Die Prälaten jenes Konzils hätten sie näher bei sich selbst suchen sollen. Die heute die eigentliche Substanz des Christentums bedrohenden Häresien sind nicht jene im Grunde doch harmlosen, wenn vielleicht auch wirklich irrigen und rein logisch gesehen sehr „substantiellen" Irrtümer, die da und dort auch bei katholischen Theologen zu finden sein mögen. Der eigentliche Positivismus, der latente und kryptogame Materialismus, die Unfähigkeit, das Nichtempirische als wirklich zu realisieren, das Gefühl, daß das Geheimnis, Gott genannt, zu groß sei und nur durch „Abwesenheit" anwese, als daß man es anders als durch ein bekümmertes Schweigen ehren könne, das tief im Grund des Geistes sitzende Gefühl, das vom rein Logischen gar nicht erreichbar ist, von der Relativität alles Menschlichen und so auch Religiösen angesichts des unüberwindlichen Pluralismus der heutigen Kultur und der territorialen und historischen unübersehbaren Vielfalt der religiösen Erscheinungen, die Unabsehbarkeit künftiger Entwicklungen bei einer Überzeugtheit, daß wir noch ungeheuere neue Entwicklungsphasen vor uns haben, alle diese wirklichen Häresien sind noch gar nicht so thematisch in der Theologie geworden, noch gar nicht so „aufgearbeitet" (theoretisch

und existentiell), daß das kirchliche Lehramt die Wahrheit dagegen so formulieren könnte, daß sie in einer Weise in Geist und Herz des Menschen einstrahlte, wie es durch die bisherige übliche Lehre noch nicht geschehen ist.

Gerade weil dies von dem Konzil gar nicht verlangt werden kann und darf, möchte man wünschen, daß das Konzil nicht durch viele (selbstverständlich wahre) Definitionen den Eindruck erwecken möchte, diese Aufgabe dennoch erfüllen zu wollen. Darf man mit allem Freimut sagen, daß es — immer menschlich gesprochen, wie es menschlichen und vor dem letzten Spruch des Konzils erlaubten, ja gebotenen Erwägungen entspricht —, höchst inopportun wäre, wenn nun auf dem Konzil diese oder jene theologischen Kontroversen, die unter Pius XII. zur Sprache kamen, konziliar entschieden würden, wie über den Monogenismus, das Los der ungetauft sterbenden Kinder, über die Beurteilung der Psychoanalyse, oder diese und jene andere Frage, die durch Pius XII. in „Humani generis" durchaus in genügender Weise beurteilt worden sind?

In mehr kirchendisziplinärer Hinsicht wird das Konzil zweifellos nicht unwichtige Entscheidungen treffen können und wohl auch treffen. Hier sind ja von vielen Seiten und schon länger Fragen angemeldet, die unmittelbar in die Kompetenz des Amtes auch in seiner konziliaren Handlungsform gehören und die von ihm allein gelöst werden können (weil sie unmittelbar das Recht der Kirche betreffen) und auch schon jetzt gelöst werden können: Fragen des Verhältnisses zwischen religiösen Genossenschaften und den Bischöfen, einer gewissen Dezentralisation der Kirche in größere territoriale Komplexe hinein (nicht einfach in die kleinen Einzeldiözesen als solche, die ja in vieler Hinsicht heute keine handlungsfähigen Gebilde in vielen kirchlichen Fragen mehr sind), einer Dezentralisation, die gar nicht im Widerspruch damit steht, daß die Kirche im Zeitalter der Welteinheit in vieler Hinsicht einer gesteigerten Einheit und Verantwortlichkeit jedes Teiles, jeder Diözese usw. für die Gesamtkirche gebieterisch bedarf, einer größeren Offenheit gegenüber den nichtunierten orientalischen Kirchen und den evangelischen Christen, einer Möglichkeit, daß sich mit der katholischen Kirche unieren wollende kirchliche Gebilde in einer Art „Ritus" die echte christliche Tradition ihrer Vergangenheit bewahren können, der mutigen Vereinfachung des kirchlichen Strafrechtes und sonstiger kirchenrechtlicher Gebilde, der Anerkennung vieler Dinge, die sich in und durch die liturgische Bewegung schon angebahnt haben, aber durch die liturgischen Reformen der beiden letzten Päpste noch nicht ganz durchgesetzt sind, der zeitgemäßen Erneuerung des Diakonats, der Anpassung der Nüchternheits-, Fasten- und Abstinenzgesetze an das heutige Leben (wenn man da überhaupt noch eine gesamtkirchliche Gesetzgebung für möglich hält), solche und ähnliche Fragen können von diesem Konzil vermutlich viel eher einer Lösung zugeführt werden, teils weil sie einfacher sind, teils weil sie keine besonderen schon gegebenen „charismatischen" Voraussetzungen haben, teils weil das Ver-

ständnis für eine bestimmte Lösung schon in der ganzen Kirche vorausgesetzt werden kann.

Man kann wohl auch vermuten, daß unter solchen dem Amt von vornherein zustehenden und für es auch im Augenblick schon möglichen Lösungen solche sein werden oder sein können, die auf den ersten Blick sehr harmlos, selbstverständlich und nicht sehr weittragend erscheinen, in Wirklichkeit aber von Wirkungen auf die Zukunft, auf die Mentalität der Menschen in der Kirche sein können, wie sie noch gar nicht abschätzbar sind und vielleicht sogar von den Verfassern solcher kirchendisziplinären oder liturgischen oder studiendisziplinären oder pastoralen Bestimmungen gar nicht abgesehen wurden. Welche Folgen könnten z. B. auf die Dauer Bestimmungen über die orientalischen Kirchen haben, die den Wünschen der unierten Orientalen gerecht werden, wenn sie später einmal als Musterfall für andere große katholische Teilkirchen eigenen kulturellen Gepräges in Afrika, Asien usw. gelten können, die auf die Dauer nicht mehr unter die westlich-abendländische und lateinische Kirche subsumierbar sind.

Doch wird man sich auch hier vor Erwartungen hüten müssen, die dem Konzil nur Unrecht tun. Dekrete, auch die besten und weisesten, können den Geist nicht ersetzen. Auch ein wohlmeinendes Dekret über Lesung der Schrift und ihre Verwendung in Liturgie, Theologie und christlichem Leben erzeugt noch keine Liebe zur Schrift und keine „Bibelbewegung", wie wir sie noch in der Kirche wünschen müssen, weil wir sie noch nicht haben. Hinsichtlich der Anpassung der religiösen Gemeinschaften an die heutige Zeit (zu der auch ein greifbarerer Widerspruch zum „Geist der Welt" gehören kann, als er durchschnittlich vorhanden ist), kann ein Konzil wohl nicht viel mehr als einige Wünsche und Empfehlungen und formale Rahmenbestimmungen äußern, aber weder den Geist noch das *konkrete* produktive Vorbild unmittelbar vermitteln. Wer hat nicht schon erlebt, daß eine Studiengesetzgebung toter Buchstabe bleiben kann, der äußerlich erfüllt wird, damit man sich vom Geist dispensieren kann? Man wird also auch hinsichtlich der Kirchendisziplin im weitesten Sinn von einem Konzil keine Wunder erwarten dürfen. Der Mensch von heute, der gelernt hat, auch ein ideales Gesetz von der Wirklichkeit zu unterscheiden, kann gerade dadurch gegenüber einer gesetzgeberischen Versammlung ungerecht und bitter werden. Er erwartet von ihr gleich die ideale Wirklichkeit, die sie nicht geben kann, und verurteilt oder wertet das Gesetz ab, weil er zunächst einmal nicht immer von den Gesetzgebern ohne weiteres glaubt, daß sie die idealen Worte des Gesetzes so ganz ernst nehmen, wie sie klingen.

* *
*

Vielleicht sind wir nun aus einer Theologie des Konzils im allgemeinen zu sehr in eine Praxis des kommenden Konzils geraten und haben vielleicht zu pessimistische oder nüchterne Prognosen gewagt, die man, wenn überhaupt, nur sehr von ungefähr beweisen kann. Mit dem eben Angedeuteten ist auch

nicht im geringsten gesagt oder angedeutet, daß das künftige Konzil keine großen und verwirklichbaren Aufgaben habe. Im Gegenteil. Es hat große Aufgaben, und zwar solche, die es erfüllen kann, von denen wir durchaus hoffen können, daß sie erfüllt werden. Unsere ganze Überlegung hatte nur den Zweck, von einer dogmatischen Überlegung des Wesens des Konzils im allgemeinen aus sich nüchtern zu sagen, was man von einem Konzil erwarten kann und was zu erwarten undogmatisch und gegen das Konzil ungerecht wäre. Wer die Aufgabe, die so für ein Konzil bleibt, als gering erachtet, kann sich nicht auf diese Überlegungen berufen, sondern unterschätzt, ohne hier einen Anhaltspunkt zu haben, diese lösbare und wirkliche Aufgabe eines Konzils.

Wie viele Konzile hat es gegeben, die anscheinend ihrer Aufgabe nicht Herr geworden sind. Nach dem 1. allgemeinen Konzil fingen die Wirren des Arianismus, die auf ihm überwunden werden sollten, erst an. Nach dem Konzil von Chalkedon wucherte der Monophysitismus erst recht. Weder das Lyoner noch das Florentiner Unionskonzil brachten eine wirkliche Union zustande. Weder Konstanz (noch Basel) noch das 5. Laterankonzil brachten die notwendige Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, die die Reformation im voraus hätte vermeiden helfen. Kein Christ ist darum gehalten, von einem Konzil den Himmel für die Kirche auf Erden zu erhoffen. Die Kirche wird auch nach dem Konzil die Kirche der Sünder, der Pilger, der mühsam Suchenden sein, die Gottes Licht immer wieder durch den Schatten ihrer Kinder verdunkelt. All das ist kein Grund, ein Konzil zu unterlassen oder von einem Konzil nichts oder zu wenig zu erhoffen. Auch hier wird Gottes Kraft in unserer Schwachheit mächtig werden. Und vieles mag beschlossen werden, was Gott erst noch auf seine eigene Weise in Gnade und Segen für die Kirche und die Menschheit wandelt. Der Mensch und die Kirche müssen das ihre tun. In Geduld säen und pflanzen! Es ist wunderbar, daß auch in der Kirche und für die Kirche dann dennoch alles Gedeihen bei Gott steht und dies ohne unser Verdienst erhofft werden kann.

Der „leere Raum des Ursprungs“

oder die „Brüche“ in der Evolution des Lebendigen

PAUL OVERHAGE SJ

Es ist eine eigenartige Erscheinung in der Evolution des Lebendigen, daß die großen Organismengruppen vom systematischen Rang einer Ordnung und weithin auch einer Familie, in denen sich ein organischer Bauplan repräsentiert, plötzlich, unvermittelt in der fossilen Überlieferung der Vorzeit erscheinen und von diesem Augenblick ab eine kontinuierliche, fossil reich be-

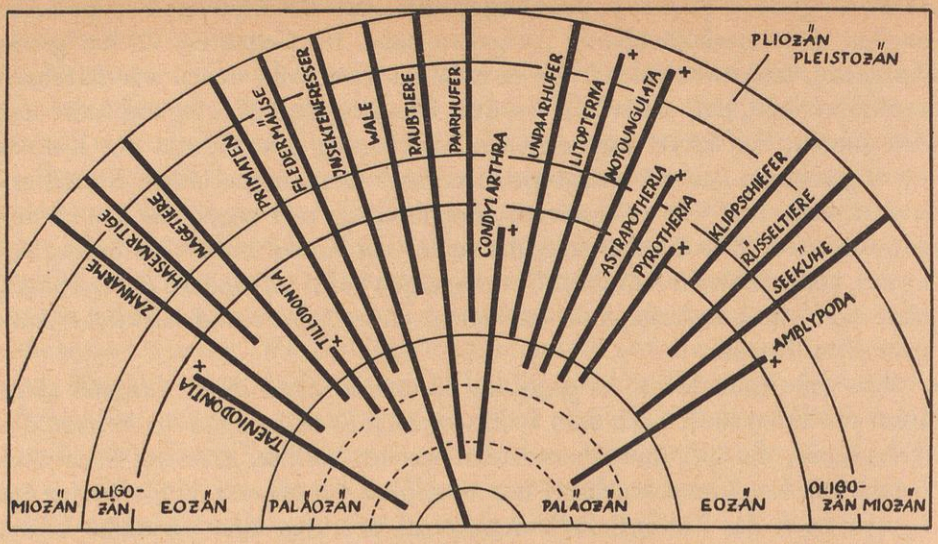


Abb. 1: Kreissektor-Schema zur Veranschaulichung des unvermittelten Auftretens der Säugerordnungen in der Fossilüberlieferung (im Paläozän und Eozän), ihres gestaltlichen Auseinanderstrahlens und ihrer fossil gut belegten Weiterentwicklung. Der „leere Raum des Ursprungs" oder „le blanc de l'origine" tritt in dieser Darstellungsweise deutlich heraus. + ausgestorbene Formengruppen. *In Anlehnung an Romer 1945 und Schmidt 1960.*

legte Weiterentwicklung und Ausgestaltung zeigen. Die frühesten und einfachsten Vertreter tragen schon deutlich die grundlegenden Merkmale ihrer systematischen Ordnung. Sie stellen klar ausgeprägte Organisationstypen dar, die für verschiedenartigste Lebensweisen als Insekten-, Fleisch- und Pflanzenfresser und hier wieder als Läufer, Springer, Kletterer, Wühler, Graber, Flieger und Schwimmer eingerichtet sind. Kontinuierliche, fossil nachgewiesene Reihenfolgen von Übergangsformen, die zu voraufgehenden Ahnenformen vermitteln würden, sind in keinem Fall bekannt. Der gestaltliche Abstand ist so groß und der Bruch so beträchtlich, daß eine Ableitung oder phylogenetische Anknüpfung spekulativ und sehr umstritten bleibt. Wohl konvergieren die zahlreichen Organisationstypen der einzelnen Tierklassen, z. B. der Säuger, in ihrer gestaltlichen Ausprägung aufeinander hin, je weiter man in die Vorzeit zurückgeht und sich der hypothetischen Ausgangsform nähert, wie es Abb. 1 zum Ausdruck bringt. Die frühesten bekannten Vertreter der verschiedenen Organisationstypen sind einander viel ähnlicher als die jüngeren, aber die Linie, die eine wirkliche Verbindung mit der Ahnenschaft herstellen würde, ist auch nicht für ein einziges Beispiel bekannt. Die Kontaktzone ist stets durch einen „Bruch" oder eine Diskontinuität gekennzeichnet. Man spricht deshalb mit Recht von einem „leeren Raum des Ursprungs" oder vom „blanc de l'origine" („Weiß des Ursprungs"), wie Teilhard de Chardin diese im Pflanzen- und Tierreich allgemein verbreitete, in Abb. 1 zur Darstellung gebrachte Erscheinung bezeichnet.

Das Problem, das dieses Phänomen des leeren Ursprungsraumes oder der „Brüche“ in der Evolution des Lebendigen stellt, spitzt sich auf die Frage zu: Bietet die paläontologische Überlieferung die kontinuierliche Geschichte einer diskontinuierlichen Evolution oder die diskontinuierliche Geschichte einer kontinuierlichen Evolution? Beide Auffassungen werden vertreten. Die neodarwinistische Schule ist auf Grund der von ihr vertretenen Populationsgenetischen Theorie[1] über den Evolutionsprozeß der Ansicht, daß dieser eben geschilderte paläontologische Befund nur auf einer Eigenart der Fossilüberlieferung, nämlich auf ihrer Lückenhaftigkeit, beruhe und deshalb die „Brüche“ in der Evolution des Lebendigen nur *vortäusche*. In Wirklichkeit habe sich die Evolution auch an diesen kritischen Schlüsselpunkten, also in diesem „leeren Raum des Ursprungs“, ebenso kontinuierlich und gleitend vollzogen wie bei den geschlossenen, überreich belegten Reihen, die sich an das erste Auftreten eines Organisationstyps anschließen. Andere Forscher dagegen halten die „Brüche“ wegen ihrer allgemeinen Verbreitung für eine Naturwirklichkeit. Nach ihnen haben die vermittelnden Übergangsformen nie existiert. Gehen wir den Gedankengängen beider sich widersprechenden Auffassungen nach.

Die „Brüche“ sind nur vorgetäuscht

Die Lückenhaftigkeit der Fossilüberlieferung, auf die man sich beruft, ist in ihrem Ausmaß zweifellos sehr groß. Von der Lebewelt der Vorzeit ist unsagbar viel für immer vernichtet worden. Nur ein winziger Bruchteil des einstigen Lebens ist auf uns gekommen. Weitaus die meisten Tierkadaver und abgestorbenen Pflanzen werden nämlich restlos zerstört, von andern Organismen als Nahrung verbraucht, durch Einflüsse verschiedener chemischer Substanzen aufgelöst, mechanisch zerbrochen und zerrieben usw. Nur wenige Reste gelangen in eine Umgebung oder ein Medium, in dem sie vor weiterer Zerstörung gesichert sind. Aber auch die bereits in schützende Sedimente aufgenommenen Reste sind noch nicht endgültig so bewahrt, daß sie Zeiten von geologischen Ausmaßen zu überdauern vermöchten, da ins Gestein eindringendes Wasser, Zersetzung, Verwitterung und Abtragung (Erosion), Gebirgsdruck und Hitze vulkanischer Lavamassen mit Vernichtung drohen. Dazu haben zahlreiche Organismen wegen fehlender Hartteile nur geringe Aussicht, fossil zu werden, wie die verschiedenen Gruppen der Würmer, Hohl- und Manteltiere, vieler Insekten und besonders die für die Klärung verwandtschaftlicher Zusammenhänge meist so wichtigen Larvenformen. Von diesen weichkörperigen Tiergruppen sind deshalb nur bei sehr günstigen und deshalb nur ausnahmsweise verwirklichten Fossilisationsbedingungen gelegentliche, räumlich und zeitlich oft weit voneinander ge-

[1] Über die populationsgenetische Theorie siehe: *P. Overhage SJ*, Zum monogenetischen Ursprung der Menschheit, *diese Zschr. 167 (1960/61), 410 ff.*

trennte Reste erhalten, dann allerdings bisweilen in erstaunlich gutem Erhaltungszustand, wie manche überlieferte Abdrücke von Quallen und weichhäutigen Insekten zeigen.

Weiterhin finden sich günstige Einbettungsbedingungen viel häufiger an wasserbedeckten Stellen als auf dem trockenen Land, so daß wegen dieser größeren Erhaltungswahrscheinlichkeit die Faunen und Floren der Flachmeere und der Ufer- und Strandzonen unter den Fossilien überwiegen, während die Formen des Festlandes in den Fossilisten an Zahl zurücktreten, besonders die Flugformen und Waldtiere, da deren Knochen durch die Humussäure des Bodens bald zerstört werden. Es bedarf besonderer Einbettungsbedingungen, wie Spalten, Sümpfe und Seen, damit Landtiere in größerem Umfang erhalten bleiben. Schließlich darf man nicht vergessen, daß trotz der summarischen Überprüfung auf Fossilien nur ein kleiner Teil der Erdoberfläche geologisch und paläontologisch erschlossen ist. Es sind meist eng begrenzte Bezirke mit Organismen eines bestimmten Lebensraumes, deren Fossilinhalt ausgewertet werden kann, weil eine Reihe von Gesteinsarten, z. B. lithographische Schiefer, Kohle usw., wirtschaftliche Bedeutung haben. Die an den Aufschlüssen durchgeführten Aufsammlungen kann man deshalb nur als Stichproben bewerten. Nimmt man dies alles zusammen, dann besteht nur eine geringe Wahrscheinlichkeit für die Erhaltung und das Auffinden fossiler Organismen, und man versteht, daß man sich auf die Lückenhaftigkeit der Fossilüberlieferung beruft und betont, man dürfe auf das Fehlen gewisser Formen keinen zu großen Wert legen und könne nicht ohne weiteres sagen: sie haben nie existiert.

Tatsächlich sind viele „Brüche" zwischen *niederen* systematischen Einheiten, besonders zwischen Arten und Gattungen, infolge der Anreicherung des fossilen Materials durch Übergangsformen beseitigt worden. Andere beruhen nachweislich auf Überlieferungslücken, z. B. die nicht durch Fossilien belegte Verbindung zwischen den letzten Vertretern der Quastenflosser (Crossopterygier) aus der späten Kreideformation und den heute bei den Komoren lebend aufgefundenen Formen („Latimeria", „Malania") oder zwischen den Sphenodonten, einer Reptiliengruppe der frühen Kreidezeit, und dem letzten heutigen Vertreter „Sphenodon" („Hatteria", Brückenechse) von Inseln in der Nähe von Neuseeland. Auch die Kluft zwischen den heutigen Rundmäulern (Cyclostomen, z. B. Neunaugen) und den kieferlosen Panzerfischen (Agnathen) aus dem Erdaltertum (Silur und Devon), die wahrscheinlich deren Vorfahren gewesen sind, läßt sich wohl durch Überlieferungslücken erklären. Subtile Untersuchungen machten nämlich offenbar, daß in der aufeinanderfolgenden Reihe der kieferlosen Panzerfische die Verknöcherung schrittweise zurückgebildet wurde, so daß sie wahrscheinlich schon vom Oberen Karbon ab weichkörperig wie die Neunaugen waren. Die dadurch sehr herabgesetzte Erhaltungsfähigkeit könnte das Fehlen vermittelnder Reste aus den langen, dazwischenliegenden Perioden verständlich machen.

Viele „Brüche" sind auch durch Lücken in den Flachmeerablagerungen vorgetäuscht. Des öfteren werden nämlich größere und kleinere Schichtstöße durch submarine Erosion, Lösungserscheinungen usw. zerstört, und zwar häufig in einer Weise, daß dies in der überlieferten Ablagerungsfolge nicht mehr feststellbar zu sein braucht. Andere „Brüche" werden durch Einwanderung von Tierformen hervorgerufen, die sich in andern geographischen Räumen weiterentwickelt hatten. So schien z. B. die Evolution der Pferde in der Alten Welt von „Eohippus" (Eozän)[2] über „Paläotherium" (oberes Eozän), „Anchitherium" (Miozän), „Hypohippus" (unteres Pliozän) und „Hipparion" (Pliozän) bis zu „Equus" in einer Reihe abrupter Schritte und plötzlicher Sprünge sich vollzogen zu haben. Es stellte sich aber heraus, daß die wirkliche Stammesgeschichte der Pferde in der Neuen Welt stattgefunden hat, und zwar in durchaus kontinuierlicher fortschreitender Evolution. Die Altweltpferde sind deshalb als ebensoviele Zuwanderungen aus der Neuen Welt aufzufassen, die alle von Abzweigungen der von „Eohippus" über „Orohippus", „Epihippus", „Miohippus", „Parahippus", „Meryhippus" und „Pliohippus" zu „Equus" führenden Linie in Nordamerika abstammen. „Brüche" und Diskontinuitäten zwischen *niederen* systematischen Einheiten innerhalb eines Organisationstyps beruhen also nachweislich vielfach auf Lücken in der Fossilüberlieferung oder auf Einwanderung.

Die Frage ist nun: Gilt die Berufung auf die Lückenhaftigkeit der Fossilüberlieferung auch für die Brüche, die *höhere* systematische Gruppen (besonders Ordnungen) jeweils von der vermuteten Vorfahrengruppe trennen? Hier ist nämlich die Situation eine andere, weil, wie wir schon in der Einleitung sagten, *stets* Übergangsformen fehlen, und zwar regelmäßig dort, wo die „explosive" Vermannigfaltigung (Radiation) des Bauplans in die verschiedensten Organisationstypen stattgefunden hat[3]. Simpson bezeichnet deshalb diesen Befund als ein „systematic feature of the record" (regelmäßiges Muster der Überlieferung); Nevell spricht von „systematic gaps" (regelmäßigen Lücken) in der Fossilüberlieferung. Die einzelnen Organisationstypen (systematischen Ordnungen), in die jeder Bauplan zerfällt, lassen sich deshalb weder voneinander noch von zeitlich vorausgehenden Ahnengruppen ohne Bruch ableiten. Sie stehen, z. B. die zahlreichen Ordnungen der Säugetiere (Abb. 1), aber weithin auch die in einer Ordnung zusammengefaßten Familien, z. B. der Paarhufer (Abb. 2), von Anfang an parallel nebeneinander wie die Stämmchen eines Strauches oder die Halme einer Garbe, sind aber durch eine Reihe grundlegender Merkmale als zum gleichen Bauplan gehörig gekennzeichnet, durch andere (Ordnungs- bzw. Familien-) Merkmale voneinander eindeutig getrennt. Der Wurzelgrund

[2] Die Aufeinanderfolge der geologischen Perioden von der Gegenwart bis zur Kreideformation ist diese: Geologische Gegenwart — Eiszeitalter (Pleistozän) — Tertiär (mit den Unterperioden: Pliozän, Miozän, Oligozän, Eozän, Paläozän) — Kreide.

[3] Über „explosive" Phasen und die anschließende Periode ruhiger Ausentwicklung des in der „explosiven" Phase Grundgelegten siehe: *P. Overhage SJ*, Periodischer Ablauf der Organismengeschichte, *diese Zschr. 156 (1955), 24ff.*

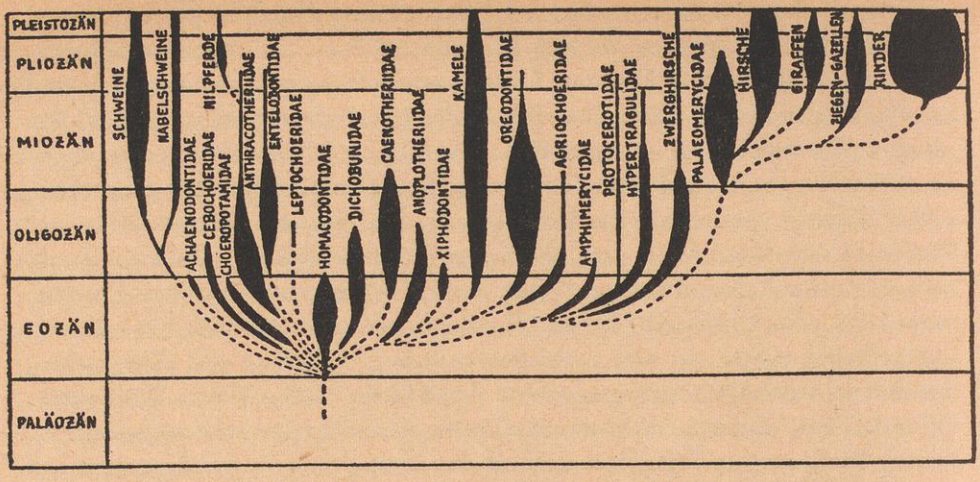


Abb. 2: Aufspaltung der Paarhufer in 26 verschiedene Gruppen (Familien), von denen mehrere ausstarben, andere bis heute überleben. *Nach Romer 1945.* Man beachte das unvermittelte Erscheinen jeder Gruppe in der Fossilüberlieferung, vor allem im Eozän, und die paläontologisch gut belegte kontinuierliche Weiterentwicklung. Die Breite der Linien bringt die Häufigkeit der Gattungen und Arten zu einer Zeitperiode zum Ausdruck; die unterbrochenen Linien weisen auf fossil nicht belegte und deshalb hypothetische stammesgeschichtliche Verknüpfungen hin.

oder Ursprung eines solchen „Stammstrauches" oder einer solchen „Stammgarbe" und jeder einzelnen zugehörigen Stammlinie ist unbekannt. Immer wieder stößt man auf diesen leeren Raum des Ursprungs. Er befindet sich stets an der gleichen charakteristischen Stelle und ist in der Tat eine universale Erscheinung in der Organismengeschichte.

Ein derartiger regelmäßig auftretender Befund läßt sich nicht, wie Simpson betont, dem Zufall zur Last legen, d. h. durch die Annahme allein erklären, die fehlenden Übergangsformen hätten in einer für die Einbettung und Fossilisierung ungünstigen Umwelt oder in heute überfluteten oder noch nicht erforschten Räumen gelebt, zumal bei den Wirbellosen und bei fast allen Wirbeltieren die Glieder der fehlenden Formenreihen wegen ihrer Hartteile ebenso als Fossilien hätten erhalten bleiben können wie die Glieder der fossil so reich belegten Reihen. „So viele verschiedene Formen von Mollusken, Fischen, Reptilien, Säugetieren usw. können kaum alle denselben Einschränkungen dieser Art unterworfen gewesen sein" (Simpson). Die regelmäßig in der Gegend des Ursprungs der Organisationstypen sämtlicher Tierklassen auftretenden „Brüche" lassen sich nicht aus den Fossilisations- und Fundbedingungen allein hinreichend erklären. Es müssen andere Faktoren hinzutreten. Simpson postuliert vor allem eine ungewöhnlich hohe Evolutionsgeschwindigkeit und eine relativ geringe Zahl der sich im Übergangsstadium befindlichen Formen. Beide Faktoren seien in Verbindung mit den allgemeinen Ursachen der Lückenhaftigkeit geeignet, die Erhaltungswahrscheinlichkeit stark herabzusetzen und das Fehlen der Übergangsformen einigermaßen zu erklären.

Eine erhöhte Evolutionsgeschwindigkeit im Bereich und zur Zeit der Überlieferungslücken ist unbedingt anzunehmen. Die gestaltliche Differenz, die an den „Brüchen“ besteht, läßt sich nämlich nicht durch das gleiche Evolutionstempo der Merkmalsausprägung wie bei den nachfolgenden, überlieferten Stammesreihen überbrücken. Dafür reichen die gegebenen geologischen Zeiträume nicht aus. Der Organisationstyp der Fledermäuse z. B. liegt seit dem mittleren Eozän in allen wesentlichen Einzelheiten fertig vor und erfährt von da ab bis zur Gegenwart nur noch einen geringfügigen Ausbau, vor allem durch allmähliche Rückbildung von Teilen der Flughand, die keine Funktion mehr haben. Hätte sich die Herausgestaltung des typischen Fledermausflügels aus der normalen Säugerhand ebenso langsam als seine spätere geringfügige Weiterentwicklung vollzogen, dann hätte dafür der Zeitraum des frühesten Tertiärs (Paläozän), mit dessen Beginn die Radiation der Säuger einsetzt, bei weitem nicht ausgereicht. Es wären dazu mehrere geologische Hauptperioden notwendig gewesen. Entsprechendes ist von der Evolution der anatomischen Konstruktion des ältesten Pferdes, „Eohippus“ aus dem Eozän, etwa vom Urhuftier „Tetraclaenodon“ oder auch „Phenacodus“ aus, im Vergleich zum späteren Entwicklungstempo der Equiden während der nachfolgenden geologischen Perioden zu sagen. Die Ausbildung der Grunddifferenzierung der Säugerordnungen während der „explosiven“ Phase vollzog sich zweifellos in einer weitaus kürzeren Zeit als die nachfolgende überlieferte Evolution ruhiger kontinuierlicher Ausgestaltung. Daraus ergibt sich, wie Simpson sagt, die Eigentümlichkeit aller schnell (tachytelisch) sich entwickelnden Linien, „daß sie als Fossilien selten sein oder fehlen müssen“, während die anschließenden, mit mäßiger Geschwindigkeit (horoletisch) sich weiterbildenden Stammesreihen in der Überlieferung reich belegt sind.

Das zweite Postulat, nämlich die relativ geringe Anzahl von Individuen in den Populationen, die sich im Übergangsstadium befinden, sucht Simpson mit Hilfe der populationsgenetischen Theorie zu erhärten. Nach ihr sind nämlich hohe Entwicklungsgeschwindigkeiten in großen Populationen sehr unwahrscheinlich, sondern eher in kleinen Gruppen zu erwarten. Die ältesten überlieferten Vertreter eines neuen Organisationstypus seien dazu für gewöhnlich selten, Nachkommengruppen dagegen in langen, gut belegten Reihen vielfach vorzüglich überliefert. Letzteres sei — in populationsgenetischer Betrachtung — für große Populationen mit bisweilen extrem hohen Individuenzahlen bezeichnend, ersteres deute auf eine geringe Anzahl von Individuen hin. Die fossile Erhaltung der Vertreter kleiner, an Individuen armer Populationen mit hoher Evolutionsgeschwindigkeit müsse deshalb naturgemäß geringer sein als bei großen, an Individuen reichen Populationen mit langsamer Formabwandlung.

Obwohl Simpson selbst den Einwand erhebt, es sei bei der immerhin noch sehr langen zeitlichen Dauer des beschleunigten Übergangs von Jahrmillionen unmöglich, daß eine ständig klein bleibende Population von etwa 100

oder 1000 sich fortpflanzenden Individuen zu überleben vermöge, meint er, daß die eben entwickelte Hypothese von der *beschleunigten* Evolutionsgeschwindigkeit einer an Individuen *kleinen* Übergangspopulation „höchstwahrscheinlich eine primäre Ursache der systematischen Lückenhaftigkeit der Überlieferung" aufdecke. Ihre Wirkung werde noch durch weitere hinzutretende Faktoren verstärkt, die ebenfalls, wenn auch weniger systematisch, Lücken in der Überlieferung zu erzeugen vermöchten. Simpson nennt vor allem die körperliche Kleinheit der Übergangstiere — vorausgesetzt, daß sie existiert haben —, wodurch die Evolutionsgeschwindigkeit nach der populationsgenetischen Theorie weiter erhöht und die Erhaltungswahrscheinlichkeit herabgesetzt werde, ihre beschränkte räumliche Verbreitung, ihr Wohnen in Gebieten mit starken physiographischen Veränderungen, besonders mit stärkerer Erosion als Ablagerung, ihr nur kurzes Verweilen und sich Fortpflanzen im gleichen geographischen Raum und ihre Weiterentwicklung in anderen Gebieten.

Diese weniger durchgreifend wirkenden Faktoren stellen ebenfalls nur Postulate dar. Ihre Richtigkeit sucht Simpson durch verschiedene Überlegungen zu erhärten. Die geringe Körpergröße der sich im Übergangsstadium befindlichen Organismen z. B. hält er für eine berechtigte Schlußfolgerung aus dem paläontologischen Befund, daß die frühesten bekannten Vertreter neuentstandener Gruppen, z. B. aller Säugerordnungen, kleiner als der Durchschnitt ihrer späteren Vertreter seien. Was die geographische Verbreitung der Übergangspopulationen betrifft, so könne diese nur eine begrenzte Ausdehnung gehabt haben, weil derartige schnell sich entwickelnde Populationen wahrscheinlich aufs höchste „lebensraum-spezifisch" seien, d. h. sich in voller Anpassung an den neuen Lebensraum befunden hätten[4].

Auch Rensch beruft sich bei der Erklärung der Fundlücken auf die beiden Faktoren der geringen Individuenzahl und der erhöhten Evolutionsgeschwindigkeit. Er meint, daß die Übergangsformen, die wirklich gestaltlich intermediär sind, „stets außerordentlich selten" sein müssen, weil am Stammbaum die Periode der Zweispaltung nur eine ganz kurze Phase bedeute, und wenn wir es schematisch darstellen, nur einen Punkt. Es sei darum viel wahrscheinlicher, daß ein Fossilfund aus der Zeit nach oder vor einer solchen Spaltung oder von einer benachbarten Seitenkette stamme, als daß er gerade dem Gabelpunkt entspreche. Desgleichen betont Remane, daß die fossile Erhaltungswahrscheinlichkeit gerade an der Basis der Stämme besonders gering sein müsse, nicht nur weil viele Stämme mit kleinen Formen begännen, sondern auch weil die Artenzahl einer Tiergruppe, gerechnet von ihrer

[4] Nach *Takhtajan* lebten die fossil nicht bekannten Übergangsgruppen, die zwischen den Nacktsamern (Gymnospermen) und Blütenpflanzen (Angiospermen) vermitteln sollen, in Gebirgen. Gebirgspflanzen wuchsen jedoch in kleinen, halbisolierten peripheren Lokalpopulationen, in denen sich der Evolutionsprozeß außerordentlich schnell vollziehe, und dazu weitab von Sedimentationsräumen, so daß die Bedingungen für eine Einbettung und Fossilisierung ungünstig seien. In dieser ihrer ökologischen Besonderheit sei „das auf den ersten Blick rätselhafte Fehlen paläobotanischen Materials über primäre Angiospermen zu suchen".

Blütezeit aus, nach der Basis hin abnehme und damit auch ihre geographische Verbreitung und Verteilung auf Lebensräume mit verschiedenartigen Lebensbedingungen eingeschränkt sei. Man könne deshalb gar nicht eine gleichmäßige Verteilung der Lücken in der Geschichte eines Stammes erwarten. Eine erhöhte Lückenhaftigkeit an der Basis sei vielmehr ebenso selbstverständlich wie die für die letzten Etappen eines ehemals reich entwickelten Stammes, die ja ebenfalls extrem lückenhaft durch Fossilien belegt seien.

Das sind die hauptsächlichsten Gründe, die für die Existenz fossil nicht überlieferter Übergangspopulationen im Bereich der „Brüche“ in der Evolution des Lebendigen vorgebracht werden. Sie sind, wie Simpson selbst betont, weithin indirekter Natur und stellen dazu mehr oder weniger bloße Postulate dar, die auf Grund bestimmter Vorstellungen der populationsgenetischen Theorie bzw. der neodarwinistischen These einer gleitenden, kontinuierlichen Evolution in kleinen mutativen Schritten nach Art der heute zu beobachtenden Mutationen in Verbindung mit den Faktoren der Selektion und Isolation gestellt werden und gestellt werden müssen. Nach dieser Auffassung sind die „Brüche“ und der leere Raum des Ursprungs nur vorgetäuscht[5].

Die „Brüche“ sind Naturwirklichkeit

Andere Forscher halten die „Brüche“ in der Organismengeschichte für eine Naturwirklichkeit. Sie geben selbstverständlich die erhebliche Lückenhaftigkeit der Fossilüberlieferung zu, warnen aber, sie zu überschätzen und sie als „schablonenhaft gewordene Ausflucht aus unbequemen Tatbeständen, die den vorgefaßten Meinungen nicht entsprechen“ (Schindewolf), zu verwenden. Trotz der Lückenhaftigkeit ist nämlich die Fossilüberlieferung, wie Simpson ausdrücklich betont, „in erstaunlichem Maße gut“. Die Paläontologie stützt ihre Aussagen nicht auf gelegentliche Einzel- oder Zufallsfunde. Sie verfügt vielmehr aus den meisten Gruppen, besonders denen mit erhaltungsfähigen Skelettbildungen, über ein außerordentlich reiches Material, das zahlreiche Beispiele für die Evolutionsphänomene auf jedem systematischen Niveau in großer Mannigfaltigkeit liefert. Diese Befunde können, wie Simpson sagt, durch kontrollierte Interpolation oder auf der Grundlage statistisch ausgewerteter Proben für Schlüsse benutzt werden,

[5] *Teilhard de Chardin* scheint die Lösung des Phänomens vom leeren Raum des Ursprungs in Richtung der oben dargelegten Auffassungen zu suchen. Er führt nämlich das Fehlen der Übergangsformen auf das Fehlen der paläontologischen Dokumente zurück. Das hinge mit der geringeren Individuenzahl der sich neu bildenden Gruppen zusammen. Die Zeit oder die „selektive Absorption durch die Zeitalter“ müsse unvermeidlich deren Spuren zerstören. Das sei die „ärgerliche, aber wesentliche Gebrechlichkeit allen Ursprungs“. Erst wenn eine Lebensform sich durchgesetzt und zahlenmäßig genügend verbreitet habe, gebe es eine ausreichende Wahrscheinlichkeit für das Fossilwerden. Es sei deshalb nicht weiter erstaunlich, daß es uns bei einer Rückschau scheine, die Organismen tauchten *völlig fertig* auf (vgl. *P. Teilhard de Chardin,* Der Mensch im Kosmos, *München 1959, 103/104).*

die Erscheinungen auf allen Ebenen bis zur höchsten betreffen. Die Paläontologie ist deshalb in der Lage, die Stammesgeschichte zu klären, Gesetzmäßigkeiten durch vergleichende Analysen gut durchgearbeiteter Beispiele aufzuhellen und lückenlose Umbildungsreihen dort zu belegen, wo sie wirklich vorhanden sind[6].

So sind z. B. die Ordnungen und großen Familien der Säuger vom Augenblick ihres ersten, fossil belegten Auftretens im Paläozän bzw. Eozän meist hinreichend überliefert, um ihre fortschreitende Evolution sicherzustellen. Die Entwicklung der Pferdereihe z. B. läßt sich von „Eohippus" (Unteres Eozän) über „Orohippus" (mittleres Eozän), „Epihippus" (oberes Eozän), „Mesohippus" (unteres und mittleres Oligozän), „Miohippus" (oberes Oligozän), „Parahippus" (unteres Miozän), „Meryhippus" (mittleres und oberes Miozän), „Pliohippus" (Pliozän) bis zum heutigen „Equus" praktisch lückenlos in kleinen Fortbildungsschritten und in zahlreichen Arten mit Tausenden von Resten verfolgen. An ihrer Basis reißen jedoch sämtliche Stammreihen, auch die Pferdereihe, jeweils mit Regelmäßigkeit samt und sonders ab, also gerade dort, wo ihre Entstehung und Herausbildung aus Vorfahrenformen zu erwarten ist. Hier stößt man stets auf den leeren Raum des Ursprungs. Zwar führt man die Equiden auf das Urhuftier „Tetraclaenodon" (Paläozän) als der vermutlichen Vorfahrenform mit noch fünfzehigem Hinterfuß zurück, aber zwischen „Eohippus" und „Tetraclaenodon" bzw. „Phenacodus" fehlen sämtliche Bindeglieder. Und doch müßte zwischen beiden, so betont Schindewolf, wegen des bedeutenden gestaltlichen Unterschiedes mindestens die gleiche Formenfülle wie zwischen „Eohippus" und „Equus" erwartet werden, falls wirklich ein gleitender allmählicher Formenwandel über zahlreiche Übergangsformen stattgefunden hat.

Entsprechendes gilt für die Verbindung von „Tetraclaenodon" mit seiner Ahnengruppe und für sämtliche Ordnungen der Säuger. Sie alle reißen im Eozän oder in der voraufgehenden Periode des Tertiärs, im Paläozän, unvermittelt ab, obwohl zwischen der Ursprungsform und der ersten fossilen belegten Form eines Organisationstyps eine sehr lange Kette aufeinanderfolgender Arten und eine Unzahl von Generationen auftreten müßten, falls die Annahme einer allmählichen Ausbildung der Organisationstypen durch kleine Evolutionsschritte zu Recht besteht. Die eine oder andere aus der Fülle der zu erwartenden Übergangsformen würden schon für den Nachweis ihrer Existenz genügen. Aber sie wurden bisher für keine einzige Säuger-

[6] Funde von wirbellosen Tieren, z. B. Armfüßern, Korallen, Muscheln, Schnecken, Kopffüßern (Ammoniten), liegen zu Millionen in den Sammlungen. Von Stachelhäutern (Echinodermen) aus dem Perm der Insel Timor z. B. besitzt man mehr als 100 000 Exemplare, so daß sie erschöpfender als viele jetztlebende Arten auf ihre Keimesgeschichte, Variabilität, Mißbildungen usw. untersucht werden konnten. Die Schieferschichten aus dem mittleren Kambrium von Britisch Kolumbien, also aus der frühesten geologischen Periode, die fossile Reste enthält, lieferten Tausende von weichkörperigen Organismen, die in mehr als hundert Arten gegliedert werden konnten. Sie alle sind bis in die feinsten Einzelheiten hinein bewahrt. Was die Säugetiere betrifft, sei nur an die praktisch lückenlos überlieferten Stadien der Evolution der Equiden im Verlauf des Tertiärs erinnert.

ordnung gefunden. Selbst dann, wenn sich die Evolution im Sturmschritt vollzogen hat und die jeweiligen Übergangspopulationen — falls sie existiert haben — an Individuenzahl recht klein gewesen sind, sollte man trotz der damit gegebenen „erhöhten Lückenhaftigkeit an der Basis" (Remane) erwarten, daß bei der außerordentlichen Zahl der Zwischenglieder wenigstens da und dort das eine oder andere fossil überliefert wäre. Ist doch das Paläozän, das einen guten Teil der gesuchten Übergangspopulationen des Säugerstammes bergen müßte, durchaus nicht fossilleer, sondern sogar durch eine Fülle fossiler Säugerreste, selbst kleinster Formen, ausgezeichnet. Aber alle Organisationstypen der Säuger und ebenso die anderer Tier- und Pflanzenklassen beginnen ausnahmslos in einem leeren Raum des Ursprungs. Sie entstanden nach einem „mode cryptogène" (Guyénot). Wegen dieser Befunde vertreten manche Forscher die Auffassung, daß die gerade an den Schlüsselpunkten universal auftretenden Lücken keine Trugbilder, sondern Ausdruck eines natürlichen primären Fehlens von Übergangsformen seien.

Man zweifelt weiterhin daran, ob der zur Verfügung stehende, durch die Überlieferungslücken abgegrenzte geologische Zeitraum trotz der gesteigerten Evolutionsgeschwindigkeit überhaupt ausreicht, um den großen gestaltlichen Abstand zwischen den durch „Brüche" getrennten Formen in kleinen, wenn auch beschleunigten mutativen Schritten zu überbrücken, ein Vorgang, der doch zahlreiche Generationen erfordern würde. Simpson meint zwar, es habe wahrscheinlich immer einen solchen ausreichenden Zeitabschnitt gegeben, aber man spürt aus der Vorsicht seiner weiteren Formulierungen heraus, wie wenig diese Annahme und ihre Verallgemeinerung gesichert ist. Simpson gibt sogar zu, es bestehe einige Gefahr, daß sie einen Zirkelschluß enthalte oder daß sie mehr die Aufstellung eines a priori Postulates sein könnte, als ein Beweis für das Postulat.

Das Bild, das die tertiären Säugerordnungen an ihrer Basis im Eozän und Paläozän bieten, könnte vielleicht den Gedanken einer Zuwanderung der betreffenden Organisationstypen aus fossil bisher unerschlossenen Räumen nahelegen, wo sich ihre erste Ausbildung vollzogen hat. Einwanderung hat ja bisweilen sicher stattgefunden, wie die Aufeinanderfolge der Pferdeformen der Alten Welt beweist, deren Diskontinuitäten auf Einwanderungen aus der Neuen Welt zurückzuführen sind. Doch läßt sich das *universal* verbreitete Phänomen vom leeren Raum des Ursprungs sämtlicher Säugerstämme, aber auch sämtlicher großen Gruppen der Tiere und Pflanzen, z. B. der Blütenpflanzen (Angiospermen), auf diese Weise nicht befriedigend erklären. Für „Eohippus" z. B. lehnt Schindewolf den Gedanken einer Einwanderung aus irgendwelchen andern Erdteilen ab. Dessen Entwicklung habe sich bodenständig vollzogen. Das nordamerikanische Tertiär, aber auch das Tertiär aller übrigen Länder sei so weitgehend durchforscht, „daß mit der Auffindung einstweilen verborgen gebliebener langer Verbindungsreihen zwischen dem Pferdeahn ‚Eohippus' und den Protungulaten (Urhuftieren) nicht zu rechnen" sei.

Die Hoffnung, daß neue Funde die „Brüche“ und Lücken an den Schlüsselpunkten nach und nach beseitigen würden, hat sich also bisher noch nicht erfüllt. Obwohl das fossile Material in den letzten Jahrzehnten eine ungeahnte Bereicherung erfuhr, obwohl unerforschte Kontinente durch großzügige Sammelexpeditionen in den Kreis der Untersuchungen einbezogen wurden, obwohl zahlreiche Lücken innerhalb der Periode ruhiger schrittweiser Ausgestaltung des im leeren Raum des Ursprungs Grundgelegten durch das neue Material ausgefüllt werden konnten, der leere Raum des Ursprungs selbst an der Wurzel der Organisationstypen besteht in unveränderter Schärfe bis zur Stunde. Und es sieht nicht danach aus, als ob sich daran in Zukunft etwas ändern würde. Die „besonders glücklichen Zufälle“, von denen Heberer spricht, die uns wurzelnahe Übergangsformen zur kontenuierlichen Ableitung der Organisationstypen liefern sollen, dürften deshalb wohl kaum mehr eintreten. Die Erscheinung vom leeren Raum des Ursprungs ist so allgemein und so auffallend, daß beide Parteien die Frage, ob nicht tatsächlich die Lückenhaftigkeit gerade an den Schlüsselpunkten weit über alles statistisch zu erwartende hinausgehe, unbedingt bejahen. Denn an diesen Stellen ist sie, wie Simpson betont, nicht nur häufig, sondern systematisch und universal. Das Zustandekommen dieser „systematischen Natur der Brüche in der Überlieferung“ (Simpson) wird indessen, wie wir gesehen haben, verschieden erklärt, entweder durch Nichtexistenz der Übergangsformen oder mit dem Hinweis auf die geringe Wahrscheinlichkeit der fossilen Erhaltung gerade der Übergangsformen, vor allem wegen ihrer schnellen Evolutionsgeschwindigkeit, ihrer geringen Anzahl, ihrer Kleinheit und räumlichen Beschränkung.

Das letzte Wort ist in der Frage, ob die beobachteten „Brüche“ in der Geschichte des Lebendigen eine Naturwirklichkeit wiedergeben oder nur vorgetäuscht sind, noch nicht gesprochen, da beide Parteien keinen durchschlagenden Beweis zu erbringen vermögen. Die Vertreter der populationsgenetischen Theorie gehen von einer Hypothese aus, nämlich von der Annahme, daß sich die Evolution der Organismen im Verlauf der Erdzeitalter einzig und allein in kleinen, kontinuierlichen Umbildungsprozessen nach Art der auch in der Gegenwart zu beobachtenden Mikromutationen vollzogen hat, wenn auch mit unterschiedlicher Geschwindigkeit. Erst infolge fortschreitender Addition dieser kleinen mutativen Änderungen, die aber nicht beobachtet werden konnte, soll es nach und nach zu größeren Unterschieden gekommen sein, wie sie zwischen den höheren systematischen Einheiten bestehen. Wegen dieser nicht bewiesenen Hypothese heben sie natürlich die Lückenhaftigkeit der Fossilüberlieferung stark hervor, ja müssen auf ihr bestehen und die oben erwähnten Postulate stellen, um die „Brüche“ als Täuschung deuten zu können.

Die andern gehen davon aus, daß das Bild der Überlieferung, wie auch die neodarwinistische Schule zugibt, „durchaus für normale Diskontinuität auf allen, ganz besonders auf höheren Stufen“ spricht (Simpson). Auf die-

sen fossilen Befund gründen sie ihre Überlegungen und gelangen zur Anerkennung der Naturwirklichkeit der „Brüche". Für diese Saltationstheorie" liegt aber die große Schwierigkeit und Unsicherheit darin, daß bisher noch keine überzeugende und allgemein anerkannte ursächliche Erklärung des Vorgangs der sprunghaften Typenneuprägung erbracht werden konnte. Wohl hat man sich mit diesem Phänomen intensiv beschäftigt und ihm verschiedene Namen gegeben: Archallaxis, Metakinese, Keimgangmutation, Ontomutation, frühontogenetsiche Typenentstehung, Neomorphose, Neotenie, Paedomorphose usw. Diese Termini bezeichnen keinen völlig identischen Vorgang, doch stimmen die mit ihnen verbundenen Vorstellungen wohl mehr oder weniger darin überein, daß das Keimmaterial (einschließlich der frühen Embryonalstadien) als der eigentliche Formungsgrund eine *sprunghafte* und durchgreifende Umformung oder Umschmelzung erfährt und auf diesem Weg neue Organisationstypen hervorbringt. Jedoch diese und verwandte Begriffe gehören noch einer „semantical category" an, wie George sagt. Derartige Großänderungen (Makromutationen) auf frühontogenetischen Stadien, die als Modelle für den Ursprung der Organisationstypen dienen könnten, wurden bisher noch nicht beobachtet, ebensowenig wie die Summierung kleiner mutativer Erbänderungen. So sind die Vertreter beider Auffassungen nicht in der Lage, die Art und Weise der Entstehung von Organisationstypen mit Gewißheit zu erklären. Solange aber werden die „Brüche" in der Evolution des Lebendigen verschieden gedeutet werden. Der leere Raum des Ursprungs, „le blanc de l'origine", ist auch jetzt noch ein Rätsel und Geheimnis zugleich.

Existenz und Heilsgeschichte

AUGUST BRUNNER SJ

Daß die Evangelien keine Geschichtsschreibung im heutigen gelehrten Sinn sind noch sein wollen, ist leicht zu sehen. Was sie wollen, das ist: Zeugnis geben von dem Christus Jesus, der erschienen ist, um die Welt von ihren Sünden zu erlösen und sie mit Gott zu versöhnen. Sie wollen auf die Menschen wirken und sie veranlassen, dieses Zeugnis anzunehmen, und sich der Gemeinde seiner Jünger anzuschließen. Von dem inneren Abstand eines heutigen Historikers seinem Gegenstand gegenüber ist also keine Rede. Allerdings darf auch nicht übersehen werden, daß die Evangelien nicht eine Lobrede sein wollen, noch im Stil einer heutigen Propaganda abgefaßt sind, sondern ganz deutlich den Willen und die Absicht bezeugen, nur das zu berichten, was wirklich geschehen ist, es zu berichten ohne Entstellung und sogar möglichst ohne Erläuterung. Die Sache selbst soll wirken. Daher

der nüchterne, sachliche Ton, der auf den ersten Blick so gar nicht im Verhältnis zu dem Ungeheuren steht, das da berichtet wird, ohne auch nur die Stimme zu erheben.

Trotzdem hat man in der neueren Zeit die Frage gestellt, ob dieser Zeugnischarakter nicht der geschichtlichen Wahrheit des Berichtes abträglich sein muß, ob er überhaupt geschichtliche Wahrheit zuläßt. Ja, geht der Anspruch der Evangelien nicht überhaupt über das hinaus, was sich geschichtlich feststellen läßt? Ist der Anspruch an die Existenz nicht etwas, was zu den geschichtlichen Tatsachen hinzukommt, etwas Subjektives? Allgemein zugänglich sind die äußeren Tatsachen[1]. Alles weitere ist Sache der Auslegung. Diese wiederum hängt von der Einstellung des einzelnen und seiner Zeit ab. Durch den Einfluß einer solchen Einstellung kann die geschichtliche Wirklichkeit nur verfälscht werden. Da aber das, was in den Evangelien steht, mit dem Äußeren und Sichtbaren allein wenig zu tun hat, sondern immer um des Zeugnisses für die Person Christi willen dasteht, muß man dazu kommen, an der Geschichtlichkeit der Evangelien überhaupt zu zweifeln. Geistiges Verständnis und Zeugnis werden zu subjektiven Auslegungen, zur Sache eines Glaubens, der sich nicht mehr auf die so unsichere Geschichte stützt. So bleibt der Glaube selbst ohne Grund, freischwebend[2]. Eine neue und feste Stütze könnte er nur finden, wenn es sich als möglich erweisen sollte, daß die Evangelien wie auch sonst der Mythus einen Anruf an die menschliche Existenz bedeuten, der auch mit philosophischen Mitteln, wenn auch vielleicht weniger leicht und eindringlich, einsichtig gemacht werden könnte. Da zudem der Mythus für den heutigen Menschen tot ist und ihn nicht mehr anspricht, so täte man besser daran, diesen Anruf an die Existenz, der in den Evangelien auf uns zukommt, unmythisch auszusprechen. Erst jetzt ist also das Anliegen Luthers zu seinem folgerichtigen Ende gelangt[3]. Die menschliche Innerlichkeit kommt rein zum Wort. Die

[1] *R. Bultmann,* Glauben und Verstehen, *Bd. 3, 1960, S. 110, 30.*

[2] *H. W. Bartsch,* Christus ohne Mythos, *Stuttgart 1953:* „Darin aber erweist sich der Glaube als das, was er seinem Wesen nach ist, als ein Vertrauen, das nicht auf historischen Gegebenheiten fußt, sondern frei das Zeugnis der Gemeinde als das Wort Gottes nimmt" (29), was stark an die Religionsphilosophie Hegels erinnert. — „Es kommt nicht darauf an, ob dieser Gang nach Emmaus wirklich so stattgefunden hat, wie Luk 24 berichtet, es ist nicht einmal wichtig, ob er überhaupt stattgefunden hat und ob die berichteten Worte jemals gefallen sind. Gerade als Legende geben uns solche Geschichten aber Zeugnis davon, wie die Gemeinde sich selbst in jenen Tagen verstand. Gerade wenn wir diese Worte im eigentlichen Sinn als Aussagen der Gemeinde werten müssen, erlangen sie ein nur noch stärkeres Gewicht" (ebd. 21). — Und über die Auferstehung: „Wir dürfen nicht fragen nach der Möglichkeit eines solchen wunderbaren Geschehens, wir haben ja selbst keine Möglichkeit, es nachzuprüfen. Darüber will auch der Erzähler mit uns gar nicht diskutieren. Er will uns von diesem Herrn zeugen, und dieses Zeugnis sollen wir hören. Die Wahrheit der Geschichte entscheidet sich an der Wahrheit dieses Zeugnisses, entscheidet sich also daran, ob wir in der Lage sind, dieses Zeugnis zu hören" (ebd. 34).— Wahrheit und Zeugnis haben hier offenbar ihren gewöhnlichen Sinn verloren. Und als Nachprüfung kennt B. wohl nur eine naturwissenschaftliche, durch das Experiment, das natürlich weder hier noch überhaupt bei einem Wunder möglich ist. Ganz allgemein meint B., „daß *jede* Abhängigkeit von der historischen Forschung für den Glauben ein Unding sei"! (31) Hier müßte man natürlich zwischen lebendiger Überlieferung und historischer Forschung unterscheiden.

[3] *R. Bultmann,* Die Rede vom Handeln Gottes, in: *Kerygma und Mythos, II, Ham-*

Geschichte als noch wesentlich welthaft kann nicht zum Vermittler der Offenbarung werden. Früher schien man mit der Leugnung der Geschichtlichkeit auch dazu verurteilt zu sein, den Anspruch des Christentums als eine große Täuschung zurückzuweisen; oder vielmehr, man freute sich vielfach, dadurch von diesem Anspruch endlich befreit zu sein. Jetzt glaubt man den Weg gefunden zu haben, sich wiederum von dieser Stellungnahme der Aufklärung zu befreien und, ohne sich wieder an die so unsichere Geschichte zu binden, dennoch nichts von den christlichen Werten zu opfern.

Geschichte und Existenz

Es ist ohne weiteres zuzugeben und wurde bereits gesagt, daß die Evangelien als Zeugnis und als Anruf niedergeschrieben worden sind; sie wollten und wollen zu Christus bekehren. Es ist richtig, daß für sie nur das im Leben Jesu von Wichtigkeit ist, was diesem Anruf dient. Dies so sehr, daß man ungefähr alles weglassen müßte, wollte man nur das zurückbehalten, was mit dieser Abzielung nichts zu tun hat. Die Evangelien wollen unsere Haltung beeinflussen, wollen existenzielles Gewicht haben, und sonst wollen sie nichts. Sie beabsichtigen nicht, Geschichte um der Geschichte, um der reinen Erkenntnis, geschweige denn um der Erudition willen zu geben. Das ist keine neue Erkenntnis. Wo sie abhanden kam, da geschah es nicht aus geschichtlichen, in den Evangelien selbst liegenden Gründen, sondern aus weltanschaulichen Vor-urteilen. Wo man dem Menschen die unmittelbare Erkenntnis des Geistigen absprach, mußte man die geistig-existenzielle Bedeutung eines geschichtlichen Menschen oder Ereignisses dem Bereich des Subjektiven zuweisen, den nachzuprüfen es keine Möglichkeit gebe[4]. Aber ist dies richtig? Haben Geschichte und Existenz nichts miteinander zu tun?

Von vornherein ist dies unwahrscheinlich. Beschäftigt sich die Geschichte doch mit Menschen. Menschen gehen aber nicht darin auf, Exemplare einer zoologischen Art zu sein wie die Tiere. Sie hätten dann keine Geschichte. Beim Menschen geht es um das, was man heute Existenz nennt, seine Stellungnahme zu geistigen Wirklichkeiten, seine Entscheidungen. Durch sie wird er zu dem, was er ist. Einen Menschen als Menschen erkennen, sei es im alltäglichen Verkehr, sei es in der Geschichtswissenschaft, bedeutet, immer und wesentlich, auch dieses innerste Moment, wodurch erst der Mensch zum Menschen wird, miterkennen. Zuweilen ist die Existenz nur der Hintergrund, von dem sich das abhebt, was man eigentlich zu erfassen sucht, etwa das Wissen oder die Eignung für bestimmte innerweltliche Aufgaben; in andern Fällen geht es aber unmittelbar und ausdrücklich um sie.

burg-Volksdorf 1952, 207: „Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens."

[4] Vgl. diese Zschr. 163 (1958) 100—115: Glaube und Geschichte.

Dies wird notwendig da der Fall sein, wo es sich um einen religiösen Menschen oder um den Stifter einer Religion handelt. Wie sehr erst da, wo es um den geht, der den Anspruch erhob, allein die Tür zu sein, durch die man zum Heil eingeht!

In der Tat stehen wir den geschichtlichen Tatsachen nicht in der gleichen Weise gegenüber wie den naturwissenschaftlichen. Jene gehen unmittelbar unsere Existenz und unser Schicksal an, diese nicht. Zur geschichtlichen Tatsache gehört wesentlich die personhafte Geistigkeit, die sich im Stofflichen Leib und Ausdruck geschaffen hat und daran erkannt werden kann. Diese Geistigkeit ist aber eine Verwirklichung oder Verfehlung des Selbstseins und spricht uns als solche an, eröffnet uns Möglichkeiten des Selbstseins oder des Selbstverlustes. In diesem Angesprochenwerden von allem eigentlich Menschlichen liegt der Antrieb zur Erforschung der Vergangenheit. Sie hat uns etwas zu sagen. Auch im alltäglichen Verkehr stellen wir uns ganz unabsichtlich die Frage, ohne sie meist ausdrücklich zu formulieren: wie hat dieser Mensch es gemacht? Ist es besser oder schlechter als ich es tue?

Dieser Anspruch von Existenz zu Existenz gehört also, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, zum menschlichen Sein. Auf sie hat die naive Geschichtsschreibung auch den Nachdruck gelegt. Das hat seine Gefahren für die Wahrheit, schließt sie aber nicht notwendig aus. Der Anruf ertönt am mächtigsten im Religiösen, was leicht zu verstehen ist; denn hier steht der Sinn des Lebens und seine rechte Führung ausdrücklich in Frage. Indem der Protestantismus den Heiligenkult nicht nur in seinen Auswüchsen, sondern schlechthin verwarf, auch von einer Nachfolge Christi nichts wissen wollte, hat er den Sinn für diese Vorbildlichkeit verkümmern lassen. Es war nur folgerichtig, daß man zu der Meinung kam, durch die äußere Erscheinung hindurch lasse sich das Geistig-Existenzielle nicht erkennen, obschon alle Erfahrung dagegen spricht. Damit fielen Geschichte und existenzielle Bedeutung auseinander und gerieten sogar in Gegensatz: weil die Jünger und die Urgemeinde an den Herrn glaubten und für diesen Glauben Zeugnis geben, hat ihr Zeugnis keinen geschichtlichen Wert.

Die Geschichte muß sich nunmehr darauf beschränken, die äußeren Tatsachen festzustellen, oder vielmehr, man versuchte es, Geschichte so zu schreiben und damit den Naturwissenschaften nachzueifern; denn wäre es gelungen, so hätte die Geschichte aufgehört, Geschichte zu sein. Jedenfalls galt nur das Äußere als gesichert; das Existenzielle betrachtete man als subjektive Zutat und Wertung des Forschers oder Lesers. Die Entmythologisierung ist schließlich der Versuch, das Existenzielle grundsätzlich vom Geschichtlichen zu trennen und unabhängig zu machen. Aber damit schwebt es dann grundlos und ohne Halt in der Luft und wird wirklich subjektiv. Die Geschichte hinwieder verliert ihre wesentliche Tiefe und wird zu einer positivistischen Anhäufung äußerlicher Einzelheiten ohne geistiges Band. Damit verfehlt sie ihren Sinn im Ganzen des menschlichen Lebens.

Die größere Bedeutung eines geschichtlichen Ereignisses besitzt nunmehr nicht in diesem seine Rechtfertigung. Wie in der Erforschung des Stoffes ist an sich alles gleich wichtig. Vollständigkeit wird darum zu einer wissenschaftlichen Forderung. Die Naturwissenschaft kann dieser Forderung genügen durch die Aufstellung allgemeiner Gesetze, die jeden Einzelfall von vornherein mit einbegreifen. Dieser Weg ist der Geschichte versagt. Anderseits ist es unmöglich, die Vergangenheit in allen Einzelheiten zu erkennen und selbst alles Erkannte in der Darstellung zu berücksichtigen. Eine Auswahl erweist sich als zugleich unumgänglich und als völlig willkürlich.

Gewiß hat das Streben nach Vollständigkeit noch einen andern Sinn. Während der frühere Mensch die Natur in allem, was unmittelbar nötig oder wichtig war, gut kannte, alles andere aber nur oberflächlich, war die spätere Wissenschaft zur Einsicht gekommen, daß man nie im voraus wissen könne, was einmal wichtig werden könne. Sie hat darum alles systematisch erforscht. Die geschichtliche Forschung hat diesen Gedanken wohl übernommen. Und bis zu einem gewissen Grad ist er auch für sie wichtig: was heute existenziell nicht anspricht, kann es vielleicht morgen tun. Immerhin besteht ein großer Unterschied. Im stofflichen Geschehen ist an sich alles gleich wichtig; die größere oder geringere Bedeutung einer Entdeckung liegt nur in dem Bezug auf die mögliche technische Verwendbarkeit, nicht im Geschehen selbst. Anders in der Geschichte; hier gehört die verschiedene Bedeutsamkeit zur Wirklichkeit des Geschichtlichen selbst; sie gründet in der geistigen Mächtigkeit, die in den einzelnen Menschen und Ereignissen am Werke war.

Die Unterscheidung Kants zwischen reiner und praktischer Vernunft hat sich auch in dieser Trennung von Geschichte und Existenz ausgewirkt; und auch hier ruht das Existenzielle auf Postulaten, nicht auf erkennbaren, einsichtigen Gründen. Aus der Geschichte lassen sich keine geistig-existenziellen Einsichten gewinnen und als wahr nachweisen; das könnte nur auf subjektiver Auslegung beruhen, die der Frömmigkeit, aber nicht der Wissenschaft anstehen mag. Als ob es eine ursprünglichere Verwirklichung des Existenziellen gäbe und eine andere Stelle, wo sie zuerst und wesensgemäß in Erscheinung tritt, als das wirkliche menschliche Leben! Geschichtliche Tatsachen besagen immer etwas für die Existenz, ohne dadurch aufzuhören, Tatsachen zu sein. Die sogenannte Entmythologisierung überliefert die Geschichte dem eigenen Mythus des Exegeten. Sie ist eine Entgeschichtlichung der Geschichte und damit eine Entmenschlichung des Menschen. Ist es nicht bezeichnend, daß sogar der eigentliche Mythus das naturhafte Geschehen, soweit er ihm existenzielle Bedeutung zuschreibt, in der Form der Geschichte darstellt! Eben weil der Raum des Existenziellen ursprünglich die Geschichte als Tatsache ist und alle seine anderen Ausdrucksformen auf ihr gründen. Zwischen Geschichte und Existenz besteht kein Gegensatz; sie schließen sich nicht aus, wie auch nicht Geschichte und Sinn. Im Gegenteil; zwischen beiden besteht ein Wesenszusammenhang.

Der Mensch ist in seiner äußeren Erscheinung wesentlich Ausdruck von Geistigem, von seiner eigenen Geistigkeit und dem, worauf sie gerichtet ist. Ebenso bedeuten alle seine Taten und Werke, soweit sie eigentlich menschlich sind, etwas, haben einen Sinn. In ihnen erscheint Geistiges und Existenzielles. An dieser Stelle ist der Grund zu suchen, warum so etwas wie Symbol möglich ist. Das Wahrnehmbare des Menschlichen besitzt immer, ohne seine Wirklichkeit aufzugeben, Symbolwert, Symbol in einem umfassenden Sinn genommen, von dem das eigentliche Symbol nur ein besonderer Fall ist. In diesem Sinn muß auch alle Offenbarung Gottes symbolisch sein; denn an einem sinnlich Wahrnehmbaren muß sie dem Menschen zugänglich werden. Vor allem mußte alles im Leben Jesu, soweit es nicht wie sein leibliches Leben rein naturhaft bestimmt war, einen symbolischen Verweis besitzen. Es mußte faßbar auf das hinweisen, was er eigentlich war. In seiner menschlichen Geistigkeit mußte etwas aufleuchten, was ihn über alle andern Menschen erhob, sein göttliches Geheimnis.

