N12<522846292 021
ubTÜBINGEN

E 62/3569

# STIMMEN DER ZEIT

*Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart*

Oktober 1962


| | |
|---|---|
| AUGUSTINUS CARD. BEA | Am Vorabend des Konzils |
| O. v. NELL-BREUNING | Selbstverständnis der Gewerkschaften |
| L. v. HERTLING | Die Schuld der Juden am Tod Christi |
| A. KUPPER | Zur Geschichte des Reichskonkordats |
| H. BECHER † | Rudolf Alexander Schröder † |


171. Band
88. Jahrgang 1962/63
1. Heft

Gk 2449

*Verlag Herder Freiburg im Breisgau*

M 6518 E

# INHALT


| | | |
|---|---|---|
| *Augustinus Cardinal Bea* | Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils | 1 |
| *Oswald v. Nell-Breuning SJ* | Selbstverständnis und Selbsterkenntnis der Gewerkschaften . . . . . | 5 |
| *Ludwig v. Hertling SJ* | Die Schuld des jüdischen Volks am Tod Christi . . . . . | 16 |
| *Alfons Kupper* | Zur Geschichte des Reichskonkordats . . . | 25 |
| *Hubert Becher SJ †* | Rudolf Alexander Schröder † . . . . . | 50 |

ZEITBERICHT

Zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" Die Krise der amerikanischen Familie Agrarreform in Chile

UMSCHAU

| | | |
|---|---|---|
| *August Brunner SJ* | Das Unbewußte und die Religion . . . | 65 |
| *Kurt Hofmann* | Soziale Auswirkungen bei Beschäftigung in Entwicklungsländern . . . . . | 69 |

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte 73 Kunst 75 Geschichte 76 Gesellschaftslehre 79


DIE MITARBEITER DES HEFTES

*Oswald von Nell-Breuning, 6 Frankfurt-Süd 10, Offenbacher Landstr. 224 – Dr. Alfons Kupper, 672 Speyer, Edith-Stein-Schule – Dr. Kurt Hofmann, 1 Berlin-Dahlem, Heyderstraße 27*


STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Franz Hillig SJ, Wolfgang Seibel SJ, 8 München 22, Veterinärstraße 5, (Telefon 36 18 12 und 33 43 88). Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Schriftleitung zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 — Versandort: München — Druck: Herder-Druckerei München — Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften, bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft DM 2,90; vierteljährlich DM 8,70, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 2,40.

Bestellnummer 000 22

STIMMEN DER ZEIT

# STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

171. BAND

1962/1963

VERLAG HERDER FREIBURG




gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Franz Hillig SJ, Wolfgang Seibel SJ, 8 München 22, Veterinärstraße 5, (Telefon 36 18 12 und 33 43 88). Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Schriftleitung zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 — Versandort: München — Druck: Herder-Druckerei München — Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften, bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft DM 2,90; vierteljährlich DM 8,70, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 2,40.

Bestellnummer 000 22

# INHALT DES 171. BANDES


BEA, Card. Augustinus: *Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils* . . . . . 1
BECHER, Hubert †: *Rudolf Alexander Schröder* . . . . . 50
BEN-GAVRIEL, Y. M.: *Das nomadische Ideal in der Bibel* . . . . . 253
BINKOWSKI, Johannes: *Die Massenmedien im modernen Staat* . . . . . 329
BRUNNER, August: *Das Unbewußte und die Religion** . . . . . 65
– *Der Gott der Geschichte* . . . . . 241
– *Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann* . . . . . 161
– *Reue als geschichtliche Macht* . . . . . 422
CORETH, Emerich: *Metaphysik und Wissenschaft* . . . . . 357
ERLINGHAGEN, Karl: *Von Bremen nach Wiesbaden** . . . . . 227
ESPIAU DE LA MAESTRE: *Bernanos und das Geheimnis des Bösen* . . . . . 92
GEIGER, Willi: *Zum Bild der christlichen Partei* . . . . . 187
GÖTZE, Willibald: *Richard Wagner † 13. 2. 1883* . . . . . 340
GUNDLACH, Gustav: *Die Aufgabe der katholischen Verbände* . . . . . 81
HARTMANN, Albert: *Die ethische Indikation* . . . . . 116
HEITGER, Marian: *Gedanken zum 9. Pflichtschuljahr* . . . . . 409
HERTLING, Ludwig v.: *Die Schuld des jüdischen Volks am Tod Christi* . . . . 16
– *Kryptogramme am Petrusgrab** . . . . . 230
HOFMANN, Kurt: *Soziale Auswirkungen bei Beschäftigung in Entwicklungsländern* . . 69
JACOB, Ernst Gerhard: *Simón Bolívar (1783–1830)* . . . . . 199
JUNGMANN, Josef Andreas: *Liturgie nach dem Konzil* . . . . . 321
KERN, Walter: *Hegel geteilt durch zwei** . . . . . 147
KLENK, G. Friedrich: *Das Absolute im Zwielicht der Geschichte* . . . . . 176
– *Die Götter und der „Einzige"* . . . . . 450
KRANZ, Gisbert: *Der Dandy und sein Untergang* . . . . . 263
KUPPER, Alfons: *Zur Geschichte des Reichskonkordats* . . . . . 25
MAYER, August: *Bemerkungen zur ethischen Indikation** . . . . . 307
NELL-BREUNING, Oswald v.: *Selbstverständnis und Selbsterkenntnis der Gewerkschaften* 5
– *Werturteile** . . . . . 223
PINSKER, Anton: *Der „Schul"-Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich* . . . . . 103
SAUSGRUBER, Kurt: *Atom und Seele** . . . . . 309
SCHADE, Herbert: *Sakrale Kunst* . . . . . 274
SCHOOF, Wilhelm: *Die Grimmschen Märchen** . . . . . 220
SEIBEL, Wolfgang: *Das Zweite Vatikanische Konzil* . . . . . 289
– *Das Konzil und die Presse** . . . . . 382
SIEGMUND, Georg: *Deutsche Lourdesheilung medizinisch und kirchlich anerkannt* . . 207
SULLIVAN, William: *Die Zukunft des Negers in der amerikanischen Gesellschaft** . . 468
UNGERN-STERNBERG, Roderich v.: *Zur Charakteristik des russischen Menschen* . . . 432
VOLK, Ludwig: *Der Spanische Bürgerkrieg – nach 25 Jahren** . . . . . 386
WULF, Hans: *Vernünftiger Glaube** . . . . . 143
– *Erich Przywara* . . . . . 401
ZODROW, Leo: *Die Doppelbelastung der Frau in Familie und Erwerbsberuf* . . . . 366
– *Die Doppelaufgabe der Frau in Familie und Erwerbsberuf* . . . . . 441


Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

# ÜBERSICHT

## I. KONZIL


Augustinus Card. BEA: *Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils* . . . 1
Josef Andreas JUNGMANN: *Liturgie nach dem Konzil* . . . . . 321
Wolfgang SEIBEL: *Das Zweite Vatikanische Konzil* . . . . . 289
– *Das Konzil und die Presse** . . . . . 382


## II. THEOLOGIE


August BRUNNER: *Das Unbewußte und die Religion** . . . . . 65
– *Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann* . . . . . 161
– *Der Gott der Geschichte* . . . . . 241
– *Reue als geschichtliche Macht* . . . . . 422
Ludwig von HERTLING: *Die Schuld des jüdischen Volks am Tod Christi* . . 16


## III. PHILOSOPHIE


Emerich CORETH: *Metaphysik und Wissenschaft* . . . . . 357
Walter KERN: *Hegel geteilt durch zwei** . . . . . 147
G. Friedrich KLENK: *Das Absolute im Zwielicht der Geschichte* . . . . 176
– *Die Götter und der „Einzige"* . . . . . 450
Kurt SAUSGRUBER: *Atom und Seele** . . . . . 309
Hans WULF: *Vernünftiger Glaube** . . . . . 143
– *Erich Przywara* . . . . . 401


## IV. LITERATUR


Hubert BECHER †: *Rudolf Alexander Schröder* . . . . . 50
André ESPIAU DE LA MAESTRE: *Bernanos und das Geheimnis des Bösen* . . . 92
Gisbert KRANZ: *Der Dandy und sein Untergang* . . . . . 263
Wilhelm SCHOOF: *Die Grimmschen Märchen** . . . . . 220


## V. PÄDAGOGIK


Karl ERLINGHAGEN: *Von Bremen nach Wiesbaden** . . . . . 227
Marian HEITGER: *Gedanke zum 9. Pflichtschuljahr* . . . . . 409

## VI. GESCHICHTE


Y. M. Ben-Gavriel: *Das nomadische Ideal in der Bibel* . . . . . 253
Ernst Gerhard Jacob: *Simón Bolívar (1783–1830)* . . . . . 199
Ludwig von Hertling: *Kryptogramme am Petrusgrab** . . . . . 230
Alfons Kupper: *Zur Geschichte des Reichskonkordats* . . . . . 25
Ludwig Volk: *Der Spanische Bürgerkrieg – nach 25 Jahren** . . . . . 386


## VII. RECHT


Albert Hartmann: *Die ethische Indikation* . . . . . 116
August Mayer: *Bemerkungen zur ethischen Indikation** . . . . . 307
Anton Pinsker: *Der „Schul"-Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich* . . . . . 103


## VIII. GESELLSCHAFT


Johannes Binkowski: *Die Massenmedien im modernen Staat* . . . . . 329
Willi Geiger: *Zum Bild der christlichen Partei* . . . . . 187
Gustav Gundlach: *Die Aufgabe der katholischen Verbände* . . . . . 81
Kurt Hofmann: *Soziale Auswirkungen bei Beschäftigung in Entwicklungsländern** 69
Oswald von Nell-Breuning: *Selbstverständnis und Selbsterkenntnis der Gewerkschaften* . . . . . 5
– *Werturteile** . . . . . 223
William Sullivan: *Die Zukunft des Negers in der amerikanischen Gesellschaft** 468
Roderich von Ungern-Sternberg: *Zur Charakteristik des russischen Menschen* 432
Leo Zodrow: *Die Doppelbelastung der Frau in Familie und Erwerbsberuf* . . 366
– *Die Doppelaufgabe der Frau in Familie und Erwerbsberuf* . . . . . 441


## IX. BILDENDE KUNST


Herbert Schade: *Sakrale Kunst* . . . . . 274


## X. MUSIK


Willibald Götze: *Richard Wagner* . . . . . 340


## XI. MEDIZIN


Georg Siegmund: *Deutsche Lourdesheilung medizinisch und kirchlich anerkannt* 207

## ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

*Die Kirche:* Das Konzil in der Sicht der „Time" 137 – Das Konzil – Diskussion um die Liturgie 215 – Zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" 61 – Schwestern in Indien 381.

*Bildung:* VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie 301 – Bildung und Beruf 218 – Die Diskussion um die Universität 463 – Hochschulen in Polen 138 – Schulprobleme in Frankreich 219 – Schulnöte in Frankreich 305 – Klagen katholischer Verleger in den USA 306 – Deutsche Literatur in französischer Sicht 380 – Welchen Weg geht der französische Roman? 467.

*Die Welt:* Die flämische Jugend 302 – Planwirtschaft in Italien 465 – Trabantenstädte für Madrid 303 – Das spanische Straßennetz 304 – Die Krise der amerikanischen Familie 62 – Kanada – das Land Kains? 466 – Agrarreform in Chile 64 – Brasilien 141 – Die Mongolei 377 – Die Flüchtlinge aus Algier 216 – Brautkurse in Marokko 142 – Sorgen um Afrika 379.

Die Frau und das Wahlrecht 299.

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 393

Berlin 400

Biographien 317

Christliches Leben 313, 475

Gedichte 155

Geschichte 76

Gesellschaftslehre 79, 314

Kunst 75

Literatur 238, 319, 397

Musik 398

Pädagogik 236

Philosophie 394

Psychologie 235

Recht 477

Reisen 159

Religionsgeschichte 73, 233

Romane 156

Theologie 153, 473

# VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN


ALBRIGHT, William: *Archäologie in Palästina* 393

ANTWEILER, Anton: *Entwicklungshilfe* 379

ARNOLD, Franz X.: *Wort des Heils als Wort in die Zeit* 154

BARRAT, Denise: *Die Schriften von Charles de Foucauld* 475

BARY, Erica de: *Ghadames Ghadames* 160

BAUDOUIN, Charles: *Psychoanalyse des religiösen Symbols* 236

BAUER, Isadora: *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel* 396

BLET, Pierre: *Le clergé de France et la Monarchie* 76

BLIXEN, Tania: *Schatten wandern übers Gras* 160

BOEHEIM, Carl von: *Die Kaisersaga* 156

– *Unter dem Hradschin* 157

BOHUSCH, Otmar: *Der Konzentrationsunterricht* 237

BORST, Arno: *Der Turmbau von Babel* Bd. III, Teil 1 319

– *Der Turmbau von Babel,* Bd. III. Teil 2 319

BREDOW, Gerda von: *Das Sein der Freiheit* 395

BREMOND, Henri: *Heiligkeit und Theologie* 314

BROWN, Frank London: *Trumbull Park* 157

CALLIESS, Rolf-Peter: *Eigentum als Institution* 80

CASEL, Odo: *Mysterium der Ekklesia* 154

CHARLES, Pierre: *Lobpreis der Dinge* 477

CIVITAS: *Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung* 79

CLORIVIERE, Pierre de: *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* 313

DAHMS, Hellmuth Günther: *Der Spanische Bürgerkrieg 1936–1939* 386

*Dauer im Wandel.* Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt 318

*Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament* 153

DIBELIUS, Otto: *Ein Christ ist immer im Dienst* 318

DICKINSON, Emily: *Gedichte* 156

DIEM Hermann/LANGEVELD, Martinus J.: *Untersuchungen zur Anthropologie des Kindes* 237

DÜRRENMATT, Peter: *Schweiz* 159

EBNETER, Albert: *Luther und das Konzil* 153

*Einsicht und Glaube* 474

FANG, Che-Yong Markus SJ: *Erde, die Ihn trug* 159

FELLERER, Karl Gustav: *Palestrina* 399

FORSTHOFF, Ernst: *Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit* 478

*Die Fürsorge im Spannungsfeld der Generationen* 79

GANZ, Raffael: *Orangentraum* 158

GATTI, Attilio: *Abenteuer – mein Beruf* 160

*Geist und Leib in der menschlichen Existenz* 394

*Geistliche Lyrik des Abendlandes* 155

GOETHE: *Handbuch* Lfg. 5–14 319

GRENZMANN, Wilhelm: *Weltdichtung der Gegenwart* 319

*Das Große Buch der Musik* 398

GRUBE, Walter: *Vogteien, Ämter, Landkreise in der Geschichte Südwestdeutschlands* 159

GRYPHIUS, Andreas: *Wenn mir der Himmel bleibt* 155

GUENTHER, Johannes von: *Dein Lächeln noch unbekannt gestern* 155

HÄRLIN, Peter: *Unterwegs in Fernost* 160

HARTMANN, Karl: *Hochschulwesen und Wissenschaft in Polen* 138

HEDERER, Edgar: *Hugo von Hofmannsthal* 397

HENZE, Anton: *Moderne christliche Kunst* 75

– *Moderne christliche Plastik* 75

*Hinduismus und Christentum* 73
HÖFFNER, Joseph: *Christliche Gesellschaftslehre* 314
HOFMANN, Werner: *Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht* 223
HOMMES, Ulrich: *Die Existenzerhellung und das Recht* 479
HÜNERMANN, Peter: *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier* 473
IBN HAZM AL ANDALUSI: *Das Halsband der Taube* 158
JANSSEN, Herbert: *Alle spielen mit* 238
JOHANNES VOM KREUZ: *Die dunkle Nacht und die Gedichte* 313
JONES, Ernest: *Das Leben und Werk von Sigmund Freud* Bd. 2 235
JUNG, C. G.: *Psychologie und Religion* 67
KAMPMANN, Theoderich: *Das Geheimnis des Alten Testamentes* 394
KARDORFF, Ursula von: *Berliner Aufzeichnungen aus den Jahren 1942 bis 1945* 400
KENNAN, George F.: *Amerika und die Sowjetmacht* 78
KEYSER, Erich: *Badisches Städtebuch* 159
KÜLP, Bernhard: *Kurzgefaßte Soziallehre* 315
*Die Kunst im Schatten des Gottes* 239
LALLEMANT, Louis: *Geistliche Lehre* 313
LASKER-SCHÜLER, Else: *Gedichte* 155
LATTE, Kurt: *Römische Religionsgeschichte* 74
LECLERQ, Jean: *Wissenschaft und Gottverlangen* 475
LE FORT, Gertrud von: *Aphorismen* 398
*Die Lehre Saint-Simons* 480
LOERKE, Oskar: *Gedichte und Prosa* 155
LUKACS, Georg: *Schriften zur Literatursoziologie* 238
MAGIERA, Kurtmartin: *Kleines Mädchen Hoffnung* 157
MAURIAC, François: *Der Menschensohn* 476
MAYER, Hans: *Bertolt Brecht und die Tradition* 239
METZKE, Erwin: *Coincidentia oppositorum* 396
MISCH, Georg: *Geschichte der Autobiographie* 317
MÖHLIG, Karl: *Die Intuition* 396
MOELLER, Charles: *Literatur des Zwanzigsten Jahrhunderts und Christentum* 320
– *Littérature du XX^e siècle et christianisme* 320
MÖRSDORF, Josef: *Kirchliches Leben im alten Berlin* 400
MUCK, Herbert: *Sakralbau heute* 75
MÜLLER, Werner: *Die heilige Stadt* 75
MYRDAL, Alva/KLEIN, Viola: *Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf* 441
*Mysterium Kirche* 154
NARR, Karl J.: *Urgeschichte der Kultur* 73
NEHER, André: *Jeremias* 394
NÜDLING, Gregor: *Ludwig Feuerbachs Religionsphiosophie* 234
OBERNDÖRFER, Dieter: *Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft* 63
ORDO: *Jahrbuch für Ordnung u. Wirtschaft* 79
OSTERMANN, Heinrich: *Einfaches Leben* 476
OTTO, Walter F.: *Das Wort der Antike* 233
OVERHOFF, Julius: *Das Haus im Ortlosen* 158
PATTLOCH, Peter Paul: *Recht als Einheit von Ordnung und Ortung* 478
PHILLIPS, John Hickman: *Psychoanalyse und Symbolik* 235
POST, Laurens van der: *Die verlorene Welt der Kalahari* 160
PRELLER, Ludwig: *Sozialpolitik; Theoretische Ortung* 316
PRZYWARA, Erich: *Analogia entis* 401
– *Frühe religiöse Schriften* 401
– *Religionsphilosophische Schriften* 401
RENSING, Theodor: *Franz von Fürstenberg* 318
RITTER, Gerhard: *Staatskunst und Kriegshandwerk* 77
*Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft* 316
SAUSGRUBER, Kurt: *Atom und Seele* 309
SCHEGGER, Theresia M.: *Das Mobile-Bastelbuch* 238
SCHEIBE, Wolfgang: *Die Pädagogik im XX. Jahrhundert* 237
SCHEID, José Ewaldo: *Die Heilstat Gottes in Christus* 474
SCHNEIDER, Friedrich: *Europäische Erziehung* 236
SCHRÖDER, Rudolf Alexander: *Fülle des Daseins* 51
SCHWERTE, Hans: *Faust und das Faustische* 320

*Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit* 153
*Sirih und rote Hibiskusblüten* 156
SOKEL, Walter H.: *Der literarische Expressionismus* 320
SPERLING, Walter: *Krippen-Bastelbuch* 238
STAATSLEXIKON: *Recht – Wirtschaft – Gesellschaft* Bd. 7 477
STADLER, Joh. B. / BUDENZ, Toni: *Songs, Couplets, Moritaten* 238
SUENENS, Léon-Joseph: *Krise und Erneuerung der Frauenorden* 476
SYNDICUS, Eduard: *Die frühchristliche Kunst* 75
THOMAS, Hugh: *Der spanische Bürgerkrieg* 386
*Unio Christianorum.* Festschrift für Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger zum 70. Geburtstag 473
UTZ, Arthur: *Grundsatzfragen des öffentlichen Leben* 315
VAUX, Roland de: *Das Alte Testament* Bd. 2 393
VLATTEN, Jupp / LUTZ, Edmund Joh.: *Festliches Jahr* 238
VOLK, Hermann: *Zur Theologie des Wortes Gottes* 153
WACH, Joachim: *Vergleichende Religionsforschung* 234
SAINT-THIERRY, Wilhelm v.: [illegible] – *Gott lieben* 313
WIORA, Walter: *Die vier Weltalter der Musik* 399
*Bibeltheologisches Wörterbuch* 473
*Wörterbuch der Mythologie* 233
ZIHLMANN, Rudolf: *Vom Kosmos des Staates* 479
ZIMMER, Heinrich: *Abenteuer und Fahrten der Seele* 65

# NAMENVERZEICHNIS


A

Agartz, Viktor 6
Angele, Thea 207

B

Beckmann, Joachim 116
Benn, Gottfried 239 (B)
Berg, Alban 356
Bergen, Diego v. 26
Bernanos, Georges 92
Bloy, Leon 93
Böckler, Hans 14
Bolívar, Simón 199
Brecht, Bertolt 239 (B)
Briefs, Götz 11
Brüning, Heinrich 28
Brunner, August 143
Bultmann, Rudolf 161, 474 (B)
Burckhardt, Carl J. 318 (B)
Burckhardt, Jacob 183

C

Claudel, Paul 275

D

Debussy, Claude 353
Dickinson, Emily 156 (B)
Dilthey, Wilhelm 177
Drimmel, Heinrich 103

F

Feuerbach, Ludwig 234 (B)
Foucauld, Charles de 475 (B)
Freud, Sigmund 67, 235 (B)
Fürstenberg, Franz von 318 (B)

G

Gawlina, Joseph, Erzbischof 61
Goethe, Johann Wolfgang v. 319 (B)
Grimm, Jacob und Wilhelm 220
Groener, General 26
Groenesteyn, Ritter zu 26
Gryphius, Andreas 155 (B)
Guarducci, Margherita 230

H

Hegel, Georg Wilhelm 147
Held, Heinrich, Ministerpräsident 26
Hölderlin, Friedrich 459
Hofmann, Werner 223
Hofmannsthal, Hugo von 397 (B)

J

Jaspers, Karl 187
Jeremias 394 (B)
Johannes XXIII. 3, 289
Jung, C. G. 67

K

Kaas, Ludwig 26
Kant, Immanuel 161
Ketteler, Wilhelm v. 81
Klein, Caspar, Erzbischof 28
Kolping, Adolf 81
Kreisky, Bruno 103

L

Lasker-Schüler, Else 155 (B)
Ledergerber, Karl 274
Loerke, Oskar 155 (B)
Luther, Martin 153 (B)

M

Mahler, Gustav 354
Malraux, André 278
Mauriac, François 92
Meinecke, Friedrich 176
Moritz, K. P. 102

N

Newman, John Henry 185
Nietzsche, Friedrich 177

P

Pacelli, Eugen 26
Palestrina 399 (B)
Papen, Franz von 25
Peter d. Große 433
Pius XI. 3
Pius XII. 3, 82
Przywara, Erich 401
Pünder, Hermann, Staatssekretär 34