Diese verweisende Darstellung mußte natürlich, sollte sie ihren Zweck erfüllen, so sein, daß sie den Zeitgenossen und später darüber hinaus allen Menschen faßbar würde. Das Göttliche mußte sich gleichsam in menschliche Sprache übersetzen. Damit wird es Ähnlichkeiten mit andern menschlichen Gestalten und Ereignissen und Ausdrucksformen aufweisen; aber es wird sich zugleich von allen durch ein unsagbares Etwas unterscheiden, dieses Einzigartige, das wir beim Lesen der Evangelien auch heute noch verspüren. Weder diese Ähnlichkeit noch die Einzigartigkeit legen aus sich die Ungeschichtlichkeit des Berichteten nahe, geschweige daß sie sie bewiesen. Wenn die Offenbarung schon aus dem Rahmen des Gewöhnlichen herausfallen soll, so kann sie es gewiß nicht durch die Abwesenheit des Verweises auf ein an sich Unsichtbares; denn dadurch fiele alles ins Naturhafte zurück. Vielmehr muß dieser Verweis mächtiger werden und den geistigen Blick in unbekannte und sonst unzugängliche Bereiche weiterführen.

Es ist schon richtig, daß in der Verkündigung nur das von Bedeutung ist, was existenziell wichtig ist. In den Evangelien steht auch nichts anderes. Jedoch sind sie deswegen nicht ungeschichtlich. Die Nachfolge Christi kann wesensgemäß an allem vorbeigehen, was solche Bedeutung nicht hat. Darum ist es in den Evangelien nicht erwähnt. Wir erhalten keine Aufschlüsse über die damalige Lebensweise, über das physikalisch-astronomische Weltbild, über Kultur, politische Lage, außer gelegentlich, zur Vermittlung des existenziell Bedeutsamen. Selbst Jesu äußere Gestalt und Auftreten werden nicht beschrieben, noch wird unbedingt Wert auf die zeitliche Folge der Ereignisse gelegt. Nicht aber kann für die Nachfolge die Geschichtlichkeit des Daseins Jesu gleichgültig sein. Nicht kann sie auf das sichere Wissen davon verzichten, wer er eigentlich war, ein bloßer Mensch oder der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist. Ebensowenig ist es für sie belanglos, ob die Wunder, die berichtet werden, wirklich geschehen sind. Denn das über Menschenmaß Hinausgehende kann sich wesensgemäß nur durch Taten

offenbaren, die außerhalb jeder bloß menschlichen Macht liegen. Es ist existenziell nicht gleichgültig, ob die berichteten Totenerweckungen geschehen sind oder als bloße Symbole für eine Wahrheit, eine Idee zu gelten haben[5]. Es kommt auch für uns schließlich darauf an, ob Christus wirklich der Herr über Leben und Tod ist, ob die Natur ihm untertan ist; denn nur dann ist er Gottes Sohn, der uns erlösen kann. Darauf und auf diesen Sinn seiner Wunder hat er selbst bei der Heilung des Gichtbrüchigen hingewiesen; durch die sichtbare Heilung wurde das größere, aber unsichtbare und nicht nachzuprüfende Wunder der Sündenvergebung als Wirklichkeit erwiesen (Mt 9,1—8; Mk 2,1—12; Lk 5,17—26). Schließlich ist ja die Menschwerdung in sich ein viel größeres Wunder als alle die, welche Jesus sonst gewirkt hat, und für die göttliche Allmacht waren alle Wunder in gleicher Weise leicht. Wer an die Menschwerdung glaubt, für den können die Wunder keine Schwierigkeit bedeuten. Glaubt man nicht an sie, so werden sie allerdings sinnlos. Die Leugnung der Geschichtlichkeit der Wunder führt darum logisch zur Leugnung der Auferstehung und der Menschwerdung, damit zur Leugnung der Grundlagen des Christentums (1 Kor 15, 12—28). Ist das alles ungeschichtlicher Mythus, so ist es auch alle Rede von Erlösung, Sündenvergebung und Offenbarung[6].

Gegen die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu kann man sich nicht auf

---

[5] *H. W. Bartsch* a.a.O.: „Das Gleiche gilt von den Totenerweckungen. Auch dann, wenn es uns unmöglich ist, sie als tatsächliches Geschehen zu nehmen, bleibt für uns das Zeugnis wesentlich, das uns in ihnen begegnet, das uns sagt, daß auch der Tod keine Grenze für die Macht Jesu bedeutet, daß die Erkenntnis des Handelns Gottes in ihm auch von der Furcht des Todes befreit" (37). — Aber dieses Handeln Gottes hat vielleicht gar nicht stattgefunden! Wie soll ein solches Zeugnis irgend etwas Wirkliches verbürgen? — *Fritz Buri,* Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, in: *Kerygma und Mythos, II:* „Von falschen Ansprüchen befreit, kann uns die christliche Mythologie als das dienen, was sie eigentlich ist: als Ausdruck von existenziellem Selbstverständnis" (99). — Vgl. auch diese Zschr. 164 (1959) 181—193: Entleerter Glaube.

[6] Dieses inkonsequente Festhalten an einer durch Christus geschehenen Heilstat Gottes wirft Fr. Buri, a.a.O., Bultmann vor: „So klar und eindeutig nämlich sein Aufweis ist, daß die Form, in welcher das N.T. von Gottes Heilstat in Christus redet, eine für uns unhaltbar gewordene Mythologie darstellt, so unklar und zweideutig werden seine Ausführungen, wenn er nun trotzdem an der Exklusivität der Heilstat Gottes, als einer einmal in Christus geschehenen, festhalten will" (84). „Das Kerygma ist ein letzter Rest von inkonsequenterweise noch festgehaltener Mythologie" (96). — „Es gibt weder eine Möglichkeit noch eine Notwendigkeit eines Kerygmas von einer Heilstat Gottes in Christus im Sinne der eschatologischen Mythologie des N.T.s" (96). — Wenn Bultmann einerseits betont, daß wir vom Kreuz nur durch historischen Bericht wissen können und daß Jesus ein wirklich historischer Mensch sei, anderseits aber erklärt, der Glaube sei am historischen Ereignis nicht interessiert, und es wäre falsch, ihn auf historische Untersuchungen zu gründen, so bemerkt Buri dazu: „Wenn an diesen Ausführungen etwas klar ist, so dies, daß hier eine ausgesprochene Unklarheit herrscht" (93). — „Das Heilsgeschehen besteht nicht, wie Bultmann wenigstens der Philosophie gegenüber betont, in einer einmalig geschehenen Heilstat in Christus, sondern darin, daß es sich ereignen kann, daß Menschen sich in ihrer Eigentlichkeit so verstehen können, wie es im Christusmythos zum Ausdruck gekommen ist." Wenn die Verkündigung dieses Mythos bewirkt, daß ein Mensch zu diesem Selbstverständnis kommt, „so vollzieht sich doch das Heilsgeschehen eben in diesem Bereich des Selbstverständnisses — und hat sich nicht irgend einmal außerhalb desselben und unabhängig davon vollzogen. Deshalb ist das Heilsgeschehen weder auf das N.T. oder die Bibel noch auf die christliche Gemeinde eingeschränkt. Nicht an *einem* Punkt in der Geschichte hängt das Heil. Soweit das N.T. es so sagt, ist es für uns nicht mehr nachvollziehbare mythologische Rede" (97).

die Meinung berufen, daß es damals zum Bild eines Propheten gehörte, daß er Wunder wirkte, und daß nach der damaligen Auffassung Wunder nicht so ungewöhnlich waren, wie sie uns erscheinen. Das erste kann nicht stimmen; hat man doch Johannes dem Täufer, den jedermann für einen großen Propheten hielt, keine Wunder zugeschrieben, weder die Evangelien noch die außerbiblischen Quellen[7]. Auch von den Propheten Isaias und Jeremias berichtet die Hl. Schrift keine Wunder. Daß man damals geneigter war, Wunder zu sehen, wo keine vorlagen, weil man die Natur so wenig kannte und sie anders auslegte als heute, ist wohl richtig. Aber man wußte auch damals schon, daß gewisse Taten wie Totenerweckungen, Brotvermehrung über die dem Menschen zur Verfügung stehenden Kräfte hinausgehen.

Außerdem steht es mit den Wundern Jesu wie mit den Prophezeiungen: sie erfüllten die Erwartungen der Zeitgenossen, ja selbst der Jünger nicht. Sie waren keine Mirakel im Sinn von Schaustellungen und eitlem Gepränge; sie zu wirken hat Jesus vielmehr beharrlich und entschieden abgelehnt. Will man wissen, wie erfundene und erdichtete Wunder aussehen, dann vergleiche man die Wundererzählungen des Heidentums und der apokryphen Evangelien mit den sachlichen und nüchternen Berichten der Evangelien. Nie hat Jesus ein Wunder gewirkt, um sich und sein Können zur Schau zu stellen, nicht einmal um sich das Leben leichter zu machen und einer Schwierigkeit aus dem Weg zu gehen. Die eigenen Schwierigkeiten hat Jesus mit der Kraft seines Herzens gemeistert, nicht durch Wunder beiseite geschoben. So etwas konnte man vor den Evangelien nicht erfinden!

Die Wunder Jesu haben gewiß einen Sinn und eine Bedeutung und sind in diesem Sinn symbolisch; sonst wären sie eben Mirakel, Schaustellungen und keine Wunder. Aber das besagt nichts gegen ihre Geschichtlichkeit. In ihnen leuchtete auf, wer mit Jesus in die Welt gekommen war. Sie weisen hin auf das Wesen Gottes, der unbedingter Herr ist nicht nur über die Natur, sondern auch über Leben und Tod, was die Heiden ihren Göttern nicht zuschrieben. Aber zugleich erwiesen die Wunder, daß diese Macht Liebe ist, helfende, erlösende Liebe; darum waren sie Taten helfender Liebe für die Menschen. Für einen kurzen Augenblick zerrissen sie zugleich den Schleier und enthüllten das Wesen des Heils, das Christus brachte, das da ist Verklärung der Natur und Verwandlung des Menschen. In ihnen erstrahlte die erlöste Welt, wie sie einmal sein wird. Nur als geschichtliche Tatsachen konnten sie diese Offenbarung leisten; als bloße Symbole blieben sie Dichtung und Märchen, auf die sich niemand für die Führung des Lebens und in der Frage des Heils verläßt.

Für die sittlichen Gebote, die der Mensch aus eigener Kraft leicht erkennen kann, mag ein Mythus, in den sich die natürliche Einsicht kleidet, als Begründung genügen. Was hingegen Christus vom Menschen fordert, das steht

---

[7] *E. Stauffer*, Jesus. Gestalt und Geschichte, *(Dalp Taschenbücher, Bd. 322), Bern 1957, 18 ff.*

so hoch über ihm und verlangt so schwere Opfer, daß es der Beglaubigung durch Tatsachen bedarf. Den ungeheuren Anspruch, den Jesus erhob, daß er in einem ganz eigenartigen Sinn der Sohn des Vaters im Himmel sei, daß er gekommen sei, ein Heil zu schaffen, das alle Begriffe übersteigt, diesen Anspruch konnte er nur durch Taten glaubhaft machen, die nicht in eines bloßen Menschen Macht liegen, also durch Wunder. Dazu kommt, daß nur auf dem Hintergrund der göttlichen Macht, die in ihnen verhalten, aber greifbar aufleuchtet, Leiden und Tod Christi nicht als Schwäche und Versagen ausgelegt werden mußten, sondern zur Offenbarung dessen werden konnten, was Gott ist: die schenkende und beglückende Liebe wahrer Selbstlosigkeit.

Weil die Wunder diese existenzielle Bedeutung wesentlich besitzen, kann ihre Wirkung nicht mechanisch und unfehlbar sein. Sie sind ein Anruf. Wer sich in der richtigen Verfassung befindet, wer bereit ist, der erkannten Wahrheit zu folgen, der wird sie als Taten Gottes erkennen; wem diese Bereitschaft fehlt, der ist dazu nicht imstande. Wer allerdings die Möglichkeit solcher geistiger Einsicht leugnet und im Grunde nur naturwissenschaftliche Erkenntnis als Wirklichkeitserkenntnis zuläßt, dem muß es so vorkommen, als seien Zustimmung oder Ablehnung gleich unbegründet und darum gleichberechtigt, weil echt[8].

Wollte man gegen die Geschichtlichkeit der Wunder sich darauf berufen, daß die Naturgesetze unverbrüchlich und Wunder darum unmöglich seien, so ist dies eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung, und nicht, wie nicht selten gesagt wird, das Ergebnis der Naturwissenschaften. Was diese gezeigt haben, ist nur dies, daß die Kräfte der leblosen Natur von sich aus notwendig wirken und darum unfähig sind, Ausnahmen zu machen, wie Altertum und Mittelalter dies meinten. Aber daß Gott, der Schöpfer der Natur, an sie gebunden sei und ihr nicht anders gegenüberstehe als der Mensch, daß ihm gegenüber die Natur und ihre Gesetze Eigenstand und Eigenmacht besitzen, statt reine Bildsamkeit in den Händen dessen zu sein, der sie durch seine mächtige Gegenwart dauernd im Dasein erhält, das hat keine Wissenschaft je bewiesen noch wird sie es je beweisen; denn es ist falsch. Die Möglichkeit der Wunder leugnen heißt einschlußweise die Schöpfung aus dem Nichts, die Personhaftigkeit Gottes und die Macht über seine Schöpfung, kurz, den Gott, den Jesus geoffenbart hat, leugnen. Es bliebe dann nur ein Gott als pantheistischer, unpersönlicher Weltgrund, der mit der Welt zusammenfällt und gegen sie ohnmächtig ist[9].

---

[8] *H. W. Bartsch,* Christus ohne Mythos, *33, 18.* — Ähnlich *Bultmann,* Glauben und Verstehen *III, 149* für die existenzielle Begegnung des Exegeten mit dem Text; sie kann zum Ja wie zum Nein führen. „Auch im Falle des Nein ist das Verständnis ein legitimes, eine echte Antwort auf die Frage des Textes, die nicht etwa durch Argumentation zu widerlegen ist, weil sie existenzielle Entscheidung ist." — Man geht wohl nicht fehl, hier eine letzte Nachwirkung der lutherischen Gnadenlehre zu sehen.

[9] Vgl. diese Zschr. 142 (1948) 161—173: Wunder; *C. S. Lewis,* Wunder, *Köln 1952.*

Hat jedes Menschenleben einen Sinn und eine Bedeutung, so halten sich diese bei den meisten in einem gewissen Durchschnitt, der wohl für die nächste Umgebung, aber nicht für weitere Kreise von Wichtigkeit ist. Einen einmaligen, unvergleichlichen Sinn hingegen strahlte für die Jünger das Leben Jesu aus. Nach seinen eigenen Worten war er gekommen, das Gottesreich zu errichten, es in seiner Person darzustellen und die Menschen zu erlösen. Das bestätigten alle seine Worte und Taten. Staunend, bewundernd, verehrend standen die Jünger vor diesem Meister, oft aber auch unverstehend, verwirrt und enttäuscht; an manchen Tagen mochten sie versucht sein, ihn zu verlassen. Er war menschlich so überragend groß, von einer geistigen Mächtigkeit, die über Menschenmaß hinausging, dazu von einer Lauterkeit und Unerschrockenheit, daß es ihnen zuweilen bange wurde. So oft benahm er sich gegen alle ihre Erwartungen; er entsprach so wenig dem Bild vom Messias, das sie von zuhause mitbrachten. Anderseits war seine Strahlkraft zu mächtig, als daß sie es fertig gebracht hätten, ihm wieder den Rücken zu kehren. Langsam, unter vielen bittern Enttäuschungen, verstanden sie, daß dieser Meister als einer sprach, der wußte, und der gekommen war, die verkehrten Ansichten über Gott und das Heil, über Erlösung und Glück zurechtzubiegen und sie so sehen zu lassen, wie Gott sie sieht. Er sprach als der einziggeliebte Sohn und verkündete den Vater und seine Liebe, aber wiederum eine Liebe, die so anders war als das, was Menschen darunter verstanden hatten. So schmerzlich aber dieses Umdenken und Umlernen für die Jünger war, sie begriffen doch im Innersten, daß der Meister recht hatte, daß er nicht irren und nicht täuschen konnte, daß sie bei ihm tiefbeglückende Erfüllung fanden.

So haben die Jünger im Umgang mit dem Herrn immer klarer dessen innerste Mitte, strahlend und doch geheimnisvoll, erschaut. Von ihm angeleitet verstanden sie ihn immer besser in seinem unerschöpflichen Geheimnis, das hinter allem stand, was er sagte und tat, und das durch alles hindurch aufleuchtete und ihm den einmaligen Wert und die Bedeutung gab, die sie in allem verspürten. Gerade weil sie glaubten, und nur weil sie glaubten, konnten sie richtig erfassen, wer Jesus war und was er wollte[10].

Was sie da an geistig-übermenschlicher Wirklichkeit erschaut hatten, das mußten sie für sich und später auch für andere in Worte fassen. Dazu standen ihnen aus den Heiligen Schriften und der Überlieferung ihres Volkes vielerlei vorgeformte Ausdrucksmittel zur Verfügung. In der Erwartung, daß sich die Hoffnungen, die sich an diese Bezeichnungen knüpften, in Jesus erfüllen würden, waren sie ja zu ihm gekommen. So gaben sie dem Herrn diese Titel. Dieser aber übernahm sie nicht einfachhin. Durch seine Zurückhaltung, durch seine Worte und sein Verhalten gab er ihnen einen

[10] Vgl. diese Zschr. 163 (1958/59) 100—115: Glaube und Geschichte.

neuen Inhalt, sogar dem Worte „Gott". Kein Titel für sich allein, vor allem keiner in seiner alten Bedeutung konnte das aussagen, was die Jünger erfahren hatten, konnte der Wirklichkeit gerecht werden, mit der zusammen sie gelebt hatten. Nur durch eine Vielfalt von Titeln und Formen, die sich gegenseitig ergänzten und zurechtrückten, war es möglich, das auszudrücken, was sie erfahren hatten. Dabei stand natürlich für den einen mehr diese Seite des Herrn im Vordergrund, für den andern jene, ohne daß sie einander ausschließen wollten. Es ist das Verdienst der neueren Forschung, dieses Ringen um die wahre Darstellung dessen, was der Herr war und bedeutete, wie auch die ursprüngliche Bedeutung eines jeden Titels herausgearbeitet zu haben. Das wahre Bild des Herrn ergibt sich aber nicht aus einem dieser Titel allein.

In dieser Erfahrung war der Glanz der geistigen Gestalt des Herrn so mächtig und so überwältigend, daß es ganz selbstverständlich nur auf dies eine ankam, sie darzustellen und auch den späteren Geschlechtern den Zugang zu ihr zu ermöglichen. Es ging den Evangelisten wie den ersten Verkündigern des Evangeliums nicht darum, eine Biographie des Herrn im heutigen Sinn zu liefern. Die geistig-übermenschliche Gestalt des Herrn wollten sie für alle Zeiten aufrichten vor den Augen der Menschheit. So ist es zu verstehen, daß sie nichts, auch gar nichts von seinem Äußern berichten; das konnte zu ihrem Zweck nichts beitragen. Anderseits haben sie unter der Fülle dessen, was sich berichten ließ, das ausgewählt, was ihnen am klarsten und eindringlichsten die Gestalt des Herrn aufleuchten zu lassen schien. Dies konnten sie um so mehr, als die Evangelien wie alle Schriften des Neuen Testaments nicht für sich allein dastehen, sondern getragen waren von der mündlichen Predigt und Überlieferung, gleichsam feste Landmarken in ihr; die Fülle lebte in dieser Überlieferung.

Dieses Bemühen, das wahre geistige Bild des Herrn festzuhalten und weiterzugeben, konnte nur theologisch sein. Denn der Herr hatte ja den Anspruch erhoben, der Sohn zu sein, den der Vater in die Welt gesandt hatte, um die Welt zu retten. Der Sinn und die Aufgabe seines Lebens war das Heil, ein Heil, dessen wahres Wesen er zuerst verkünden mußte, weil die Menschheit es aus sich nicht mehr auch nur erdenken konnte. Durch seine Person, seine Sendung und sein Werk sprach er die Menschen im Innersten und Wesentlichsten ihrer Existenz an. Von diesem Ruf konnte eine wahre Darstellung dieses Lebens nicht absehen; sie mußte ihn vielmehr klar und deutlich herausstellen, damit auch die späteren Geschlechter den Weg zum Herrn und den Glauben an ihn und damit das Heil fänden. Diese Absicht ist an einigen Stellen deutlich ausgesprochen. So steht am Eingang des Lukas-Evangeliums: „So habe auch ich mich entschlossen, allem von Anfang an sorgfältig nachzugehen und es dir der Reihe nach zu beschreiben, edler Theophilus, damit du dich überzeugest von der Zuverlässigkeit der Dinge, über die du unterrichtet worden bist" (Lk 1, 3f.); und bei Johannes: „Noch viele andere Zeichen, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind,

tat Jesus vor seinen Jüngern. Diese sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Verheißene, der Sohn Gottes ist, und damit ihr im Glauben das Leben in seinem Namen habt" (Joh 20,30f.).

Mußte das eine Verfälschung dessen bedeuten, was Jesus war? Konnte es vielmehr nicht einzig dadurch wahrhaft dargestellt werden, daß man seine Heilsbedeutung hervorhob und indem man damit Theologie trieb? Was man Gemeindetheologie nennt, ist nicht die Spiegelung eines Unbekannten in den zeitbedingten Auffassungen der ersten Jünger; sie ist die Wiedergabe der Erfahrung, die die Jünger durch eine lange Vertrautheit mit dem Herrn gemacht hatten und in der ihnen nicht ohne die Gnade Gottes aufgegangen war, wer er war. Im Lichte dieser Erkenntnis verstanden sie nun die Einzelheiten seines Lebens, verstanden sie oft so, wie sie es am Anfang nicht vermocht hatten; und das wird ja auch mehrfach gesagt. Trennt uns die sogenannte Gemeindetheologie im Wesentlichen von dem Herrn, wie er wirklich war, dann gibt uns auch kein Jesus des Glaubens Zugang zu ihm. Ein solcher Glaube wäre ja ohne Grund und ohne Einsicht und darum des Menschen nicht würdig. In Wirklichkeit stützte er sich doch auf die Überlieferung.

Wollten diese Theorien folgerichtig sein, so müßte man das ganze Neue Testament mit der übrigen christlichen Überlieferung als geschichtlich unzuverlässig beiseiteschieben oder wenigstens die Ansicht vertreten, daß die Hl. Schrift für uns nur deswegen Anlaß zum Selbstverständnis und damit zur Botschaft und zum Kerygma wird, weil wir zufällig in einer vom Christentum mitgeformten Kultur leben, und daß z. B. die buddhistischen Schriften für Kulturen mit buddhistischer Überlieferung das gleiche leisten und darum „Offenbarung" sind[11]. Denn der Mensch soll ja auch ohne sie aus eigener Erkenntnis und eigener Kraft zu den Einsichten und existenziellen Haltungen gelangen können, die für ihn bis jetzt an diese Schriften geknüpft waren. Aber diese Folgerung wagt man im allgemeinen nicht zu ziehen. So kommt man dazu, der Urgemeinde, ihrem Verständnis Christi, das doch völlig ungeschichtlich sein soll, und ihrem Glauben eine Bedeutung zuzuschreiben, die man sonst der Kirche verweigert. Die Urgemeinde wird zu etwas Absolutem und Entscheidendem. Ihr Glaube bürgt dafür, „daß Gott sich zu Jesus bekannte", und wir müssen bei diesem Zeugnis stehen bleiben[12]. Es ist nicht wichtig, ob ein Ereignis wie der Gang nach Emmaus überhaupt stattgefunden hat; „gerade als Legende geben uns solche Geschichten aber Zeugnis davon, wie die Gemeinde sich selbst in jenen Tagen verstand. Gerade wenn wir diese Worte im eigentlichen Sinn als Aussagen der Gemeinde werten müssen, erlangen sie ein nur noch stärkeres Gewicht."[13] Christus begegnet uns nur in der Predigt, und hinter sie kann

---

[11] *Fritz Buri*, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens I, *Bern-Tübingen 1956, 150 f.* — Vgl. auch oben Anm. 6.

[12] *H. W. Bartsch*, Christus ohne Mythos, 23.

[13] ebd. 21.

man nicht zurückgehen[14]. Es ist schwer zu begreifen, daß die Evangelien, wenn sie nur Legende und nicht geschichtlicher Bericht sind, stärkeres Gewicht besitzen sollen und daß das rein menschliche Selbstverständnis der Urgemeinde für alle nachkommenden Zeiten eine so entscheidende Bedeutung besitzen soll, eine Bedeutung, die der Protestantismus der Kirche als fortlebendem Christus nicht zuerkennen will. Ist es nicht ein verzweifelter Ausweg, um zu retten, was vom Christentum und seiner Verkündigung noch zu retten ist!

Die Erkenntnis des Herrn und seiner Stellung zu Gott und den Menschen sprach sich in bestimmten Sätzen aus. Darum besaß das Christentum von Anfang an Dogmen und eine Theologie; dies entsprach seinem Wesen als Offenbarung des personhaften Gottes durch den Eingeborenen Sohn[15]. Das Dogma ist ja nichts anderes als die Wiedergabe dessen, was die Offenbarung, die Mitteilung Gottes an die Menschen enthält. Gewiß darf man nicht eine Systematik oder gar ein Lehrbuch der Dogmatik erwarten. Aber in der Erfahrung der Wirklichkeit Jesu, in seinen Worten wie in seinen Taten, lag eine ganze Welt von Wahrheiten über Gott und Gottes Sicht von Mensch und Welt eingeschlossen, die sich langsam entfalten mußte. An diese erste Mitteilung Gottes durch Christus bleiben Dogma und Theologie für immer gebunden.

Der personale Sinn mitmenschlichen Helfens

JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH SJ

Die technische Entwicklung und der wirtschaftliche Aufstieg nach dem zweiten Weltkrieg haben viel leibliche Not beseitigt — aber die eigentlich menschlichen Nöte bestehen weiter. Die Not der Kinder aus zerrütteten Ehen, die Jugendverwahrlosung, die Straffälligkeit, die Suchtgefahren — diese und ähnliche Nöte des Menschen werden nicht gebannt durch den technisch bedingten Komfort, durch den wirtschaftlichen Aufstieg, durch den gehobenen Lebensstandard. Die besseren materiellen Lebensbedingungen schaffen kein irdisches Paradies. Sie allein bewahren den Menschen nicht vor der seelischen Not, der Vernachlässigung, der Einsamkeit und Angst, aber auch nicht vor der Krankheit, der Gebrechlichkeit, dem Altern und dem Tode.

In allen Stadien seines Lebens ist der Mensch auf mitmenschliche Hilfe angewiesen, vor allem aber in der Kindheit und Jugend. Für den noch nicht gereiften Menschen ist dabei von ausschlaggebender Bedeutung für das

[14] *R. Bultmann*, Glauben und Verstehen, *III, 31, 22)*.
[15] Vgl. diese Zschr. 133 (1937) 1—9: Mythus und Dogma.

ganze spätere Leben, ob die ihm zuteil werdende Hilfe dem personalen Sinn des Helfens entspricht, d. h.: ob seine berechtigten personalen Erwartungen durch das mitmenschliche Helfen geweckt und erfüllt werden oder nicht.

Worin diese personalen Erwartungen bestehen, das läßt sich einfach und klar sagen: Jeder Mensch erwartet, daß sein Leben einen Sinn habe. Aber mit dieser allgemeinen Formulierung ist uns nicht viel geholfen. Wir möchten wissen, durch welche konkreten Umstände und Maßnahmen dieser letzte Sinn mitmenschlichen Helfens verwirklicht oder verhindert und gestört bzw. wiedergeweckt und gefördert wird. Wodurch wird der personale Sinn mitmenschlichen Helfens beim werdenden Menschen besonders gefördert?

Aber das mitmenschliche Helfen hat nicht nur für den Hilfsbedürftigen einen personalen Sinn, sondern auch für den Helfenden: also für die Erzieher, Fürsorger, die Seelsorger und überhaupt für alle jene, die in ihrem Leben die Hilfsbereitschaft als menschliche Pflicht oder gar als spezielle Berufsaufgabe betrachten. Welches ist der erzieherische Sinn der Hilfsbereitschaft für den, der sie selbst übt?

Schließlich können wir aber die Frage nach dem personalen Sinn des Helfens nicht nur pragmatisch beantworten. Als christliche Helfer wissen wir, daß unser Leben und das Leben unserer Schützlinge einen von Gott geoffenbarten letzten Sinn hat: die Bestimmung zur ewigen Gotteskindschaft. Von dieser Bestimmung her empfängt auch das mitmenschliche Helfen seinen letzten personalen Sinn. Welchen Sinn hat also in bezug auf die letzte Sinngebung des Lebens das mitmenschliche Helfen für den Christen?

I. Hilfe für die Entfaltung der Person

Die materiell bedingten Lebensprozesse des Wachstums, der Organentwicklung, der Triebfunktionen des menschlichen Leibes sind in sich so labil, so unausgeprägt und ungesteuert, daß sie erst durch mitmenschliche Hilfe geprägt und gefestigt werden können. Die biologische Gesetzmäßigkeit des Leibes genügt beim Menschen nicht, um sowohl eine gesunde leibliche Entwicklung als auch eine menschenwürdige seelische Entfaltung zu garantieren. Dazu einige Tatsachen, die rein biologisch nicht zu erklären sind.

Das Menschenkind kommt — zum Unterschied z. B. vom neugeborenen Affen — ein Jahr zu früh auf die Welt. Der Menschenaffe ist schon bei seiner Geburt relativ „fertig"; er kann bereits laufen, kann sich schon gleich am Fell der Mutter festhalten, seine Verhaltensfertigkeiten sind bereits spezialisiert und auf einen festen Rahmen des Instinktes eingegrenzt. Das Menschenkind dagegen ist bei der Geburt weit hilfsbedürftiger: im 1. Lebensjahr braucht es die Mutter schon aus rein leiblicher Sorgebedürftigkeit, es lernt z. B. erst viel später das Laufen; bis zum 3. Lebensjahr bilden Mutter und Kind seelisch eine Einheit, die ohne Schaden für das spätere Leben nicht zerstört werden darf; bis zum 5. Lebensjahr sind gleichsam die gefühls-

bedingten Weichen für das charakterliche Verhalten gestellt. Ob sie in gute Richtung führen, hängt von der Art der menschlichen Hilfe durch die Mutter oder Pflegeperson in der frühesten Kindheit ab.

Um spätere Verhaltens- und Charakterstörungen zu verstehen, muß man also wissen, was Mütter und Pflegepersonen grundsätzlich zu beachten haben, um den personalen Sinn ihrer Helfertätigkeit für das Kind zu gewährleisten. Wir wollen uns dabei auf drei besonders wichtige Elemente beschränken, bei denen weitgehend die mitmenschliche Hilfe bzw. das Fehlen dieser Hilfe darüber entscheidet, ob der personale Sinn tatsächlich gewährleistet bleibt: 1. die Beseelung des Gefühlslebens, 2. die Steuerung der Verhaltensantriebe; 3. die Entfaltung zwischenpersonaler Beziehungen.

Beseelung des Gefühlslebens

Der personale Sinn des Gefühlslebens besteht an erster Stelle darin, daß das Gefühl der Harmonie mit sich selbst als Ausdruck der Sinnerfüllung — und das Gefühl der Disharmonie mit sich selbst als Ausdruck der Sinnwidrigkeit erlebt wird. Im 1. Lebensjahr gibt es natürlich für den werdenden Menschen noch keine reflexe Einstellung auf den Sinn des Lebens. Und so könnte es scheinen, daß in diesem Lebensabschnitt die Sinnerwartung überhaupt noch nicht wirksam ist. M. a. W.: Man könnte meinen, daß mitmenschliches Helfen in der frühen Kindheit gar keinen personalen Sinn habe. Aber dem ist nicht so. Im Gegenteil! Wir wissen heute mit Hilfe der tiefenpsychologischen Forschung[1], daß der Mangel an persönlicher Zuwendung gerade im 1. Lebensjahr schwerste Schäden der leiblichen, seelischen und intellektuellen Entwicklung nach sich zieht.

Das Gefühlsleben des Menschen während des ersten Lebensjahres ist also weder rein biologisch bedingt, noch ist es beziehungslos auf rein subjektives Wohlbefinden beschränkt. Noch bevor der Geist des Kindes zur Welt und zu sich selbst erwacht, regt sich in ihm eine seelische Erwartung: er strebt aus der individuellen Einsamkeit heraus. So besteht also bereits jetzt die Möglichkeit, das Gefühlsleben zu beseelen, bzw. die Chance zur Beseelung zu verpassen. Der unentfaltete Geist will angesprochen, aus der Einsamkeit seines Urgrundes herausgerufen werden. Er sucht nach gegenseitiger Verständigung. Wird ihm diese in den ersten Lebensmonaten vorenthalten, dann bleibt der Geist in sich verschlossen, der Leib und die leibseelisch bedingte Gefühlswelt bleiben beziehungslos ichverhaftet. Die Seele wird einem trüben Halbdunkel überlassen: das Gefühl der Einsamkeit legt sich wie ein grauer Schleier um die ursprüngliche Sinnerwartung. Diese wird nicht in die meta-biologische Sphäre der gegenseitigen Verständigung erhoben, sondern versandet in solipsistische Selbstbezogenheit auf der Ebene triebhafter Ge-

[1] Vgl. *René Spitz*, Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen — Direkte Beobachtungen an Säuglingen während des ersten Lebensjahres, *Stuttgart 1957*.

fühlsreaktionen. Der Mensch wird so schon von frühester Kindheit monologisch; er fühlt sich nicht verstanden und bleibt später schwerfällig in der seelischen Mitteilsamkeit.

Mit der ursprünglichen Sinnerwartung verbindet sich eine zweite seelische Grundkraft, die über das rein Biologische hinausstrebt, und deren Vernachlässigung in den ersten Monaten und Jahren sich vielleicht noch verhängnisvoller auswirkt: die Urleidenschaft nach Geliebtsein. Im 1. Lebensjahr wird das Kind zweifellos mehr beeindruckt von der Erfahrung der liebenden Sorge, die ihm in seinen leiblichen Bedürfnissen zuteil wird. Aber diese leibliche Empfindsamkeit hat eine außergewöhnlich starke seelische Resonanz. Wenn nämlich bei der Sorge um die leiblichen Bedürfnisse die persönliche Liebe und Zuwendung fehlt, verkümmert Leib und Seele. Das Gefühlsleben wird nicht auf die Ebene gegenseitigen Liebesaustausches erhoben, d. h.: wenn das Kleinkind vernachlässigt wird, wenn es keine Liebesbezeugungen erfährt, fühlt es sich unwohl. Der Leib verweigert das Wachstum; die personale Tiefe wird nicht in die Mitte ihres Wesens geleitet — nämlich zur Liebesfähigkeit. Der Mensch wird erst liebefähig, wenn er am eigenen Leibe das Geliebtsein erfahren hat.

Beide personalen Urkräfte — die Sinnerwartung und die Urleidenschaft — werden also schon in frühster Kindheit nicht entfaltet ohne menschliche Hilfe. Das Gefühlsleben eines einsam gelassenen und ungeliebten Kindes belastet das ganze spätere Leben. Aber beide Kräfte wollen geweckt sein. Das Kind kann u. U. geistig geweckt und angeregt werden, es kann zur gegenseitigen Verständigung fähig werden, ohne dadurch das Geliebtsein zu erfahren. Auch das hängt davon ab, ob mit der seelischen und geistigen Begegnung die Liebe der Mutter verbunden ist. Eine geistig rege, aber gefühlskalte Mutter vermag ihr Kind aus der Einsamkeit herauszuführen; aber der Willensaffekt des Kindes wird nicht hingabefähig, nicht opferbereit. Geistig rege, aber gefühlskalte Kinder sind häufiger das „Produkt" der Erziehung als der ursprünglichen Veranlagung.

Steuerung der Verhaltensantriebe

Die Triebfunktionen des Menschen sind nicht auf zweckmäßiges und instinktsicheres Verhalten festgelegt, also „spezialisiert" wie beim Tier. Daraus ergibt sich eine weitere Hilfsbedürftigkeit, die das Tier nicht kennt. Der Mensch muß zunächst durch Übung und Gewöhnung lernen, was Tiere im Rahmen ihres Instinktes von selbst leisten können: nämlich zweckmäßig reagieren und handeln. Aber der personale Sinn erworbener Verhaltensschemata sprengt den Rahmen des nur Zweckmäßigen und Nützlichen. Eine Gewohnheit wird erst dann zum guten Verhaltensantrieb, wenn sie dem einzelnen hilft, das sittlich Gute ohne größere Schwierigkeiten zu tun. Und dafür braucht der einzelne, besonders in der technisierten Welt, die mitmenschliche Hilfe noch mehr als zur Erlernung zweckmäßigen Handelns.

Denn das Massenangebot an Genuß- und Gebrauchsmitteln wirkt verführerisch: die Begierlichkeit wird dadurch gesteigert. Die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung im Maßhalten, erlernt der Mensch durchweg aber nur durch freiwilligen Verzicht, durch Opfer und Einschränkung seiner Triebwünsche und Ansprüche. Dazu fehlt in der modernen Welt weithin die helfende Gewohnheit. Das Habenwollen, Genießenwollen und Geltenwollen — die Hl. Schrift nennt sie Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens — finden in der modernen Welt einen unerschöpflichen Nährboden. Der moderne Mensch umschreibt sie zwar vornehmer: das Habenwollen bezeichnet er als Steigerung des Lebensstandards, das Genießenwollen tarnt er als Entspannung, das Geltenwollen heißt Sozialprestige.

Die Lebenswelt der vorindustriellen Gesellschaft machte es dem werdenden Menschen leichter, sein Triebbegehren zu beherrschen. Die Standesgebundenheit steckte den Rahmen ab, innerhalb dessen sich das individuelle Habenwollen notwendig halten mußte. Das Genießenwollen war faktisch eingeschränkt durch die Bedarfsdeckungswirtschaft, die keine Konsumenten züchtete, und durch die Beschränkung auf das Familienleben. Das Geltenwollen konnte sich nicht so uferlos entfalten, weil weder die Gefahr des Bildungsdünkels noch die Aufstiegschancen in dem Maß allgemein waren, wie es heute der Fall ist. Gewiß, wir wollen die unzähligen Vorteile der Industrialisierung des Lebens nicht missen. Aber für den sittlichen Halt des werdenden Menschen fehlt weithin die durch die Gewohnheit geregelte Steuerung seines Triebbegehrens: nämlich die zweckmäßige Ordnung und die höhere Sinngebung. Das Tier wahrt — wie wir schon sahen — die Zweckmäßigkeit seines Triebbegehrens instinktiv, der Mensch muß sie mit Hilfe des Mitmenschen erlernen. Noch mehr aber braucht er die mitmenschliche Hilfe für die höhere Sinngebung seiner Gewohnheiten.

Das Zusammenspiel beider Elemente ist erforderlich für eine Ordnung des Trieblebens, die der Entfaltung der Person wirklich dient:

a) Zur *Einschränkung des Habenwollens* braucht der werdende Mensch und der Erwachsene heute einen Ersatz für die verlorengegangene Standesgebundenheit seiner Begierde nach Hab und Gut. Vor allem das Kind und der Jugendliche werden nur mit Hilfe der Erzieher lernen: auf Interessen und Wünsche anderer Rücksicht zu nehmen; die übersteigerten Ansprüche auf den Rahmen selbstverdienter Ersparnisse zu beschränken; zweckmäßige Überlegungen anzustellen, was man mit seinen Ersparnissen sinnvollerweise tun kann; freigebig von eigenen Ersparnissen anderen mitzuteilen; sich zugunsten Schwächerer, Kranker einen freiwilligen Verzicht zuzumuten. — In all diesen Übungen spielt schon die höhere Sinngebung stets eine Rolle: die *Sozialverantwortung aller füreinander,* die nicht nur zur Gerechtigkeit, sondern auch zur Freigebigkeit anleitet.

b) Die *Beherrschung des Genießenwollens* erfordert noch mehr mitmenschliche Hilfe: Schon das Kleinkind muß durch die *Regelmäßigkeit* der Nahrungsaufnahme an Triebverzicht gewöhnt werden. Das Kind und der Ju-

gendliche brauchen zur Übung der Selbstbeherrschung das *Beispiel* der Erwachsenen. Vor allem ist eine Anleitung zu *sinnvoller Freizeitgestaltung* durch den Erzieher und seine eigene Beteiligung an der Freizeitgestaltung heute unerläßlich, um das Genießenwollen als uferlose „Entspannung" in geordnete Bahnen zu leiten.

c) Zur *Mäßigung des Geltenwollens* im Sinn des Sozialprestiges muß der werdende Mensch mit Hilfe der Erzieher verstehen lernen, daß der wahre Wert des Menschen nicht nur bestimmt wird von seiner beruflichen Leistung sondern mehr noch von seiner lauteren *Gesinnung* und von seinem guten *Gewissen,* das ihm nur zuteil wird, wenn er der gottgewollten Ordnung die Treue hält.

Diese Hinweise zeigen, daß auf dem Gebiet der Verhaltensantriebe — gerade wegen des Verlustes traditioneller Lebensordnungen — die mitmenschliche Hilfe heute bewußter, überlegter und gezielter darauf gerichtet sein muß, den personalen Sinn des Trieblebens zu gewährleisten.

Entfaltung zwischenpersonaler Beziehungen

Der personale Sinn mitmenschlichen Helfens wird mit dem Ausbau der modernen Industriegesellschaft, infolge des Pluralismus der Meinungsgruppen und im Zuge der Entpersönlichung der technisch bedingten Lebenswelt zu einer zentralen Aufgabe von Erziehung und Bildung.

Solange sich der Mensch vorwiegend in den traditionellen Ordnungsgebilden seiner Standesgruppe und seiner Familie bewegte, konnte sich die Entfaltung der einzelnen Person in einem relativ einheitlichen Meinungsraum abspielen. Grundlegende Widersprüche und weltanschauliche Gegensätze durchkreuzten weder den Meinungsraum als ganzen noch belasteten sie die Überzeugung des einzelnen, besonders des unreifen Menschen. Die *Ordnung als solche* war allgemein anerkannt, war religiös-christlich bestätigt und geheiligt. Die *Autorität* galt als Repräsentant dieser Ordnung, und der Gehorsam gegenüber der autoritären Instanz war selbstverständlicher Ausdruck des guten Willens.

Erziehung war im wesentlichen Entfaltung des Individuums und seiner Anlagen und Fähigkeiten innerhalb einer fraglos anerkannten Ordnung. Mit der Auflösung der traditionellen Ordnungsgebilde scheint der einzelne mehr und mehr seiner Individualität überantwortet zu werden. Erziehung wird vorwiegend zur Individualerziehung, deren Ideal die vollendete und in sich geschlossene Persönlichkeit darstellt. Aber auch diese Pädagogik war zum Scheitern verurteilt, weil mit dem Verlust der tragenden Ordnungen nicht zugleich sichtbar wurde, wo neue, haltbietende Bindungen zu finden waren, wenn der Mensch als losgelöster einzelner den widerspruchsvollen und belastenden Einflüssen des modernen Lebens ausgesetzt ist.

Das Verwirrende unserer veränderten Situation besteht darin, daß die Tendenzen der pluralistischen Gesellschaftsstruktur keine Ordnungsgebilde

im Sinn eines äußerlich geschlossenen und innerlich eindeutigen Meinungsraumes erhoffen lassen. Aber es zeigen sich eindeutig Tendenzen, die dem personalen Sinn mitmenschlichen Helfens weitgehend entsprechen — oder richtiger: die nur durch bewußtes mitmenschliches Helfen zu modernen Ordnungs- und Haltungsmächten werden können. Der amerikanische Soziologe David Riesman sieht im Zuge der Industrialisierung einen Menschentyp entstehen, den er als „außen-geleitet", aber nicht traditions-gebunden kennzeichnet. Daß der moderne Mensch nicht traditions-geleitet ist, soll in diesem Zusammenhang nur bedeuten, daß er sein alltägliches Tun nicht durch individuelle Zucht und allgemein geltende Verhaltensregeln bestimmen läßt, sondern durch „Außen-Lenkung", d.h.: „durch die außergewöhnliche Empfangs- und Folgebereitschaft, die er für die Handlungen und Wünsche der anderen aufbringt."[2]

Es entsteht also ein verstärktes Bedürfnis nach zwischenpersonalem Kontakt, von dem der einzelne in seinen Werturteilen, in seinem Tun und Lassen vorwiegend geleitet wird. Diese Tendenz zur zwischenmenschlichen Angleichung des Denkens und Verhaltens ist zunächst weder gut noch schlecht; ja, sie ist eine gesunde Reaktion des Menschen, der den überlieferten Ordnungsgebilden längst entwachsen ist und einen neuen Halt sucht am Mitmenschen, an dessen Auffassung, an dessen Verhalten.

Die Entwicklungspsychologie kennt eine ähnliche Haltung zur Zeit der Vorpubertät: das Bedürfnis des Jugendlichen, sich der Gruppe der Gleichaltrigen anzuschließen und das Denken und Tun von der „Gruppenmoral" bestimmen zu lassen. Also ein Phänomen der „Reifung" auch bei der modernen Masse, die in überlieferten Ordnungsgebilden keinen Halt mehr findet und neuen Halt noch nicht entdeckt hat. Hier scheint also das mitmenschliche Helfen zum zukünftigen Ordnungsfaktor der industriellen Gesellschaft zu werden.

Riesman kommt nun aber zu der These, daß nicht der „außen-gelenkte", sondern der „innen-geleitete" Menschentyp in der Zukunft die höchste Chance habe, der modernen Gesellschaft wieder innere Stabilität und klare Richtung zu verleihen. Was versteht er unter „Innen-Lenkung"? Er sagt: „Die Kraft, die das Verhalten des Individuums steuert, wird verinnerlicht, d. h. sie wird frühzeitig durch die Eltern in das Kind eingepflanzt und auf prinzipiellere, aber dennoch unausweichliche Ziele gerichtet."[3] M.a.W.: Ein Ersatz für frühere Ordnungsgebilde entsteht nicht von selbst, sondern er muß dadurch anerzogen werden, daß der werdende Mensch bereits frühzeitig das eindeutige Ziel seines Lebens kennenlernt und in der Erreichung dieses Zieles den letzten Sinn seines Daseins auch praktisch bejaht.

So wichtig diese Feststellung ist, um die große Bedeutung der sittlich und religiös eindeutigen Erziehung für die Zukunft zu sehen, so dürfte doch diese Vorstellung von Riesman zu individualistisch und unrealistisch blei-

[2] *David Riesman,* Die einsame Masse, *Darmstadt-Berlin 1956, 55.*
[3] *Riesman* a.a.O. 45.

ben. Eine realistische Chance hat für die Zukunft nicht so sehr der „innengeleitete" einzelne, sondern die *Gruppe* „innen-geleiteter" einzelner. Also die *religiös eindeutig orientierte Gesinnungsgruppe,* die weltanschaulich widerspruchslose Atmosphäre der Familie, des Heimes, der Schule. So bietet demnach eine Verbindung zwischen Außen-Lenkung und Innen-Lenkung die Chance, den werdenden Menschen heute reif zu machen für die moderne Welt.

Die Gesinnungsgruppe ist kein reiner Zweckverband, sondern baut sich nach den Gesetzen der Freundschaft auf: Gleichheit der Gesinnung, gegenseitiges Vertrauen und gegenseitige Liebe. Es sind die gleichen Beziehungen, durch die schon die Mutter in der frühen Kindheit dem werdenden Menschen hilft, sich als Person angesprochen zu fühlen, sich ernstgenommen und geliebt zu wissen. Aber für den heranreifenden Menschen genügt dieses Gefühl allein nicht mehr. Er braucht geistig begründete Gesinnungsgemeinschaft und ein Vertrauen, dessen Erwartung auf rein menschlicher Ebene nie ganz erfüllt werden kann; denn die größte und geheimste Not des Menschen — des Heranwachsenden und des Erwachsenen — ist die Sünde, das Getrenntsein vom Sinngrund des Lebens, die Disharmonie seines Gewissens mit der göttlichen Instanz. Gerade hier, wo die Not des Mitmenschen am größten sein kann, zeigt sich auch die Grenze unserer rein menschlichen Helfertätigkeit.

II. Der Sinn der Hilfsbereitschaft

Der volle personale Sinn des mitmenschlichen Helfens beginnt dort, wo die eigentlich personale Not des Menschen aufbricht: die Not seiner Seele, seines Gewissens, seiner sittlichen und religiösen Bestimmung; die Not, aus der heraus der Mensch heilsbedürftig ist. Christlich gesehen erlangt der Mensch sein Heil nicht nur durch Empfang der Gnade. Er muß mit der Gnade auch mitwirken; d. h. er muß sich als Kind Gottes bewähren u. a. durch die christliche Nächstenliebe, durch die Hilfsbereitschaft, die seine Seele, seinen Charakter und schließlich auch sein ganzes Leben schon vom Natürlichen her Gott ähnlich macht. Aber das mitmenschliche Helfen des Christen hat nicht nur den Sinn, die Not und Hilfsbedürftigkeit des Menschen voll zu beseitigen, sondern christliches Helfen ist Teilnahme an der Erlöserliebe Christi, Vermittlung der Heilsgnade für den Mitmenschen und die Menschheit.

Der pädagogische Sinn der Hilfsbereitschaft

Es dürfte deutlich sein, daß jetzt der Helfende und der Hilfsbedürftige zugleich gemeint sind. Auch der Hilfsbedürftige muß es lernen, hilfsbereit zu sein.

a) *Hilfsbereitschaft überwindet geistige Enge:* Die charakterlichen Eigenschaften, die der Helfende haben muß, um anderen helfen zu können, wer-

den durch die praktische Übung der Hilfsbereitschaft lebendig gehalten und vertieft. Es gibt kaum eine menschliche Haltung, die so wenig die Gefahr in sich birgt, zur leeren Gewohnheit zu werden, wie die Hilfsbereitschaft. Sie erfordert ständige Arbeit an sich selbst. Die Hilfsbereitschaft weitet den geistigen Blick: denn um hilfsbereit sein zu können, muß man die Not, die Interessen anderer sehen, beurteilen, verstehen können. Bei leiblicher Not mag das einfacher sein. Aber wenn der personale Sinn des Helfens nicht verfehlt werden soll, muß der Helfende die Selbstbezogenheit seines Denkens, die Blickenge seiner Interessen durchstoßen, um die persönliche, sittliche und religiöse Not des anderen überhaupt entdecken zu können. Not sehen lernen — das ist der erste pädagogische Sinn der Hilfsbereitschaft.

Das gilt nicht nur für den Helfenden, sondern auch für den Hilfsbedürftigen, vor allem in seelischer Not. In seelischer Not besteht die natürliche Tendenz, sich von anderen abzusondern, sich abzukapseln, sich selbst zu bedauern, in Verzweiflung zu geraten. Und diese Selbstverkrampfung erhöht die Not. Die seelische Not zeigt sich meist nicht von selbst, man muß sie als Helfer erst zu entdecken wissen. Wenn es dann aber gelingt, diese seelische Ichverkrampfung dadurch zu lösen, daß sich der geistige Blick des Leidenden für die Not anderer öffnet, bedeutet das nicht selten auch einen befreienden Ausweg aus der eigenen Not des Hilfsbedürftigen. Kinder, die frühzeitig zur Hilfsbereitschaft angehalten werden, bleiben von vornherein seelisch gesünder.

Außerdem: wer die personale Not anderer sehen lernen will, kann das gewöhnlich nur aus der Erfahrung seiner eigenen Hilfsbedürftigkeit, aus ehrlicher Selbsterkenntnis heraus. Das Eingeständnis eigener Not und Schwäche bewahrt vor Pharisäismus. Der Pharisäer sieht die personale Not, um zu verurteilen — nicht aber, um zu helfen, zu retten, zu heilen.

b) *Hilfsbereitschaft fordert und weckt Gelassenheit und sittliche Initiative:* Wer ständig zu helfen bereit sein will, muß sich ständig selbst überwinden. Er darf nur wenig von sich reden, aber muß umsomehr andere reden lassen. Er muß immer Zeit haben, obwohl er oft den Eindruck hat, daß seine Hilfsbereitschaft Zeitverschwendung ist. Er muß sich für Dinge interessieren, die er längst kennt, die ihn anekeln, die ihm lächerlich erscheinen. Das fordert ständige Selbstüberwindung, Opferbereitschaft — mit einem Wort: Gelassenheit.

Die Übung der ständigen Hilfsbereitschaft ist eine unerschöpfliche Quelle der Charakterbildung: Wer wirksam helfen will, muß gründlich überlegen, zweckmäßig planen, klug abwägen, mutig entscheiden, schnell handeln, großzügig geben, uneigennützig verzichten. Ein hilfsbereiter Mensch muß also ständig eigene Initiative entwickeln. Aber auch dies: Wo es darum geht, Kinder und Jugendliche zur sittlichen Initiative zu erziehen, da gibt es kaum einen besseren Weg als die Erziehung zu ständiger Hilfsbereitschaft.

c) *Hilfsbereitschaft ist eine Quelle der Freude für den Helfenden und für den Hilfsbedürftigen:* Der Mensch ist von Natur aus zur Freude bestimmt.

Und so gipfelt eigentlich der personale Sinn alles mitmenschlichen Helfens darin, einander Freude zu bereiten.

Um durch die Hilfsbereitschaft wahre Freude zu bereiten, darf der Helfende nicht als Gönner auftreten; darf er nicht nach materiellen Vorteilen für sich persönlich schielen; darf er sich nicht aufdrängen und seine Hilfsbereitschaft an die große Glocke hängen. Er beraubt sich damit zunächst selbst der Lauterkeit der Freude, die mit dem Helfen verbunden ist. Gewiß, die Freude an der eigenen Leistungsfähigkeit und das Bewußtsein, daß man für andere etwas bedeutet, daß man gebraucht wird von anderen, ist auch für Kinder und Jugendliche ein wirksames Motiv, um sie zur Hilfsbereitschaft zu bewegen. Für Kinder und Jugendliche, die erst zur Hilfsbereitschaft erzogen werden sollen, ist es wichtig, ihre Helfertat nicht materiell zu entgelten.

Darum muß sich auch der berufliche Helfer, also der bezahlte Fürsorger, Erzieher und Seelsorger, ständig selbst prüfen, ob er seine Hilfsbereitschaft bemißt nach Gehalt, nach Tagesspesen, nach Anerkennung und anderen Vorteilen. Nun, auch er muß leben. Auch er hat Anspruch auf gerechten und angemessenen Lohn. Aber wenn die berufliche Helfertätigkeit nur noch ein Mittel zur Beschaffung materieller und persönlicher Augenblicksvorteile ist, verfehlt sie ihren personalen Sinn für den Helfenden und meistens auch für den, dem man helfen will. Die persönliche Zuwendung zum anderen als Mitmensch allein gewährleistet den personalen Sinn des Helfens. Nur sie ist Quelle der Freude für beide Teile. Daß man für sein Helfen Dankbarkeit erwartet, steht damit nicht im Widerspruch. Oft ist sie das einzige Zeichen dafür, ob man die Not — vor allem die seelische Not — tatsächlich beseitigen konnte. Ein undankbarer Mensch ist ja um dieser Haltung willen zu bedauern. Und das ist es, was auch der selbstlose Helfer nicht gleichgültig übersehen sollte.

Wenn nur durch die persönliche Anteilnahme am Geschick des andern das mitmenschliche Helfen zur Quelle der Freude wird, müssen wir uns der Gefahr bewußt bleiben, die mit der Bürokratisierung und Organisation des Helfens verbunden ist. Büro, Organisation, technischer Fortschritt sind heute notwendig, um wirksamer helfen zu können. Aber es besteht die Gefahr, daß man sich mit dem „guten Funktionieren", mit Überweisung an eine „zuständige Stelle", mit Geldspenden an eine Organisation usw. an der persönlichen Anteilnahme „vorbeidrückt" und sich dabei noch vortäuscht, man sei hilfsbereit.

Auch die Bürokratie und die Organisation des Helfens muß ihren personalen Sinn wahren durch ständige Selbstkritik derer, die sie handhaben, d. h.: die technischen Einrichtungen eines Heimes, der Einsatz materieller Mittel usw. müssen immer so verwandt werden, daß sie den Pflegebefohlenen bessere Chancen bieten, ihr persönliches Leben zu entfalten, sich ihres Lebens zu freuen. Gewiß reichen die Mittel oft nicht aus. Aber die liebende Hilfsbereitschaft macht erfinderisch. Und wenn die Mittel ausreichen würden

und doch ganz oder teilweise für andere Zwecke verwandt werden, so wird das Helfen unglaubwürdig — selbst wenn man als Hilfsbedürftiger eigentlich zufrieden sein könnte.

Der christliche Sinn mitmenschlichen Helfens

Viele Aufgaben der Caritas und der Fürsorge sind heute von allgemeinem öffentlichen Interesse: Sozialversicherung, Krankenversicherung, kommunale Fürsorge haben ihre helfende Wirkung größtenteils unabhängig davon, ob sie von christlichen Menschen durchgeführt werden oder nicht. Ist deshalb das christlich inspirierte Helfen und die Initiative gläubiger Menschen überflüssig geworden? Ja, es könnte tatsächlich auf die Dauer überflüssig werden, wenn es dabei nur oder vorwiegend um die Beseitigung materieller Nöte ginge. Aber: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt."

Man wird sagen: die moderne Psychotherapie hilft doch vielen Menschen ausschließlich in ihren seelischen Nöten; oft fühlbarer als christliche Seelsorge. Nun, leibseelisch bedingte Not — z.B. Neurose — bleibt Krankheit; die personale Not geht tiefer: die Not der Sünde, der Gottlosigkeit des Geistes und Herzens.

Gewiß ist es auch die materielle Aufgabe unseres Helferdienstes, die materielle und seelische Not zu lindern. Aber ganz beseitigen werden wir sie wohl nicht. Wichtiger ist es, dem schwachen und gestrauchelten Menschen zu helfen, daß er trotz seiner Armseligkeit wieder auf Gott vertraut, auf seine Barmherzigkeit und Liebe rechnet. Es ist zwar ein Ärgernis für den Ungläubigen, daß das Christentum das Leid, die Schwäche und die Sünde nicht aus der Welt schafft. Es erscheint ihm als Torheit, hier auf Erden in Demut und Geduld sein Kreuz zu tragen. Dennoch sind wir Christen dazu berufen, der Welt dadurch zu helfen, daß dieses Ärgernis und diese Torheit aus der Welt nicht verschwinden. Das Ärgernis des Leidens kann auch der Unglaube nicht beseitigen. Aber das Ärgernis der Sünde sucht er durch Verharmlosung aus der Welt zu schaffen: entweder indem er die sittliche Wertauffassung zu zerstören sucht, oder indem er durch eine Art psychischer Operation das Sündenbewußtsein verdrängt. Wir aber sollen als Christen gemeinsam Zeugnis dafür geben, daß die Welt durch das Kreuz Christi von der Sünde erlöst ist, und daß die Bereitschaft, sein eigenes Kreuz zu tragen, die Gnade der Erlösung fruchtbar macht: für uns und für andere.

Im Kreuz ist uns durch Gottes Sohn offenbar gemacht, daß das Heil der Menschheit nicht aus menschlicher Weisheit und Kraft, sondern aus der Weisheit und der Kraft Gottes geboren ist. Wir helfen uns als Christen selbst und der Welt, wenn wir unsere menschliche Unzulänglichkeit eingestehen und der Welt bezeugen, daß die abgrundtiefe Hilfsbedürftigkeit des Geschöpfes nur durch Gottes Kraft und Gnade geheilt werden kann. In einer Zeit, in der der antichristliche Materialismus bewußt und ausdrücklich in einer bisher nie dagewesenen Anmaßung das Heil der ganzen Menschheit

ohne Gott und gegen Gott erzwingen will, kann christliches Helfen sich nicht auf einige soziologische und psychologische Neuentdeckungen und humanitäre Bildungsideale beschränken, um dem Menschen das Brot zu reichen, das er heute braucht.

Der Mensch sucht, bewußt oder unbewußt, heute eine unzweideutige Antwort auf die Frage: Warum soviel Leid und Not in dieser Welt trotz wirtschaftlichen, technischen Fortschritts? Warum soviel sittliche Haltlosigkeit und Gewissenlosigkeit trotz der verzehnfachten Chancen des Menschen? Es ist die gleiche Frage, die der kranke oder der schwache Mensch in seiner Hilflosigkeit stellt: Warum muß ich das alles leiden? Warum werde ich so versucht? Warum hilft Gott mir nicht? Und wenn er dann vergessen hat, das Heil im Kreuz zu suchen und sein Sinnen und Trachten auf ein irdisches Paradies schielt, auf ein kurzfristiges Wohlbefinden, auf einen greifbaren Augenblicksgenuß oder Erfolg, dann weiß er keine Antwort auf seine Frage — und dann gibt es auch keine Antwort darauf.

Wir können einander christlich in den mitmenschlichen Nöten unserer Zeit nur helfen, wenn Gott uns hilft. Wenn wir also bemüht sind, den Sauerteig des Glaubens in allen Lebensbereichen wirken zu lassen, helfen wir einander, uns als Kinder Gottes zu bewähren. Indem wir nämlich trotz Mühsal und Not unerschütterlich daran glauben, daß Gott uns als seine Kinder will, erfüllen wir den Sinn christlichen Helfens in unserer Zeit: wir bewähren uns als Kinder Gottes, indem wir an den erlösenden Sinn des Leidens glauben und an die ewige Herrlichkeit, die uns durch Christus zuteil werden soll in der zukünftigen Welt. Die Bewährung als Gotteskind besteht aber darin, daß wir — wie Christus — bereit sind, einander zu lieben, wie Er uns geliebt hat: indem wir füreinander durch Opfer und Gebet eintreten; indem wir die Feinde lieben und ihnen verzeihen, so wie Christus es uns vorgelebt hat; indem wir mit den Schwächen Geduld haben. Wenn wir unsere Mitmenschen so lieben, wie Christus uns geliebt hat, werden wir Gott ähnlich. Denn Gott ist die Liebe.

Christliches Helfen ist also unvergleichlich mehr als Reparatur der Sozialordnung und Psychohygiene. Mitmenschliches Helfen, das heute den Menschen in ihren tiefsten Nöten dienen will ohne den Glauben an Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, und ohne Vertrauen auf die Macht Gottes, gleicht dem Tun eines törichten Mannes, der sein Haus auf Sand baute: „Da fiel ein Platzregen, Fluten kamen, Stürme brausten und rüttelten an dem Haus. Es stürzte ein und sein Sturz war groß“ (Mt 7,27).

Christliches Helfen, das seinen Sinn in dieser zeitgeschichtlichen Stunde erfüllen will, gleicht dem Tun eines klugen Mannes, der sein Haus auf den Felsengrund der Erlösung durch Christus baute: „Da fiel ein Platzregen, Fluten kamen, Stürme kamen und brausten um das Haus. Doch es stürzte nicht ein, weil es auf Felsengrund gebaut war“ (Mt 7,24). Noch haben wir die Chance, zu wählen. Die Geschichte wird darüber urteilen, ob wir töricht oder klug entschieden haben.

Leo XIII. und die Orientalen

WILHELM DE VRIES

Eine überaus gründliche und umfassend dokumentierte Studie zu diesem Thema bringt *Rosario F. Esposito* von der Genossenschaft der Paulisten in seinem Buch: Leone XIII e l'Oriente cristiano (*Edizione Paoline, Rom 1961, 744 S.*). Gerade im Hinblick auf das Konzil dürfte diesem Werk eine große Aktualität zukommen. Es macht nämlich deutlich, daß es in der Haltung der Kirche gegenüber den Orientalen einen Fortschritt gibt und daß wir deshalb auch auf eine weitere Vertiefung des Verständnisses für die Eigenart des christlichen Ostens hoffen dürfen.

Leo XIII., der es als seine ihm von Gott gesetzte Aufgabe ansah, die getrennten Brüder des Ostens zu der von Christus gewollten Einheit zurückzuführen (Esposito 11/12), kam in wesentlichen Punkten über die bisherige Haltung des Hl. Stuhles, insbesondere über die seines unmittelbaren Vorgängers hinaus. Während bislang die Tendenz bestanden hatte, die Sonderart des Ostens im wesentlichen nur auf dem Gebiet der liturgischen Riten gelten zu lassen, betonte Leo XIII. unmißverständlich, daß darüber hinaus die gesamte orientalische Kirchenordnung ehrfürchtig zu behandeln sei. Pius IX. hatte in einem Brief an die katholischen Armenier (1870) festgestellt, die römischen Päpste hätten immer darauf hingearbeitet, daß der Einheit der Kirche auch die Gleichförmigkeit in der Kirchenordnung entspräche (vgl. diese Zschr. 169 [1961/62] 55). Ob diese allgemeine Aussage Pius' IX. der historischen Wirklichkeit entspricht, sei dahingestellt. Jedenfalls zeigt sie seine eigene Einstellung. Die vorbereitende ostkirchliche Kommission zum Vaticanum I bestritt überhaupt grundsätzlich die innere Berechtigung eines besonderen orientalischen Kirchenrechts (Mansi, Collectio Amplissima 49, Sp. 987). Leo XIII. betont dagegen in seinem Apostolischen Sendschreiben *Praeclara Gratulationis* (20. 6. 1894), daß bei Wahrung der Einheit des Glaubens und der Kirchenregierung, *jede andere,* nicht bloß liturgische, sondern *auch juridische* Eigenart des Ostens nicht bloß toleriert, sondern aus vollem Herzen bejaht werden müsse (Espositio 559, ASS 26 [1893/94] 705 ff.). In dem für die Auffassung Leos grundlegenden Schreiben *Orientalium Dignitas* (30. 11. 1894, ASS 27 [1894/95] 257 ff.) spricht er von der zu Recht bestehenden Verschiedenheit auch der *Disziplin,* die sogar der Kirche zur Zierde und zum Nutzen gereiche (Esposito 562).

Diese Stellungnahme Leos bedeutete einen Durchbruch, der der Neukodifizierung des orientalischen Kirchenrechts, die unter Pius XI. begann, den Weg bereitete. Esposito läßt u. E. nicht genügend die Originalität des Werkes Leos XIII. gelten (614/15). Die Kirche Gottes bleibt sich zwar im wesentlichen immer gleich. Aber im unwesentlichen gibt es — Gott Dank —

auch in der Kirche Fortschritt, und hier ist ein solcher, den man nicht bagatellisieren sollte.

Es ist wahr, auch Leo XIII. zog aus den von ihm selbst aufgestellten Grundsätzen nicht immer die letzten Folgerungen. Wie es scheint, begünstigte er die Einführung des Zölibats bei den Orientalen (Esposito 612), also die Latinisierung in einem recht wichtigen Punkt der Kirchenordnung. Tatsächlich stellten zu seiner Regierungszeit zwei orientalische Synoden, die von Charfet (der katholischen Syrer 1888) und die von Kairo (der Kopten 1898) die Ehelosigkeit der höheren Geistlichen als Gesetz auf, während die katholischen Ukrainer auf der Synode von Lemberg (1891) eine solche Neuerung ablehnten.

In einem der wesentlichsten Punkte sprach sich jedoch Leo XIII. energisch für die Beibehaltung der traditionellen östlichen Kirchenordnung aus, nämlich in der Frage der privilegierten Stellung der Patriarchen. Auch manche Päpste vor Leo haben in dieser Sache den Orientalen Zusicherungen gemacht. Aber wohl keiner seiner Vorgänger — von Eugen IV. auf dem Konzil von Florenz abgesehen — hat in so feierlicher und so allgemeiner Weise den orientalischen Patriarchen die volle Wahrung ihrer Rechte und Privilegien garantiert. Das klarste Versprechen dieser Art findet sich im Sendschreiben *Praeclara Gratulationis:* „Durch die Union soll nichts vom Recht und von den Privilegien der Patriarchen verlorengehen" (ASS 26 [1893/94] 709). An der unbedingten Aufrichtigkeit dieser feierlichen Zusicherung Leos zweifeln, hieße dem großen Unionspapst schweres Unrecht tun. Wir haben in dieser Zschr. (Okt. 1961, 48 und 52) bereits darauf hingewiesen, daß die Umgebung des Papstes versuchte, dieses Versprechen seines Wertes zu berauben. Freilich hatte auch der Papst selbst von den „Rechten und Privilegien der Patriarchen" keine sehr deutliche Vorstellung. Auch er ernannte bei den Kopten den Patriarchen und die Bischöfe, was jedenfalls der orientalischen Konzeption von der Autonomie des Ostens widersprach. Leo schützte aber die Rechte der Patriarchen und Bischöfe entschieden gegenüber den Übergriffen der lateinischen Missionare und der Apostolischen Delegaten, die er energisch in ihre Schranken wies. Im Motu Proprio *Auspicia Rerum* (19. 3. 1894) betont der Papst, die lateinischen Missionare seien zur Hilfe („in adiutorium et levamen") der Orientalen gesandt, und er trifft Anordnungen, die eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen den Patriarchen und den Apostolischen Delegaten herbeiführen sollten (Esposito 570 ff., ASS 28 [1895/96] 585 ff.).