R

Ranke, Leopold von 176
Rembrandt 283
Rossi, Opilio 103
Rubens 283

S

Saint-Simon, Claude-Henri 480 (B)
Schleicher, General v. 25
Schnell, Hugo 276
Schönberg, Arnold 355
Schreiber, Georg 27
Schröder, Rudolf Alexander 50
Spengler, Oswald 177
Staudenmaier, Franz Anton 473 (B)
Stengel, Freiherr v. 32
Stratenwerth, Gerhard 118
Strauß Richard 354

T

Tröltsch, Ernst 177

W

Wagner, Richard 340
Weber, Alfred 10
Wilde, Oscar 263
Wirth, Josef 27

# SACHVERZEICHNIS


A

Afrika, Entwicklungshilfe 379
Agrarreform in Chile 64
Algier, Flüchtlinge 216
Altes Testament 393 (B)
analogia entis 403
Antike 233 (B)
Arzt, Ethik 122
Atom und Seele 309

B

Baden 159 (B)
Beruf und Bildung 218
Beschäftigung in Entwicklungsländern 69
der Frau 366, 441
Bibel 253
Bibeltheologie 473 (B)
Bildung und Beruf 218
Böse, das 92
Brasilien 141
Brautkurse in Marokko 142

C

CDU-Kongreß in Augsburg 218
Chile, Agrarreform 64
Christus, Schuld der Juden an seinem Tod 16

D

Dandy 263

E

Ehekrise in Amerika 62
Eigentum 80 (B)
Einheitsgewerkschaften 13
Embryo als Rechtsperson 125
Enzyklika, „Mit brennender Sorge" 61
Entwicklungshilfe in Afrika 379
Entwicklungsländer, Beschäftigung und soziale Auswirkung 69
Erkenntnis der Geschichte 163
Ethik, ärztliche 122
Ethische Indikation 116, 307
Exerzitien 401
Expressionismus, literarischer 320 (B)

F

Familie in Amerika 62
Fernsehen und Staat 335
Flandern, Jugend 302
Frankreich, Schulprobleme 219, 305

G

Frau im Beruf 366, 441
in der Familie 366, 441
Orden 476 (B)
Wahlrecht 299
Fürsorge 79 (B)
Funk und Staat 335
Geschichte, Erkenntnis 163
Ursachen 165
Gesellschaftslehre, christliche 314 (B)
Gewerkschaften, Selbstverständnis 5
und Staat 9
Ghadames 160 (B)
Glaube und Vernunft 143
Graffiti 230

H

Hegel-Gesellschaft 147
Hinduismus 73 (B)
Historismus 176
Hochschulen in Deutschland 463
in Frankreich 306
in Polen 138

I

Indien, Tätigkeit katholischer Schwestern 381
Indikation, ethische 116, 307
VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie 301
Internationale Vereinigung zur Förderung des Hegelstudiums 147
Intimsphäre und Presse 331
Italien, Planwirtschaft 465

J

Juden, Schuld am Tod Christi 16
Jugend, flämische 302

K

Kalahari 160 (B)
Kanada, Bodenschätze 466
Keniter 254
Kirche, Lebensprinzip der Gesellschaft 83
Klerus im Frankreich vor 1789 76 (B)
Konkordat, österreichisches 103
Konzil, II. Vatikanisches 1, 137, 215, 289
und Liturgie 321
und Presse 382
Kryptogramme am Petrusgrab 230
Kunst, sakrale 274

L

Leben und Materie 309
Liturgie, Beschlüsse des II. Vatikanums 215, 293, 321
Literatur, deutsche in französischer Sicht 380
Literatursoziologie 238 (B)
Lourdes-Heilung 207

M

Macht und Gewerkschaften 11
Madrid, Trabantenstädte 303
Märchen 220
Marokko, Brautkurse 142
Menschwerdung 456
Metaphysik und Einzelwissenschaften 357
Militarismus 77 (B)
Mitbestimmung 6
Mönchtum 475 (B)
Mongolei 377
Mysterium des Bösen 92
Mythologie 233 (B)
Mythos 450

N

Nasiräer 257
Nationalökonomie 223
Naturwissenschaft und die Theologie Bultmanns 161
Neger in den USA 468
Neuplatonismus 455
Nomaden in der Bibel 253

O

Öffentliche Meinung 331
Österreich, „Schul"-Vertrag 103

P

Pädagogik 237 (B)
9. Pflichtschuljahr 408
Palästina 159 (B)
archäologische Funde 393 (B)
Partei, christliche 187
Petrusgrab 230
Planwirtschaft in Italien 465
Polen, Hochschulen 138
Politik, christliche 187
Presse und Staat 329
Presse auf dem II. Vatikanum 382
Protestantismus und neuzeitliches Denken 174
Psychoanalyse 65, 235 (B)
und Reue 428

R

Rechabiten 253
Recht 477 (B)
Reichskonkordat 25
Religion 454
Religionsgeschichte 73 (B), 233 (B)
Reue, Geschichtsmächtigkeit 422
Roman, französischer 467
Russen, Charakter 432
Rußland 78 (B)

S

Schulreformplan, Bremer 227
Wiesbadener 227
Schulprobleme in Frankreich 219, 305
„Schul"-Vertrag, Österreich 103
Schwangerschaftsunterbrechung 116, 307
Schweiz 159 (B)
Schwestern in Indien 381
Seele und Atom 309
Soziallehre 315 (B)
Sozialpolitik 316 (B)
Sozialversicherungsschutz bei Arbeit in Entwicklungsländern 70
Spanien, Bürgerkrieg 386
Straßennetz 304
Staat und Gewerkschaften 9
Steuer bei Arbeit in Entwicklungsländern 69
Strafrecht und ethische Indikation 116
Straßennetz, Spanien 304
Südamerika, Befreiungskampf 199

T

Tiefenpsychologie und Reue 428
Tötung im Krieg 121
des werdenden Lebens 116, 307
Trabantenstädte für Madrid 303

U

Universität, deutsche 463
französische 306
polnische 138
Unfallversicherung bei Arbeit in Entwicklungsländern 71
Ursachen, geschichtliche 165
USA 78 (B)
Ehekrise 62
Negerproblem 468
katholische Verleger 306

V

Vergewaltigung 116, 307
Verbände, katholische 81
Verleger in USA 306
Vernunft und Glaube 143
Vorsehung Gottes 247

W

Wahlrecht der Frauen 299
Werturteile in der Volkswirtschaft 223
Wissenschaft und Metaphysik 357
Wunder 207

# Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils

Augustinus Cardinal Bea

Wenn der Mensch vor einem großen Ereignis steht, auf das er sich seit langem vorbereitet hat, von dem er viel gesprochen und an das er oft gedacht hat, bemächtigt sich seiner eine merkwürdige Stimmung: die seit langem angehäufte Spannung, freudige Erwartung, bange Befürchtung und Sorge, all das ballt sich zusammen und legt sich auf die Seele. In einem solchen Augenblick ist es nützlich, sich ganz ruhig einige Momente sachlicher Besinnung zu gönnen, um auf eine gewisse Klärung hinzuarbeiten.

So geht es heute vielen in bezug auf das II. Vatikanische Konzil, um so mehr, je mehr einer die Vorbereitungen verfolgt oder gar sich an ihnen beteiligt hat. Auch die Zeit der Vorbereitung des Konzils war gerade in den Ländern deutscher Zunge begleitet von Befürchtungen, Sorgen und Unruhen, und man hat gelegentlich – wohl übertriebenerweise – sogar von Pessimismus und Defaitismus gesprochen. Da waren, um nur einiges zu nennen, die Frage der Beteiligung der Laien, die Unruhe um die nicht in Gang kommen wollende Presse-Berichterstattung und – um abzusehen von kleineren Episoden, wie z. B. die Beunruhigung wegen der Konstitution über das Latein – vor allem die Frage der Einheit der Christen und was damit zusammenhing, wie besonders die Mischehenfrage, die Frage der Religionsfreiheit u. ä. Hier gilt es, zunächst auf eine Gefahr hinzuweisen, der nicht immer alle entgangen sind: die Gefahr einer gewissen Verstimmung – wie sie auch sonst im Leben vorzukommen pflegt – die den Blick für die augenscheinlichsten und offenbarsten Tatsachen zu trüben vermag. Daher mögen hier einige solcher das Konzil betreffenden Tatsachen kurz erwähnt werden.

*Die erste Tatsache:* Das Konzil ist auf die breiteste und sachlichste Basis gestellt worden, die überhaupt denkbar ist: auf die Befragung aller, beinahe 2600 Bischöfe aus allen Ländern, Nationen und Erdteilen, und dazu der theologischen Fakultäten und katholischen Universitäten, wobei erwähnt werden darf, daß wenigstens durch die Universitäten auch Vertreter der Laien weitgehend zu Wort gekommen sind. Es sind tatsächlich mehr als 2000 Gutachten eingelaufen, die über 5000 Druckseiten füllen. Beim I. Vatikanischen Konzil wurden den Bischöfen ganz bestimmte Fragen vorgelegt, während bei der Befragung vor dem kommenden Konzil einfach gesagt wurde, jeder solle angeben, welche Gegenstände nach seinem Dafürhalten am dringendsten eine Behandlung benötigen. Die eingegangenen Gutachten wurden von der Vorbereitenden Kommission gesichtet und in den Druck gegeben. Sie füllen 13 Foliobände, denen zur leichteren Benutzung zwei sorgfältig gearbeitete Registerbände beigefügt sind.

*Die zweite Tatsache* betrifft die nähere Vorbereitung des Konzils. Das I. Vatikanische Konzil war vorbereitet worden von 6 Kommissionen mit einer Gesamtzahl von 102 Mitgliedern[1]; für das II. Vatikanische Konzil wurden 11 Kommissionen, 2 Sekretariate und eine Zentralkommission gebildet. In die vorbereitenden Kommissionen bzw. Sekretariate waren drei ganz neue Gebiete einbezogen worden: das Laienapostolat, die Informationsmittel und die Einheit der Christen. Eine in ihrer Art neue Einrichtung ist die Zentralkommission, die alle von den einzelnen Kommissionen ausgearbeiteten Entwürfe einer Sichtung zu unterziehen und in ihren Vollversammlungen zu diskutieren hatte. Die Kommissionen zählten im ganzen 845, seien es stimmberechtigte seien es beratende, Mitglieder aus 79 Nationen und allen Erdteilen. Die Zentralkommission mit ihren über 100 Mitgliedern aus 65 Nationen ist schon eine Art Konzil im kleinen. Verschiedene sehr angesehene Mitglieder der Zentralkommission haben öffentlich erklärt – gewiss ohne irgendwelche Geheimnisse zu verraten –, wie sehr in der Zentralkommission zwar in aller Liebe, aber auch in aller Offenheit gesprochen worden ist. Den vorbereitenden Kommissionen und Sekretariaten stand für ihre Arbeit das ganze riesige Material der Gutachten der Bischöfe, der Fakultäten und Universitäten zur Verfügung. Sie hatten auch die Freiheit, neben den auf Grund des Materials den einzelnen Kommissionen am Anfang angewiesenen Gegenständen je nach dem eigenen Gutbefinden auch andere hinzuzunehmen. So kam es während der langen Monate der vorbereitenden Arbeiten zu einem gewaltigen Gedankenaustausch zwischen dem katholischen Episkopat der ganzen Erde und diesen erwählten Vertretern aller Länder, Diözesen und Ordensgemeinschaften.

Man kann somit ruhig sagen, daß kein Konzil in der fast 2000jährigen Geschichte der Kirche auf eine so breite Basis gestellt worden ist, daß nie ein so umfassender Gedankenaustausch zwischen allen Mitgliedern des Episkopats stattgefunden hat. Diese Tatsache hat eine tiefe theologische Bedeutung. Es ist gelegentlich die Frage aufgeworfen worden, ob das Konzil nicht wohl einfach ein Werkzeug für die Machtentfaltung des Papstes bilden würde. Die eben dargelegten Tatsachen geben eine ganz eindeutige, verneinende Antwort auf diese Frage. Es ist außerdem nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Auffassung ausgesprochen worden, von jetzt ab werde es keines Konzils mehr bedürfen; die Päpste würden ein allgemeines Konzil für überflüssig halten und deshalb keines mehr in Erwägung ziehen. Dagegen haben schon Pius XI. und nach ihm Pius XII. die Einberufung eines Konzils ernstlich beabsichtigt. Johannes XXIII. hat es aus eigenstem Antrieb, ohne erst Vorberatungen zu halten, am 25. Januar 1959, kaum drei Monate nach seiner Wahl, angekündigt und hat zu seiner Vorbereitung die Mitarbeit des gesamten Episkopats in weitgehendem Maß herangezogen. Dadurch zeigt er, wie sehr er seine bischöflichen Mitbrüder schätzt, wie sehr er ihre Mitarbeit

[1] Vgl. Agostino FAVALE, I Concili ecumenici nella storia della Chiesa, Torino 1962, 390—393.

wünscht, wie sehr er seine eigene Machtfülle nicht als ein Werkzeug zum Herrschen, sondern, wie es sein muß, als einen Dienst, als eine „Diakonia" auffaßt.

*Eine letzte Tatsache:* Das Echo, das das Konzil auch bei Nichtchristen, ganz besonders aber bei den nichtkatholischen Christen gefunden hat. Während das I. Vatikanische Konzil auf kalte, ja feindselige Ablehnung gestoßen war, hat die Ankündigung und Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils die Sehnsucht nach Einheit und die Annäherung unter den Konfessionen gefördert, und dies in ganz außergewöhnlicher Weise. Es sei hier nur kurz hingewiesen auf die bekannten Besuche bedeutender Kirchenfürsten beim Papst, auf die dringend gewünschte Anwesenheit von 5 offiziellen katholischen Beobachtern bei der 3. Generalversammlung des Weltkirchenrates in New Dehli und umgekehrt die schon zu einem großen Teil gesicherte Anwesenheit einer Reihe nichtkatholischer offizieller Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil.

Es ist gut, sich all diese Tatsachen vor Augen zu halten. Sie sind Quelle ruhiger Zuversicht, vor allem einer Zuversicht übernatürlicher Natur, insofern sie ein Zeichen jenes Segens sind, der auf dem ganzen Unterfangen des Konzils liegt und der es von Anfang an begleitet hat und der als Unterpfand für den weiteren guten Fortgang gelten kann. Heute, wo die Vorbereitungen so weit gediehen sind, könnte uns all das als Selbstverständlichkeit erscheinen; aber wer hätte es bei der ersten Ankündigung im Jahr 1959 geglaubt, um so mehr als zwei so große Vorgänger Johannes' XXIII., Pius XI. und Pius XII., ebenfalls begonnen hatten, ein Konzil vorzubereiten, es ihnen aber nicht vergönnt war, den großen Plan auch zu verwirklichen.

Soll damit einem grenzenlosen Optimismus das Wort geredet sein? Nein, sondern nur einem übernatürlich begründeten Realismus. Wir sollen gewiß die Augen vor den Schwierigkeiten nicht verschließen. Ich habe wiederholt bei meinen Vorträgen im Blick auf die Einzelfrage der christlichen Einheit darauf aufmerksam gemacht: es wäre ungut, sich Täuschungen hinzugeben. Trotzdem habe ich aber jedesmal hinzugefügt: wir sollen mutig ans Werk gehen, im Vertrauen auf die Allmacht der Gnade Gottes. Das gilt auch für das Konzil. Gewiß, nicht alles ist vollkommen. Auch die Vorbereitungen haben ihre Schwächen gehabt, und so wird auch das Konzil selbst nicht alle Erwartungen befriedigen. Auch die Kirche besteht aus Menschen und leidet an der menschlichen Schwäche. Wir dürfen uns aber dadurch den Blick nicht verengen lassen, dürfen uns nicht kleinmütig durch jede Schwächeerscheinung aufregen lassen. Die Schattenseiten, die wir beobachten, und die Schwierigkeiten, die entstehen, sollen für uns nur ein Grund zu eifrigerem Mittun und Mitbeten sein, nicht ein Grund zu Kleinmut. Wir werden auch auf der Hut sein, nicht engherzig zu denken, nicht unsere Anschauungen als die einzig richtigen und einzig zutreffenden zu betrachten, die Anliegen unserer Heimat als die allerwichtigsten, wenn nicht als die einzigen, anzusehen. Wir werden in den Ausmaßen der Weltkirche denken und ihre großen Nöte vor Augen haben, Nöte,

die oft unendlich größer sind als viele Schwierigkeiten, mit denen wir in unserer Heimat zu ringen haben.

Vor allem aber tut uns not eine übernatürliche Betrachtungsweise des Konzils. Die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs hat an die Gläubigen Frankreichs geschrieben, sie sollten bedenken, daß die Bischöfe beim Konzil nicht zunächst anwesend sind als Beauftragte des Papstes, sondern daß sie teilnehmen als Vertreter ihrer eigenen Kirchen, also: „unser Bischof geht hin als unser Seelenhirt, in den besonderen Anliegen unserer Kirche, aber zugleich als Nachfolger der Apostel und Bischof".

Wenn wir noch tiefer gehen wollen, dann bedenken wir, was uns der lebendige Glaube sagt, daß das Konzil im letzten unsere ureigenste Angelegenheit ist, weil es Angelegenheit des mystischen Leibes Christi ist, dessen lebendige Glieder wir sind. Stehen wir also dem Konzil nicht kritisch gegenüber, sondern seien wir uns bewußt, daß wir selbst zutiefst an ihm beteiligt sind, also mittun und mittragen müssen. Wie wir das tun sollen, hat uns der Hl. Vater wiederholt in seinen Ansprachen gesagt: durch Gebet, Buße und Opfer. Ja noch mehr: die Tatsache, daß das Konzil ein Anliegen der ganzen, einen, heiligen Kirche ist, hat den hl. Vater das bedeutsame, nie genügend zu beherzigende Wort sprechen lassen: „Wir zögern nicht zu sagen, daß unsere Bemühungen und unser Eifer, um das Konzil zu einem großen Ereignis zu machen, unfruchtbar bleiben könnte, falls das Streben aller insgesamt nach Heiligung weniger einmütig und entschieden wäre." Welch herrliche Sicht ist das: das Konzil Sache der ganzen Kirche und vor allem beruhend auf dem Streben aller nach Selbstheiligung, das heißt nach innigster Vereinigung mit Christus und mit Gott. Jeder von uns ist also entscheidend aufgerufen und mitbeteiligt; jeder ist höchst ernstlich mitverantwortlich für den glücklichen Fortgang und für die Ergebnisse des Konzils.

# Selbstverständnis und Selbsterkenntnis der Gewerkschaften

Oswald v. Nell-Breuning SJ

## Selbstverständnis

Stellt man die Frage nach dem Selbstverständnis der Gewerkschaften in der provozierenden Form, ob unsere Gewerkschaften wissen, was sie wollen, so werden die Gewerkschaften selbstverständlich behaupten, sie wüßten das sehr genau; sie werden nicht darum verlegen sein, eine ganze Anzahl von Zielen zu nennen, um die sie kämpfen, und Forderungen aufzuzählen, die sie stellen; vielleicht werden sie auch auf Grundsatz- und Aktionsprogramme verweisen, in denen das alles näher ausgeführt sei. Nichtsdestoweniger wird man in allem Ernst die Frage stellen dürfen, ob sich unsere Gewerkschaften wirklich klar darüber sind, nicht nur was sie erreichen wollen, sondern vor allem, wie sie sich selbst und ihre Sendung verstehen, was sie als ihre, sei es geschichtlich zugewachsenen, sei es in freier Selbstbestimmung erwählten Aufgaben ansehen, kurz: wie sie selbst Sinn und Zweck ihres Daseins deuten. Es könnte nämlich nicht nur sein, sondern es scheint tatsächlich so zu sein, daß sich unsere Gewerkschaften vielerlei Ziele setzen und eine Vielzahl von Funktionen zuschreiben, die nicht ohne weiteres alle miteinander vereinbar sind, daß sie vielmehr Unvereinbares zugleich nicht nur anstreben, sondern *sein* wollen.

Bei den USA-Gewerkschaften liegen die Dinge sehr einfach. Sie bekennen sich vorbehaltslos zum ‚american way of life', stellen sich ebenso vorbehaltlos auf den Boden der bestehenden kapitalistischen Wirtschaft, bejahen ‚free enterprise', erachten es nicht nur als selbstverständlich, daß der Unternehmer Gewinnmaximierung betreibt, sondern sehen es schlechterdings als seine Pflicht und Schuldigkeit an, möglichst hohen Profit zu erwirtschaften, den sie ihm dann schon abjagen werden. Das Verhältnis der USA-Gewerkschaften sowohl zur bestehenden Wirtschaftsordnung als auch zu ihrem unmittelbaren Gegenspieler, dem Unternehmertum, ist denkbar unproblematisch. Nicht zuletzt zeigt sich das auch in ihrem Verhältnis zur Mitbestimmung: sie reden dem Unternehmer kräftig hinein, aber nicht im Sinn unserer Mitbestimmung von *innen*, sondern immer als der andere Vertragspartner von *außen*. So ist das Selbstverständnis der USA-Gewerkschaften ganz einfach, unproblematisch, pragmatisch.

Ganz anders liegt das bei unseren deutschen Gewerkschaften. Von ihren Anfängen an standen sie – ausgenommen vielleicht die Hirsch-Dunckerschen Gewerkschaften und sicher ein Teil der organisierten Angestelltenschaft – in schroffem

Gegensatz zur herrschenden Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, überdies ein großer Teil von ihnen (die „freien" Gewerkschaften) auch zur bestehenden Staatsform. Mit dem Übergang vom monarchischen Obrigkeitsstaat zum parlamentarisch-demokratischen Volksstaat entfiel – jedenfalls für die überwältigende Mehrheit – der Gegensatz zum Staat; der Gegensatz zur „kapitalistischen" Wirtschaftsordnung mag sich gemildert haben, besteht aber ohne jeden Zweifel fort. Allerdings üben die Gewerkschaften diesbezüglich schon seit den 20er Jahren eine zwiespältige Praxis: einmal stellen sie sich dieser Ordnung wie Außenstehende gegenüber und kämpfen *gegen* sie, zum andern stehen sie *in* dieser Ordnung, stützen und tragen sie mitverantwortlich und arbeiten daran, sie von innen her aus- und umzubauen. Im Programm der „Wirtschaftsdemokratie" war das gesehen in Gestalt zweier aufeinander folgender Etappen: den Kapitalismus solange „biegen", als man noch nicht stark genug ist, um ihn zu „brechen"; hat man aber erst einmal die dazu nötige Stärke erreicht, dann hört das Biegen auf und kommt das Brechen an die Reihe. Schwierig wurde die Sache erst durch die Mitbestimmung. Auch dafür hatte *Victor Agartz* eine ganz klare Lösung: die Gewerkschaften übernehmen mit der Mitbestimmung *keine* Mitverantwortung, zu deutsch: die in die Mitbestimmungsorgane entsandten Gewerkschaftsvertreter wirken in den Unternehmen als „fünfte Kolonne" und unterstüzen den von außen geführten Angriff von innen. Dieser Agartzschen Perversion der Mitbestimmung hat zwar ein Großteil der Delegierten des Frankfurter DGB-Kongresses zugejubelt; sobald aber die Ernüchterung eingetreten war, haben sich der DGB und seine Gewerkschaften mit aller Entschiedenheit davon abgewandt und eindeutig zur Mitverantwortung bekannt. Die Praxis der seither verflossenen Jahre hat bewiesen, daß dieses Bekenntnis zur Mitverantwortung kein Lippenbekenntnis, sondern durchaus ernst gemeint war und eingelöst worden ist. Mag die Praxis der Mitbestimmung in manchen Stücken enttäuscht haben, mögen menschliche Mängel aller Art auch in ihr eine Rolle spielen, niemand wird bestreiten können, daß die von den Gewerkschaften entsandten Mitbestimmungsträger ein bemerkenswertes Maß von Verantwortungsbewußtsein bewiesen haben. Diese Mitbestimmungsträger waren keine in die Unternehmen entsandten Saboteure, die dem draußen stehenden Angreifer von innen die Tore öffnen sollten oder wollten; die entsendenden Gewerkschaften haben die ihren in die Mitbestimmungsorgane entsandten Vertretern obliegende Aufgabe niemals so verstanden.

Die Mitbestimmung ist aber nur ein Beispielsfall dafür, daß unsere Gewerkschaften zugleich „draußen" und „drinnen" stehen wollen, anders ausgedrückt: daß sie einerseits Kampforganisationen gegen die bestehende Ordnung der Wirtschaft sind oder sein wollen, zugleich aber, wie sie sich heute gern von Arbeitgeberseite bescheinigen lassen, „*Ordnungsfaktor*" – offenbar doch derjenigen Ordnung, die da *ist*, einer Ordnung, die man gewiß nicht als vollkommen, aber doch zum mindesten nicht als grundverderbt, sondern als verbesserungsfähig ansieht. Als „Ord-

nungsfaktor" ist man kein Revolutionär, sondern arbeitet mit am Fortschritt in evolutionärer Entwicklung. In der Tat haben unsere Gewerkschaften längst eine Fülle von Aufgaben übernommen, die alle die Anerkennung der bestehenden Ordnung voraussetzen und entscheidend zu deren Aufrechterhaltung beitragen, selbstverständlich auch ihrer Vervollkommnung dienen. Damit sind die Gewerkschaften zu *Stützen* dieser Ordnung geworden, die als solche mindestens zur Zeit gar nicht entbehrt werden können. Sie als „Ordnungsfaktor" titulieren ist also durchaus keine leere Höflichkeitsfloskel; ebenso ist es von ihrer Seite kein bloßes Eitelkeitsbedürfnis, wenn sie Gewicht darauf legen und es sich zur Ehre anrechnen, so bezeichnet zu werden; diese Bezeichnung ist schlicht und recht der Ausdruck einer Tatsache.

Diese Tatsache scheint aber in Abrede gestellt zu werden, wenn von maßgeblicher gewerkschaftlicher Seite verlautet: „Tarifpartner Ja, Sozialpartner Nein", was doch nur besagen kann, die Gewerkschaften verstehen sich selbst *nicht* als tragenden Teil eines gesellschaftlichen Ganzen, worin auch für andere Platz ist, denen gleiches Daseins- und Lebensrecht zukommt; man sieht sich vielmehr trotz allen Machtbewußtseins doch immer noch als die unterdrückte Klasse, die darauf brennt, das ihr auferlegte Joch zu brechen, um dann reine Bahn zu schaffen. Dem entspricht es dann, daß nicht nur ein „Friedensabkommen" nach schweizerischem Muster, sondern selbst ein den Einlassungszwang vorsehendes Schlichtungsabkommen abgelehnt wird; der Tarifvertrag gilt also nur als Waffenstillstandsabkommen im grundsätzlich fortdauernden Kriegszustand.

Unumstößliche Tatsache aber ist es, daß die Gewerkschaften immer tiefer in die bestehende Ordnung hineingewachsen sind und weiter hineinwachsen, immer tiefere Wurzeln in sie hineingesenkt haben und weiter hineinsenken. Mit der Fortentwicklung von der „klassischen" zur „gefestigten" Gewerkschaft ist das zwingend gegeben. Eine völlig freie und eigenständige Selbsthilfebewegung der Arbeitnehmerschaft (das waren die „klassischen" Gewerkschaften) kann unter Umständen alles Bestehende ablehnen und etwas völlig anderes an seine Stelle setzen wollen; eine Organisation dagegen, die in großem Umfang (quasi-)öffentliche Funktionen ausübt und damit (quasi-)öffentlichrechtlichen Charakter angenommen hat, kann sich nicht gleichzeitig in Gegensatz zum bestehenden ‚ordre public' stellen, kann nicht die bestehende Ordnung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft verabscheuen und verwerfen; sie wird oder ist vielmehr selbst ein Teil dieser Ordnung, identifiziert sich mit ihr.

Eben diese Entwicklung zur „gefestigten" Gewerkschaft bringt es auch mit sich, daß sich die Gewerkschaften zu entscheiden haben, ob sie es vorziehen, freie Verbände des Privatrechts zu bleiben oder öffentlichrechtlichen Charakter anzunehmen. Bekanntlich haben die deutschen Gewerkschaften es verstanden, diese Entscheidung zu umgehen und sich so die Vorzüge beider Wahlmöglichkeiten zugleich zu sichern. Man kann das sehr klug finden und die Nachteile eines solchen Zwitter-

zustands gering veranschlagen im Vergleich mit den offenbaren Vorteilen. Ein unvermeidlicher Nachteil aber sollte nicht unterschätzt werden, daß nämlich dieser zwitterhafte Zustand zu einer *Bewußtseinsspaltung* führt, die es den Gewerkschaften sehr erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht, über ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft und eben damit über eine entscheidend wichtige Grundlage ihres Daseins und ihrer Wirksamkeit volle Klarheit zu gewinnen. Das aber bedeutet eine ernst zu nehmende *Trübung* ihres Selbstverständnisses.

Vielleicht möchte man glauben, die hier angedeuteten Widersprüche und Unvereinbarkeiten im Selbstverständnis der Gewerkschaften ließen sich dadurch ausräumen, daß man die gegensätzlichen Auffassungen auf verschiedene Gewerkschaften verteilt, bzw. einer Gewerkschaft eine mehr revolutionär-klassenkämpferische, einer anderen eine mehr evolutionär-sozialpartnerische Haltung und Denkweise zuschreibt. Unterschiede solcher Art zwischen verschiedenen Gewerkschaften gibt es zweifellos; soweit aber nicht Richtungsgewerkschaften in die Betrachtung einbezogen werden, dürfte es sich doch um nicht viel mehr als um Akzentverlagerungen handeln, die vielleicht im Temperament bestimmter führender Persönlichkeiten begründet liegen. Immerhin: auch die mehr „draußen" stehende Gewerkschaft kann gar nicht umhin, zugleich mit beiden Füßen auch „drinnen" zu stehen; umgekehrt unterhält auch die am meisten auf konstruktives Zusammenwirken bedachte Gewerkschaft, die „Gemeinschaftseinrichtungen" mit den Unternehmern zusammen betreibt, zum mindesten bei einem Teil ihrer Mitglieder und ihres Funktionärskorps – vorsichtig ausgedrückt – immer auch noch antikapitalistische Reminiszenzen.

Wie dem aber auch sei: nachdem die Gewerkschaften einmal in die Mitbestimmung eingestiegen sind, kommt keine von ihnen mehr an der Entscheidung vorbei, ob sie mehr kämpferisch die Arbeitnehmerinteressen gegenüber der Arbeitgeberschaft vertreten oder mehr in Zusammenarbeit mit dem Unternehmertum um das Wohl und Wehe nicht nur der Gesamtwirtschaft, sondern auch der einzelnen Wirtschaftssubjekte, zum mindesten der „mitbestimmten" Unternehmen, Sorge und Verantwortung tragen will. Wie sehr es hier den Gewerkschaften an Klarheit fehlt, zeigt sich derzeit am deutlichsten in der ängstlichen Hilflosigkeit, mit der sie alle ohne Ausnahme der heute als Schlagwort umgehenden „Versachlichung" der Wirtschaftspolitik im allgemeinen und der Lohnpolitik im besonderen gegenüberstehen. Im gleichen Atemzug den Anspruch erheben, man betreibe „verantwortungsbewußte" Lohnpolitik, und die Möglichkeit einer „Versachlichung" der Lohnpolitik anzweifeln, ist ein Widerspruch in sich. Etwas ganz anderes ist es zu argwöhnen, der andere Teil meine die „Versachlichung" nicht ehrlich. Glaubt man, Grund zu diesem Argwohn zu haben, dann setze man sich mit ihm an einen Tisch, um ihn auf die Probe zu stellen; man exerziere ihm vor, wie man Lohnpolitik echt und ehrlich „versachlicht". Die Gewerkschaften, die das nicht tun, setzen sich damit nur dem gleichen Argwohn der Gegenseite aus. Dieses ihr Versagen erklärt sich aber

hinreichend aus dem *Mangel eines klaren Selbstverständnisses.* Ein Teil der gewerkschaftlichen Führerschaft und wohl noch mehr der sie beratenden ‚braintrusts' fällt immer wieder in Denkformen und in eine Vorstellungswelt zurück, die mit der heutigen Lage und den heutigen Funktionen der Gewerkschaften nichts mehr gemein hat. Das hat zur Folge, daß unsere Gewerkschaften als Ganzes – hart ausgedrückt – nicht wissen, was sie *sein* wollen, und daher noch viel weniger wissen können, was sie *tun* sollen, hier: ob sie sich als kämpferische Organisation einseitig für harte Gegnerschaft oder als gesellschaftlicher „Ordnungsfaktor" für sachliche Zusammenarbeit entscheiden sollen und wollen.

Daß sich jene Trübung des Selbstbewußtseins unserer Gewerkschaften, die sich aus ihrer zwitterhaften, halb privatrechtlichen, halb öffentlichrechtlichen Natur ergibt, nicht dadurch beheben läßt, daß man einer Gruppe von Gewerkschaften privatrechtlichen, einer anderen Gruppe öffentlichrechtlichen Charakter zuerkennt, liegt auf der Hand; ausnahmslos *alle Gewerkschaften* befinden sich in dieser Zwitterstellung, *alle* genießen deren Vorteile, *alle* leiden unter der *ob*jektiven Unklarheit dieser ihrer Lage, *allen* mangelt daher auch die wünschenswerte *sub*jektive Klarheit des Bewußtseins ihrer Lage und damit ihres Selbstverständnisses.

Im Ergebnis bleibt festzustellen: das *Selbstverständnis* unserer Gewerkschaften weist eine Reihe von inneren Widersprüchen auf; einige davon führen bis hart an die Grenze einer Bewußtseins*spaltung,* andere zu einer die eigene Lage verschleiernden Bewußtseins*trübung.* Bei diesem Sachverhalt stellt sich allen Ernstes die Frage, ob oder inwieweit das, was die Gewerkschaften auf Grund ihres Selbstverständnisses sein wollen oder zu sein glauben, mit dem übereinstimmt, was sie in Wirklichkeit *sind.* Sind die Gewerkschaften wirklich *das,* wofür sie sich halten? Sind sie in Wirklichkeit *so,* wie sie selbst sich sehen? Das ist die Frage nach ihrer *Selbsterkenntnis.*

## Selbsterkenntnis

Eine sorgfältige Prüfung läßt erkennen, daß es unseren Gewerkschaften in einigen gar nicht unwichtigen Punkten tatsächlich an der rechten Selbsterkenntnis fehlt; bis zu einem gewissen Grad ist festzustellen, daß sie an der Wirklichkeit vorbeileben.

Ein *erster* Mangel an Selbsterkenntnis zeigt sich bei den Gewerkschaften in bezug auf ihre Stellung im Ganzen von Volk, Staat und Wirtschaft, insbesondere hinsichtlich ihrer Repräsentanz und ihrer Autonomie.

Allzu oft sieht es so aus, als ob die Gewerkschaften vergäßen, daß nicht nur sie selbst, sondern auch die Arbeitnehmerschaft insgesamt, zu deren Repräsentation sie sich berufen wissen, nur einen *Teil* des staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ganzen ausmachen, als ob sie vielmehr sich selbst und die durch sie

repräsentierte Arbeitnehmerschaft mit diesem Ganzen verwechselten, ebenso deren Interessen kurzerhand mit dem Gemeinwohl gleichsetzten. Daß die Gewerkschaften – in gewissem Umfang und in gewissen, allerdings nicht immer leicht zu bestimmenden Grenzen – zur Repräsentation nicht nur ihrer eigenen Mitglieder, sondern der Arbeitnehmerschaft insgesamt legitimiert sind, ist unbestritten. Es ergibt sich bereits aus der Natur der Sache und wird überdies durch eine Vielzahl positiv-rechtlicher Normen, deren manche sogar völker- oder verfassungsrechtlichen Rang haben, bestätigt. Die vielfältige Problematik dieser Repräsentanz, die zudem eine andere ist im Fall des gewerkschaftlichen Pluralismus und eine andere im Fall der Einheitsgewerkschaft, ist hier nicht zu vertiefen; auch auf die in engem Zusammenhang damit stehende eigentümliche Dialektik positiver und negativer Koalitionsfreiheit sei hier nicht eingegangen. Nur so viel sei dazu gesagt: eine Gewerkschaft, die diese Problematik nicht ernst nähme, die sie nicht sähe oder gar sie nicht sehen wollte, verriete damit einen Mangel an Selbsterkenntnis oder vielleicht besser gesagt: einen Mangel an *Willen* zur Selbsterkenntnis, der als überaus bedenklich angesehen werden müßte.

Diese den Gewerkschaften allzu leicht unterlaufende Verwechslung, sich mit dem staatlichen usw. Ganzen gleichzusetzen, wenn nicht gar in vermeintlicher Gleichberechtigung sich auf ein und dieselbe Stufe mit der staatlichen Autorität zu stellen und mit ihr wie zwischen gleich und gleich zu verkehren, verführt sie auch immer wieder dazu, die ihnen (in *Gemeinschaft* mit ihren Gegenspielern) eingeräumte *Autonomie* im Sinn einer Art von Souveränität mißzuverstehen, die sie sich obendrein allein, also unter *Ausschluß* ihrer Gegenspieler, zuzuschreiben scheinen. Eine Gewerkschaft, die erklärt, Löhne, Lohnbildung, Lohnpolitik gingen den Staat nichts an und sich jede staatliche Einmsichung darein kurzerhand verbittet, gebärdet sich nicht etwa als Staat *im* Staate, sondern als Staat *neben* dem Staat. Eine Gewerkschaft, die es der Notenbank in herrischem Ton verweist, wenn diese Maßnahmen ankündigt, die verhindern sollen, daß die Währung durch Lohn- und Preiserhöhungen aufgeweicht wird, die glaubt, der Notenbank zumuten zu können, sie solle ihre Geldpolitik nach der von den Gewerkschaften als angemessen erachteten Lohnhöhe ausrichten, bricht aus dem Gesamtzusammenhang des wirtschaftlichen Lebens von Volk und Staat aus und erhebt sich selbstherrlich darüber; im besten Fall kann man ihr zugute halten, daß sie nicht weiß, was sie tut: Mangel an Selbsterkenntnis. – In den Jahren, seitdem sich – gleichviel durch wessen Schuld – das „soziale Klima" in der Bundesrepublik so sehr verschlechtert hat, mußten die Gewerkschaften immer wieder daran erinnert werden, daß nicht nur sie selbst nur ein Teil sind, sondern daß sich auch ihre Repräsentanz auf einen zwar sehr bedeutsamen Teil, aber eben doch nur auf einen *Teil* des Ganzen erstreckt.

Der inzwischen verstorbene *Alfred Weber* hat den Gewerkschaften das fragwürdige Lob erteilt, sie seien in der *Demokratie* weiter fortgeschritten als der Staat; daher seien sie berufen, die Demokratie auch im Staat weiter voranzutrei-

ben. Zu ihrem Unglück haben die Gewerkschaften diese für sie schmeichelhafte Erklärung mit begierigem Wohlgefallen aufgenommen und tun sich darauf etwas zugute. Besser täten sie daran, sie nähmen sie zum Anlaß einer strengen Gewissenserforschung; alsdann kämen sie zu der weniger schmeichelhaften Selbsterkenntnis, daß es um die innergewerkschaftliche Demokratie nicht zum besten bestellt ist. Unberührt davon bleibt bestehen, daß die Gewerkschaften zu Schützern der Demokratie nicht nur berufen sind, sondern in kritischen Stunden sich als solche auch bewährt haben; das soll ihnen nicht vergessen sein. Etwas anderes ist es allerdings, sich in der Weise zum Hüter der Demokratie aufzuwerfen, daß man selbstherrlich darüber befinden will, was Demokratie ist und wann die Demokratie gefährdet erscheint („wer Arier ist, bestimme ich!"). Ein solches Gebaren könnte die Demokratie nur schädigen; die Gewerkschaften aber würde es einen guten Teil des Vertrauenskapitals kosten, das sie sich bei früheren Gelegenheiten erworben haben, von dem sie aber nicht allzulange zehren dürfen[1].

An *zweiter,* kaum weniger wichtiger Stelle fehlt den Gewerkschaften die richtige Selbsterkenntnis hinsichtlich ihrer Macht, – genau gesprochen nicht der Quantität, sondern der Qualität ihrer *Macht.*

Auf die Frage, ob die Gewerkschaften wissen, was sie wollen, war jemand sehr schnell bei der Hand mit der Antwort: „Natürlich wissen sie das; sie wollen die Macht". Von Rechts wegen müßte man darauf sofort weiterfragen: „Wissen sie denn auch, was sie mit der Macht anfangen wollen?" Indessen stimmt es nicht, daß die Gewerkschaften nach der Macht gieren; vielmehr sehen sie sich bereits im Besitz der Macht, ja sind geschwellt vom Bewußtsein ihrer Macht. *Götz Briefs* geht noch einen Schritt weiter und meint, die Gewerkschaften litten sogar an einem *Überschuß* an Macht, für den sie keine Verwendung haben; insoweit befänden sie sich also in einer Lage ähnlich derjenigen des „Halbstarken", dem die Gelegenheit fehlt, seine Kräfte nützlich zu betätigen, und der darum keinen anderen Ausweg sieht, als sein Kraftgefühl in Krawallen abzureagieren. Daher die Frage nach der Selbsterkenntnis der Gewerkschaften: schätzen sie ihr Machtpotential quantitativ und vor allem qualitativ richtig ein, oder erliegen sie, was das angeht, einer Selbsttäuschung?

Daß die Gewerkschaften ein gewaltiger Machtfaktor *sind,* darüber ist kein Wort zu verlieren. Daß diese Macht ausreichen würde, um durch ihren verantwortungslosen Einsatz in unvorstellbarem Ausmaß Unheil anzurichten, wissen die Gewerkschaften selbst gut genug und weiß jedermann. Wenn die Gewerkschaften verantwortunglos genug wären, es zu wollen, vermöchten sie ungeheuerliche wirtschaftliche, soziale und politische Katastrophen auszulösen. Die Erfahrung lehrt überdies,

---

[1] Nachdem diese Zeilen bereits zum Druck gegeben waren, hat die bedeutendste und für viele andere führende Gewerkschaft, die IG Metall, auf ihrem 7. Gewerkschaftstag in Essen ihre Haltung in begrüßenswerter korrekter Weise präzisiert und dadurch bestehende Bedenken ausgeräumt und Besorgnisse behoben.

daß die bloße Drohung der Gewerkschaften, von ihrer Macht Gebrauch zu machen, die Knie der stärksten Männer weich werden läßt. Daß es in der Bundesrepublik in den letzten Jahren so außerordentlich wenig Streiks gegeben hat, erklärt sich gewiß zum guten Teil daraus, daß die Gewerkschaften stark genug waren, um durch bloße Streikdrohung, ja schon durch leise Andeutung einer solchen Möglichkeit, ihre Forderungen durchzusetzen. Sonach scheint es, daß die Gewerkschaften ihre Macht durchaus richtig einschätzen und es verstehen, sie wirksam werden zu lassen, ohne ihre Macht*mittel* einsetzen zu müssen. In diesem Sinn trifft es zu, daß sie über einen „Überschuß an Macht" verfügen, daß sie aber – anders als die „Halbstarken" – es meisterlich verstehen, mit diesem Machtüberschuß umzugehen.

Der entscheidende Fragepunkt ist damit jedoch noch gar nicht berührt. Mögen die Gewerkschaften auch die Größe ihrer Macht durchaus zutreffend abschätzen, mögen sie es im Spiel auf der Klaviatur der Macht zur Virtuosität gebracht haben, so sagt das noch nichts darüber aus, ob auch ihre Vorstellung von dem, was sich mit dieser Macht *ausrichten* läßt, mit den Tatsachen übereinstimmt oder nicht. Offenbar sehen sie in dieser Macht das geeignete, will sagen: notwendige und hinreichende *Mittel,* um die materielle Lage der Arbeitnehmerschaft zu heben, konkret gesprochen: um für die Arbeitnehmerschaft den ihr gebührenden höheren Anteil am Sozialprodukt herauszuholen. Im Gegensatz dazu wird bekanntlich von neoliberaler Seite behauptet, auch wenn es keine Gewerkschaften gäbe, hätte der Reallohn genau die gleiche Höhe wie heute und wäre auch die Lohnquote des Sozialprodukts genau die gleiche; die Verteilung des Sozialprodukts auf die Produktionsfaktoren sei ein zwangsläufiges Ergebnis des wirtschaftlichen Kreislaufs und daher die Erhöhung des Reallohns nichts anderes als die unmittelbare Folgeerscheinung des wirtschaftlichen Aufstiegs.

Daran wäre an sich nichts Bemerkenswertes, wenn sich nicht überraschenderweise die Gewerkschaften in der lohnpolitischen Diskussion gelegentlich eines Arguments bedienten, das genau auf dasselbe hinausläuft: sie begründen Lohnforderungen damit, daß die Lohnerhöhung erforderlich sei, um die Konjunktur, d. h. das Beschäftigungs-, Produktions- und Absatzvolumen aufrecht zu erhalten. Wenn die Gewerkschaften, was man wohl unterstellen muß, an die Schlüssigkeit dieses ihres Arguments *glauben,* dann ist auch nach *ihrer* Meinung die Lohnfrage keine reine Machtfrage, ist Lohnpolitik nicht so sehr eine Angelegenheit der Macht und des *Willens,* als vielmehr eine Rechenaufgabe und damit eine Angelegenheit des Sachverstandes, also der *Erkenntnis.* Im Bewußtsein unserer Gewerkschaften – nicht nur breitester Kreise der Mitgliedschaft, sondern auch bei den Führungsstäben – steht aber die Lohnfrage ausgesprochenermaßen als *Macht*frage. Allerdings trifft es zu, daß die Macht auch an der Lohnfrage und Lohnpolitik nicht ganz unbeteiligt ist; sie spielt auch hier eine gewisse Rolle, insoweit nämlich, als es manchmal notwendig ist, der Einsicht in Vernunftgründe durch Machtdruck ein wenig

nachzuhelfen. Die Verteilung des Sozialprodukts jedoch läßt sich in einer Verkehrswirtschaft nicht kommandieren und daher auch nicht durch Macht zwingen; sie ist immer vorweg bestimmt durch die Gestalt des volkswirtschaftlichen Kreislaufs; *dessen* Gestalt ist – nicht in allen, aber in wesentlichen Stücken – durch menschlichen Gestaltungswillen verursacht und ist der Umgestaltung durch menschlichen Gestaltungswillen zugänglich.