Der Papst bewies seine große Hochschätzung für die orientalische Hierarchie durch die Tat. Vor wichtigen Entscheidungen, die den Osten betrafen, setzte er sich zunächst mit den Patriarchen ins Einvernehmen (Esposito 566). Die grundlegenden Bestimmungen des Sendschreibens *Orientalium Dignitas* hat Leo mit den orientalischen Patriarchen, die er nach Rom berief, selbst durchgesprochen. Gerade diese Konferenzen, die unter dem persönlichen Vorsitz des Papstes am 24. Oktober 1894 begannen, zeigen, wie sehr Leo

die orientalischen Hierarchen schätzte und sich bemühte, ihr Prestige und ihre Autorität zu stärken. Auch die nichtkatholischen Patriarchen waren zu diesen Konferenzen eingeladen, lehnten jedoch ab (Esposito 391/92). Der Hauptwortführer der katholischen Patriarchen war bei diesen Besprechungen der griechisch-katholische Patriarch von Antiochien, Gregor Jussef, der mit größtem Freimut die Klagen der Orientalen über die Nichtachtung ihrer Eigenart und ihrer Rechte durch die lateinischen Missionare und über die ständige Einmischung der Apostolischen Delegaten vorbrachte. Der Papst hörte diese Klagen und scharfen Anklagen mit voller Ruhe an und zeigte sich ehrlich bereit, auf die Orientalen zu hören und ihre Beschwerden ernst zu nehmen. Die außerordentlich scharfen Bestimmungen von *Orientalium Dignitas* gegen die Latinisierungstendenzen vieler lateinischer Missionare sind das Resultat dieser Konferenzen. Das Sendschreiben stieß jedoch auf den passiven Widerstand vieler Missionare, die es für undurchführbar hielten. Ein Bericht der Orientalischen Kongregation aus dem Jahr 1920, den Esposito zitiert, mußte resigniert feststellen, daß die Missionare auch nach *Orientalium Dignitas* weiter latinisierten und daß die im Sendschreiben angedrohten schweren Strafen tatsächlich nicht durchgeführt wurden (Esposito 654).

Selbst ein so energischer und seiner Autorität bewußter Papst wie Leo XIII. hat seine Ideen weder bei seiner Umgebung noch bei den unteren Instanzen und dem einfachen Fußvolk der Kirche restlos durchsetzen können. Der praktische Erfolg der Maßnahmen eines Papstes hängt trotz der Machtfülle des Oberhauptes der katholischen Kirche nicht von ihm allein ab. Leo hatte jedoch die Genugtuung, durch sein Verständnis und seine Hochachtung für die Orientalen gewisse unter seinem Vorgänger entstandenen Schwierigkeiten aus dem Weg räumen zu können. Das durch die Bulle *Reversurus* (12. 7. 1867) bei den Armeniern hervorgerufene Schisma wurde durch das Entgegenkommen Leos alsbald beigelegt (Esposito 220ff.). Er gewann den führenden Mann der schismatischen Bewegung dadurch, daß er ihm sogar den im Schisma erworbenen Bischofstitel bestätigte und ihn zum Apostolischen Visitator der Armenier in Ägypten ernennen ließ. Der Patriarch Hassun, gegen den die Neuschismatiker vor allem Sturm liefen, wurde zum Kardinal erhoben und so zum Verzicht auf sein Patriarchat veranlaßt. Die den Orientalen hart erscheinenden Bestimmungen von *Reversurus* wurden abgemildert. Auch das Schisma unter den Chaldäern konnte Leo durch seine verständnisvolle Haltung aus der Welt schaffen. Er fand beim Tod des widerspenstigen Patriarchen Josef Audo, der nach heftigen Auseinandersetzungen mit Pius IX. im Frieden mit der Kirche gestorben war, versöhnliche Worte (Esposito 290). Die die Rechte der Orientalen empfindlich beschränkenden Bestimmungen der Bulle *Cum Ecclesiastica Disciplina* (31. 8. 1869) wurden abgeändert (Esposito 300). Die unruhigen Malabaren Indiens stellte Leo wenigstens in etwa durch die Einsetzung einheimischer Bischöfe (1896) zufrieden, die unmittelbar dem Hl. Stuhl unterstan-

den (Esposito 320). Es gelang Leo XIII. sogar, einen seiner Würde und seiner Rechte so bewußten Mann wie den Patriarchen Gregor Jussef innerlich zu gewinnen, der auf dem Vaticanum offen gegen die Definition der Unfehlbarkeit als Hindernis für die Wiedervereinigung aufgetreten war und der die Definition nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt „salvis privilegiis omnibus et iuribus patriarcharum" (unter Wahrung sämtlicher Privilegien und Rechte der Patriarchen) (Konzil von Florenz) angenommen hatte (Esposito 65).

Seine aufrichtige Liebe zu den getrennten Orientalen führte Leo dazu, verletzende Ausdrücke ihnen gegenüber zu vermeiden. Wenn er sich an die Getrennten wendet, um sie zur Wiederherstellung der Einheit einzuladen, nennt er sie nie „Schismatiker" oder „Häretiker", sondern „Brüder". Auch verlangt er von ihnen keine „Abschwörung", sondern nur die Wiederherstellung der Einheit (Esposito 530). Wenn die Klarheit es erfordert, gebraucht Leo freilich auch die Termini Häretiker und Schismatiker. Esposito bringt über die Terminologie Leos in diesen Dingen eine genaue Aufstellung (531 bis 537), die einen Fortschritt im Lauf der Regierung des Papstes aufweist. Leo XIII. erscheint in seinem Bemühen, eine konziliante Sprechweise den Orientalen gegenüber auszubilden, als Vorläufer unseres gegenwärtigen Heiligen Vaters. Er braucht auch bereits den Ausdruck: „die Einheit, wie Jesus sie wollte" (Esposito 637), den wir im Sendschreiben Johannes XXIII. „Superno Dei Nutu" von Pfingsten 1960 wiederfinden.

Ein weiterer entscheidender Fortschritt, den wir Leo XIII. verdanken, ist die Klarstellung, daß die Anerkennung der orientalischen Riten nicht bloß ein taktisches Manöver ist, sondern daß sie der Einsicht entspringt, daß die Katholizität der Kirche die Mannigfaltigkeit der Riten und Gebräuche geradezu notwendig fordert. Vor Leo XIII. ist die übliche Begründung für die Bewahrung der östlichen Riten diese: Auf andere Weise können wir die getrennten Ostchristen nicht für die Wiedervereinigung gewinnen. Man bekommt vielfach den Eindruck, daß die östlichen Riten mehr aus Opportunismus als aus wahrer Hochschätzung erhalten werden. Leo XIII. betont dagegen vor allem zu Beginn des Sendschreibens *Orientalium Dignitas* mit voller Klarheit, daß die Verschiedenheit der Riten die Katholizität der Kirche ins rechte Licht stellt und so eine wahre Zierde für die Kirche Gottes ist (Esposito 561, ASS 27 [1894/95] 258/59). Leo XIII. gesteht zu — und auch das ist etwas durchaus Neues —, daß eine Rückkehr der getrennten Ostchristen auch für die katholische Kirche eine wahre Bereicherung, wenn auch nicht im wesentlichen, darstelle. In seiner Ansprache *L'annua memoria* (2.5.1895) sagte der Papst ausdrücklich, daß diese Rückkehr der Kirche geradezu ungeahnte Schätze erschließen könnte (Leonis XIII Pontificis Maximi Acta, Bd. 15, 431—432).

Das Buch des P. Esposito ist durchaus kein bloßes Loblied auf Leo XIII. Der Verfasser macht offen auf die dem Werk Leos und seiner Art des Vorangehens mit den Orientalen noch anhaftenden Mängel aufmerksam. Auch ein

so großer und weitschauender Papst konnte nicht mit einem Schlag alle Fehler der Vergangenheit überwinden und sich zu einer schlechthin idealen Haltung gegenüber dem christlichen Osten durchringen. Die volle Anerkennung der Eigenart der Ostchristen auf allen Gebieten ist auch unter Leo noch nicht verwirklicht worden. Auch er blieb hinter dem Ideal eines Kardinals Lavigerie zurück, der die nach seiner Auffassung einzig richtige Methode zur Gewinnung des Ostens so formulierte: „Bei den Orientalen alles, aber wirklich absolut alles annehmen und respektieren, ausgenommen nur das Laster und den Irrtum" (Esposito 567). Wir wiesen schon auf einige Mängel und Inkonsequenzen im Vorangehen Leos hin. Wenn der Papst auch auf die Reinerhaltung der liturgischen Riten streng bedacht war und den Latinisierungstendenzen der lateinischen Missionare energisch entgegenwirkte, so förderte er doch selbst in gewissem Umfang eine geistige Latinisierung, befürwortete die Einführung lateinischer Andachten bei den Orientalen (Esposito 347, 694) und begünstigte die Angleichung des orientalischen Ordenswesens an das lateinische Vorbild (Esposito 166). Leo hat die grundsätzliche Möglichkeit einer eigenständigen orientalischen Theologie wohl kaum gesehen, befürwortete er doch die Einführung des Thomismus auch in den orientalischen theologischen Schulen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, wie sehr die scholastische Philosophie und Theologie der Geistesart der Orientalen zuwider ist (Esposito 58, 606ff.).

In diesen Dingen ist die spätere Entwicklung über Leo XIII. hinausgegangen. Das neue orientalische Kirchenrecht sucht das traditionelle orientalische Mönchswesen zu wahren. Neuere unierte Gruppen wehren sich mit Recht gegen die geistige Latinisierung durch die unterschiedslose Übernahme westlicher Frömmigkeitsformen und Andachten. In katholischen orientalischen Seminaren sucht man heute, neben der gewiß unumgänglichen Beschäftigung mit der Scholastik, die jungen Studenten auch in die geistige Welt der orientalischen Väter und großen Theologen einzuführen.

Dennoch bleibt wahr: der Pontifikat Leos XIII. brachte die entscheidende Wende zugunsten des christlichen Ostens. Das Werk des P. Esposito hat das Verdienst, dies klargestellt und reichlichst dokumentiert zu haben. Es gewinnt deshalb im Zeichen der Vorbereitung des Konzils eine ganz besondere Bedeutung. Wir hoffen, daß das Konzil auf dem von Leo XIII. vorgezeichneten Weg weiter fortschreiten wird und daß es so unter unserem gegenwärtigen Heiligen Vater, der bewußt auf seinem großen Vorgänger fußt, das Werk der Wiedervereinigung der getrennten Brüder des Ostens entscheidend fördern wird. Es wäre dringend zu wünschen, daß das durch Esposito erschlossene weitschichtige und im gegenwärtigen Augenblick wegweisende Material auch in deutscher Sprache zugänglich gemacht würde.

ZEITBERICHT

Lateinamerika — Orthodoxe Klöster in Griechenland — Landvolk im Umbruch

Lateinamerika

Durch die Aktion der deutschen Bischöfe, die einen so starken und hochherzigen Widerhall bei den deutschen Katholiken gefunden hat, ist Lateinamerika neu in den Blickpunkt der Öffentlichkeit getreten. Lateinamerika ist ein riesiger Kontinent. Es erstreckt sich von Rio Grande del Norte bis zum Kap Hoorn und umfaßt – ohne die Besitzungen fremder Staaten – die 10 Staaten Mittelamerikas und die 10 Staaten Südamerikas. Besser spräche man freilich von Ibero-Amerika, weil dieser Kontinent von den iberischen Völkern, Spanien und Portugal, kolonisiert wurde. Anders als bei der angelsächsischen und französischen Kolonisation Nordamerikas ist hier das einheimische Element der Indianer nicht einfach ausgeschaltet oder verdrängt worden, sondern bildet – anteilmäßig verschieden groß – ein gewichtiges Fundament dieser Staaten.

Eine Hilfe für sie hat nur Sinn, wenn man ihre Struktur kennt. Deswegen wurde von der Organisation der amerikanischen Staaten (OEA) das *Centro de Investigación y de Acción Social* unter Leitung von P. Roger Vekemanns SJ in Torrone mit einer soziologischen Untersuchung beauftragt. Dieses stellte zunächst einmal fest, daß man nicht unterschiedslos von Lateinamerika sprechen könne, sondern mindestens 6 Gruppen von Staaten unterscheiden müsse.

Eine erste stellt die Mehrheit der mittelamerikanischen Staaten dar: El Salvador, Guatemala, Haïti, Honduras, Nikaragua und die Dominikanische Republik.

Sie sind die wirtschaftlich schwächsten, weil sie fast ausschließlich von einer auf Monokultur (Kaffee, Bananen) beruhenden Landwirtschaft leben. Während die Kaffeeplantagen auch heute noch nach feudalwirtschaftlichen Grundsätzen betrieben werden, ist die Produktion der Bananen fast ein Monopol der United Fruit Company.

Unter diesen Staaten nehmen Nikaragua und El Salvador eine gewisse Sonderstellung ein, was sich vor allem am Verbrauch von Zement ablesen läßt. Dieser steht in einer engen Beziehung zu Spareinlagen und Kapitalinvestitionen und damit zur Höhe des gesamten politischen, wirtschaftlichen und auch kulturellen Lebens.

Freilich ist auch das Niveau dieser beiden Staaten noch niedrig genug, wie man schon daraus ersieht, daß sich das jährliche Einkommen pro Kopf nicht von dem der übrigen Staaten unterscheidet, das zwischen 64 und 165 US Dollars liegt.

Die größten Schwierigkeiten dieser Länder liegen aber auf dem ethnographischen und sozialen Gebiet. Die Bevölkerung setzt sich zum übergroßen Teil aus Negern oder einer Mischbevölkerung zusammen, und es gibt keine tragende Mittelklasse. Am schlimmsten ist es damit in Haïti bestellt, wo es nur eine durch Volksschulbildung sich auszeichnende obere Schicht des Proletariats gibt, während man in den übrigen Staaten wenigstens gruppenweise, unter freien Berufen und Kaufleuten, so etwas wie eine mittlere Schicht, wenn auch keine Klasse findet. Damit sind natürlich auch die politischen und staatlichen Verhältnisse wenig stabil, und eine wirtschaftliche Planung, die für eine Höherentwicklung notwendig wäre, ist äußerst schwierig.

Eine zweite Gruppe umfaßt die beiden Staaten Bolivien und Paraguay. Sie haben einige Ähnlichkeit mit der ersten Gruppe, niedrige Jahreseinkommen, niedrigen

Energieverbrauch, eine tiefstehende Wirtschaft, bei der an erster Stelle der Export von Mineralien, an zweiter landwirtschaftliche Produkte stehen, und über die Hälfte Mischbevölkerung. Sie unterscheiden sich jedoch von der ersten Gruppe dadurch, daß sie begonnen haben, die soziale Unbeweglichkeit abzuschütteln. In Paraguay zeigt sich das daran, daß man energisch an die Bekämpfung des Analphabetentums herangeht. In Bolivien hat man begonnen, die 63% Indios, die bis vor kurzem noch ein sehr primitives Leben führten, mehr und mehr ins staatliche Leben einzubauen. Freilich sind diese Versuche in beiden Ländern, die übrigens über reiche Bodenschätze verfügen, vielfach politischen und sozialen Gefährdungen ausgesetzt, die mit einem solchen Aufbruch verbunden sind.

Eine dritte Gruppe bilden die Andenländer am Pazifik: Kolumbien, Ekuador, Peru. Von ihnen nimmt Kolumbien eine gewisse Sonderstellung ein, doch gleicht es sozial und ethnographisch eher den beiden aufgezählten Staaten als seinem großen Nachbarn im Süden, Brasilien. Zwar ist das jährliche Einkommen in Kolumbien höher als in den beiden andern Staaten, und es gehört damit zur Hauptgruppe der lateinamerikanischen Staaten, aber im übrigen sind sich die genannten Länder sehr ähnlich. Am meisten auf dem ethnographischen und kulturellen Sektor. Die Bevölkerung Perus besteht zu 46% aus Indios und 52% Weißen und Mestizen mit starkem indianischem Einschlag. 35% sprechen kein Spanisch, sondern nur die Eingeborenensprache und 50–55% sind Analphabeten. In Ekuador sind 30–40% Indios, 40–45% Analphabeten. Über Kolumbien gibt es nur Schätzungen: 5% Indios, 5% Neger, 65% Mestizen, Mulatten und Mischlinge von Negern und Indianerinnen (zambos), 25% Weiße; die Zahl der Analphabeten beträgt 38%.

Die Schwierigkeit wird dadurch besonders groß, daß diese Länder sehr ausgedehnt sind und über nur wenige Verkehrsmittel verfügen. So sind einige wenige fortgeschrittene Provinzen entstanden, in Peru z.B. Lima, Callao und Arquipa, während in anderen noch ein geradezu archaisches Leben herrscht.

In den entwickelten Provinzen ist allmählich eine tragende Mittelschicht entstanden, die diese Länder über jenen Stand herausgeführt hat, in dem sie noch eines starken politischen Führers bedürfen. Es gibt schon gewisse politische Institutionen demokratischer Art. Aber die Verhältnisse sind noch nicht so fest, daß diese Länder die Gefährdungen aushalten könnten, die die Binnenwanderung der untersten Schichten zu den Erwerbsmöglichkeiten und die sich anbahnende soziale Revolution mit sich bringen. Nur eine schnelle Entwicklungshilfe mit großen Kapitalinvestitionen könnte diese drohende Gefahr bannen.

In einer vierten Gruppe finden sich Mexiko und Brasilien. Diese beiden Länder haben gegenüber der vorhergehenden Gruppe bereits den entscheidenden Schritt getan. Zwar ist augenblicklich noch kein allzugroßer Unterschied zur dritten Gruppe, zumal im Fall Brasiliens, festzustellen, trotzdem hat hier bereits eine Entwicklung eingesetzt, die für die Zukunft einige Erwartungen rechtfertigt. Sowohl in Mexiko wie in Brasilien gibt es Großstädte, deren kulturelles Leben Verbindung zum Ausland hat. Schon ist in diesen Städten auch eine Industrie entstanden, die zum wirtschaftlichen Aufschwung der Länder beiträgt. Das politische Leben wird in beiden Ländern durch Parteien bestimmt, und damit ist eher gesichert, daß das Volksvermögen nicht in die Taschen irgendwelcher Diktatoren verschwindet. Schließlich wird in beiden Ländern schon seit langem, in Mexiko seit 1900, in Brasilien seit Kriegsende, ein Kampf gegen das Analphabetentum geführt, der auch schon Erfolg zeitigte.

Zur fünften Gruppe zählen die Länder der karibischen See, Kuba, Venezuela, Costa Rica und Panama. Diese Länder hatten das Glück, sich aus ungeordneten Verhältnissen dank günstiger Umstände wirtschaftlich entwickeln zu können. Das war im Fall Venezuelas das Öl, bei Costa Rica die große Einheitlichkeit seiner Bevölkerung, bei Panama der Kanal und bei Kuba eine Revolution, die zunächst einen

	Einkommen im Jahr pro Kopf in US$	Energieverbrauch pro Kopf in t Kohle	Zementverbrauch in kg pro Kopf	Täglicher Papierverbrauch in kg pro Kopf	Kalorien	Beschäftigte in Landwirtschaft	städtische Bevölkerung	Beschäftigte in mittleren und höheren Berufen	Selbständige	Angestellte	Beschäftigte in der Industrie	Analphabeten	Schüler der Volksschule	Höhere Schule	Universität	Zeitungen auf 100 Einwohner	Rundfunkapparate auf 100 Einw.	Kinoplätze auf 100 Einwohner	Ärzte auf 100 000 Einwohner	Einw. auf ein Krankenhausbett	Geburtenhäufigkeit	Sterblichkeit	Ausländer	Indios und Neger
I																								
HAITI	64	0,03	19	0,1	—	83,2	17	3,0	1,4	5,9	18 0	89,9	24,7	1,7	2,4	0,3	0,6	0,2	9	1500	48	25	0,61	95
GUATEMALA	160	0,12	33	0,6	—	74,9	30	7,7	2,7	15,7	38.0	71,0	26,7	2,2	10,2	2,2	1,1	1,9	17	660	46	25	1,08	54
HONDURAS	150	0,12	22	0,3	—	93,1	25	4,5	0,7	7,2	22,0	65,0	31,6	2,3	6,4	2,5	2,4	2,0	15	750	43	20	2,40	12
DOMINIKAN. REP.	160	0,12	113	0,4	—	69,6	28	—	—	—	37,0	57,0	60,0	2,8	12,3	2,9	3,4	1,3	20	390	50	22	1,62	15
NIKARAGUA	129	0,12	42	0,6	—	67,7	37	—	—	—	19,0	62,0	36,3	2,8	8,5	9,0	2,6	4,2	32	510	47	21	0,96	15
EL SALVADOR	150	0,12	49	1,0	—	63,2	35	10,5	2,0	20,4	42,0	61.0	40,6	4,0	7,3	4,3	1,6	1,7	17	480	45	22	1,04	10-20
II																								
PARAGUAY	140	0,03	10	0,2	—	53,8	35	14,2	3,8	21,9	22,0	34,0	62,6	4,3	21,9	3,7	6,3	1,3	46	615	45	19	4,08	4
BOLIVIEN	75	0,16	15	0,6	—	49,4	37	7,6	1,0	13,3	26,0	68,0	39,7	5,3	13,9	3,4	6,1	1,0	25	565	43	21	1,31	65-75
III																								
PERU	120	0,33	97	1,1	2080	62,5	41	—	—	—	30,0	53,0	45,0	5,2	17,6	7,6	10,5	1,4	22	495	45	23	—	50-60
EKUADOR	150	0,14	49	1.1	—	53,2	39	10,5	1,5	29,2	15,0	44,0	50,0	4,9	16,1	5,4	3,0	3,0	26	480	43	20	0,73	30-40
KOLUMBIEN	250	0,47	107	1.3	—	53,9	48	21,9	17 0	24.2	30,0	38,0	39,2	4,6	11,0	5,9	21,7	3,4	36	380	45	19	0,44	10
IV																								
BRASILIEN	230	0,35	62	1,6	2360	50,5	37	15,2	3,1	19,3	52,0	51,0	39,6	5,4	13,1	6,3	7,6	3,0	33	320	45	21	2,34	11
MEXIKO	220	0,65	85	2,2	2270	57,8	50	16,9	6,5	—	56,0	43,0	50'9	3,3	21,7	—	8,7	5,1	42	875	43	17	0,71	20-30
V																								
PANAMA	250	0,36	157	3,6	—	49,8	47	15,2	1,1	24,9	43.0	30,0	59,0	12,6	27,6	12,4	13,1	5,0	30	245	42	20	6,22	25
COSTA RICA	181	0,32	78	1,8	—	54,7	36	22,3	15,0	26,9	43,0	21,0	59,6	10,0	22,3	9,2	7,0	5,4	36	200	44	16	4,15	—
VENEZUELA	540	1,65	270	2.0	2280	41 3	61	18,2	4,8	33,8	64,0	48,0	43,3	3,5	14,8	10,2	12,2	6,1	53	290	43	20	4,15	15
KUBA	310	0,62	125	4,8	—	41,5	55	21,7	1,4	30,4	51,0	22,0	53,0	4,6	35,8	12,9	15,5	6,8	100	300	33	15	3,95	12,4
VI																								
CHILE	360	0,98	130	4,2	2490	29,6	66	21,4	2,3	42,1	49,0	20,0	61,5	10,0	37,4	12,8	9,6	5,1	56	185	38	15	1,75	0
URUGUAY	440	0,78	166	6,5	2810	21,7	81	33.0	31.0	—	55,0	15,0	58,7	12,7	45,3	18,0	26,1	3,9	91	175	25	10	18,00	0
ARGENTINIEN	460	0,90	131	7,8	2840	25,2	68	35,9	29,7	39,7	59,0	14,0	68,6	20,3	74,6	18,1	16,5	4,9	128	250	25	10	15,33	0

durchaus sozialen Charakter hatte und erst später entartete (vgl. diese Zschr. 168 (1961) 457).

Aber in keinem dieser Länder hat die soziale und kulturelle Entwicklung mit der wirtschaftlichen Schritt gehalten. Man möchte sie deshalb zu den niedrigeren Gruppen zählen. So ist in Venezuela das höchste Jahreseinkommen zu verzeichnen; aber das Analphabetentum beträgt immer noch 45–50%. Und die sozialen Unterschiede in den einzelnen Gegenden des Landes sind ungeheuer groß. Das läßt vermuten, daß der aus dem Öl stammende Reichtum des Landes sehr einseitig verteilt ist. Panama und Costa Rica haben fast als einzige der lateinamerikanischen Länder den Vorteil, daß ihre Bevölkerung nahezu einheitlich aus Weißen besteht. Um jedoch zur vollen Blüte zu kommen, sind sie zu klein und zu sehr auf Hilfe von außen angewiesen.

Die sechste Gruppe endlich vereinigt Argentinien, Uruguay und Chile. Verglichen mit den übrigen westlichen Ländern ist ihre Entwicklung zwar noch sehr zurückgeblieben, doch sind sie die am besten entwickelten Länder Lateinamerikas. Das jährliche Einkommen ist dort (nach Venezuela) am höchsten. Auch die übrigen wirtschaftlichen Verhältnisse sind am ausgeglichensten. Die Bevölkerung besteht fast nur aus Weißen, lediglich in Chile gibt es Mestizen mit großem weißen Bluteinschlag. Vor allem Argentinien hat in den letzten Jahrzehnten eine starke Einwanderung aus Europa erfahren, die dafür gesorgt hat, daß das Land moderner ist als irgendein anderes Lateinamerikas. Auch das Analphabetentum ist dort am niedrigsten. Entscheidend aber ist, daß es in diesen drei Ländern eine Mittelklasse gibt, die sich gut entwickelt und die eigentlich staatstragenden Kräfte stellt.

Trotzdem läßt sich augenblicklich eine gewisse Stagnation der Entwicklung nicht verheimlichen. Nach dem Weltkrieg haben diese Länder eine günstige wirtschaftliche Phase durchgemacht; doch seit dem Ende des Koreakrieges hat man versäumt, sich auf die weniger günstigen ökonomischen Bedingungen umzustellen. Einen ersten Grund darf man in dem starken Einfluß der öffentlichen Meinung auf das politische Leben sehen. Parteien bekennen sich nur schwer zu Einschränkungen. Man hatte die Industrialisierung mächtig vorangetrieben; aber mit dem Aufhören des Krieges und seinen unmittelbaren Folgen war man auf den Inlandmarkt angewiesen, der die angebotene Fülle nicht aufnehmen konnte. So kam es zu Inflationsbewegungen. Ein zweiter Grund hängt eng damit zusammen: Die Landwirtschaft dieser Länder bedarf dringend der Technisierung, wenn sie mit dem Weltmarkt Schritt halten will, aber die dort herrschenden Besitzverhältnisse entsprechen nicht dieser Entwicklung.

Es gibt also in Lateinamerika sechs Gruppen von Staaten, von denen die erste, dritte und sechste auf ihrer Stufe eine gewisse Ausgeglichenheit verraten, während sich die übrigen Gruppen in einer mehr oder weniger intensiven Entwicklung befinden. Die unterste Stufe ist heute noch die archaische, auf der mittleren stehen moderne Entwicklungen unvermittelt neben altertümlichen und archaischen, auf der obersten gibt es eine Entwicklung, soweit sie unter den von ganz Lateinamerika bestimmten Umständen möglich ist. *(Mensaje, November 1961.)*

Orthodoxe Klöster in Griechenland

Spricht man von griechischen Klöstern, so denkt man meist an die Klöster des Athos. Und zweifellos spielt der „heilige Berg" eine einzigartige Rolle im Leben der orthodoxen Kirche. Seine Anziehungskraft ist gerade auch für die Deutschen sehr groß. Unter den 2976 Besuchern des Jahres 1959 stellten sie mit 289 nach den Griechen (2112) die größte Zahl.

Aber es gibt auch noch andere Klöster in Griechenland und seiner Inselwelt, zu denen man noch die griechischen Klöster in Palästina und auf dem Sinai zählen muß. 1959 wurde die Zahl der Männerklöster mit 175 angegeben, die von etwa 700 Mönchen besiedelt wurden. Die gleiche Quelle *(Ekklesiastikon Hemerologion, 1961)* nennt zwar 1199 Mönche, doch sind dabei all jene Weltpriester mitgezählt, die im Zölibat leben und deswegen im Mönchsverzeichnis irgendeines Klosters aufgeführt werden. Neben den Männerklöstern gibt es 111 Frauenklöster mit 1454 Nonnen. Die meisten Klöster sind klein, und nur wenige werden so viele Mönche aufweisen wie das Kloster Longovarda auf Paros, wo etwa 30 Mönche leben.

Schon aus der großen Zahl der Klöster und der kleinen der Mönche wird sichtbar, daß das Mönchtum der orthodoxen Kirche in eine schwere Krise geraten ist. Es gleicht eher „großartigen Ruinen" als einem blühenden Baum. Die orthodoxe Hierarchie macht sich deswegen große Sorgen; denn die orthodoxe Kirche kann weder von Wesen noch von Geschichte her auf das Mönchtum verzichten. Die Bischöfe haben deswegen dieses Problem schon öfter auf die Tagesordnung ihrer Synoden gesetzt, die sie regelmäßig abhalten. Zum erstenmal geschah dies 1958, wofür der Metropolit Panteleimon von Chios ein Memorandum vorbereitete. Wegen Zeitmangel konnte sich die Synode jedoch nicht mit der Frage befassen, und darum veröffentlichte der Metropolit seine Vorschläge in einer eigenen Schrift. Auch in einer Rede zum Fest des hl. Gregor Palamas kam er in Saloniki darauf zu sprechen und meinte, man müsse einen neuen Orden gründen, der, auf der Höhe der Zeit, zu einem Mittelpunkt der apostolischen Tätigkeit der orthodoxen Kirche werden könne.

Auf der Synode vom Oktober 1960 machte der Metropolit Philipp von Drama in andere Richtung gehende Vorschläge. Man solle versuchen, unter den Waisen (36000) und Halbwaisen (350000) Kandidaten für den Mönchsstand zu finden. Gegen einen solchen Vorschlag kann man natürlich schwere Bedenken erheben; aber der Metropolit meinte, daß es vielleicht gelingen werde, die heranwachsende Jugend dem Pfadfindertum zu entziehen, das gerade in Griechenland Familie, Kirche und Schule ersetzen möchte. Auch für die innere Verfassung der Klöster machte der Metropolit neue Vorschläge, die vor allem darauf zielen, daß die Mönche selbst die Ratsmitglieder ihres Klosters wählen, aus denen der Bischof den Hegoumen bestimmt. Außerdem forderte der Bischof eine stärkere soziale Betätigung der Mönche. Dabei stieß er jedoch auf heftigen Widerstand, und man warf ihm Unverständnis für das Wesen des Mönchtums vor.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als sei innerhalb des orthodoxen Mönchswesens eine gewisse Stagnation zu verzeichnen, die ihren letzten Grund vielleicht in dem Zusammenstoß der orthodoxen Kirche und ihrer Frömmigkeit mit der modernen Welt hat, ein Problem, das sich für die Kirche zwar zu allen Zeiten stellt, das aber für die so stark aufs Liturgische ausgerichtete Frömmigkeit der Ostkirche in besonderer Weise besteht. Dazu kommt, daß die moderne technische Kultur und Zivilisation einen ihrer Ursprünge auf die abendländische Kirche zurückführen kann, kaum jedoch auf die Theologie der Ostkirche.

Sichtbar wird diese Krise auch in der Auseinandersetzung um einige ordensähnliche Gemeinschaften, die sich vor allem aus Laien zusammensetzen: die eine ist „Zoe" (Leben) und wurde 1907 vom Archimandriten Eusebios Matthiopoulos gegründet, die andere spaltete sich 1960 davon ab und hat den Namen „Ho Soter" (der Erlöser) angenommen. Der Grund für die Spaltung bestand auch hier in der Frage der mehr oder weniger starken Angleichung an das eigentliche Mönchtum, wobei die jüngere Gruppe die strengere Richtung vertrat. In beiden Gemeinschaften finden sich Priester und Laien und beide arbeiten apostolisch durch Predigten und Katechese. Die Mitglieder legen drei Gelübde oder Versprechen ab, Armut,

Keuschheit und Gehorsam. Doch kann man ohne Schwierigkeit austreten und heiraten. Schon 1914 und wieder 1923 gab es Auseinandersetzungen um „Zoe"; aber 1923 stellten sich die Bischöfe hinter die Bruderschaft. Man kann vielleicht sagen, daß die Situation innerhalb der orthodoxen Kirche Griechenlands in etwa jener der abendländischen Kirche ähnlich ist, als die Bettelorden aufkamen und eine ganz neue Form des Ordensleben darstellten. Und wie es ohne sie der abendländischen Kirche wohl nicht gelungen wäre, die großen Häresiebewegungen des Mittelalters zu überwinden, so darf man auch vermuten, daß sich in der Ostkirche etwas Neues anbahnt. Der Heilige Geist hat viele Gaben, die er nach dem Bedarf und der Liebe seiner Kirche austeilt. *(Irenikon 1961, Nr. 3.)*

Landvolk im Umbruch

Wir Deutsche sind politisch entwurzelt worden und sozial und wirtschaftlich vom Wirbel einer neuen Entwicklung erfaßt. Aber auch Länder, in denen die Erschütterungen weniger tief gingen als bei uns, erleben es, daß jahrhundertealte soziale Gefüge und wirtschaftliche Erwerbsweisen sich von Grund aus wandeln. So Frankreich. Es zählt bedeutende Städte, und Paris sucht seinesgleichen selbst im heutigen Zeitalter der Verstädterung. Aber Frankreich hatte trotzdem keine exklusive Stadtkultur. Das weite Land und seine Bewohner besaßen einen eigenen, wertvollen Lebensstil. Der französische Bauer hat sich neben dem Städter in ganz anderer Weise als Bürger behauptet, als dies in anderen romanischen Ländern der Fall war. Das bezieht sich natürlich weniger auf die Zahl als auf das moralische und politische Gewicht, das er dieser Zahl im Leben der Nation zu geben verstand.

Und nun muß er sich in einer verwandelten Welt neu begründen und neu durchsetzen. Maschinenzeitalter und Automation machen nicht halt vor dem Bauerndorf. Sie und der „Geist der Zeit" verursachen einen Zusammenstoß der Generationen. Das sogenannte Generationsproblem hat es immer, überall und in allen Ständen gegeben. Die Gegensätze mußten dabei jedoch nicht notwendig aufeinander prallen. Heute dagegen geht es oft hart auf hart, obschon auf beiden Seiten viel guter Wille zum friedlichen Ausgleich vorhanden ist.

Welches sind die Gründe der kritischen Beziehungen?

1. Der Bauernbetrieb zeigt noch den uralten patriarchalischen Familienstil. Während der junge Arbeiter einem vom Vater unabhängigen Beruf nachgeht und durch seinen Lohn von den Eltern unabhängig wird, sieht sich der Bauernsohn in einer ganz andern Lage: sein Vater ist nicht nur Haupt der Familie, sondern Inhaber und Leiter des Erwerbsbetriebes. Beide Funktionen leben ineinander vermischt, und weil der Jungbauer eben Sohn ist, arbeitet er ohne fixe Bezahlung. Er bleibt in allem von den Eltern abhängig, oft selbst wenn er verheiratet ist. Verglichen mit dem Arbeiter, sieht er sich so in wichtigen persönlichen Freiheiten beeinträchtigt, und das kann, bisweilen unbewußt, ein schlechtes Klima schaffen.

2. Die Technik erobert das flache Land. Moderne Maschinen, ausgewähltes Saatgut und neue Düngemittel haben den bäuerlichen Ertrag in einem Rhythmus gesteigert, der dem industriellen mindestens entspricht. Nicht die Steigerung als solche, aber die damit zusammenhängenden Veränderungen tragen bei zur Spannung zwischen alt und jung. Denn alles ging zu rasch, als daß die überlieferungsgebundene ältere Bauerngeneration hätte mitkommen können. Man darf nicht übersehen, daß es unter ihnen Leute gibt, die zwischen ihrem 16. und 60. Lebensjahr sich von der Sichel bis zum Mähdrescher umstellen mußten, und zwar ohne daß sie beruflich entsprechend umgeschult wären. Daher gelang es ihnen auch nicht, die Entwicklung mit fester Hand zu steuern, sie wurden von ihr eher überrannt.

Auch der grundsätzliche wirtschaftliche Standpunkt der Generationen zur Technisierung der Landwirtschaft ist verschieden. Die Alten sehen in ihr vor allem das Mittel, die körperliche Mühsal zu vermindern, während die Jungen in ihr eine Kapitalanlage erblicken, die in erster Linie den Ertrag steigern soll.

3. Das Anwesen wird zum Unternehmen. Dem überlieferungsverhafteten Bauern bedeutete sein Besitz den Lebensunterhalt der Familie, ihren Hort und Halt und feste Lebensgrundlage für alle Zukunft. Und nun wird auf einmal alles anders. Wie überall, so schafft auch hier die Technik Abstand zur Natur, das Anwesen wird aus einem Wurzelgrund der Sippe zu einem geschäftlichen Unternehmen. Dazu kommt, daß das wirtschaftliche Denken selbständig, autonom wird und auf Gemütswerte wenig Rücksicht nimmt. So fordern es der Zeitgeist und die allgemeine Lage: die Landwirtschaft sei ein Bestandteil der überall, in Industrie und Handel und Gewerbe gültigen Marktwirtschaft. Und diese Wirtschaftsidee wirkt zurück und fordert beschleunigte Mechanisierung und Organisation. Der Bauernhof wird zum Betrieb. Das bedeutet Verteilung der Produktionsaufgaben, Spezialisierung der Erzeugung, Höchstmaß in Anwendung technischer Hilfsmittel und volle rationelle Ausnützung der Arbeitskraft. Diese letzte soll zwei Gegensätze beseitigen, nämlich daß das Bauernunternehmen hier über zu wenig Arbeitskraft verfügt (in einem jungen Haushalt) oder überbesetzt ist (viele erwachsene Kinder).

Ferner ist nötig, daß sich das Land genossenschaftlich zusammenschließt, Einkaufs- und Verkaufsorganisationen geschaffen werden und daß jeder Bauer in seiner Wirtschaft nach kaufmännischen Gesichtspunkten verfährt. All das kann natürlich die Krise zwischen der alten und der jungen Generation verschärfen.

4. Die materielle Zivilisation der Landfamilie ist unbefriedigend. Viele junge Männer und Mädchen bäuerlicher Abstammung ertragen die Rückständigkeit mancher ländlichen Verhältnisse nicht mehr, so wenn vielerorts keine oder unzureichende kommunale Wasserversorgung besteht oder die Wohnräume jeder Bequemlichkeit entbehren.

Die Jungbauern sind entschlossen, ihr Erwerbs- und Privatleben auf den Stand des Durchschnittsbürgers anderer Berufe zu bringen. Sie melden in der Öffentlichkeit ihre Ansprüche an und greifen ebenso nachdrücklich zur Selbsthilfe. Sie wissen wohl, daß ihnen noch nicht geholfen ist, wenn für ihre Erzeugnisse ein entsprechender Verkaufspreis gesichert ist. Es braucht mehr, so meinen sie: Bodenreform, Organisation des Absatzes, produktive landwirtschaftliche Kapitalanlage. Die ländlichen Bezirke sind im Aufbruch, aufgeschreckt von der Unruhe eines Zeitalters im Übergang. Das alte, naturverwachsene, erdhafte, dem Mythischen nahe Bauerntum wird neue Züge bekommen. Und das nicht nur in Frankreich. *(Revue de l'Action populaire, Juli-August 1961, Nr. 150, 833 ff.)*

UMSCHAU

Roswithas Dramen

Seit der Humanist Konrad Celtes in der Renaissance die Werke Roswithas von Gandersheim der Vergessenheit entriß, hat es nicht an leidenschaftlicher Auseinandersetzung um das Phänomen der ersten deutschen Dichterin gefehlt. Die Kommentare der Literaturhistoriker reichten von rückhaltloser Bewunderung bis zu der Behauptung, es handle sich um eine geschickte Fälschung (analog etwa zu der Kontroverse um William Shakespeare und Sir Francis Bacon),

und der eigentliche Verfasser der Dramen sei Konrad Celtes selbst.

Inzwischen würden alle wissenschaftlichen Abhandlungen, die sich in zahlreichen Kultursprachen mit Roswitha und ihrem Werk befassen, leicht eine kleine Bibliothek füllen. In den Darlegungen finden sich die unterschiedlichsten Ansichten, indessen überwiegen die positiven Urteile in derart überzeugender Zahl, daß es nach dem heutigen Stand der Literaturwissenschaft kaum noch einem Zweifel unterliegt, daß die sechs Dramen Roswithas („Gallicanus", „Dulcitius", „Calimachus", „Abraham", „Pafnutius" und „Sapientia") nicht nur den wesentlichen Bestandteil ihres Werkes bilden, sondern zugleich auch unleugbar einen prominenten Platz in der dramatischen Literatur des Abendlandes einnehmen.

Im Hinblick darauf erscheint es verwunderlich, daß sich bis in die Gegenwart hinein kein Literaturhistoriker ernsthaft mit der Frage befaßt hat, ob die Dramen für Aufführungen oder nur als Lesedramen geschrieben wurden; mehr noch, ob sie zu Roswithas Zeiten aufgeführt worden sind.

*

Diese Lücke füllt eine Abhandlung, die vor kurzem in der Philosophical Library in New York unter dem Titel "Hrotswitha – The Theatricality of her Plays" (frei wiederzugeben etwa als „Die praktische Aufführbarkeit ihrer Schauspiele") erschien.

Die Verfasserin, Sister Mary Marguerite Butler RSM, Dozentin am Mercy College und an der State University of Michigan in Detroit, hatte sich bereits jahrelang mit Leben und Werk der Roswitha befaßt, ehe sie einen neuen Weg ging, um an ihr Problem heranzukommen. Sister Mary Marguerite sagte sich, man könne die Frage, ob Roswitha ihre Dramen als Lese- oder Spielstücke geschrieben habe, beantworten, sobald man versuchen würde, sie aufzuführen.

*

Mit Unterstützung des Theaterwissenschaftlichen Instituts der State University of Michigan inszenierte sie am Lydia-Mendelssohn-Theater in Detroit die Dramen „Sapientia" und „Dulcitius" und brachte damit die ersten Roswitha-Aufführungen in den Vereinigten Staaten auf die Bühne.

Sie machte sich diese Arbeit nicht leicht, ging es ihr doch über den Beweis der Aufführbarkeit hinaus darum, die Möglichkeit zu untersuchen, ob die Stücke auch bei Lebzeiten der Autorin aufgeführt worden sein könnten. So prüfte sie an Hand zahlreicher Ouellen mehrere wesentliche Voraussetzungen:

1. Das Leben in mittelalterlichen Klöstern und klösterlichen Gemeinschaften im Hinblick auf die Abtei Gandersheim, in der Roswitha lebte und schrieb;

2. Die Spuren der klassischen Theatertradition, aus der Roswitha Anregung und Kenntnis schöpfte;

3. Die Spuren des mimetischen Einflusses als „handwerkliche" Voraussetzung;

4. Die Spuren des liturgischen Einflusses, die Substanz und Sinngehalt der Dramen weithin bestimmen.

*

Das Studium des Lebens in mittelalterlichen Klöstern und klösterlichen Gemeinschaften, besonders aber in der Abtei Gandersheim, brachte die amerikanische Wissenschaftlerin zu der Erkenntnis, daß sich die altdeutsche Spruchweisheit „Unter'm Krummstab ist gut leben" besonders in einer sublimierten Geisteskultur dokumentierte. Die Tatsache, daß Gandersheim die Töchter von Kaisern und Königen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation als Äbtissinnen und Kanonissen hatte, daß Gandersheim als Abtei dem Heiligen Stuhl unmittelbar unterstellt war und die Äbtissin als Souverän re-

gierte, schuf fruchtbaren Nährboden für eine schöpferische Persönlichkeit wie Roswitha.

Darüber hinaus war es die geistige Freizügigkeit der Gandersheimer Abtei (die kein Kloster strenger Observanz war), die es Roswitha ermöglichte, an die weltlichen Dichter und Dramatiker von Hellas und Rom heranzukommen, die ihr, zumindest im dramatisch-technischen Aufbau ihrer Stücke, weithin als Vorbild dienten.

*

Die Spuren der klassischen Theatertradition, besonders von Terenz, wurden in Roswithas Werk zum ersten Mal von den Humanisten des 16. Jahrhunderts gespürt. Von Terenz sagt Roswitha selbst, er sei ihr literarisches Modell gewesen. Spuren des klassischen Einflusses finden sich vor allem im Aufbau des tragischen Konflikts, im Gegenspiel des Protagonisten und Antagonisten als der Verkörperung zweier moralischer Kräfte. Bei Roswitha steht der Protagonist für Gott, Familie, Wahrheit, der Antagonist für die Widermächte, für Satan, zerstörte Sittenordnung, Lüge.

Anklänge an die Moralitäten, die Mysterienspiele des Mittelalters finden sich schon in der Nomenklatur: Viele ihrer Personen, in einigen Fällen sogar die Titelfiguren, tragen Namen, die sie zu Trägern einer Weltanschauung, einer Seelenhaltung machen: „Sapientia" (= Weisheit), „Constantia" (= Standhaftigkeit), „Dulcitius" (= Sinnlichkeit) und „Fortunatus" (= Opportunismus).

*

Die Spuren des mimetischen Einflusses findet Sister Mary Marguerite Butler in dem vollen und bewußten Einbau des komödiantischen Elements in ihre Dramen. Galten die Mimen, soweit sie heidnisch waren, den Kanonikern der Roswitha-Zeit auch als suspekt, als unsittlich, so nimmt die Gandersheimer Dichterin doch ohne Zögern den „entre-acte"-Charakter der „ioculatores" in ihre Dramen hinein. Vielleicht aus der Erkenntnis, daß die Zuschauer zu ihrer Zeit (es mag kaum anders gewesen sein als tausend Jahre später) die Wahrheit lieber als Dragée schlucken.

Dabei verzichtet Roswitha weder auf das komische, noch auf das satirische Element, das ihren Dramen Farbe gibt, ohne daß sie stellenweise Traktate sein könnten (und damit der Meinung entgegenkämen, es habe sich nur um Lesedramen gehandelt). Als substantielles Zeugnis zitiert Sister Mary Marguerite das Selbstgespräch des Einsiedlers Abraham, der auf der Suche nach seiner gefallenen Nichte in robust weltlichem Milieu sich selbst Mut zuspricht mit den Worten: „Schwatze, mache liederliche Witze wie ein Müßiggänger!"

*

Die Spuren des liturgischen Einflusses liegen in den Dramen von Roswitha am deutlichsten zutage. Auf Schritt und Tritt begegnen dem Zuschauer (oder Leser) Bibelzitate, religiöse Allegorien, die Sprache scheint zuweilen aus dem liturgischen Raum übernommen, klingt wie aus dem Missale zitiert. Dieser Einfluß scheint indessen am wenigsten verwunderlich, schrieb doch Roswitha ihre Dramen als Kanonisse einer Benediktiner-Abtei.

Um den zeitgenössischen Voraussetzungen nicht nur gerecht zu werden, sondern möglichst nahe zu kommen, richtete Sister Mary Marguerite nach eingehendem Studium mittelalterlicher Miniaturen ihre Detroiter Aufführungen ein: „Sapientia" für ein Ensemble, das nur aus Studentinnen bestand, „Dulcitius" für ein gemischtes Ensemble mit Studenten.

Sinn dieser unterschiedlichen Inszenierungen war es, beide Möglichkeiten mittelalterlicher Aufführungen zu berücksichtigen: Für den ersten Fall ging sie davon aus, daß die Dramen (auf Einspruch eines Kanonikers oder aus grundsätzlichen Erwägungen) nur von Klosterschülerinnen Roswithas aufgeführt

wurden; für den zweiten unterstellte sie die Mitwirkung von Mimen (Komödianten). Das Bühnenbild wurde ebenso nach zeitgenössischen Miniaturen gestaltet wie die Kostüme der Mitwirkenden. Alle Voraussetzungen waren gegeben, Roswithas Dramen quasi „in Originalfassung" in unserer Zeit aufzuführen. Ein aus Theaterfachleuten, Historikern, Kunsthistorikern, Architekten und Malern zusammengesetztes Expertenpublikum sah die beiden Aufführungen und erkannte ihre Stilechtheit und Aufführbarkeit an.

*

Sister Mary Marguerite ließ es indessen nicht dabei bewenden. Mit bewundernswerter Akribie ging sie bei Quellenstudien der Frage nach, inwieweit zeitgenössische Zeugen ein Vorhandensein des Theaters im Deutschland des 10. Jahrhunderts beweisen, und analysierte bis in Details die Dramen selbst auf der Suche nach Textstellen, die erkennen lassen, daß die Stücke zur Aufführung bestimmt waren.

Reich war die Ausbeute. Die amerikanische Wissenschaftlerin stieß auf zahlreiche „Regieanweisungen", wie sie jedes Drama seit Aristoteles enthält, und wie sie nur für „Aktion" gemeint sein können. Einige Beispiele: Im „Gallicanus" tritt Johannes mit den Worten auf: „Praesto sumus, hera quos vocati" (Ihr habt nach uns geschickt, hier sind wir). – Im „Dulcitius" ruft Kaiser Diocletian aus: „Ista insanit; amoveatur!" (Sie ist von Sinnen, führt sie hinweg). – In „Sapientia" sagt Antiochus: „Procede, Sapientia, teque cum filiabus imperatori repraesenta!" (Tritt herzu, Sapientia, tritt mit deinen Töchtern vor den Kaiser). Diese Beispiele ließen sich um zahlreiche vermehren.

Vom „Horace R. Rackham School Stipendium" erhielt Sister Mary Marguerite Auftrag und Mittel, ihre Forschung an Ort und Stelle zu vervollkommnen. Sie fuhr 1955 nach Europa, wo sie in Gandersheim den Spuren Roswithas nachging. Sorgfältige Studien der Architektur vervollständigten ihre Kenntnisse von den Voraussetzungen für eventuelle Aufführungen zu Lebzeiten Roswithas. Daneben trieb sie Quellenstudien im Kölner Stadtarchiv, in der Bayerischen Staatsbibliothek in München, in der Klagenfurter Studienbibliothek, in den Hildesheimer Stiftsarchiven und in der Vatikanbibliothek.

In ihrer 234 Seiten umfassenden Abhandlung vertritt sie nach ernsthafter Prüfung aller Voraussetzungen entschieden die These, daß Roswitha ihre Dramen für Aufführungen (und nicht als Lesedramen) geschrieben hat und die Dramen auch, vielleicht sogar unter ihrer Regie, aufgeführt wurden.

Peter F. Gallasch

Savigny und Jakob Grimm

Neben dem Rektor des Kasseler Friedrichsgymnasiums ist es Karl Friedrich von Savigny, der Begründer der historischen Schule der Rechtswissenschaft, gewesen, der mit treffsicherem Blick schon frühzeitig die überdurchschnittliche Begabung der Brüder Grimm erkannt und zielbewußt gefördert hat. Wenn Professor Richter in Kassel am 13. März 1802 dem von der Schule abgehenden Jacob Grimm in seinem Abgangszeugnis nachrühmt: „Das Lob herrlicher Geistesgaben und eines unaufhaltsamen Fleißes verdient der edle Jüngling Jacob Ludwig Karl Grimm" und vorausgesehen hat, daß er dermal einst Großes leisten werde, so gewann Savigny von der ersten Stunde an das Herz und einen so bestimmenden Einfluß auf die Brüder Grimm, deren Begabung er bald erkannt hatte, daß er am 30. März 1808 an sie hoffnungsfroh schrieb: „Überhaupt habe ich wahre Freude an Ihren Arbeiten. Wenn Sie fortwährend bei Ihrem großen Fleiß und Ihrer musterhaften Ordnung Ihren Sinn so lebendig erhalten, so werden Sie einmal etwas Treffliches hervorbringen."

Jacob Grimm hörte zuerst bei Savigny in Marburg im Wintersemester

1802/03 und blieb sein eifrigster Schüler, bis dieser am Schluß des Sommersemesters 1804 Marburg verließ, um eine Studienreise nach Paris zu unternehmen und an der dortigen Nationalbibliothek Quellenstudien für seine Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter zu treiben. Da das gewaltige Material von einem einzelnen nicht bewältigt werden konnte, ließ er Jacob Grimm, der vor dem Abschluß seiner Studien stand, Ende Januar 1805 zu seiner Unterstützung nachkommen. Dieser Pariser Aufenthalt wurde insofern für Jacob Grimm von schicksalhafter Bedeutung, als er zugleich für seine altdeutschen Studien nutzbar gemacht werden konnte und damit der Grundstein für seine späteren Forschungen gelegt wurde. Damit war Savigny unbewußt der geistige Urheber von Jacobs grundlegenden Arbeiten geworden. Auch war er ihm für seine Mitarbeit sehr dankbar. Als im Jahre 1815 sein erster Band der „Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter" erschien, hat er in der Vorrede seine Hilfe anerkannt: „Endlich muß auch die treue Hülfe dankbar erwähnt werden, die dem Verfasser sein Freund Jacob Grimm auf mehreren Bibliotheken, besonders in Frankreich, geleistet hat, und wodurch vorzüglich den folgenden Bänden dieses Werkes großer Vorschub geschehen ist. Die Genauigkeit und Sorgfalt, die sich seitdem in den eigenen Arbeiten dieses trefflichen Mannes bewährt hat, und die nur aus einem treuen und liebevollen Anteil an dem Gegenstand einer Arbeit hervorgehen kann, ist damals dem fremden Zwecke zugute gekommen."

Als Jacob Grimm davon erfuhr, war er so bewegt, daß er am 7. August 1815 an Savigny schrieb: „Die Stelle in der Vorrede, wo Sie meiner gedenken, hat mich so gerührt, daß ich dachte, ich müßte mir wünschen bald zu sterben, um die Möglichkeit aufzuheben, daß ich dies Lob nicht einmal behalten könnte, wenn das, was ich vermag zu leisten, geringer erscheinen wird. Wie müßte ich von Ihnen schreiben, wenn ich den Einfluß überlege, den Sie von Marburg aus bis jetzt auf mein und unser aller beinahe Schicksal und Bildung so liebreich gehabt haben."

Es war deshalb ein Ausfluß der Dankbarkeit, wenn er sein Hauptwerk, die deutsche Grammatik, Savigny widmete. Die Meisterschaft empirischer Forschung, zu der er durch ihn erzogen worden war, das erfahrungsmäßige Erkennen im Gegensatz zur spekulativen Methode, kam hier zum Vorschein. Die Widmung beginnt mit den Worten: „Wie hat sich mein Herz danach gesehnt, lieber Savigny, was ich einmal Gutes und Taugliches hervorzubringen imstande sein würde, Ihnen und keinem andern öffentlich zuzuschreiben." Als sein Schüler habe er begreifen gelernt, was es heiße, etwas studieren zu wollen, sei es die Rechtswissenschaft oder eine andere. Auf diese Erweckung hätten sich bald Fäden geknüpft, die einen unveränderlichen Einfluß auf ihn ausgeübt hätten. Hierauf antwortete Savigny am 4. April 1819: „Mein liebster Freund! Schon allein die Ehre, die Sie mir antun mit der Zueigung eines Buches, das mit so rühmlichem Ernst die neue und große Bahn bricht, hätte mir große Freude gemacht, aber weit mehr tut dieses noch die herzliche Liebe, die aus der innigen und sinnvollen Zueigung redet. Wenn auch der eigne innige Anteil einen Anspruch auf gegenseitige Zueigung gibt, so darf ich doch wohl sagen, daß ich Ihre Liebe verdiene. Denn ich weiß gerade unter Gelehrten nicht leicht jemand, dessen ganzes Wesen, Tun und Treiben mir mit einem so verwandtschaftlichen Gefühl am Herzen liegt als das Eurige." Neben den „Deutschen Rechtsaltertümern", für die Savigny 1829 ihm die Ehrendoktorwürde der Universität Berlin verschafft hatte, war es Jacob Grimms „Deutsche Grammatik", der er sein besonderes Interesse zuwandte. Er hätte gern einen populären Auszug, eine kleine Grammatik oder eine Schulgrammatik gehabt und spornte ihn wiederholt zu dieser Arbeit an. Infolge anderweitiger Arbeiten ist Jacob Grimm jedoch nie dazu gekommen, obwohl das Göttinger Universitätskurato-

rium ihn deshalb vom Nachmittagsdienst an der Göttinger Bibliothek befreit hatte.

Eine vorübergehende Entfremdung trat zwischen Savigny und den Brüdern Grimm durch den Protest der Göttinger Sieben ein. Jacob Grimm hatte Savigny eine Abschrift der Protestation übersandt. Dieser hatte sich über das Schriftstück nicht ganz zustimmend geäußert und daran auszusetzen gehabt, daß es keine Protestation, sondern eine Remonstration sei. Obwohl er im übrigen herzlichen Anteil an dem Mißgeschick der Göttinger Sieben nahm und in Berlin für die von dem Leipziger Verein ins Leben gerufenen Geldsammlungen wirkte, waren die Brüder Grimm über ihn sichtlich verstimmt. „Wir hatten", so schrieb Wilhelm Grimm an Bettina am 26. Dezember 1829, „etwas anderes von ihm erwartet und erhofft, aber was man empfindlich nennt, das bin ich darüber nicht geworden. Da ihm unsere Meinung hinlänglich bekannt war, so konnte ich nicht schweigen. Hätte er uns seine Gründe auseinandergesetzt, so würde uns das gefreut und geehrt haben, allein ich hatte kein Recht, sie ihm abzufordern, und ich achte seine Überzeugung auch da, wo sie gegen uns gerichtet ist."

Auch in der Angelegenheit der Berufung der Brüder Grimm nach Berlin schien es eine Zeitlang, als ob Bettina ihm den Rang ablaufen würde. Die Brüder Grimm waren in der Zeit nach der Göttinger Amtsenthebung in ihrem Gemütszustand leicht empfindlich, zumal sie durch falsche Gerüchte unterrichtet wurden, daß Savigny gegen eine sofortige Berufung gewesen sei. Daß er im Gegenteil nichts unversucht gelassen hat, um ihre Berufung nach Berlin zu erwirken, geht aus einem Brief eines früheren Schülers Jacobs, A. Rudorff aus Lauenstein bei Elze (Hannover) hervor, der drei Jahre nach dem Tod Wilhelms am 26. August 1862 geschrieben wurde. Darin heißt es u.a.: „Ich kam unter dem Eichhornschen Ministerium eines Morgens – es muß im Jahre 1840 gewesen sein – zu Savigny auf sein Zimmer am Wilhelmsplatz. Die Akten über die Berufung lagen auf seinem Tisch, und ich erinnere mich ganz deutlich, daß er mir mit sichtlicher Befriedigung sagte: die Sache sei in Ordnung und Ihre wie Ihres Bruders Berufung gesichert. Weit entfernt, ihr entgegen zu wirken, hatte er also in Gemeinschaft mit seinem Freunde Eichhorn die Sache in einem Sinne behandelt, wie es seiner Gesinnung für Sie, für sein preußisches Vaterland und für die Wissenschaft allein entsprechend und würdig war."

Als dann unter Savignys Mitwirkung im Frühjahr 1841 die Berufung der Brüder Grimm endgültig erfolgt war, waren sie ihm auch räumlich wieder näher gerückt. Das Verhältnis blieb bis ans Lebensende freundlich und ungetrübt, wenn sich auch manches gegen früher geändert hatte. Die Brüder bedauerten, daß Savigny durch gesellschaftliche Verpflichtungen seinem eigentlichen Arbeitsgebiet entzogen wurde. Er war mittlerweile Mitglied des Staatsrats geworden und sollte 1825 Justizminister werden. Als sich die Sache zerschlug, freute sich Jacob, weil er als Professor der Welt weit mehr wert sei. Als er aber dann doch seinen Dozentenberuf aufgab und 1842 zum Minister für Gesetzesrevision ernannt wurde, bedauerte das Jacob, weil er „die kurze, zweideutige Ehre dem dauernden sicheren Ruhm vorgezogen habe". Als Minister hatte er Repräsentationspflichten zu erfüllen, die ihn seinem eigentlichen Gebiet als Forscher entzogen. „Savigny kommt auch zuweilen abends zu uns", schrieb Jacob, „in seine Abendgesellschaften gehe ich nicht gern, weil da Leute verschiedener Art zusammentreffen. Er ist freundlich und auch herzlich gegen uns, doch vermisse ich manchmal seine frühere Einfachheit und Freiheit. Er fällt gern in eine Anfangs anmutige Ironie, die auf die Länge hin doch nicht zusagt. Auf gewisse Dinge meidet er gehörig einzugehen." Deshalb war ihm der ehemalige Professor im Marburger Oberrock lieber als im Berliner Ministerkleid. Er glaubte, daß er sich zu sehr mit der Abfassung einer Menge neuer Gesetze ab-

arbeite und daß seine Frau, die den äußeren Prunk liebte, mehr Einfluß auf ihn habe, als er das zugestehen wollte. So wurde sein Urteil über ihn mit zunehmenden Jahren immer kritischer.

Ein Brief Jacob Grimms an Adolf Friedrich Rudorff vom 31. Juli 1862 ist für das spätere Urteil Jacobs über Savigny sehr aufschlußreich, wenn er wohl auch etwas übertreibt. Es heißt da u. a.: „Für mich war Savignys Niederschlag und Ermattung in den letzten zehn Jahren überaus betrübend, ja unbegreiflich. Solch ein Geist hätte am Abend seines Lebens in voller Kraft bleiben müssen. Was alles durfte man in dieser langen Ruhe noch von ihm erwarten! Wie hätte er sein Werk krönen können! Er hörte auf zu leuchten. Nie habe ich ihn freier und frischer gesehen als zu Marburg und während ich mit ihm zu Paris war... Ich bin seine Gesinnung und Denkungsart an mir selbst wahrgeworden. Mein Schritt zu Göttingen war ihm zuwider, sein Briefwechsel stockte. Er und ein anderer Freund, Lachmann, haben gegen meine Vocation hierher gewirkt. Ich habe es, als etwas Unglaubliches, erst lange nachher erfahren (und durch Varnhagen ist's bestätigt), ihm doch nie nachgetragen; auch dauerte unsre Freundschaft äußerlich und meiner-, wahrscheinlich auch seinerseits, innerlich fort. Aber die armen Bogen auf sein Jubiläum verübelte er mir so, daß ich gleich abends zu den andern Gästen ungeladen blieb, und er mir überhaupt nie eine Silbe Dankes sagte oder sonst etwas dazu bemerkte. Das tat nichts. Er konnte doch nicht ablassen, wöchentlich zu uns zu kommen. Er kam, während wir zu Tisch saßen und blieb Viertelstunden und halbe Stunden lang, sprach wohl herzliche Teilnahme aus und erzählte Scherzhaftes. Ein ernstes, seiner würdiges Wort habe ich dabei nicht gehört. Ich ging abends selten zu ihm hin, Wilhelm öfter, dem er doch eigentlich minder bekannt war. Mir waren die vornehmen Leute, die man dort traf, meist unangenehm."

Aus dem Brief spricht Enttäuschung und verhaltener Schmerz. Der Verdacht, daß Savigny gegen die Berufung nach Berlin gewesen sei, entbehrt jedoch jeder Begründung und ist von Adolf Friedrich Rudorff in jenem Brief vom 26. August 1862 einwandfrei widerlegt worden. In dem Brief heißt es ausdrücklich: „Denn wie vollständig Sie diese Opposition auch im Herzen Savigny vergeben haben: ich fühle doch hindurch, daß es Ihnen ebenso weh tut wie mir: den häßlichen, mit Nichts zu ententschuldigenden Flecken auf dem sittlichen Charakter des geliebten Lehrers Ihrer Jugend haften zu wissen, der durch eine solche Zweideutigkeit das Recht auf Ihre Achtung verwirkt und die innerliche Fortdauer Ihrer Freundschaft nur als ein großzügiges Geschenk eines tiefen und edlen Gemütes empfangen haben würde..."

Wie felsenfest Jacobs Vertrauen zu Savigny war, zeigte sich in einem besondern Fall. Bei einem Fackelzug, den die Berliner Studentenschaft aus Anlaß von Wilhelm Grimms Geburtstag am 24. Februar veranstaltete, war Hoffmann von Fallersleben, der an jenem Abend von den Brüdern eingeladen war, Gegenstand lebhafter Kundgebungen seitens der Berliner Studentenschaft gewesen. Die Folge war, daß er, der wegen seiner „Unpolitischen Gedichte" bei der Behörde anrüchig geworden und seines Amtes enthoben worden war, aus Berlin ausgewiesen wurde. Nun fielen die liberalen Zeitungen über die Brüder Grimm, die von ihm abgerückt waren, her und bezichtigten sie der Verletzung des Gastrechts. Gervinus, einer von den Göttinger Sieben, hatte auf Grund falscher Zeitungsmeldungen angenommen, daß Savigny in dem Widerstreit der Meinungen gegen die Brüder Stellung genommen habe, und riet Jacob, ihn abzuschütteln. Darauf gab ihm Jacob eine unzweideutige Antwort und schrieb am 13. April 1844: „Savigny ist hier unser ältester Freund und überall freundschaftlich gegen uns. Bei diesem letzten Anlaß hat er durchaus nichts getan, was ihm zum Vorwurf gereichte."

Wilhelm Schoof

BESPRECHUNGEN

Theologie

Stohr, Albert: Gottes Ordnung in der Welt. Fünfundzwanzig Jahre deutscher Vergangenheit in Hirtenbriefen des Mainzer Bischofs. Hrsg. von Hermann Berg. (317 S.) Mainz 1960, Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 16,—.

Zur 25. Wiederkehr der Konsekration zum Bischof hat das Domkapitel von Mainz dem Bischof Albert Stohr diese Sammlung seiner Hirtenbriefe gewidmet. Der Herausgeber hat eine sorgfältige Auswahl getroffen und nach den drei großen Themenkreisen: Gott – Kirche – Kirche und Welt geordnet. Das Buch ist ein beredtes Zeugnis eines langen bischöflichen Wirkens. Es spiegelt sich in ihm auch die bewegte Geschichte der deutschen Katholiken in den letzten 25 Jahren, in der Bischof Stohr eine nicht geringe Rolle spielte. Die Festgabe konnte ihm noch zu seinen Lebzeiten überreicht werden. Nun hält sie sein Wort über seinen Tod hinaus lebendig. W. Seibel SJ

Keller, Michael: Iter para tutum. Apostolat in der modernen Welt. Hirtenworte des Bischofs von Münster, hrsg. v. Generalvikar Laurenz Böggering. (IX, 572 S.) Münster 1961, Aschendorff. Ln. DM 18,—.

Diese Sammlung von Hirtenworten wurde zum vierzigjährigen Priesterjubiläum des am 7. November 1961 verstorbenen Bischofs von Münster zusammengestellt. Sie enthält eine Auswahl von Hirtenbriefen, Ansprachen und seelsorglichen Anweisungen, die jeweils vollständig wiedergegeben und in großen Themengruppen geordnet sind. Die Titel dieser Abschnitte lauten: Papst, Bischof, Bistum; Priesterliches Sein und Wirken; Eucharistische Erneuerung; Ehe, Familie, Jungfräulichkeit; Marianisches Leben; Laienapostolat; Die Kirche in der modernen Gesellschaft; Schule, Erziehung, Wissenschaft. Bischof Keller hat vor allem der Seelsorge und dem Laienapostolat neue und zukunftsweisende Wege gezeigt. Hier lagen seine besonderen Verdienste. Daß die wesentlichen Richtlinien und Weisungen für diese Gebiete nun vollständig gesammelt sind, gibt dem Buch bleibenden Wert. W. Seibel SJ

Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen. Hrsg. von *W. Kern, F. J. Schierse* und *G. Stachel.* (387 S.) Würzburg 1961, Echter-Verlag. Ln. DM 16,80.

Jeder Versuch einer rationalen Begründung des Glaubens steht heute besonderen Schwierigkeiten gegenüber. Die Erkenntnisse der neueren (vor allem der biblischen) Wissenschaft haben viele bisher übliche Beweise erschwert. Zudem ist die grundsätzlich kritische Haltung der modernen Wissenschaft in breite Kreise eingedrungen und bestimmt die Haltung, mit der sie dem Anspruch des Glaubens gegenübertreten. Jede Apologetik muß dies zur Kenntnis nehmen und darf solchen Fragen nicht ausweichen.

In diesem Sammelwerk haben wir einen Versuch vor uns, der sich dieser Lage stellen will. Es bietet den Stoff in 39 „Thesen" dar, die auch in ihrem inneren Aufbau die scholastische Thesenform bewahren: Sie klären zunächst die Fragestellung, schildern dann den „Widerstreit der Meinungen" und den Sinn der hier verwandten Begriffe, um schließlich den eigentlichen Beweis anzutreten. Am Schluß jeder These steht eine Zusammenfassung ihres Ergebnisses. Die Aufreihung der Themen folgt dem gebräuchlichen Schema: Im ersten Teil („Der Mensch und Gott") geht es um die philosophischen Grundlagen, speziell um den Aufweis des Daseins Gottes. Der zweite Teil („Jesus Christus und seine Kirche") wendet sich den Grundlagen des christlichen Glaubens zu: der Hl. Schrift, dem Leben und der Sendung Jesu und der von ihm gegründeten Kirche. Zu den 23 Autoren gehören neben den Herausgebern u. a. *A. Brunner, H. Fries, H. Lais, Fr. Mußner, G. Söhngen, W. Trilling.*

Das Buch ist ein erster Versuch. So darf man von vornherein nicht erwarten, daß er alle Wünsche restlos befriedigte. Ein kritischer Leser wird da und dort Formulierungen finden, die er selbst vielleicht anders geprägt hätte, ohne freilich auch für seine eigene Meinung absolute Sicherheit beanspruchen zu können. Im großen aber ist der Versuch durchaus gelungen. Das Buch ist faßlich geschrieben, es spricht eine klare Sprache und gibt auf viele Fragen eine gute und begründete Antwort. Es will nicht zu viel beweisen, aber die aufgestellten Behauptungen ruhen auf sicheren Grundlagen. Man darf annehmen, daß es auch einen skeptischen Leser überzeugen oder zumindest zum Nachdenken bewegen kann: es hätte dann sein Ziel vollkommen erreicht. — Besonders hervorgehoben sei noch das jeder These beigegebene Literaturverzeichnis. W. Seibel SJ

Monden, L.: Theologie des Wunders. (357 S.) Freiburg 1961. Ln. DM 29,50.

Die Aufgabe, die sich der Löwener Theologe L. Monden hier stellte, gehört zu den schwierigsten der heutigen Fundamentaltheologie. Der moderne Mensch steht dem Phänomen des Wunders mit unverhohlener Skepsis gegenüber, und auch in der katholischen Theologie herrscht ein weitverbreitetes Unbehagen gegenüber einer Betrachtungsweise, die im Wunder nur ein apologetisches Beweisstück sieht.

Diesen Einwänden begegnet Monden mit einer ausführlichen dogmatischen Abhandlung über Wesen und Sinn des Wunders, die den ersten Teil des Buches füllt (15 bis 162). Die christlichen Wunder, so zeigt er hier, werden völlig unzureichend beschrieben, wenn man sie nur als „Durchbrechung der Naturgesetze" sieht. Sie sind in erster Linie Zeichen, mit denen Gott den Menschen zum Glauben ruft. Sie sind Träger einer göttlichen Botschaft und haben deswegen nur im Raum der Offenbarung einen Sinn. Sie bilden also nicht Vordersätze eines Kausalschlusses naturwissenschaftlicher Art, sondern sind Elemente einer Begegnung von Personen, wo Gott spricht und der Mensch in Freiheit antworten soll. Wenn diese göttliche Intention fehlt oder unsichtbar bleibt, kann von einem eigentlichen Wunder nicht mehr gesprochen werden: der „wunderbare" Vorgang muß in einem religiösen Sinnbezug stehen.

Nach dieser grundlegenden Klärung des Wunderbegriffs beginnt Monden mit dem apologetischen Aufweis. Er stützt sich dabei hauptsächlich auf die Wunder von Lourdes, weil sie in jeder nur erdenklichen Weise kritisch dokumentiert sind (187—242). Die dort erwiesenen Heilungen — es ereigneten sich solche nie außerhalb der katholischen Kirche (243—311) — betrafen unheilbare organische Schäden und geschahen in einem religiösen Sinnzusammenhang. Solche Geschehnisse lassen sich nur als göttliche Zeichen befriedigend erklären. Sie erfüllen die Bedingungen jener Art von Wundern, die allein für die apologetische Verwendung in Betracht kommen und die Monden „das große Wunder" nennt. Es sind Ereignisse, „bei denen die Außerordentlichkeit *eindeutig* eine religiöse Bedeutung suggeriert, da gleiche oder ähnliche Geschehnisse nie in Verbindung mit Profanem erfolgen" (172).

Die Wunder Jesu werden im ersten Teil behandelt, weil sich an ihnen am reinsten das Wesen des christlichen Wunders ablesen läßt (103—125). Im übrigen heißt es zu Recht: „Wenn einmal feststeht, daß echte Wunder wirklich geschehen, dann kann auch kein Zweifel mehr darüber aufkommen, daß die evangelischen Wunderberichte bis ins einzelnste den Stempel der Echtheit tragen" (343).

Das alles trägt Monden mit jener kritischen Nüchternheit vor, die auch den skeptischen Leser zum Nachdenken zwingt, und in einer Sprache, die jeder Gebildete versteht. Er hat eine umfassende Literatur verarbeitet, er hat auch alles zusammengetragen, was über das Phänomen des Wunders heute bekannt ist. Es gibt hier kein Problem, das er nicht genau und sorgsam bespräche. Dabei ist der Gedankengang von solch durchsichtiger Klarheit, daß man kaum mehr die lange Mühe spürt, deren Frucht sie ist. Dieses Buch ist in Sprache, Aufbau und Gedankenführung gleich vollendet. Unter den fundamentaltheologischen Monographien der letzten zwanzig Jahre nimmt es zweifellos den ersten Platz ein. Es wird auch für die Zukunft lange Zeit hindurch maßgebend bleiben. Es ist eine rundum überzeugende Leistung. W. Seibel SJ

Anciaux, Paul: Das Sakrament der Buße. Geschichte, Wesen und Form der kirchlichen Buße. (203 Seiten) Mainz 1961, Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 11,80.

In der dogmengeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte wurde die wechselreiche Geschichte des Bußsakramentes weithin aufgehellt. Die Ergebnisse sind auch für die dogmatische Theologie von nicht geringer Bedeutung. Es wurden ihr Erkenntnisse zugänglich — etwa die Grundzüge der altkirchlichen Bußtheologie —, die lange Zeit fast vergessen waren und nun in die systematischen Überlegungen einbezogen werden wollen. Diese Aufgabe hat Anciaux in vorbildlicher Weise erfüllt. Sein Buch ist ein Traktat über das Bußsakrament, in dem Systematik und Dogmengeschichte zu einem geschlossenen Ganzen verbunden sind. Er kennt auch die Einsichten der modernen Philosophie und weiß sie für eine tiefere Erkenntnis der Sünde und der Reue fruchtbar zu machen.

Die Grundthesen des Buches entfalten die kirchliche und zugleich personale Struktur des Sakramentes: Sündenvergebung ist zuerst Versöhnung mit der Kirche und durch sie Versöhnung mit Gott. Das persönliche Tun des Büßenden ist „ein konstituierendes Element der sakramentalen Handlung" (82). Es gibt keine zwei Wege zur Vergebung: Die Reue ist bereits Beginn des sakramentalen Geschehens, das sakramentale Zeichen Besiegelung und Vollendung der inneren Bekehrung. Die Vollkommenheit der Reue bemißt sich nach der gnadenhaften Tiefe und Intensität des Reueaktes (was analog auch für die Schwere der Sünde gilt: 33 bis 43). Alle sakramentale Gnade wird im Zusammenwirken der heiligen Kirche mit dem reuigen Sünder gespendet, der die Vergebung im persönlichen Ja seiner Reue aufnehmen muß. Auch die Ablässe (177—192) sind nur sinnvoll in Verbindung mit dem Bußsakrament und sollen wie dieses zu einer wachsenden Teilnahme am Leben der heiligen Kirche führen.

Anciaux wendet sich nicht nur an Fachtheologen. Er hat daher auf einen umfangreichen Apparat verzichtet, gibt aber überall die notwendigen Quellenbelege und verzeichnet die weiterführende Literatur. Sein Buch läßt eigentlich keine Wünsche offen. Innerhalb seiner Zielsetzung ist es das Musterbeispiel eines theologischen Traktats, der nun auch für die anderen großen Themen der Theologie seine Nachfolger finden sollte.

Anciaux hat ihnen freilich einen Maßstab gesetzt, der höchste Forderungen stellt.

W. Seibel SJ

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Bd. I. (422 S.) Paderborn 1961, F. Schöningh. Geb. DM 30,—.

Die vielbändige Dogmatik von Brinktrine setzt in erstaunlich regelmäßiger Folge ihr Erscheinen fort. Die Sakramentenlehre wurde wegen ihres großen Umfangs auf zwei Bände verteilt. So enthält der hier vorliegende (der siebte des Gesamtwerkes) die allgemeine Sakramentenlehre, die Lehre von der Taufe, der Firmung und der Eucharistie. Das Ganze wird in der Thesenform eines systematischen scholastischen Traktates dargeboten: Es ist zuerst als Lehr- und Handbuch für Studierende bestimmt. Die reichhaltigen Literaturangaben stehen jeweils am Schluß der einzelnen Abschnitte. Das Register erscheint erst im zweiten Band. Dann fehlt nur noch die Lehre von der Kirche und die Lehre von den Letzten Dingen. So darf man hoffen, daß diese Dogmatik in wenigen Jahren abgeschlossen vorliegen wird.

W. Seibel SJ

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl., hrsg. v. *J. Höfer* und *K. Rahner*. Bd. 6: Karthago bis Marcellino. (15 S., 1376 Sp.) Freiburg 1961, Herder. Leinen DM 77,—.

Gleich den vorhergehenden ist auch der sechste Band des Lexikons termingerecht erschienen. Unter den Stichworten befinden sich dieses Mal die wichtigen Themenkreise „Kirche" (darunter Kirchengeschichte, Kirchengliedschaft, Kirchenrecht, Kirchenstaat, Kirche und Staat) und „Konzil". Von den Sakramenten ist die Krankensalbung behandelt, mit den Artikeln „Luther", „Lutheraner" und „Luthertum" kommen wichtige kontroverstheologische Fragen zu Wort. Die ökumenische Ausrichtung des Lexikons zeigt sich darin, daß den Stichworten „Kirche" und „Luthertum" eigene Abschnitte über „Kirche im außerkatholischen Verständnis" und „Selbstdarstellung der (lutherischen) Lehre" beigegeben sind, die von evangelischen Theologen verfaßt wurden.

Der Band reiht sich gleichrangig an seine Vorgänger. Er enthält wiederum eine Fülle von Informationen und, wie immer, eine vorbildliche Bibliographie. W. Seibel SJ

Gründler, Johannes: Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen. 2 Bde. (XV S., 1378 Sp. u. 221 S. Register) Wien 1961, Herder. Ln. DM 78,—.

Das Unternehmen, dessen Ergebnis uns hier vorgelegt wird, hat noch keine Vorgänger gehabt. Wer Informationen über christliche Kirchen und Sekten suchte, war auf die üblichen Nachschlagewerke angewiesen, die aber im allgemeinen nur die größeren Gemeinschaften aufführen. Gründler hat nun mit staunenswertem Fleiß alles zusammengetragen, was auf diesem Gebiet überhaupt zu erreichen war. Sein Ziel ist es, „einen Überblick über Werden, Bestand und Vergehen der christlichen Kirchen, Sekten, Missionsgesellschaften und überkirchlichen Organisationen auf dem ganzen Erdenrund zu geben" (IX). Er hat grundsätzlich alle Gruppen und Gemeinschaften aufgenommen, die eine selbständige Organisation bilden, also die „Deutsche Evangelische Gemeinde in Kairo" ebenso wie die deutschen Landeskirchen und den Weltrat der Kirchen.

Am Beginn wird kurz die katholische Kirche (samt den unierten Ostkirchen) dargestellt. Als Stichworte des alphabetisch geordneten Hauptteils gelten die offiziellen Bezeichnungen der jeweiligen Gemeinschaften. Die einzelnen Artikel geben Auskunft über ihre Anschrift, ihre Geschichte, ihre Lehre und Verfassung und über die zwischenkirchlichen Organisationen, denen sie angehören. Jedes Stichwort erhielt eine fortlaufende Kennummer, eine willkommene Hilfe für die Übersichtlichkeit der zahlreichen Verweisungen; diese Nummern geben erst die Möglichkeit, das Werk schnell und ungehindert zu benutzen. Der zweite Band enthält in seiner letzten Hälfte umfangreiche, nach den verschiedensten Gesichtspunkten angelegte Verzeichnisse: Eine Statistik über die Zahl der Mitglieder und Amtsträger der einzelnen Gruppen, eine Übersicht über ihre Zugehörigkeit zu den verschiedenen konfessionellen oder zwischenkirchlichen Organisationen, ein Literaturverzeichnis und schließlich ein vollständig alphabetisches Personen-, Orts- und Sachregister.

Die Angaben sind, soweit man dies durch Stichproben feststellen kann, exakt und von großer Vollständigkeit. Der Verf. hat hier ein vorzügliches Handbuch voll unentbehrlicher Informationen geschaffen. Es wird viele und nützliche Dienste leisten.

W. Seibel SJ

Religionsgeschichte

Ursprung der Religion. Hrsg. von *Paul Schebesta*. (264 S., 33 Abb.) Berlin 1961, Morus-Verlag. Ln. DM 17,80.

Von verschiedenen Autoren werden behandelt: das Problem des Ursprungs der Religion, die Ergebnisse der Forschung, die Theorien um den Ursprung der Religion, Religion und Entwicklung, der Ursprung der Religion und das Christentum. Das Werk will rein geschichtlich sein und bringt die Ergebnisse der Forschung bis auf unsere Zeit. Obschon die Religionsgeschichte un-

mittelbar nichts über den Ursprung der Religion aussagen kann, da sie ja nicht zu den ersten Ursprüngen der Menschheit vordringen kann, so hat sie doch mit der Fabel von den religionslosen Primitiven aufgeräumt. Immer mehr Forscher anerkennen ferner heute die Tatsache, daß ein Hochgottglaube weit verbreitet ist und sich am reinsten gerade bei den kulturell primitivsten Stämmen findet. Die Vorgeschichte, soweit sich solche geistigen Bereiche wie die Religion in Gegenständen niederschlagen können, widerspricht nicht nur nicht der These, daß die Religion zum Wesen des Menschen gehört, sondern bestätigt sie. Demgegenüber erweisen sich die Behauptungen der Kommunisten, der Urmensch sei ursprünglich religionslos gewesen und erst die Entwicklung habe die Religion entstehen lassen, die deswegen auch wieder verschwinden müsse, als völlig unwissenschaftlich und unbegründet. Die Kommunisten sind bei den Irrtümern stehengeblieben, der die Religionswissenschaft zur Zeit von Marx und Engels verfallen war, ein weiterer Beweis für die immer wieder behauptete „Fortschrittlichkeit" und „Wissenschaftlichkeit" des Kommunismus. Müßte übrigens die erneute Religionslosigkeit, die der Kommunismus anstrebt, nicht als Rückfall in die allererste Primitivität gewertet werden, und zwar gerade nach dem kommunistischen Fortschrittsglauben? Die Wahrheit des Christentums hingegen steht und fällt nicht mit dem Urmonotheismus. Das Buch zeichnet sich aus durch ein ruhiges und kritisches Urteil, das Grenzen unseres Wissens nicht wegleugnet und die Tatsachen sprechen läßt.

A. Brunner SJ

Die Religionen des alten Amerika (Die Religionen der Menschheit, Bd. 7). (397 S.) Stuttgart 1961, W. Kohlhammer. Leinen DM 37,—.

Der Band behandelt: Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas (*W. Krickeberg*); Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes (*H. Trimborn*); Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas (*W. Müller*); Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens (*O. Zerries*). In dem weiten Raum begegnet man Hochreligionen wie der der Azteken und Tolteken, der Maya und der Inka, deren Vorgeschichte sich durch die Archäologie zu lichten beginnt; weiter Agrar- und Jägerreligionen und, in Kalifornien, der Religion primitiver Sammler. Weit verbreitet ist noch die Kenntnis eines Höchsten Wesens, dem keine Opfer, sondern nur Gebete dargebracht werden. Neben ihm steht oft ein Kulturheros, der den Menschen die Kenntnis aller Fertigkeiten gebracht hat und der oft das Höchste Wesen verdrängt. Der Gott oder die Göttin des Regens werden in den wasserarmen Gebieten viel angegangen. Aus der Jägerkultur stammt der Herr der Tiere oder der einzelnen Tierarten, der dem Jäger die Tiere zuschickt, sie ihm aber verweigert, wenn er unnötig Tiere tötet. In Nordamerika stehen sich, mit einzelnen Übergängen, zwei Typen von Religion gegenüber: Im Norden die alte Jägerreligion, mit individuellen Schutzgeistern, aber auch mit den großartigen Feiern im Großhaus, das den ganzen Kosmos versinnbildet, und die dem Höchsten Wesen oder dem Kulturheros gelten. Im Süden herrscht die Religion der Maisbauern mit ihrem Dualismus und ihrem das ganze Leben der Gemeinschaft umfassenden Ritualismus. An der pazifischen Küste finden sich im Rückzugsgebiet Kaliforniens sehr primitive Kulturen. Aber ihre Armut hinderte sie nicht daran, eindrucksvolle Mythologien zu schaffen und den Glauben an einen Schöpfer der Welt zu besitzen, etwas, dem das übrige Nordamerika kaum Gleichwertiges entgegenzustellen hat, was *W. Müller* zu der Bemerkung veranlaßt: „Angesichts solcher Tatsachen haben wir von dem platten Entwicklungsbegriff Abschied zu nehmen. Die Vorstellung, der Mensch habe zunächst Klötze und Steine angebetet, alsdann geschnitzte Götzen, danach eine Vielfalt von Göttern und schließlich *einen* Gott, besagt für die Geistesverfassung Europas viel, für die Frömmigkeitsäußerungen der Naturvölker aber nichts" (260). In Britisch-Columbien haben die höher stehenden Fischer einen sehr verwickelten und aufwendigen Kult ausgebildet. Bemerkenswert ist die große Bedeutung des Traumes in fast ganz Amerika. In Südamerika findet sich auch ein eigentliches Schamanentum, meist Männer, aber zuweilen auch Frauen; bei den Araukanern haben merkwürdigerweise diese die Männer aus diesem Amt völlig verdrängt. Der Leser findet eine Fülle religiöser Erscheinungen, und die Verf. sind bemüht, die religiöse Bedeutung auch da zu erfassen und zu würdigen, wo wir uns zunächst verwirrt oder gar abgestoßen fühlen.

A. Brunner SJ

De Vries, Jan: Forschungsgeschichte der Mythologie (Orbis Academicus). (382 S.) Freiburg-München 1961, Karl Alber. Ln. DM 29,50.

Solange der Mythus noch lebendig ist, entstehen keine Fragen nach seiner Wahrheit und seiner Bedeutung. Aber wo der Glaube an ihn erstirbt, wird er unverständlich, lächerlich oder anstößig. So war es schon bei den alten Griechen, und sie haben darum als erste Theorien über die Entstehung und den Sinn des Mythus aufgestellt, die fast alle späteren Lösungsversuche vorwegnehmen: allegorische Verkleidung des Naturgeschehens, symbolische Darstellung tiefer Weisheiten für das Volk oder Vergöttlichung von geschichtlichen Menschen (Eu-

hemerismus). Mit neuer Dringlichkeit stellte sich die Frage, als man sich in der Renaissance wieder den antiken Schriftstellern zuwandte, und im 18. und 19. Jahrhundert löste eine Theorie die andere ab. Erst die neueste Zeit hat zum Mythus eine neue Stellung eingenommen. Während man ihn wie auch die Religion früher aus etwas anderem erklären wollte, suchte man ihn nun zu verstehen als die Darstellung religiöser Erfahrung vom Schicksal des Menschen und von den Mächten der Welt, die darauf Einfluß haben, und zwar eine Darstellung in unmittelbarer und unreflexer Gestaltung. Diese Geschichte der Mythenerklärung hat der Verf. dem Leser dadurch zugänglich gemacht, daß er bezeichnende Texte der wichtigsten Autoren ausgewählt und jeweils mit einer Einführung versehen hat, die kurz, aber leicht verständlich, deren Gesamteinstellung zum Mythus wiedergibt. A. Brunner SJ

Eliade, Mircea: Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten. Ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. (264 S.) Zürich-Stuttgart 1961, Rascher. Leinen DM 17,90.

Wie nur wenige versteht es E., den Sinn und die Bedeutung religiöser Riten dem heutigen Menschen klarzumachen. Besonders die Begehungen der Primitiven wirken auf den ersten Blick sinnlos und abstoßend. Aber sie bergen oft tiefe Erkenntnisse. Zu den wichtigsten Begehungen gehören die Initiationsfeiern. Ursprünglich bedeuteten sie das Absterben des Initianden von der Kindheit und die Wiedergeburt zu einem vollgültigen Mitglied seiner Gruppe. In vielfachen Symbolen wird dieser Tod und die Wiedergeburt dargestellt und erlebt. Es handelt sich immer um den Nachvollzug der Weltentstehung; denn die Welt der übernatürlichen Wesen ist die Welt, in der die Dinge zum ersten Mal geschehen sind. Die Heiligkeit nicht nur des menschlichen Daseins, sondern auch des Kosmos werden dem jungen Menschen enthüllt: sie sind eine Schöpfung der Götter oder übernatürlicher Wesen. Der rituelle Nachvollzug bewirkt die Verwandlung des Initianden; er lebt nunmehr auf einer neuen Seinsebene. Zugleich wird der Kandidat in die heilige Überlieferung eingeführt, die vor Frauen und Kindern streng geheim gehalten werden. So entspricht die Initiation einer Offenbarung des Heiligen, des Todes, der Sexualität und des Kampfes um den Lebensunterhalt. Später wurden die Riten dann auch auf alle die Fälle ausgedehnt, wo es sich um einen Neubeginn handelt, auf die Aufnahme in die Geheimbünde, unter die Krieger oder die Schamanen. Auch für die Mädchen gibt es, wenn auch seltener, Initiationsriten, eine Einführung in das Leben und die Aufgaben der Frau, wodurch sie mit dem Heiligen in Berührung steht. Sie werden vor den Männern geheimgehalten und sind bis jetzt weniger bekannt. Das Thema der Wiedergeburt verschwindet mit der primitiven Religion nicht. Es dringt immer wieder an die Oberfläche. Dagegen ist es erstaunlich, daß von Initiationsszenarien und -ausdrücken im Urchristentum nur geringe Spuren zu finden sind; später, als es galt, den Heiden das Christentum zugänglich zu machen, wurden einige Bilder übernommen, aber christlich verwandelt. Heute sind die Initiationsthemen meist ins Unbewußte verdrängt, bekunden aber eine große Macht und kommen von Zeit zu Zeit wieder an die Oberfläche. Offenbar ist das, was die Initiationsriten meinen, unlösbar mit der Struktur des geistigen Lebens verbunden, mit dem Verlangen, die natürliche Lage zu transzendieren. Das wirft für jede Anthropologie Fragen auf, die man nicht vernachlässigen kann, ohne ein schiefes Bild vom Menschen zu geben.

A. Brunner SJ

Kunstgeschichte

Dempf, Alois: Die unsichtbare Bilderwelt. Eine Geistesgeschichte der Kunst. (328 S. mit 32 schwarz-weißen und 8 farbigen Tafeln, Register und Quellenverzeichnis) Einsiedeln-Zürich-Köln 1959, Benziger & Co. Ln. DM 39,—.

Dieses bedeutende Werk, auf das noch im größeren Zusammenhang einzugehen sein wird, soll hier nur kurz angezeigt werden. Es versucht die Geschichte als Geistesgeschichte zu begreifen. Vereinfachend gesagt wird der Wandel der Gesellschafts- und Rechtsordnungen zu den Veränderungen der Religion und Kunst in Beziehung gesetzt. Systematisches und historisches Denken werden vereint. Theologie, Philosophie, Sozialwissenschaft und Kunstgeschichte werden in gleicher Weise herangezogen, um die „Unsichtbare Bilderwelt", den menschlichen Geist und den Geist, insofern er den Menschen übersteigt, zu verstehen.

Grundsätzlich hat Hegel in seiner Ästhetik schon erkannt, daß es der Sinn der Kunst ist, „den Geist zur Erscheinung" zu bringen (Aesthetik I 213). Hegel konnte noch mit genialer Einfachheit seine Geschichts- und Kunstkonstruktion aufbauen. Inzwischen haben der Positivismus der in der Kunstgeschichte vor allem mit dem Namen Sempers verbunden ist, und die sich differenzierenden Einzelwissenschaften ein ungeheures Material zusammengeordnet, das gebieterisch seine Forderungen gegen jede bloße Spekulation erhebt. Es kann gar kein Zweifel sein: die Fülle der entdeckten Kulturen hat unser Geschichtsbild und damit unsere Einsicht in Sein und Wesen des Menschen sehr verändert. Man hat — immer

unterwegs nach Ordnungsprinzipien — die Bildwelt auf die psychische Wirklichkeit (A. Malraux, Jung u. a.) oder auf die soziale Wirklichkeit (bes. Hauser) zurückgeführt. Dempf hat nun erkannt, daß das einzelne und das Ganze, System und Geschichte, Stil und Ikonologie in gleicher Weise berücksichtigt werden müssen. Man kann also das Kunstwerk nicht einseitig auf psychische oder soziale Wirklichkeiten allein zurückführen. Wenn man aber — in einer Art hegelschem Ansatz — das Ganze des Geistes zu erfassen sucht, bemerkt man, daß es Bild einer unsichtbaren Wirklichkeit ist.

An den Beginn seiner Theorie der Kunst stellt Dempf die Entdeckung der Kunstphilosophie. Weiterhin gehören die Lehre von den Institutionen, die Wissenschaft von den Bildprogrammen (Ikonologie) und die innerkulturelle Stilentwicklung mit zu diesen Grundlagen. Dann erst folgt der geschichtliche Teil, der von Babylon, Ägypten, Griechenland und Rom ausgeht und über Israel und Byzanz einen Aufbau der abendländischen Geistesgeschichte vermittelt. Man wird wenig Gelehrte finden, die ein solches umfassendes geschichtliches Wissen von Theologie, Philosophie, Politik, Recht, Gesellschaft und Kunst miteinander vereinen und darüber hinaus theoretisch zu durchdringen vermögen. Natürlich wird der Fachhistoriker dieser oder jener Disziplin oder Epoche Grenzen und einzelne Mängel feststellen können. Daß beispielsweise unter dem Kopf der Hera von Olympia „Helioskopf und Rhodus" und umgekehrt steht, kann man leicht korrigieren.

Die Gesamtkonzeption einer solchen Kunst- und Geistesgeschichte steht vor allem, wenn man bei den christlichen Philosophen Umschau hält, ganz vereinzelt da. Die Forschungslage erweist eine solche Untersuchung als notwendig; denn eines zeigt das Werk des Münchener Philosophen sehr deutlich: man kann heute keine Philosophie mehr ernsthaft betreiben, ohne in einer positiven Wissenschaft gründlich Bescheid zu wissen. Die Spekulation ist eben nicht unabhängig von den Einzelwissenschaften. Man kann aber auch keine Kunstgeschichte nur mehr positiv oder stilanalytisch allein betreiben. Die philosophische Fragestellung ist mit der Stil- und Strukturanalyse und auch mit jeder ikonographischen Forschung wesentlich verbunden. Die Universitas der Wissenschaften ist ein dringendes Erfordernis. Deshalb kann man nur hoffen, daß der gewaltige Durchbruch, der mit diesem Werk vollzogen wurde, fortgesetzt wird.

H Schade SJ

Bauerreiß, Romuald OSB: Das „Lebenszeichen". Studien zur Frühgeschichte des griechischen Kreuzes und zur Ikonographie des frühen Kirchenportals. Veröffentlichungen der bayerischen Benediktinerakademie. Bd. I (Neue Folge der Abhandlungen der bayerischen Benediktinerakademie). (67 S. mit 67 Abb.) München 1961, Birkenverlag, Birkeneck bei Freising. Kart. DM 9,80.

Diese Abhandlung bringt einen Beitrag zur Theologie der Monumente. Bei der Analyse des frühen Kirchenportals will der Verf. zu „einem Grundgedanken vordringen" (XI). „Leben, ewiges Leben" heißt dieser Grundgedanke der frühen Sakralkunst, der zugleich Prinzip der Portalarchitektur wird.

Mit dieser Studie setzt der Verf. so vieler bedeutender Werke seine Arbeiten über den „Lebensbaum" (1938) und über den Taufbrunnen („Fons Sacer" 1949) fort. Er geht hier von dem sogenannten Vortragskreuz aus, in dem er eine Stilisierung des Lebensbaumes erkennt. Zahlreiche schriftliche und monumentale Quellen belegen die Verwendung des Lebenszeichens am Lebensbrunnen, im Zusammenhang mit den vier Paradiesflüssen, mit Kelch, „leerem Thron", Lamm, Christus und den Heiligen. Diese Untersuchungen werfen neues Licht auf die Ikonologie des Portalschmucks und Kirchenvorhofs. Adamspforte und Brauttür werden besonders behandelt.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Hinweise sein, die ikonographischen Deutungen kritisch zu beleuchten; man wird sich kaum der Überzeugungskraft der Argumente entziehen können. Wichtiger scheint, daß B. „Grundgedanken" hinter dem Kunstwerk sucht. Das ist bei solchen Studien ebenso selten wie notwendig. Man hat schließlich damals nicht nur aus ästhetischen oder dekorativen Gründen, sondern aus religiösen gebaut und Bilder geschaffen. Ein Grundgedanke dieser religiösen Vorstellungswelt ist tatsächlich das „ewige Leben". Man wird aber diese Fundamentalikonographie des Verf. fortsetzen müssen und dabei weitere Grundgedanken entdecken; beispielsweise den des Lichtes und der Erkenntnis. Schließlich wird ein Kosmos frühmittelalterlicher Welt- und Geschichtsstrukturen auftauchen, wie wir ihn ähnlich in den Enzyklopädien der Zeit finden. Dem Verf. bleibt das Verdienst, die Methodik angeregt und einen Grundgedanken dieser religiösen Weltarchitektur wieder ins wissenschaftliche Bewußtsein gehoben zu haben.

H. Schade SJ

Pädagogik

Förster, Friedrich Wilhelm: Moderne Jugend und christliche Religion. Psychologische und pädagogische Gesichtspunkte. (384 S.) Freiburg 1960, Herder. DM 22,80.

Das Buch ist eine überarbeitete und erweiterte Neuausgabe von „Religion und Cha-

rakterbildung". Der Verf., der sich praktisch und theoretisch immer um eine Erziehung zur Sittlichkeit bemühte, erkannte, daß diese ohne religiöse Grundlage nicht möglich sei. Er kehrte zum Christentum zurück. Dementsprechend bemüht er sich hier, alle Scheinbeweise für eine autonome Sittlichkeit zu widerlegen. In den vielen Jahren nach dem erstmaligen Erscheinen des Buches stellte er fest, daß die heutige Jugend jedem religiösen Wort argwöhnisch und ablehnend gegenübersteht. Es ist nun seine immer und immer wieder neu formulierte These, der religiöse Erzieher müsse sich zuerst mit dem natürlichen Urgrund des Menschen beschäftigen. Erst wenn er das Vertrauen gewonnen hat, kann er von Religion, d. i. Christentum, sprechen. In dieser ihrer Ausschließlichkeit scheint uns die These nicht richtig zu sein. Es gibt auch noch gläubige Jugend. Es kommt darauf an, sie mit missionarischem Geist zu erfüllen. Der Leser wird über die vielfältigen Erfahrungen und den Tiefgang des Denkens, dem er hier begegnet, immer wieder staunen müssen. Förster schreibt mit unverkennbarer Abneigung gegen die „wissenschaftliche Psychologie", die in der Tat ja auch meist nur kleine Entdeckungen macht, der aber das Wesentliche, das Ganze, allzu oft entschwindet. Wenn Förster sagt, er sei überzeugt, daß seine Gedanken nur an einer religiösen Schule zu verwirklichen seien, widerspricht das einigermaßen der Grundthese des Verfassers. Es bleibt aber sein Verdienst, nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht zu haben, wie schwer der heutigen Jugend der Zugang zu einem echten religiösen Denken ist. H. Becher SJ

Asheim, Ivar: Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik. (331 S.) Heidelberg 1961, Quelle & Meyer. DM 19,50.

Obwohl die Arbeit sachlich keine wesentlich neuen Erkenntnisse, abgesehen von kleinen Differenzierungen, bringt, ist sie doch überaus wichtig und erwünscht. Sie ist das Ergebnis des Studiums fast aller Schriften Luthers und verarbeitet die schier unendliche Literatur bis zur Gegenwart. So gibt Asheim einen wirklichen Abschluß der Forschung. Die Ziele der einzelnen für das Thema ausdrücklich bestimmten Schriften (An die Ratsherren usw.) werden genau bestimmt. Luther will keine neuen pädagogischen Einsichten lehren. Er geht deswegen auch nicht ins Detail. Die Erziehung ist zunächst Sache des Hausregiments, d. h. der Familie, das sich gleichweit entfernt halten muß von der Anarchie und der Tyrannei. Luther lebt in allem durchaus noch im pädagogischen Mittelalter. Als Gegner kommt im Buch nur Erasmus zutage. Luther wehrt sich gegen seinen reinen Humanismus. Die Schule kommt als religiöse Erzieherin nur insoweit in Frage, als der Lehrer nicht nur weltlichen, sondern auch geistlichen Standes ist. So wird die Reformationsschule „evangelische Bekenntnisschule". Trotz bester Erziehung hat die religiöse Unterweisung nicht immer Erfolg. Erziehung ist auch Bürde und Anfechtung. Das erlösende Handeln Gottes ist keine Unterstützung des erzieherischen Bemühens, sondern neue Schöpfung aus dem Nichts, die eschatologisch bestimmt ist, bewirkt durch die doctrina domestica Spiritus Sancti. Der Mensch ist hier nie eigentlicher Mitarbeiter Gottes, sondern nur dienendes Instrument. Wesentlich ist, daß Luther für jeden einzelnen Menschen eine eigene Gnade und Gnadenführung kennt. Der Gemeinschafts- oder der Epochengedanke fehlen ganz. — Ein Nebengewinn des Buches ist das Erlebnis der so großen und plastischen Sprachbegabung des Reformators. H. Becher SJ

Otto, G., Scheuerl, H., Röbbelen, I.: Neue Beiträge zum Thema Erziehung und Verkündigung. (40 S.) Heidelberg 1960, Quelle & Meyer. DM 3,80.

Zwei Vorträge der Studientagung des Comenius-Instituts 1958 werden hier abgedruckt. Ingeborg Röbbelen, die Sekretärin des Instituts, gibt eine systematische Zusammenfassung der Ergebnisse. Da das Kind einen eigenen menschlichen Modus darstellt, ist auch eine eigene Verkündigung notwendig. Die Verfasser dehnen ihre Ausführungen nicht auf den Unterricht aus. Die Verkündigung muß sich jeweils den Verhältnissen des Lebens anpassen. Sie ist nie abgeschlossen, weder in dem Gehalt noch in den Formen. Gerade wegen der Beschränkung des Stoffes sind die Vorträge, und dementsprechend auch die Zusammenfassungen sehr dicht und inhaltsreich. Die über die katholische Lehre gefällten Urteile und Vorurteile (21, 27) wird man in einem kurzen Vortrag nicht allzu tragisch nehmen, obwohl auch hier eine etwas differenziertere Aussage möglich wäre. Untragbar wären sie in einer ausführlichen Darstellung. H. Becher SJ

Comenius, Johann Amos: Pampaedia. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung hrsg. v. *Dimitrij Tschizewiskij* in Gemeinschaft mit *Heinrich Geißler* und *Klaus Schaller.* (515 S.) Heidelberg 1960, Quelle & Meyer. DM 35,—.

Dem Herausgeber glückte es, in Halle die Handschrift dieses Werkes zu finden, das bisher nur in einzelnen Teilen bekannt war. Es gehört nicht zur engeren „Schulpädagogik" des Verfassers; die Schule ist nur ein Sonderfall für die erzieherische Aufgabe, die dem Menschen überhaupt gestellt ist.

„Pampaedia" ist die Führung des Menschen zur Heiligung der Welt in Erwartung des wiederkehrenden Christus. Von den kurzen Beiträgen stellt der von Klaus Schaller das vorliegende Werk in den Rahmen der pansophischen Schriften des Comenius, der von Heinrich Geißler in den Rahmen seiner pädagogischen Lehre überhaupt. Es steht zu erwarten, daß der eigentliche pädagogische und menschliche Ertrag der Pampaedia in ausführlichen Arbeiten der Gegenwart zugänglich gemacht wird. H. Becher SJ

Schaller, Klaus: Vom „Wesen" der Erziehung. (90 S.) Ratingen 1961, A. Henn. DM 8,40.

Um in der Flut der pädagogischen Schriften der Gegenwart wieder einen festen Punkt zu gewinnen, besinnt sich Schaller auf das Wesen der Erziehung. Dieses sympathische Unternehmen enthält aber in der Form so viel Anspruchsvolles, daß das Ansprechende weithin verloren geht. Die Literaturkenntnis des Verf. ist erstaunlich. Einige Unklarheiten und Schiefheiten seien erwähnt. Wir wissen schon längst von Hermann Nohl, daß das pädagogische Denken und Tun seinen Augenpunkt unbedingt im Zögling hat (16). Begabung gehört näher zur Bildung, nicht zur Erziehung, es sei denn, man habe die menschlich-ethischen Kräfte im Auge (44). Neu ist auch, daß Schaller glaubt, erst mit dem Sprechenkönnen trete der Mensch ins Leben (34). H. Becher SJ

Fleig, Paul: Schulreformpläne und die katholische Erziehungslehre. (60 Seiten) Waldkirch 1961, Waldkircher Verlagsgesellschaft.

Die Broschüre ist für die katholischen Eltern bestimmt. In katechetischer Form berichtet sie über den Rahmenplan des Deutschen Ausschusses für das Höhere Schulwesen und über den allgemeinen Rahmenplan. Dabei fällt Fleig nicht in den Fehler, oberflächliche Antworten und Ablehnungen zu geben, sondern geht den einzelnen Fragen auf den Grund. Ein in seiner Klarheit und Folgerichtigkeit sehr nützliches Buch. H. Becher SJ

Biographien

Walther, Gerda: Zum anderen Ufer. (712 Seiten) Remagen 1960, Otto Reichl. DM 27,—.

Mit dem „anderen Ufer" meint die Verf. den katholischen Glauben, zu dem sie mitten im Krieg konvertierte. Das Ufer, das sie verlassen hatte, war der Sozialismus in Reinkultur, wie er im Haus ihres Vaters, des Gründers und Leiters des Sanatoriums Nordrach, gepflegt wurde. Das Namensregister, für dieses Buch besonders wertvoll, nennt sämtliche Namen der bedeutendsten Sozialisten der Jahrhundertwende. So gewinnt man ein anschauliches Bild der Geistigkeit jener Kreise, mit denen der Vater der Verf. und sie selbst freundschaftlich in Verbindung standen. Man urteilt jedoch wohl kaum zu hart, wenn man meint, diese Welt der überzeugten Sozialisten sei bei aller Menschlichkeit im einzelnen im Grund eine sehr unmenschliche Gesellschaft gewesen: sie abstrahierte und war selbst abstrakt.

Die Verf. studierte bei Husserl in Freiburg, und was sie über diese Freiburger Zeit schreibt, ist äußerst interessant. Es tauchen Namen auf wie Martin Heidegger, Edith Stein, Karl Löwith, Hedwig Conrad-Martius. Über das Studium der Mystiker, die Beschäftigung mit der Parapsychologie, die Feiern der Christengemeinschaft findet sie nach langem Suchen den Weg zur katholischen Kirche, zu einer Zeit, da es nicht ungefährlich war, sich der Kirche anzuschließen.

Das Buch bietet nahezu einen Abriß der Geistesgeschichte des endenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, nicht systematisiert, sondern als erlebte Geschichte. O. Simmel SJ

Lehndorff, Hans Graf von: Ostpreußisches Tagebuch. (304 S.) München 1961 Biederstein Verlag. DM 9,80.

Das Tagebuch umfaßt die Zeit vom Sommer 1944 bis zum Mai 1947, die schwerste in der Geschichte Ostpreußens. Es schildert das Leben und Wirken eines jungen Arztes, zunächst in einem Krankenhaus in Königsberg, dann auf dem Land. Schlicht und ohne Pathos, doch voll innerer Bewegtheit ist das Leben von Menschen in einer schrecklichen Zeit dargestellt, wie in einer Federzeichnung, und so kommt das Gute und das weniger Gute, das Schlechte und Gemeine, vor allem aber die Armseligkeit aller, seien sie Freunde, seien sie Feinde, zutage, und man sieht, wie einfach ein Leben werden kann, ohne an Reichtum zu verlieren. Die Aufzeichnungen stehen unter dem Wort: „Wir sahen seine Herrlichkeit" und das ist ein gutes Wort für ein so schönes Buch. O. Simmel SJ

Halperin, Josef (Hrsg.): Als das Jahrhundert noch jung war. (151 S.) Zürich 1961, Artemis. DM 16,50.

Die liebenswürdigen oder ernsten Erinnerungen der Beiträge (u. a. von *Th. Heuss, K. Edschmidt, W. Mehring, R. Faesi, R. Ullmann, C. Zuckmayer, A. Kolb, Carl J. Burckhardt, J. Urzidil*) zeigen, daß schon 1900 bis 1914 jener Geist aufkeimte, der 1945 zum Sieg kam und Anfang neuer Entwicklungen wurde. H. Becher SJ

Draußen vor der Tür ...

Dämonen- und Monstrendarstellungen an romanischen Portalen[1]

HERBERT SCHADE SJ

Die moderne Architektur besitzt einen eigenartigen Zug, die Grenze zwischen Außen- und Innenraum zu verwischen. Die öffentlichen Gebäude haben vor ihren Eingängen weit vorkragende Dächer. Die Geschäftshäuser bauen immer mehr die Passagen und Räume aus, die den Käufer unvermerkt an reichen Schaufenstern vorbei ins Innere ziehen. Die Wohnbauten vergrößern die Fenster bis zur Glaswand. Licht strömt herein. Schiebewände ermöglichen es, den Wohnraum bis in den Garten hinaus fortzusetzen. Selbst bei Kirchenbauten beobachtet man oft den Versuch, mit Hilfe von durchsichtigen Glaswänden, die Natur in den Raum miteinwirken zu lassen oder die inneren Vorgänge und Werke auch nach außen hin wirksam werden zu lassen. Solche und ähnliche Beobachtungen ließen sich vermehren, um zu zeigen, wie die Grenze zwischen Außen- und Innenraum immer mehr verschwimmt.

Die Gründe für eine solche Bauweise sind mannigfaltig. Einmal will man die Natur, die man bei der einseitigen Kultivierung technischer Apparate zu verlieren im Begriff war, wieder den Menschen nutzbar machen. Dann aber ist ein Haus als Burg in einer modernen Gesellschaft sinnlos geworden. Türme und Schießscharten schützen nicht mehr im modernen Krieg. Es scheint der Formveränderung der Architektur aber auch ein geistiger Vorgang zu entsprechen. Die innere Welt der Familie und des einzelnen steht heute mehr als sonst dem Zugriff der Außenwelt offen. Man verbirgt und verhüllt nur mehr wenig. Ja es hat den Anschein, man könne nur wenig verbergen und — was noch schlimmer ist — man habe nur wenig zu verbergen. Es gibt für den modernen Menschen kaum noch ein Geheimnis, und das Wort Ehrfurcht wird selten. Diese Wesenszüge modernen Lebens erklären wohl auch das Verschwinden des Unterschieds zwischen heilig und profan.

Die Alten haben diese Grenze deutlich gezogen. Man hat sehr genau ge-

---

[1] Dieser Aufsatz bringt Hinweise und Ergänzungen zu dem Band: Dämonen und Monstren in der frühmittelalterlichen und romanischen Kunst, der vom gleichen Verf. in einer ikonographischen Reihe bei *Friedrich Pustet, Regensburg,* erscheint.

wußt, was zum Intimbereich gehörte und was man auf dem Marktplatz vortragen durfte, was heilig war und was profan. Besonders die frühmittelalterliche und romanische Sakralarchitektur hat diesen Wesensunterschied immer wieder dargestellt. Der bevorzugte Ort, diese Grenze auszubauen, war das Portal. Metallbeschlagen, mit Säulen und Quadern befestigt, erklärte das Tor deutlich, was man unter außen und innen, profan und heilig verstand. Diese Portale sind heute allgemein bekannt und vielfach untersucht[2]. Es scheint aber, daß man noch wenig beachtet hat, daß gerade an den Portalen — neben anderen Darstellungen — eine Fülle dämonischer und monströser Motive sichtbar wird. Diese Dämonen- und Monstrendarstellungen sollen hier mehr als sonst beachtet werden. Sie verkünden eindringlich, was es damals bedeutete, außerhalb zu sein, d. h. nicht der Gesellschaft — der Kirche — anzugehören; denn Unheil und Untergang, Tod und Teufel drohten draußen vor der Tür.

Voraussetzungen für die Dämonendarstellungen an den Portalen

Die Erklärungen der alten Theologen zur Welt sind für uns kaum noch verständlich. So konnte selbst ein so hervorragender Fachmann der Symbolik wie Josef Sauer einen Satz des Durandus († 1296) „sehr nichtssagend" nennen, der das Portal vom lateinischen Wort portare (= tragen) deutete. Nach Durandus heißt diese Architektur Portal, weil durch sie hereingetragen wurde, was man anbot und opferte[3]. Schon Jahrzehnte vorher hatte Rabanus Maurus († 856) ähnlich gedeutet: durch die Tür kann etwas herein- oder hinausgetragen werden. Erst auf dem Hintergrund moderner Nivellierung von außen und innen, heilig und profan versteht man, was eine solche Interpretation meint: Das Portal ist der „Umschlagplatz" zwischen heiligen und profanen Gütern. Schon am Ischtartor im alten Babylon sehen wir deshalb neben gewaltigen Festungsanlagen Löwen und Drachen — Einhörner —, die der Bedeutung des Ortes Ausdruck verliehen. Am Tor mußte nicht nur im Krieg der Alten, sondern auch in der alten Kirche tatsächlich etwas durchgetragen und etwas durchgestanden werden. Es ist deshalb kein Zufall, wenn die erste Wirklichkeit, der das Portal als Symbol zugeordnet wird, Christus selbst ist, der von sich gesagt hat: „Ich bin die Tür, wer durch mich eingeht, wird gerettet und er wird ein- und ausgehen und Nahrung finden." Weiterhin galt das Portal als Symbol des Schoßes der Jungfrau Maria. Die Säulen des Portals konnten als die Apostel gedeutet werden. Aber schließlich gab es auch ein Portal der Unterwelt und des Todes, das den Teufel und

[2] Vgl. neuerdings: *Romuald Bauerreiß OSB*, Das Lebenszeichen. *Studien zur Frühgeschichte des griechischen Kreuzes und zur Ikonographie des frühen Kirchenportals, München 1961.* Besonders *Günter Bandmann*, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, *Berlin 1951.*

[3] Vgl. *J. Sauer*, Die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, *Freiburg/Br. ²1924, 120 Anm. 1.*

die Verlockungen der Welt symbolisierte[4]. An den romanischen Portalen hat man die verschiedenen symbolischen Auffassungen vom Tor monumentalisiert. Auch die Vorstellungen des Unheimlichen und Teuflischen wurden hier in Stein gehauen.

Ehe wir jedoch diese dämonischen Bildvorstellungen am Portal betrachten, müssen wir uns die kosmischen, architektonischen, gesellschaftlichen und theologischen Voraussetzungen vergegenwärtigen, durch die die Darstellungen des Künstlers mitbedingt waren.

Zunächst lag die ganze Architektur in der „heiligen Linie" — wie sie Dunstan nannte — d. h. in der Ost-West-Achse, wobei das Portal oft im Westen seine Stelle erhielt[5]. Damit war der Kirchenbau in das größere kosmische Drama eingeordnet, das durch den Aufgang und Untergang der Sonne bestimmt wurde. Diese uralte Symbolik des Portals als Sonnentor reicht bis nach Ägypten zurück. Im Westen ging nicht nur die Sonne unter, vom Westen her sollte auch der Herr zum Jüngsten Gericht wiederkommen. Im Westen hausten die Dämonen. Die Darstellungen des Jüngsten Gerichts und das Westwerk mit seiner Michaelskapelle finden von dieser „heiligen Linie" her mit eine Erklärung.

Architektonisch schloß sich an das Portal oft ein Portikus oder ein Atrium an, das man schon sehr früh „Paradies" nannte[6]. Das antike Atrium hat dabei als Vorbild für diesen Bau gedient. Ein Brunnen in seiner Mitte forderte zur Reinigung vor dem Betreten des Heiligtums auf, also zu einer Handlung, die im Zusammenhang mit dem Kirchenbau den Unterschied zwischen dem schmutzigen, sündhaften Menschen draußen und dem reinen, gläubigen innen ins Gedächtnis zurückrief. Es mag sein, daß jene Erklärungen der mittelalterlichen Enzyklopädisten, die das Atrium „Welt", „säkularen Umgang" oder sogar „ungläubiges Volk" nennen, auf die Vorstellung dieses Bezirks miteingewirkt haben oder von ihm bestimmt sind[7]. Der Ort wurde aber auch in besonderer Weise als Begräbnisstätte benutzt, so sehr, daß Hugo von St. Viktor († 1141) das Atrium als Abbild der falschen Christen ansehen konnte, die geheiligt sind durch den Empfang der Taufe, aber an-

[4] *Rabanus Maurus PL 112: 1031; PL 111: 385* „Porta dicitur, qua potest vel importari vel exportari aliquid ... Dominum significat, per quem nobis vitae aeternae aditus patet. Unde ipse ait: Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur et ingreditur et egreditur et pascua inveniet (Joan. X) ... Porta uterus virginis Mariae, ... Porta vero mortis est diabolus vel omnis illecebra saecularis ..." Das Problem der Doppeldeutigkeit der Motive und ihrer Ambivalenz im frühen Mittelalter, das bei diesen Zitaten deutlich wird und namentlich dem Kunsthistoriker große Schwierigkeiten bereitet, soll hier nicht untersucht werden. Diesem Gesetz der „Unterscheidung der Geister" in der Kunst soll eine andere Studie gewidmet werden.

[5] *PL 114: 922,* Walafridi Strabi de ecclesiasticorum rerum. Lib. I cap. 4. Vgl. *J. Kreuser,* Der christliche Kirchenbau, *Regensburg ²1860, Bd. I, 65; J. Sauer,* Ostung, in: *LThK 1 VII 826.*

[6] *H. Reinhardt,* Atrium, in: *RDK I 1197 ff.*

[7] *PL 111: 389. 390; PL 112: 868. 865* „... Atrium mundus: ‚Fortis armatus custodit atrium suum' (Luc. XI, 28), id est, diabolus possedit hunc mundum. Atrium, amplitudo fidelium ... Atrium circuitus saecularis ... Atrium, plebs infidelis, ut in Apocalypsi: ‚Atrium, quod est foris templum eiice foras, id est, eos, qui ad fidem intrare nolunt, a communione fidelium sequestrandos esse demonstra' (Apoc. XI, 2)."

gefüllt mit Leichenfäulnis[8]. Dieses merkwürdige Bild hat noch eine andere, soziale Voraussetzung. So gibt es ein eigenes Amt in der Kirche, das sich vom Portal her bestimmt, nämlich den Ostiarier, den Türhüter, und man erhält dieses Amt durch eine eigene Weihe, die erste der niederen Weihen, die man heute auf dem Weg zum Priestertum empfängt. Die Ostiarier tragen die Schlüssel, sie scheiden zwischen Guten und Bösen, nehmen die Gläubigen auf und weisen die Ungläubigen zurück[9]. Bei der Erklärung der Türhüter des Tempels in Jerusalem erwähnt Rhabanus Maurus, daß das Westportal des Tempels der Endzeit zugeordnet ist. Es ist die Zeit des Antichrists und der Lasterhaftigkeit, aber auch die Zeit, in der die Toten auferstehen und durch den gerechten Richter eingeladen werden, das Reich in Besitz zu nehmen[10].

Der Ort des Portals, der nach all dem einen vielfältigen sakramentalen Charakter besaß, sollte durch den Ritus eines der Sakramente noch besonders ausgezeichnet werden, nämlich durch die Buße. Nach Regino von Prümm († 915) wurden die Büßer in Sack und Asche aus der Kirche verwiesen „wie Adam aus dem Paradies geworfen wurde“[11]. Jungmann weist bei der Bestimmung des Beginns der Buße — Montag nach der ersten Fastenwoche — darauf hin, daß bei der Stationsmesse des Tages (Statio ad S. Petrum ad Vincula) die Gerichtserinnerungen vorherrschen und im Evangelium das Jüngste Gericht und die Scheidung der Schafe von den Böcken vor Augen geführt werden[12]. Ein weiteres Bild bietet der Gründonnerstag, der Tag der Wiederversöhnung, mit der Erinnerung an das Abendmahl. Auch für diesen Vorgang finden sich künstlerische Äquivalente in der Portalplastik, so wenn im Türsturz des Portals von Neuilly-en-Donjon Adam und Eva und das Mahl mit der sich bekehrenden Sünderin zu Füßen Christi dargestellt werden. Die auf den Tieren thronende Madonna im Bogenfeld scheint das Portal als Gnadenpforte zu charakterisieren[13].

---

[8] *PL 177: 902* „Atrium sunt falsi Christiani, qui sunt sanctificati in eo quod baptizati; sed pleni sunt putredine cadaverum, quia sunt pleni corruptione vitiorum. De hoc atrio scriptum est: Atrium quod foris est, noli metiri, quia projectum est, et datum gentibus (Apoc. XI), quia falsi Christiani damnabuntur cum gentibus, et dabuntur ad puniendum daemonibus.“ Col. 904. „Habet (sc. ecclesia) atrium per carnem, in qua sunt quasi cadavera mortuorum originales fomites vitiorum.“

[9] *PL 107: 305; PL 111: 93; V. Fuchs*, Ostiarius, in: *LThK 1 VII 823.*

[10] *PL 109: 398* „Sepphim et Hosa ad occidentem juxta portam, quae ducit ad viam ascensionis per occidentalem plagam, ubi sol occidit: novissimum tempus hujus saeculi juxta finem mundi significatur, quando futura est persecutio validissima sub Antichristo, et, secundum sententiam Domini, scandalizabuntur multi (Matth. XXIV); atque juxta Pauli sententiam, abundavit iniquitas, et refrigescet charitas multorum. Hujus ergo portae janitores sunt doctores illius temporis, qui conculcatam persecutionibus Ecclesiam suis dogmatibus levant, atque exhortationibus roborant ... Et bene dicitur, quod haec porta juxta viam ascensionis fuerit, quia illius temporis aevum propinquum erit diei judicii, quanto in ressurrectione corpora immortalia suscipientes per praesentiam justi judicii ad possidendum regnum Patris coelestis invitantur.“

[11] *J. A. Jungmann*, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, *Innsbruck 1932, 52—54.*

[12] ebd. 48/49.

[13] Auf die Eigenart der verschiedenen Portale, Adamsportal und Gnadenpforte, die Unterschiede in der Programmgestaltung nach Himmelsrichtung usf. kann hier nicht eingegangen werden.

Die Büßer standen also vor dem Portal und schauten in den Reliefs und Plastiken Dämonen und Laster an, denen sie zum Opfer gefallen waren. Eine bestimmte Gruppe von widernatürlichen Sündern erhielt jedoch noch einen eigenen Ort, der u. a. aus einem Text des Theodulf von Orleans († 821) bekannt ist, nämlich den Bezirk der Besessenen. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir unter den Besessenen Geisteskranke, Epileptiker oder ähnliche verstehen, die im Vorraum der Kirche oder innen am Ausgang ihren Platz hatten[14].

Wenn wir nun von diesen vielschichtigen kosmischen, sakramentalen und sozialen Bestimmungen des Ortes, die nur angedeutet werden konnten, zu den Darstellungen selbst übergehen, so treffen wir auf eine kaum übersehbare Menge von Werken und Motiven.

Tiere

Ein erstes elementares Motiv, das den heiligen vom profanen Raum abgrenzt, ist der Löwe. Schon die Tür der Aachener Pfalzkapelle — das erste Bronzeportal nördlich der Alpen — zeigt zwei Löwenköpfe. Die Hildesheimer Bernwardstür und das Bronzeportal des Augsburger Domes aus ottonischer Zeit besitzen solche Löwenköpfe als Träger eines Ringes — Griff oder Klopfer. Während also die Löwen des Hauptportals in Aachen einen reinen Bildcharakter haben, werden die Löwenköpfe von Hildesheim und Augsburg von einer Dienstfunktion mitbestimmt. Sie tragen den Ring. Gelegentlich kann man das eigenartige Motiv des „Säulenfressers" (also eines Löwen, der Teile der Architektur verschlingt) auch am Portal beobachten. Als Beispiel sei das Südportal von Paring bei Langquaid (Niederbayern) erwähnt[15]. Es bezeichnet die zerstörenden Mächte, denen auch die Kirche ausgesetzt ist. Einen anderen Ort und eine andere Funktion erhalten die Löwen in der Großplastik, die als Träger von Säulen oder Pfeilern eingeordnet werden. Das Motiv ist altorientalisch. Es erscheint in karolingischen Handschriften und wird vor allem in der italienischen Portalplastik des 12. Jahrhunderts gebraucht.

Die vielfachen Interpretationen des Löwen nach seiner dämonischen Seite hin, die das Tier als Sinnbild der Reiche dieser Welt und des Teufels selbst auffassen, brauchen zur Deutung nicht herangezogen zu werden, wenn wir die Darstellungen des Löwenkampfes betrachten. Diese Darstellungen sind nämlich oft so unheimlich, daß ihr dämonischer Charakter unmittelbar einsichtig ist. Zunächst sind es sehr oft Tierkämpfe, in die die Löwen verwickelt

---

[14] *PL 105: 214* „Hi vero qui sicut muta vixerunt animalia, et se et alios hujus modi peccati scabie contaminaverunt, id est, in consanguineis, in pecudibus, in masculis, statuto tempore poenitentiae non inter alios quam inter eos stare et orare debere qui tempestate lunatica jactantur elisi ad terram spiritu immundo vexati, id est, cum energumenis."

[15] *H. Karlinger*, Romanische Steinplastik in Altbayern und Salzburg, *Augsburg 1924, Abb. 163 u. 167.*

sind. So gibt die Portalplastik von Reichenhall den Löwen wieder, der sich in eine Schlange oder in einen Drachen verbissen hat. Anderswo schlägt der Löwe den Hirsch, das Schaf oder andere Tiere. Schreckhaft wirkt das Motiv, wenn wir den Löwen über Menschen stehen sehen. Um so verwunderlicher ist, wenn ein Gelehrter vom Rang Georg Dehios wohl bei der Betrachtung der Plastik des Wormser Doms von „Löwchen" sprechen kann, die sich auf Fensterbänken sonnen[16]. Dabei fressen die Löwen in Worms auf den Fensterbänken Menschen — ein Vorgang, den Dehio, der hier für die Epoche steht, als dekorativ erklären konnte. Oft halten diese Löwen den Menschen schon halb im Rachen, wie beispielsweise am Portal von Oleron.

Die Orte, an denen diese Löwen angebracht sind, wechseln. An der Augsburger Bronzetür erscheint das Motiv auch als Relief der Türfüllung. Die eigentlichen Bezirke des Löwen sind die Kapitelle, Gesimse und vor allem Sockel[17]. Die gewaltigste Sockelzone dieser Art besitzt wohl der dreitorige „Portico della Gloria" der Wallfahrtskirche von Santiago di Compostela. Dicht aneinander geduckt hockt dort Biest an Biest und trägt die Portalarchitektur. Neben den Löwen sehen wir in Santiago den Bären, menschenköpfige Tiere und Greifen.

Der Greif — ein Mischwesen aus Löwe und Adler — „zerreißt die Menschen lebendig"[18]. Das zeigt seinen dämonischen Charakter. Ebensowenig wie beim Löwen läßt sich auch beim Greif der orientalische Ursprung übersehen. Namentlich die dem Portal vorgelagerten Wesen dieser Art erinnern an die Mischwesen Babylons oder Assurs, an jene seltsamen Genien oder Hüter der Schwelle, zu denen ebenso Löwen (?) mit bärtigen Männerköpfen und Pferdeohren gehören, die auch Flügel tragen können. Schon in den Wandmalereien von Mari lagern ähnliche Wesen vor dem „Paradies"[19]. Man hat die Greife auch mit den Cherubim des Alten Bundes in Zusammenhang gebracht. Im frühen Mittelalter jedoch sind sie sicher dämonisch aufzufassen. Man hat sie deshalb apotropäisch genannt, d. h. abwehrend. Sie sind aber auch als beschwörende Warnung vor den vernichtenden Kräften der Welt zu verstehen. Sie sind oft monumental bedeutsam hervorgehoben; denn diese Löwen und Greife vor allem machen die Grenze zwischen außen und innen sichtbar und markieren die Schwelle zum Heiligtum. Wenn aber Alexander der Große sich von Greifen in den Himmel tragen läßt, so wird das Bild zum Symbol eines unbändigen Stolzes. Jedoch kommt dieses Motiv — wenn man von Remagen und Freiburg absieht — an Portalen nicht vor.

Löwen und Greife, menschenköpfige Löwen mit Flügeln und Tierohren sind vorgelagert und hocken vor dem Tor. Der Drache aber windet sich um das Portal. Am Gewände hinauf kriechen die Drachen und um die Bogen-

---

[16] *Georg Dehio*, Geschichte der deutschen Kunst, *Bd. I, 176/177.*

[17] Vgl. dazu *J. Gantner*, der in den Kapitellen die eigentliche Heimat der Monstren sieht und damit ein wesentliches Gesetz der Ortsbestimmung des Dämonischen aufgestellt hat (Romanische Plastik, *Wien 1948, 44).*

[18] *Rabanus Maurus PL 111: 222.*

[19] *André Parrot*, Sumer, *München 1960, 278 ff.*

läufe des Tympanons ziehen die Schlangen. Rabanus Maurus sagt: „Der Drache ist diese Welt."[20]. Dabei meint er zunächst wohl den Leviathan, die Midgardschlange, die ringsum mit dem Meer die Erde umfangen hält: „Leviathan id est serpens diabolus — Leviathan, das ist die diabolische Schlange. Leviathan, das ist die Schlange aus den Wassern: da sie sich ja in der Hinterlist des veränderlichen (wälzbaren) Meeres dieses Zeitalters windet. Leviathan aber wird sie gedeutet als ‚Beigabe von ihnen' (=‚additamentum eorum'); nämlich der Menschen, denen sie im Paradies einmal die Erbschuld zugetragen hat und denen sie diese Schuld bis zum ewigen Tod täglich durch Zuflüsterungen zufügt oder erweitert."[21] Für moderne Verhältnisse recht unmittelbar identifiziert Rabanus Maurus den Leviathan mit der Erbsünde und schließlich — psychologisierend — (die Alten würden es tropologisch nennen) mit der Einflüsterung, also mit einem innerseelischen Vorgang. Mit einem Mal wird aus dem Wesen am Rand des Weltmeeres ein heilsgeschichtliches Ereignis, und das heilsgeschichtlich-theologische Urgeschehen vollzieht sich als Einflüsterung mitten in der Seele.

Mag auch St. Michael an den Portalen die Schlange immer wieder niederstoßen und Christus über Drachen schreiten, der Anblick dieses Ungeheuers mag für den Kirchenbesucher und namentlich für den Büßer schreckhaft genug gewesen sein. Der Drache vereinigt nämlich so viele Eigenschaften in sich, daß man vor ihm nirgendwo sicher ist: er kann sich im Meere aufhalten und schwimmen, er besitzt Beine und Krallen, um sich über die Erde hin zu bewegen. Er trägt jedoch auch Flügel und zieht durch die Lüfte. Dem Löwen und Bären kann man ausweichen. Vor dem Drachen gibt es kein Entrinnen.

Die Darstellungen dieser Tiere sind gelegentlich in dem zusammengefaßt, was die Kunstgeschichte Bestienpfeiler nennt. Solche Pfeiler, ganz aus Bestien gebildet, gibt es nicht nur in der Krypta des Domes zu Freising, gelegentlich stehen sie mitten im Portal. In Moissac wird ein solcher Pfeiler von Löwinnen gebildet. In Souillac besteht er aus Vögeln, Greifen, Widdern, Löwinnen und Menschen, die sich ineinander verbissen haben. Man wird nicht sehr in die Irre gehen, wenn man in den beiden letzten Pfeilern Bilder der Unterwelt sieht. Man wird aber der erlebbaren Wirklichkeit noch näher bleiben, wenn man in solchen Kompositionen die Erfahrung der Welt schlechthin begreift, wonach alles miteinander verflochten ist und sich gegenseitig in den Schwanz beißt. Raum und Zeit drehen sich im Kreis oder beißen sich nach mittelalterlicher Auffassung als Schlange, Vogel oder Löwe immer wieder in den Schwanz[22]. Das Dämonische zerstört sich selbst[23]. Der moderne Mensch sträubt sich gegen diese Einsichten. Draußen am Portal muß auch er das Bild dieser ungeheuerlichen Wirklichkeit schauen.

---

[20] *PL 112: 906.*
[21] *PL 111: 428.*
[22] *L. Müller,* Chronos, in: *RDK III, 755 Abb. 1.*
[23] *W. v. Blankenburg,* Heilige und dämonische Tiere, *Leipzig 1943, 170.*

Monstren

Neben den Tieren beobachten wir an den Portalen seltsame Wesen, die wir Monstren nennen. Wir verstehen darunter Mischwesen, Ungeheuer, in denen sich verschiedene Naturformen kreuzen. Die Alten sagten, der Begriff Monstrum käme vom lateinischen Wort monstrare, d. h. zeigen. Nach dieser Auffassung waren die Monstren Mißgeburten, die anzeigen sollten, was einmal geschehen würde. So können wir am südlichen Querschiffportal der Abteikirche von St. Sernin in Toulouse das Relief zweier Frauen sehen, von denen die eine einen Löwen, die andere einen Widder im Schoß trägt. Nach einer alten Sage sollen zur Zeit Christi in Toulouse zwei Frauen diese Tiere zur Welt gebracht haben, und man sah darin ein Zeichen, daß Christus den Guten ein milder, den Bösen ein schrecklicher Richter sein werde[24]. Auch eine Frau Alexanders des Großen gebar ein Monstrum, um anzuzeigen, daß die Herrschaft des Mazedoniers nur von kurzer Dauer sein sollte[25].

Von den verschiedenen Monstren sollen hier nicht die Kentauren, die Schattenfüßler, die Kynokephalen oder Panotier erwähnt werden, sondern nur jene seltsamen Wesen aus der Antike, die Sirenen heißen und die in zahllosen Varianten an den Portalen auftreten. Ihr Name bedeutet die Fesselnden oder Bestrickenden. Wir wissen, daß Odysseus ihren Gesang hören wollte, einen Gesang, dem kein Mensch widerstehen konnte, und daß er sich deshalb am Mastbaum festbinden ließ und seinen Gefährten im Schiff die Ohren verstopfte, um heil davonzukommen. Diese Sirenen waren Dirnen, so meinten die Alten. Sie besitzen Flügel und Krallen, schreibt Rabanus Maurus: „quia amor et volat et vulnerat", denn die Liebe kann fliegen und verwunden[26]. Aber es gibt noch andere Sirenen, die im Wasser leben und deshalb einen Fischleib haben. Auch die Liebesgöttin Venus heißt ja die Meergeborene, die aus den Fluten steigt. Die Fischsirenen sind ein Bild der flüsternden Wellen, und aller Sirenen tödliche Waffe ist ihr Gesang. Dem frühen Mittelalter war es klar, daß die Sirenen ein Bild des Teufels selber sind. Sicher gibt es in der Antike „Musen des Jenseits", die Ernst Buschor beschrieben hat[27], und auch die freundliche Seite ihres Wesens wird im Mittelalter bemerkt. Aber schon in der Antike waren den Sirenen die Harpyen verwandt, die auf den Schlachtfeldern die Seelen der Gefallenen davontrugen. Am Ende der Metamorphosen Ovids wird sogar erzählt, daß auch Venus die Seele Cäsars zum Himmel hinauftrug.