Das besagt: gerade das, was die Gewerkschaften ihrer Macht zuschreiben, nämlich sie vermöge zu Lasten der Unternehmer eine für die Arbeitnehmer günstigere Verteilung des Sozialprodukts unmittelbar zu *erzwingen*, gerade das vermag sie *nicht*. Eine Macht, die das in einer Verkehrswirtschaft zu erzwingen vermöchte, gibt es nicht und kann es nicht geben. Unzweifelhaft, wie die Erfahrung es immer wieder bestätigt, haben die Gewerkschaften sehr weitgehende Macht über die *Nominal*löhne; kein Wunder, daß sie sich dadurch täuschen lassen und sich einbilden, ihre Macht erstrecke sich auch auf den *Real*lohn. Ein solcher Fehlschluß liegt ja an sich schon nahe, und obendrein: was man wünscht, das glaubt man gern; hier wie so oft führt das Wunschdenken zur Selbsttäuschung!

Wenn die Gewerkschaften glauben, durch ihre Kampf- und Machtmittel hätten sie – im Bilde gesprochen – die Unternehmer in der Zange, so vergessen sie, daß zu jeder Zange *zwei* Backen gehören; ihrer Zange fehlt leider der zweite Backen. Ohne Bild gesprochen: die Gewerkschaften verfügen über kein Machtmittel, um zu verhindern, daß die höheren Löhne in Gestalt höherer Verbrauchsgüterpreise zu den Unternehmern zurückfließen; ihr Glaube, die Regierung verfüge über diese Macht, ist leider ein – anscheinend unausrottbarer – Aberglaube.

In falscher Beurteilung dessen, was ihre (und der Regierung) Macht vermag, schlugen die Gewerkschaften bei ihrer Lohnpolitik Wege ein, die nicht zum Ziel führen konten, und verharren bis jetzt dabei. Dieser Mangel an Erkenntnis wiegt um so schwerer, als er ihrer Wirksamkeit gerade auf dem ursprünglichsten und ureigensten gewerkschaftlichen Bereich Erfolge entgehen läßt, die bei besserer Einsicht und von dieser geleitetem Handeln durchaus im Bereich des Möglichen liegen[2].

Alles bisher Gesagte bezog sich auf Gewerkschaften überhaupt. Bei den DGB-Gewerkschaften ist überdies noch ein *dritter* Mangel an Selbsterkenntnis zu beklagen: sie wollen nicht nur Einheitsgewerkschaften sein, was gut und recht ist, sondern sind offenbar auch des Glaubens, sie seien es wirklich; sie bescheinigen es sich selbst immer wieder und sind gekränkt, wenn man ihnen diese Bescheinigung nicht unbesehen abnimmt.

---

[2] Auf lohntheoretische und lohnpolitische Zusammenhänge im einzelnen ist an dieser Stelle nicht einzugehen. Stattdessen sei verwiesen auf das Gutachten des Wirtschaftswissenschaftlichen Beirats vom 20./21. Februar 1960. Offenbar sind die Gewerkschaften derart in ihren herkömmlichen Vorstellungen befangen, daß sie gar nicht wahrgenommen haben, welch wertvolle Handreichung dieses Gutachten ihnen bot; zum mindesten der Eifer, mit dem die Gegenseite sich bemüht hat, dieses Gutachten abzuwerten, hätte ihnen die Augen öffnen sollen.

*Hans Böckler* und die Männer und Frauen, die mit ihm zusammen die deutschen Gewerkschaften nach dem Zusammenbruch wieder aufbauten, setzten sich zum Ziel, anstelle einer Mehrzahl von nebeneinander herlaufenden, wenn nicht gar einander bekämpfenden Gewerkschaftsbewegungen oder Gewerkschaftsrichtungen eine starke und einheitliche Gewerkschaftsbewegung ins Leben zu rufen, in der alle Arbeitnehmer, die sich zu den Grundwerten der Menschenwürde, der Gerechtigkeit und der Freiheit bekennen, zusammenstehen könnten, ja, die ihnen allen eine gemeinsame Heimat sein sollte. Dieses Ziel sieht man in DGB-Kreisen gern als erreicht an oder will doch wahrhaben, es sei erreicht; man sieht nicht oder will nicht sehen, wieviel daran noch fehlt und daß man heute von diesem Ziel weiter entfernt ist als in den Jahren des so schwungvollen und zuversichtlichen Beginnens.

Nur eine Gewerkschaft macht eine Ausnahme: die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft gibt sich selbst keiner Täuschung darüber hin, daß sie ausgesprochenermaßen Richtungsgewerkschaft ist und sein will. Nicht im eigentlich gewerkschaftlichen, um so mehr aber im *pädagogischen* Bereich geht sie bewußt und gewollt einen weltanschaulich bestimmten Weg, von dem jedermann wissen muß, daß ein aus seinem Glauben lebender Christ (jedenfalls ein katholischer Christ) ihn nicht mitmachen kann. Alle übrigen DGB-Gewerkschaften dagegen wiegen sich, soweit ersichtlich, guten Glaubens in der Vorstellung, alles, was zur Einheitsgewerkschaft gehört, sei bei ihnen verwirklicht.

Ob die DGB-Gewerkschaften parteipolitisch eine Schlagseite haben, kann hier auf sich beruhen bleiben. Wenn unter den Mitgliedern die Angehörigen oder Anhänger einer politischen Partei zahlenmäßig überwiegen, heißt es vielleicht Übermenschliches fordern, wenn dieses Übergewicht im Funktionärkörper nicht verstärkt zum Ausdruck kommen und die von der politischen Partei her mitgebrachten Vorstellungen nicht auch auf das gewerkschaftliche Verhalten dieser Funktionärgruppe abfärben sollten. Gewiß, strenggenommen sollte das in einer Einheitsgewerkschaft nicht sein; eine Gewerkschaft, die Einheitsgewerkschaft sein will, müßte daher immer wieder ehrliche und ernste Bemühungen anstellen, um das, was sich in dieser unvollkommenen Welt nicht völlig beseitigen läßt, doch so viel wie möglich abzustellen. – Ist von solchen Bemühungen nicht viel wahrzunehmen, dann muß man annehmen, daß es auch hier an der rechten Selbsterkenntnis fehlt.

Ein viel strengerer Maßstab ist anzulegen, wenn nicht bloß parteipolitische, sondern weltanschaulich fundierte und darum sittlich bindende Überzeugungen in Frage stehen. Was das angeht, muß die Gewerkschaft, die Einheitsgewerkschaft sein will, es sich unbedingt versagen, irgend etwas zu unternehmen, das der Überzeugung eines Teiles ihrer Mitglieder zuwiderliefe; noch viel weniger darf sie diesen ihren Mitgliedern selbst ein solches Verhalten abverlangen. In dem Augenblick, da die Gewerkschaft etwas derartiges unternimmt oder von ihren Mitgliedern verlangt, gibt sie sich als Einheitsgewerkschaft auf; sieht sie sich trotzdem weiter

als Einheitsgewerkschaft an, so ist das der Ausdruck ihres Mangels an Selbsterkenntnis. Ob Verstöße dieser und ähnlicher Art so schwerwiegend sind, daß sich das in seiner Überzeugung überfahrene *Mitglied* aus Gewissensgründen weigern und gegebenfalls ein Ausschließungsverfahren auf sich nehmen oder ihm zuvorkommend seinen Austritt aus dieser Gewerkschaft erklären muß, läßt sich nur nach Prüfung jedes einzelnen Falles für diesen Einzelfall beurteilen.

Eine allgemeine Erscheinung dagegen ist es und daher einer allgemeingültigen Beurteilung zugänglich, wenn eine Gewerkschaft ihren Mitgliedern verwehrt, innergewerkschaftliche Zusammenschlüsse mit irgendwelchen Zielen, soweit diese nicht sitten-, rechts- oder satzungswidrig sind, insbesondere also auch mit gewerkschaftspolitischen Zielen, in aller Freiheit zu bilden. Während parteipolitisch orientierten Gruppen, soweit ersichtlich, keine Hindernisse in den Weg gelegt werden, stoßen Gruppenbildungen auf anderer, insbesondere auf weltanschaulicher Grundlage, auf Widerstand.

Eine Gewerkschaft, die beispielsweise nicht zuließe, daß sich Mitgliedergruppen bilden, um Kandidaturen für gewerkschaftliche Wahlen aufzustellen und für die aufgestellten Kandidaten zu werben, wäre ebenso undemokratisch wie ein Staat, der für die politischen Wahlen nur eine einzige Kandidatenliste zuläßt, die der Wähler dann „wählen" darf[3]. Zur Demokratie gehört wesentlich die ungehinderte Freiheit, eine Opposition zu bilden, und die reale Chance, daß die Opposition einmal die Führung gewinnt. Will eine Gewerkschaft demokratisch sein, dann muß sie nicht nur zulassen, sondern muß im Gegenteil wollen und fördern, daß die Mitglieder die Gewerkschaftspolitik nicht dem Funktionärkörper oder gar einer kleinen Zahl von Spitzenfunktionären überlassen, sondern mit lebendiger Anteilnahme sich selbst nicht nur gewerkschaftlich, sondern auch gewerkschafts*politisch* betätigen. Das einzelne Gewerkschaftsmitglied, auf sich allein gestellt, kann das nicht, genausowenig wie der Staatsbürger ohne Zusammenschluß mit andern sich am Staatsleben beteiligen und Einfluß darauf ausüben kann. Das ist immer nur möglich, indem man Gesinungsgenossen sammelt und zwischen diesen eine feste Verbindung schafft. Eine politische Partei, die durch ihre Satzung oder ihr praktisches Verhalten die Bildung solcher Gruppen oder Zirkel unter ihren Mitgliedern unterbinden wollte, verstieße damit gegen Art. 21 GG Abs 1; denn eine solche Satzungsvorschrift oder eine solche Verfahrensweise wäre undemokratisch, schlüge einem demokratischen Grundrecht ins Gesicht. Viel schlimmer noch ist es, wenn eine *Gewerkschaft* so verfährt; denn das demokratische Grundrecht, dem damit ins Gesicht geschlagen wird, ist genau dasjenige, in dem ihr eigener rechtlicher Bestand gründet: das Grundrecht der Vereinigungs- bzw. Koalitionsfreiheit! Daß dies selbst in führenden Kreisen von DGB-Gewerkschaften verkannt werden kann,

[3] Ob oder inwieweit dasselbe auch für *andere* Wahlen, z. B. zu den Selbstverwaltungskörperschaften der Sozialversicherung, gilt, sei hier offengelassen.

muß befremden[4]. Hält man sich trotzdem für demokratisch und glaubt man trotzdem, man tue den Erfordernissen einer Einheitsgewerkschaft Genüge, deren Lebensluft die innergewerkschaftliche Demokratie ist, dann ist das ein Mangel an gewerkschaftlicher Selbsterkenntnis, der denjenigen tief bekümmern muß, der den Gedanken der Einheitsgewerkschaft grundsätzlich bejaht.

Die Einheitsgewerkschaft ist ein hohes und darum vielleicht nicht gleich im ersten Anlauf voll zu erreichendes Ziel. Will man es unverfälscht verwirklichen, dann gilt es an erster Stelle, dieser wohlgefälligen Selbsttäuschung zu entsagen, mit der man sich vorspiegelt, das Ziel sei bereits erreicht. Das Werk ist noch keineswegs geschafft; es liegt noch vor uns!

# Die Schuld des jüdischen Volks am Tod Christi

Ludwig v. Hertling SJ

Um bei Behandlung dieser Frage nicht in gedankenlose Schlagworte zu verfallen, muß man Verschiedenes auseinanderhalten: 1. Um was für eine Schuld handelt es sich? Kann man die Tötung Jesu als „Gottesmord" bezeichnen? 2. Wer waren damals die Schuldigen? 3. Kann man von einer Kollektivschuld reden und dementsprechend das Volk Israel als „von Gott verflucht" bezeichnen? – Diese Fragen sind in erster Linie theologisch zu beantworten, aber auch der Exeget und der Historiker haben dabei das Wort.

---

[4] Gelegentlich heißt es von gewerkschaftlicher Seite, gegen Gruppenbildung an sich habe man nichts einzuwenden, nur deren „Institutionalisierung" könne man nicht zulassen und nur dagegen richte sich der Widerstand. Hier kommt alles darauf an, was man unter „Institutionalisierung" versteht. Versteht man darunter eine in der eigenen gewerkschaftlichen Satzung vorgesehene, in sie eingebaute „Institution", etwa von der Art der Fraktionen des Österreichischen Gewerkschaftsbunds, so kann man sie ablehnen und doch ein guter Demokrat sein; das gehört zu den Dingen, über die in jeder Organisation durch Mehrheitsbeschluß entschieden werden muß und nur durch Mehrheitsbeschluß entschieden werden kann. Ob es sich empfiehlt, die gewerkschaftliche Organisation in solche „Fraktionen" aufzugliedern, ist eine Zweckmäßigkeitsfrage, die für Österreich anders zu beantworten sein kann als bei uns. Genau genommen ist eine Gewerkschaft mit solchen Fraktionen gar nicht Einheitsgewerkschaft, sondern eher ein auf die Dauer angelegtes, straff organisiertes, zentralistisch geleitetes *Kartell* zweier (oder mehrerer) Richtungsgewerkschaften. Die innergewerkschaftliche Demokratie wird davon überhaupt nicht berührt. Worauf die Mitglieder ein unverzichtbares und unentziehbares demokratisches Grundrecht haben, ist etwas ganz anderes, nämlich beliebig locker oder straff organisierte Gruppen zu bilden, umzubilden, wiederaufzulösen. Bezeichnet man einen gewissen Grad organisatorischer Verfestigung als „Institutionalisierung", dann kann den Mitgliedern nicht verwehrt werden, von ihnen gebildete Gruppen in *diesem* Sinn zu „institutionalisieren".

1. Der „Gottesmord". Nach katholischer Lehre ist Jesus Christus in einer Person wahrer Gott und wahrer Mensch. Die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, sind in Christus hypostatisch vereinigt, wie der Fachausdruck lautet. Zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus besteht das, was die Theologie als Communicatio Idiomatum bezeichnet, das heißt von Christus dem Sohn Gottes können dieselben Dinge ausgesagt werden wie von Christus dem Menschen. Wie nennen also Maria die Mutter nicht bloß des Menschen Jesus, sondern wir nennen sie Mutter Gottes. Wir sagen nicht bloß, der Mensch Jesus ist am Kreuz gestorben, sondern Gott ist für uns am Kreuz gestorben. Umgekehrt sagen wir, daß dem Jesuskind in der Krippe oder dem Blut Christi oder dem Herzen Jesu göttliche Anbetung gebührt. Es ist also dogmatisch korrekt, wenn es auch etwas ungewohnt klingt, zu sagen: Gott ist getötet worden, und da es sich um eine ungerechte, gewaltsame Tötung handelt, Gott ist gemordet worden.

Wenn nun nach dem christlichen Glauben der Gottesmord eine objektive Tatsache ist, so ist damit nicht gesagt, daß die an der Tötung Jesu Beteiligten alle oder auch nur einzelne die subjektive Schuld des Gottesmordes auf sich geladen haben. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Tötenden die klare Einsicht besessen hätten, daß Jesus Gott war. Andernfalls könnte man ihre subjektive Schuld als Mord eines Unschuldigen oder als Justizmord bezeichnen, nicht aber als Gottesmord. Die Frage wird also sein: Wieweit hatten die an der Kreuzigung Beteiligten die göttliche Natur Jesu erkannt?

In der Rede nach der Heilung des Gelähmten (Apg 3, 15) macht Petrus den Juden von Jerusalem den Vorwurf: „Ihr habt den Urheber des Lebens getötet", fügt aber hinzu: „Ich weiß, Brüder, daß ihr aus Unwissenheit gehandelt habt, wie auch eure Anführer". Ähnlich drückt sich der Apostel Paulus aus in seiner Rede an die Juden von Antiochia in Pisidien: „Die Einwohner von Jerusalem und ihre Anführer, die ihn (Jesus) nicht erkannten und ebensowenig die Worte der Propheten verstanden, die an jedem Sabbat gelesen werden, erfüllten diese Worte, indem sie ihn verurteilten" (Apg 13, 27). Die hier gebrauchten Ausdrücke agnoia und agnoesantes bedeuten ebenso „nicht anerkennen" wie „nicht wissen" oder „nicht verstehen".

Schwieriger ist hier der Text aus dem ersten Korintherbrief (2, 8) zu gebrauchen: „Keiner von den Großen dieser Welt hat (die Weisheit Gottes) erkannt: denn hätten sie diese erkannt, nie hätten sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt." Es ist nämlich nicht sicher, wer mit den Archontes dieser Welt gemeint ist, ob Kaiphas, Annas, Pilatus und Herodes oder die in diesem Augenblick hinter ihnen stehenden außerweltlichen Mächte oder auch beide Teile zusammen. Immerhin spricht auch hier der Apostel denselben Gedanken aus, daß allen denen, die beim Kreuzestod Jesu mitgewirkt haben, die volle Einsicht in seine wahre Natur gefehlt hat.

Mit dieser Auffassung folgen die Apostel nur dem Beispiel von Jesus selbst, der bei der Kreuzigung betete: „Vater verzeih ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun" (Lk 23, 24).

Zu bemerken ist ferner, daß sowohl Jesus als die Apostel von „Unwissenheit" im allgemeinen reden, nicht etwa nur von Unwissenheit hinsichtlich der Gottheit Christi. Paulus scheint an der Stelle Apostelgeschichte 13, 27 vor allem das Nichtanerkennen der messianischen Würde zu meinen. Wenn nun sowohl Jesus als die Apostel den Juden „Unwissenheit" zubilligen hinsichtlich leichter erfaßbarer Dinge wie der Messiaswürde, so tun sie es a fortiori in bezug auf die schwer zu erfassenden zwei Naturen in Christus.

Man könnte bei diesen Texten fragen, ob es sich hier nicht nur um eine absichtlich gütige Entschuldigung handelt, die der Wahrheit nicht ganz entspricht. Denn von wirklicher Unwissenheit kann bei den Juden kaum die Rede sein von dem Augenblick an, da Jesus klar und unzweideutig von seiner Gottheit gesprochen und diese seine Erklärung durch Wunder bekräftigt hatte.

Darauf ist zu sagen: An den betreffenden Stellen wird nicht jede subjektive Schuld in Abrede gestellt. Die Worte Jesu und der Apostel sind keineswegs ein gerichtlicher Freispruch, durch den die volle Unschuld des Angeklagten erklärt wird, sondern sie sind jene Art von Entschuldigung, die auf Verzeihung zielt. Die in Rede stehende „Unwissenheit" ist nicht Unkenntnis schlechthin, sondern unvollkommene Erkenntnis. Nur so kann Jesus den Vater für sie um Verzeihung bitten. Wenn überhaupt keine subjektive Schuld vorhanden wäre, brauchte es keine Verzeihung. Jesus sagt sogar in den Abschiedsreden bei Johannes (15, 22): „So aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde", nämlich nachdem sie seine Predigt gehört und seine Wunder gesehen haben. Ebenso sagt er zu Pilatus: „Daher hat der, der mich dir überliefert hat, eine größere Sünde" (Jo 19, 11).

Wir haben also in den Texten, wo die Juden entschuldigt werden, einerseits kein Inabredestellen jeder Schuld und anderseits keine leeren Freundlichkeitsphrasen, die über eine bestehende Schuld einfach hinweggehen. Für derartige Phrasen war damals sicher nicht der Ort. Bei Jesus handelt es sich eindeutig um die Bitte um Verzeihung. Daß er zur Begründung dieser Bitte mildernde Umstände geltend macht, zeigt einerseits, daß eine wirkliche Schuld vorhanden ist, anderseits daß sie nicht so groß ist, um jede Vergebung auszuschließen.

Was Jesus über seine Würde als Sohn Gottes ausgesagt hat, war klar und unmißverständlich und überdies durch Wundertaten bestätigt. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß bei seinen Zeitgenossen schwer zu überwindende Widerstände vorhanden waren, durch die besonders die führenden Geister an einem vollen Verständnis seiner Aussagen sowie an der vollen Einsicht in die Beweiskraft seiner Wunder gehindert wurden. Dabei ist nicht in erster Linie an nationalistische und politische Voreingenommenheit zu denken, obwohl diese ebenfalls bestand, sondern an die Schwierigkeit des Verständnisses auf rein religiösem Gebiet. Für einen

im Geist des Alten Testaments, also im strengsten Monotheismus aufgewachsenen Israeliten war es tatsächlich viel verlangt, daß er verstehen sollte, was Jesus mit seinen Behauptungen sagen wollte, er sei der „Sohn Gottes" und „eins mit dem Vater"; daß er verstehen sollte, wie dieser Gott, der sich im Alten Bund als rein geistiges, unsichtbares Wesen geoffenbart und sogar jede bildliche Darstellung verboten hatte, sich nunmehr mit einem einfachen Menschen identifizierte, der aus Nazareth stammte und dessen Eltern man kannte. Wer im christlichen Glauben, in einer neunzehn Jahrhunderte alten Tradition aufgewachsen ist, macht sich nur schwer eine Vorstellung davon, welche inneren Widerstände ein damaliger Israelit solchen Wahrheiten entgegensetzen mußte. Sicher hat Jesus nichts unterlassen, um seine Lehre verständlich zu machen und sie durch Heiligkeit des Lebenswandels und Wunder zu bestätigen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß Glaubenswahrheiten sich niemals gewissermaßen mathematisch beweisen lassen und daß zum Glauben stets ein freier Willensakt und der Einfluß der Gnade gehören. Nicht als ob es Gott damals den Israeliten gegenüber an solchen Gnaden hätte fehlen lassen; aber wie immer, so hat Gott auch damals dem freien Entschlußvermögen der Menschen keine Gewalt angetan. In diesem Sinn konnten die Apostel selbst von den Vorstehern des Synedriums sagen, daß sie keine vollständige Einsicht besaßen in das, was sie taten.

Wenn nun demnach von der Schuld des Gottesmordes nicht die Rede sein kann, so bleibt doch bestehen, daß zum mindesten die Hohenpriester und die Mitglieder des Synedriums schuld waren an der Verurteilung eines Unschuldigen, also am Justizmord. Sie haben veranlaßt, daß Jesus verurteilt wurde, ein großer Lehrer und Prophet, ein Mann „mächtig in Wort und Tat" (Lk 24, 19), der „umherging Gutes tuend" (Apg 10, 38), ein Mann von über jedem Verdacht stehendem fleckenlosem Lebenswandel.