Gegen die Versuchungen der Sirenen gibt es eine Hilfe, nämlich Gebet und Psalmengesang. Hugo Rahner zitiert in seinem Werk „Griechische Mythen in christlicher Deutung" ein Gedicht, das einen förmlichen Wettstreit der Gesänge beschreibt:

---

[24] *R. Hamann-MacLean:* Frühe Kunst im westfränkischen Reich, *Leipzig 1939, Abb. 193* (vgl. Katalog).
[25] *PL 111: 195/196.*
[26] *PL 111: 198.*
[27] *Ernst Buschor,* Die Musen des Jenseits, *München 1944.*

„Ja diese süßen Sirenen,
die schmeichelnd Schreckliches künden,
verwirren da singend den Sang mir
und hindern mein Liedchen mit Liedern."[28]

An einer bedeutsamen Stelle der alten Literatur, nämlich in des Boethius Werk „Vom Troste der Philosophie", begegnet uns ein vergleichbares Motiv. Boethius, der von Theoderich im Kerker gehalten wurde, sieht sich zu Beginn seines Werkes von den Musen, den Theaterdirnen oder Sirenen umringt, die ihn mit ihrem weltlichen Gesang bedrängen. Da betritt eine edle alte, und doch ewig junge Dame, die Philosophie, seinen Kerker und vertreibt durch ihr Lied jene Sirenen. Von diesem Wettstreit der Gesänge berichtet auch die Portalplastik; denn nicht wenige Büßer, die in Ziegenfellen draußen vor der Tür standen, mögen dem Sang der Sirenen zum Opfer gefallen sein. So sehen wir an der Gnadenpforte in Bamberg eine Reihe von Engeln und Heiligen mit einem Schrift- oder Notenband betend und singend über einer Zone aus Rankenwerk, in der sich Sirenen tummeln. Die Darstellung läßt keinen Zweifel aufkommen, wessen Gesang machtvoller ist. Vielleicht kann man von hier auch jene seltsame Figurengruppe am Schottenportal in Regensburg verstehen, in der drei Mönche mit aufgeschlagenem Buch an einem Strick eine kleine Sirene ins Schlepptau zu nehmen scheinen: Brevier geht über Sirenengesang.

Menschen

Es gibt dämonische Menschen. Wir wollen jene nackten und ausgemergelten Gestalten, Frauen, an deren Brüsten Schlangen hängen, und Männer, an deren Geschlechtsteilen Frösche nagen, nur kurz erwähnen. Es sind Laster. Uns sind solche Bilder unangenehm. Wir haben ihre Wirklichkeit ins Unbekannte, Unbewußte abgedrängt. Die Alten haben sie in Moissac und anderswo groß an die Kirchenportale gemeißelt.

Auch auf das Bild des ersten Menschenpaares, dem wir so oft an den Portalen begegnen, können wir nicht besonders eingehen. Adam und Eva bilden ein eigenes Motiv der sogenannten Adamspforten, und es wäre wohl reizvoll, dieses Motiv im Zusammenhang mit den Bußriten, die oben erwähnt wurden, zu untersuchen[29]. Dabei wären auch die verschiedenen, oft recht eigenartigen Gegenüberstellungen zu beachten: so sehen wir einmal Adam und Eva neben dem Abendmahl — einmal ist ihnen das Kreuz oder die Passion zugeordnet —, sehr oft aber stehen sie einem Motiv des Marienlebens gegenüber. Sicher ist Schuld und Erlösung der bevorzugte Inhalt dieser Bildkompositionen.

---

[28] *Hugo Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, *Zürich 1945, 464.*

[29] *R. Bauerreiß* a.a.O. 61. *A. Koeniger*, Adamspforte, in: *LThK 1 I 91/92. Sigrid Esche*, Adam und Eva. *Sündenfall und Erlösung. Düsseldorf 1957.*

Im Zusammenhang mit dem Dämonenthema wäre besonders auf die Schlange oder den Drachen des Paradiesbaumes zu achten. Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, daß gelegentlich dem Bild der Ursünde das Motiv der Befreiung Adams und Evas aus der Unterwelt, die Höllenfahrt Christi, gegenübergestellt wird. Zerbrochene Tore, Ketten und Stricke, Schlangen und der Teufel selbst sind dämonische Elemente dieser Komposition.

An zwei Stellen der Portalbauten beobachten wir noch in besonderer Weise dämonische Menschen. Zunächst hocken solche Gestalten in der Sockelzone, dann aber bemerken wir in den Kapitellen Menschen und Masken, unheimliche Larven und von Blattwerk bedeckte Gesichter. Die Gestalten in der Sockelzone, die gelegentlich vom Volksmund „Arme Seelen" genannt werden, sind sehr oft Trägerfiguren. Geduckt tragen sie die Säulen der Portalarchitektur. Gequält schauen sie nach oben. Diese Atlanten sind ursprünglich die Giganten, d. h. die Söhne der Ge, der Mutter Erde, die nach alter Auffassung wie Pfeiler im Grund die Welt trugen. Im Utrechtpsalter und an antiken Sarkophagen können wir sie in dieser ihrer Funktion sehen. Die Texte deuten diese Giganten, die grundsätzlich noch zu den Monstren zu rechnen sind, in verschiedener Weise. So können sie tatsächlich unmittelbar die antike Bedeutung der welttragenden Atlanten besitzen. Sie können aber auch Sinnbilder dämonischer Kräfte sein. In anderen Fällen sind sie als Prälaten, als Vorsteher der Kirche aufzufassen. Selbst Christus und der Teufel werden Giganten genannt. In Spoleto tragen sie im Dom Santa Maria Assunta das Gebälk. In Moissac und Beaulieu sehen wir Propheten entsetzlichen Trägerdienst leisten. An der Westfassade von Piacenza (Dom) hockt einer dieser bedrückten Säulenträger auf einem Löwen. Auch dieses Motiv zeigt die Größe der Welt und die Macht der Geschichte an den Portalen der Kirche.

In den Kapitellen sehen wir gelegentlich ähnliche Atlanten oder Giganten oft nur in abgekürzter Form als Büsten gegeben. Dann aber erscheinen in den Kapitellen Köpfe und Larven. Sie wirken so eigenartig, daß man sie mit der Kopfjägerei der Kelten und deren „têtes coupées" zusammengebracht hat. In Wirklichkeit ist ihre Deutung sehr vielschichtig und hat wohl so gut wie gar nichts mit der keltischen Kopfjägerei zu tun. Eine erste Deutung finden wir in dem Begriff Kapitell selbst. Kapitell heißt nämlich nach Rabanus Maurus ‚Kopf'; denn es sitzt so auf dem Schaft wie der Kopf auf dem Hals[30]. Die anthropomorphe Erklärung der Säule stammt schon aus der Antike und wird ähnlich auch von Vitruv gebraucht. Eine weitere Deutung der Kopfkapitelle ermöglichen vielleicht auch die verschiedensten Arten der Masken. Wind-, Theater- oder Flußmasken mögen gelegentlich Vorbild gewesen sein. Manchmal bezeichnen solche Masken auch die vier Weltteile oder das Doppelgesicht des Janus. Eine besondere Beachtung verdienen jedoch die sogenannten Blattmasken. Sie sind verwandt mit den „Rankenfres-

[30] *PL 111: 404* „Capitella dicta, quod sint columnarum capita, sicut super collum caput." *G. Bandmann a.a.O. 78 ff.*

sern" oder mit den Masken, aus deren Rachen und Ohren Vögel und Schlangen hervorgehen. Es gibt sogar Ranken und Blätter, die Gesichter tragen. In ihnen scheint eine uralte Auffassung von einem Dämonenwald oder einem Rankenwerk des Todes zum Ausdruck zu kommen. Schon Vergil berichtet von einem Erlebnis des Aeneas, der am Grab des Polidor einige grüne Zweige pflückte und Blut, Pesthauch und Gewimmer vernahm: „... Aeneas, was zerfleischt du mich Unseligen? Laß den Begrabenen ruhen, beflecke die frommen Hände nicht weiter" (Aen. III, 39ff.). In Dantes Inferno erfüllt ein unheimliches Stöhnen das Dickicht, und Blut fließt aus den gebrochenen Ranken. Rhabanus Maurus scheint diese Blattmaske zu erklären, wenn er das Schriftwort anführt: „Schaue nur, wie sie die Ranken an die Nase halten!" (Ezechiel 8, 17). Sie bedeuten nach ihm die Fleischeslust. Schließlich sind die Ranken die bösen Menschen, die die ewige Verdammnis verwüstet; denn im Buch Job lesen wir vom Frevler: „Der Finsternis entgeht er nicht, die Flamme verglüht seine Zweige" (15, 30)[31].

Es ist nicht ausgeschlossen, daß schon die Bilder des Alten Testamentes mit ähnlichen Motiven der orientalischen Kunst verwandt sind oder eine gemeinsame Wurzel besitzen[32].

Der Teufel

In den Portalgewänden oder in den Bogenläufen steht oft der Teufel selbst. So sehen wir ihn in Santiago im Gewände bei seinem entsetzlichen Geschäft: mit seinem unersättlichen Rachen frißt er die Menschen wie der Löwe und der Greif oder wie der Rankenfresser sein Blattwerk verzehrt und andere Larven Schlangen schlucken. Tatsächlich erhält der Rankenfresser durch den Teufel und seine Gesamtdarstellung eine überzeugende Deutung. Der Teufel gilt nämlich als die „Wurzel der Sünde". Im apokryphen Evangelium des Nikodemus, das die Höllenfahrt Christi schildert, nennt Hades (Gott der Unterwelt) den Teufel mit diesem Namen[33]. In diesem Buch wird der Teufel auch „Dreikopf" genannt. Beide Namen sind im Fassadenrelief von St. Pietro in Tuscania (Viterbo) zu einer Darstellung vereinigt[34]. Aus dem Rachen eines dreiköpfigen bärtigen Mannes, der Schlangen hält, wachsen dort Ranken. Auf der andern Seite der gleichen Portalfront beobachten wir ein Rankenwerk, das ein Lamm in sich trägt. Während auf der Dämonenseite die Ranken sich um Symbolfiguren der Sünde schlingen, halten die

---

[31] *PL 112: 1037.* Vgl. dazu *M. Eliade,* Mythen, Träume und Mysterien, *Salzburg 1961, 74:* „Dies ist die große Einweihungsprüfung, das Eindringen in das Labyrinth oder in den Urwald, der von Dämonen und Ahnenseelen heimgesucht wird, die Wildnis, welche der Unterwelt, dem Jenseits entspricht ..."

[32] *R. Bernheimer,* Romanische Tierplastik und die Ursprünge ihrer Motive, *München 1931.* Die Arbeit zeigt vor allem die orientalischen Ursprünge auf, ohne jedoch die eigentliche Quelle — das Alte Testament — genügend zu beachten.

[33] *Hennecke-Schneemelcher,* Neutestamentliche Apokryphen, *Tübingen 31959, 351.*

[34] *H. D[illegible]ter,* Italia Romanica, *Wien u. München 1958, Abb. 103.*

Ranken auf der Seite des Lammes Bilder der Tugenden. So sind nicht nur Christus und der Teufel, sondern auch der Baum des Lebens und die Wurzel der Sünde einander gegenübergestellt.

Das entsetzliche Bild des Dreikopfs bildet auch den Abschluß des Infernos der göttlichen Komödie Dantes.

In der bildenden Kunst ist es nicht so selten, wie es scheint. So beobachten wir auch an der Fassade von Maursmünster im Elsaß ein Wesen mit drei Köpfen. Dieser Dreikopf hält jedoch noch dazu drei — wie man sagt „abgeschnittene" — Köpfe im Schoß, so daß man von hier auf eine keltische Gottheit schließen zu müssen glaubte[35]. Auffällig ist, daß die Füße des Dreikopfs kaum die eines Menschen sind, sondern eher Hufe darstellen. Und im „Hortus deliciarum" der Äbtissin Herrad von Landsberg, einer bedeutenden Handschrift romanischer Zeit, sitzt der teuflische Dreikopf, dessen beide Nebenköpfe tierischer Art aus den Seiten des Throns wachsen — was sie jedoch nicht daran hindert Menschen zu verschlingen — in einer Höhle der Hölle. Zwischen seinen Füßen liegen ebenfalls drei Köpfe. Dort steht jedoch durch Inschrift fest, daß es sich um „Luzifer ut Satanas" handelt[36].

Tatsächlich liegt in diesen Dreikopfgestalten etwas Zwiespältiges. Es ist jedoch nicht so sehr die keltische, sondern die antike Symbolik, die hier mitspricht und Schwierigkeiten bereitet. Wenn deshalb C. R. Dodwell in seinem Werk über die Malschule von Canterbury eine solche Darstellung mit drei Köpfen mit Janus vergleicht, — wobei man in den drei Gesichtern gleichsam drei Zeiten, nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sehen darf, so überzeugt der Hinweis durchaus[37]. Dagegen erklärt E. F. Bange einen solchen Dreikopf in den Kapitellen einer Rundbogenarchitektur im Bild des Evangelisten Johannes, das dem Evangeliar des Abtes Ellinger aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstammt, als Bild des Teufels und „Fratze des Dreieinigen Gottes"[38]. Wenn das Motiv auch später andern Evangelisten mitzugeordnet wird, hier — bei seinem frühesten Auftreten in der Buchmalerei scheint gerade Johannes, der die Gottheit Christi besonders herausstellt, diese Auffassung zu rechtfertigen.

Solche Konflikte der Bildinterpretation, in unserm Fall der Gegensatz zwischen dem dreiköpfigen Bild, das einmal als Teufel und dann als die drei Abschnitte der Zeit gedeutet wird, lassen sich nur verstehen, wenn man die Literatur mit heranzieht.

Einen frühen Text bietet Origenes, der in seinem Kommentar zum Römer-

---

[35] *G. Troescher,* Keltisch-germanische Götterbilder an romanischen Kirchen? in: *ZfKg XVII (1954) 15:* „Diese drei abgeschnittenen Köpfe weisen darauf hin, daß nach Vorstellung des 12. Jh.s der in Maursmünster wiedergegebenen Gottheit einstmals Menschenopfer dargebracht worden sind."

[36] *A. Straub-G. Keller,* Herrade de Landsberg. *Hortus deliciarum, Straßburg 1901. PL LXXIII.*

[37] *C. R. Dodwell,* The Canterbury School of Illumination, *Cambridge 1954, Plate 37 h und S. 65.*

[38] *E. F. Bange,* Eine bayerische Malerschule des XI. und XII. Jahrhunderts, *München 1923, 16/17 und Taf. 5.*

brief das Sterben und Begrabensein des Getauften zu den drei Tagen in Beziehung setzt, die Christus „im Herzen der Erde" weilte. Danach soll das dreifache Licht der Trinität den drei Nächten entgegengestellt werden, die durch den „Vater der Finsternisse und Dummheit" mit seinem dreifachen Charakter bestimmt werden. Diesen Gegensatz muß auch der Getaufte erfahren und überwinden[39].

Auch der lateinische Schriftsteller Macrobius (um 400) erklärt in seinen Saturnalia I. 20, 13f. die drei Köpfe des Cerberus als Sinnbilder der drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft[40]. Deshalb werden wir nicht mehr verwundert sein, wenn Rhabanus Maurus das Wort Cerberus mit „carnem vorans" (= fleischfressend) interpretiert und beifügt, das seien die drei Zeiten, Kindheit, Jugend und Greisenalter, in denen der Tod uns wegraffe[41].

Ebenso meint auch Eusebius bei der Schilderung der Höllenfahrt Christi, die er im Zusammenhang des letzten Gebetes „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen ..." (Ps 21) unternimmt, daß das Schwert (= framea), der Hund und der Löwe „infernale Gewalten" symbolisieren. Von diesen Texten des Alten Testaments, so meint Eusebius, werde auch verständlich, daß die griechischen Schriftsteller den Cerberus dreiköpfig gezeichnet hätten[42]. Die Tatsache, daß Eusebius den dreiköpfigen griechischen Kerberos auf orientalische (alttestamentarische) Ursprünge zurückführt, ist bemerkenswert. Noch aufschlußreicher für die moderne Problematik ist, daß die alte Theologie sehr oft mythologische Vorstellungen mit christlichen Wirklichkeiten zu harmonisieren versucht. Sicher nicht nur deshalb, weil sie in mythischen Vorstellungen befangen gewesen wäre oder weil es ihr an der nötigen Aufklärung gefehlt hätte, die naturwissenschaftliche Unwahrscheinlichkeit etwa eines dreiköpfigen Höllenhundes im Jenseits zu durchschauen. Man räumte vielmehr der Bilderkenntnis einen be-

---

[39] *PG 14: 1040. Origines Comment. in Ep. ad Rom. Lib. V. 562:* „Si mortui sumus peccato, et consepulti sumus Christo, et consurreximus cum eo, necessarium videbitur secundum hanc formam ostendi quomodo etiam cum ipso tres dies, et tres noctes in corde terrae sepulti fecerimus (79). Et vide si possimus tres dies consepulti Christo facere, cum plenam Trinitatis scientiam capimus: lux est (80) enim Pater, et in lumine ejus qui est Filius lumen videmus Spiritum sanctum. Facimus autem et tres noctes, cum destruimus tenebrarum et ignorantiae patrem una cum mendacio quod ex eo natum est, et ‚mendax est sicut et pater ejus' et ‚cum loquitur mendacium, de suis propriis loquitur (Joan. VIII, 44). Sed et tertio loco spiritum erroris destruimus, qui inspirat pseudoprophetas ut dicant: ‚Haec dicit Dominus, quos Dominus non misit' (Ezech. XIII, 6). Destruimus haec et conculcamus, si consepulti sumus Christo, etiam secundum illud quod ipse dicit: ‚Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones, et super omnem virtutem inimici' (Luc. X, 19). Quae singula ita sunt contraria Trinitati, ut nox diei, et tenebrae luci, et mendacium veritati."

[40] Vgl. *W. Kirfel,* Die dreiköpfige Gottheit, *Bonn 1948, 130.*

[41] *PL 111: 198* „Fingunt et monstra quaedam irrationabilium animantium, ut Cerberum infernorum canem tria capita habentem i significantes per eum tres aetates, per quas mors hominem devorat, id est, infantiam, juventutem, senectutem; quem quidem ideo dictum Cerberum putant, quasi creovorum, id est, carnem vorans."

[42] *PG 22: 787* „Caeterum is qui ad tantam humilitatem descendit et hucusque pervenit, hoc est usque ad orci frameam et usque ad manum ejus, qui illic dicitur canis (exquo etiam scriptores Graecorum par est cum de tali cane audivissent, quo orco inserviret, hunc ipsum tricipitem pinxisse), item ..."

deutenderen Rang ein als einer historischen oder naturwissenschaftlichen Einsicht.

Die Tradition der Darstellung des Cerberus wird auch im Mittelalter fortgesetzt. So sehen wir im karolingischen Utrechtpsalter den dreiköpfigen Höllenhund in ganz antiker Auffassung vor den Toren der Unterwelt[43]. In den karolingischen Schriften wird der Cerberus oft erwähnt[44]. Vielleicht kann man deshalb auch aus dieser Tradition das seltsame Wesen von Dax als den entsetzlichen dreiköpfigen Höllenhund interpretieren.

Die Hölle

Es ist jetzt an der Zeit die Darstellungen der Hölle an den Portalen zu betrachten. Die „silva daemonum", den Wald der Dämonen und das Dickicht der Toten haben wir schon durchstreift. Erwähnt wurden die „Wurzel der Sünde", der entsetzliche Dreikopf Satan. In immer wieder neuen Formen werden der Ort und die Vorgänge in ihm dargestellt. Neben den fressenden Tieren wird die Jagd selbst zum Bild dämonischen Tuns. Dann heißt der Jäger wohl Nimrod oder Theoderich wie in Verona[45]. Gelegentlich kann das ganze Arsenal antiker Mythologie zur Darstellung der Unterwelt aufgeboten werden. Die Friese des Türsturzes von Beaulieu sind ein großartiges Beispiel für diesen Gebrauch antiker Vorstellungen: Löwen, Greif, Bär, ein dreiköpfiger und ein siebenköpfiger Drache begegnen uns an diesem Portal. Man hat das siebenköpfige und dreiköpfige Ungeheuer mit den Wesen der Apokalypse und der Danielsvision in Beziehung gebracht[46]. Es scheint jedoch im Türsturz von Beaulieu der Raum, in dem wir uns befinden, eindeutig bestimmt, so daß eine Darstellung der großen Zeitalter der Danielsvision oder der endzeitlichen Vorgänge der Geheimen Offenbarung weniger wahrscheinlich sind. Zunächst laufen die Tiere auf einer Wellenlinie, einem Fluß, den auch das Mittelalter Styx oder Cocythus nannte. Links öffnet sich ein Rachen, der den Raum weiterhin beschreibt: es ist der Infernus.

Infernus, so heißt der Ort, weil man dort die Seelen hineinlegt[47]. „‚Drei sind unersättlich und ein Viertes gibt es, das niemals sagt, es genügt: der Infernus, der Schoß und die Erde, die nie durch Wasser gesättigt wird' (Spr. 30, 15, 16). Das Feuer sagt tatsächlich nie: es genügt. Der Infernus, das ist maßlose Gier nach Besitz, die niemals satt wird. Der Schoß ist die unbezähmte Sucht nach Wollust. Das Feuer ist schließlich der Neid, der nicht aufzuhören weiß. Es kann hier auch mit dem Namen Infernus der Teufel bezeichnet werden, der durch das Verderben der Menschen niemals satt wird."[48]

---

[43] *E. T. Dewald,* The Illustrations of the Utrecht Psalter, *Princeton-London-Leipzig o. J., Plate CXXXII.*

[44] *H. M. v. Erffa,* Cerberus, in: *RDK III 394ff.* MGH Concilia II. Supplementum: Libri Carolini, 152.

[45] *W. Stammler,* Dietrich von Bern, in: *RDK III 1487.*

[46] *Marcel Aubert:* La sculpture française au moyen-âge, *Paris 1946, 67.*

[47] *Rabanus Maurus PL 111: 376.* [48] *PL 112: 971.*

Es befinden sich sicher auch Löwen unter den menschenfressenden Tieren am Portal von Beaulieu. Das geflügelte Tier neben dem Greif zeigt jedoch einen Hundekopf, und, was noch mehr wiegt, sein Schwanz läuft ebenso in einen Hundskopf aus, der nach einem Arm schnappt. Auch der Schwanz des Wesens rechts läuft in einen Tierkopf aus. Diese Eigenart kennen wir nicht beim Löwen, wohl aber ist der Cerberus in besonderer Weise mit Schlangen- und Drachenköpfen besetzt. Die Flügel sprechen nicht gegen die Deutung. Es gibt auch geflügelte Hunde in der Antike. Der Hund galt als schnell. Die Flügel waren ein Sinnbild der Schnelligkeit. Die Ansicht, daß in Beaulieu die Symbolik des antiken Infernus mitspricht, wird auch durch die Ikonologie — das Bildprogramm — unterstützt. Der sogenannte Drache mit dem dreifachen Schlangenleib trägt nämlich einen bärtigen Männerkopf. Dieses Wesen muß man wohl als den Typhon deuten. Typhon ist der Vater der Höllenhunde. Aus seinem Leib steigen in Beaulieu zwei hundsartige Larven. Mit Hundsfell bekleidete Gestalten waren bei den Römern Sinnbilder der Verstorbenen. Damit scheint auch das siebenköpfige Wesen links interpretiert, das man wohl nicht als Drachen der Apokalypse verstehen kann; denn es ist vierbeinig und durch seine Euter als weiblich charakterisiert. Es kann nur die Schwester der Höllenhunde, nämlich die vielköpfige Hydra sein. Damit wäre sozusagen die ganze Familie der antiken Unterwelt auf dem Türsturz in Beaulieu vereint. Von hier aus erklären sich auch die kleinen Männer in „phrygischen Mützen", die auf Christus im Tympanon zeigen. Nach der Auffassung des Mittelalters weisen nämlich die alten Dichter und Denker in Wort und Bild auf Christus hin.

Das Band

Die Schrecken draußen vor der Tür sind mit solchen Darstellungen eindringlich gezeichnet. Tatsächlich wären noch zahlreiche Bilder heranzuziehen, wenn wir die Vielfalt der Vorstellungen mittelalterlicher Dämonen an den Portalen erfassen wollten. Die kurzen Hinweise sollen nur noch durch eine Frage ergänzt werden: Welche Hilfen gab die Kunst den Menschen damals, Frommen oder Büßern, den dunklen Gewalten zu entrinnen? Wir meinen heute, er solle sich bekehren und glauben, Verstand und Wille, die Freiheit vermöchten alles. Von dieser Auffassung waren die Alten weit entfernt. Sie wußten, daß sich die geistige Wende in tieferen Schichten vollzieht. Der Mensch lebt nicht selten in einem Dilemma. Auch wenn er guten Willens ist, kommt er den Gefahren nicht aus. Das Bild der Alten dafür heißt Skylla und Charybdis. Das war ein Doppelrachen, der uns mit der Hündin Skylla wieder ins Inferno zurückführt. Nur Herakles hat diesen Hundsrachen mit einem Band bezwungen. Seitdem gibt es den „Heraklesknoten". Was mögen Band und Knoten wohl bedeuten? In Beaulieu sehen wir in den äußersten Ecken des oberen Frieses je einen nach oben offenen Tierrachen. Über beiden Rachen befindet sich ein Band. Das rechte ist ornamental wie

ein Knoten verschlungen. Auch von David heißt es, in seltsamer Parallele zu Herakles, er habe Löwen und Bären — waffenlos — erdrosselt. Diese Heldentat Davids, den Sieg über den Doppelrachen, deuten die Alten auf Christus; denn auch Christus hat, als er zum Infernus hinabstieg, Hund und Löwen mit einem Strick erdrosselt[49].

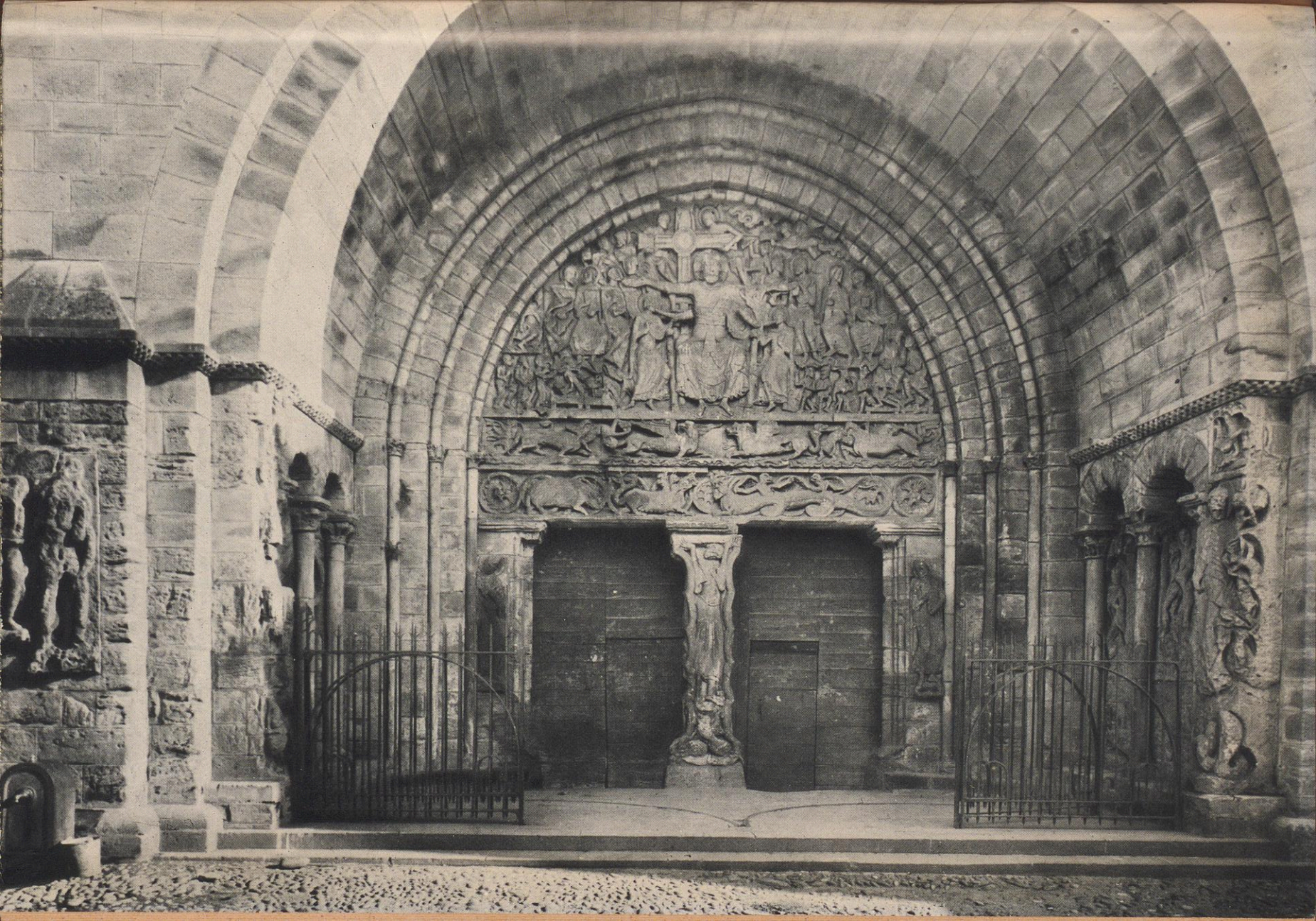
So scheinen die Bänder über den zwei Rachen von Beaulieu den „Heraklesknoten" in christlicher Deutung zu geben. Noch gewaltiger wirken diese Bänder im Tympanon von Moissac. Auch dort sind in den äußersten Ecken die offenen Tierrachen sichtbar, und aus den unheimlichen Mäulern windet sich rechts und links der gewaltige Mäander in die Höhe. Auch in der Krypta von Tavant handelt es sich wohl nicht um zwei Lanzen, die sich in der Hand Gottes und in der Linken Christi befinden, sondern Vater und Sohn „ziehen an einem Strick", der sich um Adam und Eva schlingt und das erste Menschenpaar aus der Hand des Teufels befreit. Das Tor zum Tod zerbricht.

Eine vergleichbare Rolle spielen die Bänder in einem anderen Motiv der alten Kirchen, das sich gelegentlich hinten an der Tür oder auch in der Vorhalle befand, nämlich dem Labyrinth. Es war meistens ein mäanderartiges Ornament auf dem Paviment. Im Dom zu Lucca begegnen wir ihm am zweiten Pfeiler der Vorhölle und lesen als Beischrift: „Hic quem Creticus edit dedalus est Laberinthus, de quo nullus vadere quivit qui fuit intus, ni Theseus gratis Adriane (sic) stamine iutus."[50] Dieses „stamen" ist der Grundfaden eines Gewebes. Es ist das Wort, mit dem die Alten den Lebens- oder Schicksalsfaden der Parzen bezeichneten. Im Mittelalter konnte er wohl auch die Seele bedeuten. Ähnlich interpretierte man auch den Strick (= funis), an dem der Leviathan herausgezogen wurde, ein Bild, das wir aus dem „Hortus deliciarum" für Glauben kennen. Auch in diesem Bild des „Fadens" wird eine uralte mythische Tradition sichtbar, die wir nicht mit dem Wort „allegorisch" abtun können.

Diese Vorstellung vom Band und Faden scheint ein Bild der Gewaltlosigkeit. Nennen wir sie Geist und Liebe. Dem Minotaurus entkommt Theseus durch die Liebe und den Faden der Ariadne. Den Cerberus fesselte Herakles durch seine geistige Kraft. Vielleicht können wir sagen: in der mittelalterlichen Ornamentik, im Mäander, Blattwerk und Bandgeflecht erscheint das Geheimnis der alten Weltanschauung; denn die Alten verstanden die Welt als „mundus", „ornamentum" und „kosmos", als gewaltiges Flechtwerk mit einer großen Ordnung. Nicht durch Gewalt und Mechanismus, sondern mit Geist und Liebe findet der Mensch aus Labyrinth und Inferno hinein in die große Ordnung von Liebe und Licht hinter dem Portal. Wenn in Reims am Spätnachmittag die Sonne in der Rose der Westwand und im Gegenlicht die Reliefs der Innenwand seltsam lebendig werden, dann scheinen die Toten aufzuerstehen. Christus kehrt aus dem Westen wieder zum Jüngsten Gericht,

[49] *PL 39: 1819* Tunc enim leonem et ursum strangulavit, quando ad infernum descendens, omnes de eorum faucibus liberavit."

[50] *J. Sauer a.a.O. 350.*



BEAULIEU-SUR-DORDOGNE (Corrèze):

Südportal (1130–1140) der Kirche der ehemaligen Benediktinerabtei

Foto: Marburg

und die Menschen wußten, daß es größere Kräfte gibt als Tod und Teufel draußen vor der Tür.

Kehren wir von diesem Portal in unsere Zeit zurück, die keine Grenze zwischen Außen und Innen, heilig und profan mehr zu kennen scheint. Auf viele Fragen wußten die Alten eine Antwort, die wir in der Hast der Geschäfte vergessen haben. Vielleicht vermögen wir bei der Betrachtung dieser Portale leichter zu begreifen, was damals die Kirche war. Wir haben inzwischen großartige Errungenschaften hervorgebracht — auch geistig. Wir wissen viel, ob mehr, sei dahingestellt. Vielleicht sind wir im Gottesdienst der Jahrhunderte allmählich von Säule zu Säule nach hinten gerückt und stehen jetzt draußen vor der Tür.

„Mit brennender Sorge“

März 1937—März 1962

ROBERT LEIBER SJ

Der 21. März 1937, ein Palmsonntag, wird in der Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland als denkwürdiger Tag fortleben. An ihm, also vor 25 Jahren, wurde die Enzyklika Pius' XI. *Mit brennender Sorge*[1], datiert vom vorausgehenden 14. März, im Original in deutscher Sprache abgefaßt, in den Sonntagsfeiern aller deutschen Diözesen verlesen.

Die Enzyklika war eine scharfe Abrechnung Pius' XI. mit dem nationalsozialistischen Staat wie mit der nationalsozialistischen Weltanschauung. Dem NS-Staat warf der Papst Vertragsbruch vor, Bruch der im Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 feierlich eingegangenen Versprechungen. Der NS-Weltanschauung stellte er den mit ihr schlechthin unvereinbaren reinen Gottesglauben, reinen Christusglauben, reinen Kirchenglauben, die auf dem Gottesglauben fußende sittliche Ordnung und Anerkennung des Naturrechts entgegen.

> „Gottgläubig“, sagt der Papst — der Mißbrauch, der damals mit diesem Wort getrieben, die Verwirrung, die so angerichtet wurde, ist uns noch in peinvoller Erinnerung —, „gottgläubig ist nicht, wer das Wort Gott rednerisch gebraucht, sondern nur, wer mit diesem hehren Wort den wahren und würdigen Gottesbegriff verbindet.
>
> Wer in pantheistischer Verschwommenheit Gott mit dem Weltall gleichsetzt, Gott in der Welt verweltlicht und die Welt in Gott vergöttlicht, gehört nicht zu den Gottgläubigen.
>
> Wer nach angeblich altgermanisch-vorchristlicher Vorstellung das düstere un-

[1] *Acta Apost. Sedis 29 (1937) 145—167.*

persönliche Schicksal an die Stelle des persönlichen Gottes rückt, ... ein solcher kann nicht beanspruchen, zu den Gottgläubigen gerechnet zu werden.

Wer die Rasse, oder das Volk, oder den Staat, oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung — die innerhalb der irdischen Ordnung einen wesentlichen und ehrengebietenden Platz behaupten — aus dieser ihrer irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge. Ein solcher ist weit von wahrem Gottesglauben und einer solchem Glauben entsprechenden Lebensauffassung entfernt."

In der Heraushebung des unverfälschten Gottesglaubens gegenüber der „Umdeutung heiliger Worte und Begriffe", wie sie damals betrieben wurde, und in seinem Wort „an die Jugend", „an die Priester und Ordensleute", „an die Getreuen aus dem Laienstande" vergaß der Papst nichts von dem, was damals den gläubigen Christen widerfahren war und auf der Seele lastete. Alles und jedes kam zur Sprache, bis einschließlich der Konzentrationslager.

Robert d'Harcourt, Mitglied der Académie Française, hielt sich März 1937 in Deutschland auf und wohnte der Verlesung der Enzyklika im Gottesdienst an jenem Palmsonntag bei. Man hört ihm heute noch bewegt zu, wenn er berichtet[2], wie er als unbeteiligter Ausländer von dem Geschehen berührt wurde:

Die Enzyklika hat wie eine Bombe eingeschlagen. Dies ist fast wörtlich zu nehmen. Das Dokument kam mit der Plötzlichkeit eines Blitzes. Es traf die Staatsgewalt und die Polizei fassungslos. Die katholische Organisation hat mit der Genauigkeit und Sicherheit eines Uhrwerks funktioniert. Der Text, wie zauberhaft über das ganze Reich verbreitet, ist den mit seiner Bekanntmachung beauftragten Geistlichen unter einem Minimum an Zeitabstand vor der Kanzelverlesung zugestellt worden, um einem Zugriff der Gestapo soweit wie möglich zuvorzukommen. (Manche haben den Text nach Empfang sofort im Tabernakel niedergelegt und erst vor der Kanzelbesteigung am Palmsonntag von dort herausgenommen.) An keiner Stelle der ganzen Front der mit dem Druck, der Verteilung und Verlesung der Enzyklika Beauftragten kam es zu Vertrauensbruch oder Anzeige an die Gestapo. „Wohl nie ist uns die Macht der katholischen Gemeinschaft, die Kraft des Anschlusses an Rom fühlbarer, fast physisch fühlbar gewesen." Diese ganze dichtgedrängte Menge, die die Verlesung des päpstlichen Dokuments in Gebetshaltung anhörte, konnte sich keiner Täuschung hingeben über die ernsten Folgen des Vorgangs. Zum ersten Mal sahen sie die Brücken vor sich abgebrochen. Aber „der frohe Schein des Opfers, der sich auf den Gesichtern abzeichnete, in Verbindung mit der Feierlichkeit der Stunde, beschämte mich in dieser Menge deutscher Katholiken verlorenen Ausländer beinahe, wo ich nur Beobachter inmitten von Soldaten war".

Der Abschluß eines Reichskonkordats war seinerzeit dem Hl. Stuhl von der Berliner Regierung angetragen worden. Pius XI. sagt es ausdrücklich zu Beginn seiner Enzyklika, und er mußte wissen, daß die Berliner Regierung ihn umgehend einer falschen Aussage zeihen würde, falls es sich nicht so verhielt. Der Papst fügt bei:

„Trotz mancher schwerer Bedenken haben Wir daher Uns damals den Entschluß

[2] In: *Etudes 231 (1937) 293—307*. Die angeführte Stelle 294f.

abgerungen, Unsere Zustimmung nicht zu versagen. Wir wollten Unsern treuen Söhnen und Töchtern in Deutschland im Rahmen des Menschenmöglichen die Spannungen und Leiden ersparen, die andernfalls unter den damaligen Verhältnissen mit Gewißheit zu erwarten gewesen wären. Wir wollten allen durch die Tat beweisen, daß Wir, einzig Christus suchend und das, was Christi ist, niemandem die Friedenshand der Mutterkirche verweigern, der sie nicht selbst zurückstößt."

Hier gibt der Papst die für den Hl. Stuhl damals entscheidende Erwägung an[3]. Im Frühjahr-Sommer 1933 hätte sich der Hl. Stuhl durch Ablehnung eines Konkordats, das ihm fast aufgedrängt wurde und in dem der Staat allem zustimmte, dessen Einfügung in das Vertragswerk die Kirche verlangte, gefährlich ins Unrecht gesetzt. Allen Beteiligten war klar, daß Hitler mit dem Konkordat unausgesprochene politische Ziele verfolgte. Aber alle mußten auch zugeben, daß gerade mit Rücksicht auf das Vertrauen der deutschen Katholiken in die kirchliche Leitung jedes Sich-ins-Unrecht-setzen unbedingt zu vermeiden war und man es darauf ankommen lassen mußte, ob die andere Seite zu dem Vertrag stehen oder die Vertragstreue brechen werde. Das war die sehr nüchterne Stimmung der Männer um Pius XI. bei Abschluß des Reichskonkordats im Sommer 1933.

In einem Artikel der *Süddeutschen Zeitung*[4]: Der politische Katholizismus 1933 vor Hitlers Karren gespannt — hat Albert Wucher geäußert: „Es gibt kaum einen anderen Fall, in dem Hitlers Kontrahenten sträflicher verkannten, wen sie vor sich hatten." Es wird schwer sein, das Verhalten der damals auf kirchlicher Seite Verantwortlichen ungerechter zu beurteilen, als es hier geschieht, und es befremdet, wie nach allem, was über das Reichskonkordat bisher veröffentlicht wurde, jemand noch guten Glaubens so schreiben kann.

Mit und beinahe schon vor Abschluß des Reichskonkordats beginnt die Vorgeschichte der Enzyklika. Sie umfaßt die Auseinandersetzung des Heiligen Stuhles mit der Reichsregierung um die Einhaltung der im Konkordat verbrieften Rechte und Freiheiten der katholischen Kirche und ihrer Gläubigen in Deutschland — und damit, ob ausdrücklich oder einschließlich, um die Achtung allgemeiner Menschenrechte.

Kardinalstaatssekretär Pacelli hat diese Auseinandersetzung von seiten des Hl. Stuhles verantwortlich geführt. Es liegen von seiner Hand für die Jahre 1933 bis 1939 wenigstens 55 Noten in deutscher Sprache an die Reichsregierung vor. In sie hinein legen sich die Verhandlungen, die Kardinal Pacelli selbst in Rom mit dem Regierungsbeauftragten Buttmann und die deutschen Bischöfe in Berlin mit Regierungsvertretern geführt haben. Manche jener Noten, wie die vom 19. Oktober 1933, vom 31. Januar und 14. Mai 1934, vom 26. Juli 1935, 29. Januar 1936, 30. April 1937 und 14. Juni 1938 sind ausführliche, Tatsachen und Grundsätze behandelnde Denkschriften. Das Ganze macht den Eindruck eines beinahe pausenlosen Waffengangs zwischen dem

[3] Vgl. *Robert Leiber SJ*, Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei, in *dieser Zschr. 167 (1960/61) 213—223.*

[4] *Nr. 200 vom 22. August 1961, S. 9 Sp. 5.*

Kardinalstaatssekretär und der Berliner Regierung. Schon Januar 1934 klagt Berlin über die „ungewöhnlich scharfe" Tonart des Vatikans, während Kardinal Pacelli kurz vorher bemerkt: Der Hl. Stuhl hat bisher in der Öffentlichkeit geschwiegen, sosehr jetzt schon Katholiken an seinem Schweigen Anstoß nehmen. Auf die Dauer darf er jedenfalls sein Schweigen nicht als Schutzwand für Verunglimpfungen der Kirche darbieten[5].

Es ist bezeichnend, daß der erste Schritt, den der Hl. Stuhl bei der neuen Regierung in Berlin tat, dem Schutz der Juden in Deutschland galt. Schon am 4. April 1933, zehn Tage nach dem Ermächtigungsgesetz, wurde der Apostolische Nuntius in Berlin beauftragt, sich bei der Reichsregierung für die Juden zu verwenden und auf alle Gefahren einer antisemitischen Politik aufmerksam zu machen.

Bereits vor Unterzeichnung des Konkordats wurden sodann vom Hl. Stuhl Schritte zum Schutz der katholischen Organisationen getan und bei Paraphierung des Vertragswerks am 8. Juli 1933 in einer der Regierungsseite überreichten Note deren Zusagen festgehalten.

Ebenso überreichte der Kardinalstaatssekretär bei Gelegenheit der Ratifizierung des Reichskonkordats am darauffolgenden 10. September dem Regierungsvertreter ein Promemoria: für die Freiheit der katholischen Jugend, die man gegen ihre eigenen Organisationen unter Druck setzte; für die katholische Presse, die einer Minderbehandlung ausgesetzt war; für jene katholischen Beamten, die aus dem Staatsdienst entlassen worden waren, weil sie früher gegen die NSDAP gestanden hatten. In seiner ausführlichen Note vom 19. Oktober 1933 kam Kardinal Pacelli gleich wieder zurück auf die Entlassung von Katholiken aus dem Staatsdienst, die oft nur darum verfügt wurde, so bemerkt er, weil sie politischen Parteien aktiv angehört hatten, in denen der deutsche Katholizismus, lange Zeit und aus gutem Grund, die Vertretung seiner Interessen sehen mußte — während militante Kommunisten in außerordentlich hoher Zahl in die Reihen der NS-Partei aufgenommen würden.

Wir können indes hier nur kurze Hinweise geben. Der Übersichtlichkeit halber ordnen wir sie nach sachlichen Gesichtspunkten, wenn diese sich auch gegenseitig überschneiden und überdecken. Die beigefügten Bemerkungen, Angaben und Begründungen sind immer den Noten des Kardinalstaatssekretärs selbst entnommen.

Aus den Noten, die die *Auslegung des Reichskonkordats* betreffen. Art. 1: Kardinal Pacelli protestiert schärfstens gegen eine falsche Interpretierung der Wendung: „innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes" — als ob *nachträglich* durch einseitiges Staatsgesetz z. B. die HJ als einzige Jugendorganisation erklärt werden könnte und Art. 31 (Katholische Organi-

[5] Eine zuverlässige Führung durch diesen Notenwechsel gibt *Michele Maccarrone*, Il Nazionalsocialismo e La Santa Sede, *Editrice Studium, Rom 1947*. Die 270 Seiten umfassende Veröffentlichung ist, weil im Ausland erschienen und in fremder Sprache geschrieben, in Deutschland selbst fast unbemerkt geblieben.

sationen) damit für die katholische Jugend hinfällig würde. Konkordatsrecht kann immer nur durch beiderseitiges Übereinkommen abgeändert werden. Der Hl. Stuhl selbst hält sich gemäß CIC Can. 3 strengstens an diese Regel (Oktober 1933).

Kardinal Pacelli verlangt Klärung der Begriffe „Politik" und „Parteipolitik": Der katholische Geistliche darf sich nach Art. 32 nicht in Parteipolitik betätigen; aber sonst hat er dieselben politischen Rechte wie jeder andere Staatsangehörige. Unterweisung in katholischer Weltanschauung, z. B. in katholischer Soziallehre, ist nicht Parteipolitik (Oktober 1933).

Zu Art. 31 (Katholische Organisationen): Die Regierung will Art. 31, 2: Recht auf Organisationen, die „außer religiösen, kulturellen und karitativen Zwecken auch anderen, darunter auch sozialen oder berufsständischen Aufgaben dienen", zu Fall bringen. Der Hl. Stuhl kann nicht nachgeben. Er will nicht unter die Ebene der im Reichskonkordat gesicherten Freiheiten herabsteigen. Die katholischen Organisationen sollen sich nicht politisch betätigen. Es bleibt ihnen aber das Recht der Einwirkung auf das öffentliche Leben in allen anderen Richtungen, z. B. im Sinn der päpstlichen sozialen Enzykliken. Weisung an die Bischöfe, in den Berliner Verhandlungen an Art. 31, 2 und der Möglichkeit der „doppelten Zugehörigkeit" zu katholischen und staatlichen Organisationen — man denke an die Berufsorganisationen und die Arbeitsfront — festzuhalten. Die Regierung will überhaupt Auflösung aller katholischen Organisationen und ihre Reorganisierung in einer von der früheren verschiedenen Art. Kardinal Pacelli lehnt ab (Oktober 1933, April, September bis Dezember 1934).

Freiheit der katholischen Weltanschauung und Glaubensverkündigung: Mit überwältigendem Material wird nachgewiesen, daß die Regierung ihre Zusicherungen vom März 1933 nicht gehalten hat (Mai 1934). Auf Grund der gemachten Erfahrungen muß der Hl. Stuhl besondere Garantien dafür verlangen: daß das Konkordat gilt; daß der Staat die neuheidnischen Bestrebungen nicht unterstützt; daß die Freiheit des Bekenntnisses nach Art. 1 des Reichskonkordats und die Freiheit der Glaubensverkündigung nach Schlußprotokoll zu Art. 32, 2 volle Gültigkeit haben (September 1934). Gegen die Forderung des bedingungslosen Treueids auf „Führer und Reich" (November 1937). Eintreten für die Bischöfe, wo sie von ihrem Recht des freien Wortes nach Art. 4 des Reichskonkordats Gebrauch gemacht haben (24. November 1936). Die Note ist wertvoll, weil sie alle die Fälle aufzählt, die die Regierung den Bischöfen als Mißbrauch des Art. 4 angekreidet hatte.

Klage wegen schärfster Überwachung der Predigt und Anwendung des Kanzelparagraphen. Selbstverteidigung der Katholiken wird als organisierter Angriff auf den Staat gebrandmarkt. Geistlichen wird der Religionsunterricht verboten und sie werden verhaftet, ohne daß man den Bischof benachrichtigt. Gegen die Bekenntnisschule, besonders die katholische, wird Propaganda gemacht. In Lehrerbildungsanstalten werden Werke wie Rosenbergs Mythus des 20. Jahrhunderts als Textbücher aufgezwungen. Im Unter-

richt muß die NS-Weltanschauung propagiert werden, und dasselbe verlangt man sogar von den Krankenschwestern, alles im Widerspruch mit dem Reichskonkordat. Gewissensnot der Katholiken durch das Sterilisierungsgesetz, das sittenwidrig und dessen Handhabung den Katholiken nicht erlaubt ist. Der von der Kirche nicht anerkannte Arierparagraph wird auch auf Geistliche angewandt.

Gegen die Anklage auf „politischen Katholizismus": Die Katholiken haben das Recht auf gleiche Behandlung mit allen anderen, ohne Rücksicht auf ihre frühere politische Haltung. Auf die Kundgebungen von Rosenberg (in Münster), Frick, Göring und Himmler grundsätzliche Ausführungen in Sachen „politischer Katholizismus": Die Freiheit der Glaubensverkündigung ist nur noch ein Schatten dessen, was sie nach dem Konkordat sein sollte.

Aus *Schulungslagern* ist dem Hl. Stuhl zur Kenntnis gekommen: Bedingungslose Verpflichtung auf das Programm Rosenbergs. Der Nationalsozialismus ist eine neue Religion. Die noch bestehenden Bekenntnisse müssen verschwinden. Nur ein vollständiger Idiot glaubt noch ans Reichskonkordat. Der Nationalsozialismus hat das Recht auf den ganzen Menschen. Ihm allein kommt die Erziehung zu. Der Mensch wird Nationalsozialist mit der Geburt. Nur die Arbeit entscheidet, nicht der Geist. Teilnahme am christlichen Gottesdienst ist verboten. Die jüdisch-orientalischen Lehren des Christentums sind am Untergehen. Nationalsozialismus und Christentum sind Todfeinde. Der Führer selbst: „Der Papst ist ... Halbjude und Freimaurer." „Heinrich der Heilige und Ludwig der Fromme haben die germanische Rasse verdorben. Diese Schweine!" Die, die noch glauben, daß die Pfaffen Stellvertreter Gottes sind, sind die größten Idioten, die herumlaufen (hauptsächlich Oktober 1933, Januar, Mai und September 1934, Juli 1935, November 1937).

Katholische Presse: Kardinal Pacelli erinnert daran, daß die katholische Presse keinen einschränkenden Bestimmungen unterworfen ist und das Recht hat, die katholische Weltanschauung zu vertreten. In den Verhandlungen mit Buttmann Februar 1934 legt er auch acht Punkte vor, welche die Unabhängigkeit der katholischen Presse sichern würden. Die Wirklichkeit besagt systematische Unwirksammachung der katholischen Presse, ihre Knebelung, auch durch schwerste wirtschaftliche Schädigung, Zwang zum Abdruck von Artikeln, die in offenem Gegensatz zur katholischen Glaubenslehre stehen. Protestnote gegen die Verordnung Amanns vom 24. April 1935 an die Reichspressekammer: die Verordnung setzt die katholische Presse matt (Oktober 1933, zwei Noten, Januar 1934, Juni 1935).

Katholische Organisationen und katholische Jugend: Die im Reichskonkordat Art. 31, 3 versprochene Rücksichtnahme auf die religiöse Überzeugung junger Katholiken, die in staatlichen Organisationen sind und ihrer Sonntagspflicht genügen wollen, wird nicht eingehalten. Sie werden auf interkonfessionelle Gottesdienste verwiesen. Schwere Klage über religiöse und sittliche Verwahrlosung in Arbeitslagern.

Die katholischen Organisationen werden in allen möglichen Formen eingeengt und bedrückt: mit Einzelabgaben belegt. In den Verhandlungen mit Buttmann April 1934 legt der Kardinal ein ins einzelne gehendes Programm in sieben Punkten vor, um Eigenart, Betätigung und Gleichstellung der katholischen Organisationen mit den staatlichen zu klären und zu sichern. Buttmann: Die Vorschläge des Hl. Stuhles werden in Berlin auf starken Widerstand stoßen. Pacelli: Der Hl. Stuhl wird sein Angebot als äußerste Grenze betrachten. Lange Ausführungen im Promemoria vom 14. Mai 1934 über die katholischen Organisationen. Der Staat hetzt gegen sie, um sie zum Erliegen zu bringen

Schule und Religionsunterricht: Klage wegen Propaganda gegen die Bekenntnisschule, wegen der Hetze gegen die katholische Schule in München (Oktober 1933, Februar 1935).

Januar 1936 werden die Verletzungen der Konkordatsbestimmungen über die katholische Schule in dreizehn Punkten zusammengefaßt. Das Eintreten für die katholische Schule wird den Eltern, dem Lehrpersonal und den Geistlichen als Sabotage an der Volksgemeinschaft ausgelegt. Eine Reihe von Noten 1936/37 in Sachen der staatlichen katholischen Bekenntnisschulen, besonders auch in Württemberg, und katholischer höherer Schulen, besonders derer in Berlin. (Im Altreich waren Mitte 1939 mehr als 10 000 katholische Schulen aufgehoben.) Klagen des Kardinalstaatssekretärs wegen Erschwerung des Religionsunterrichts. Der Geistliche darf nicht gleichzeitig Religionslehrer und in den katholischen Jugendorganisationen tätig sein (Oktober 1933, Februar und März 1935, Januar 1936 bis Juni 1937 wenigstens acht Noten).

Priesteramtskandidaten, Priester und Bischöfe: Wiederholte Klage des Hl. Stuhles, daß man die Theologiestudierenden und die Alumnen der Bischöflichen Seminare in die SA zwingen will; daß sie zu sportlichen und militärischen Übungen und zum Dienst in den Arbeitslagern gezwungen werden ohne Rücksprache mit den kirchlichen Oberen; wegen Beschränkung der Zahl der zukünftigen Priester: sie werden ausgeschlossen wegen politischer Unzuverlässigkeit (September, Oktober, Dezember 1933; Mai 1934; Januar 1935; März und April 1936).

Scharfe Note des Hl. Stuhles wegen Mißhandlung und Verhaftung von Priestern in der Pfalz (Dezember 1933). Behinderung der Bischöfe und Priester in der Ausübung ihres Amtes; es wird besonders auf das Sterilisierungsgesetz hingewiesen. In der Note vom 31. Januar 1934: Es gibt Diözesen, die heute schon mehr inhaftierte Priester zählen, als sie im Kulturkampf zählten. Eine Menge von Einzelfällen, wo Kardinal Pacelli Geistliche unter genauer Darstellung des Tatbestands rechtfertigt gegen die Anklage auf „politischen Katholizismus", politische Unzuverlässigkeit, Mißbrauch der Kanzel usw. Noten wegen Durchsuchung verschiedener Bischöflicher Kurien, im Juli 1937, also nach der Enzyklika *Mit brennender Sorge.*

Aber schon am 29. Januar 1936 schreibt Kardinal Pacelli: Es gibt im gan-

zen Reich keine Diözese, vielleicht nicht einmal eine Pfarrei, die nicht Spuren und Wunden des Kirchenkampfes trüge. Die katholische Tagespresse ist vernichtet. Die katholischen Veröffentlichungen unterliegen einer gehässigen Zensur, die den Angriff gegen die Kirche stützt und die Verteidigung verhindert. Bischöfliche Hirtenbriefe werden beschlagnahmt oder man drosselt ihre Verbreitung. Unter jeder Kanzel steht der Horcher. Katholische Priester sind in Haft oder im KZ-Lager, nur weil sie ihre Pflicht getan haben. Eine Unzahl von katholischen Angestellten und Beamten sind ihres Postens und ihres Unterhalts beraubt (September, Oktober, Dezember 1933; Mai 1934, Januar 1935; Januar, März, April 1936).

Noten des Hl. Stuhles wegen Beschlagnahmung von Kirchengut; in Sachen Devisen- und Sittlichkeitsprozessen; in Sachen einzelner: wegen der Verunglimpfungen, die Kardinal Faulhaber und Bischof Sproll von Rottenburg angetan wurden; für Theologieprofessor Altaner, der zu Unrecht von seiner Breslauer Professur entfernt worden sei; für Generalvikar Seelmeyer-Hildesheim; für die Jugendführer Wolker und Clemens, die der Verbindung mit den Kommunisten angeklagt waren; für Pater Rupert Mayer und viele andere.

Dies ist die Vorgeschichte der Enzyklika *Mit brennender Sorge*. Die vier deutschen Oberhirten, die Pius XI. im Winter 1937 an seinem Krankenlager besuchten und deren er gleich nach den Einleitungsworten der Enzyklika Erwähnung tut, waren die beiden Kardinalerzbischöfe Michael Faulhaber von München und Karl Joseph Schulte von Köln sowie die beiden Bischöfe Clemens August Graf Galen von Münster und Konrad Graf Preysing von Berlin. Sie konnten, wie Pius XI. selbst sagt, die beängstigenden Erfahrungen, die der Hl. Stuhl in seiner vier Jahre dauernden Auseinandersetzung mit der Berliner Regierung gemacht hatte, nur voll bestätigen. So kam es zur Enzyklika und zu dem scharfen Wahrspruch des Papstes:

> „Jeder, dessen Geist sich noch einen Rest von Wahrheitsempfinden, dessen Herz sich noch einen Schatten von Gerechtigkeitsgefühl bewahrt hat, wird ... feststellen müssen, wie von der anderen Seite die Vertragsumdeutung, die Vertragsumgehung, die Vertragsaushöhlung, schließlich die mehr oder minder öffentliche Vertragsverletzung zum ungeschriebenen Gesetz des Handelns gemacht wurden."

Hat die Enzyklika *Mit brennender Sorge* ihren Zweck erreicht? Mit Rücksicht auf Deutschland ist das entschieden zu bejahen. Papst Pius XI. schuldete es der Würde des Apostolischen Stuhles wie den deutschen Katholiken, gegen die Konkordatsverletzungen am laufenden Band in aller Form öffentlich Einspruch zu erheben. Sodann war es seine Sorge, den Mut der deutschen Katholiken und ihren Willen zum Durchhalten zu stärken. Beide Ziele sind voll erreicht worden, gerade durch die ganz überraschend gekommene Verlesung des Papstwortes vor allen Gläubigen, zur selben Stunde. Jetzt wußten die Katholiken, daß das Oberhaupt der Kirche, der Stellvertreter Christi, ihre Lage genau bis ins Letzte kannte und mitempfand. Es läßt sich in Worten schwer ausdrücken, wie sehr dies damals wohlgetan hat.

Die Erbitterung der Regierung und der Partei über das Geschehene, vor allem daß es nicht geglückt war, die Vorbereitungen zur Verlesung der Enzyklika an irgendeiner Stelle zu entdecken, war groß. Man suchte das päpstliche Rundschreiben totzuschweigen. Dafür war es jetzt endgültig zu spät. Man fahndete nach gedruckten Exemplaren der Enzyklika. Auch das hatte keinen rechten Sinn mehr. Dann aber versuchte die Regierung es mit einem harten Gegenschlag: mit den Sittlichkeitsprozessen. Das Stichwort des badischen Statthalters Wagner: Wir werden keine Märtyrer machen; wir werden Verbrecher entlarven! Es ist für Beantwortung der Frage nach der Wirkung des Rundschreibens aufschlußreich, was damals, als diese Prozesse mit aller Wucht einsetzten, der sonst als zurückhaltend und sehr vorsichtig bekannte Kardinal Schulte von Köln in Rom wissen ließ: Man solle sich wegen dieser Prozesse nicht beunruhigen; der Segen, den die Enzyklika gestiftet habe, sei so groß, daß er immer viel größer bleibe als jeder Gegenschlag.

Anders wird man antworten müssen, wenn nach der Wirkung des Rundschreibens außerhalb Deutschlands gefragt wird. Die damalige politische Lage war der Enzyklika nicht günstig. Göring hat zwar hernach die Bemerkung gemacht, der Papst habe die deutsche Regierung vor der ganzen Welt geohrfeigt, und die Berliner Regierung warf dem Hl. Stuhl vor, die Enzyklika sei ein politischer Angriff auf das nationalsozialistische Deutschland. Kardinalstaatssekretär Pacelli wies in seiner Note vom 30. April 1937 diesen Vorwurf schärfstens zurück. Der grundlegende Irrtum, so sagt er dort, der das Urteil der Regierung bestimmt hat, liegt in der falschen Voraussetzung, als ob die Wurzel all der schweren Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat auf dem politischen Feld und in politischen Zielsetzungen der Kirche zu suchen sei.

In Wirklichkeit war die politische Atmosphäre des Jahres 1937 der Enzyklika nicht günstig. Seit Oktober 1936 bestand die Achse Berlin-Rom. Im spanischen Bürgerkrieg standen Deutschland und Italien auf seiten Francos. Ohne ihre schnell einsetzende Hilfe wäre der Aufstand der Armee, der im Juli 1936 begonnen hatte, verloren gewesen. Auch im katholisch-kirchlichen Italien und Spanien waren ihrer nicht wenige, bis in die höheren Kreise des römischen Klerus hinein, denen der Kirchenkampf in Deutschland ungelegen kam, weil er ihre Achsen-Gefühle verletzte. Am liebsten wollten sie nichts von ihm hören. Papst Pius XI. warfen sie ziemlich unverblümt vor, er habe sich einseitig beraten lassen und sei zu scharf gewesen. Aber auch die andern europäischen Mächte, die im Fall Spanien sicher nicht zu Franco hielten, waren gerade 1937 daran, ihren Frieden mit dem nationalsozialistischen Deutschland zu machen. In diesem Jahr erschienen zum ersten Mal die Vertretungen Englands und Frankreichs, Belgiens und Hollands auf dem Nürnberger Parteitag, auf dem ausgerechnet Rosenberg der Nationalpreis zuerkannt wurde. Es ist auch höchst bezeichnend, daß in Ländern wie Argentinien und Polen das päpstliche Rundschreiben *Mit brennender Sorge* nicht zur Veröffentlichung kommen konnte.

Das alles hatte aber auch sein Gutes, für den Papst wie für die deutschen Katholiken. Bei anderer politischer Lage wäre es kaum zu vermeiden gewesen, daß die Enzyklika für politische, gegen Deutschland gerichtete Ziele ausgenützt worden wäre, in einem Sinn also, der den Absichten Pius' XI. zuwiderlief. Jetzt war auch der Schein vermieden, als ob die Kirche politische Schützenhilfe in ihrem Kampf mit dem nationalsozialistischen Staat gesucht hätte.

Entwicklungshilfe und Völkerrecht

HEINRICH KRAUSS SJ

Herstellung rechter Beziehungen zwischen Ländern verschiedener Entwicklungsstufe, Beseitigung der Not und Gewährleistung der Menschenrechte in allen Ländern aus Gründen menschlicher Solidarität auf Weltebene, darüber hinaus Sicherung des Friedens durch eine Angleichung des wirtschaftlichen und sozialen Standes der verschiedenen Völker und Gebiete — mit diesen Hinweisen, die in der Enzyklika *Mater et Magistra* den Abschnitt über Entwicklungshilfe einleiten, ist „das Problem unserer Zeit" in seine rechten Dimensionen hineingestellt[1].

Eine Enzyklika „über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre" mußte auch auf die Lage der sogenannten Entwicklungsländer und die diesbezüglichen Aufgaben der entwickelten Länder eingehen. Die Menschheit wird — neben dem der Atomwaffen — am meisten von diesem Problem bedroht und beunruhigt. Darum ist den Sozialwissenschaften und damit auch der christlichen Gesellschaftslehre auf diesem Gebiet eine ungeheure Aufgabe gestellt, die in den kommenden Jahrzehnten bewältigt werden muß.

Daß die von Johannes XXIII. gegebenen Anregungen und aufgezeigten Heilmittel mehr allgemein gehalten sind, entspricht ebensosehr dem Stand

[1] „Eine der größten unserer Zeit gestellten Aufgaben ist wohl diese, zwischen den wirtschaftlich fortgeschrittenen und den wirtschaftlich noch in Entwicklung begriffenen Ländern die rechten Beziehungen herzustellen. Während die einen im Wohlstand leben, leidén die andern bittere Not. Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, daß sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluß gesättigt sind, die Lage jener Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit so großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, daß sie vor Elend und Hunger fast zugrunde gehen und nicht in angemessener Weise in den Genuß der wesentlichen Menschenrechte kommen. Dies um so weniger, als die Staaten täglich mehr voneinander abhängig werden und ein dauerhafter und segensreicher Friede nicht gewährleistet ist, wenn die wirtschaftliche und soziale Lage des einen von der des andern allzu stark abweicht" (*Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. Mater et Magistra, n. 157*). Im folgenden wird der als Herder-Taschenbuch veröffentlichte Text zugrunde gelegt und die dortige Numerierung jeweils in Klammern hinzugesetzt.

der profanwissenschaftlichen Forschung, die trotz der Fülle der täglich zu dem Thema erscheinenden Literatur noch im Anfangsstadium steckt, wie auch dem mehr praktisch-konkreten Charakter der Enzyklika, die sich vielfach mit Hinweisen auf erreichbare Nahziele begnügt[2], wo für eine grundsätzlichere Stellungnahme die Zeit noch nicht reif zu sein scheint. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß *Mater et Magistra* für die Fragen der Entwicklungshilfe auf einer Soziallehre aufbaut, die dazu bereits einiges zu sagen hat.

Wenn in der Enzyklika auch nicht ausdrücklich von der völkerrechtlichen Problematik der Entwicklungshilfe gehandelt wird, so ist doch unverkennbar die neue politisch-rechtliche Weltsituation in Rechnung gestellt. Neben den Abschnitten 157—184, die ausdrücklich von Entwicklungshilfe handeln, finden sich noch in über 30 anderen Abschnitten Wendungen und Hinweise, die das bezeugen. Dies ist sicher ein bedeutsamer Wandel gegenüber den vorausgehenden Sozialrundschreiben *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno,* die internationale Zusammenhänge entweder gar nicht oder doch nur an ganz wenigen Stellen erwähnen.

Die Aktualität von Mater et Magistra

Wenn man sich einmal die Mühe macht, alle auf die internationale Situation bezüglichen Hinweise in einen gewissen Zusammenhang zu bringen, so ist man überrascht, wie sehr *Mater et Magistra* einerseits der Entwicklung im Völkerrecht und in der internationalen Politik gerecht wird und anderseits auch auf der in den letzten beiden Jahrzehnten besonders vertieften „internationalen Doktrin" der Kirche fußt.

Die Forderung nach Entwicklungshilfe wird in der Enzyklika aus Gründen der heute gegebenen technischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten und der allgemeinmenschlichen Solidarität als Selbstverständlichkeit anerkannt. „... die Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntnis und Produktionstechnik geben augenscheinlich der staatlichen Führung heute in umfassenderem Maß als früher Möglichkeiten an die Hand, Spannungen ... zwischen den verschiedenen Nationen auf Weltebene zu mildern ..." (54) und in den entsprechenden Fällen „verlangt schon die Solidarität aller Menschen und erst recht die christliche Brüderlichkeit dringend vielfache praktische Hilfe zwischen den Völkern" (155). Diese Solidarität wird gleichfalls hinsichtlich der Bedrohung durch Übervölkerung gefordert: „In eben dieser Angelegenheit ist ... eine weltweite Zusammenarbeit zu erstreben ..." (192).

Ganz im Sinne der irenischen und auf die Zukunft ausgerichteten Tendenz von *Mater und Magistra* werden über das Kolonialzeitalter nicht viele Worte verloren. Es wird in den Zusammenhang der „Vermachtung der Wirtschaft" hineingestellt, die schon in der Enzyklika *Quadragesimo Anno* von Pius XI. gebrandmarkt worden war: „Sie lieferte im Ergebnis die staatliche Gewalt der Selbstsucht der Mächtigeren aus und mündete im internationalen Finanzimperialismus" (36). Und es wird auf die schon damals

[2] Vgl. den Beitrag von *Oswald von Nell-Breuning* in *dieser Zschr. 169 (1961/62) 116 f., 128.*

erhobene Forderung Pius XI. nach „gemeinsamen Beratungen zwischen den Staaten und Zusammenarbeit auf Weltebene, auch zum Zwecke des wirtschaftlichen Wohles der Völker" (37) sowie nach dem „Ausbau einer innerstaatlichen und internationalen Rechtsordnung mit einem Gerüst fester Einrichtungen, öffentlicher und freier, das Ganze beseelt von der sozialen Gerechtigkeit" (40) hingewiesen.