Darauf ist zu antworten: Sachlich ist das ohne Zweifel richtig, und niemand in der katholischen Kirche denkt daran, das zu bestreiten. Aber das tatsächliche Geschehen gibt auch hier wieder nicht den Grad des subjektiven Verschuldens an. Daß überhaupt ein subjektives Verschulden vorhanden war, ist nicht zu leugnen; aber auch hier wieder muß man bedenken, wieweit die Jerusalemer Juden, auch die Vorsteher, im Augenblick die volle Einsicht besaßen in das, was sie taten, und wieweit verwirrende Leidenschaft und Situationsumstände beigetragen haben. Die „Unwissenheit", von der die Apostel und Jesus selbst sprechen, bezieht sich nicht nur auf das Nicht- Erkennen der Gottheit Christi, sondern ist allgemeiner Art. Wir dürfen nicht Erkenntnisse, die uns rückschauend selbstverständlich sind, von den Zeugen des Augenblicks fordern, wo Leidenschaften und verwirrende Umstände so manches verdunkeln konnten. Von solchen Dingen wird aber nicht nur die Erkenntnis, sondern auch die Entschlußfreiheit betroffen. An einem uns zeitlich näher liegenden Beispiel, der Reformation im 16. Jahrhundert, wird uns das sofort klar: Wer wollte sich unterfangen, in dem Wirrwarr von sich überkreuzen-

den echt religiösen Bewegungen, menschlichen Leidenschaften, persönlichen und politischen Intrigen und Interessen jeweils den Grad der Verantwortlichkeit oder Schuld für jeden einzelnen zu bestimmen?

2. Die schuldigen Personen. So viel Entschuldigungsgründe und mildernde Umstände wir auch zugestehen, so bleibt doch eine wirkliche Schuld bestehen, ein subjektives schweres Verschulden bei all denen, die gegen besseres Wissen an der Tötung Jesu mitgewirkt haben. Wenn wir dabei von Pilatus und den römischen Soldaten absehen, so bleiben als eigentlich Schuldige die Hohenpriester und die übrigen Mitglieder des Hohen Rates, die das Todesurteil ausgesprochen und seine Vollziehung bei Pilatus durchgesetzt haben; die Tempeldiener, die Jesus am Ölberg gefangengenommen haben; die Volksmenge, die durch ihr Geschrei „Kreuzige ihn!" den Prokurator so weit eingeschüchtert hat, daß er den Hohenpriestern nachgab. Endlich muß man zu den Schuldigen rechnen Herodes, der dem Prozeß freien Lauf ließ in einem Augenblick, wo er ihn hindern konnte, und Judas den Verräter. Damit ist aber der Kreis derer geschlossen, die schuld sind am Tod Jesu. Man kann nicht alle, die sich irgendwo und irgendwann gegen Jesus feindlich verhalten oder ihm Widerstand geleistet haben, also die Pharisäer und Schriftgelehrten, die ihn „in der Rede zu fangen suchten", oder die Bewohner von Nazareth, die ihn einmal vom Berg hinabstürzen wollten (Lk 4, 29), oder die Leute, die ihn zu steinigen drohten (Jo 10, 31), als mitschuldig an der Kreuzigung betrachten, auch dann nicht, wenn sie bei der betreffenden Gelegenheit gegen besseres Wissen und damit schuldbar handelten.

Unter denen, die an der Tötung Jesu mehr oder minder aktiv beteiligt waren, ist zahlenmäßig die stärkste Gruppe die Volksmenge, die durch ihr Geschrei „Kreuzige ihn!" auf die Verurteilung einen entscheidenden Einfluß übte. Die Evangelisten sagen nicht, wie viele es waren. Aber die Örtlichkeit legt nahe, daß es keine Hunderttausende waren. Riesige freie Plätze, die so große Menschenmassen fassen konnten, gab es in Jerusalem nicht, außer dem Tempelbezirk, der hier nicht in Betracht kommt. Daß der Platz oder die Straße vor der Burg Antonia, wo die Sprechchöre stattfanden, nicht allzu weiträumig war, geht auch daraus hervor, daß die einzelnen Sprecher, Pilatus und die Hohenpriester oder ihre Abgesandten, wie es scheint, überall verstanden wurden. Die Menschenmenge kann also nicht mehr als einige tausend Köpfe stark gewesen sein. Wie die Sprechchöre organisiert waren, wissen wir nicht, aber wahrscheinlich war es so, daß einzelne Agenten der Hohenpriester ihre Schlagworte brüllten, also „Wir wollen den Barabbas!", „Wir brauchen keinen König, wir haben schon am Kaiser genug!", „Kreuzige ihn!", „Es geht um deine Stellung beim Kaiser!" und daß dann das Volk jeweils die Worte wiederholte oder einfach mit Ja zustimmte. Daß die Sprechchöre veranstaltet und nicht spontan waren, sagen die Evangelisten ausdrücklich (Mk 15, 2, Mt 27, 20). Es ist daher nicht einmal notwendig anzunehmen, daß alle ohne Ausnahme geschrieen haben. Aber selbst wenn alle verstanden, worum es sich handelte, und

alle ausnahmslos mitschrieen, waren es höchstens einige Tausend. Jerusalem hatte damals gut 50 000 Einwohner. Man kann also nicht einmal sagen, die Einwohner von Jerusalem hätten in ihrer überwiegenden Mehrzahl dem Tod Jesu zugestimmt.

Noch viel weniger könnte man behaupten, das jüdische Volk sei als ganzes an der Tötung Jesu beteiligt gewesen. Wir haben zwar keine statistischen Nachrichten über die Zahl der Israeliten, die damals in Palästina und in der Diaspora lebten, aber weniger als eine halbe Million wird man für Palästina kaum rechnen dürfen. Was die Diaspora angeht, so wird die römische Judengemeinde von Archäologen auf 30 000 geschätzt, wohl etwas zu hoch. Immerhin wenn man bedenkt, daß es in allen größeren Städten, auch im Westen, Judengemeinden gab, und dazu in vielen kleineren, wie wir unter anderem aus der Apostelgeschichte wissen, so müssen wir für die Gesamtheit der Diasporajuden mindestens noch einmal eine halbe Million einsetzen, auch wenn die einzelnen Ortsgemeinden nicht nach vielen Tausenden zählten. Alle diese waren nicht nur der Abstammung nach Israeliten, sondern sie hatten ihre eigene bürgerliche Organisation, übten die jüdische Religion und die jüdischen Volksbräuche und fühlten sich in jeder Hinsicht als Angehörige des jüdischen Volks, wenn sie sich auch im Umgang der Landessprache, also meist des Griechischen, bedienten.

Wenn nun das jüdische Volk damals mindestens eine Million Mitglieder zählte und von diesen etwa drei oder fünf pro Mille am Karfreitag „kreuzige" schrieen, so kann man vernünftigerweise kaum behaupten, das Judenvolk habe die Hinrichtung Jesu verlangt. Man sage auch nicht, die übrigen Juden hätten nur deshalb nicht „kreuzige" gerufen, weil sie nicht zugegen waren: wären die Juden aus Galiläa oder Tarsus oder Ephesus am Platz gewesen, so hätten sie mitgeschrien. Das kann sein. Aber wenn wir von Verantwortung und Schuld reden, müssen wir uns an das halten, was geschehen ist, nicht was vielleicht hätte geschehen können.

Keine ernstliche Schwierigkeit macht die kollektive Ausdrucksweise, die sich stellenweise bei den Evangelisten, besonders bei Johannes, auch außerhalb der Passionsgeschichte, findet: „Da sprachen die Juden: sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter bist und vom Teufel besessen?" (Jo 8, 48). Oder bei der Heilung des Blindgeborenen: „So sagten seine Eltern aus Furcht vor den Juden. Die Juden hatten nämlich schon abgemacht, wenn jemand ihn als Messias bekenne, solle er aus der Synagoge ausgeschlossen werden" (Jo 9, 22). „Da schleppten die Juden Steine herbei, um ihn zu steinigen" (Jo 10, 31). An solchen Stellen soll überhaupt nichts über bestimmte Personen ausgesagt werden, ob es alle oder viele oder wenige oder einer waren. Bei der Stelle vom Blindgeborenen sind augenscheinlich die Vorsteher gemeint. Sonst heißt „die Juden" einfach so viel wie „jemand".

Eher noch könnte man versuchen das Gesamtvolk insofern für schuldig zu erklären, als es in seinen Spitzen vertreten war. In der Tat waren der Hohenpriester und der Hohe Rat, das Synedrium, die einzige Behörde oder Körperschaft, die etwas wie eine Zentralgewalt ausübte, auch über Jerusalem hinaus. Saulus wollte

mit einer Vollmacht vom Hohenpriester in Damaskus Christen verhaften (Apg 9, 1). Die Synagogenvorsteher in Rom erklärten dem Apostel Paulus, sie hätten (von Jerusalem) keine Weisung erhalten hinsichtlich der Christen (Apg 28, 21). Allerdings erstreckte sich diese Gewalt nur auf religiöse Angelegenheiten. Aber man könnte versuchen, das Synedrium als Exponenten oder als Vertretung des jüdischen Gesamtvolkes zu betrachten und dementsprechend zu schließen: Das Synedrium hat Jesus verurteilt, also hat das jüdische Volk Jesus verurteilt, da es in gewissem Sinn mit dem Synedrium solidarisch ist. Ein solcher Schluß beruhte aber auf der Voraussetzung, daß das Synedrium eine Art von Parlament gewesen wäre, wohin das jüdische Volk aus aller Welt die Männer seines Vertrauens entsandt hätte. So war es aber nicht. Im Synedrium saßen angesehene Männer. Ein Urteil der Synedristen konnte unter Umständen die öffentliche Meinung beeinflussen. Das Synedrium konnte Befehle erteilen (Apg 5, 28. 40), aber es konnte nicht im Namen des Volkes sprechen, es hatte seine Gewalt nicht vom Volk. Daher kann man nicht für einzelne Akte des Synedriums das Volk mitverantwortlich machen. Das wäre so, wie wenn man für einen Beschluß des römischen Senats die Reichsbevölkerung verantwortlich machen wollte.

Von welcher Seite also man die Frage betrachtet, niemals kommt eine Kollektivschuld heraus, als ob das damalige jüdische Volk als ganzes in irgendeiner Weise an der Tötung Jesu mitgewirkt hätte. Das einzige, was man sagen kann, ist, daß die wirklich Schuldigen mit Ausnahme von Pilatus Angehörige des jüdischen Volkes waren. Aber man kann nicht aus einem Verbrechen, das innerhalb eines Volkes begangen worden ist, ein Verbrechen des Volkes machen.

3. Verwerfung und Verfluchung des Volkes Israel. Je weniger wir geschichtlich eine Kollektivschuld des jüdischen Volks annehmen können, desto schwieriger scheint es, die neutestamentlichen Texte zu erklären, in denen klar von einer kollektiven Bestrafung die Rede ist. Jesus ruft wehe über die Städte Korozain, Bethsaida und Kapharnaum, und zwar als Strafe für ihre Verstocktheit: „Dem Lande Sodoma wird es am Tag des Gerichts erträglicher gehen als dir" (Mt 11, 24). Jerusalem wird zerstört werden zur Strafe „weil du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast" (Lk 9, 44). Oder gar die Stelle, wo Jesus sagt: „Über euch soll all das unschuldig vergossene Blut kommen, angefangen von dem gerechten Abel bis zu Zaccharias" (Mt 23, 35).

Diese und ähnliche dem früher Gesagten scheinbar widersprechenden Texte zeigen aber wiederum nur die objektive Schwere des Widerstandes der Menschen gegen den Schöpfer und seine Offenbarung. Diese objektive Schwere eindringlich vor Augen zu führen, ist ja eine Hauptaufgabe der evangelischen Verkündigung. Aus solchen Stellen kann man keine subjektive Kollektivschuld folgern, die auch gänzlich Unbeteiligte oder gar spätere Geschlechter umfaßt.

Allerdings hat Jesus von Strafen gesprochen, die das israelitische Volk als sol-

ches, in seiner Ganzheit, treffen werden. Hier tritt aber ein neuer Gesichtspunkt ein. Das israelitische Volk war dazu auserwählt, die Offenbarung Gottes der ganzen Menschheit zu übermitteln. Diese seine Sendung sollte es nicht so sehr durch Worte, als vielmehr hauptsächlich durch seine eigene Geschichte erfüllen. Nach Augustinus (Contra Faustum 13, 14) war das ganze Auserwählte Volk „Prophet" des Messias und seines Reiches. Die Bücher des Alten Testaments zeigen das klar. Ihre Verfasser betrachten es als ihre Aufgabe, nicht in erster Linie eine Geschichte ihres Volkes im Sinn einer Chronik zu schreiben, sondern vor allem das Walten Gottes in seinem Volk und für sein Volk darzustellen, damit Gott eben in diesem Walten tiefer erkannt werde, und zwar von der ganzen Menschheit, an die sich ja letztlich die Schrift richtet. Der Apostel Paulus sagt das ausdrücklich, wenn er schreibt: „Dies alles widerfuhr ihnen (den Juden) vorbildlich. Es ist nämlich zur Warnung geschrieben für uns, die wir in den letzten Zeiten leben" (1 Kor 10, 11). Und „alles was geschrieben steht, ist zu unserer Belehrung geschrieben" (Röm 15, 4).

Diese seine Sendung hatte das israelitische Volk auch noch zur Zeit Jesu, ja damals erreichte sie gerade ihren Höhepunkt. Was Gott damals in Israel wirkte, diente nach wie vor dem einen Zweck: der Offenbarung Gottes an die Menschheit. Wie im Alten Bund, so war auch zur Zeit Jesu die Geschichte Israels und Gottes Walten in ihr dazu bestimmt, die großen Heilsgnaden der Erlösung der Menschheit kundzutun, und dementsprechend die objektive Schwere, die im Zurückweisen dieser Gnaden liegt. Es sollte sich an greifbaren Tatsachen die Strenge Gottes zeigen, der das Zurückweisen seiner Gnade bestraft. Das Schicksal, das dem jüdischen Volk widerfuhr, war eine wirkliche Strafe für eine wirkliche subjektive Schuld; denn eine solche war, wenigstens bei den Führern, vorhanden. Aber es war eine Strafe mit weiterer, heilsgeschichtlicher Zielsetzung und darf daher nicht ohne weiteres mit einer beliebigen individuellen Bestrafung verglichen werden, und erst recht darf man hier nicht aus der Schwere der Strafe auf die Höhe der subjektiven Schuld schließen. Hier gilt was Paulus an die in Rom lebenden nicht-jüdischen Christen schrieb: „Betrachte also die Güte und die Strenge Gottes: die Strenge gegen die, die gefallen sind, die Güte aber gegen dich, wenn du in der Güte beharrst; sonst wirst auch du abgehauen werden. Aber auch die andern können (wieder) eingepfropft werden, wenn sie nicht im Unglauben verharren, denn Gott ist mächtig genug, um sie wiederum einzupfropfen" (Röm 11, 22. 23).

Eine Schwierigkeit könnte gefolgert werden aus den Texten wie Matthäus 8, 11. 12: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch sitzen: die Kinder des Reiches aber werden hinausgeworfen in die Finsternis." Hier scheint wirklich eine Verwerfung des ganzen Volkes ausgesprochen zu werden. Aber es scheint nur so. Wir haben es hier mit einer Ausdrucksweise zu tun, die uns fremd, dem Neuen Testament aber sehr geläufig ist. Man vergleiche Lukas 13, 18 „Die Letzten werden die Ersten und die Ersten die Letzten sein." Dort ist der Sinn offenbar nicht der, daß alles umgedreht wird, sondern: ‚es gibt

Letzte, die Erste sein werden, und es gibt Erste, die Letzte sein werden.' Oder: ‚So mancher der jetzt glaubt, an erster Stelle zu stehen, wird an die letzte kommen und umgekehrt.' Ähnlich ist die Stelle von den Kindern des Reiches, die hinausgeworfen werden in die Finsternis, zu verstehen: ‚Es kann sehr wohl geschehen, daß Israeliten der Abstammung nach nicht gerettet werden, während Heiden das Heil erlangen. Verlaßt euch also nicht auf eure leibliche Abstammung.' Daraus kann man wiederum kein Verwerfungsurteil für das ganze jüdische Volk folgern.

Manche begnügen sich nicht mit der Verwerfung, sondern sie wollen aus den über das israelitische Volk gekommenen Züchtigungen ableiten, daß das israelitische Volk „von Gott verflucht" sei. Dann wäre Gott geradezu seinen Versprechungen untreu geworden. Der Apostel Paulus ist weit entfernt von einer solchen Annahme. An eine Verfluchung durch Gott denkt er überhaupt nicht. Er will nicht einmal eine Verwerfung gelten lassen, als hätte Gott das Volk Israel bestraft, indem er die seinen Vorfahren gegebenen Verheißungen zurückgezogen hätte. Er sagt: „Auch ich bin Israelit, vom Geschlecht Abrahams, aus dem Stamm Benjamin" (Röm 11, 1), wie um auszudrücken: Verworfene, überdies wenn sie Verfolger waren wie ich, bekommen keine solchen Gnaden wie ich – nicht nur die Gnade der Bekehrung, sondern sogar die, die Frohe Botschaft in der Welt zu verkünden. „Hat etwa Gott sein Volk verworfen? Das sei ferne" (ebd.). An anderer Stelle gibt er den Grund an: „Wenn manche von ihnen nicht geglaubt haben, wird etwa ihr Unglaube die Treue Gottes aufheben? Nie und nimmer" (Röm 3, 3). „Gottes Gnadengaben und seine Berufung werden nicht zurückgenommen" (Röm 11, 29). „Hinsichtlich der Auserwählung bleiben sie das geliebte Volk, um ihrer Väter willen" (ebd. 28).

Paulus hätte neben sich auch alle andern Apostel anführen können, die so wie er dem Volk Israel angehörten. Auch nachdem die Vorsteher des Synedriums ihn verworfen und seine Verurteilung durchgesetzt hatten, hat Jesus auf diese seine Apostel seine Kirche gebaut. Paulus hätte noch auf die 3000 Israeliten hinweisen können, die sich gleich am Pfingsttag anschlossen (Apg 2, 41). Die Zahl stieg bald auf 5000 Männer (Apg 4, 4), so daß wenige Monate nach der Kreuzigung Jesu in Jerusalem mehr Anhänger Jesu waren, als am Karfreitag „kreuzige ihn" geschrieen hatten, darunter viele Leviten (Apg 6, 7). Ebenso hätte er auf die übrigen zahlreichen Gruppen von Judenchristen später in der Diaspora hinweisen können. Paulus gibt sogar die geheimnisvolle Versicherung, daß sich ganz Israel am Ende bekehren werde (Röm 11, 25), auch damit wieder bezeugend, daß von einer Verwerfung oder gar Verfluchung keine Rede sein kann.

So sind denn in all dem, was eine einfache Bestrafung erscheinen könnte, Gottes barmherzige Absichten enthalten. Auch im Leiden war und ist dieses Volk noch immer Träger der göttlichen Offenbarung. In seiner Geschichte zeigt sich die Strenge Gottes wie seine Barmherzigkeit und zugleich die Güte Gottes gegen die andern Völker, die er ohne ihr Verdienst an dem Heil hat teilnehmen lassen, das

zunächst nur an Israel versprochen war. Man kann das auch so ausdrücken: Auch unter der Züchtigung bleibt das israelitische Volk ein wertvolles Instrument, mit dem Gott seine Absicht zum Heil der Menschheit weiter verfolgt. Es hat immer noch eine Sendung in der Welt.

# Zur Geschichte des Reichskonkordats

Alfons Kupper

In einem früheren Beitrag „Zur Geschichte des Reichskonkordats" wurden ein Brief des Reichswehrministers General von Schleicher an den Erzbischof von Paderborn vom 13. Juli 1932 sowie ein Promemoria des Heiligen Stuhles vom 25. Oktober 1932 „die neuen Ansätze zur Verwirklichung des Reichskonkordats" genannt[1]. Eine Reihe bisher nicht bekannter Dokumente ermöglicht eine weitere Stützung dieser Behauptung.

Zwar muß mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß von einer unmittelbaren Kontinuität der Konkordatsbemühungen der Weimarer Zeit zu dem am 20. Juli 1933 erfolgten Abschluß des Reichskonkordats nicht gesprochen werden kann. Dafür waren der 30. Januar 1933 und die darauf folgenden Geschehnisse – Reichstagsbrandverordnung, Ermächtigungsgesetz, Ende der Parteien und beginnende Gleichschaltung der Länder – ein zu bedeutsamer Einschnitt, der eine völlige Veränderung der innerpolitischen Situation im Gefolge hatte. Trotz dieser notwendigen Feststellung kann und darf jedoch eine mittelbare Kontinuität behauptet werden. Diese war gegeben in der Person des Vizekanzlers von Papen. Als Reichskanzler war er gewillt, die zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich schwebenden Verhandlungen über eine Reihe von Fragen, die der Hl. Stuhl in Verbindung mit der vom Reich gewünschten Regelung der Militärseelsorge vertraglich geregelt sehen wollte, zu einem beide Seiten befriedigenden Ergebnis zu bringen. Aber es war ihm nicht mehr beschieden, dieses Ziel zu erreichen. Als Vizekanzler in der Regierung Hitler war er es dann, der am Osterfest 1933 anläßlich einer Romreise die entscheidende Initiative zum Abschluß des Reichskonkor-

[1] A. Kupper, *Zur Geschichte des Reichskonkordats*. In dieser Zschr., 163 (1958/59), 278—302; 354—375. Das genannte Zitat befindet sich auf S. 279.

dates ausgelöst hat, indem er dem Papst und dem Kardinalstaatssekretär einen entsprechenden Vorschlag unterbreitete[2].

Die nachstehend veröffentlichten Quellen lassen aber noch eine weitere Tatsache deutlich erkennen:

Obwohl in den Jahren der Weimarer Republik, besonders seit 1925 die Aussichten immer geringer geworden waren, für ein Reichskonkordat in den gesetzgebenden Körperschaften eine Mehrheit zu finden, nutzte in den Jahren 1930/32 der auf den Posten des Kardinalstaatssekretärs berufene ehemalige Nuntius beim Deutschen Reich, Kardinal Pacelli, jede sich bietende Gelegenheit, um die seit einigen Jahren zum Stillstand gekommenen Gespräche über ein Reichskonkordat neu in Gang zu bringen.

Einen gegebenen Anlaß hierzu sah der Kardinal in dem von der Reichsregierung vorgebrachten Wunsch, die Militärseelsorge neu zu regeln, was nur in der Form einer vertraglichen Vereinbarung zwischen dem Deutschen Reich und dem Hl. Stuhl geschehen konnte.

In Durchführung des Versailler Vertrags wurde aus dem alten verminderten Heer die Reichswehr neugeschaffen. Damit und durch die Tatsache, daß die Reichswehr ausschließliche Reichsangelegenheit war, ergab sich die Notwendigkeit, auch die Militärseelsorge auf eine neue Basis zu stellen, worüber seit 1921 Verhandlungen zwischen der Reichsregierung und dem deutschen Episkopat im Gang waren. Doch hatten sich die Bischöfe auf einer Entschließung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 27.–29. Januar 1920 gegen eine Exemtion der Militärseelsorge ausgesprochen[3], während die Reichsregierung gerade diese Form dringend anstrebte. Da sich die Verhandlungen jahrelang ergebnislos hinzogen, wandte sich schließlich der Reichswehrminister General Groener im Oktober 1929 mit der Bitte an das Auswärtige Amt, es möchte doch mit dem Hl. Stuhl unmittelbar über die strittige Frage Verhandlungen einleiten, was auch geschah.

Zu Beginn des Jahres 1930 weilte Prälat Kaas, seit 8. Dezember 1928 Vorsitzender der Deutschen Zentrumspartei, in Rom, um hier mit dem Kardinalsstaatssekretär Fragen des kurz zuvor unter seiner Mitwirkung zustande gekommenen Preußischen Konkordats zu besprechen. Daneben waren es besonders auch Fragen der Militärseelsorge, die Gegenstand dieser römischen Besprechungen waren. Darüber sandte der bayerische Gesandte beim Hl. Stuhl, Baron von Ritter zu Groenesteyn, an Ministerpräsident Dr. Held einen ausführlichen Bericht, in dem er die Absicht des Kardinalstaatssekretärs hervorhob, auch über weitere Fragen verhandeln und ein Konkordat mit dem Reich abschließen zu wollen[4]. Eine gleiche Auffassung von den Absichten des Kardinals brachte auch der Botschafter des Deutschen Reiches, Diego von Bergen, zum Ausdruck, als er in einem Telegramm-

[2] Vgl. Kupper a.a.O., S. 281 ff.; E. Deuerlein, *Das Reichskonkordat*. Düsseldorf 1956, 110 ff.; 242 ff.

[3] Protokoll der Bischofskonferenz zu Fulda 27.—29. 1. 1920, 4. Sitzung, 28. 2. 1920, Nr. 27. (Arch. d. Bischöfl. Ordinariats Limburg.) Vgl. auch G. Schreiber, *Zwischen Demokratie und Diktatur*. Münster 1949, 72 f.

[4] Dokument Nr. 1

bericht nach Berlin mitteilte: „KStS erwähnt Möglichkeit, Frage Militärseelsorge im Rahmen Reichskonkordat zu lösen. Verschiebung der Angelegenheit auf diese Plattform zurückgewiesen."[5]

Zugleich zeigt dieser Bericht aber auch, daß auf seiten des Reiches nicht gewünscht wurde, die Militärseelsorge mit den Fragen eines Reichskonkordats zu verquicken, was damit zu erklären sein dürfte, daß, wie aus den Quellen deutlich hervorgeht[6], gerade bei den großen Ländern starke Widerstände gegen ein Reichskonkordat bestanden, besonders nachdem das Preußenkonkordat zum Abschluß gebracht worden war. Die Militärseelsorgefrage aber wurde vom Reich als dringliche Angelegenheit betrachtet, die man nicht den voraussichtlich sehr langwierigen Diskussionen, die über ein Reichskonkordat mit Sicherheit zu erwarten gewesen wären, aussetzen wollte.

Dennoch bemühte sich der Kardinalstaatssekretär immer wieder, in Verbindung mit der Militärseelsorge auch eine Reihe weiterer Fragen, deren vertragliche Regelung der Hl. Stuhl gern gesehen hätte, zu klären und in den erforderlichen Vertrag aufzunehmen.

Im März des Jahres 1931 wurde dem Botschafter vom Hl. Stuhl ein Vorschlag zu einer vorläufigen Regelung der Militärseelsorgefrage unterbreitet, wobei seitens des Hl. Stuhls auch Gegenwünsche geäußert wurden[7]. Diese wurden auf Wunsch des Botschafters in einem eigenen Promemoria präzisiert[8]. Inhaltlich stellen diese Gegenwünsche durchaus nichts Neues dar, stehen vielmehr in Einklang mit den früheren Entwürfen und Richtlinien für ein Reichskonkordat[9].

Wiederum zeigen die Quellen, wie ungünstig die politische Lage für die Wünsche der Kurie geworden war. Unmittelbar vor dem Empfang dieses Promemorias berichtete Herr von Bergen dem Amt, Reichskanzler a. D. Dr. Wirth und Prälat Dr. Schreiber hätten es sich angelegen sein lassen, „Pacelli sehr energisch darauf hinzuweisen, daß Erfüllung dort bekannter drei Wünsche Kurie nach Lage der Dinge aussichtslos erscheine"[10]. Trotzdem hielt der Kardinalstaatssekretär an seiner Absicht fest, zu einer umfassenderen Vertragsregelung zu kommen, wie in einem Privatbrief des Gesandten von Ritter berichtet wird[11].

---

[5] Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8b Militärseelsorge, Bd. 2

[6] Dokument Nr. 2

[7] Dokument Nr. 3 — Von dieser Unterredung des Botschafters mit dem Kardinalstaatssekretär berichtet auch Deuerlein a.a.O., S. 88 unter Verweis auf A. Scharnagl, *Das Reichskonkordat und die Länderkonkordate als Konkordatssystem.* (Hist. Jahrbuch 74 [1955] 601.)

[8] Dokument Nr. 4

[9] Im Rahmen einer in Vorbereitung befindlichen Veröffentlichung amtlicher Quellen zum Abschluß des Reichskonkordats werden die wichtigsten Entwürfe und Richtlinien zu diesem Vertrag ebenfalls veröffentlicht.

[10] Telegr. Bericht Nr. 15 vom 20. 4. 1931 (Pol. Arch. AA, Vat. Nr. 8b Militärseelsorge, Bd. 3). — Zu dieser Romreise Deutscher Politiker vgl. R. Morsey, *Die Deutsche Zentrumspartei.* In: R. Morsey und E. Matthias, *Das Ende der Parteien.* Düsseldorf 1960, 301. Nach H. Pünder, *Politik in der Reichskanzlei.* (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte f. Zeitgesch., Nr. 3) Stuttgart 1961, 95, weilte auch Reichsminister von Guérard zur gleichen Zeit in Rom, wo er an Wirths Verhandlungen teilnahm (vgl. hierzu Dok. Nr. 5). — Der oben genannte Prälat Dr. Schreiber, führendes Mitglied der Zentrumsfraktion im Reichstag, war schon früher mit der Frage Militärseelsorge befaßt. Ende Nov. 1930 hatte er dem Ausw. Amt eine „Denkschrift betr. die Notwendigkeit eines eigenen katholischen Feldpropstes für die Deutsche Reichswehr" vorgelegt, die auch dem Vatikanbotschafter zugeleitet worden war. Vgl. Schreiber a.a.O. 73.

[11] Dokument Nr. 5

Und doch hat es den Anschein, als habe in den weiteren Gesprächen Kardinal Pacelli zwei seiner Wünsche fallen lassen[12].

Vorerst aber kamen die Verhandlungen zu einem Stillstand, nachdem der Entwurf einer Stellungnahme des Reichskanzlers Brüning zu dem vatikanischen Wunsch die Ablösung der Staatsleistungen an die Kirche betreffend[13] in vertraulicher Sondierung vom Kardinalstaatsekretär als ungenügend abgelehnt worden war[14].

Hingegen bemühten sich die deutschen Bischöfe weiterhin, mit der Reichsregierung zu einer Regelung der Militärseelsorge nach ihren Vorstellungen, d. h. ohne die Exemtion, zu gelangen. Reichswehrminister General von Schleicher richtete daher am 13. Juli 1932 an Erzbischof Dr. Caspar Klein von Paderborn ein Schreiben, in dem er einen ihm übersandten Entwurf einer katholischen militärkirchlichen Dienstordnung zurückwies, weil diese völlig auf dem vom Reich abgelehnten Grundsatz der Nichtexemtion aufgebaut war[15].

Gerade dieser Brief erlangte in der Vorgeschichte des Reichskonkordats eine besondere Bedeutung, weil durch ihn die Gespräche und Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl, die seit Juli 1931 geruht hatten, erneut auflebten.

Eine Abschrift dieses Briefes wurde vom Reichswehrminister an das Auswärtige Amt übersandt, das von dem Schreiben dem Prälaten Kaas[16] sowie dem Vatikanbotschafter durch eine Abschrift Kenntnis gab. Erzbischof Klein seinerseits hatte der Bischofskonferenz in Fulda Bericht erstattet. Unter dem 12. 9. 1932 sandte er dem Reichswehrminister eine Entschließung der Bischofskonferenz über die Militärseelsorge zu, in der die Bischöfe es für selbstverständlich erklärten, „daß sie jede zwischen der höchsten kirchlichen und höchsten weltlichen Autorität vereinbarten Neuordnungen rückhaltlos akzeptieren". Weiter erklärten sie: „Wenn in direkter Verhandlung der obersten Reichsbehörde mit dem Hl. Stuhle beiderseits die Exemtion und die bischöfliche Würde für den Feldpropst für das Ratsamere gehalten wird, so erklären alle Diözesanbischöfe einstimmig, daß sie bei aller pflichtmäßig geübten Äußerung ihrer Meinung *doch einer so vereinbarten Ordnung niemals im Wege gestanden haben und niemals im Wege stehen werden.* Eine baldige allseits befriedigende Lösung würde von den Bischöfen freudig begrüßt werden."[17] In dem Begleitschreiben teilte der Erzbischof dem Minister gleichzeitig

[12] Dokument Nr. 6

[13] Dokument Nr. 6a

[14] Siehe dazu Dokument Nr. 4

[15] Dokument Nr. 7. — Dieses Dokument sowie die übrigen die Militärseelsorge berührenden Quellen dürften zur Genüge deutlich machen, daß sich K. O. Frhr von Aretin (Das Ende der Zentrumspartei und der Abschluß des Reichskonkordats am 20. Juli 1933, in: Frankfurter Hefte 17 [1962] 237 ff) mit der Schlußfolgerung, die „durch kein akutes Ereignis ausgelöste Anfrage" Schleichers hätte nur den Zweck verfolgen können, auf das „Zentrum einen Druck auszuüben" (239), im Irrtum befindet. Diese Vermutung findet in den amtlichen Quellen keinerlei Stütze. Sie zeigen im Gegenteil, daß die Voraussetzungen zu dieser Folgerung nicht zutreffen.

[16] Dieser sowie der Vatikanreferent Menshausen waren an der Abfassung des Schleicher-Briefes beteiligt.

[17] Abschrift der Entschließung im Pol. Arch. AA, Vat. Nr. 8b Militärseelsorge, Bd. 3. Unterstreichung nach Vorlage. — Im Prot. d. Bisch.-Konf. Fulda 17.—19. 8. 1932 (Arch. d. Bisch. Ord. Limburg) ist die Eheschließung nicht enthalten, sondern lediglich ihre Tatsache erwähnt.

mit, „daß auch Se. Exzellenz, der Hochwürdigste Herr Apostolische Nuntius Orsenigo in Berlin über das Ergebnis der Fuldaer Besprechung in qu. Angelegenheit in Kenntnis gesetzt worden ist mit der dringlichen Bitte, die notwendigen Schritte zu ihrer Regelung auf diplomatischem Wege einzuleiten."

In einer Vorlage für den Staatssekretär im Auswärtigen Amt hielt der Vatikanreferent Menshausen am 3. Oktober fest, Prälat Dr. Schreiber habe empfohlen, auch den Herrn Reichskanzler (von Papen!) über den Stimmungsumschwung der Bischöfe zu informieren. Einem nachträglichen Vermerk auf der Vorlage zufolge hatte Menshausen selbst die Möglichkeit, „den Herrn R. K. privatim zu verständigen".

Die Absicht der Reichsregierung, jetzt die Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl wieder aufzunehmen, wurde auf einen Bericht von Bergens hin zurückgestellt. Dieser teilte mit, der Kardinalstaatssekretär habe ihm ein Promemoria angekündigt; in diesem werde gegenüber dem Wunsch des Reichs nach Exemtion der Militärseelsorge Entgegenkommen zugesagt. Zugleich aber werde der Kardinal auch auf seine schon geäußerten Wünsche zurückkommen; denn es erscheine ihm berechtigt, in diese Verhandlungen auch solche Fragen mit einzubeziehen, die bisher in den Länderkonkordaten nicht hätten geregelt werden können[18]. Allerdings läßt der Bericht auch klar erkennen, daß der Botschafter dem Kardinal keine Hoffnungen auf eine Erfüllung seiner Wünsche machen konnte, er aber auch nicht jede Aussicht, mit dem Reich zu einer konkordatären Regelung zu gelangen, verschließen wollte.

In einer Aufzeichnung für den Minister nannte Menshausen die zu erwartenden Forderungen der Kurie „wegen der augenblicklichen politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Deutschland zur Zeit unerfüllbar" und schlug vor, die Behandlung dieser Punkte von der „so eilbedürftigen Regelung der Militärseelsorge" abzutrennen, „aber die Bereitwilligkeit zur unabhängigen Erörterung – wenn möglich zu einem späteren Zeitpunkt – erkennen zu lassen".

Unter dem 27. 10. 1932 übersandte der Botschafter das schon angekündigte Promemoria des Hl. Stuhles, in dem die schon bekannten drei Wünsche erneut ausgesprochen wurden – um einen weiteren vermehrt. Für das zugesicherte Entgegenkommen in der Behandlung des Wunsches auf eine Exemtion der Miltärseelsorge wurde, gewissermaßen als eine Gegenleistung des Reichs, eine vertragliche Regelung auch dieser aufgeführten Punkte erwartet[19].

Etwa zur gleichen Zeit hatte der Nuntius bei einem Besuch auch einige der Wünsche des Hl. Stuhls mit dem Reichskanzler erörtert. Aus dem Bericht des Nuntius hierüber glaubte Pacelli wohl eine grundsätzliche Zustimmung des Reichskanzlers herauszulesen zu dürfen[20]. Das war für ihn hinreichender Anlaß, dem Reichskanzler unmittelbar eine Abschrift des Promemorias zu übersenden[21]. Wenn

---

[18] Dokument Nr. 8 [19] Dokument Nr. 9 [20] Dokument Nr. 10 [21] Dokument Nr. 11

auch Herr von Papen den Empfang lediglich bestätigen ließ, scheint er doch geneigt gewesen zu sein, den Wünschen des Hl. Stuhles zu entsprechen[22].

Welche innenpolitischen Ziele und Absichten Reichskanzler von Papen damit verfolgt haben mag, bleibe dahingestellt. Wichtig ist hier die Tatsache, die Staatssekretär von Bülow festhält, daß der Kanzler die Wünsche aus innenpolitischen Gründen erfüllen möchte. Und dieser gleiche Herr von Papen, der als Reichskanzler seine Absicht nicht mehr hatte in die Tat umsetzen können, unterbreitete Ostern 1933 als Vizekanzler dem Hl. Stuhl ein Konkordatsangebot, das ganz auf den Entwürfen der Jahre 1920–1924 beruhte, in denen auch die jetzt erneut ausgesprochenen Wünsche des Hl. Stuhls bis auf Punkt vier schon enthalten waren[23].

Mit Ende November 1932 setzten nun auf Veranlassung des Auswärtigen Amtes über den Inhalt des Promemorias, besonders über die darin enthaltenen Gegenforderungen, Ressortberatungen ein[24]. Vom Reichsministerium des Innern wurde der Entwurf für eine Beantwortung des Promemorias ausgearbeitet, der einer auf den 25. Februar 1933 anberaumten gemeinsamen Beratung als Besprechungsgrundlage dienen sollte[25]. Über den Verlauf dieser Besprechung konnten allerdings bis jetzt noch keine näheren Unterlagen ermittelt werden[26].

Das vermutliche Ergebnis dieser Besprechung war, daß das Promemoria eine geteilte Beantwortung finden sollte, einmal nur die Militärseelsorge betreffend, während in einer zweiten Note die anderen Punkte behandelt werden sollten[27].

Diese beiden Entwürfe für eine Beantwortung des vatikanischen Promemorias, die vom Vatikanreferenten Menshausen auf der Grundlage des Entwurfs des Innenministeriums erstellt worden waren, wurden mit einer Reihe weiterer Materialien von Herrn Menshausen dem Vizekanzler von Papen „zur näheren Orientierung und eventuellen Verwertung" anläßlich seiner Romreise übergeben[28].

Die entworfenen Antworten sollten allerdings nicht mehr abgesandt werden. Auf einem Brief des Reichswehrministeriums vom 28. 2. 1933, mit dem ein weiterer Entwurf zu einer Beantwortung des Promemorias übersandt worden war, der in stärkerem Maße auf die Militärseelsorgefrage einging, wurde von Menshausen am 2. Mai 1933 der Vermerk angebracht: „Die Sachlage hat sich einerseits durch das Ermächtigungsgesetz vom 24. März d. J., das die Erfüllung der vatikanischen Forderungen ohne parlamentarische Mitwirkung ermöglicht, und andererseits im

---

[22] Dokument Nr. 12. — In Ergänzung zu Deuerlein, S. 113, festgestellt werden, daß die von Deuerlein ausgesprochene Vermutung, Papen habe auch schon als Reichskanzler amtlich von dem Promemoria und dem ganzen damit verbundenen Fragenkomplex Kenntnis erlangt, tatsächlich zutrifft.

[23] Die entsprechenden Dokumente werden in der genannten Quellenpublikation dargeboten.

[24] Dokumente 13 und 14

[25] Dokument Nr. 15 und 15a

[26] So konnte vor allem der Brief des RMI an das AA vom 23. 2. 33, der in einer Aufzeichnung Menshausens vom 5. 4. 33 erwähnt wird, noch nicht aufgefunden werden. Vgl. hierzu K. D. Bracher, *Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat.* In: Der Konkordatsprozeß. Veröff. d. Inst. f. Staatslehre u. Pol. e.V. Mainz, Bd. VII, München 1957 ff. 992; Deuerlein a.a.O. 109; Kupper a.a.O. 281 ff.

[27] Dokumente Nr. 16 und 16a.

[28] Aufzeichnung Menshausens vom 7. 4. 33. Vgl. hierzu Kupper a.a.O. 281 f., Bracher a.a.O. 991 ff.

Hinblick auf II Vat. 129 (geheim)[29] völlig geändert. Von einer Beantwortung der Note des Kard. Staatssekr. vom 25. 10. 32 wird daher vorläufig Abstand genommen. b.a.w.Z.d.A. 2/5 msh."

In Zusammenfassung darf wohl folgendes festgestellt werden:

Die nachfolgenden Dokumente zeigen

1. daß nach Abschluß des Preußischen Konkordats der Kardinalstaatssekretär immer wieder versuchte, die zum Stillstand gekommenen Gespräche und Verhandlungen über ein Reichskonkordat wieder in Gang zu bringen, obwohl sich auf Grund der innen- und wirtschaftspolitischen Lage die Aussichten auf ein Gelingen immer mehr verschlechtert hatten;
2. daß der gegebene Anlaß zu diesen Bemühungen der Wunsch des Reiches war, vom Hl. Stuhl für die Militärseelsorge die Exemtion zu erlangen;
3. daß in der Person des Reichskanzlers und nachmaligen Vizekanzlers von Papen eine unmittelbare Verbindung besteht zwischen den Verhandlungen der zweiten Jahreshälfte 1932 und der bei dem Romaufenthalt Papens erfolgten Einleitung der zum Abschluß führenden Verhandlungen über das Reichskonkordat.

## Dokument Nr. 1

### Brief des Bayer. Gesandten beim Hl. Stuhl Frhr. von Ritter zu Groenesteyn an Ministerpräsident Dr. Held

(GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 1008, Nr. 720–723)

J. Nr. 99. Rom, den 9. März 1930.

Hochverehrtester Herr Ministerpräsident!

Euer Exzellenz hatte ich mir erlaubt, schon bei anderer Gelegenheit einmal zu berichten, daß Herr Prälat Kaas von Seiner Eminenz Kardinal Pacelli hieher zurückerwartet werde, um mit ihm einige ausstehende Ausführungsbestimmungen zum Preußischen Konkordat zu besprechen.

Herr Prälat Kaas weilt nunmehr seit acht Tagen hier. Da er sich aber gesundheitlich nicht wohl fühlt, hat er dem Kardinal Pacelli bis jetzt nur einen kurzen Besuch abstatten können.

Abgesehen von den Ausführungsbestimmungen zum Preußischen Konkordat beabsichtigt Prälat Kaas zum Gegenstand seiner Besprechungen mit Kardinal Pacelli, wie Seine Eminenz mir erzählte, auch die Frage der Ernennung eines deutschen Armeebischofs oder Feldpropstes zu machen. Die Reichsregierung wünscht diese Frage mit dem Heiligen Stuhl zu regeln, während die deutschen Bischöfe eine entgegengesetzte Stellung einnehmen. Gleichwohl besteht beim Heiligen Stuhl Geneigtheit, dem Wunsch der Reichsregierung entgegenzukommen und aus diesem Anlaß eventuell in ein Konkordatsverhältnis mit dem Reich zu treten, um dann als Gegengabe des Reichs auch noch einige Wünsche des Heiligen Stuhles erfüllt zu erhalten.

[29] Aktennummer der in Anm. 28 angeführten Aufzeichnung Menshausens vom 7. 4. 33.

Kardinal Pacelli, der schon als Nuntius dem Gedanken nachhing, neben den Länderkonkordaten für Fragen, die der Kompetenz der Länder entzogen sind, auch noch ein Reichskonkordat zu schließen, hat, wie ich mich kürzlich überzeugen konnte, auch in seiner neuen Stellung diesen Gedanken nicht fallen lassen und es wäre nicht zu verwundern, wenn er zur Verwirklichung desselben in erster Linie an die Hilfe des Prälaten Kaas appellierte, der ihm in langjähriger freundschaftlicher Zusammenarbeit schon viele erfolgreiche Dienste, zumal für das Gelingen des Preußischen Konkordates, geleistet hat.

Daß Kardinal Paeclli außer der Regelung der Militärseelsorge auch noch anderes Material für ein Reichskonkordat finden zu können glaubt, habe ich aus Andeutungen entnommen, die er mir gemacht hat. Er sprach unter anderem von in der Ehegesetzgebung des Reichs enthaltenen Strafbestimmungen für Geistliche, die vor der Bürgerlichen Eheschließung eine kirchliche Eheschließung vornehmen. Diese Strafbestimmungen möchte Kardinal Pacelli aufgehoben sehen. Vielleicht schwebt ihm auch der Gedanke vor, daß ein Reichskonkordat für die Interessen der Kirche eine Art Rückversicherung bilden könnte, falls einmal der selbständige Fortbestand der Länderkonkordate durch eine einheitsstaatliche Entwicklung des Reichs in Frage gestellt werden sollte. Denn als ich ihn davor warnte, einem Reichskonkordate den Charakter eines Mantelkonkordates zu geben, weil dadurch die Bedeutung der Länderregierungen für die Wahrung der in den Länderkonkordaten der Kirche zugesicherten Rechte abgeschwächt und daraus der Kirche nichts weniger als ein Vorteil erwachsen würde, vermied er es auf diese Seite der Frage näher einzugehen. Um so mehr erscheint es mir ganz unmaßgeblichst angezeigt, daß von seiten der Bayerischen Staatsregierung ihr weiterhin Beachtung geschenkt werde. Ich bitte aber Euer Exzellenz, falls Hochdieselben die Absicht haben sollten über die Frage eines Mantelkonkordates mit der Preußischen Regierung in Fühlung zu treten, mich nicht als Gewährsmann für obige Mitteilungen zu bezeichnen, weil diese auf einer streng vertraulichen Aussprache mit dem Kardinal Pacelli beruhen.

Genehmigen hochverehrtester Herr Ministerpräsident die erneute Versicherung meiner ausgezeichnetsten Hochachtung, mit der ich die Ehre habe zu sein

Euer Exzellenz
(Unterschrift fehlt, da nur Abschrift.)