Was nun die heute notwendige und mögliche Hilfe an die unterentwickelten Länder angeht, so muß deren Ziel sein, „daß diese in den Stand gesetzt werden, ihren wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt einmal selbständig zu vollziehen" (173). Darum wird auch mehr als bloße „Nothilfe" (161f.) als unumgänglich angesehen: „Maßnahmen dieser Art allein werden in vielen Fällen nicht ausreichen, um die nachhaltigen Ursachen von Hunger und Not schlagartig zu beseitigen. Meist wird rückständige Wirtschaftsweise die Schuld tragen. Um hier abzuhelfen, müssen alle gangbaren Wege versucht werden: man muß den Menschen zu einer guten fachlichen und beruflichen Ausbildung verhelfen; ferner muß ihnen Kapital zugeführt werden, um ihre Wirtschaft zeitgemäß auszustatten und weiterzuentwickeln" (163). *Technical Assistance*[3] und Kapitalhilfe, die beiden Hauptformen der Entwicklungshilfe, werden damit ausdrücklich genannt.

Gleichzeitig mit diesem Anspruch der Entwicklungsländer auf entsprechende Hilfe wird die Veränderung anerkannt, die sich auf der internationalen Szene daraus ergab, daß „nach dem Untergang der Kolonialherrschaft die Völker Asiens und Afrikas ihre politische Selbständigkeit erreichten" (49). Es wird ausdrücklich die Eigenart der neuen Völker betont und Rücksichtnahme darauf gefordert (169f.). Die neugewonnene Souveränität muß vor Herrschaftsansprüchen über wirtschaftliche Hilfe (171) und vor neuen Formen der Kolonialherrschaft (172f.) in Schutz genommen werden.

Die Anerkennung des Rechts auf echte Selbständigkeit der neuen Staaten besagt aber keineswegs, daß deren wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt nur egoistischen Zielen zu dienen habe. Ganz im Gegenteil! Er wird in einen größeren Zusammenhang hineingestellt, wonach die gelungene Ingangbringung eines Entwicklungsprozesses in den bisher rückständigen Ländern „nicht wenig dazu beitragen (wird), alle Staaten zu einer Gemeinschaft zu verbinden, deren einzelne Glieder im Bewußtsein ihrer Rechte und Pflichten übereinstimmend zur Wohlfahrt aller beitragen" (174).

Dies kann gar nicht anders sein in einer Zeit, wo sich die Lage „nicht nur innerhalb der Staaten, sondern auch im Verhältnis der Staaten zueinander" (46) so sehr gewandelt hat: „Jedes Problem von einiger Bedeutung, stelle es sich nun auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Technik, der Wirtschaft und Gesellschaft, der Politik oder Kultur, übersteigt darum sehr oft die Möglich-

[3] Der Ausdruck „*Technical Assistance*" ist im Deutschen schwer wiederzugeben. Die Bezeichnung stammt wohl von den sogenannten *technical departments* (Gesundheit, Landwirtschaft, Forstwesen, Erziehung), die in der Kolonialverwaltung eine wichtige Rolle gespielt haben. In Deutschland würde man von Sonderverwaltungen sprechen. Das Gutachten des Wissenschaftlichen Beirates beim Bundeswirtschaftsministerium über eine rationale Wirtschaftshilfe an die Entwicklungsländer übersetzt den Ausdruck mit „Beratungshilfe". Man könnte vielleicht auch „Verwaltungshilfe" sagen. Auf keinen Fall darf man das Adjektiv „technisch" hier auf die Bedeutung „mit Industrie und Maschinen zu tun habend" einengen.

keiten eines einzelnen Landes. Es steht oft in internationalen, ja weltweiten Zusammenhängen" (201). „Der wissenschaftliche und technische Fortschritt hat in jüngster Zeit die zwischenstaatlichen Beziehungen in allen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens verstärkt..." (200), und selbst die größten Nationen können auf sich allein gestellt ihre eigenen Probleme nicht sachgerecht lösen. Die einzelnen Länder sind darauf angewiesen, sich gegenseitig auszuhelfen und zu ergänzen; so können sie ihr eigenes Wohl nur wahren, wenn sie zugleich auf das Wohl anderer Länder Bedacht nehmen. Darum sind Einvernehmen und Zusammenarbeit dringend geboten" (202).

Diese „Verflochtenheit der Völker untereinander und damit die Abhängigkeit der Völker voneinander" ist auch der Grund für eine andere Erscheinung des internationalen Lebens unserer Tage: „... es entstehen und entwickeln sich auf Weltebene immer weitere überstaatliche Organisationen und Gremien wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Art, mit dem Ziel, das Wohl der weltweiten Völkergemeinschaft zu gewährleisten" (49).

Die Existenz dieser überstaatlichen Organisationen wird in *Mater et Magistra* noch mehrfach erwähnt, sei es in Texten, die in Zusammenhang mit der zunehmenden gesellschaftlichen Verflechtung in Gesundheitswesen, Unterricht und Erziehung von der „reichen Vielfalt von Verbänden, Vereinigungen, Einrichtungen mit wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, kultureller, unterhaltender, sportlicher, beruflicher und politischer Zielsetzung sowohl im nationalen Raum wie auf Weltebene" (60) sprechen, sei es, daß die Rede ist von der Mitwirkung der Arbeiterschaft auch auf der internationalen Ebene (97, 100) oder von den übernationalen Organisationen, die für bestimmte Wirtschaftszweige zuständig sind (99) — stets werden sie überaus positiv beurteilt und die Mitarbeit in ihnen ermutigt. Daß Sonder-Organisationen der UN wie die Internationale Arbeits-Organisation (IAO) oder die Organisation für Ernährung und Landwirtschaft (FAO) in diesem Zusammenhang ausdrücklich genannt werden (103, bzw. 156), versteht sich von selbst, wenn man weiß, daß die Kirche mit ihnen schon seit langen Jahren in enger Zusammenarbeit steht. Im Abschnitt über Entwicklungshilfe wird natürlich eigens auf diejenigen internationalen Institutionen, die sich um *Technical Assistance* und um Kapitalhilfe bemühen, hingewiesen (156).

Der völkerrechtliche Hintergrund

Diese Auffassungen und Hinweise in *Mater et Magistra* sind in ihrer Bedeutung nur zu würdigen, wenn man sie auf dem Hintergrund der neuesten Entwicklung des Völkerrechts und der internationalen Politik sieht. Auch hier sind die zuständigen Wissenschaftler vordringlich mit ähnlichen Fragen beschäftigt. Die Ablösung des Kolonialsystems mit seiner Trennung der Welt in politisch und wirtschaftlich aktive Nationen und politisch und wirtschaftlich passive Völker und Gebiete, die mit dieser Ablösung verbundenen Versuche zur Herstellung einer universalen rechtlich-politischen Völkergemeinschaft sowie die wachsende Bedeutung der nicht-staatlichen internationalen Organisationen nehmen in der völkerrechtlichen Diskussion einen immer breiteren Raum ein.

Die Ablösung des Kolonialsystems

Um den Umschwung richtig zu würdigen, der sich während der letzten Jahre in der allgemeinen Auffassung hinsichtlich der überseeischen Gebiete vollzogen hat, muß man sich zunächst einmal die Eigenart der juristischen und politischen Konstruktionen vor Augen führen, unter denen die koloniale Expansion Europas über die Welt während der vergangenen vier Jahrhunderte vor sich ging. Bei jeder dieser Konzeptionen — es sind in der Hauptsache drei, die in etwa auch mit den Hauptphasen der kolonialen Expansion zusammenfallen — ist nämlich versucht worden, wenigstens in der Theorie — eine gewisse Interessengemeinschaft zwischen Kolonialmacht und Kolonie herzustellen. Erst wenn man sich über die schwachen Punkte dieser Kolonialsysteme klar wird, tritt das Neue, das sich heute anbahnt, deutlicher hervor.

Im spätmittelalterlich bestimmten System der spanischen und der portugiesischen Kolonisation war die Berechtigung zur überseeischen Landnahme mit der Evangelisierungspflicht verknüpft. Demjenigen Staat oder Fürsten, der in Übersee Handel trieb oder Eroberungen vornahm, war die Verantwortung für das Heil der unterworfenen Völker auferlegt. Die vielberufenen päpstlichen Bullen und Schiedssprüche erklären sich nur von daher[4].

Die folgende Periode des 17. und 18. Jahrhunderts ist bestimmt durch die Idee des Kolonialpaktes. Es ist die Zeit der rivalisierenden Landnahme durch Franzosen, Holländer und Engländer, meist auf dem Weg über Siedlungskolonien oder die privilegierten Handelskompagnien[5]. Gemäß dem merkantilistischen Wirtschaftsdenken der Zeit sollte die Kolonie den wirtschaftlichen Interessen des Mutterlandes dienen und von diesem dafür Schutz vor äußeren und inneren Feinden sowie Nachschub an Menschen und Wirtschaftsgütern erlangen. Der ‚Pakt' bezieht sich dabei auf Seiten der Kolonie nur auf die europäischen Siedler, Kaufleute oder Plantagenbesitzer, während vom Wohl der Eingeborenen (oder der eingeführten Sklaven) nicht die Rede ist.

Das Wohl der farbigen Völker tritt erst im Lauf des 19. Jahrhunderts mit der Ausgestaltung der Mandats- und Treuhandsidee ins Blickfeld. Diese wird grundgelegt während der allgemeinen kolonialen Ernüchterungsperiode nach dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und den Wirren auf den westindischen Inseln, dem damaligen Inbegriff von Kolonialreichtum. In dieser Zeit bekämpfen ein aufklärerischer Antikolonialismus und die humanitäre Anti-Sklavereibewegung zusammen mit der aufkommenden liberalen Wirtschaftstheorie, die das auf Monopolen aufgebaute System des Kolo-

---

[4] Vgl. etwa *Adolf Rein,* Über die Bedeutung der überseeischen Ausdehnung für das europäische Staatensystem, in: *Historische Zeitschrift 137 (1928), Neudruck Darmstadt 1953, 10ff.* — Die dortigen etwas simplifizierten Urteile über die berühmten päpstlichen Bullen, die die Welt zwischen Spanien und Portugal aufteilten, finden eine eingehendere Darstellung bei *Joseph Höffner,* Christentum und Menschenwürde. *Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1947, 160ff., 251ff.*

[5] Zur merkantilistischen Periode des Kolonialzeitalters vgl. *Werner Sombart,* Der moderne Kapitalismus, *Berlin 1928, Bd. 1, 1, 430ff.* — Ferner *Müller-Armack,* Religion und Wirtschaft, *Stuttgart 1959, 245ff.*

nialpaktes in die Verurteilung des Merkantilismus einschließt, den Erwerb von Kolonien[6].

Mit dem Neubeginn der kolonialen Expansion Europas in den Jahrzehnten nach 1870 wird die Mandatsidee aber dann ein mächtiger Hebel zur kolonialen Ausbreitung und zur Ordnung des afro-asiatischen Raumes für die Bedürfnisse der europäischen Wirtschaft und Politik. Sie verbindet sich mit dem gewaltig gestiegenen Bewußtsein der Europäer von ihrer zivilisatorischen Überlegenheit und der daraus sich ergebenden Aufgabe. In seiner besonderen Ausprägung im Lauf des vergangenen Jahrhunderts schließt der Mandatsgedanke zweierlei ein: Erhaltung und Schutz der eingeborenen Bevölkerung auf der einen Seite und Bereitstellung der Rohstoffe und Bodenschätze der von ihnen bewohnten Gebiete für die Industrienationen anderseits. Man war dabei der etwas naiven Meinung, daß sich hierbei über das Spiel der Weltwirtschaft ein harmonischer Interessenausgleich zwischen Industrie- und Rohstoffgebieten ergäbe.

Die Mandatsidee findet schließlich ihre Ausprägung in internationalen Verträgen als „internationales Mandat". Vorbereitet durch die Zusammenarbeit der Seemächte zur Bekämpfung des Sklavenhandels in den Jahrzehnten nach 1815, wird dieser Gedanke nach einem nicht allzu glücklichen Versuch anläßlich der Errichtung des Kongostaates 1885 zum ersten Mal institutionalisiert im Mandatssystem des Völkerbundes. Dabei finden wir sowohl in den Texten der Berliner Kongo-Akte von 1885 als in denen der Völkerbundsmandate die oben erwähnte bloße Juxtaposition vom Wohl der Eingeborenen und dem Prinzip der „Offenen Tür" zur Ausnutzung der Rohstoffe und Bodenschätze[7].

Das auf der Freihandelsidee des 19. Jahrhunderts beruhende Prinzip der „Offenen Tür" besagt die Gleichheit der Industrienationen hinsichtlich des Zugangs zu den kolonialen Rohstoffen und Absatzmärkten. Es war bis zu Beginn des ersten Weltkrieges verhältnismäßig weitgehend anerkannt. Man glaubte damit gleichzeitig auch den Interessen der Einwohner der Kolonialgebiete zu dienen. Die Problematik dieser Frage sah man nicht: „Die Offene Tür betraf in erster Linie die Interessen der Kolonialmächte: Gleichheit für Handel, Gleichheit hinsichtlich Konzessionen und Ausbeutung der afrikanischen Rohstoffquellen bedeutete Gleichheit zwischen Handelsnationen ohne viel Bezug auf die Auswirkung dieser Handelstätigkeit auf Leben und Gesellschaftsstruktur der Eingeborenen in Afrika. Man setzte voraus, daß das Eindringen ausländischer Händler und Unternehmer sowie ausländischer Waren ein Gut in sich selbst sei."[8]

Noch in den ersten Jahren nach 1945 mochte mancher das neuerrichtete Treuhandsystem als die zwar verspätete, aber doch nun endlich verwirklichte befriedigende Regelung für das Verhältnis von fortgeschrittenen zu rückständigen Ländern ansehen. Nicht nur brachte es eine gegenüber dem

[6] *Georges Hardy*, La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX^e et XX^e siècles, *Paris 1937, 53 ff.*

[7] Vgl. hierzu die ausführlichere Darstellung des Verfassers unter dem Titel: Das Doppelte Mandat. *Zur Entwicklung der kolonialen Mandatsidee*, in: *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, Bd. I, Mannheim 1962.*

[8] *H. Duncan Hall*, Mandates, Dependencies and Trusteeship, *Washington 1948, 248.*

bisherigen Mandatssystem des Völkerbundes verstärkte Einflußmöglichkeit der Völkergemeinschaft auf die Verhältnisse in den betreffenden Gebieten, d. h. den ehemaligen deutschen und italienischen Kolonien (Große Treuhandverwaltung). Es dehnte in der sogenannten Kleinen Treuhandverwaltung die internationale Überwachung sogar auf alle Kolonialgebiete überhaupt aus und schien so Forderungen entgegenzukommen, die seit Beginn des Jahrhunderts erhoben worden waren.

Dieses besonders in englischen Linkskreisen und in den USA vertretene Ideal einer internationalen Verwaltung für die rückständigen Gebiete sollte sich jedoch nicht als zukunftsträchtig erweisen. Heute kann man feststellen, daß sich der Treuhandgedanke durch die innere Wandlung, die er bei der Gründung der Vereinten Nationen schon vollzogen hatte, selbst aufhob. Dies zeigt nicht nur die tatsächlich erlangte Unabhängigkeit der meisten Kolonialgebiete, die es weitgehend der durch den Ost-West-Konflikt bestimmten Weltlage zuzuschreiben haben, daß sie so schnell selbständig wurden. Es ist vielmehr auch der ganz neuen Einstellung zu den abhängigen Gebieten zuzuschreiben, einer Einstellung, wie sie sich etwa in Art. 73 der UN-Satzung ausspricht:

„Die Mitglieder der Vereinten Nationen, welche die Verantwortung für die Verwaltung von Gebieten haben oder übernehmen, deren Völker noch nicht die volle Selbstregierung erreicht haben, anerkennen den Grundsatz, daß die Interessen der Bewohner dieser Gebiete ausschlaggebend sind, und übernehmen als eine heilige Mission die Verpflichtung, die Wohlfahrt der Bewohner dieser Gebiete ... weitgehend zu fördern und zu diesem Zweck

a) mit gebührender Rücksichtnahme auf die Kultur der betreffenden Völker ihren politischen, wirtschaftlichen, sozialen und erzieherischen Fortschritt, ihre gerechte Behandlung und ihren Schutz gegen Mißbräuche zu gewährleisten;

b) die Fähigkeit zur Selbstregierung zu entwickeln, die politischen Bestrebungen der Völker gebührend zu berücksichtigen und sie bei der schrittweisen Entwicklung ihrer politischen Einrichtung zu unterstützen ...“

Dies geht offenbar viel weiter als der entsprechende Artikel 23 (b) der Völkerbundsatzung, durch den sich die Kolonialmächte verpflichteten, „der eingeborenen Bevölkerung in den ihrer Verwaltung unterstellten Gebieten eine gerechte Behandlung“ zu verbürgen. Jetzt stehen nicht mehr der bloße Schutz der Eingeborenen oder die bloße Berücksichtigung ihres Wohles im Vordergrund, sondern der Gedanke, daß die Schätze eines Gebietes in erster Linie dessen Bewohnern zu dienen haben und daß zudem alle Völker der Erde in absehbarer Zeit in den Genuß eigener politischer Einrichtungen gelangen sollen.

Von da aus ist nur noch ein kleiner Schritt zur Entwicklungspolitik, ein Schritt, der dann auch bald getan wird. „Entwicklung“ in diesem Zusammenhang unterscheidet sich dabei deutlich von „Erschließung“, d. h. von der Einbeziehung in die moderne wirtschaftlich-technische Welt als solche. Die Erschließung hatte vielfach bereits unter dem Kolonialregime stattgefunden, unterschied sich aber selbst in optimalen Fällen von der Entwicklungsförderung im heutigen Sinn dadurch, daß sie zu Gunsten der Kolo-

nialmacht geschah, als Ausdehnung von deren wirtschaftlicher und militärischer Macht. Auf die Interessen der Bewohner des Gebietes wurde nur in einem gewissen Rahmen Rücksicht genommen. Keinesfalls war an den Aufbau einer eigenständigen Volkswirtschaft gedacht. Ähnlich lief auch die mit dem „Offenen-Tür-Prinzip" unter dem Treuhandgedanken verbundene „Sorge für das Wohl der Eingeborenen" zur Kolonialzeit hauptsächlich nur auf einen Schutz vor Ausrottung hinaus, wozu das Schicksal der nordamerikanischen Indianer oder der australischen Ureinwohner abschreckende Beispiele lieferte. Die Vertragstexte von 1885 und 1890 (Berliner und Brüsseler Konferenzen hinsichtlich Afrika) sowie der Völkerbundsatzung lassen als selbstverständliche Unterstellung erkennen, daß die Eingeborenenstämme zwar geschützt und zu „Zivilisation" angeleitet werden müßten, aber doch nicht grundsätzlich über ihre traditionelle Lebensweise hinauszuführen seien.

Die Ausdehnung der Völkerrechtsgemeinschaft über die Welt

Vorbereitet und begleitet wurde die neue Betrachtungsweise von der inzwischen erfolgten Ausdehnung der Völkerrechtsgemeinschaft über die Welt. Diese Universalität der Völkerrechtsgemeinschaft ist durchaus nichts Selbstverständliches.

Zwar vertreten Vitoria, Suarez und andere Moraltheologen des 16. Jahrhunderts — wohl im Gegensatz zum Empfinden der Mehrzahl ihrer Zeitgenossen — bereits die Universalität der zwischen den Nationen geltenden Rechtsnormen. Ebenso die Anerkennung der neuentdeckten überseeischen Völker als mögliche Subjekte von Rechtsbeziehungen auf gleicher Stufe mit christlichen Fürsten und Gemeinwesen[9]. Dieser erste Entwurf eines universalen Völkerrechts verschwindet jedoch schnell aus dem Bewußtsein, um sich erst in neuester Zeit wieder durchzusetzen. Im 17. und 18. Jahrhundert wird das Völkerrecht als *Jus Publicum Europaeum,* als öffentliches Recht der sich ohne Herrn, d. h. souverän fühlenden europäischen Staaten konzipiert. Die Theoretiker der damaligen Zeit vertreten zwar auf Grund der Interdependenz der europäischen Staaten ein Völkerrecht, sind sich aber der Eigenständigkeit dieser Staaten im Vergleich zur übrigen Welt durchaus bewußt[10]. Kennzeichnend für diese Periode ist, daß eine eigentliche rechtliche Anerkennung außereuropäischer Gemeinwesen wohl wegen der praktischen Unmöglichkeit, die überseeischen Völker ins europäische System einzubeziehen, nicht geschieht — und dies trotz mannigfachen Austausches von Gesandtschaften mit exotischen Fürsten.

Im 19. Jahrhundert bereitet sich langsam ein Wandel vor. Für die völkerrechtliche Anerkennung wird bestimmend ein zivilisatorischer Mindeststandard. Es werden immer mehr „farbige" Staaten, wenigstens teilweise, anerkannt. Die Norm des zivilisatorischen Standards war dabei aber damals

---

[9] *Höffner* a.a.O. 204. — Allerdings sollte man hierbei den Spaniern des 16. Jahrhunderts auch wiederum nicht eine „Modernität" zuschreiben, wie Höffer ausdrücklich gegen *J. Brown Scott* betont; a.a.O. 241f., 151f.

[10] Vgl. *Wilhelm G. Grewe,* Die Epochen der modernen Völkerrechtsgeschichte, in: *Zschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft, Bd. 103 (1943/43), 55.*

mit der Vorstellung einer „Völkeraristokratie" eng verbunden und so schien die rechte Weltordnung zugleich mit der Vormachtstellung der weißen Völker für alle Zukunft gesichert zu sein[11]. Sobald allerdings in einem weiteren Schritt zugestanden werden mußte, daß auch nicht-europäische Rassen der Zivilisation fähig sind, ließ sich die Exklusivität der Weißen immer weniger halten. Mit dem Ende des ersten Weltkriegs wird eine Reihe von Staaten mit farbiger Bevölkerung in den Völkerbund aufgenommen.

Während es jedoch der Völkerbund mit der tatsächlichen Zivilisationsstufe und Reife der politischen Organisation als Kriterium der Zulassung noch ziemlich ernst nahm, tritt mit dem Ende des zweiten Weltkriegs ein neues Kriterium in den Vordergrund: das der „friedliebenden Nation"[12]. Da zudem jetzt im Prinzip unterstellt wird, daß alle Gebiete und Völker zur Selbständigkeit berufen sind (was zur Völkerbundszeit noch gar nicht so selbstverständlich erschienen war), setzt mit der durch den Ost-West-Konflikt und die Atomwaffen veränderten militärischen Lage, die Zwangsmaßnahmen immer unmöglicher macht, eine ungeheure Beschleunigung des Befreiungsprozesses der ehemaligen Kolonien ein.

Dabei ist die Erlangung der Souveränität mit dem Anspruch auf einen entsprechenden zivilisatorischen Standard verknüpft. War es nämlich früher so, daß die völkerrechtliche Anerkennung von einem zivilisatorischen Mindeststandard abhängig war, so ist heute die völkerrechtliche Souveränität immer mehr als Sprungbrett für die nachher zu vollziehende wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung anzusehen. Es trifft sich dabei, daß diese universale Ausdehnung der Rechtsgemeinschaft der Völker von einer ähnlich universalen Ausdehnung der politischen Völkergemeinschaft begleitet wird, von einer Ausdehnung auf Völker und Staaten aller Rassen und Zivilisationsstufen, wie sie noch zu Zeiten des Völkerbundes undenkbar gewesen wäre. Beide Phänomene hängen innerlich zusammen, da letztlich keine Rechtsgemeinschaft ohne ein Minimum an Verankerung und Verknüpfung der Rechtssubjekte in einer politischen Gemeinschaft bestehen kann[13].

Die Vereinten Nationen spielen hinsichtlich der Stellung der neuen Länder eine ganz besondere Rolle. Die UNO bietet diesen Staaten, deren hauptsächliche Souveränität nach außen wie nach innen oft noch äußerst prekär ist, einen Rahmen, der die neu erlangte Stellung als Völkerrechtssubjekte

---

[11] Über den Zivilisationsbegriff in diesem Zusammenhang vgl. *Grewe* a.a.O. 261ff.

[12] *B. V. A. Röling* gibt eine dreifache Stufung der Ausdehnung der Zugehörigkeit zur Völkergemeinschaft: vom Kriterium der „christlichen Nation" sei man über das der „zivilisierten Nation" zum heutigen der „friedliebenden Nation" gekommen. Vgl. International Law in an Expanded World, III, IV, V. — Das, was bei Röling über die Periode der christlichen Nationen gesagt wird, ist wohl allzu summarisch.

[13] Eine derartige politische Völkerorganisation braucht natürlich keineswegs die Struktur jener staatlichen Organisationsform zu haben, wie sich diese in den letzten Jahrhunderten für die Einzelstaaten herausgebildet hat. Das Problem des Weltstaates bleibt also noch völlig außerhalb dieser Erwägungen. Auch während der Periode des Völkerrechts, in der das Prinzip der staatlichen Souveränität dominierte, haben übrigens bereits mehr oder weniger formlose Organisationsgebilde der Völkerfamilie bestanden. Das System des europäischen Gleichgewichts im 18. Jahrhundert und das Konzert der Großmächte im 19. Jahrhundert haben Funktionen ausgeübt, wie sie in unserer Zeit in Völkerbund und UNO institutionalisiert worden sind. Vgl. *Hermann Mosler*, Die Großmachtstellung im Völkerrecht, *Heidelberg 1949*.

trägt und gegebenenfalls vor offenem Zugriff oder versteckter innerer Aushöhlung schützt. Es ist darum kein Wunder, wenn die aus der Kolonialherrschaft entlassenen Länder an der Zulassung zur UN besonders interessiert sind. Ihre Stellung als souveräne Staaten wird durch diese Zulassung zur politischen Völkerorganisation gefestigt und ergänzt. Das Stimmrecht in der Vollversammlung und in anderen Gremien der UNO bietet eine Basis zur Mitsprache und zur Mitverantwortung an der internationalen Politik.

Bei der Gründung der UNO 1945 war zwar die Entwicklung zur politischen Organisation der Völkergemeinschaft nur zu einem kleinen Teil von der Frage der heutigen Entwicklungsländer bedingt gewesen. Sie gewinnt aber zunehmende Bedeutung mit der immer größeren Zahl und dem ständig steigenden Gewicht, das diese in der Weltorganisation auszuüben vermögen. Man könnte sogar behaupten, daß die noch schwache Institution der UNO und die ebenfalls — isoliert gesehen — schwachen neuen Staaten natürliche Verbündete sind. Jedenfalls scheint seit etwa 1955 eine Art stillschweigendes Bündnis zwischen Generalsekretariat der UNO und dem Kreis der unterentwickelten Länder zu bestehen — aus beiderseitiger Notwendigkeit: das Generalsekretariat, das wegen der fehlenden Zusammenarbeit der Großmächte zur Übernahme exekutiver Befugnisse tendiert, findet in ihnen eine Stütze, die es bei den Großmächten vergeblich sucht, und die neuen Staaten finden in der UNO einen Weg, sich dem Druck der Blöcke zu entziehen und den eigenen Einfluß zur Geltung zu bringen[14].

Die nicht-staatlichen internationalen Organisationen

An der soeben aufgezeigten Ausdehnung und Organisierung der Völkerrechtsgemeinschaft könnte kritisiert werden, daß auch die UNO noch jenes starre Souveränitätsprinzip der Einzelstaaten aufrecht erhalten hat, das sich seit dem 16. Jahrhundert herausgebildet hatte. Dies kann und darf zwar bei der ungewissen Autorität der UNO-Organe und dem daraus sich ergebenden Trend zur Nachgiebigkeit gegenüber dem rücksichtslosen Stärkeren oder den Strömungen der öffentlichen Meinung zur Zeit nicht anders sein. Es ist jedoch bedauerlich, weil auf diese Weise die Rechte der Einzelpersonen auf Schutz vor Übergriffen oder Unzulänglichkeiten des Einzelstaates und auf ein Mitsprache- und Mitwirkungsrecht in internationalen Fragen äußerst beschnitten bleiben.

Es ist nicht zu leugnen, daß kleine Einbrüche in das Souveränprinzip erfolgt sind, vor allem in Bezug auf koloniale und quasikoloniale Mißstände. So war ein erster Schritt dazu die sich schon im 19. Jahrhundert durchsetzende Praxis der sogenannten „Humanitätsintervention", die zusammen mit den internationalen Verträgen gegen Sklavenhandel und koloniale Zwangsarbeit allmählich gewisse Menschenrechte zu Bestandteilen des Völkerrechts gemacht hat[15]. In der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen vom 10. 12. 1948 kommt diese Entwicklung zu einem gewissen Ab-

[14] Vgl. die Artikelreihe in *Le Monde v. 30. 8.—1. 9. 1961* von *Jean Schwöbel*, L'Avenir des Nations Unies.

[15] *Hartwig Bülck*, Die Zwangsarbeit im Friedensvölkerrecht, *Göttingen 1953, 28—32.*

schluß. Dabei ist es für unser Thema sehr interessant, daß sich auch hier eine neue, dynamische Einstellung hinsichtlich der Lebensbedingungen in den unterentwickelten Gebieten bemerkbar macht. Wir finden nicht nur bloße Schutzbestimmungen, sondern auch Formulierungen wie im Art. 22 der Menschenrechtserklärung, wo es heißt:
„Jeder Mensch hat Anspruch auf soziale Sicherheit; er hat Anspruch darauf, durch innerstaatliche Maßnahmen und internationale Zusammenarbeit unter Berücksichtigung der Organisation und der Hilfsmittel jedes Staates in den Genuß der für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen."[16]
Während sich aber sowohl die auf dem Konzert der Mächte beruhende Humanitätsintervention als auch die Tätigkeit der UNO hinsichtlich der Menschenrechte nur in bescheidenem Rahmen gegenüber dem Souveränitätsprinzip praktisch durchsetzen konnten, da die alleinige Zuständigkeit der Staaten nach innen stets eifersüchtige Verteidiger fand, ist von ganz anderer Seite her ein stärkerer Einbruch gelungen, nämlich über die nicht-staatlichen internationalen Organisationen. Diese haben sich als offizielle oder tatsächliche Faktoren im internationalen Bereich herausgebildet und nicht unbeträchtliche Mitsprache- und Überwachungsrechte erlangt.

Dies gilt in besonderem Maß seit der Schaffung der Sonderorganisationen der UN, der sogenannten "spezialised agencies": UNESCO, FAO, IAO, Weltbank usw. Sie hatten Vorbilder in den zwischenstaatlichen Verwaltungsgemeinschaften für Postwesen, Gesundheit, Luftfahrt und ähnlichen Institutionen, das heißt also in internationalen Verwaltungen für Bereiche, die vom Einzelstaat allein nicht mehr zulänglich versehen werden konnten[17]. Zum anderen haben private Zusammenschlüsse auf internationaler Ebene Pate gestanden, die später internationale Anerkennung fanden.

Das beste Beispiel dafür ist die IAO in Genf, entstanden zu Anfang des Jahrhunderts aus einem Zusammenschluß von Unternehmer- und Arbeiterorganisationen verschiedener Länder, um die Arbeits- und Sozialgesetzgebungen in den einzelnen Staaten aufeinander abzustimmen. Als der Völkerbund gegründet wurde, wurden sie mit ihm verbunden und so ins Völkerrecht eingeführt. Das Eigenartige daran ist, daß Gewerkschaften und Unternehmerverbände über die Ausarbeitung von Normen und die Kontrolle dessen, was in den Staaten geschieht, an der Weiterbildung des Völkerrechts und an der Ausgestaltung der innerstaatlichen wie internationalen Verhältnisse aktiv mitarbeiten können.

Ähnliches gilt von den anderen Sonderorganisationen, die nach 1945 eine der IAO analoge Stellung erlangt haben. Es darf nicht verwundern, daß sich ihre Tätigkeit, wie schon die der IAO zur Völkerbundszeit, in den Kolonien oder unterentwickelten Ländern besonders ausgewirkt hat. Dort war ihre

[16] Es sei hier angemerkt, daß die Menschenrechtserklärung der UN von den Völkerrechtlern nicht als unmittelbar verbindliches Recht angesehen wird. So *Georg Dahm*, Völkerrecht, *Bd. I, Stuttgart 1958, 429ff.* Die von der Erklärung zu unterscheidende Menschenrechtskonvention über die konkreten Mittel und Wege der Durchsetzung kam trotz langjähriger Beratungen nicht zustande.

[17] Vgl. *Hartwig Bülck*, Art. „Verwaltungsgemeinschaften" im *Wörterbuch des Völkerrechts (Strupp-Schlochauer), 2. Aufl. Bd. III, 1962.*

Hilfe am meisten nötig, und es ergab sich über sie viel eher eine Möglichkeit privater Initiative als über die üblichen staatlichen Kanäle. Sowohl für die *Technical Assistance* wie auch für die Kapitalhilfe können sich die internationalen Organisationen nützlich und sogar unentbehrlich machen. Einmal weil sie die durch einzelne Staaten angebotene Hilfe zu entpolitisieren vermögen, indem eine wirkliche oder vermeintliche Einflußnahme des Gewährers der Hilfe neutralisiert werden kann. Und zum andern, weil sie der Initiative von privater Seite und der Hochherzigkeit einzelner ein reiches Feld von Möglichkeiten bieten[18].

Zusammenfassend ließe sich etwa folgendes sagen: Die Idee und Wirklichkeit einer organisierten Völkergemeinschaft macht die Sorge für den sozialen Ausgleich auf Weltebene zu der ihren. Dabei wird die Teilung der Welt in souveräne und abhängige Gebiete ebenso abgelöst wie der Mandats- und Treuhandsgedanke, der bisher als Ordnungsschema für das Verhältnis beider gedient hat. Die Ausdehnung des Souveränitätsprinzips auf praktisch alle Gebiete und Völker der Erde führt dabei zu einer Egalisierung der Staaten in dem Sinn, daß man keine Unterschiede von Zivilisation, Rasse, geographischer Lage usw. mehr zu dulden bereit ist. Daraus wird „Entwicklung" überall dort gefordert, wo die erlangte Souveränität sonst lediglich formal wäre. Anderseits zeigt sich ein Trend zur Auflockerung des starren Souveränitätsprinzips, weil nicht nur die Bedeutung übernationaler Gemeinschaften auf regionaler Basis mehr und mehr steigt, sondern auch nichtstaatliche internationale Organisationen aufkommen und ziehen. Soweit es sich also um Probleme mehr technischer Natur handelt, ist eine gewisse Bereitschaft zur Hinnahme von übernationalen Eingriffen in a-politische Sektoren und in entpolitisierten Formen unverkennbar.

Doktrinale Grundlagen

Auf dem Hintergrund dieser völkerrechtlichen Entwicklung läßt sich jetzt einiges mehr Grundsätzliche zur internationalen Doktrin der Kirche sagen, auf der die Enzyklika fußt. Es wird sich zeigen, daß die neue Perspektive einer gesteigerten Interdependenz der Staaten und Völker auch hier schon weitgehend bestimmend geworden ist.

Zwei Dinge seien, so meint ein jüngst erschienenes Werk, für die neueste Entwicklung des Völkerrechts bedeutsam, nämlich die Entwicklung der Völkergemeinschaft zur *Welfare community* und die Friedenssicherung im Zeitalter des Atoms. Die Aufgabe des Völkerrechts, so heißt es dort, sei heute "to provide the foundation of peace and prosperity". Dem klassischen, von den hochzivilisierten liberalen Staaten des 19. Jahrhunderts bestimmten Völkerrecht hatte, so meint derselbe Verfasser, noch eine „Nachtwächter-Völkerorganisation" entsprochen, die gut zur damaligen *Laissez-faire Politik* gepaßt hätte. Heute aber bräuchte es ein Völkerrecht, das auf der Idee der wechselseitigen Verantwortlichkeit gründe und das den neuen, relativ schwa-

[18] Die Verwaltungspraxis der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen ist ausführlich dargestellt bei *Walter R. Sharp*, Field Administration in the United Nations System, *London 1961.*

chen Mitgliedern der Völkergemeinschaft sowohl Schutz gegen Stärkere, vor allem die wirtschaftlich Stärkeren, gebe als auch darüber hinaus noch gegenseitige Hilfe zur Überwindung dieser Schwäche sicherstelle. Auch Friede bedeutete heute mehr als das bloße Fehlen von Gewaltanwendung, er bedeute konstruktive Zusammenarbeit, besonders auf wirtschaftlichem Gebiet. So wie sich der Einzelstaat vom „Nachtwächterstaat" der liberalen Epoche zum heutigen „Wohlfahrtsstaat" entwickelt habe, so müsse auch im Völkerrecht neben das liberale Prinzip der Sicherung der Freiheit des einzelnen Mitgliedes der Rechtsgemeinschaft noch das soziale Prinzip der Sorge und Verantwortlichkeit der Gemeinschaft für das Wohl aller Mitglieder hinzutreten[19].

Ganz ähnlich äußert sich *Mater et Magistra:*

„Die Entwicklung der geschichtlichen Situation stellt immer klarer heraus: Die Maßstäbe von Gerechtigkeit und Billigkeit müssen nicht nur auf die Beziehungen von Arbeitnehmern und Arbeitgebern angewandt werden, sondern ebenso auch auf die verschiedenen Wirtschaftszweige untereinander und die wirtschaftlich unterschiedlich gestellten Gebiete ein und desselben Landes; das gleiche gilt innerhalb der ganzen menschlichen Gemeinschaft für die verschiedenen wirtschaftlich und gesellschaftlich in verschiedenem Grade entwickelten Länder" (122).

Der Aufgabenbereich der „katholischen Soziallehre" wird damit in eine neue Dimension hineingestellt. Es mag sein, daß über die hier anzuwendenden „Maßstäbe der Gerechtigkeit und Billigkeit" auf Grund des schon erwähnten mehr praktisch-konkreten Charakters der Enzyklika nur eine Fülle von Einzelhinweisen gegeben wird. Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß in der Enzyklika gerade auch hinsichtlich der Ausgestaltung der Völkergemeinschaft im Hinblick auf ihre neue Aufgabe der Entwicklungshilfe doch einige ganz grundsätzliche Gesichtspunkte genannt sind, die infolge ihrer Bedeutung innerhalb der katholischen Soziallehre den diesbezüglichen Ausführungen mehr Gewicht geben, als es bei einem nur flüchtigen Lesen zunächst scheinen könnte. Es ist hierbei hauptsächlich an die Stellen gedacht, wo auf die Wahrung des Welt-Gemeinwohles hingewiesen wird, wo das Problem des Völkerfriedens angeschnitten wird und wo die Wichtigkeit einer rechten Wertordnung beim Aufbau gesellschaftlicher Strukturen betont wird[20].

Das Welt-Gemeinwohl

Es hat zweifellos eine tiefe Bedeutung, wenn in *Mater et Magistra* ausdrücklich ein „gesamtmenschliches Gemeinwohl" (78) und ein „weltwirtschaftliches Gemeinwohl" (71) erwähnt wird.

[19] *Röling* a.a.O. X bzw. 50—52.

[20] Verwunderlich könnte es auf den ersten Blick erscheinen, daß die Rolle der Auswanderung für den internationalen Ausgleich in *Mater et Magistra* nur gestreift wird (45). Dies hängt wohl mit der Einsicht in die Notwendigkeit der Entwicklung im jeweiligen Land selbst zusammen. Es ist also die Folge einer neuen Konzeption der weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Ordnung. — Das darf aber nicht vergessen lassen, daß der Satz: „Ein Land ohne Menschen gehört den Menschen ohne Land" bestehen bleibt *(R. Bosc,* La Société Internationale et l'Eglise, *Paris 1961, 145ff.*). Übrigens hat das ständige Eintreten der Kirche für das Recht auf Aus- bzw. Einwanderung keinerlei Rechtfertigung der Kolonialherrschaft bedeutet. Es bezog sich immer nur auf das Recht der einzelnen oder der Familien. Vgl. z. B. die Pfingstansprache Pius' XII. 1941, auf die auch die oben erwähnte Stelle über Auswanderung in *Mater et Magistra* Bezug nimmt.

Zwar hat die christliche Gesellschaftslehre schon immer nicht nur den einzelnen Staat, sondern auch die Gesamtheit der politischen Gemeinwesen als eine natürliche Gemeinschaft, als eine *societas naturalis*, angesehen, d. h. als eine Gemeinschaft, die vom Schöpfer vorgegeben ist und nicht erst durch den Willen der Beteiligten konstituiert wird. Dies erhellt schon allein daraus, daß man auch die Beziehungen zwischen Staaten als dem Naturrecht unterworfen dachte. Als Ausdruck der eigentlich politischen Gemeinschaft, nämlich jener Gemeinschaft, die das Gemeinwohl zu verwirklichen hat, hat man aber bis vor kurzem hauptsächlich den Einzelstaat genannt. Neuerdings ist man jedoch dazu übergegangen, neben dem Einzelstaat auch noch die Bedeutung der organisierten Staatengemeinschaft für die Verwirklichung des Gemeinwohls zu betonen. So sagt Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1951, wo er anläßlich der Menschwerdung von der Beziehung des Sohnes Gottes zum Menschengeschlecht spricht: „Zum Menschengeschlecht sowohl in seiner Einheit, die die gleiche persönliche Würde aller Menschen besagt, wie in seinen vielfältigen besonderen Gemeinschaften, zumal jenen, die im Schoße dieser Einheit notwendig sind, um die äußere Ordnung und die rechte Organisation zu gewährleisten oder ihr wenigstens eine größere natürliche Vervollkommung zu geben, gehören an erster Stelle die Familie, der Staat und auch die Gemeinschaft der Staaten; denn das Gemeinwohl, der Wesenszweck eines jeden von ihnen, kann weder bestehen noch gedacht werden ohne deren innere Beziehung zur Einheit des Menschengeschlechtes. Unter diesem Gesichtspunkt ist die unauflösliche Vereinigung der Staaten eine natürliche Forderung, sie ist eine Tatsache, die sich ihnen aufdrängt und der sie sich, wenn auch zuweilen zögernd, wie der Stimme der Natur unterwerfen, indem sie sich bemühen, ihrer Vereinigung auch eine dauerhafte äußere Regelung, eine Organisation zu geben. — Der Staat und die Gemeinschaft der Staaten mit ihrer Organisation sind also — kraft ihrer Natur und der sozialen Anlage des Menschen und trotz aller Schatten, wie die Erfahrung der Geschichte bezeugt — Formen der Einheit und der Ordnung unter den Menschen, unentbehrlich für das menschliche Leben und förderlich für dessen Vervollkommnung."[21]

Einzelstaat und Staatengemeinschaft — beide sind also für das Gemeinwohl verantwortlich. Solidaritätsprinzip und Subsidiaritätsprinzip sind auch hier miteinander verknüpft: das eine die grundsätzliche Einheit des Menschengeschlechtes über alle Trennungen hinweg betonend und das andere die Wirklichkeit einer in Raum und Geschichte vielfach gegliederten Menschheitsfamilie als ein notwendiges und sogar erstrebenswertes Gut aufrechterhaltend.

Genau so denkt auch die Enzyklika. In dem schon erwähnten Abschnitt, wo vom „weltwirtschaftlichen Gemeinwohl" die Rede ist (71), wird dieses neben dem „volkswirtschaftlichen Gemeinwohl" genannt und ausdrücklich definiert als „Ineinandergreifen einer Vielzahl in ihrer Struktur und in ihrer Größe sehr verschieden gearteter Volkswirtschaften". Die Wandlung, die dem internationalen System auch Aufgaben sozialer Gerechtigkeit über-

[21] Zitiert nach *Utz-Groner* (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII., *Freiburg/Schweiz, 3 Bde., nr. 4197—99.* Vgl. unter der Fülle ähnlicher Aussagen *Utz-Groner* 3963ff., 3491, 4146f., 6287.

trägt, wie z.B. den Ausgleich wirtschaftlicher, gesellschaftlicher oder kultureller Niveauunterschiede, schiebt also den staatlichen Bereich und seine Pflichten und Rechte zur Gemeinwohlverwirklichung nicht beiseite.

Bereits bei seinem Amtsantritt hatte Pius XII. auf die notwendige Achtung vor den Eigentümlichkeiten eines jeden Volkes hingewiesen[22]. *Mater et Magistra* nimmt diesen Gedanken auf unter ausdrücklicher Zitierung der betreffenden Stelle, in der es heißt: „Alle Bemühungen und Forderungen nach einer sinnvollen Entwicklung und Entfaltung der Anlagen und Kräfte und Bestrebungen, die im verborgenen Innern jedes Stammes schlummern, begrüßt die Kirche mit Freuden und begleitet sie mit ihren Wünschen, vorausgesetzt, daß sie nicht im Widerstreit stehen mit den Pflichten, die sich aus der Einheit ihres Ursprungs und ihrer gemeinsamen Bestimmung für die Menschheit ergeben" (181). Die katholische Soziallehre hat daher auch das politische Unabhängigkeitsstreben der Kolonialvölker in keiner Weise getadelt. „Es darf", sagt Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1955, „jenen Völkern eine gerechte und fortschreitende politische Freiheit nicht verweigert und hintertrieben werden"[23]. Die (französischen) Bischöfe von Madagaskar haben sich 1953 nicht gescheut, gegen den Protest einer wenig erleuchteten öffentlichen Meinung ihres Herkunftslandes das Recht der Madagassen auf Selbständigkeit ausdrücklich anzuerkennen[24].

Das Recht der ehemaligen Kolonialvölker auf eigene, souveräne Staatlichkeit ergibt sich daraus, daß nur eine eigenständige politische Organisation ein Land und Volk gemäß seiner Eigenart vertreten und darüber bestimmen kann. Gerade die Erfahrungen der Kolonialzeit — und der europäischen Nationen während ihrer „Entwicklungsperiode" im 19. Jahrhundert — weisen auf die Wichtigkeit der politischen Selbstbestimmung auch für den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt hin. Gerade bei der vorgesehenen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung in jenen Ländern sind so viele Gesichtspunkte in Bezug auf Wirtschaft, Kultur, Gesellschaftsstruktur usw. in Einklang zu bringen, daß die Bedeutung der politischen Gemeinschaft und Organisation hier besonders groß ist[25].

Dies gilt übrigens nicht nur für die Länder, die sich entwickeln wollen, sondern entsprechend auch für die andere Seite, die dafür Hilfe gewährt. Es sind auch hier nur die Einzelstaaten, die die nötigen Grundsatzentscheidungen treffen und Mittel im nötigen Umfang sicherstellen können. Mag auch auf beiden Seiten die private Initiative unerläßlich sein, mögen sich ferner in vielen Fällen die internationalen Organisationen zur Abwicklung der Hilfsmaßnahmen anbieten, der Einzelstaat wird weiterhin für die soziale Integration des Individuums letztlich verantwortlich bleiben und erst über

---

[22] *Utz-Groner* nr. 35.

[23] *Utz-Groner* nr. 6371; vgl. dazu auch *Bosc* a.a.O. 138. — *Robert Delavignette*, Christentum und Kolonialismus, *Bibliothek Ekklesia, Aschaffenburg 1961, 88ff.; Blardone, Catrice, Folliet* (Hrsg.), Initiation aux Problèmes d'Outre-Mer. *Colonisation, Décolonisation, Sous-développement, Lyon 1959, 271ff.*

[24] Die katholische Kirche wird mit Hilfe eines ausgiebigen Quellenmaterials geradezu des Verrats an Frankreich und Europa bezichtigt von *François Méjan*, Le Vatican contre la France d'Outre-Mer?, *Paris 1957.*

[25] Über die Frage, inwieweit diese oder jene Menschengruppe ein Recht auf Staatlichkeit in einer konkreten Situation hat, vgl. *Jean-Yvez Calvez*, Indépendance Politique, in: *Revue de l'Action Populaire, nr. 130 (1959) 769ff.*

den Ausgleich und die Zusammenarbeit zwischen den Staaten kann die Integration auf der übernationalen Ebene vorangetrieben werden.

Mit diesem Eintreten für die Verantwortlichkeit der Einzelstaaten ist also weder einer Anarchie der staatlichen Souveränitäten das Wort geredet noch auch der „Vorrang der Privatinitiative der Einzelnen" (51) bedroht. Die Enzyklika hat allerdings in ihrer stärkeren Betonung der Rolle des Staates im nationalen wie im internationalen Bereich (54) eine Abgrenzung der Verantwortung vorgenommen, wie sie der heutigen gesellschaftlichen Realität entspricht.

Die übergreifende Solidarität der Staaten und Völker ist jedoch bei all diesen Erwägungen immer vorausgesetzt. Kein Staat kann mehr aus eigenen Kräften die Probleme des modernen Industriezeitalters lösen — und die der Entwicklungshilfe am wenigsten. Dies gilt gleicherweise für die Länder, die Hilfe beanspruchen, wie für diejenigen, die Hilfe gewähren. Hier kann nur eine Rücksichtnahme und Zusammenarbeit auf bilateraler oder multilateraler Basis etwas erreichen (80).

Entwicklungshilfe und Friedenssicherung

Vielleicht wird erst jetzt völlig klar, welche politischen, wirtschaftlichen und geistigen Gefahren sich trotz des allgemeinen Fortschritts und der ständig zunehmenden internationalen Verflechtung aus dem verschiedenen Entwicklungstempo der einzelnen Erdteile und Zweige der Menschheit ergeben können. Das darauf beruhende „Entwicklungsgefälle" — das zudem trotz aller bisherigen Bemühungen eher am Zunehmen als am Abnehmen ist — ist nicht zuletzt schuld an der labilen Situation in vielen Weltgegenden und trägt damit auch bei, das Mißtrauen zu stärken, das der friedlichen Zusammenarbeit so hinderlich ist und von dem auch die Enzyklika spricht (203). Jede unerwartete Veränderung kann zu einer Verschiebung des Machtpotentials der Blöcke führen, auf dessen prekärem Gleichgewicht allein leider der Weltfriede weitgehend ruht. Die Enzyklika weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß dieses Mißtrauen seinerseits wieder Ursache für riesige Rüstungsausgaben werden könnte (203, 204)[26].

Ebenso positiv wie das Streben nach politischer Unabhängigkeit ist also auch das heute damit verbundene Streben nach Entwicklung, d. h. nach höherer, meist auch industrieller Produktion, nach Steigerung des Konsums für alle zu beurteilen[27]. Es ist schon aus Gründen des internationalen Wohles wünschenswert, daß der wirtschaftliche und soziale Standard eines Lan-

[26] Wenn in der Enzyklika auch noch andernorts die ungeheuren Rüstungsausgaben gebrandmarkt werden (69), so schließt das natürlich die Einsicht nicht aus, daß die Auffassungen über Recht und Pflicht der Verteidigung, wie sie Pius XII. vielfach deutlich ausgesprochen hat, weiter bestehen bleiben: „Die Völkergemeinschaft muß mit gewissenlosen Verbrechern rechnen, die zur Verwirklichung ihrer ehrgeizigen Pläne nicht davor zurückschrecken, einen totalen Krieg zu entfesseln. Darum bleibt den andern Völkern, wenn sie ihre Existenz und ihre kostbarsten Güter beschützen und den internationalen Unglücksstiftern nicht freies Spiel lassen wollen, nichts übrig, als sich wohl oder übel auf den Tag vorzubereiten, wo sie sich verteidigen müssen" (*Utz-Groner* nr. 444).

[27] Die Frage, wieweit jedes der Entwicklungsländer im Aufbau einer Industrie gehen solle, bleibt hier natürlich außer Betracht. Daß ein gewisses Maß an Industrialisierung wohl überall nötig sein wird, dürfte unzweifelhaft sein.

des dem politischen Status der Unabhängigkeit und Souveränität entspricht. Nur dann kann sich die politische Entwicklung zur Selbständigkeit all jener Gebiete, die bislang in der Rolle der bloßen Rohstoffproduzenten gehalten waren, ohne allzu große Unzuträglichkeiten für die Völkergemeinschaft vollziehen. Die heutige gefährliche Lage in Südamerika etwa dürfte eine Warnung sein. Dort kam zwar vor anderthalb Jahrhunderten schon die polische Unabhängigkeit zustande, die entsprechende innere Entwicklung blieb jedoch aus.

Es wäre nun sicher eine Illusion zu glauben, der historische Prozeß in Richtung auf die Welteinheit, in den die Menschheit mit dem Fortschreiten der industriellen Revolution eingetreten ist, würde von selbst, d. h. aus den ihm immanenten Faktoren, zu einem guten Ende gelangen. „Gleichzeitig wachsen mit dem mächtigen Fortschritt der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Organisation ... auf Weltebene die Spannungen zwischen wirtschaftlich unterschiedlich entwickelten Völkern." Diese Feststellung in *Mater et Magistra* (48) ruft jenen Satz aus der Weihnachtsbotschaft 1955 Pius' XII. ins Gedächtnis, wonach „die Bemühungen um den Frieden nicht nur in jenen Maßnahmen bestehen dürfen, deren Ziel die Beschränkung der Möglichkeit, Krieg zu führen, ist, sondern mehr noch darin, frühzeitig den Gegensätzen zwischen den Völkern, die ihn herbeirufen könnten, vorzubeugen oder sie zu mildern oder auszurotten"[28]. Der Friede und die rechte Ordnung setzen eine tätige, konstruktive Mitwirkung der Völker und der einzelnen voraus. Friede und Ordnung sind heute mehr denn je nicht nur durch die Störung eines eingespielten Gleichgewichts bedroht, sondern dadurch, daß divergierende Trends des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nicht rechtzeitig zum Ausgleich und zur Koordination gebracht werden[29].

Die rechte Wertordnung

Nicht nur eine tätige und konstruktive Mitwirkung ist nötig für die Arbeit am Frieden und an einer neuen internationalen Ordnung, sondern eine solche, die diese Mitwirkung aus dem Geist einer sittlichen und religiösen Umkehr und Erneuerung vollzieht. „Es gibt in unserer Zeit", so betont *Mater et Magistra*, „wohl keine größere Torheit als den Versuch, in dieser Welt eine feste und brauchbare Ordnung aufzubauen ohne das notwendige Fundament, nämlich ohne Gott; die Größe des Menschen zu verherrlichen und dabei die Quelle versiegen zu lassen, aus der diese Größe fließt und genährt wird..." (217).

In diesem Licht muß das Lob gesehen werden, das die Enzyklika den Versuchen zur Herstellung einer internationalen Zusammenarbeit spendet, und muß die Aufforderung zur Unterstützung der überstaatlichen Organisationen verstanden werden. Die schlechte Erfahrung, die man mit den nationalen Egoismen vielfach gemacht hat, darf nicht dazu verführen, von

[28] *Utz-Groner* nr. 6370.

[29] *Bosc* a.a.O. 248 weist darauf hin, daß neben der klassischen, mehr statisch klingenden Definition des Friedens als *tranquillitas ordinis* heute gern auch eine mehr dynamische gebraucht *wird: opus justitiae pax* (Pius XII.) und *civium ordinata concordia* (Johannes XXIII.).

einer bloßen „Internationalität" allein schon das Heil zu erwarten. Die Enttäuschungen, die man mit den politischen Organisationen der Völkergemeinschaft, Völkerbund und UNO gemacht hat, sollten hierin vor jedem naiven Optimismus bewahren[30]. Genau so verkehrt wäre es auch zu meinen, man könnte auf dem Weg über die nicht-staatlichen internationalen Organisationen die noch allzu anarchische Konkurrenz der Staaten durch eine bloße Ausdehnung und Vermehrung der funktionalen Dienste letztlich umgehen. Dieser „Funktionalismus", wie man ihn nennt[31], ist zudem der Illusion ausgesetzt, als bestünden auf der internationalen Ebene jene Gefahren nicht, die sich aus der fortschreitenden Bürokratisierung des Gesellschaftslebens im Industriezeitalter ergeben: Gefahren der Erdrückung der Einzelperson durch die anonyme Verantwortung von „Technikern" des Sozialen[32]. Auch die internationalen funktionalen Dienste können nur segensreich wirken, wenn sie die rechte Auffassung vom Wesen des Menschen besitzen und in ihrer Tätigkeit respektieren.

Daß dies in besonderem Maß in Hinblick auf die Probleme der Entwicklung gilt, versteht sich von selbst. Die Schaffung oft ganz neuer wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Strukturen legt den Beteiligten ein hohes Maß von Verantwortung auf. Sosehr Wissenschaft und Technik hierbei notwendig und nützlich sind, ebensosehr „... bleibt aber zu bedenken, daß dies nicht die höchsten Werte sind; es sind nur Mittel, die dem Streben nach höheren Werten dienlich sein können" (175, ähnlich 246).

Der Friede und die konstruktive Arbeit am Frieden sind also eine Aufgabe, die bloß im rein wissenschaftlich-technischen Bereich und allein mit dessen Mitteln und Künsten nicht gelöst werden können. Pius XII. hat es ausgesprochen, „daß der Kernpunkt der Friedensfrage heute geistig-sittlicher Ordnung ist"[33]. Darum sind Abschnitte der Enzyklika, in denen darauf hingewiesen wird, daß „die sittliche Ordnung nur in Gott Bestand (hat)" (208) und daß es „weder Friede noch Gerechtigkeit auf Erden geben (wird), solange die Menschen ihre Würde als Geschöpfe und als Kinder Gottes nicht erkennen" (215), mehr als bloße fromme Floskeln, die mit dem besonderen Thema von *Mater et Magistra* nichts zu tun haben. Sie treffen vielmehr den eigentlichen Kern der Dinge: „Denn Gott ist der erste und letzte Grund aller geschaffenen Dinge. Losgelöst von Gott, wird der Mensch sich selbst und dem Mitmenschen zum Ungeheuer: die gegenseitigen menschlichen Verbindlichkeiten setzen die rechte Bindung des menschlichen Gewissens an Gott voraus, die Quelle aller Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe" (215). Und sie erhellen Wichtigkeit und Sinn des Beitrags der Kirche auch zur Entwicklungshilfe. Denn einerseits „umfaßt die Kirche alle Völker" (178), anderseits bejaht und achtet sie deren Eigentümlichkeiten (180f.) und ist so ein Vorbild für die Völkergemeinschaft. Darüber hinaus verbindet auch diese Tätigkeit der Kirche die Menschheit mit Christus und seinem Er-

---

[30] Zur Kritik an der heutigen UNO vgl. *Bosc* a.a.O. 286ff., 341; *William H. Roberts*, Le bien commun politique international, in: *Justice dans le Monde, II (1960), 183f., 199f.*

[31] *Bosc* a.a.O. 333 Anm. 2.

[32] *Roberts* a.a.O. 185, 182.

[33] *Utz-Groner* nr. 4205.

lösungswerk: „Wenn ... die Gläubigen unserem heiligen Erlöser aus ganzem Herzen verbunden sind bei ihrer Arbeit in der Welt, dann setzt ihre Arbeit in gewissem Sinn die Arbeit Jesu Christi selber fort; sie empfängt von ihm erlösende Kraft und Stärke ...“ (259).

Die Worte vom Frieden und von der internationalen Zusammenarbeit in *Mater et Magistra* erhalten so eine unerwartete Tiefe. Aber nur von daher kann die überaus hinderliche Verwirrung in den Auffassungen über die wahre Gerechtigkeit (205ff.) beseitigt und jene innere Einheit der Menschen herbeigeführt werden, die eine gemeinsame Verwirklichung des Welt-Gemeinwohles möglich macht, während sonst höchstens eine Zusammenarbeit zum gemeinsamen Wohl auf den oberflächlicheren Gebieten der Information, der Technik oder der Naturwissenschaften möglich ist, nicht aber zum *bonum commune*. Und nur bei der gemeinsamen rechten Vorstellung von Wesen und Ziel des Menschen wird die gerade durch die Entwicklungshilfe notwendige Steigerung der internationalen Zusammenarbeit und Verflechtung weder bei uns noch in den zu entwickelnden Ländern zu solchen politischen und gesellschaftlichen Systemen und Strukturen führen, die der Würde und Bestimmung der menschlichen Person förderlich, nicht aber ihr entgegen sind.

Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung

NORBERT LOHFINK SJ

> Singt ihm ein neues Lied,
> singt ihm mit lieblich klingendem Schall. (Ps 33,3)

So stehts bei Guardini. Der Vers ist bis zu dem im *a* des Wortes Schall aushallenden Abschluß geradezu preziös auf *i* gestimmt: singt ihm mit lieblich klingendem ... Das macht ihn schweifend-melodisch — es ist, als erhielten gepflegte Stimmen der Barockzeit einen Wink, ihr kunstvolles Lied zu beginnen. Trutznachtigall klingt an. Das zeigt uns den Meister der Sprache. Nicht nur in den Worten, im Klang selbst überzeugt er uns, daß sich Feines und Liebliches gebührt beim Lob des Herrn. Doch er hat für sein Spiel mit dem *i* bezahlen müssen. Er hat dem Mehr an klingender Substanz ein Stück des Inhalts geopfert. Wie viel schülerhafter ist da Luther beim Urtext geblieben:

> Singet jm ein Newes lied /
> machts gut auff Seitenspielen mit schalle.

Das neue Lied erklingt also gar nicht a capella, wie Guardini anzunehmen zwang. Saitenspiele begleiten es. Ja, ein Drittes tritt hinzu. Auch im Wort

Schall, worin beide Übersetzungen am Ende des Verses übereinkommen, hat Luther neue Energien entbunden. Bei Guardini bestimmen Beiworte, was Schall bedeutet. Schall ist nur das leere Subjekt, das die Sinn- und Klangfülle der Worte *lieblich* und *klingend* grammatisch trägt und akustisch begrenzt. Ein Schlußpunkt. Bei Luther hat *Schalle* sein eigenes Wesen. Wohlabgehoben durch das verbindend-trennende *mit*, ohne substanzaufsaugendes Adjektiv, wird der Schall zur dritten Wirklichkeit neben dem Singen des Lieds und dem Spiel der Instrumente.

Eine großangelegte, kräftegefüllte Szene deutet sich an: Im weiten Innenhof des Tempels ist die Kultgemeinde festlich versammelt. Der Hymnus ertönt, das Tempelorchester begleitet ihn auf Saiteninstrumenten, es *schallt*. Was der Schall konkret ist, mag uns nicht weiter kümmern. Vielleicht nur die neue, kraftvolle Einheit, die sich aus Gesang und Begleitung zusammen emporwölbt. Oder, wie manche meinen, die Stimme von Blasinstrumenten (so faßt es die Zürcher Bibel auf: Singet ihm ein neues Lied, schlagt fein die Saiten beim Posaunenschall). Wieder andere denken an die aufbrechenden Jubelrufe der ganzen Versammlung (so Menge: Singt ihm ein neues Lied, laßt laut die Saiten erklingen mit Jubelschall). Die Fachleute der hebräischen Lexikographie sind sich hier selbst nicht ganz einig. Luthers Formulierung ist zu allem hin offen.

Luthers Text ist also gefüllter und treuer zugleich. Doch wir sprachen vom Schülerhaften. Geradezu selbstlos ahmt Luther in der Konstruktion das semitische Vorbild nach, wenn er sagt: macht's gut auf Saitenspielen. Aber diese Treue ist Verrat. Das Hebräische ist hier gedrängt und prägnant. Zwei Worte genügen ihm — Luther braucht deren vier, dabei eine Zusammensetzung. Auch steht die hebräische Wendung auf hoher Sprachebene, während uns aus Luthers Deutsch der befremdliche Hauch erster kindlicher Formulierungsversuche anweht. Das hat seinen eigenen Reiz, den wir nicht verkennen wollen. Doch der ist nicht im Original.

Alle bisher zitierten Übersetzungen sind viel zu wortreich. Im zweiten Kolon des Verses benötigen Luther, die Zürcher Bibel und Guardini sechs, Menge gar sieben Worte. Das Hebräische hat drei. Kurze Anrufe, gedrängte Aufforderungen ergehen. Bei Luther hatten die sechs Worte wohl wenigstens ursprünglich nicht mehr als drei Tonstellen. Beim Duktus seiner Sprache las man wohl: machts *gut* auf *Sai*tenspielen mit *Schalle*. Aber heute können wir selbst Luther kaum noch so vernehmen. Klassik und Romantik haben unser metrisches Gefühl beeinflußt. Wir werden stets versucht sein, zu lesen: *ma*chets *gut* auf *Saiten*spiel mit *Schall*. (Wir zitieren eine revidierte Ausgabe.) Die andern Übersetzungen, die schon unter dem späteren Sprachgefühl entstanden sind, müssen auf jeden Fall mit mehr als drei Akzenten, also nivellierend und langweilig gelesen werden. Das Kurze, Fordernde des Urtextes ist überall verloren.

Aber wie sollte es möglich sein, im Deutschen mit wenigen Worten auszukommen, wo der Meister Guardini bei Verzicht auf die Hälfte des Inhalts

immer noch doppelt so viel Worte benötigte wie der hebräische Text? Es ist möglich, denn bei Buber ist es Wirklichkeit. Der von uns hier erörterte dritte Vers des 33. Psalms, theologisch wahrlich nicht gewichtig, ein schnell überlesenes Wortgebilde in der Einleitung eines Liedes, das erst im Hauptteil interessant wird, ist nur ein Beispiel aus vielen, die uns begegnen. Gerade weil der Vers so am Rande liegt, zeigt er besonders objektiv die erstaunliche, sprachgewaltige, immer wieder überraschende Leistung von Bubers Verdeutschung. Treu und prägnant, als müßte alles gerade so und nicht anders sein, tritt der Vers bei Buber vor den Leser:

> Singt ihm einen neuen Gesang,
> trefflich rührets zum Schmettern!

Da ist zweifellos mehr vom hebräischen Original eingefangen als in allen andern vergleichbaren Wiedergaben. Noch deutlicher erscheint dies im Gesamtzusammenhang der ersten drei Verse von Ps 33. Sie lauten bei Buber:

> Jubelt, ihr Bewährten, in IHM!
> den Geraden ist Preisung geziemend.
> Sagt IHM Dank zur Leier,
> auf zehnsaitiger Laute spielt ihm,
> singt ihm einen neuen Gesang,
> trefflich rührets zum Schmettern!

In vergessenen Kammern unserer Sprache waren also die Worte stets vorhanden, die kräftig und geschmeidig zugleich in unsern Vers gehören. Sie machen jeden umschreibenden und unterstreichenden Wortschwall überflüssig, sie erreichen die Tonart der kurzen, fordernden Anrede[1].

Nach Buber drängen die von ihm entdeckten Worte sich auf, auch außerhalb des Zaubergartens seiner Bibelverdeutschung, in der ja auch eines wieder das andere trägt. Die im ganzen viel konventioneller angelegte Übersetzung Nötschers zeigt es: Singet ihm ein neues Lied, rührt trefflich die Saiten mit Jubelschall. — Offenbar ist kein Zweifel mehr erlaubt, nachdem die richtigen Worte einmal ausgesprochen sind. Nun läßt sich einfach nicht mehr sagen, man mache es auf Saitenspielen oder man lasse die Saiten erklingen, ja, zu diesem lauthallenden Lobgesang werden die Saiten nicht einmal mehr angeschlagen, vielmehr: man rührets, man rührt die Saiten. Und man rührets nicht gut, lieblich, laut oder fein (außer *gut* sind übrigens alle diese Worte subjektive Auslegungen des Übersetzers), nein: trefflich. Nur Schmettern hat Nötscher nicht übernommen. Das kann man verstehen, da er das Wort dann auch an anderen Stellen hätte setzen müssen, wo die gleiche hebräische Wurzel steht und wo das Wort ihm vielleicht nicht so ratsam schien. Aber mit dem Schalle der Lutherbibel verglichen ist auch

[1] Zur Beurteilung lagen der Zeitschrift vor: Bücher der Weisung (580 S.), Bücher der Geschichte (517 S.), Bücher der Kündung (778 S.), Die Schriftwerke (700 S.), Das Buch der Preisungen (209 S.), sämtliche *Jakob Hegner Verlag*. Das Buch der Preisungen ist auch in der Reihe der *Fischer-Bücherei* erschienen, *Frankfurt 1962*.

Schmettern besser. Man setze versuchsweise Schall in Bubers Text ein. Schmettern ist konkreter, wirklichkeitsgeladener. Es steht den spezialisierenden Zusammensetzungen der anderen neuen Übersetzungen (Posaunenschall und Jubelschall) schon näher als Luthers Schall, ohne aber die Sinnmöglichkeiten einzuschränken. Gar vieles kann schallen — aber es schmettern Trompeten und Menschen singen mit schmetternder Stimme.