## Dokument Nr. 2

## Auszug aus einem Brief des Geheimen Rates Freiherrn von Stengel an den Gesandten Baron von Ritter, v. 4. 7. 1929.

(GSTA München, Ges. Päpstl. Stuhl 1008, Nr. 710)

Deine Befürchtungen wegen eines Reichskonkordats teilt der Herr Ministerpräsident vorläufig nicht, obwohl er natürlich auch einem solchen mit starker Antipathie gegenüberstehen würde; Dr. Held hält vorerst keine Möglichkeiten für gegeben, daß ein Reichskonkordat zustandekommen könnte; nach dem Abschluß des Preußischen Konkordats, falls es wirklich zur Ratifikation und zum Inkrafttreten desselben kommt, werde Preußen und speziell Ministerpräsident Braun als starker Gegner eines Reichskonkordats auf dem Plan erscheinen. Der Inhalt für ein Reichskonkordat wäre wohl ein ziemlich magerer; aber immerhin blieben, wie ich bei der Lektüre des italienischen Konkordats ersehen habe, immerhin noch genug Punkte, welche den Abschluß eines Reichskonkordates rechtfertigen könnten, abgesehen von der Militärseelsorge – Art. 13, 14 und 15 des italienischen Konkordats – wohl auch die Bestimmungen in Art. 3, 4, 6, 7, 8 und 9 des italienischen Konkordats. Man wird also doch, da es an Material für ein Reichskonkordat nicht fehlen würde, auf der Hut sein müssen, daß es sich nicht etwa zu einem Mantelkonkordat auswächst. Aber in dieser Richtung würden wir wohl auf die Unterstützung Preußens nach Abschluß seines Konkordats rechnen können.

## Dokument Nr. 3

### Telegraphischer Bericht des Vatikanbotschafters von Bergen Nr. 8 vom 20. März 1931.

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 3)

Kardinalstaatssekretär übergab mir heute Promemoria betr. Militärseelsorge, das ich zwecks Vermeidung Zeitverlust mit Post im Original einreiche.

Hiernach hat der mit Angelegenheit befaßter Kardinal Seiner Heiligkeit Einsetzung eines nichtexemten Feldpropstes mit Titel päpstlicher Hausprälat vorgeschlagen, ohne daß aber dadurch einer anderweitigen Regelung durch weitere Verhandlungen mit Reichsregierung, bei Geltendmachung besonderer Wünsche der Kurie, präjudiziert würde. Papst hat Vorschlag genehmigt.

Kardinalstaatssekretär hält mithin an seinerzeit in diesseitiger Berichterstattung gekennzeichneten Absicht fest, Frage Militärseelsorge als Mittel zur Vorbringung und Verwirklichung verschiedener weitergehender Wünsche zu benutzen. Diese Wünsche sind in erster Linie:

1. Änderung Personenstandsgesetz vgl. Erl. II Vat. 813 II vom 16. Nov. v. J.
2. Zusicherung, daß die in Art. 138 RV vorgesehenen Maßnahmen zur Ablösung Staatsleistungen an Religionsgesellschaften nur im Einvernehmen mit Heiligem Stuhl erfolgen sollte.
3. Zu vereinbarende Zusicherung betreffend Regelung Schulfrage.

Bergen.

## Dokument Nr. 4

### Promemoria des Hl. Stuhles Nr. 1074/31 vom 23. 4. 1931 (Übersetzung)

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 3)

Im Anschluß an das Promemoria vom 18. v. Mts. und dem von Sr. Exzellenz, dem Deutschen Botschafter geäußerten Wunsche entsprechend, werden nachstehend die Punkte angegeben, die wie dem Herrn Botschafter bereits mündlich mitgeteilt wurde, am Ende des Promemorias vor allem gemeint waren:

1. Abschaffung der Strafe, die den Pfarrer trifft, der aus Gewissengründen eine kirchliche Trauung vor der Ziviltrauung vornimmt.
2. Sobald es zu der von der deutschen Reichsverfassung vorgesehenen Ablösung der finanziellen Leistungen des Staates an die Kirche kommt, wird das diesbezügliche Gesetz nicht ohne vorhergehende Verständigung mit dem Heiligen Stuhl erlassen werden.
3. Die Rechte der Katholiken in Bezug auf die konfessionelle Schule und den Religionsunterricht werden gewährleistet.

Aus dem Vatikan, 23. April 1931.
E. Card. Pacelli

## Dokument Nr. 5

### Brief des Bayer. Gesandten von Ritter an den Geheimen Rat Frhr. von Stengel.

(GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 1008, Nr. 724/725)

Rom, den 8. Mai 1931.

Lieber Freund!

An die Antwort, die Herr von Bergen in der Kanonikatsfrage (Päpstliche Reservationen) vom Kardinalstaatssekretär erhalten hat und die sich, wie ich Dir am 2. Mai vertraulich schrieb, fast wörtlich mit der uns erteilten Antwort deckt, haben sich, wie ich ebenfalls unter dem Siegel streng-

ster Verschwiegenheit erfahren habe, Verhandlungen zwischen Preußen und der Kurie geknüpft, um bei dieser Gelegenheit noch andere schwebende Fragen zu regeln. Die Anregung ist von der Preußischen Regierung ausgegangen, hinter* in diesem Falle die Reichsregierung zu stehen scheint. Die Regierung verlangte die Exemption des Armeepropstes, wie sie in anderen Ländern schon besteht, aber bisher von der Kurie Deutschland noch nicht zugestanden wurde, weil die Bischöfe, insbesondere Kardinal Faulhaber, es nicht wünschen. Die Kurie wäre nunmehr eventuell doch bereit, dieses Zugeständnis zu machen, verlangt aber dafür ihrerseits die Straflosigkeit der Geistlichen, die vor der Ziviltrauung eine kirchliche Trauung vorgenommen haben (ein diesbezüglicher Antrag ist schon kürzlich vom Zentrum eingebracht worden), ferner ein Mitbestimmungsrecht bei der Aufstellung von Grundsätzen für die Ablösung der Staatsleistungen an die Kirche (Art. 138 der Reichsverfassung) und schließlich Garantien für die Erhaltung der Bekenntnisschule. Über diese Fragen haben auch die beiden Reichsminister Guérard und Wirth, als sie vor einigen Wochen hier waren, mit Pacelli verhandelt, um ihn zu bestimmen, in seinen Forderungen nicht so weit zu gehen. Pacelli soll sich aber spröde gezeigt haben. Nach Andeutungen zu schließen, die er mir vor einiger Zeit gemacht hat, muß ich annehmen, daß er diese Frage nicht mit der Erledigung der Kanonikatsfrage verknüpft zu sehen wünscht, sondern sie vielmehr zum Gegenstand eines mit dem Reich abzuschließenden Konkordates machen möchte.

Ich trage Bedenken, darüber offiziell zu berichten, weil meine Informationen zu streng vertraulicher Art sind. Zur Orientierung des Herrn Ministerpräsidenten wollte ich aber doch nicht verfehlen, Dir dies mitzuteilen, besonders weil daraus hervorgeht, daß Pacelli im Stillen doch immer noch mit einem Reichskonkordat liebäugelt.

Mit herzlichem Gruß

(Unterschrift fehlt, da nur Abschrift.)

## Dokument Nr. 6

## Brief des Staatssekretärs Dr. Pünder an den Reichsminister der Finanzen, den Reichsminister des Auswärtigen z. Hd. von Herrn Legationsrat Dr. Klee und den Reichswehrminister, z. Hd. Generalmajor von Schleicher.

(Bundesarchiv Koblenz, Bestand R 43I/160, Bl. 101/102)

Berlin, den 8. Juli 1931.

Seit Jahren ist die Frage der Schaffung eines exemten Feldpropstes für die katholischen Wehrmachtsangehörigen noch ungelöst. Die Reichswehr legt begreiflicherweise auf eine möglichst baldige Regelung dieser Frage aus militärischen Gründen großen Wert. Die Verhandlungen, die über diese Frage über das Auswärtige Amt mit dem Vatikan geführt wurden, hatten sich bisher deshalb schwierig gestaltet, weil die Kurie ihre Zustimmung zu dieser Einzelfrage noch von anderen Fragen abhängig gemacht hatte. Um welche Dinge es sich hierbei handelte, kann unerörtert bleiben, da in Verfolg der letzten Verhandlungen die Kurie diesen Standpunkt verlassen hat. Nur auf die vorläufige Erörterung einer einzigen Frage legt der Vatikan noch besonderen Wert, nämlich hinsichtlich eines etwaigen Reichsgesetzes, betreffend die Ablösung von Staatsleistungen. Die Kurie möchte durch eine Erklärung des Herrn Reichskanzlers sichergestellt wissen, daß vor etwaiger Einbringung dieser Vorlage rechtzeitig mit ihr Fühlung genommen werde. Der Herr Reichskanzler trägt von sich aus keine Bedenken gegen eine solche Erklärung, da ja stets in dem Stadium der Vorerörterung neuer Gestzesmaterien zunächst Fühlung mit den Interessenten aufgenommen werden muß. (Daß sich diese Fühlungnahme zu gegebener Zeit natürlich nicht nur auf die katholische Kirche erstrecken soll, unterliegt keinerlei Zweifel.) Wenn sonach nach der Auffassung des Herrn

* Hier scheint versehentlich das Wörtchen „der" ausgelassen worden zu sein.

Reichskanzlers die Erklärung der Reichsregierung lediglich eine Selbstverständlichkeit enthält, ist er dennoch zur Abgabe der Erklärung in der offizielleren Form eines Briefes bereit, da dadurch die militärisch bedeutungsvolle Frage der Schaffung des exemten Feldpropstes gesichert erscheint.

Der Entwurf eines solchen Briefes ist inzwischen im Einvernehmen zwischen Reichskanzlei und dem federführenden Reichsministerium des Innern aufgestellt worden und ist anliegend ergebenst beigefügt.

Auftragsgemäß darf ich in Übereinstimmung mit dem Herrn Reichsminister des Innern bitten, etwaige Bedenken oder Anregungen zu diesem Entwurf bis *Sonnabend, den 11. Juli 12 Uhr* mittags bei der Reichskanzlei anmelden zu wollen. Die Weiterleitung des Briefes nach Vollziehung durch den Herrn Reichskanzler würde durch das Auswärtige Amt zu erfolgen haben.

gez. Dr. Pünder.

## Dokument Nr. 6a

## Entwurf des Briefes des Reichskanzlers Brüning an Nuntius Orsenigo betr. Ablösung der Staatsleistungen.

(Bundesarchiv Koblenz, Bestand R 43I/160, Bl. 103)

Euer Exzellenz

haben in letzter Zeit verschiedentlich sich nach dem Stande des Reichsgesetzentwurfs erkundigt, der die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften zum Gegenstand hat. Eure Exzellenz dürften sich mit mir in der Auffassung begegnen, daß bei der Vorbereitung und Durchführung dieser gesetzgeberischen Aufgabe im Hinblick auf die Kompliziertheit der Materie und die wirtschaftliche und politische Gesamtlage größte Schwierigkeiten zu überwinden sind. Sollte es immerhin in absehbarer Zeit zu einer Einbringung des Gesetzentwurfs kommen, so würde ich es als eine Selbstverständlichkeit erachten, daß die Reichsregierung, was die katholischen Belange betrifft, sich vorher mit dem Heiligen Stuhle in Verbindung setzt, unter gleichzeitiger Beteiligung des deutschen Episkopats. Diese meine Auffassung, daß ein solches Benehmen rechtzeitig zu erfolgen hat, wird auch durch das Reichskabinett, dem ich von dieser Angelegenheit Mitteilung gemacht habe, geteilt.

Mit dem Ausdruck ausgezeichneter Hochschätzung bin ich

Euer Exzellenz

sehr ergebener

. . . . .

## Dokument Nr. 7

## Brief des Reichswehrministers General von Schleicher an Erzbischof Dr. Caspar Klein von Paderborn

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 3)

Euer Exzellenz

beehre ich mich, meinen verbindlichsten Dank auszusprechen für das gefällige Schreiben vom 2. 5. 32. Von dem mir gleichzeitig übersandten Entwurf einer Katholischen militärkirchlichen Dienstordnung habe ich Kenntnis genommen. Er ist aufgebaut auf dem streng durchgeführten Grundsatz der Nichtexemtion und der uneingeschränkten Jurisdiktion der Ortsbischöfe; auch der episcopus

delegatus soll als Armeebischof keine Jurisdiktion oder sonstigen Machtbefugnisse haben, ebensowenig der Feldpropst, dessen geistliche Vollmachten vom Belieben der einzelnen Ortsbischöfe abhängen. Kirchensteuerfreie Militärgemeinden sollen – mit Ausnahme Bayerns – als Personalgemeinden eingerichtet werden dürfen in den wenigen Standorten mit planmäßigen Militärpfarrern.

Der Entwurf steht hiernach weit zurück hinter dem Päpstlichen Breve vom 24. 10. 1849, das den Fürstbischof von Breslau zum Armeebischof bestellte mit uneingeschränkter armeebischöflicher Jurisdiktion und der Befugnis zu ihrer Übertragung auf den Feldpropst; er greift im wesentlichen zurück auf das Ergebnis der Verhandlungen in Paderborn vom 29. 9. 28, die jedoch lediglich als Grundlage für das Anbahnen eines „Interimzustandes" dienen sollten, wie Eure Exzellenz unter dem 1. 10. 28 auch dem Herrn Apostolischen Nuntius mitgeteilt haben; Eure Exzellenz hofften damals, die Zustimmung des Episkopats und der Kurie erwirken zu können. Auf meine Anfrage vom 3. 5. 29 Nr. 1437. 29 RA III wurde mir die Antwort vom 8. 5. 29, Eure Exzellenz hofften, bald Bestimmtes mitteilen zu können; weitere Nachricht darüber ist mir in den seitdem verflossenen 3 Jahren nicht zugegangen. Wie Eurer Exzellenz aus meinem Schreiben vom 14. 10. 29 Nr. 3025. 29 RA III bekannt ist, habe ich inzwischen die unmittelbare diplomatische Fühlungnahme mit dem Hl. Stuhl aufgenommen, und zwar mit dem Ziel einer exemten katholischen Militärseelsorge. Von dieser Forderung kann die Reichsregierung nicht mehr abgehen aus den Gründen, die der Herr Reichskanzler unter dem 22. 7. 30 dem Herrn Fürsterzbischof von Breslau dargelegt hat: „aus innerpolitischen, etatrechtlichen, militärorganisatorischen und psychologisch von der Haltung der Truppe her bestimmten Gründen sowie mit Rücksicht auf die außenpolitischen Zusammenhänge und auf eine auslandspolitische Parität."

Nachdem sich die ergebnislosen Verhandlungen über die Gestaltung der katholischen Militärseelsorge fast 12 Jahre hingezogen haben, kann die Bestellung eines nichtexemten Katholischen Feldpropsts auch als Zwischenlösung nicht mehr in Frage kommen. Das Ergebnis der Verhandlungen vom 29. 9. 28 hätte zwar, wenn Eure Exzellenz damals die nötigen Zustimmungen alsbald gebracht hätten, als Grundlage dienen können für die ins Auge gefaßt gewesene *kurzfristige* Zwischenlösung, nicht aber für längere Sicht. Eine Vereinbarung auf dieser Grundlage, also auch auf Grundlage des Entwurfs Eurer Exzellenz, würde in Wirklichkeit nichts anderes bedeuten als eine „Legalisierung" des gegenwärtigen, unerfreulichen Zustands der katholischen Militärseelsorge.

Wenn Eure Exzellenz geltend machen, daß der Hl. Stuhl die Beschlüsse des Episkopats gebilligt habe, so würde ich es mit Dank begrüßen, wenn mir der Wortlaut des Päpstlichen Antwortschreibens zugänglich gemacht werden könnte. Ich glaube annehmen zu können, daß der Hl. Stuhl keinerlei grundsätzliche Bedenken gegen die exemte Form der Militärseelsorge hat, letztere sogar an sich jeder anderen vorzieht. Dies ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß er der überwiegenden Zahl anderer Staaten diese Form der militärseelsorgerlichen Organisation zugestanden hat. Unter anderem ist dies auch in Italien selbst geschehen. Gerade bezüglich dieses dem Hl. Stuhl besonders nahe stehenden Staates kann man wohl annehmen, daß derjenige Organisationstyp gewählt wurde, der dem Hl. Stuhl sachlich am meisten zusagt. Hier ist dem exemten Typ der Militärseelsorge sogar ein besonderer Akzent durch die Verleihung der erzbischöflichen Würde an den Episcopus Castrensis gegeben worden.

Angesichts der Gesamtlage bin ich der Auffassung, daß die Haltung des Hl. Stuhls ausschließlich auf die Bedenken zurückzuführen ist, die der deutsche Episkopat bei ihm glaubte geltend machen zu müssen. Mit einer Änderung dieser Haltung des Episkopats würde zweifellos auch eine Änderung in der Stellungnahme des Hl. Stuhls eintreten.

Sollte es nicht möglich sein, das Zugeständnis der exemten Militärseelsorge zu erreichen, das der Hl. Stuhl in neuerer Zeit m. W. keinem anderen Staat verweigert hat, so werde ich die katholische Militärseelsorge allgemein, ähnlich wie jetzt in Bayern, ohne grundsätzliche Regelung ganz den Ortsbischöfen überlassen und, wie dort, nur für militärisch erbetene Sonderleistungen, die über die allgemeine Seelsorge hinausgehen, Bestimmungen vorbehalten (besondere Militärgottesdienste für Heeresangehörige, Lazarettgottesdienste, Kasernenstunden). Als haushaltsrechtliche Folge würde sich dann von selbst ergeben, daß die Planstellen des Feldpropsts und der Militärpfarrer beim Freiwerden nicht wieder besetzt werden.

Ich darf es mir versagen, näher einzugehen auf die Einwände Eurer Exzellenz gegen eine exemte Militärseelsorge überhaupt, darf mich vielmehr für jetzt beschränken auf die einschlägigen Ausführungen meines Herrn Amtsvorgängers vom 7. 2. 22 Nr. 130. 12. 21 RA III zu den in der Besprechung vom 27. 9. 1921 im Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung überreichten „Vorschlägen des Deutschen Episkopats zur Organisation einer katholischen Reichswehrseelsorge".

Mit der Versicherung meiner ausgezeichneten Hochachtung bin ich Euer Exzellenz

ganz ergebenster

gez. von Schleicher.

## Dokument Nr. 8

### Bericht des Botschafters von Bergen über eine Unterredung mit dem Kardinalstaatssekretär vom 21. Oktober 1932.

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 4)

Rom, den 21. Oktober 1932.

Kardinalstaatssekretär, der dieser Tage aus Rorschach zurückgekehrt ist, ankündigte mir heute im Laufe einer längeren Unterhaltung ein die Militärseelsorge betreffendes Promemoria, worin er aus Anlaß des Schreibens des Reichswehrministers an den Erzbischof von Paderborn unter Zusage entgegenkommender Behandlung der Frage auf seine bekannten Wünsche zurückkommen wird. Ich äußerte zum Kardinal, daß ich Promemoria an das Auswärtige Amt mit der Bitte um Weisung weitergeben würde und mich bis zum Eingang des ..... (Gr. fehlt) in keine neue Diskussion über seine Wünsche einlassen könne. Ich möchte indes von mir aus bemerken, daß ich trotz aller günstigen Dispositionen der Regierung nicht die Möglichkeit sehe, die weitgehender und mit Militärseelsorge materiell nicht zusammenhängenden Wünsche zu verwirklichen. Vielleicht könnte die Regierung in anderen Punkten entgegenkommen (ich denke hierbei an Konzessionen bezüglich der seinerzeit von den Bischöfen geäußerten Wünsche auf diesem Gebiet). Kardinalstaatssekretär zugab, daß seine Wünsche direkt nichts mit der Militärseelsorge zu tun hätten, doch erscheine es ihm berechtigt und begründet, diejenigen Fragen, die bei den Konkordatsverhandlungen mit den Ländern nicht hätten behandelt werden können, in die jetzigen Verhandlungen mit den dafür zuständigen Stellen des Reichs einzubeziehen. Die Reichsregierung habe zu den von ihm vorgebrachten Wünschen noch nicht Stellung genommen und er hoffe nach wie vor auf ein Entgegenkommen des Reichs.

Bergen.

## Dokument Nr. 9

### Promemoria des Hl. Stuhles vom 25. Oktober 1932. (Übersetzung der Botschaft beim Hl. Stuhl, vom Botschafter mit dem Original am 27. 10. 32 dem Ausw. Amt übersandt.)

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 4)
(Obwohl schon veröffentlicht bei Deuerlein, a.a.O., S. 89 f. wird es des inneren Zusammenhanges wegen hier aufgenommen.)

Der Hl. Stuhl hat kürzlich von dem Schreiben Kenntnis erhalten, welches S. Exzellenz der Herr Reichswehrminister in Sachen der Organisation der katholischen Militärseelsorge in Deutschland an S. Exzellenz den Herrn Erzbischof von Paderborn gerichtet hat.

Angesichts der besonderen Verhältnisse Deutschlands und der von dem Episkopat geltend gemachten schwerwiegenden Gründe, auf Grund deren er bis zur Stunde die Bestellung eines exemten Feldpropstes mit Bischofscharakter für nicht erforderlich erachtet, allerdings mit der Erklärung, daß er jede Entscheidung des Hl. Stuhles gerne begrüßen werde, hatte Letzterer die Durchführung der Vorschläge des Episkopats für eine den gegenwärtigen Umständen entsprechende Lösung angesehen.

In Würdigung des Antrags der Reichsregierung, einen Bischof mit exemter Jurisdiktion zu bestellen, hat trotzdem der Hl. Stuhl, in dem Bestreben, einen Beweis seiner Verständigungsbereitschaft zu geben, sich schon früher hierzu grundsätzlich bereit erklärt und hält auch weiter an dieser Bereitwilligkeit fest, ersucht jedoch in Übereinstimmung mit seiner auch in der Vergangenheit eingenommenen Stellungnahme, darum, daß einige, die Interessen der katholischen Kirche in Deutschland besonders angehende Fragen, die in den mit den Einzelländern abgeschlossenen Konkordaten mit Rücksicht auf die Zuständigkeit des Reichs nicht einbezogen werden konnten, gleichzeitig einer befriedigenden Regelung zugeführt werden. Der Heilige Stuhl sieht darin keine Verquickung nicht zusammenhängender Materien, sondern hält lediglich die Regelung der Militärseelsorge für die natürlich gegebene Gelegenheit die wesentlichsten zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Reich schwebenden Fragen zu bereinigen.

Es handelt sich insbesondere um folgende:

1) Die Beseitigung der Strafe für Geistliche, welche aus zwingenden Gewissensgründen eine kirchliche Ehe vor Abschluß des Zivilaktes einsegnen. Der Hl. Stuhl gibt sich der Hoffnung hin, daß die Reichsregierung sich der Erfüllung dieser Bitte nicht verschließen wird, die den fundamentalsten Grundsätzen der Gewissensfreiheit entspricht und die seinerzeit bereits in den Punktationen enthalten war, welche am 15. November 1921 seitens des damaligen Apostolischen Nuntius in Berlin als Diskussionsgrundlage für den Abschluß eines etwaigen Reichskonkordats dem Herrn Minister des Auswärtigen behändigt worden sind.