Es zeugt vom Sinn für sprachliche Leistung, wenn in jüngster Zeit bei festlichen Gelegenheiten biblische Texte immer häufiger in Bubers Fassung vorgetragen werden, wenn gediegene Bücher und Zeitschriften aus gegebenem Anlaß nach Buber zitieren. Dabei begegnen wir nun freilich der Meinung, Bubers Übertragung sei schlechterdings und in jeder Hinsicht die beste. Hört man genau hin, dann schwingt unterschwellig oft die Empfindung mit, erst in dieser Verdeutschung komme das Alte Testament in seinem vollen Wesen zum Vorschein, in der ihm eigenen urtümlichen Atmosphäre.

Wer so empfindet, tut wohl manch anderer Übersetzung Unrecht und vielleicht sogar auch der Buberschen. Wer sie schätzt und viel mit ihr umgeht, erkennt auch deutlich ihre Grenzen. Da wird der Umgang mit ihr erst wirklich erregend. Schwächen sind ja nur die Kehrseiten besonderer Vorzüge. Auch die Buberbibel ist nur eine Übersetzung. Kein Übersetzer kann aus dem Urtext alles in die neue Sprache hinüberholen. Viel geht unterwegs verloren. Kein Übersetzer kann sich ganz aus dem Werk heraushalten. Jeder gibt ein Stück seiner selbst hinein.

Da ist die Redewendung und das Bild.

Wenn ein Kind geboren war, gab es im alten Israel einen wichtigen Rechtsvorgang. Man nahm das Kind von der Brust der Mutter und legte es dem Vater auf die Arme. Indem der Vater das Kind auf die Arme nahm, erkannte er an, daß es sein Kind war. Er übernahm damit die väterliche Verantwortung, die Pflicht zu Sorge und Schutz. Ein Vorgang von großer Bedeutung, allen bekannt, einfach, von tiefer Bildkraft. Nehmen wir nun an, für diesen Vorgang habe man eine Bezeichnung gehabt, deren Ursprung sich irgendwo in ferner Vergangenheit verlor. Man habe, Wort für Wort übersetzt, etwa gesagt: „Das Kind wird auf den Vater geworfen." Wie soll der Übersetzer diese Wendung wiedergeben? Wird im Zusammenhang die ganze Szene beschrieben, dann macht eine wörtliche Übersetzung keine Schwierigkeiten. Wie aber, wenn in einem andern Zusammenhang überhaupt nur diese Redewendung den Vorgang andeutet? Verhindert dann nicht eine wörtliche Wiedergabe jedes Verstehen? Wäre es nicht besser, zum Beispiel die Geste mit unseren Worten zu beschreiben: „Das Kind wird dem Vater auf die Arme gelegt?" Der so angedeutete symbolische Akt kann auch einem Leser aus einer anderen Kulturwelt noch durchsichtig und verständlich werden.

Aber Buber wäre hier schon überfordert. Ihn treibt ja die Liebe zur Wurzel und zum einzelnen Wort. Eine Redensart aus zwei oder drei Worten muß

ihm da schon Schwierigkeiten bereiten. Für jede wichtigere Wurzel der Ursprache hält er eine ein für allemal festgelegte Wurzel der Übersetzungssprache bereit. Wollte er eine Redewendung sinngemäß übertragen, dann müßte er vielleicht darauf verzichten, die Wurzeln anzudeuten, die im Hebräischen aufklingen. Darauf will er nicht verzichten, denn sein Anliegen ist es ja gerade, die Atmosphäre nachzuschaffen, die die Worte von ihrem wurzelhaften Ursprung her um sich verbreiten. So opfert er oft der Hintergrundatmosphäre, diesem Duft und Beiklang, einen Teil der Klarheit und Verständlichkeit.

Das Problem wird besonders spürbar, wo einfache bildhafte Vorstellungen den Gedankengang hintergründig leiten, aber nie direkt beim Namen genannt, sondern nur durch Redewendungen angedeutet werden.

Man lese Ps 22, 10f. in Bubers Übersetzung:

> Ja, du bists,
> der aus dem Leib mich hervorbrechen ließ,
> mich sicherte an der Brust meiner Mutter.
> Auf dich bin ich vom Schoß an geworfen,
> vom Leib meiner Mutter her bist du mein Gott.

Die Redewendung der vierten Verszeile haben wir oben schon erklärt. Auch in den beiden davorstehenden Zeilen handelt es sich um Redewendungen, die Vorgänge im Umkreis der Geburt eines Kindes meinen. Doch vergessen wir dies zunächst einmal.

Nur wenige Leser, die noch nicht aus dem Urtext oder durch andere Übersetzungen mit dem Inhalt der Verse vertraut sind, werden aus Bubers Text allein die ergreifenden Vergleiche herausspüren können, unter denen Gott hier angerufen wird. Der Leser wird zwar sofort begreifen, daß die Verse Gott mit Geburt und frühester Kindheit des Beters in Zusammenhang bringen. Schon die Hinweise auf den mütterlichen Leib in jeder Zeile zeigen ihm das. Doch wird der Eindruck entstehen, es sei unmittelbar von Gott die Rede, dem Allschaffenden, Allsorgenden, Allestragenden. Im einzelnen wird der Leser sehen, daß die zweite Zeile von der Geburt spricht. Gott hat sie bewirkt, wie er etwa bewirkt, daß im Frühling die Blumen aus der Erde oder bei einer Quelle die Wasser aus dem Felsen *hervorbrechen*. Die dritte Zeile wird ihn das Kind an der Mutterbrust sehen lassen, wobei wir hoffen wollen, daß das Wort *sichern* keine Erinnerung ans Bergsteigen hervorruft. Bei der vierten Zeile mag sich für einen modernen Leser der Gedanke an die Geworfenheit des menschlichen Daseins kaum vermeiden lassen, wenn man auch spürt, daß nach dem Psalm der Mensch gerade auf Gott geworfen ist. Die einzelnen Worte provozieren also recht viele Bilder, Vorstellungen und Erinnerungen. Doch verfehlen sie dabei gerade das, was hier eigentlich sprachlich-gedanklich ablaufen sollte.

Denn erst am Ende ist unmittelbar und ohne Vergleich von Gott die Rede. Zunächst wird Gott in Bildern beschworen. Der Beter beginnt, indem er Gott

sagt, Gott sei seine Hebamme, dann sagt er, Gott sei sein Vater, und dann erst, den Schlußstrich ziehend, Gott sei sein Gott vom Mutterleib her. Die von den Einzelworten ausgelösten Assoziationen haben von diesen Grundaussagen weggeführt. Kennt man die gemeinten Vergleiche, dann kann man sie selbstverständlich auch aus Bubers Text heraushören. Die Hebamme hilft bei der Geburt und legt der Mutter das Kind zum Trinken an die Brust. Dem Vater reicht man das Kind, daß er es anerkenne.

Bubers Text ist wie eine fotografische Aufnahme bei falsch eingestellter Entfernung. Einige Einzelheiten im Vordergrund erscheinen überaus scharf. Das etwas entferntere große Objekt, um das es eigentlich ging, verschwimmt vor dem Auge. Bubers Text wirkt manieristisch. Gern zieht man hier Guardinis freiere Wiedergabe vor, die bis zu den Vergleichen hinführt, so daß jeder Leser sie erfassen kann:

> Wahrlich, du warst's, der mich aus dem Schoß gezogen,
> mich an der Brust der Mutter geborgen hat.
> Ich lieg dir in Händen von Anbeginn,
> von meiner Mutter Schoß her bist du mein Gott.

Wir sind überzeugt, daß in dieser Übersetzung, die die ureinfachen Vorgänge des menschlichen Lebens und des Lebens der Familie durchleuchten läßt, mehr vom Wesen und von der Atmosphäre des Alten Testaments eingefangen ist als in der Wurzelhypostasierung der Übersetzung des gleichen Textes durch Buber. Die Bibel ist oft schlichter, menschlicher und normaler, als sie in Bubers steiler Sprache erscheinen will.

Steil — das war ein Lieblingswort des Expressionismus. Die Buberbibel bleibt eines der hervorragendsten Werke dieser Epoche. Man kann nicht übersetzen, ohne sich selbst in die Übersetzung hineinzugeben. Gerade da senkt Buber sein Eigenes in den biblischen Text, wo er diesen steilt.

Oft ist es die übersteigerte Treue zu den kleinsten Einzelheiten des biblischen Textes in Wortstellung und Wortwahl, die aus einer eleganten hebräischen Konstruktion in der andern Sprache eine bizarre, extremste Ausdrucksglut versteinernde Wortgeste machen kann:

> Diese da des Fahrzeugs
> und diese da der Rosse,
> wir aber —
> des Namens SEIN, unseres Gottes,
> gedenken wir.
> Jene knicken ein, fallen,
> wir aber,
> wir erstehn und überdauern. (Ps 20, 8 f.)

In Jer 51, 20—23 erlaubt die Verwendung eines zusammengesetzten Tätigkeitsworts, das Buber übrigens selbst geschaffen hat, zusammen mit genauer

Treue zur hebräischen Wortstellung eine typisch expressionistische Gestaltung:

> Eine Keule bist du mir gewesen,
> ein Kriegsgerät,
> niederkeulte ich mit dir Stämme,
> verderbte mit dir Königreiche,
> niederkeulte ich mit dir Roß und Reiter,
> niederkeulte ich mit dir Fahrzeug und Fahrer,
> niederkeulte ich mit dir Mann und Weib,
> niederkeulte ich mit dir Alten und Knaben,
> niederkeulte ich mit dir Jüngling und Mädchen,
> niederkeulte ich mit dir Hirt und Herde,
> niederkeulte ich mit dir Bauer und Joch,
> niederkeulte ich mit dir Viztume, Satrapen.

Oft bringt schon die Übersetzung von Ausdrücken, die wir sonst in ihrem hebräischen Laut übernommen haben, die Möglichkeit, eine neue Atmosphäre der Glut und des Hochstrebens um den Text zu legen. Wir wissen, daß die Seraphim in der Berufungsvision des Isaias das dreifache Heilig rufen. Schaudererregend treten sie uns bei Buber als *Brandwesen* entgegen. Die Psalmen werden oft unterbrochen von einem musiktechnischen Ausdruck, den auch die Fachleute nicht mit Sicherheit deuten können: Sela. Bei Buber steht an all diesen Stellen, mitten im Text: *Empor!* Das vertraute Alleluja lautet bei Buber: *Preiset oh Ihn!*

Doch bei all dem könnte man noch sagen, daß nur Ausdrucksgehalt verstärkt wird, der auch im Urtext latent vorhanden ist. Deutlicher wird Bubers Eigentun, wo er über das biblische Vorbild hinausgeht. Als Beispiel diene zunächst ein kaum beachteter, fast nebensächlicher Vers. In Ps 55,22 schildert der Beter das Verhalten seines Feindes. Es ist bitter zwiespältig. Der Mund ist glatt wie Butter, aber das Herz führt schon Krieg. Gegensatz also von Außen und Innen. Doch auch im Außen allein lebt schon der Gegensatz. Die Worte des Feindes sind beides zugleich: sie sind angenehm wie Öl und sie sind gezückte Waffen. Beide Seiten des Gegensatzes sind Wirklichkeit. Der Gegensatz wird nicht aufgelöst, indem die eine Seite als Schein, die andere als die wahre Wirklichkeit bezeichnet würde. Luther fängt in seiner Übersetzung die spannungsgeladene Entgegensetzung schlicht ein:

> Ihr mund ist gletter denn Butter /
> vnd haben doch krieg im sinn.
> Ihr wort sind gelinder denn Ole /
> vnd sind doch blosse schwerter.

Buber ersetzt nun das schlichte *sind* der dritten Zeile durch ein anderes Wort, zu dem der Urtext an sich keine Veranlassung bietet. Dieses Wort *dünken* macht alles anders:

Glatt sind die Rahmworte seines Munds,
aber Angriff ist sein Herz,
seine Reden dünken weicher als Öl,
aber gezückte Degen sind sie.

Das Wort *dünken* hält den Sprachfluß geradezu auf. Zunächst einmal deshalb, weil es ein seltenes Wort ist und weil außerdem noch, entgegen dem üblichen Gebrauch, keine Person genannt ist, der die Sache dünkt. Dann aber, weil sich durch das Wort dünken eine neue Dimension der Aussage eröffnet. Stand vorher einfach Sein gegen Sein, so wird nun unterstellt, daß es einen Unterschied gebe. Ein Glied des Gegensatzes ist nur Schein, und nur das andere ist Wirklichkeit. So wird durch das Wort dünken die Aussage der dritten Zeile entwertet und alle Spannung auf die vierte Zeile gerichtet. Sie muß den Gegensatz bringen, der die Wirklichkeit nennt. Das Wort Degen ist dadurch mit sprachlicher Aussagekraft aufgeladen. Die Assonanz (*d* in dünken und Degen) unterstreicht das. Rein klanglich hebt *dünken,* nachdem es einmal ein Aufmerksamkeit heischendes Wort der dritten Zeile ist, auch das Wort *gezückte* durch den Gleichklang der Vokale heraus. Durch die Bedeutungsbeziehung schließlich erhält der Gegenbegriff *sind* in der vierten Zeile mehr Gewicht. So strahlt dieses eine Wort der dritten Zeile alle Schlüsselworte der vierten Zeile an, macht sie leuchtender und aussagekräftiger. Das *sind* mußte sogar, um den Ton, der ihm jetzt als Echo zu *dünken* zukommt, tragen zu können, durch Inversion der Satzkonstruktion ans Ende der vierten Zeile geschoben werden. Dadurch wird schließlich ein letzter Effekt erreicht: die beiden Schlußworte *sind sie* machen die vierte Zeile zur sprachlichen Ausdrucksgeste. In diesen auf zischendes *s* und scharfes *i* abgestimmten Worten stechen die gezückten Degen selbst in die Luft: schmal, scharf und blinkend. Alles kommt hier zusammen, um die gefährliche Gebärde des Gegners auszudrücken, zu unterstreichen und nachzugestalten, die Geste des gezückten Degens.

Aufsteilungen des biblischen Textes werden besonders deutlich an Bubers Umgang mit Interjektionen.

In Ps 51, 7f. leiten zwei Interjektionen die Verse ein. Luther und andere Übersetzer geben sie mit *Siehe!* wieder. Bei Buber werden sie zum eigenständigen Schrei, gegen den sich der folgende Satz sogar durch ein *doch* absetzen kann:

Wohl, wurde gekreißt ich in Fehl,
empfing brünstig mich meine Mutter in Sünde,
wohl, doch hast du Gefallen an Treue
bis in den Fibern
machst im Geheimsten Weisheit mir kenntlich.

An diesen Versen zeigt sich noch etwas Entscheidendes: Buber löst die gebundene Form auf. Im Urtext stehen hier zwei sogenannte Parallelismen. In

der Wiederholung jeder Aussage (mit anderen Worten) durch einen parallelgebauten Versteil legt die sehr ausdrucksstarke hebräische Sprache sich selber Fesseln an, bändigt sich in ihrer Dichtung zu Ordnung und Maß. Durch die Entfaltung von Ps 51, 8 in drei Zeilen zerbricht Buber den strengen Parallelismus. Er opfert ihn zugunsten größerer Herausstellung eines ihm lieben Ausdrucks: *bis in den Fibern.*

Es können gerade Interjektionen sein, die herausgezogen werden und das Gewicht einer eigenen Zeile bekommen. So verleiht Buber dem Text Jer 9, 16—20 durch die Herausstellung und Verstärkung einer sich wiederholenden einfachen Interjektion einen lyrischen Gehalt, der über den des hebräischen Originals hinausgeht. Dieses ist, vom etwas unklaren Anfang und der Überschrift in Zeile 9 und 10 abgesehen, in strengen Parallelismen gebaut, die hier nun aufgelockert und zu einem schweifenden Schwingen gebracht werden:

Ruft den Klagemüttern,
daß sie kommen,
zu den weisen Frauen schickt,
daß sie kommen,
daß sie eilen,
anzuheben über uns Wehgesang,
daß von Tränen unsre Augen rinnen,
unsre Lider Wassers überrieseln.
Ja denn,
Wehgesangs Schall ist vom Zion zu hören:
Wie sind wir gewaltigt!
sehr sind wir beschämt!
denn wir müssen das Land verlassen,
denn sie stürzen unsre Wohnungen nieder!
Ja denn,
Hört, ihr Weiber, Seine Rede,
vernehme euer Ohr die Rede seines Munds,
dann lehrt eure Töchter den Wehgesang,
jede ihre Genossin die Klage:
Ja denn,
gestiegen ist der Tod in unsre Fenster,
gekommen in unsre Paläste,
rottend
das Spielkind von der Gasse,
Jünglinge von den Märkten!

In der Einleitung des Hochzeitsliedes Ps 45 liest Buber in den Einleitungsworten eine Anrede an die eigene Zunge des Sängers, was grammatisch möglich ist, sonst aber kein Übersetzer tut. Das gibt ihm Gelegenheit, eine Interjektion *o!* einzuschieben:

Von guter Rede summt mir das Herz,
ich spreche: einem König gilt mein Tun.
O meine Zunge, geschwinder Schreibergriffel! (Ps 45,2)

In den folgenden Versen erreicht er eine wunderbare Wirkung durch die Herausnahme eines einzigen Wortes aus dem Gefüge der Verse, des Imperativs *reite:*

Gürte, Held, dein Schwert an die Hüfte,
deinen Stolz und deinen Glanz!
Dein Glanz ists: dringe durch!
reite
für die Sache der Treue,
der gebeugten Wahrhaftigkeit. (Ps 45, 4f.)[2]

Das Wort *reite* erhält einen solchen Glanz, daß fast visionäre Horizonte erscheinen. Es klingt ähnlich weit und unendlich wie am Anfang von Rilkes Kornett, natürlich in einem anderen Sinn.

So stößt man immer wieder auf Stellen, die eine aus der Herzmitte des sprachlichen Vermittlers stammende Aneignung spürbar werden lassen. Jeder Ansatz einer Kritik an dieser Übersetzung verstummt. Eine der persönlichsten Stellen ist vielleicht das hymnische Mittelstück von Ps 74 (Ps 74, 12—17). Der personalistische Grundstrom in Bubers Leben und Denken, der sich sonst vor allem in der Wiedergabe des Gottesnamens äußert, bricht in diesem Text durch und überflutet ihn. Anlaß sind die sieben betonten „Du", die im Urtext als betonte Anrede den Hymnus gliedern. Sie sind dort aber aufgefangen in einem strengen Metrum und genau durchgeführten Gedankenparallelismen. Bei Buber verselbständigt sich das Du sechsmal in einer Zeile, und die Gesamtzahl der Du erhöht sich auf 16. Sie stehen stets am Zeilenanfang. Das Du wird zum einzigen Thema. Es saugt fast alle Energien der Sprache in sich hinein. Um das Du schwingt alles, es will kaum noch gelingen, die in den Sätzen angeschlossenen Aussagen voll zu erfassen und in ihrer Folge zusammenzuhalten. Über allem schlagen die Wellen des Du zusammen.

Ist doch Gott mein König
von ureinst her,
der Befreiung wirkt
im Innern des Erdlands!
Du,
du zerklobest mit deiner Macht das Meer,
du zerbrachst Drachenhäupter überm Wasser,
du,
du zerstücktest die Häupter des Lindwurms,

[2] In der Ausgabe der Fischer-Bücherei heißt es: Gürte Held dein Schwert an die Hüfte / deine Hehre und deinen Glanz!

du gabst ihn als Fraß dem Wüstenspuk-Volk,
du,
du erspaltetest Quell und Bachtal,
du,
du vertrocknetest urständige Ströme.
Dein ist der Tag,
dein auch die Nacht,
du,
du festetest Geleucht und Sonne,
du,
du stelltest alle Marken des Erdlands auf, —
Sommer und Winter,
du, du bildetest sie[3].

Man kann der Meinung sein, hier sei das Maß des in einer Bibelübersetzung Zulässigen überschritten. Sicher: in Bubers eigenem Einschlag in das Gewebe, im Einschlag seines literarischen und denkerischen Stils liegt auch eine Schwäche und Grenze. Aber wer möchte vor einem so gelungenen Werk darauf bestehen und Rechenschaft verlangen? Wieviel wird uns hier geschenkt! Kennen wir wirklich so genau die Grenzen des in der Schrift verborgenen Sinns? Wer hat seine Tiefe und Breite ausgemessen? Steht nicht auch Buber trotz alles Eigenen noch wirklich in ihr? Auch dieses Pathos, das noch keine frühere Generation aus dem Psalm geschöpft hatte, ist eine Gabe der Schrift. Buber wird uns zustimmen.

Wir sind weit weggeraten von dem Gedanken, dem wir nicht zustimmen wollten: nur Buber biete uns in seiner Übertragung die urtümliche Atmosphäre des Alten Testaments. Wir sahen immer mehr, wie sehr auch Buber ein Eigenes bietet. Wir verringern damit nicht seine Bedeutung, wir unterstreichen sie.

Da wir das Eigene Bubers vor allem vom Schlagwort Expressionismus her deutlich machten, sei ein letzter Gedanke erlaubt. Mit einer Bibelübersetzung begann die neuhochdeutsche Sprache. Seitdem gab es verschiedenste Epochen, die je neu das Sprachbewußtsein prägten. Aber nicht einmal Klassik und Romantik, die größten unter ihnen, erprobten und bewährten ihr neues Sprachgefühl an einer großen Bibelübertragung. Herder gelangte nicht über eine Verdeutschung der Apokalypse hinaus, und die großen Übersetzungswerke dieser Epochen betreffen Volkslieder, Shakespeare, Homer und Platon. Die klassische Platonübersetzung stammt vom Theologen Schleiermacher. Es spricht wahrlich für den Expressionismus, daß er sich wieder an der Bibel versuchte. Und es ist erschütternd, daß ein Jude der deutschen Sprache diese Gabe gab. War es ein Abschiedsgruß? Welch ein Abschiedsgruß!

[3] In der Ausgabe der Fischer-Bücherei heißt es: „du errichtest alle Schranken des Erdlandes".

Die Spektroskopie in Naturwissenschaft und Technik

ERNST W. SALPETER SJ

Vor rund hundert Jahren erschien in den *Poggendorfschen Annalen* eine Arbeit von Kirchhoff und Bunsen — zwei Professoren der Heidelberger Universität, der eine Physiker, der andere Chemiker — über „Chemische Analyse durch Spektralbeobachtung". Weder Verfasser noch Leser ahnten damals, welch wundervolles Werkzeug damit der Naturwissenschaft und Technik in die Hand gespielt wurde. Die mächtige Entwicklung der Atomphysik nahm hier ihren Ausgang, und die moderne Technik mit ihren raffinierten Untersuchungen und Prüfungen ist auf ihre Hilfe angewiesen.

Es war ein glücklicher Umstand, daß gerade diese erste fundamentale Arbeit über Spektralanalyse aus dem kollegialen Zusammenwirken eines Physikers und eines Chemikers geboren wurde, das erste Aufleuchten des so notwendigen Zusammengehens der beiden Wissenschaften in der Ergründung der Rätsel der Materie, das undurchdringliche Geheimnis des Zusammenspiels von Kraft und Stoff. Es war aber auch schon die erste Andeutung der zwei großen Gebiete, auf denen sich die Spektroskopie in der Folge betätigte und bewährte: die chemische Spektralanalyse, die vor allem dem analytischen Chemiker und Techniker helfend zur Seite steht bei seinen Untersuchungen und Prüfungen der greifbaren Welt, und die physikalische Spektroskopie, die in den geheimnisvoll unzugänglichen Mikrokosmos der Atome und Moleküle hineintastend, die Natur der Materie, der Energie und des Lichtes zu ergründen sucht. Und schon von Anfang an war es die Spektroskopie, die erlaubte, aus dem feinen Lichtstrahl, der von den Sternen zu uns gelangt, und aus der Lichtflut der Sonne, auf die physikalische und chemische Beschaffenheit der Gestirne zu schließen.

*

Schon seit Newton wissen wir, daß sich weißes Licht mit Hilfe eines Prismas in ein Band verschiedener Farben, in ein Spektrum zerlegen läßt. Erst ein gutes Jahrhundert später erkannte man klar, daß der physikalische Grund für die Verschiedenheit dieser Farben in ihrer verschiedenen Wellenlänge liegt. Dazu war es aber erst nötig zu erkennen, daß das Licht ein Schwingungsvorgang ist, und man mußte erst lernen, diese Wellenlängen zu messen. Das sichtbare Spektrum, die „Farben", von rot bis violett, für die unser Auge empfänglich ist, bildet aber nur einen ganz kleinen Teil des gesamten Spektrums der elektromagnetischen Wellen, das sich auf der roten Seite ins Infrarot, in die Wärmestrahlen, in die kurzen und langen Radiowellen fortsetzt, während sich hinter dem Violett das Ultraviolett, die Röntgen- und Gammastrahlen anschließen.

Die Spektroskopie erhielt aber eigentlich erst durch Kirchhoff und Bunsen ihren Platz in der Wissenschaft, als sie erkannten, daß jedes einzelne chemische Element ein besonderes charakteristisches Spektrum aussendet, wodurch es auch neben anderen Elementen erkannt und identifiziert werden kann, wie es eben für eine Analyse wichtig ist. 50 Jahre später benützte Bohr ein besonders einfaches Spektrum, das Wasserstoffspektrum, zur Formung seines Atommodells. Der größte Teil unserer Erkenntnisse über den Aufbau der Materie geht auf dieses Modell zurück.

Die chemische Spektralanalyse war zunächst das wichtigste Anwendungsgebiet der Spektroskopie. Ihr erster Triumph war die Entdeckung einer Reihe von bis dahin unbekannten Elementen. Es vergingen aber noch fast 70 Jahre seit den Entdeckungen von Kirchhoff und Bunsen, bis sie Eingang fand und in der Praxis zu Bedeutung kam, und bis wirklich brauchbare Spektrographen hergestellt wurden. Schnelligkeit und Empfindlichkeit zeichnen diese Analysenmethode vor der traditionellen chemischen Analyse aus. Schon geringste Mengen eines Stoffes genügen für solch eine Analyse, so daß schon Bunsen schrieb, daß er mit Leichtigkeit fünf Tausendstel eines Milligramms von Lithium in einem Gemisch nachweisen konnte, und zwar mit *einem* Blick auf das Spektrum. Die Metallindustrie z. B. kommt heute bei der Herstellung von reinen Metallen und ihren Legierungen ohne diese Methode nicht mehr aus. Man hat Spektralautomaten konstruiert, die in einer Minute eine genaue quantitative Analyse eines Metallstückes mit über 20 Komponenten liefern. Diese Schnelligkeit weiß der zu schätzen, der selbst einmal, mit Hilfe der „normalen" chemischen Methode eine solche Analyse auszuführen hatte.

Um das Spektrum eines Elementes zu erhalten, muß man es zur Lichtaussendung „anregen". Feste Stoffe werden dazu in einem Lichtbogen oder in einem elektrischen Funken verdampft. Flüssigkeiten werden in einer Gasflamme zur Anregung gebracht. Organische Substanzen werden besonders in Absorption untersucht: sie nehmen aus dem weißen Licht, mit dem sie durchstrahlt werden, gewisse charakteristische Wellenlängen heraus, absorbieren sie, und diese Absorption dient in ausgezeichneter Weise der Analyse, so daß heute kaum ein chemischer oder pharmazeutischer Betrieb ohne spektroskopisches Laboratorium bestehen kann. In Verbindung mit einem Mikroskop können biologische Strukturen, ja einzelne Zellen auf ihre Bestandteile untersucht werden, besonders wenn es sich um Mineralsalze handelt, die in unglaublich kleinen Mengen dem Organismus nötig sind und deren Bedeutung man allmählich zu ergründen sucht. In der Biologie gewinnt so die Spektroskopie immer mehr an Bedeutung. Chemische Reaktionen, einschließlich Explosionen und die Verbrennung von Treibstoffen für Raketen werden spektroskopisch untersucht. In letzter Zeit hat man auch die Röntgen-Fluoreszenzanalyse, die mit den Röntgenapparaten der Kliniken wohl nur die Strahlungsquelle, die Röntgenröhre selbst, gemeinsam hat, immer mehr für analytische Zwecke herangezogen.

Dies sind nur ein paar Streiflichter, die eine Ahnung geben sollen von der Bedeutung der Spektroskopie in der Chemie und in den verwandten Wissenschaftszweigen. Dabei ist das Spektrum nur eine Art Werkzeug, das wir für unsere Analysen benützen. Dem Wissenschaftler war dies aber nicht genug. Er wollte wissen, was so ein Spektrum eigentlich in sich ist, wie es aus den Atomen und Molekülen entsteht, und da eröffneten sich ihm ganz neue Aspekte, ein Zugang zur Natur und zum Wesen des Atoms, des Moleküls, tat sich ihm auf. Fast alles, was wir vom Atom wissen, kam uns durch die Spektroskopie, durch die Interpretation des Spektrums selbst.

Es wurde schon erwähnt, daß das relativ so einfache Wasserstoff-Spektrum von Niels Bohr durch seine Theorie des Atoms erklärt wurde. Bohr stellt das Atom durch einen Kern dar, um den die Elektronen in bestimmten, genau festgelegten Bahnen kreisen. Durch Aufnahme von Energie wird ein Elektron in eine höhere Bahn gehoben, und beim Zurückfallen in die tiefere wird die freiwerdende Energie wieder abgestrahlt, in Form einer elektromagnetischen Welle, dem Licht. Die Wellenlänge dieses Lichtblitzes entspricht dem Energiequant, das sich ergibt aus dem Abstand der beiden Bahnen, die eigentlich Energieniveaus sind. Da jedes Element einen verschieden großen Atomkern und dementsprechend verschieden viele Elektronen besitzt, sind die einzelnen Energieniveaus verschieden und für jedes Element charakteristisch. Daher kann man aus den Spektrallinien auf diese Energieniveaus zurückschließen, auf ihre Verteilung, auf die Größe und Form der Elektronenbahnen usf. Das anschauliche Atommodell von Bohr wurde bald durch unanschauliche, aber viel genauere mathematische Formulationen ersetzt, durch die Wellenmechanik und Quantenmechanik von Schrödinger, Heisenberg und Dirac. Damit kann man auch kompliziertere Atome als das Wasserstoffatom mit nur einem Elektron berechnen, und die theoretischen Berechnungen stimmen mit den Erfahrungstatsachen der Spektroskopie vollständig überein. In Verbindung mit dem sogenannten Pauli-Prinzip ließ sich nun das periodische System der Elemente verstehen und erklären, d. h. die periodische Wiederkehr gleicher oder ähnlicher chemischer Eigenschaften in der Reihe der Elemente, die ja nichts anderes sind als Auswirkungen des Energiehaushaltes der Atome. Die Exaktheit all dieser Berechnungen wird durch die Spektroskopie geprüft, und die volle Übereinstimmung erhärtet und berechtigt die Theorie.

Die Spektroskopie brachte ferner Licht in das Wesen der chemischen Verbindungen, der Moleküle. Auch sie ergeben Spektren, wie die Atome, und doch wieder anders. Den Molekülen entsprechen Bandenspektren, Serien von gleichmäßig voneinander entfernten Linien, deren Interpretation allein fast ein eigener Wissenszweig geworden ist. Es mag hier genügen anzudeuten, daß man aus diesen Bandenspektren Abstände der einzelnen Atome, ihre geometrische Anordnung, Bindungsenergien und vieles andere herauslesen und herausrechnen kann, Dinge, die nicht nur für das theoretische Ver-

ständnis der Verbindungen, sondern auch für die Praxis, für die Technik, für die Industrie von ungeheurer Bedeutung sind.

Von den ungezählten Anwendungen der Spektroskopie in den verschiedenen Gebieten der Physik mögen nur einige ganz spezielle Fälle gestreift werden, wie z. B. das Gebiet der Wärme: Die Spektroskopie dient hier nicht nur zur Messung von thermischen Funktionen, wie die Theorie sie braucht, sondern kann mit Erfolg dort eingesetzt werden, wo gewöhnliche und auch außergewöhnliche Thermometer versagen oder überhaupt nicht angewendet werden können, besonders wenn die Temperaturen sehr hoch werden. So hat man aus den Spektren die Temperatur der Sterne und der Sonnenkorona bestimmt, ebenso die Augenblickswerte der Temperatur der Schockwellen bei gewöhnlichen und Kernexplosionen, die hohen Temperaturen des Gasplasmas bei den Experimenten zur Erzielung der Kernfusion.

Eine Spektralwellenlänge des Krypton-Isotopes 84 hat das Ur-Meter aus Platin-Iridium als Längenstandard verdrängt, da sie wesentlich genauer, praktischer und konsequenter ist und jederzeit und überall zur Hand ist. In letzter Zeit hat, sogar in den Zeitungen, der „Maser" von sich reden gemacht, besonders beim Empfang der Sighale von künstlichen Erdsatelliten und in der Radioastronomie. Es ist dies ein ganz neuartiger hochwirksamer Verstärker für Mikrowellen, der sich die aus der Spektroskopie gewonnenen Kenntnisse der Energieniveaus zunutze macht. Man hat auf demselben Prinzip optische Maser konstruiert, die einen so stark gebündelten Lichtstrahl aussenden, wie man es bisher für unmöglich gehalten hatte.

Zum Schluß mögen noch zwei Folgerungen der Relativitätstheorie erwähnt werden, zu deren Beweis die Spektroskopie herangezogen wird. Die erste ist die Frage nach der Bewegung des Lichtäthers, der objektiv unbewegt angenommen wurde, und der deshalb auf der sich bewegenden Erde einen „Ätherwind" hervorrufen sollte. Die Relativitätstheorie verneint einen solchen Ätherwind. Die bisherigen experimentellen Methoden erlaubten aber nur eine geringe Genauigkeit, so daß die Versuchsfehler größer waren als das gesuchte Resultat. Durch die Verwendung des eben genannten Masers konnte man die Versuchsgenauigkeit auf das Tausendfache erhöhen, ohne jedoch einen Ätherwind zu entdecken.

Die andere Forderung der Relativitätstheorie ist die, daß die Spektrallinien in einem Schwerefeld nach Rot abgelenkt werden sollten, z. B. wenn die Lichtstrahlen eines Sternes an der Sonne vorbeigehen, die ja ein starkes Gravitationsfeld hat. Diese Versuche wurden auch bei der letzten Sonnenfinsternis gemacht, ohne aber zu eindeutigen Resultaten zu führen, da zu viele störende Umstände in der Atmosphäre einwirken. Erst in ganz jüngster Zeit hat man (Mößbauer) einen spektroskopischen Effekt gefunden, mit dessen Hilfe man den Einfluß der Schwerkraft auf die Spektrallinien ohne störende Hindernisse, im Laboratorium, und mit unerhörter Präzision zu untersuchen hofft. Die bisherigen Vorversuche stimmen mit der Forderung der Relativitätstheorie überein.

Die Spektroskopie ist in der Chemie nur eine Analysenmethode neben anderen, und ohne sie hätte die Physik vielleicht auch auf irgendeine andere Weise in die Geheimnisse des Atoms eindringen können. Aber es gibt eine Wissenschaft, in deren Forschungsprogramm die Spektroskopie durch nichts anderes ersetzt werden kann: die Astronomie und Astrophysik. Das Licht und die elektromagnetische Strahlung überhaupt sind ja das einzige, was aus den fernen Himmelskörpern zu uns dringt. Und um aus diesen Strahlen mehr herauszulesen als nur die Existenz und Position der Himmelskörper, dazu gibt es kein anderes Mittel als die Spektroskopie. Sie hilft uns, aus dem feinen Lichtstrahl, den die Teleskope faßbar machen, Beschaffenheit, Alter und Bewegung der Gestirne abzuleiten.

Es ist eine eigenartige Tatsache, daß die Anwendung der Spektroskopie in der Astronomie den chemischen Anwendungen um einige Jahre sogar vorausging, denn die Sonne, und bald auch einige hellere Sterne, waren die ersten spektroskopisch betrachteten Lichtquellen. Die dunklen Fraunhoferschen Linien im hellen Sonnenspektrum waren zwar schon lange bekannt, aber erst Kirchhoff und Bunsen erklärten sie als Absorptionslinien, die genau den Emissionslinien des Natriums, des Eisens usf. entsprechen. Daraus entwickelte Kirchhoff die Lehre von der Absorption und bewies, daß die Sonne ein glühender Körper sei, umgeben von einer kühleren Gasatmosphäre. Das ist uns heute eine Selbstverständlichkeit, aber damals glaubte man, die Sonne sei nur „mit einem verdichteten ätherischen Lichtstoff bekleidet", durch den man das dunkle Innere als Sonnenflecken sehen konnte. In der Sonne fand die Spektroskopie das Helium (daher der Name), bevor es auf der Erde nachgewiesen werden konnte. Mit Hilfe der Spektroskopie gelang es auch festzustellen, daß in dem uns zugänglichen Weltraum und in den Sternatmosphären keine anderen Elemente vorhanden sind als wir sie auf Erden finden, und auch in ungefähr gleicher Verteilung. Sogar die Isotopenverteilung der Elemente in den Himmelskörpern kann man unter Umständen feststellen. Sie ist im allgemeinen gleich der auf der Erde, jedoch mit gewissen Ausnahmen, die den Astrophysikern Anhaltspunkte geben für ihre Theorien über die Art und Weise, wie die selbstleuchtenden Himmelskörper die Energie gewinnen, die sie seit Jahrmillionen ausstrahlen.

Von den Planeten, die ja nicht selbst leuchten, sondern nur das Sonnenlicht reflektieren, zeigen viele ein Absorptionsspektrum von Molekülbanden, die zeigen, daß z. B. in der Atmosphäre der Venus große Mengen von Kohlensäure vorhanden sind, hingegen in der des Mars nur sehr wenig. Methan findet sich reichlich im Jupiter, Saturn, Neptun; Ammoniak im Jupiter. Andere Gase, wie Wasserstoff, Stickstoff und Argon, sind in den Spektren der Planetenatmosphären viel schwieriger nachzuweisen. Und doch müssen sie dort in bedeutenden Mengen vorhanden sein. Die Zusammensetzung der Atmosphäre der Planeten ist für die Frage wichtig, ob dort irgendeine Art von Leben möglich ist. In letzter Zeit scheint man an gewis-

sen Stellen der Oberfläche des Mars Absorptionsbanden organischer Moleküle bemerkt zu haben — aber ist da nicht der Wunsch Vater des Gedankens?

Sogar von den so schwachen Kometenschweifen gelang es, die Spektren herzustellen, und man fand, daß diese aus gewissen Gasmolekülen bestehen, die durch die Sonnenstrahlung zur Fluoreszenz gebracht werden und so leuchten. Diese Gase entstehen aus den meistens unsichtbaren Kernen der Kometen.

Vieles, was wir von der Erdatmosphäre wissen, stammt aus spektroskopischen Studien. Schon vor 40 Jahren konnte Fabry zeigen, daß eine Schicht von Ozon in der Atmosphäre für die ultravioletten Strahlen der Sonne und der Sterne eine unüberwindliche Schranke bildet. Daher hat man nach dem Krieg Raketen mit einem Spektroskop ausgerüstet und über diese Ozonschicht hinaus in die äußeren Schichten der Atmosphäre steigen lassen, bis 50 und 100 km Höhe. So erhielt man das erste Mal Nachricht über die ultravioletten Strahlungen im Weltraum. Freilich ist dies nicht so einfach: da sich eine solche Rakete nur wenige Minuten in der großen Höhe aufhält, stehen nur ganz kurze Zeiten für die Belichtung des Spektrums auf einem Film zur Verfügung, und außerdem waren noch schwierige technische Probleme zu lösen, um den Spektrographen mit Sicherheit auf sein Ziel, die Sonne oder den Stern, zu richten.

Ist der Weltraum zwischen den Sternen wirklich leer? Auch hier gibt uns die Spektroskopie Antwort: Von einem leeren Raum kann man eigentlich nicht reden; denn es wurden dort schon Atome von Wasserstoff, Natrium, Eisen, Titan und verschiedene Moleküle nachgewiesen. Freilich findet man dort nur *ein* Wasserstoffatom in einem Raum von der Größe eines halben Fingerhutes, und die übrigen Atome sind noch rarer, während im besten Vakuum, das wir auf Erden erzeugen können, noch immer etwa eine Million Atome und Moleküle im Raum von derselben Größe sind! Weitere Auskünfte werden uns wohl in den nächsten Jahren reichlich die geplanten Weltraum-Beobachtungsstationen liefern.

Die Spektroskopie gibt uns aber nicht nur Aufschluß über die Anwesenheit von Materie im Raum und über die physikalisch-chemische Beschaffenheit der Himmelskörper, sondern sie sagt uns auch viel über ihre Bewegung. Der Schlüssel dazu ist der bekannte Doppler-Effekt, nach dem die Spektrallinien eine Verschiebung erfahren, je nach der relativen Bewegung der Lichtquelle zum Beobachter. Die Wellenlängen erscheinen kürzer, d. h. gegen Violett verschoben, wenn die Lichtquelle sich dem Beobachter nähert, länger, gegen Rot verschoben, wenn sie sich entfernt. Während viele Jahre vergehen müssen, bis man auf fotografischem Weg die sogenannte Eigenbewegung eines Sternes, senkrecht zur Beobachtungsrichtung, erkennen kann, wird die Radialgeschwindigkeit, also die Bewegung in Sichtlinie, die Entfernungsänderung, unmittelbar im Spektrum erkannt und gemessen, eben durch die Verschiebung der Spektrallinien des sich bewegenden Sternes gegenüber entsprechenden Linien aus einer irdischen Vergleichslichtquelle.

Durch das Studium dieser Radialgeschwindigkeiten von tausenden von Sternen konnte man die Bewegung unseres Sonnensystems gegenüber der übrigen Sternenwelt berechnen. Ja man konnte sogar zeigen, daß unser ganzes Milchstraßensystem, von dem unser Sonnensystem nur ein verschwindender Teil ist, sich in einer Rotation befindet, deren Periode 220 Millionen Jahre beträgt.

Weiter hat das Studium der Radialgeschwindigkeiten der außergalaktischen Nebel gezeigt, daß sich diese fernsten Nebel von uns mit um so größerer Geschwindigkeit entfernen, je weiter sie von uns weg sind, mit Geschwindigkeiten bis zu 60000 km in der Stunde. Diese Flucht der Nebel führt uns auf Grund der berühmten Rotverschiebung zur Idee des sich immerfort weiter ausdehnenden Universums.

*

So haben wir kurz gesehen, daß die Spektroskopie eine ganze Reihe von grundlegenden Bausteinen für die Naturwissenschaft herbeigeschafft hat, für unsere Erkenntnis des Universums, im Mikro- wie im Makrokosmos. Als Analysenmethode ist sie unentbehrlich geworden in Chemie, in Astrophysik, in der Biologie.

Der Aufbau von Atomen und Molekülen ist jetzt in großen Linien bekannt, dank der Bemühungen zahlreicher Spektroskopiker und theoretischer Physiker. Aber es bleibt noch viel Arbeit, sowohl zur Verfeinerung bei einfachen, als zur Lösung von immer komplizierteren Fragen. Es ist schwierig vorauszusehen, welche Rolle der Spektroskopie in der Zukunft vorbehalten ist, gerade wegen einiger wichtiger Entdeckungen auf diesem Gebiet, wie z. B. des Mößbauereffekts, dessen Tragweite und Bedeutung noch nicht abzuschätzen ist. Weitere und größere Überraschungen werden uns vielleicht die spektroskopischen Beobachtungsstationen im Weltraum bringen durch ihre Nachrichten über das Ultraviolett im Weltraum, das uns bisher durch die Atmosphäre verschlossen blieb. Trotzdem aber bleiben noch viele Probleme auch für den Spektroskopiker, der niemals sein irdisches Laboratorium verlassen wird.

ZEITBERICHT

Kardinal Bea in Paris

Anläßlich der Gebetswoche für die Wiedervereinigung der Kirche hielt Kardinal Bea am 23. Januar im Saal der Mutualité in Paris vor 4000 Zuhörern einen Vortrag über das kommende Konzil und die Einheit der Christen. Der Abend war vom Centra catholique des Intellectuels français veranstaltet worden, und es nahmen auch viele orthodoxe und protestantische Christen daran teil. Die Versammlung folgte den Ausführungen des Kardinals, der französisch sprach, mit gespannter Aufmerksamkeit.

Der Aufenthalt in Paris dauerte acht Tage. Der hohe kirchliche Würdenträger sprach im Rundfunk und im Fernsehen, er gab eine Pressekonferenz und war die übrige Zeit mit Besuchen und Empfängen äußerst beansprucht.

Welchen Eindruck sein Pariser Aufenthalt gemacht hat, geht aus einer Reihe von Äußerungen hervor, die orthodoxe und protestantische Kirchenmänner den *Informations catholiques internationales (15. Februar 1962)* abgaben.

So hebt Mgr. Cassian, der Rektor des orthodoxen theologischen Instituts vom hl. Sergius hervor, er habe mit dem Kardinal über die Unfehlbarkeit gesprochen, jedoch nicht über die Unfehlbarkeit des Papstes, sondern über die der Kirche. Zu den verschiedenen Zeiten sei diese jeweils unter verschiedenen Formen erschienen, unter anderem auch unter der des Papstes. So lasse das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes eine Erklärung zu, auf der man sich einander nähern könne.

M. N. Koulomzine, der am gleichen Institut tätig ist, wies auf einen Satz aus der Rede des Kardinals hin, der gesagt habe, oft handle es sich nur darum, aus dem Schatz der geoffenbarten Wahrheiten jene Elemente herauszuheben, die heute für die getrennten Brüder von besonderer Wichtigkeit seien. Dieser Satz biete eine gewisse Schwierigkeit, was die seit dem Schisma definierten Dogmen betreffe. Aber schließlich hätten Orthodoxe und Katholiken eine gemeinsame tausendjährige Geschichte und viele gemeinsame Glaubenswahrheiten, die den Grundstock einer Annäherung bilden könnten.

Pasteur Pierre Bouguet, der Präsident des Conseil national de l'Église réformée en France, war überrascht von der Klarheit, mit der der Kardinal die Kontinuität der Lehre der römischen Kirche über die Einheit der Kirche betont habe. Das könnte nur jene überraschen, die sich einer gewissen Euphorie über die wahren Probleme hingäben.

Pasteur Roger Schutz und Pasteur Max Thurian meinten, man könne dem Kardinal nur dankbar sein, daß er klar herausgestellt habe, was man vom kommenden Konzil erwarten dürfe und was nicht. Beide waren besonders darüber erfreut, daß der Kardinal so großes Gewicht auf die Taufe und die daraus entstehende Bruderschaft aller Getauften gelegt habe (vgl. diese Zschr. 167 [1960/61] 297). Von daher dürften wir nicht mehr skeptisch sein, was unsere äußere Einheit betreffe, da sie bei Gott aufgehoben sei, dem wir alle durch die Taufe in Christus verbunden seien. Auch die Tatsache, daß und wie der Kardinal Worte und Ansichten der getrennten Christen zitiert habe, lasse für das kommende Konzil Gutes erwarten.

Pasteur Bögner, der als ehemaliger Präsident der reformierten Kirche in Frankreich großes Ansehen genießt, schreibt im *Figaro,* er habe dem Kardinal seinen Dank ausgedrückt, daß er die Lehre der katholischen Kirche so klar ausgedrückt habe und keine Mißverständnisse habe aufkommen lassen.

Musica sacra*

Wieder einmal stellen Aufnahmen der „Musica sacra" — Klangarchiv für Kirchenmusik, L. Schwann-Verlag, Düsseldorf — selten gehörte Werke zur Diskussion. Begegnet man z. B. Anton Dvoráks „Requiem" und „Stabat mater" noch ab und zu, so doch kaum seiner D-dur-Messe oder dem „Te Deum". So gut wie ganz unbekannt aber ist „Das große Abend- und Morgenlob" für gemischten Chor (und Solostimmen) von Sergéj Rachmáninow.

Wer hätte auch solche Klänge von ihm erwartet? Bekannt als Komponist effektvoller Instrumentalmusik vor allem für Klavier, bekannt als Grandseigneur dieses Instrumentes nur noch den älteren Musikfreunden, läßt er im vorliegenden Chorwerk sein tiefes Eindringen in Wesen und Stil des alten russischen Kirchengesanges erkennen. Rachmáninow bietet in der „Nachtwache" („Wsénoschnaja", Vesper mit angeschlossenen Matutin/Laudes) Chorgesänge, deren Melodien teilweise seit Mitte des 17. Jahrhunderts bekannt sind, stellenweise aber auch aus noch früherer Zeit stammen. Einige Gesänge hat Rachmáninow im Stil der alten Melodien komponiert, dabei aber immer liturgische Stellung und Funktion der Texte im Auge behalten.

Jeder Gesang repräsentiert in Melodik, Deklamation und Chorklang einen in sich verharrenden Gebetszustand. Steigerungen intensivieren ihn, sprengen aber nie seinen Rahmen. Bei aller Bewegtheit der Stimmen, auch der Vorsänger, behält der Klang etwas Statisches, seine Farben leuchten, aber sie flimmern nicht — wie bei Ikonen überbrückt die Plastik des Umrisses jede Entfernung. Ursprung dieser Gesänge ist religiöse Versenkung. Ihre Kraft überträgt sich auch auf den Hörer, der des Russischen unkundig ist. Man spürt die Gliederung der Melodik vom Wort-Akzent her, sie bewegt sich meist in engem Tonumkreis und erhält dadurch etwas seltsam Bannendes. Der Chor hat neben den Vorsängern selbständige und begleitende Funktionen, in letzteren fallen vor allem dunkle und helle Glockenwirkungen auf.

Der Johannes-Damascenus-Chor für ostkirchliche Liturgie, Essen, Dirigent: Karl Linke, sowie die Vorsänger Maria-Luise Gilles (Alt) und Günter Schmitz (Tenor) erreichen eine sehr eindrucksvolle Wiedergabe. Der Chorklang ist kraftvoll in Akzenten und Steigerungen, weich und gedeckt in begleitenden Passagen. Auch die kleinen Tonwerte — Prüfstein jeder Chorleistung — kommen deutlich zur Geltung (Nr. III Nüancierung des „Alliluija"; Nr. VIII, IX, XI). Es wird sozusagen „ohne Pedal" gesungen und damit im Chorklang der inhaltliche Kontrast zu den großlinig-gebundenen Stellen verdeutlicht. Die Vorsänger treffen durch ihre Tongebung den eigenartigen, vom Inhalt bedingten Klangstil. Die Balance zwischen Soli und Chor ist dem Dirigenten besonders zu danken.

Die Aufnahme ist von Johann von Gardner aufschlußreich kommentiert, außerdem mit einer deutschen Übersetzung der russischen Texte und Einführung in den Charakter der Gesänge versehen — eine Gabe der „Musica sacra" aus einer fremden Welt, die im Klang der unseren eindringlich nahegerückt wird.

Kirchenmusik hat Anton Dvorák, den Meister slavischer Tänze und Rhapsodien, seit

---

* *Plattennachweis:*
Sergéj Rachmáninow: „Das große Abend- und Morgenlob" („Wsénoschnaja", Vesper mit Matutin/Laudes) op. 37/1—13 für Gemischten Chor. — Johannes-Damascenus-Chor für ostkirchliche Liturgie, Essen. Dirigent: Karl Linke. Geistlicher Leiter: Pfarrer Paul Heinrichs. Stilistische und liturgische Ausbildung: Joh. v. Gardner, Universität München. Vorsänger: Maria-Luise Gilles (Alt), Günter Schmitz (Tenor). „Musica sacra", Klangarchiv für Kirchenmusik. AMS 33 33 M stereo compatibel.
Antonin Dvorák: Messe in D-dur, op. 86. — Solisten: Drahomira Tikalova (Sopran), Ivana Mixova (Alt), Beno Blahut (Tenor), Eduard Haken (Baß); Dr. Ladislav Vachulka (Orgel). — Chor der Tschechischen Philharmonie Prag, Leitung: Prof. Josef Veselka — Orchester der Prager Symphoniker FOK, Leitung: Vaclav Smetacek. „Musica sacra", Klangarchiv für Kirchenmusik. AMS 29 33 M stereo compatibel.
Antonin Dvorák: „Te Deum", op. 103. — Solisten: Drahomira Tikalova (Sopran), Theodor Srubar (Bariton). — Chor der Tschechischen Philharmonie Prag, Leitung: Prof. Josef Veselka — Orchester der Prager Symphoniker FOK, Leitung: Vaclav Neumann. „Musica sacra", Klangarchiv für Kirchenmusik. AMS 5007 stereo compatibel.

seiner Studienzeit an der Prager „Orgelschule“ durch sein ganzes Leben begleitet. Noch in den letzten Lebensjahren beschäftigten ihn Pläne zu geistlichen Musikwerken.

Die Messe in D-dur ist 1885 auf dem Lande, in Vysoka, einem Lieblingsaufenthalt Dvoráks, komponiert, und so eignet ihr ein idyllischer, versonnener Charakter. Die weiten geschwungenen Flächen der Heimat, ihr ruhiger Atem — sie leben hier in Melodien weiter. Der Chorsatz verliert sich nicht in kontrapunktische Spekulationen, aber er zeigt den sicheren Beherrscher des Stimmensatzes. Alles klingt, die Themeneinsätze sind plastisch und gerade ihre sangliche Weiterführung spricht für Dvoráks naturgewachsenes Musizieren. Kernstück der Messe ist das dreiteilige Credo, dessen einzelne Sätze von einem Solisten vorgesungen und vom Chor bekräftigt werden. Thematische Einheit verbindet die drei Teile. Kontraste zwischen a capella- und begleiteten Chorstellen bestätigen Dvoráks Klangsinn, der auch in seiner Instrumentalmusik oft so großartige Wirkungen schafft. Doch sind sie nie um ihrer selbst willen gesucht, sondern sollen nur den darzustellenden Inhalt verlebendigen (z. B. „Et incarnatus est“ bis „passus et sepultus est“). Ein Höhepunkt des Werkes ist das „Agnus Dei“. Aller Ausdruck ist in eine Melodie gelegt, die als viermalige Anrufung wiederholt wird. Die anschließende Steigerung, nur auf dem immer dringenderen Miserere-Ruf aufgebaut, löst sich — ganz unerwarteter Gegensatz! — in das „dona nobis pacem“ (pianissimo) des dreigeteilten Soprans, dem sich die anderen Stimmen in ebenfalls zarter Tongebung bis zum Ausklang anschließen.

Ein in sich ruhendes Werk: aus der Stille hervorwachsend und in sie zurücksinkend, aber mit einer aus Ruhe resultierenden Kraft, die überzeugt, ohne überreden zu müssen.

Mit Pauken und Trompeten, mit Cymbeln und Posaunen, mit demutvoller und jubilierender Stimme wird im „Te Deum“ zum Lobe Gottes musiziert. Umbauter Raum ist fast zu eng für solchen Jubel, erst unter freiem Himmel, bei strahlendem Sonnenschein käme er zu voller Geltung.

Das „Te Deum“ wurde Dvoráks „Antrittskomposition“ für Amerika. Ursprünglich sollte er für die Columbus-Feiern in New York (1892) eine englische Dichtung komponieren, aber der Text kam nicht rechtzeitig an — und so griff er zum „Te Deum“. Es wurde weit mehr als ein Gelegenheitswerk. Schon die vierteilige, symphonische Anlage, der wohldisponierte Ausgleich zwischen Soli und Chor weist den erfahrenen Gestalter aus. Die Themen sind volkstümlich frisch, in ihrer Knappheit eindeutig. Jede Phrase sitzt. Verblüffend die Sicherheit und Einfachheit der Mittel: der schwungvolle Eingangssatz — Chor und Orchester in voller Pracht — klingt gegen Ende in ein Pianissimo a capella aus; die Worte „Te Deum“, immer auftaktig behandelt, erscheinen nach einem leise beendeten Sopransolo plötzlich volltaktig im Fortissimo. Auf Kontrasten steht das ganze Werk, so kommt z. B. auch die eigenartige Motorik des „Aeterna fac“ zu besonderer Wirkung, weil dieser Teil zwischen zwei großen, melodischen Solosätzen steht. Und wie schwelgerisch ist diese Melodik! Eingebettet in zärtliche Holzbläser- („Tu ad liberandum suscepturus hominem“) oder Streicherklänge („Dignare Domine“) kontrastieren die Melodien immer wieder zum Chor (sein geflüstertes „Miserere nobis“, dazu ein Oboenmotiv wie ein Vogelruf). Als Schlußstein der Kuppel krönt der Finalchor den Lobgesang.

Der Chor der Tschechischen Philharmonie Prag, Leitung: Prof. Josef Veselka, singt Messe und „TeDeum“ in überzeugender Verbindung von Präzision und Hingabe. Wie beim Chor spürt man beim Orchester der Prager Symphoniker FOK — sie singen und spielen ihre Musik! Unter den Solisten (Messe: Drahomira Tikalova, Sopran — Ivana Mixova, Alt — Beno Blahut, Tenor — Eduard Haken, Baß; „Te Deum“: Drahomira Tikalova, Sopran — Theodor Srubar, Bariton) fällt vor allem die ausdrucksvolle, angenehm timbrierte Stimme der Sopranistin auf. Dirigent der Messe ist Vaclav Smetacek, das „Te Deum“ leitet Vaclav Neumann.

Beide Aufnahmen sind von Jarmil Burghauser/Carl de Nys sachkundig kommentiert.

Willibald Götze

Was ist die Welt?

Wir sprechen von der Welt oder dem All, ohne uns darüber viel Gedanken zu machen. Alles scheint klar zu sein. Wenn aber nach der eigenen Seinsweise der Welt gefragt wird, wie dies ein neueres Werk tut[1], dann ergeben sich große Schwierigkeiten.

Fink geht im Anschluß an Heraklit[2] von einem Phänomen aus, das auf den ersten Blick nicht das zur Beantwortung solcher Fragen erforderliche Gewicht zu besitzen scheint, dem Spiel. Die Welt ist der Inbegriff der Wirklichkeit. Dem Spiel dagegen haftet etwas Unwirkliches an. Dazu besitzt es, außer vielleicht beim Kind, nicht den Ernst und die Tragweite der sonstigen menschlichen Tätigkeiten; es zieht keine unaufhebbaren Folgen nach sich wie diese.

Aus diesem Grund hat ihm schon Plato einen sehr niedrigen ontologischen Rang zugewiesen. Wie die Kunst überhaupt war für ihn das Spiel bloß das Abbild eines Abbildes. Denn es ahmt etwas nach, was selbst nur ein Bild der Ideen, der wahren Wirklichkeit ist. Das Spiel wird also von Plato am Leitfaden des Bildseins untersucht. In der Tat hat das Spiel mit dem Bild das gemein, daß zu beiden ein gewisses Moment der Unwirklichkeit gehört. Aber es bestehen auch wesentliche Unterschiede, wie Fink dies zeigt. Das Bild wird hergestellt, um zu bleiben; das Spiel ist nur im Vollzug. Außerdem ist schon die Analyse des Bildes, gewonnen am Spiegelbild, unzureichend. Vor allem aber ist das Spiel, sosehr es einen Bezug auf etwas bedeutet, nicht wesentlich ein Bild und kann nicht aus diesem erklärt werden.

Ein ganz anderes Gewicht besitzt das Spiel als Kult. Denn dieser ist ein Spiel vor den Göttern oder Gott. Aber das Moment der Unwirklichkeit wird hier zur Einbruchsstelle der höchsten Wirklichkeit. Der Maskenträger ‚ist' der Dämon, den er darstellt, ohne dabei für sich und die Zuschauer aufzuhören, er selbst zu sein. Der Mensch tritt durch dieses Spiel aus der Bestimmtheit und Eindeutigkeit, in die er durch seine Entscheidungen fortschreitend geraten ist, wieder zurück in die Vieldeutigkeit der Möglichkeiten, so wie das Kind noch seine Möglichkeiten vor sich hat und darum so hingegeben spielen kann. Im Spiel gewinnt der Mensch seine Freiheit, wenn auch auf eine eigenartige, ‚unwirkliche' Weise zurück. Das Spiel ist deswegen ein existentiales Grundphänomen, ebenso ursprünglich wie die Sterblichkeit, die Liebe, die Arbeit und der Kampf. Während jedoch diese letzten Bezüge zunächst nur auf das menschliche Leben verweisen, scheint im Spiel ein anderer Verweis auf, der Verweis auf die ‚Welt'. Allerdings wird nach Fink im Kultspiel dieser Verweis verstellt und verdunkelt, da an die Stelle der Welt die Götter oder der Gott treten, die doch zu ihr gehören (152).

Was ist also die Welt? Sie ist kein Ding noch die Summe der Seienden. „Die Welt waltet, indem sie allen Einzeldingen den Aufgang schenkt, die Dinge ins Erscheinen bringt, sie aufleuchten läßt in der Helle des Himmels und in die tragende Erde zurückstellt, allem Vereinzelten Aussehen und Umriß, Ort und Weile, Gedeihen und Schwinden zumißt. Die Welt waltet als Macht der universellen Individuation. Sie schlägt die Dinge in das art- und gattungsbestimmte und doch zugleich auch individuelle Gepräge, sie entläßt alles, was vereinzelt ist, aus ihrem Schoß und ist zugleich auch das Grab aller

[1] *Eugen Fink*, Spiel als Weltsymbol. *Stuttgart 1960.*

[2] „Diese Weltordnung, dieselbe für alles Viele, hat weder einer der Götter, noch Menschen hervorgebracht, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglimmend nach Maßen, erlöschend nach Maßen" (fr. 30, Diels). — „Der Wettlauf ist ein spielendes Kind, das hin und her die Brettsteine setzt, ist ein Königreich des Kindes" (fr. 52).

Dinge, sie ist der Zeitraum von Aufgang und Untergang" (240f.). „Der Prozeß der universalen Vereinzelung, in welchem jedes Seiende überhaupt Ort und Weile, Aufgang und Untergang, Wachstum und Schwund, Glanz und Verschattung gewinnt, ist der Lauf der Welt" (61). „Es gibt nur *eine* Wirklichkeit, sie mag Dimensionen haben, wieviel auch immer. Die *eine* Gesamtwirklichkeit stückt sich doch nicht aus vielen einzelnen wirklichen Dingen erst zusammen, vielmehr versammelt *die* Wirklichkeit vorgängig alles einzeln Wirkliche" (71). „Die Welt ist nicht das *höchste* Wirkliche in einer Rangleiter der Seinsstärke, — aber sie ist am Ende die allumfangene *Wirklichkeit*, das *Gewirk*. Im Gewirk der Welt hat jedes endlich-Seiende seinen Ort und seine Weile, seinen Anfang und seinen Untergang, — es ist erwirkt und verwirkt" (175). „Ding und Welt haben keinen Abstand, keine Entfernung zwischen sich: jedes Ding ist in der Welt, und doch füllen alle Dinge zusammen die Welt nicht auf; sie ist, bildlich gesprochen, weiter draußen als jedes erdenkliche Ding; und sie ist auch jedem Seienden näher als das nächste Ding; sie waltet ja in ihm und durch es hindurch; die Welt ist das Nächste und Fernste zugleich" (134).

Durch seinen Bezug zur Welt ist auch der Mensch das, was er ist. Nicht lebt umgekehrt die Welt sozusagen von seiner Gnade. „Nicht weil wir von Haus aus Vernunft, Sprache und Seinsverständnis ‚besitzen' haben wir ‚Welt'. Sondern weil wir weltoffen sind, hinausgerissen ins Un-Endliche, — weil wir dem fügend-gliedernden Logos des Ganzen eröffnet sind, können wir seinsverständlich denken und sprechen. Das In-der-Welt-sein des Menschen ist weder eine zu seiner ‚Natur' gehörige Seinsweise, noch ist der Mensch das Seiende, an dem ‚Welt', ‚Wahrheit', ‚Zeitigung' ihm anhaftende Strukturmomente, sogenannte ‚Existenzialien' sind" (55).

Mit dieser letzten Bemerkung wendet sich Fink gegen die Auslegung, die Heidegger von der ‚Welt' gegeben hat. Für diesen ist das In-der-Welt-Sein ein Existential, das zum Dasein, zum Menschen gehört, und die Seienden innerhalb eines umfassenden Zusammenhangs, eben der Welt begegnen läßt; sie ist also, als von dem Gesamt der Seienden unterschieden, nichts ohne den Menschen. Für Fink hingegen ist die Welt an sich, unabhängig vom Menschen. Damit gleicht seine ‚Welt' eher dem ‚Sein' der letzten Schriften Heideggers und erinnert an dieses schon durch die Ausdrücke, mit denen er sie beschreibt.

Mit dem ‚Sein' Heideggers hat die ‚Welt' Finks auch das folgende gemeinsam: „Die Welt ist *grundlos* — aber in einem einzigartigen Sinn. Ihre Grundlosigkeit umspannt die durchgängige Gegründetheit aller innerweltlichen Vorgänge und Begebenheiten" (237f.). „Die Grundlosigkeit der Welt ist nicht weniger, nicht geringer als die Gegründetheit des Seienden, sie ist etwas viel Ursprünglicheres. Das welthafte Walten der All-Macht geschieht ohne Grund und Ziel, zwecklos und sinnlos, wertlos und planlos. Das sind die Grundzüge der Welt, die in das Weltspiel zurückscheinen" (238). „Die Welt ist an sich zwecklos und sie hat an sich auch keinen Wert und bleibt außerhalb jeder moralischen Abschätzung, ist ‚jenseits von Gut und Böse'. Ohne Grund und ohne Zweck, ohne Sinn und ohne Ziel, ohne Wert und ohne Plan — aber sie hat alle Gründe für das durchgängig gegründete binnenweltliche Seiende in sich" (238). „Das Ganze hat keinen Grund und hat keinen Zweck, es hat auch keinen ‚Sinn', keine Aufgabe, kein Ziel" (182f.).

Schon aus diesen Beschreibungen geht hervor, daß die ‚Welt' keinen personhaften Charakter haben kann. Das wäre ebenso unmöglich wie ein unendlicher personhafter Gott. Personen können nämlich nur innerweltlich sein, weil sie wesentlich endlich sind: „Die Person mag noch so groß, noch so gewaltig und mächtig, noch so wissend vorgestellt werden, sie kann im strengen Sinn nicht

als all-mächtig, mächtig in der Weise des Alls gedacht werden, weil Selbstbeziehung Abgrenzung gegen anderes ist. Die Allmacht kann keine Person und keine Person kann allmächtig sein. Die Welt ist kein Gott und kein Gott ist die Welt ganz" (240).

Ist die Welt etwas Ansichseiendes, so kann sie doch wegen ihrer eigentümlichen Seinsweise nie und nirgendwo gefaßt werden. Jedoch geschieht es, daß sie symbolisch an einzelnen Seienden aufleuchtet: „Symbol wird ein Seiendes, wird ein endliches Ding, wenn es die ‚Ergänzung' durch das Weltganze erfährt, wenn das All an ihm aufscheint und aufglänzt, wenn es zum Repräsentanten des Universums wird, — wenn das Endliche in seiner Binnenweltlichkeit durchsichtig wird, gleichsam den Blick freigibt in die waltende Gewalt, die es durchströmt, zustande bringt und vernichtet. Jedes Ding im Umkreis des Menschen *kann* zum Symbol werden, *kann* uns hinausreißen über die fixe Begrenztheit unseres Blicks, der zumeist nur *Seiendes* sieht: fertige, fixe Dinge und fertige, fixe Geschehnisse, aber nicht das bauende und zerstörende Sein selber, das im Ding sozusagen nur einen ‚Aufenthalt' hat und das letztlich Bedingende für alle Dinge ist" (138).

Das Spiel ist nicht das einzige, wohl aber ein ausgezeichnetes Symbol für die Welt, weil es auf die Grundlosigkeit der Welt und ihres Waltens im Weltverlauf hindeuten kann, der in ständiger Bewegtheit schafft und zerstört und dabei kein Ziel und keinen Zweck verfolgt. „Alles Seiende ist kosmisches Spielzeug, aber auch alle Spieler sind selber nur gespielt" (240). Aber es ist „ein Spiel ohne Spieler" (230). Ist sie das Letzte und Allumfassende, so müßte sie immer mehr und unvermittelter zum Thema des spekulativen Denkens werden. „Gehört es dann nicht auch zu diesem Geschäft, daß der Mensch sich wandelt, — daß er nicht mehr sein Maß über den Sternen sucht und am Glanze der Götter sich versieht?" (242). Allerdings sucht der Verfasser sich dagegen zu verwahren, daß damit das Dasein Gottes in Abrede gestellt werde. Er spreche immer nur als Philosoph, der über die göttliche Seite der Religion und des Kults nichts aussagen kann, sondern nur über seine menschliche. „Der Mensch und die Welt sind dem Denken der Philosophie erreichbar; Götter nicht. Daraus folgt, daß die Philosophie über die Existenz oder Nichtexistenz der Götter nicht handeln sollte, daß sie weder Aussagen eines dogmatischen Theismus, noch eines dogmatischen Atheismus machen sollte" (144).

Es besteht kein Zweifel, daß vieles, was über das Spiel gesagt wird, sehr scharfsinnig und richtig gesehen ist. Der Kritik an Plato wird man zustimmen. Die Bedeutung des Kults und sein Spielcharakter sind im ganzen treffend dargestellt, obschon verschiedene religionsgeschichtliche Behauptungen heute überholt sind, wie daß der Kult der Abgeschiedenen vielleicht der älteste Kult auf Erden sei (157), und noch mehr, daß sich die Götter aus den Dämonen entwickelt haben. Dagegen können wir nur das Wort eines Religionshistorikers anführen: „Angesichts solcher Tatsachen haben wir von dem platten Entwicklungsbegriff Abschied zu nehmen. Die Vorstellung, der Mensch habe zunächst Klötze und Steine angebetet, alsdann geschnitzte Götzen, danach eine Vielzahl von Göttern und schließlich *einen* Gott, besagt für die Geistesverfassung Europas viel, für die Frömmigkeitsäußerungen der Naturvölker aber nichts" *(W. Müller,* in: Die Religion des Alten Amerika, *Stuttgart 1961, 261).* Die Tatsachen, die gemeint sind, das ist vor allem das weltweite Vorkommen eines Höchsten Wesens, und zwar am klarsten gerade bei den primitivsten Völkern, wie den von Müller behandelten Zentralkaliforniern.

Vor allem aber bleibt die in dem Buch vertretene Auffassung der Welt mit unlösbaren Schwierigkeiten belastet, die nur dann in Kauf zu nehmen wären, wenn sich keine andere Erklärung angeben ließe. Da ist zunächst das Verhältnis der Welt zu den binnenwelt-

lichen Seienden. Sie ist kein endliches Seiendes noch deren Summe, und ist doch wirklich. Ja, sie besitzt alle Macht und ist zeitlich und räumlich un-endlich. Man kann nicht sagen, daß dieses Verhältnis durch Ausdrücke wie ‚durchwalten', ‚Aufgang schenken', ‚aufleuchten lassen', ‚Macht der universellen Individuation' klar wird. Dazu ist sie weder Ding noch Person. Wäre sie aber eine bloße Struktur der Seienden, so könnte sie nicht im eigentlichen Sinn Macht besitzen. Es bestehen hier die gleichen, nie behobenen Unklarheiten wie bei dem Sein neuplatonischer Herkunft, von dem auch behauptet wird, es sei etwas anderes als der Inbegriff all der Strukturen, die jedem Seienden zukommen, und darum keine Abstraktion. Am meisten erinnert diese Welt an den göttlichen Hintergrund der Welt in vielen heidnischen Religionen, aus dem nicht nur die irdischen Seienden, sondern auch die Götter selbst hervorgehen und in den sie wieder zurückgenommen werden. Ganz folgerichtig heißt es denn auch: man muß „den Ansatz wagen, die Götter zu Sinnbildern des Weltalls herabzusetzen" (144). Einen Beweis oder Aufweis für die Richtigkeit dieses Weltverständnisses wird man vergebens suchen; es wird als These einfach hingestellt.

Ließe sich die Auffassung von den Göttern zur Not in den meisten heidnischen Religionen rechtfertigen, so wird sie ganz unhaltbar dem christlichen Gott gegenüber. Wiederum treten hier die gleichen Schwierigkeiten auf wie bei dem Verhältnis des personhaften unendlichen Gottes zu dem Sein. Ist das Sein oder die Welt in ihrer Un-Endlichkeit Gott selbst? Das wäre Pantheismus. Außerdem ließe sich ein personhafter Gott nie zu innerweltlichen Seienden verendlichen. Oder steht sie ungeschaffen neben Gott? Dann ist dieser nicht unendlich. Oder ist die Welt und das Sein von Gott geschaffen? Dann sind beide weder de iure noch de facto unendlich, und es bedarf keiner besonderen Macht oder eines Prinzips der Vereinzelung und Verendlichung, da hierzu der freie Wille des Schöpfergottes genügt.

Auf keinen Fall könnte der christliche Gott ein Teil der Welt oder des Seins sein; das paßte höchstens auf die heidnischen Götter. Der christliche Gott ist durch sein Sein absolut überweltlich, von dem Sein der Geschöpfe bei aller Ähnlichkeit und Gegenwärtigkeit unendlich verschieden. Da er die Welt aus nichts erschafft, so ist das Verhältnis zwischen ihm und den Geschöpfen ganz einzigartig, und die Offenbarung ist darum keine „Fremdinterpretation" (13) im eigentlichen Sinn von Welt und Mensch. Wo die menschliche Auslegung mit ihr in Widerspruch tritt, ist sie falsch, es sei denn man halte eine doppelte Wahrheit für möglich. Als Schöpfung aus nichts vermehrt die Welt die Wirklichkeit gegenüber Gott nicht, so daß er nunmehr nur ein Teil des Ganzen wäre. Das Verhältnis Ganzes-Teil ist eben hier überhaupt nicht anwendbar. Der oben erwähnte Hochgott, dessen Symbol meist der Himmel ist, zeigt in seiner Erhabenheit und Mythenlosigkeit, daß man die Eigenart dieses Verhältnisses schon geahnt und durch Symbole irgendwie darzustellen versucht hat.

Der Unendlichkeit des personhaften Gottes steht auch der richtige Personbegriff nicht entgegen. Person ist zuerst und wesentlich Selbstbesitz, Selbstsein. Dies besagt aus sich allein weder Selbstbeziehung noch Abgrenzung. Dazu wird der Selbstbesitz erst im menschlichen Bereich. Das Leiblich-Seelische oder Psychische drängt im Unterschied zum eigentlich Geistigen zur Vergegenständlichung, da es wesentlich auf das Gegenständliche gerichtet ist. Es versucht darum, auch die Geistperson wie ein Ding vor sich hinzustellen, ein Versuch, der nie gelingen kann und der zur Zweieinheit der Selbstbeziehung führt, die aber im direkten Akt nicht da ist.

Dieser Einfluß des Psychischen im Gesamt des Menschen weist uns auf eine Lösung hin, die alle diese Schwierigkeiten vermeidet. Es war richtig, wenn Heidegger das In-der-Welt-Sein

als ein Existential bezeichnete. Aber da er die Unterscheidung zwischen Geist und Sinnlichkeit oder besser Geistigem und Psychischem ablehnt, so konnte er den Sitz dieses Existentials nicht näher angeben. Es entspringt nun, wie übrigens alle apriorischen Formen und Schemata, nicht der Vernunft, nicht dem Geist, sondern dem Psychischen. Zu diesen Formen, mit denen die Sinnlichkeit das Gegebene erfaßt, gehört auch die Beziehung Ganzes-Teil. Verwirklicht ist diese Beziehung nur im Bereich des Biologischen[3], und es ist darum nicht überraschend, wenn die Sinnlichkeit auf deren Erfassung hin strukturiert ist und diese Beziehung auch da sieht, wo sie in Wirklichkeit nicht besteht, wie z. B. eine Landschaft oder ein Zimmer als Ganzheit aufgefaßt werden. So versuchen wir auch wie von selbst, die Gesamtheit aller Seienden zu einem Ganzen zusammenzufassen, von dem die einzelnen Seienden die Teile sind. Selbst Gott schließen wir in dieses Ganze ein, wissen aber zugleich, daß dies nicht richtig ist, so wie wir nicht vermeiden können, die Sonne auf- und untergehen zu sehen, wo wir doch wissen, daß es die Erde ist, die sich um sich selber dreht. In dieser Auffassung verschwindet das unlösbare Problem des Verhältnisses der Welt oder des Seins zu den endlichen Seienden, der „kosmologischen Differenz von Welt und Ding" (220), die an die „ontologische Differenz" Heideggers erinnert, wie auch ihres Verhältnisses zu Gott. Es ist nicht überraschend, wenn die Verwechslung von Abstraktionen, denen Schemata der Sinnlichkeit zugrunde liegen, mit vollständigen Wirklichkeiten zu unlösbaren Aporien führt. Diese verschwinden sofort, wenn man ihren Ursprung durchschaut hat. Die Welt ist der immer wieder versuchte, notwendig versuchte, aber nie bis zum Ende vollziehbare Zusammenschluß aller Seienden zu einem Ganzen, das widersprechende Bestimmungen haben müßte, wenn es etwas anderes wäre.

Auch in unserer Erklärung bleiben dem Spiel die hohen und symbolisierenden Eigenschaften, die Fink herausgehoben hat. Aber es verweist nicht letztlich auf ein Spiel ohne Spieler. Der Verweis ist vielmehr ein doppelter. Er geht zunächst auf die Freiheit des Menschen, auf sein Personsein. Irgendwie verspürt der Mensch, daß die steigende Einschränkung der Freiheit nicht sein sollte, daß sie seiner Geistigkeit widerspricht. Im Spiel wird die vollkommene Freiheit vorweggenommen, da er sich selbst die Regeln gibt und selbst bestimmt, welches existentielle Gewicht ihm zukommen darf. Dazu erreicht er im Spiel für Augenblicke die vollkommene und anmutige Beherrschung seines Leibes. Aber dies alles bleibt vorläufig oder unwirklich, weil das in allem Menschlichen mitwirkende Wesensmoment, das aus sich eine Einengung der Freiheit bedeutet, der Stoff und damit die Leiblichkeit, dadurch weder aufgehoben noch innerlich verwandelt wird. Daß aber der Mensch das Verlangen nach einer vollkommenen Freiheit verspürt, die nur durch die alles durchdringende Aneignung des Leibes durch den Geist verwirklicht werden könnte, das ist für eine philosophische Besinnung über das Wesen des Menschen nicht ohne Bedeutung.

Ebenso ist die Verknüpfung von Spiel und Kult nicht zufällig. Denn eine solche vollkommene Freiheit schreibt der Mensch dem Göttlichen zu, wie er auch nur durch dessen Hilfe sie zu verwirklichen hofft. Während indes die heidnischen Götter immer noch als der Welt verhaftet aufgefaßt wurden und darum ihre Freiheit nicht absolut sein konnte, verwirklicht sie sich ganz in dem weltüberlegenen persönlichen Gott der christlichen Offenbarung. Den Grund und Anlaß zur Schöpfung findet dieser in nichts Vorgegebenem, sondern nur in sich, in der Freiheit seiner Liebe. Er bedarf für sein Schaffen keines Musters und keiner Vorlage, durch die er gebunden wäre. Er benötigt die Geschöpfe

[3] *A. Brunner*, Erkenntnistheorie. *Köln 1948, 64ff.; ders.*, Der Stufenbau der Welt. *München 1950*, 279.

nicht zur Vollendung seiner selbst. Die Schöpfung ist reiner und freier Überschwang seines Reichtums. Aber im Unterschied zum menschlichen Spiel schafft Gott Wirkliches, ohne daß dadurch seine Freiheit eingeschränkt würde. Schließlich leuchtet in der Freude des Spiels, in der Erfüllung, die es für einen Augenblick gewährt und die aus einer leider nur unwirklichen Selbstverwirklichung des Spielenden erfließt, die ewige Seligkeit der drei göttlichen Personen auf, von denen jede in der liebenden Gemeinschaft der andern und durch sie ganz sie selbst ist.

August Brunner SJ

Die Propyläen-Weltgeschichte

Als der Propyläenverlag zum ersten Mal seine Geschichte herausgab, konnten Verleger und Herausgeber damit rechnen, daß ein verhältnismäßig breiter Leserkreis die innere Bildung und die Muße hatten, ein solches Werk in sich aufzunehmen, in dem zwar die Wissenschaft zu ihnen sprach, aber nicht sichtbar als solche zu erkennen war. Der Erfolg bewies die Richtigkeit solcher Überlegungen. Die zweite Auflage in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts entsprang mehr praktischen Erwägungen. Sie blieb wegen der Zeitgeschehnisse auch ohne sichtbare Wirkung.

Wenn heute das Werk wiedererscheint, trifft es eine wesentlich andere Lage an. Die Zahl der „Gebildeten", die Ruhe hätten, um sich in die äußerlich und innerlich gewichtigen Bände zu vertiefen, ist wesentlich kleiner geworden. Viele haben heute nur mehr „Zeit" zu Broschüren oder suchen ihre Kenntnisse in romanhaft ausgeschmückten Einzelberichten. Andere würden lieber ein Sammelwerk zu Rate ziehen, das sich weniger „populär" gibt und mehr und unmittelbar den Stand der niemals ruhenden Forschung erkennen läßt. Freilich werden manche, die die erste Propyläengeschichte im Bücherschrank ihrer Eltern sahen, schon aus reiner Tradition die neue Ausgabe erwerben. Für viele wird es eher ein Schmuck des Bücherschrankes und ein Zeugnis des „Niveaus" des Hauses sein. Wir wünschen jedenfalls aufrichtig, daß Verleger und Herausgeber möglichst viele finden, die das Werk als Lesebuch, und nicht als Bilderbuch aufschlagen und durchblättern.

Allerdings, eine eindeutige Empfehlung dieser Weltgeschichte, die sich im Untertitel eine Universalgeschichte mehr dem Wort als der Sache nach nennt, können wir nicht geben. Das verhindert z. B. der Aufsatz von Gerhard Heberer „Die Herkunft des Menschen" im ersten jetzt erschienenen Band[1]. Nach ihm ist das Leben auf der Erde selbst entstanden durch die Transformation hochwertiger vorlebendiger Verbindungen. Es gibt nur Wirkursachen. Zielursachen sind nicht sachlich begründet. Nur durch Zufall hat die Entwicklung der Lebewesen zum Menschen geführt. Bei einer andern, gleich gut denkbaren Konstellation hätte die Entwicklung einen andern Verlauf genommen. Nur die Erdfunde dienen zur Feststellung der Natur- und Lebensgeschichte. Die Kulturkreislehre wird als unwissenschaftlich abgelehnt; sie sei auch nie von der eigentlichen Wissenschaft anerkannt worden. Ein Fritz Kern hätte sich bei längerem Leben zweifellos wieder von ihr distanziert. Dies alles wird mit einer Sicherheit und, sit venia verbo, Naivität vorgetragen, die in keinem Verhältnis zu den doch mageren Grabungsfunden steht. In Wirklichkeit entstammen diese Feststellungen auch nicht der reinen Naturwissenschaft. Der Verfasser (Ist nicht auch seine Kenntnis biologischer Zusammenhänge reichlich dürftig und etwas antiquiert?) schreibt dies aus einer vorwissenschaftlichen Haltung, die das 19. Jahrhundert (Haeckel) schon kannte. Man kann in Abwandlung eines berüchtigten Wortes aus den letzten Jahrzehnten sagen, er denke: „Was Wissenschaft ist, bestimme ich."

Die Tragweite eines solchen Aufsat-

[1] Vorgeschichte — Frühe Hochkulturen. *(655 S.) Berlin 1961, Propyläenverlag. DM 68,—.*

zes darf nicht übertrieben werden. Immerhin belastet sie auch das ganze Werk. Denn bei den Vorbesprechungen zwischen Verleger, Gesamtherausgeber und Bandredaktoren werden doch wohl immer bei solchen großen Sammelwerken, die dem einzelnen Mitarbeiter natürlich Freiheit lassen, solche Forscher gewählt, die die allgemeine Linie halten. Es wird in den ersten 5 Bänden sich manche Gelegenheit geben, die entweder unsere Befürchtungen bestätigen, oder sie, hoffentlich, als eitel erweisen.

Die Darstellung der ersten Kulturen bis zum Mesolithikum beweist, wie eifrig und glücklich die Ausgräber gewesen sind. Neue Gesichtspunkte allerdings ergeben sich wohl kaum aus ihren Funden. Richard Pittioni schreibt über das Neolithikum bis zur jüngeren Eisenzeit. Bemerkenswert ist die Ruhe, mit der die Herkunft der Indogermanen dargestellt wird. Die Hauptaufmerksamkeit richtet der Verfasser auf den mitteleuropäischen Raum, wohl sein engeres Fachgebiet. Aber er tut es mit einer solchen Intensität, als ob dieses Gebiet tatsächlich der Nabel der Welt gewesen wäre. Eine größere Offenheit gegenüber den übrigen, wenn auch nicht so ergiebigen Fundstellen der übrigen Welt wäre universalhistorischer gewesen.

Zwei bekannte Forscher, John A. Wilson und Wolfram v. Soden, berichten über Ägypten bzw. Sumer, Babylon und Hethiter bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends vor Christus. Vor allem v. Soden führt den Leser an die Front der Forschung, so daß wir die Lücken und neuen Ergebnisse mit ihren Deutungsversuchen unmittelbar miterleben. Es sind meisterhafte Darstellungen, in keiner Weise belastet durch Anschauungen, wie sie Heberer entwickelte.

Mittlerweile sind schon die beiden letzten Bände (9 und 10) des ganzen Werkes erschienen, in denen die Gegenwart dargestellt wird[2].

Der 9. Band behandelt die Schicksale des Humanen vom Anfang des Jahrhunderts bis zum Ende des zweiten Weltkrieges und bietet im zweiten Teil eine Übersicht über die Rolle und den Stand der Naturwissenschaften, die in dieser Zeit zu höchster Entfaltung kamen. Die allgemeine Übersicht über das Zeitalter des Imperialismus gibt Henry Cord Meyer. Neue Tatsachen lernt der Leser kaum kennen. Das Neue dieser Gesamtschau aber ist die Erkenntnis, daß auch das Politische und Militärische, selbst die Methoden des Krieges Auswirkungen des menschlichen Gesamtverhaltens sind, wie sie im einzelnen und in der Gesellschaft in allen ihren Gliedern vorhanden ist. (Österreich-Ungarns Rolle wird ungebührlich zurückgedrängt; hier wirkt das preußisch orientierte nationalistische Weltbild weiter S. 45.) Der nach unserer Meinung allzu weitläufigen Darstellung des ersten Weltkrieges folgen wichtige Aufsätze über einzelne Länder, die nach 1918 weithin die geschichtlichen Vorgänge bestimmten (die russische Revolution, die Entwicklung Japans und Ostasiens, das sich isolierende Amerika, der Versuch und das Scheitern einer internationalen Schlichtungsbehörde, d. h. des Völkerbundes, die Rolle der Wirtschaft). Kurz, aber in seinem Grundwesen erkannt sind der Kampf um Versailles und der zweite Weltkrieg. Die Naturwissenschaften werden von vorzüglichen Gelehrten dargestellt. Insbesondere gilt das für den Beitrag von Adolf Portmann über die Entwicklung der Biologie und der Anthropologie (vgl. 556 f.). Der Band schließt mit einer Wesensbestimmung der Soziologie, die zu den Geisteswissenschaften gerechnet werden muß, da sie den Menschen in seinem Bemühen um die Erdenwelt zu ihrem Gegenstand hat. Wir vermissen aber einen Hinweis darauf, daß der einseitig auf die Beherrschung der Natur gerichtete Mensch hier seine Kraft verbraucht, so daß das Reingeistige und vor allem das Transzendente wesentlich zurücktreten. Zwar halten sich die ganz großen Naturforscher dafür offen, aber

[2] Bd. 9: Das zwanzigste Jahrhundert. *(723 S.) Frankfurt 1960, Propyläenverlag. DM 68,—; Bd. 10:* Die Welt von heute. *(691 S.) Frankfurt 1961, Propyläenverlag. DM 68,—.*

die unübersehbare Schar der Zweitrangigen verzichtet auf die höhere Welt, die sie so gar nicht selten ganz leugnen.

Der zehnte Band gliedert sich in zwei Teile. Der erste behandelt die politischen Veränderungen in Deutschland, in China (als Modell für Ostasien), die staatlichen Neubildungen in Asien und Afrika, die Lage und Entwicklung Rußlands und Osteuropas, die atlantische und die lateinamerikanische Welt (erwünscht wäre nach der Behandlung der einzelnen Staaten eine zusammenfassende Gesamtwürdigung) und die Verbindungen der einzelnen Staaten und Machtgruppen. Anerkannte Fachleute haben die Übersichten geschrieben, bei denen sich aber immer wieder zeigt, wie lückenhaft unsere Quellenkenntnis, wie verschieden das Urteil der am Geschehen beteiligten Männer ist. Der zweite Teil bringt einige Aufsätze über die neueste Wirtschaft und Gesellschaft. Vorzüglich ist der Beitrag von Goetz Briefs über die neuesten Thesen der Gewerkschaftsbewegungen. Hohes Lob muß man auch Hans Freyer spenden für die erschöpfende Darstellung der so vielseitigen Industriegesellschaft und ihren Einfluß auf die Kultur. Aber wenn er auch sagt, daß jedes ausgewachsene Sachgebiet seine Normen und Praktiken selbst entwickelt (30), so erscheint die geistige Kultur, Kunst, Wissenschaft, Dichtung doch wesentlich nur als geformt von dem materiellen Zustand der Gesellschaft. Eine eigenständige Entwicklung, die auf das Wesen, nicht nur auf die Normen und Praktiken geht, scheint er nicht zu kennen. Er sagt jedenfalls kein Wort davon. Gewiß ist es sehr verdienstlich, wenn er die Wirkung des Industriezeitalters bis in den Stil nachweist, aber er übernimmt doch tatsächlich die marxistische Lehre vom „Überbau". Überhaupt ist unverkennbar, daß die beiden letzten Bände sich mehr dem handgreiflichen materiellen Zustand widmen und dem Geist weniger verpflichtet sind. An diesem Eindruck kann auch die Tatsache nichts ändern, daß der letzte Aufsatz von Gabriel Marcel das religiöse Denken in der heutigen Welt darstellt. „Religiös" ist dabei im weitesten Sinn genommen. Dieses Denken wendet sich heute dem Ökumenischen zu und nimmt auch die Idee der Moralität wieder auf, die seit Kant als wesentlich unabhängige Kategorie betrachtet wurde.

Der eben erschienene 10. (Schluß-) Band der Historia Mundi (Das 19. und 20. Jahrhundert, München 1961) lädt zu einem Vergleich mit der Propyläen-Weltgeschichte ein: Historia Mundi beschränkt sich darauf, die Geschichte bis 1919 darzustellen. Für die Jahre 1919 bis 1945 gibt sie nur eine Chronik. Zunächst ist festzustellen, daß sich die H. M. hauptsächlich darauf beschränkt, die den Ereignissen zugrunde liegenden Antriebe und ideellen Strömungen festzustellen. Die Tatsachen sind sozusagen Beweise dieser inneren Geschichte; jedenfalls liegt ein Ausgleich von Tatsachen und Ursachen vor, während in der Propyläen-Weltgeschichte einseitig die vielen Ereignisse im Vordergrund stehen und die ökonomische Betrachtung vorwiegt: H. M. hingegen betrachtet die Politik und die Geistesgeschichte als eigentliche Wurzeln des geschichtlichen Ablaufs. Die Wirtschafts- und Sozialverhältnisse sind Größen, die das Geschehen beeinflussen, beschleunigen bzw. verlangsamen. So ist hier Geschichte hauptsächlich Geistesgeschichte, zu der ja auch die politischen Ideen gehören, während der Charakter der Geschichte als Folge des ökonomischen Materialismus in der Propyläen-Weltgeschichte erscheint. Die H. M. verkennt indessen nicht die wesentliche Bedeutung der Wirtschaft. Immer wieder machen die Verfasser der einzelnen Beiträge darauf aufmerksam. Dazu kommen die beiden vorzüglichen Aufsätze von Treue (Das wirtschaftliche und soziale Gefüge) und Röpke (Die Weltwirtschaft im 19. und 20. Jahrhundert [546–679]). Die Geistesgeschichte behandeln der merkwürdig flache Beitrag von Valjavec über die kulturelle und geistige Entwicklung und die vorzügliche Darstellung der Kunst im demiurgischen Zeitalter (1760

bis 1960) von Hans Sedlmayr. Als Epilog erörterte Harold Steinacker den Sinn und das Wesen der Geschichte. Es ist nicht recht ersichtlich, welchen Zweck diese sehr breit angelegte Abhandlung am Schluß des ganzen Werkes verfolgt. Sie gehörte u.E. in ein Vorwort des ersten Bandes.

Als Ganzes gesehen bedeutet die H.M. eine Bereicherung des Geistes, die allerdings auch ein Bemühen des Lesers voraussetzt. Dagegen ist die Propyläen-Weltgeschichte eine einseitige Darstellung, die hauptsächlich nur *eine* Seite des gesamtmenschlichen Lebens hervorhebt, allerdings mit einer gut geordneten und meist auch in ansprechendem Stil geschriebenen Fülle von Tatsachen. Sie betrachtet die Verwurzelung allen geschichtlichen Lebens im Materiellen als wesentlich, während es bei der Historia Mundi mehr als Umwelt erscheint, als Schauplatz der höheren menschlichen Bestrebungen. So sind diese beiden Weltgeschichten der Ausdruck der wichtigsten Richtungen im Leben der Völker der Gegenwart.

Hubert Becher SJ

BESPRECHUNGEN

Geschichte

Vogt, Josef: Wege zum historischen Universum. Von Ranke bis Toynbee. Urban-Bücher 51. (144 S.) Stuttgart 1961, W. Kohlhammer. DM 3,60.

Der Verf. möchte über die geschichtswissenschaftlichen Versuche sprechen, den gesamten Stoff der Menschheitsgeschichte zusammenzuraffen und zu gestalten. Er möchte dabei keinen geschichtsphilosophischen Abstraktionen nachgehen, auch keine Kulturkritik treiben, sondern nur fragen, „wie die Menschheitsgeschichte sich heute als Aufgabe der historischen Wissenschaft darstellt" (10). Tatsächlich muß Vogt oft genug solche Abstraktionen berücksichtigen, nämlich dort, wo er die geschichtsphilosophischen Ideen Vicos, Hegels, Marx', Spenglers und Toynbees erwähnt.

Vogt ist selbst ein Forscher, der auf Spezialgebieten in die Tiefe gräbt. Er hat darüber den Blick in die Weite dessen, was sich daneben ereignete und geschaffen wurde, nicht eingebüßt. Mit scharfem Blick und sichtender, ordnender Hand greift er das Wesentliche heraus und bietet einen wertvollen Überblick über das, was an Universalgeschichte bisher versucht und gestaltet worden ist.

Das letzte Jahrhundert ist in den Geschichtswissenschaften und -deutungen ertragreich gewesen wie kein europäisches Jahrhundert zuvor. Aber wie schwer war es, zu einer Europa übersteigenden Geschichtsschau zu kommen! Das europa-zentrische Weltbild, der „Goldrausch" der archäologischen Konquistadoren, die auf die Sammlung von Einzelheiten ausgingen, die Unkenntnis der außereuropäischen Welt, der relativierende Historismus — all das hemmte den Durchbruch zum geschichtlichen Universum.

Einen gewaltigen Antrieb für diesen Durchbruch gaben dann die sogenannten historischen Hilfswissenschaften, wie die Gesellschaftswissenschaft, die Völkerkunde und die Völkerpsychologie. Die von Vico und Herder befruchtete organische Kulturlehre fand einigen Widerhall. Spenglers großartige, aber einseitig biologisch deterministische Morphologie der Weltgeschichte bedeutete eine gewaltige Herausforderung für die Fachhistoriker. In Toynbee hat diese Herausforderung eine Antwort gefunden. Indessen kann dieser Geschichtsdeuter nur Durchgang sein. Er ordnete ein ungeheures Stoffgebiet nach intuitiven Gesichtspunkten, künftige Universalhistoriker haben da noch viel an tragfähigen positiven Fundamenten zu legen.

G. F. Klenk SJ

Mazzarino, Santo: Das Ende der antiken Welt. (Sammlung Piper, Probleme und Ergebnisse der modernen Wissenschaft.) (204 S.) München 1959, R. Piper & Co. DM 6,80.

Der Piper-Verlag hat mit dieser Übersetzung Bildung und Wissenschaft einen guten Dienst geleistet. M. ist ein Kenner der Antike und der einschlägigen Literatur. Über rein fachhistorische Gesichtspunkte hinaus gewinnt er den universalen Blick, der den Forscher zum Geschichtsdeuter und letztlich zum Geschichtsphilosophen macht.

Wenn er dem zyklischen Determinismus, den wir bei Spengler und begrenzt und ab-

geschwächt auch noch in manchen Sätzen Toynbees finden, als Grundgesetz der Kulturen den Satz entgegensetzt: „So sind wir heute bestrebt, dem Begriff der unentrinnbaren Dekadenz das Bild einer, man möchte sagen, bedingten Kontinuität und auch einer bedingten Dekadenz entgegenzuhalten" (189), so übersteigt er damit die Schranken der historischen Fachwissenschaft. Und darin sehen wir in diesem Fall einen Vorzug.

Zur Klärung der Frage, worin die Ursachen für den Untergang des (west-) römischen Reiches lägen, benutzt der Verf. die Toynbeeschen Kategorien vom äußeren und inneren Proletariat, wobei er allerdings nachweist, daß sie der Sache nach bereits bei Polybios zu finden sind. Wie er darlegt, ist das Problem des Aufstiegs und Verfalls der Kulturen uralt. Schon zu Zeiten, als Rom seinen Höhepunkt noch gar nicht erreicht hatte, quälte denkende Männer die Frage nach dem Bestand des Imperiums, seiner Hauptstadt und seiner Einrichtungen. Als die Kurve zu sinken begann, und noch mehr nach dem politischen Untergang wurde die Frage nach den Ursachen dringlicher und bewegte die besten Geister, Christen und Heiden, Gläubige und Skeptiker, Geschichtsforscher und Philosophen, Dichter und Theologen.

Nach einer umfassenden kritischen Überschau der Meinungen und einer gründlichen Untersuchung der Situation des späten Reiches in sozialer, religiöser, künstlerischer, wirtschaftlicher, finanzieller, militärischer und staatspolitischer Hinsicht formuliert M. seine These: Weder äußere Feinde allein noch innere Feinde allein, sondern beide zusammen haben Roms Sturz bewirkt. Wir haben diese These bewußt zunächst so allgemein gefaßt und glauben, daß sie in dieser Allgemeinheit richtig ist. Wenn man dann genauer fragt, wie sich das Gewicht auf innere und äußere Feinde verteile und wer alles zu den inneren Feinden zu zählen sei — scheint uns der Verf. zu großes Gewicht auf die äußeren Feinde zu legen und bezüglich der inneren Feinde neben den sozialen und fiskalischen die moralischen Gründe nicht gebührend zu berücksichtigen. Ein in sich gesundes und kräftiges römisches Staatsgebilde wäre u. E. dem Ansturm der „Barbaren" nicht erlegen. Die Rolle des Christentums im Aufstand des inneren Proletariats scheint uns M. zu vereinfachen; deswegen sind auch seine Schlüsse zu einfach. Das Verhältnis Christentum und Welt, Kirche und Reich ist so vielschichtig, daß man mit vereinfachten Formeln notwendig daneben greift (vgl. 174; 179). Mit diesem politischen Untergang Roms ist die Frage der kulturellen Weiterwirkung der griechisch-römischen Welt noch nicht beantwortet. Wir finden bei Mazzarino darüber sehr kluge, abgewogene Urteile.

G. F. Klenk SJ

Barraclough, Geoffrey: Geschichte in einer sich wandelnden Welt. (308 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 12,80.

Ein Buch von fast verwirrender Fülle. Eine Geschichtsdeutung, die auf wenig mehr als 300 Seiten rund 1500 Jahre umfaßt. Dennoch enttäuscht das Buch nicht, sondern überrascht mit immer neuen unerwarteten Analysen und Synthesen des geschichtlichen Stoffes.

Schon was der Verf. über den Standort des guten Historikers und seine Aufgabe oder über die rechte Art, Geschichte zu schreiben, sagt, ist eindrucksvoll. Er erkennt die Schwächen des Historismus und der bloßen Tatsachensammlung und will für die Geschichte ein Ziel außerhalb ihrer suchen — ohne sie allerdings unter eine theologische Idee zu stellen. Sie soll so etwas wie eine Hilfe in praktischer oder Lebensphilosophie sein.

Wenn der Verf. so die Jahrhunderte europäischer Geschichte überschaut, wird es ihm zweifelhaft, ob es das Gemeinsame gebe, das man abendländische Kultur zu nennen beliebt. Die große Epoche der sogenannten christlich-abendländischen Gemeinschaft des Mittelalters zergliedert er und stellt sehr eigenwillige Ansichten auf. Das Mittelalter steht eher in Gegensatz zur klassischen Kultur und hat sie gar nicht verstanden. Ebenso gab es in Wirklichkeit weder eine kirchliche noch eine staatliche Einheit. B. arbeitet hier zu sehr mit Denkformen des 20. Jahrhunderts; ein tieferes Verständnis des Mittelalters und seiner Religion geht ihm ab, das zeigt vor allem die sehr summarische Auseinandersetzung mit dem Meister in der Geschichte des Mittelalters: Christopher Dawson.

Auch in den späteren Zeitaltern kann man nach B. nur schwer von einer gemeinsamen europäischen Kultur sprechen.

Viel Aufmerksamkeit schenkt der Verf. Byzanz und seinem Erben Rußland. Beide zieht er ziemlich tief ins gesamteuropäische Blickfeld. Bei der Beurteilung des heutigen Sowjetreiches ergeht es ihm wie den meisten britischen Autoren: von der Furchtbarkeit des bolschewistischen Gewaltsystems trennt ihn ein kühler akademischer und geographischer Abstand. Der Trost, den der Verf. in den abschließenden und entscheidenden Kapiteln dem zerschlagenen Europa bietet, ist mäßig: Was es an Werten besitzt, darf zwar auf Unbedingtheit keinen Anspruch erheben, wird aber auch in Zukunft in irgendeiner Form wirksam bleiben.

G. F. Klenk SJ

Gelzer, Matthias: Caesar, der Politiker und Staatsmann. (320 S.) Wiesbaden 1960, Franz Steiner. Ln. DM 17,50.

In sechs Kapiteln wird dieses ereignisreiche Leben auf dem Hintergrund der gesell-

schaftlichen, wirtschaftlichen und reichspolitischen Lage vor dem Leser ausgebreitet. Ein Lebensbild, das wissenschaftlich allseitig unterbaut und schriftstellerisch ansprechend ist. Caesar war eine geniale Persönlichkeit, gewiß; aber er mußte sich seinen Aufstieg Schritt für Schritt erkämpfen — gegen die Ansprüche einer Oligarchie, die zwar auf altem Herkommen fußte, aber die alte Tüchtigkeit weitgehend verloren hatte und verderbt war. Ferner gegen die Eigensucht vieler seiner Parteigänger, die den Umsturz nur wollten, um zügellos zu plündern, zu rauben und zu morden.

Caesar stellt der res publica antiqua, dem altrömischen Gemeindestaat, den modernen Reichsgedanken entgegen. Er will etwas, wofür zwar die Verhältnisse des römischen Erdkreises, aber nicht die Vertreter der römischen Herrenschicht und des römischen Volkes reif sind: die imperiale Universalmonarchie, die allein die gestellten weltweiten Aufgaben meistern kann. Man verkennt seine Absichten, und daran ist er schließlich zugrunde gegangen.

Caesar ist groß, wenn wir ihn von der Räson des Imperium Romanum her abschätzen: glänzend als Feldherr, meisterhaft im politischen Ränkespiel, gewiegt im Umgang mit Freund und Feind. Aber wie, wenn wir ihn auf der Waage des Rechtes und der Gerechtigkeit wägen? Es ist dabei nicht das römische Verfassungsrecht oder Gewohnheitsrecht gemeint — solche Rechte können veralten —, sondern das sittliche Recht, das in der Menschennatur begründet ist. Die Ziele der Staatskunst und Feldherrnkunst Caesars waren imperialistisch und deswegen genau so fragwürdig wie diejenigen des europäischen Imperialismus im 19. Jahrhundert. Und dann die Mittel, die Caesar anwandte, um seine Ziele zu verwirklichen. Wir dürfen nicht vergessen, daß er den Gallischen Krieg als ein großes Unternehmen brauchte, um sich hochzuspielen und zur Macht zu gelangen. Er hat ihn deswegen mit aller List und Verschlagenheit ausgeweitet und in Gang gehalten. Wohl behandelte er die Besiegten milde, wenn eine überlegene Staatsklugheit das nahelegte; aber ebenso wahr ist, daß er kaltblütig grausam war, wenn er glaubte, die Gegner damit einschüchtern zu können. Auch in seinen innerpolitischen Machtkämpfen war er in den Mitteln nicht wählerisch. Es ist Gelzers besonderes Verdienst, neben der Größe Caesars auch das Zwielichtige seines sittlichen Charakters nüchtern herausgearbeitet zu haben. G. F. Klenk SJ

Ritter, Gerhard: Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des „Militarismus" in Deutschland. Bd. 2: Die Hauptmächte Europas und das wilhelminische Reich (1890—1914). (393 S.) München 1960, R. Oldenbourg. Leinen DM 30,—.

Beim Versuch, diese wichtige Neuerscheinung zu werten, stößt man gleich auf die Schwierigkeit, den Begriff des Militarismus genau zu bestimmen. R. versucht ihn abweichend von der herkömmlichen Weise als eine solche Übersteigerung und Überschätzung des Soldatentums zu definieren, „durch die das natürliche Verhältnis von Staatskunst und Kriegshandwerk ‚ungesund' wird" (118). Das natürliche, gesunde Verhältnis zwischen beiden fordert den „Primat der politischen Führung über die militärische, des politischen Denkens über das soldatische" (32). Später umschreibt er den Militarismus noch einmal als „ein einseitiges Kämpfertum und Übertäuben der politischen Vernunft durch rein militärtechnische Überlegungen" (283).

Diese Begriffsbestimmungen scheinen uns nur eine bestimmte Form des Militarismus zu treffen. Ritter weist nach, daß sie auf die wilhelminische Epoche weitgehend und auf die Juli-Krise von 1914, soweit die Mittelmächte in Frage kommen, in erschreckendem Maß zutrifft. Aber kann man mit dieser Definition z. B. die Verhaltensweise der braunen und roten Diktaturen treffen? Stand bei Hitler das „Übermaß militärischer Anstrengungen nicht unter dem Primat einer politischen Zielsetzung, zwar einer verderbten, bösen, aber immerhin einer politischen Zielsetzung? Das gleiche muß man in bezug auf Lenin, Stalin und Chruschtschew fragen. Das heißt also, die übelsten Formen des Militarismus, die bösesten und gefährlichsten, scheinen uns Ritters Definition zu entgleiten. Deswegen ziehen wir eine allgemeinere Begriffsbestimmung vor: Militarismus als ein Übermaß militärischer Anstrengungen um freigewählter machtpolitischer Kampfziele willen.

Was R. mit seiner Begriffsbestimmung im Auge hat, ist der Gesinnungsmilitarismus, d. h. eine bürgerlich-soziale Überschätzung des Soldatenstandes und eine Überschätzung seiner Bedeutung für das Allgemeinwohl. Das aber würde ebenso wie eine weltpolitische auch eine soziologische Untersuchung verlangen, während R. sich doch im Ganzen auf die zwischenstaatlichen Auswirkungen beschränkt.

Der Gesinnungsmilitarismus war im wilhelminischen Deutschland sehr stark; indessen hat der zunächst mehr „materiale" Militarismus Frankreichs und Englands zur Erhöhung der internationalen Spannung und zur latenten Kriegsgefahr kaum weniger beigetragen. Zudem ist es kaum möglich, daß in einem demokratischen Land mit allgemeiner Wehrpflicht ein „materialer" Militarismus nicht in einen Gesinnungsmaterialismus übergeht. Und wie stark der materiale Militarismus zumal in Frankreich war, darauf weist Ritter immer wieder hin.

Das vielgelästerte Preußen-Deutschland blieb mit seinen Heeresrüstungen „hinter seinen Nachbarn verhängnisvoll weit zurück" (32).

Ritter deckt aus der Vorgeschichte des ersten Weltkriegs Dinge auf, die man bisher in diesem Umfang nicht ahnte. In Deutschland ist die Verfassung derart, daß die Reichsregierung gegenüber den Militärbehörden von vornherein sehr heikel gestellt ist. Der Kaiser, die Spitze, in dem beide Gewalten zusammenlaufen, hätte dem Übel steuern können, wenn er ein Staatsmann gewesen wäre. Das war er nicht. So kam die Staatskunst zu kurz und wurden militärtechnische Motive über Gebühr berücksichtigt.

Keiner wollte den Krieg — aber man ließ die Dinge treiben. In Österreich sah es eher noch trostloser aus. Der Untergangs-Pessimismus lähmte die staatsmännische Umsicht und verschaffte den Draufgängern (Conrad v. Hötzendorff) das Übergewicht. Nach dem Mord von Serajewo hat ihnen das rückhaltlose deutsche Hilfsversprechen noch den Rücken gestärkt.

Die Verantwortung der Ententemächte war kaum geringer: in Rußland wurde 1914 der Friede einem überhitzten nationalistischen Prestigebedürfnis geopfert. Und England hat seine jahrhundertealten Grundsätze vom europäischen Gleichgewicht schon um die Jahrhundertwende Stück für Stück preisgegeben. Auch sein Verhalten ist nicht einfach durch nüchterne Staatsräson, sondern weitgehend durch arationale Animositäten bestimmt gewesen. Daß Frankreich auf seine Stunde wartete, ist einleuchtend.

Die Kriegsmaschinerie ist von allen Seiten aufgebaut worden. Und doch scheute jeder davor zurück, sie wirklich in Gang zu bringen. Die Versuche, im Sommer 1914 den Frieden zu retten, waren aber deswegen schon von vornherein zwiespältig, weil im Grunde genommen alle von der Idee behext waren: der große Krieg, die militärische Auseinandersetzung zwischen den eifersüchtigen Machtblöcken lasse sich auf die Dauer doch nicht vermeiden. G. F. Klenk SJ

Literaturgeschichte

Kranz, Gisbert: Europas christliche Literatur 1500—1960. (627 S.) Aschaffenburg 1961, Pattloch. DM 54,—.

Literatur ist hier im weitesten Sinn des Wortes verstanden. Sowohl Theologen und Philosophen wie die Dichter werden behandelt, die über den Kreis ihrer Nation und ihrer Zeit hinaus gewirkt haben. Jede Persönlichkeit wird in gewissem Sinn monographisch dargestellt, d. h. ihre Ideenwelt wird entwickelt. Die wohl meist auf zweiten Quellen fußenden Ausführungen verzichten darauf, die Verwurzelung der einzelnen Denker und Dichter in ihrer jeweiligen Zeit herauszuarbeiten oder den Fortgang des christlichen Geistes im Verlauf der 450jährigen Geschichte deutlich zu machen. Trotz dieser Ausstellungen wird das Buch manchem Leser willkommen sein.

H. Becher SJ

Langgässer, Elisabeth: Das Christliche der christlichen Dichtung. Vorträge und Briefe. (116 S.) Olten 1961. Walter. DM 9,80.

Das Bändchen sammelt ungefähr alle Äußerungen der Dichterin über das Besondere der christlichen Dichtung, deren Dasein sie bejaht. Mit einer Ausnahme sind schon alle Texte früher veröffentlicht. Besondere Klarheit kann man in den theoretischen Aussagen Langgässers nicht erwarten; weiß sie doch in der Dichtung selbst am Anfang nicht, wohin sie entführt wird (112). Darum sind auch diese gesammelten Aussagen nicht allzu ertragreich. Die Dichterin wehrt sich (91 ff.) gegen den Vorwurf, die erotischen Dinge im „Unauslöschlichen Siegel" zu ausführlich dargestellt zu haben. Selbstverständlich ist der Eros eine „kosmisch-schöpferische Kraft" ersten Ranges. Wenn aber aus dem Eros Sexus wird, wenn ihr Dichten hart und schwül um diese Dinge kreist, wenn sie immer wieder ihre Bilder aus dem geschlechtlichen Bereich nimmt, die sie selbst zu sublimieren sucht, ohne aber den Leser zu einer geistigen Sublimierung zu zwingen, dann kann man doch den Vorwurf nicht so leicht abtun. Langgässer war eine große Dichterin, ging aber in ihren Werken weiter als alle christlichen Dichter ihrer Zeit. Das sollte nicht vergessen werden. — Der Preis des Büchleins ist zu hoch.

H. Becher SJ

Ried, Georg: Weltliteratur unserer Zeit. (242 S. mit 68 Abb.) München 1961, Lurz. DM 5,40.

Das Buch setzt sich zur Aufgabe, die wichtigsten Schriftsteller des Auslandes seit etwa 1900 zu nennen und kurz zu charakterisieren. Unter den Deutschen, die über ihre Sprachgrenzen hinaus gewirkt haben, trifft es strenge Auswahl. Es ist also mehr ein kleines Nachschlagebuch, das auch durch seine gesunde Urteilskraft bildet. Die arabische, afrikanische und persische Literatur ist zwar von geringerer künstlerischer Bedeutung. Wenn sie genannt wird, soll dies dem Leser zeigen, wie auch diese Völker erwachen und wie sie hauptsächlich vom Westen in ihrer Weltschau und ihrem Kunstwillen beeinflußt sind. H. Becher SJ

Winckler, Josef: Warum schwieg ich zehn Jahre? (58 S.) Köln 1961, H. Vetter.

Der westfälische Dichter, bekannt durch so viele Bücher, insbesondere den tollen Bomberg und das Mutterbuch, berichtet in einer

Rede vor der Bibliophilen Gesellschaft Köln zum 80. Geburtstag von seinem Schicksal während der Jahre 1933—1945. Das Buch enthält wichtige Mitteilungen zu der Geschichte der Dichter dieser bösen Zeit und ist ein Dokument der Geistesgeschichte der letzten Jahrzehnte. H. Becher SJ

Zeitgenössische amerikanische Dichtung. Eine Einführung in die amerikanische Literaturbetrachtung mit Texten und Interpretationen. hrsg. von *W. Hüllen, W. Rossi, W. Christopeit.* (275 S.) Frankfurt 1960, Hirschgraben-Verlag. DM 14,20.

Das Buch bietet sich als eines der vielen Werke an, die heute als Interpretationsvorbilder veröffentlicht werden. Hier sind viele Beispiele von Romandichtern. Dramatikern und Lyrikern vereinigt (u. a. von *Faulkner, Hemingway, O'Neill, Th. Wilder, Ezra Pounds, Cummings*). Viel wichtiger aber ist, was die jeweiligen Einleitungen geben: Nach einer vorzüglichen knappen Geschichte der amerikanischen Literatur seit 1900 ebenso knappe wie inhaltsreiche, ja sozusagen vollständige Darlegung aller Rücksichten und Wege zum Verständnis und zum gerechten Urteil über Dichtungen, die selbst dem Literaturkritiker manches Neue sagen. H. Becher SJ

Hocke, Gustav René: Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchemie und esoterische Kombinationskunst. Beiträge zur vergleichenden europäischen Literaturkunde. (339 S.) Hamburg 1959, Rowohlt. DM 3,30.

Hocke wird vielleicht den zweifelhaften Ruhm haben, einen Stilbegriff seines Lehrers E. R. Curtius erst eigentlich in die wissenschaftliche Forschung und Kritik eingeführt zu haben: Entweder ist ein Kunstwerk klassisch oder es ist manieristisch. Mit einer fast unheimlichen Kenntnis erster und zweiter Quellen dehnt er den Begriff, den die Kunstgeschichte aus einigen Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts gewonnen hat, die besondere „Weise" oder „Manier", in der der Künstler seinen Gegenstand wiedergab, auf die ganze Geschichte und auf alle Künste aus. Manierismus wird ein überzeitlicher Begriff. Um seine These zu beweisen, befragt Hocke sehr viel Literatur aus dem Raritätenkabinett der Geschichte. Mit Recht, denn gerade am Extremen kann man, wenn auch grotesk verzerrt, die Eigenschaften und Zielrichtungen einer geistigen Bewegung erkennen. Doch scheint es, daß Hocke durch sein eifriges Stöbern zwar unendlich viel ans Licht geholt, aber nicht eine wirkliche Überschau gewonnen hat, vermöge deren er dem einzelnen einen bestimmten Ort und Rang zuweisen könnte. Jedenfalls fehlt, um uns auf den deutschen Raum zu beschränken, fast die ganze Literatur der Jesuitenautoren wie Avancini, Masen usw., mit deren stilistischem System, ohne sie zu nennen, auch Harsdörffer seinen poetischen Trichter gefüllt hat.

Immer wieder stößt man beim Lesen des Hockeschen Buches auf tiefe Erkenntnisse und glänzende Formulierungen. Es fehlt aber auch nicht an argen Mißdeutungen (z. B. des Probabilismus und der Kasuistik). Die stärksten Bedenken erheben sich jedoch gegen die eigentliche These. Schon daß die „Klassik" dürftig am Rand steht und mit den Klassizisten eigentlich nur vorübergehend erscheint, ist bedauerlich. Manierismus aber wird alles übrige genannt, obwohl ganz verschiedene und entgegengesetzte Erscheinungen vorliegen. Es ist doch nicht dasselbe, ob Künstler und Dichter nach einer verhältnismäßig ruhigen, abgeklärten und harmonischen Zeit künstlerischen Schaffens die Kraft in sich spüren, ihre eigene „Weise" zur Geltung zu bringen, oder ob sie in einer Spätzeit, in der sich der Subjektivismus überschlägt und bilderstürmerische Neigungen entwickelt, ohne Maß und Regel dem eigenen Verstand oder Unverstand die Zügel schießen lassen. Es gibt ferner auch eine Harmonie des Bewegten, des Jubels, von der ein ganzes Zeitalter getragen werden kann und zu Schöpfungen gelangt, die auch im Goetheschen Sinn wahrhaft „Stil" haben und sind. Soll man es auch Manierismus nennen, wenn man sich in einer Zeit der Erschöpfung dem Einfachen, Ärmlichen, Dürftigen zuwendet, um angeblich den Schein zu überwinden und zu einer wahrhaften Darstellung zu kommen? Wenn so verschiedene Kunstgebärden mit einem einzigen Wort bezeichnet werden, kann man dies nicht als einen Fortschritt der Erkenntnis bezeichnen. H. Becher SJ

Zimmermann, Werner: Deutsche Prosadichtungen der Gegenwart. Interpretationen für Lehrende und Lernende, Teil 3. (300 S.) Düsseldorf 1960, Schwann. DM 13,20.

Eine längere Abhandlung prüft, ob und inwieweit auch die Gegenwartsdichtung ihre Stelle im Unterricht haben muß. Sie bejaht die Frage; denn die Jugend muß in das Vielfältige der zeitgenössischen Dichtung eingeführt werden. Unverkennbar ist der Drang, die Relativität der Anschauungen zu überwinden und wieder zu absoluten Gehalten und gültiger Aussagekraft im Wort und in der Gestalt zu kommen. Die fünfzehn hier vereinigten Interpretationen von Prosawerken (Benn, Brecht, Kafka, Musil, Bergengruen, R. Schneider, Aichinger, Bender, Böll, Borchert, Dürrenmatt, Gaiser, Kaschnitz und Langgässer) sind mustergültig und beispielhaft. Besonderen Wert haben die jeder Interpretation angefügten Fragen zur Erschließung das Ganzen.

H. Becher SJ

Borchardt, Alfred: Kafkas zweites Gesicht. Der Unbekannte. Das große Theater von Oklahoma. (203 S.) Nürnberg 1960, Glock und Lutz. DM 12,80.

Der Verf. hat entdeckt, daß das große Theater von Oklahoma ein Gleichnis für die Kirche, genauer die katholische Kirche, ist, daß Karl Roßmann (d. h. Kafka) um die Aufnahme in diese Kirche bittet, getauft und gefirmt wird und die heilige Kommunion empfängt. Der ganze Roman „Amerika" ist auf diese Lösung hingearbeitet. Wir würden diese Deutung des vielschichtigen Kafka ernst zu überprüfen haben, wenn sie in würdiger Sprache vorgetragen würde. Es fehlt dem Verf. zwar nicht an Scharfsinn, aber sein Jargon ist voll von Plattheiten und voll von groben Anwürfen gegen alle, die sich bisher mit dem Dichter beschäftigt haben, besonders gegen Brod und Emrich. Grobe Keile ertrüge man nur, wenn es sich bei den Gegnern Borchardts um grobe Klötze handelte. So kann man nur nach der Lesung seines Buches zur Tagesordnung übergehen. Es beweist nur eines: Die Symbolwelt des Dichters ist so tief und entspricht so der innersten Natur des Menschen und der Menschenwelt, daß auch alle übergeordneten Ebenen wie die der christlichen Offenbarung ihr nicht widersprechen. Ob Kafka seine Werke religiös gemeint hat, ist aus ihnen selbst nicht auszumachen, auch wenn Kirchen, Priester und andere Bilder aus religiösem Bereich gelegentlich darin vorkommen. Man könnte die Frage allein aus dem Leben des Dichters entscheiden. Dieses aber weist uns wohl darauf hin, daß er sich gegen Ende seines Lebens sehr viel mit religiösen Fragen beschäftigt hat, freilich in positiver Weise fast ausschließlich mit dem Judentum, daß aber nichts von einer religiösen, erst recht nichts von einer christlichen oder katholischen Glaubensüberzeugung sichtbar wird. Das, was viele Deuter Kafkas religiös auslegen, ist doch so wirr und vermischt mit Unmoral, Willkür und Widersprüchen, daß es undenkbar ist, es handle sich um Symbole eines gottdurchwalteten Kosmos. H. Becher SJ

Rast, Josef: Der Widerspruch. Das doppelte Antlitz des Reinhold Schneider. (103 S.) Köln 1959, Hegner. DM 9,80.

Das der Vergangenheit und der Zukunft zugewandte Bemühen Schneiders weist vieles auf, was an die Grenze, an das Äußerste führt. Er erlebt, je älter er wird, um so brennender und leidvoller, wie das Christentum vor dem Nichts steht. Aber schon von Anfang seines Lebens zieht ihn das Tragische, das Dunkle und Unerklärbare mehr an als das Lichte und Gelöste. Das im Leben Schneiders aufzuspüren, ist dieser Essay gewidmet. Er wird aber von dem Aufsatz K. Pflegers „Kundschafter der Existenztiefe" an Dichte und letzter Ergründung übertroffen. H. Becher SJ

Fussenegger, Gertrud: Zeit des Raben — Zeit der Taube. (504 S.) Stuttgart 1960, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 19,80.

In parallelen Kapiteln werden die Lebensläufe von Léon Bloy und Madame Curie, einer geborenen Polin, erzählt. Obwohl sie Zeitgenossen waren, haben sie nichts miteinander zu tun. Fussenegger läßt ihre Wege sich kreuzen; aber zu einer Begegnung kommt es nicht. Das verbindende Element ist die Zeit, die sowohl die des Raben (der Abenddämmerung und des Untergangs) wie die der Taube (der Morgendämmerung einer neuen Zukunft, 239) ist. Bloy ist Zeuge der durch eine neue Blüte der Religion, Curie Zeugin der durch Wissenschaft und Forschung verwandelten Welt. Immerhin bleibt das Ganze doch eine künstliche Zusammenstellung. Fussenegger schreibt einen Stil, der nicht aus der epischen Gelassenheit, sondern aus der Kunst des inneren Monologes stammt. Was dieser dadurch an Unmittelbarkeit und Dynamik gewinnt, ist im Grund doch eine Verarmung. Das Einzelgeschehen bleibt und wird nicht in die Zeitlosigkeit und Überzeitlichkeit einer absoluten Ordnung aufgenommen. H. Becher SJ

Bach, Adolf: Deutsche Volkskunde. Wege und Organisation, Probleme, System, Methoden, Ergebnisse und Aufgaben. 3. Aufl. (708 S.) Heidelberg 1960, Quelle & Meyer. DM 54,—.

Die Bachsche Volkskunde kann man mit Fug und Recht ein klassisches Buch nennen. Sie ist klar durchdacht und in einer phrasenlosen Sprache geschrieben. Eine kurze Geschichte der volkskundlichen Bemühungen zeigt sowohl die Unsicherheit über den Sinn wie den Wert der Volkskunde. Die Hauptgefahr ist und bleibt ja die unerschöpfliche Fülle der volkskundlichen Erscheinungen. Bachs Buch ist eine Theorienlehre. Die Teilaufgaben belegt er mit Beispielen. Vielfach ist es nicht leicht, den genauen Sinn der einzelnen Tatsachen festzustellen, oder man kann auch anderer Meinung über ihre Bedeutung sein.

Man möchte wünschen, daß eine neue Auflage ein Kapitel brächte: Die europäische Integration und die deutsche Volkskunde. Einzelne Anmerkungen, die dahin gehen, finden sich schon hier. Die gemeinschaftsbildende Kraft der Deutschen ist nämlich nicht mit der Formung eines Volkes in seinen verschiedensten Gliederungen erschöpft. Sie wird auch darüber hinaus mächtig, wenn die Stunde der Verwirklichung geschlagen hat. H. Becher SJ

Bidermann, Jacob: Philemon Martyr. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. und übersetzt v. *Max Wehrli.* (339 S.) Köln 1960, Hegner. DM 16,80.

Die literarische Forschung hat seit fünfzig Jahren einen Wandel in der Schätzung des Jesuitendramas herbeigeführt. Es gilt jetzt, in seinen Meistern, als hohe Kunst. Besonders Bidermann ist wiederentdeckt worden. Dies beweist das vorliegende Buch mit seinem sehr gehaltvollen Nachwort und der meisterhaften Übersetzung. Doch sollten auch die andern Barockdichter wie Avancini, Masen, Adolph usw. nicht vergessen werden. H. Becher SJ

Stiefenhofer, Anton: Das Glossenbüchlein. (365 S.) Darmstadt 1960, Saeng.
Die Glosse, in der jede Strophe mit der Zeile eines Zitats endet, wurde in Spanien, von der deutschen Romantik, in der neueren Zeit von Liliencron und, in rhetorischem Ton, von Weinheber gepflegt. Bei Stiefenhofer zeigen die streng geformten Verse, wie tief sich der Dichter in die geistige Schau seiner Vorbilder hineingelebt hat und wie er jedesmal ein neues kleines Kunstwerk schafft. H. Becher SJ

Christliches Leben

Ein Mönch der Ostkirche: Aufblick zum Herrn. Zwiegespräch mit dem Erlöser. (150 S.) Luzern 1961, Räber. Kt. DM 9,80.
Soweit Theologie wissenschaftliches Bemühen um die Heilsbotschaft darstellt, entgeht sie nicht immer der Gefahr der Abstraktheit, der Kompliziertheit und Kälte. Da ist es gut, daß es auch betende Theologen gibt, in denen ein Leben der Forschung zu schlichter Weisheit ausreift. Von der Art sind die Meditationen des ungenannten Mönches, deren erster Band hier vorliegt (in Frankreich ist inzwischen ein zweiter Band erschienen). Dabei ist das Besondere und Anziehende dieses Buches, daß es aus der heiligen Welt der Ostkirche herkommt und von der ihr eigenen Ehrfurcht, Milde und Wärme getränkt ist. Es ist ein Christusbuch, wie im Originaltitel noch deutlicher zum Ausdruck kommt: Jésus, simples regards sur le Saveur, und es ist ein Buch der Meditation, in dem doppelten Sinn, daß es sichtlich aus langer Meditation gereift ist; aber auch so, daß oft schon ein, zwei Sätze genügen, um den Leser in meditatives Beten zu entlassen. Dabei verdient hervorgehoben zu werden, daß dieses Beten immer wieder zum christlichen Leben hinführt und zum Vollzug der Nachfolge bis in den Alltag hinein anregt.
F. Hillig SJ

Dupriez, Bernard: Fénelon et la Bible. *Les Origines du Mysticisme Fénelonien.* Travaux de l'Institut Catholique de Paris Vol 8. (229 S.) Paris 1961, Bloud et Gay. Brosch. 120 fr. b.
Eine äußerst fleißige Doktorarbeit mit an die 1200 Anmerkungen und reicher Bibliographie. Dupriez, Professor der Universität Montréal, sucht im wesentlichen folgende Fragen zu klären: Welche Rolle spielte die Bibel im Werden Fénelons? Welche biblischen Grundgedanken gingen in seine geistige Welt ein? Welche Sicht ergibt sich daraus auf sein Zentralthema, die reine Gottesliebe (den pur amour)? Wie schon der Doppeltitel mit seinen auseinanderstrebenden Teilen vermuten läßt, liegt die Stärke der Arbeit nicht so sehr in synthetischer Zusammenschau als vielmehr in der Fülle der Materialien, in die sie dem Leser Einblick gewährt. Sie wird allen, die über Fénelon arbeiten, wertvolle Anregungen bieten. Im Streit um die Rechtgläubigkeit Fénelons spricht sich Dupriez ohne Bedenken für diese aus. F. Hillig SJ

Fénelon: Geistliche Werke. Einleitung und Textauswahl von *François Varillon.* (386 S.) Düsseldorf 1961, Patmos. Leinen DM 24.—.
Der vorliegende Band bietet eine knappe und bezeichnende Auswahl aus dem vielbändigen Werk des Bischofs, Erziehers und geistlichen Lehrers: Briefe, Predigten, Traktate in guter Übertragung. Der Jesuit Varillon hat der Textauswahl eine ausgezeichnete, klare und vornehme Einführung in Leben und Lehre des großen Erzbischofs vorangestellt (9—125). Die Darstellung des Lebens setzt für den deutschen Leser viel voraus. Die Hauptleistung ist die Darstellung der geistlichen Lehre Fénelons, die bekanntlich um die reine, selbstlose Gottesliebe und den passiven Zustand des vollkommenen Christen kreist und zu sehr sublimen und subtilen Fragen führt. Varillon entkräftet den Vorwurf des Quietismus, den man gegen Fénelon erhoben hat, und führt auch die Tragweite der kirchlichen Verurteilung seiner „Maximes des saints" auf das rechte Maß zurück. Im Endeffekt ist das Ganze nicht mehr und nicht weniger als eine Rehabilitierung Fénelons, die ja schon seit H. Bremond im Gang ist und sich heute immer mehr durchsetzt. Das gilt sowohl für die Beziehungen zu Madame Guyon wie für den leidigen Streit mit Bossuet, aus dem dieser nach unserer heutigen Kenntnis keineswegs glorreich hervorgeht. Der deutsche Herausgeber und Übersetzer skizziert in seinem Nachwort den politischen Hintergrund des Streites um die „reine Liebe", das heißt die höfischen Intrigen, mit denen er verquickt ist. Ein letztes Thema, das er abschließend berührt: Die „theologia crucis" als Grundanliegen Fénelons führt in dessen Gegenüberstellung zu Luther eigentlich schon über die Thematik des Bandes hinaus. Alles in allem eine vorbildliche Textausgabe, wie man sie sich für viele Klassiker der geistlichen Literatur wünschte.
F. Hillig SJ

Ratzinger, Joseph: Die christliche Brüderlichkeit. (123 S.) München 1960, Kösel. Brosch. DM 6,80.

Ein kleines Buch von großem Gewicht. In ihm untersucht der Bonner Fundamentaltheologe die Stellung der Brüderlichkeit in der Botschaft Christi. Nach einer einleitenden Darstellung des Bruderschaftsgedankens in der Antike, in der Aufklärung und im Marxismus mit der Lehre der christlichen Brüderlichkeit aus dem Neuen Testament erhoben und anschließend ihr Grundgefüge systematisch umrissen. Wohl besagt christliche Brüderlichkeit zunächst eine Eingrenzung auf die an Christus Glaubenden und durch Taufe und Eucharistie an seinem Leben Kommunizierenden; aber es gehört zu den beglückenden Erkenntnissen des Buches, wie sich diese Eingrenzung wieder entgrenzt zur Weite des Menschheitshorizontes und Sinn und Segen christlicher Brüderlichkeit gerade darin erscheint, stellvertretend und opfernd für das Heil aller Brüder, gerade auch der „Außenstehenden" da zu sein. Abschließend wird die Frage der Brüderlichkeit angesichts der schmerzlichen Spaltung innerhalb der Christenheit selbst behandelt. Hier besagt das Wort von der Brüderlichkeit einen Trost, aber auch einen Stachel, der uns nicht zur Ruhe kommen lassen soll, bis das Wort des Herrn von dem einen Hirt und der einen Herde voll verwirklicht sein wird.

F. Hillig SJ

Pezeril, Daniel: Der arme Pfarrer von Ars. (319 S.) Köln 1961, Bachem. Leinen DM 15,80.

Eine Biographie des Heiligen Vianney, die nicht nur von gründlicher Kenntnis der Quellen zeugt, sondern mit einem psychologischen und theologischen Tiefgang den inneren Werdegang des Heiligen darstellt, wie das bisher wohl noch nie geschehen ist. Wir möchten meinen, daß dieses Ars-Buch wohl die wichtigste biographische Frucht des Gedenkjahres 1959 darstellt; und wenn sie dem deutschen Leser erst heute zugänglich wird, so hat das wenig zu sagen. Im wesentlichen sind die biographischen Tatsachen schon seit Trochu bekannt, wenn später auch noch wichtige Ergänzungen und Korrekturen hinzugekommen sind. Aber hier ist nun ein Autor, der das Instrumentarium besitzt, daraus eine geistig wache, lebendige und überzeugende Biographie zu gestalten. Pezeril ist ehrlich. Er diskutiert unumwunden die dürftige und in manchem fragwürdige Theologie des Dorfpfarrers. Aber er besitzt zugleich die Antennen für das Geheimnis der Heiligkeit. Sein Buch ist ein Buch des Glaubens und der Ehrfurcht. Er überzeugt nicht in allem. Die Art, wie er das Entstehen der berühmten „Verzweiflung" des Heiligen deutet, will uns z. B. nicht einleuchten. Vielleicht macht sich hier wie gelegentlich an andern Stellen die Nähe des Verfassers zur „Literatur" geltend (Pézeril ist Verwalter des Bernanos-Nachlasses und hat mit dem Roman „Rue Notre-Dame" — Das Tagebuch eines Domherrn — begonnen). Wichtiger ist, daß er Priester ist und sowohl in Arbeiterpfarreien als auch bei den Intellektuellen als Seelsorger tätig war. — Die Übersetzung liest sich gut; aber sie vereinfacht doch gelegentlich. Leider hat die deutsche Ausgabe auf das eindrucksvolle Foto des toten Heiligen verzichtet, das sich in der französischen Ausgabe findet. Diese ist unter dem Titel: Pauvre et saint Curé d'Ars (warum hat man ihn nicht übernommen?) in den Editions du Seuil erschienen.

F. Hillig SJ

Marie, Noël: Erfahrungen mit Gott. (264 S.) Mainz 1961, Matthias-Grünewald-Verlag. DM 13.80.

Der deutsche Titel der „Notes intimes" von Marie Noël (Pseudonym) stammt von Karl Pfleger, der zu dem Buch auch ein Vorwort geschrieben hat, das trefflich die geistige und geistliche Landschaft der französischen Provinz zeichnet, Burgunds in diesem Fall.

Es handelt sich um Aufzeichnungen privater Art, die eigentlich nicht veröffentlicht werden sollten, die nur gemacht wurden, „um mir zu helfen". Daß sie trotzdem in die Öffentlichkeit gelangten, ist dem Zutun des Seelenführers von Marie Noël zu danken, der darin eine Hilfe für die vielen andern sah, die ebenso wie Marie Noël ihre Erfahrungen mit der Welt und Gott machen und damit wenig zurecht kommen: „diese Ungläubigen, meine Nachbarn".

„In einem guten, rechtschaffenen Hause der Provinz lebe ich zurückgezogen, durch Pflichten eng eingeklemmt, von alten Leuten nicht aus den Augen gelassen, von allem und sogar einer Umgebung beraubt ... Als Raum habe ich nur Gott gehabt." Und eben davon muß sie gestehen: „Ich habe ein Land gesucht zum Leben. Ich bin lange gewandert, ich bin alt geworden, ich habe es noch nicht gefunden."

Aber sie hat ihre Erfahrungen mit Gott gemacht. Und davon berichtet sie mit einer Klarsichtigkeit ohnegleichen, wie es wohl nur möglich war, weil sie selbst ihr Leben in einem einfachen, dunklen Glauben lebte und nichts anderes war als „ein gutes Pfarrkind von Jerusalem", das sich niemals der Synagoge widersetzt hätte und dem Herrn gefolgt wäre.

Das Buch gibt Einblick in das innere Leben eines zwar sehr begnadeten, aber doch in einer ganz gewöhnlichen Welt lebenden Menschen, und die Erfahrungen, von denen es berichtet, sind die Erfahrungen aller Menschen, die sich auf den Weg zu Gott gemacht haben. Wir stehen nicht an, dieses Buch „außerordentlich" zu nennen.

O. Simmel SJ

Z 61 / 2266 6

23. JAN. 1965
14. MRZ. 1965
11. OKT. 1965
-8. 3. 67
22. JUNI 1967
10. DEZ. 1968
30. 7. 70
15. Jan. 1971
21. Feb. 1972
17. Mai 1972
18. JULI 1973
18. 1. 74
29. AUG. 1974
20. AUG. 1976
27. JAN. 1981
11. AUG. 1982
20. 8. 82
11. März 1983

10.-