2) Die Zusage, daß, falls das Reich zu dem Erlaß eines Gesetzes über die Ablösung der finanziellen Leistungen an die Kirche nach Maßgabe des Art. 138 der deutschen Reichsverfassung schreiten sollte, dies nicht ohne rechtzeitiges freundschaftliches Einvernehmen mit dem Hl. Stuhl geschehen werde. Diese Forderung beruht auf Rechtsansprüchen, die durch vertragliche Abmachungen, nämlich durch die früher vereinbarten Zirkumskriptionsbullen anerkannt sind, welch letztere in den neuen Länderkonkordaten sachlich übernommen und den Verhältnissen der Gegenwart angepaßt wurden. Es handelt sich demnach um Rechte, die nicht durch einseitige Rechtssatzung ohne Zustimmung des andern Partners geändert werden können.

3) Die Reichsregierung möge im Hinblick auf das kommende Schulgesetz, dessen Erlaß in Art. 146 Abs. 2 der Reichsverfassung vorgesehen ist, dem Heiligen Stuhl verbindliche Zusagen geben bezüglich des Schutzes der Rechte der Katholiken in Hinsicht der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichts.

4) Die Reichsregierung möge, in Übereinstimmung mit der von dem Herrn Minister des Auswärtigen abgegebenen Erklärung N. II Va. 515 vom 13. November 1920, dem Hl. Stuhl bindende Zusicherungen dahin geben, daß etwaige Änderungen der Verfassung oder der Gesetzgebung des Reichs den in feierlichen Konkordaten anerkannten Rechten der Kirche keinen Abbruch tun.

Das eingangs genannte Schreiben des Herrn Reichswehrministers nimmt unter anderm Bezug auf die seitens des Hl. Stuhles andern Staaten in Sachen der Militärseelsorge gemachten Zugeständnisse, insbesondere auf Italien. Es darf darauf hingewiesen werden, daß, wenn Italien einen Erzbischof als Feldpropst hat, es mit dem Hl. Stuhl auch ein ganz umfassendes Konkordat geschlossen hat. Die in dem vorliegenden Promemoria ausgesprochenen Gegenwünsche des Hl. Stuhles und die Anregung, über sie zu einer Vereinbarung mit dem Reich zu gelangen, stellen demgegenüber ein Mindestmaß berechtigter kirchlicher Ansprüche dar.

## Dokument Nr. 10

### Telegramm-Bericht des Botschafters beim Hl. Stuhl über Gespräch mit dem Kardinalstaatssekretär.

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 4)

Rom, den 28. Oktober 1932.

Im Anschluß an Bericht vom 27. Nr. 228 betr. Militärseelsorge.

Auf meine Bitte um Kommentierung der letzten Worte des Promemorias ausführte Kardinalstaatsekretär, daß der Schlußsatz nicht als eine ultimative Anmeldung einer Minimalforderung zu deuten wäre; er müsse vielmehr dahin aufgefaßt werden, daß die uns gegenüber geäußerten Wünsche im Vergleich zu den Forderungen, die der Heilige Stuhl in den Verhandlungen mit Italien gestellt hätte – auf die Reichswehrminister sich berufe –, ein Mindestmaß darstellten, d. h. gering erschienen. Er wäre nach wie vor gern verhandlungs- und verständigungsbereit.

Im weiteren Verlauf unserer Unterredung hinwies ich darauf, daß dem Reichswehrministerium von zahlreichen katholischen Reichswehrangehörigen, die ständig die wohlgeordnete und ausgezeichnet sich vollziehende evangelische Militärseelsorge vor sich sähen, lebhafte Klagen über die nichtgeregelte katholische Militärseelsorge zugingen; ich könnte mir denken, daß das Reichswehrministerium im Falle einer Nichteinigung sich genötigt fühlen würde, unter Belastung der Kurie mit mangelndem Entgegenkommen die katholische Militärseelsorge aufzugeben und die bisher im Haushalt festgelegten Stellen des Feldpropstes und des Militärpfarrers nicht wieder zu besetzen. Der Kardinal entgegnete lebhaft, daß von einem mangelnden Entgegenkommen Heiligen Stuhls, wie aus drittem Absatz des Promemoria deutlich hervorginge, nicht die Rede sein könne.

Kurz vor unserer heutigen Unterredung war ein Schreiben des Nuntius Orsenigo eingegangen des Inhalts, daß er bei einem Reichskanzler letzten Sonnabend abgestatteten Besuch die unter 1 und 3 Promemorias behandelten Fragen (zunächst ohne Erwähnung der Militärseelsorge) zur Sprache gebracht und von Reichskanzler weitgehendes Entgegenkommen zugesichert erhalten hätte. Auf eine Diskussion über die von neuem sodann berührte Frage der Militärseelsorge wäre Reichskanzler nicht eingegangen. Der Kardinal glaubte aus den Mitteilungen des Nuntius auf eine grundsätzliche Zustimmung Reichsregierung zu den beiden Wünschen schließen zu können. Ich bemerkte daher, daß ich mich über eine Erfüllung der beiden Wünsche im Interesse erstrebter Regelung der Militärseelsorge lebhaft freuen würde, doch hielte ich die sich entgegenstellenden Schwierigkeiten noch immer für sehr erheblich.

Das Schreiben des Nuntius hat dem Kardinalstaatssekretär den Gedanken eingegeben, Reichskanzler eine Abschrift des Promemoria ...* zugehen zu lassen.

Bergen.

## Dokument Nr. 11

### Brief des Kardinalstaatssekretärs an Reichskanzler von Papen mit Übersendung des Promemorias.

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 4)

*Nr. 3171/32.* Dal Vaticano, den 29. Oktober 1932.

Seiner Exzellenz Freiherr von Papen
Reichskanzler
*Berlin.*

Hochverehrter Herr Reichskanzler!

Wie Euerer Exzellenz wohl bekannt sein wird, hat das Staatssekretariat Seiner Heiligkeit unter dem 25. d. M. dem Herrn Reichsbotschafter ein Promemoria über die Militärseelsorge in Deutsch-

* gekommen ist: „diesmal", könnte in Umstellung heißen: „direkt".

land überreicht, die schon seit langem wiederholt zu gegenseitigem Meinungsaustausch Anlaß gegeben hat.

Indem ich Euerer Exzellenz als dem Chef der Reichsregierung persönlich eine Abschrift des Promemoria zu geneigter Kenntnisnahme zu überreichen die Ehre habe, hege ich die feste Zuversicht, daß Sie den darin zur Sprache gebrachten begründeten Wünschen des Heiligen Stuhles volles Verständnis erzeigen und Rechnung tragen werden.

Ich benütze die Gelegenheit, Euer Exzellenz den Ausdruck meiner ausgezeichneten Verehrung zu übermitteln, in der ich verbleibe

Euerer Exzellenz
ganz ergebener
gez. E. Card. Pacelli.

## Dokument Nr. 12

### Handschriftliche Aufzeichnung des Staatssekretärs im Auswärtigen Amt, von Bülow

*H MD Köpke*

H RK würde gerne die Forderungen, die Pacelli in seinem Schreiben über die Militärseelsorge gestellt hat, aus innerpolit. Gründen erfüllen. Ich habe ihn auf die entgegenstehenden Schwierigkeiten hingewiesen. Es wäre aber wohl gut, in einer zusammenfassenden Aufz. zu diesen Forderungen Stellung zu nehmen.

Bülow 23/11.

## Dokument Nr. 13

### Brief des Auswärtigen Amtes an Reichsminister des Innern.

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 4)

Berlin W 8, den 25. November 1932.
Vertraulich!

Der Heilige Stuhl hat mit dem abschriftlich in deutscher Übersetzung beiliegenden Pro Memoria die Reichsregierung gebeten, gleichzeitig mit der katholischen Militärseelsorge in Deutschland einige andere die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Reich berührende Fragen, die wegen der Zuständigkeit des Reiches nicht in die mit den Einzelländern abgeschlossenen Konkordate hätten einbezogen werden können, im Benehmen mit der Kurie zu regeln.

Die in dem Pro Memoria zum Ausdruck gebrachten Wünsche sind folgende:

1) Aufhebung der Strafe für Geistliche bei Vorwegnahme der kirchlichen vor der zivilen Trauung im Falle schwerwiegender Gewissensgründe.
2) Zusage rechtzeitiger Verständigung mit dem Heiligen Stuhl bei Erlaß des gemäß Art. 138 vorgesehenen Gesetzes über die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften.
3) Sicherstellung der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichts im Hinblick auf das in Art. 146 Abs. 2 der Reichsverfassung vorgesehene Schulgesetz.
4) Bindende Zusicherungen der Reichsregierung, daß im Falle einer Änderung der Verfassung oder der Gesetzgebung des Reiches die bestehenden konkordatären Verpflichtungen unberührt bleiben.

Da es sich bei den vorstehenden Wünschen des Heiligen Stuhls um Materien handelt, für die in erster Linie das Reichsministerium des Innern zuständig ist, wäre ich für eine baldgefällige Äuße-

rung dankbar, ob und inwieweit nach dortiger Auffassung den Wünschen der Kurie im einzelnen entsprochen werden könnte. Wegen Punkt 1) wird anheimgestellt, das Reichsjustizministerium in vertraulicher Form zu beteiligen. Soweit nach Lage der Verhältnisse eine Zusage nicht möglich oder nicht angängig erscheint, darf ich zwecks Verwertung gegenüber dem Heiligen Stuhl um eine eingehende Begründung bitten. Dabei möchte ich noch auf Folgendes hinweisen:

Die unter 1–3 enthaltenen Forderungen sind von der Kurie bereits bei den vorjährigen Besprechungen über die Regelung der Militärseelsorge in ähnlicher Weise vorgebracht und dem Reichsministerium des Innern durch Schreiben des diesseitigen Referenten an Herrn Ministerialdirektor Pellengahr vom 1. Mai v. J. – II Vat. 247 – zur Kenntnis gebracht worden. Die Besprechungen sind seinerzeit ins Stocken geraten und nicht wieder aufgenommen worden, nachdem der Kardinalstaatssekretär sich mit dem in dem Entwurf eines Schreibens des Herrn Reichskanzlers Brüning an den Apostolischen Nuntius in Berlin enthaltenen Zugeständnis in der Frage der Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften nicht begnügen zu können glaubte. Dieser Entwurf wurde bekanntlich Anfang Juni d. J. vom Reichsministerium des Innern im Benehmen mit der Reichskanzlei aufgestellt und dem Kardinalstaatssekretär durch den Nuntius vertraulich zur Kenntnis gebracht.

Die Forderung zu Punkt 4) des Pro Memorias ist in diesem Zusammenhang neu. Die hierbei in Erinnerung gebrachte Erklärung des Auswärtigen Amts vom 13. November 1920 wurde dem damaligen Nuntius Pacelli anläßlich der Verhandlungen über ein bayerisches Konkordat in Form einer Aufzeichnung übergeben. Eine Abschrift dieser Aufzeichnung wurde dem Reichsministerium des Innern mit diesseitigem Schreiben vom 21. Juli 1921 – II Vat. 516 – übersandt. Anläßlich der Erörterungen über den Entwurf eines Reichsschulgesetzes ist die Kurie schon einmal und zwar mit Schreiben des Nuntius vom 9. Oktober 1927 auf die Erklärung zurückgekommen. Ich darf dabei auf meine diesbezüglichen Schreiben vom 18. Oktober 1927 – II Vat. 975 – und vom 16. April 1928 – II Vat. 342 – verweisen.

Um zu vermeiden, daß die im Vordergrund stehenden künftigen Verhandlungen über die Regelung der Militärseelsorge durch eine öffentliche Diskussion der aus diesem Anlaß vom Heiligen Stuhl geäußerten Wünsche gefährdet werden, wäre ich für eine vertrauliche Behandlung der Angelegenheit dankbar.

In Vertretung
gez. von Bülow.

## Dokument Nr. 14

### Brief des Auswärtigen Amtes an Reichswehrminister.

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 4)

Berlin W 8, den 25. November 1932.
Vertraulich!

Der Heilige Stuhl ist von sich aus auf die Frage der katholischen Militärseelsorge in Deutschland zurückgekommen. Er hat sich in dem abschriftlich nebst Übersetzung beiliegenden Pro Memoria unter ausdrücklicher Berücksichtigung des in dem Schreiben des Reichswehrministeriums an den Erzbischof von Paderborn vom 13. Juli d. J. dargelegten Standpunktes der Reichsregierung zu Verhandlungen über eine exemte Militärseelsorge bereit erklärt. Gleichzeitig hat die Kurie – wie schon bei den vorjährigen Besprechungen – ihrerseits erneut den Wunsch geäußert, bei dieser Gelegenheit mit der Reichsregierung eine Reihe von Fragen zu regeln, die in den mit den Einzelländern abgeschlossenen Konkordaten mit Rücksicht auf die Zuständigkeit des Reichs nicht hätten einbezogen werden können.

Obgleich es sich bei diesen unter Punkt 1 bis 4 des Pro Memorias zusammengefaßten Fragen um Materien handelt, die an und für sich mit der Militärseelsorge nicht zu tun haben, halte ich es – in Übereinstimmung mit dem Botschafter beim Heiligen Stuhl – im Interesse der im Vordergrund stehenden Regelung der Militärseelsorge nicht für angezeigt, die Prüfung der Sonderwünsche der

Kurie a limine abzulehnen, sondern unsere Bereitwilligkeit zu *parallel* laufenden Erörterungen erkennen zu lassen. Ich habe daher das Reichsministerium des Innern zuständigkeitshalber gebeten, zu prüfen, inwieweit den in Frage stehenden Wünschen der Kurie entgegengekommen werden kann. Von dem Ergebnis dieser Feststellungen dürfte es abhängen, in welchem Ausmaß es sich empfehlen wird, auf dem Gebiete der Militärseelsorge – selbstverständlich unter Wahrung des Grundsatzes der Exemtion und möglichst im Rahmen der von dem Reichswehrministerium vorgesehenen, mit dortigem Schreiben vom 23. März 1931 dem Auswärtigen Amt übersandten „Concedenda" – den Wünschen des deutschen Episkopats, die in vertraulicher und unverbindlicher Form noch festzustellen wären, Rechnung zu tragen.

Ich darf mir daher weitere Mitteilung nach Eingang der Äußerung des Reichsministeriums des Innern vorbehalten.

Abschrift von zwei einschlägigen Berichten der Botschaft beim Heiligen Stuhl – Nr. 220 und 237 vom 21. und 28. v. M. – beehre ich mich zur gefälligen vertraulichen Kenntnisnahme beizufügen.

In Vertretung
gez. von Bülow.

## Dokument Nr. 15

## Entwurf zu einer Beantwortung des Promemoria des Kardinalstaatssekretärs vom 25. Oktober 1932.
## (Als Anlage zum Einladungsschreiben des RMI zu einer gemeinsamen Besprechung übersandt.)

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 5)

Die Reichsregierung hat von dem Schreiben des Staatssekretärs beim Heiligen Stuhl vom 25. Oktober 1932 Kenntnis genommen und es zum Gegenstand einer eingehenden Prüfung gemacht. Die Reichsregierung beehrt sich, auf das Schreiben folgendes zu erwidern:

Die Verhandlungen wegen exemter Ausgestaltung der katholischen Militärseelsorge laufen jetzt schon mehr als zwölf Jahre. Der in der Fuldaer Bischofskonferenz zusammengeschlossene deutsche Episkopat hat bei seiner letzten Tagung in einer Entschließung den dringenden Wunsch geäußert, daß die Verhandlungen hierüber recht bald zum Abschluß gebracht werden.

Im Deutschen Reich besteht seit langem eine denkbar umfassende katholische Militärseelsorge, die das Reich ohne jede rechtliche Bindung weitestgehend mit seinen Mitteln unterstützt. Für die Regierung des Deutschen Reichs kann es sich, wenn anders das Aufwenden von Reichsmitteln überhaupt vertretbar bleiben soll, jetzt nur darum handeln, daß die durch militärische Notwendigkeiten bedingte exemte Ausgestaltung der längst bestehenden Militärseelsorge nicht weiter verzögert wird.

Das Staatssekretariat des Heiligen Stuhls weist darauf hin, daß Italien seine Vorzugsstellung lediglich dem mit ihm abgeschlossenen umfassenden Konkordat verdanke. Demgegenüber muß die Reichsregierung entgegenhalten, daß Italien im Gegensatz zum Reich vor dem Abschluß des Konkordats überhaupt keine Militärseelsorge im Frieden hatte und, dem Wunsch der Kurie entsprechend, dazu erst durch das Konkordat verpflichtet worden ist.

Im Hinblick auf die Eilbedürftigkeit der Regelung der Frage der Militärseelsorge hält die Reichsregierung es für erwünscht, daß diese Angelegenheit unabhängig von den im Promemoria vom 25. Oktober 1932 aufgeworfenen Fragen geregelt werde, umsomehr als diese Fragen mit der Militärseelsorge in keinem inneren Zusammenhang stehen.

Was die vom Staatssekretariat aufgeworfenen Fragen anlangt, die mit Rücksicht auf die Zuständigkeit des Reichs in die mit den Einzelländern abgeschlossenen Konkordate nicht einbezogen werden konnten, so hat die Reichsregierung den Wunsch des Heiligen Stuhles, über diese Fragen zu einer Verständigung zu gelangen, einer sorgfältigen Prüfung unterzogen. Im einzelnen beehrt sich die Reichsregierung wie folgt Stellung zu nehmen:

1. Die Kurie hat den Wunsch, daß mit Rücksicht auf die Gewissensfreiheit die Strafe für Geistliche aufgehoben werde, die aus zwingenden Gewissensgründen eine kirchliche Ehe vor Abschluß der Ziviltrauung einsegnen. Die Einrichtung der standesamtlichen Eheschließung ist seit mehr als einem Jahrhundert, in einem Teil von Deutschland seit noch längerer Zeit, im Rechtsbewußtsein der Bevölkerung fest verwurzelt. Daß der staatliche Akt der kirchlichen Handlung vorauszugehen hat, beruht auf der Erwägung, daß sonst nicht selten kirchlich getraute Personen die standesamtliche Eheschließung unterlassen und daß sie alsdann im bürgerlichen Leben als unverheiratet und ihre Kinder als unehelich gelten würden. Zur Vermeidung derartiger unerwünschter Folgen kann die Strafvorschrift des § 67 des Personenstandsgesetzes nicht entbehrt werden. Keine Reichsregierung wird hieran rütteln können, da keine Aussicht besteht, daß im Reichsrat oder im Reichstag, wie auch immer diese Körperschaften weltanschaulich oder politisch eingestellt sein mögen, die für eine grundsätzliche Änderung dieser Vorschriften erforderlichen Mehrheiten sich finden würden. Unzuträglichkeiten hat diese Regelung im allgemeinen nicht zur Folge gehabt, zumal, da in dem praktisch wichtigsten Falle, demjenigen der lebensgefährlichen Erkrankung eines Verlobten, die kirchliche Trauung vorgenommen werden kann, ohne daß die standesamtliche Eheschließung vorausgegangen sein muß.

Soweit aus dem Erfordernis der vorherigen standesamtlichen Eheschließung für die kirchliche Eheschließung sich Schwierigkeiten ergeben haben, handelt es sich im Grunde nur um die vereinzelt und nur in einzelnen Reichsteilen vorkommenden Verhältnisse hinsichtlich der aus Polen stammenden Brautleute. Zur Behebung dieser Schwierigkeiten ist eine Reihe von Verwaltungsmaßnahmen mit Erfolg getroffen worden. Wegen der Einzelheiten der neuen Verwaltungsübung wird auf die anliegende Aufzeichnung „Zur Frage der § 67 des deutschen Personenstandsgesetzes" ergebenst Bezug genommen.

Die Reichsregierung wird in Zusammenarbeit mit den Landesregierungen und in vertrauensvoller Fühlungnahme mit den Spitzen der katholischen Kirche in Deutschland nach wie vor besonders bemüht sein, alle Schwierigkeiten in der Frage des Verhältnisses der kirchlichen zur staatlichen Eheschließung möglichst im Verwaltungswege zu beheben. Die Reichsregierung darf sich der Erwartung hingeben, daß auch der Heilige Stuhl den besonderen Verhältnissen Deutschlands gebührende Berücksichtigung schenkt und eine Forderung zurückstellt, deren Erfüllung außerhalb der politischen Wirkungsmöglichkeit einer deutschen Regierung liegt.

2. Nach Artikel 138 der Reichsverfassung werden die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften durch die Landesgesetzgebung abgelöst; die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf. Die Vorarbeiten für das hiernach vom Reich zu erlassende Grundsatzgesetz über die Ablösung der finanziellen Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften sind noch nicht über das erste Stadium hinaus gediehen. In absehbarer Zeit ist mit der Vorlage des Entwurfs eines solchen Gesetzes an die gesetzgebenden Körperschaften auch nicht zu rechnen. Bei der ganzen Natur dieser Frage erscheint es zweckmäßig, auf dieses nicht leicht gelagerte Problem erst in politisch ruhigeren und wirtschaftlich gesicherteren Zeiten einzugehen. Die Reichsregierung wird im gegebenen Zeitpunkt gern bereit sein, vor Einbringung eines solchen Gesetzentwurfs beim Reichstag außer mit Vertretern des deutschen Episkopats auch mit Vertretern des Heiligen Stuhls wegen der Gestaltung des Gesetzentwurfs Fühlung zu nehmen.

3. Artikel 146 der Reichsverfassung sieht den Aufbau des öffentlichen Schulwesens auf einer für alle gemeinsamen Grundschule vor. Innerhalb der Gemeinden sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigten Volksschulen ihres Bekenntnisses einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt wird. Dabei ist der Wille der Erziehungsberechtigten möglichst zu berücksichtigen. Das Nähere bestimmt die Landesgesetzgebung nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes. Die Rechte des katholischen Volksteiles hinsichtlich der konfessionellen Schule sind also schon geschützt und zwar durch die Reichsverfassung, indem auf der Grundlage des zu erlassenden Reichsgesetzes dem Willen der Erziehungsberechtigten ein bedeutsamer Einfluß auf die konfessionelle Gestaltung des Schulwesens eingeräumt wird. Sowohl die Reichsverfassung wie das zu erlassende Reichsgesetz sichern weitgehend dem katholischen Volksteil die eigene Wahrnehmung seiner Rechte hinsichtlich der konfessionellen Schule. Darüber hinaus kann die Reichsregierung dem Heiligen

Stuhl gern zusichern, daß sie in dem zu erlassenden Reichsgesetz die Vorschriften der Reichsverfassung loyal in Wahrung des Elternrechts wirksam machen werde.

Nach Artikel 149 der Reichsverfassung ist der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach der Schule. Er ist in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgesellschaft zu erteilen. Diese in der Reichsverfassung gegebenen Sicherungen der Rechte der katholischen Kirche würden die Grundlage einer reichsgesetzlichen Regelung sein, falls eine solche erforderlich werden sollte. Dabei würde die Reichsregierung sich gern angelegen sein lassen, diesen Schutzbestimmungen eine den Verhältnissen des katholischen Volksteiles entprechende Durchführung zu sichern.

4. Die kulturpolitischen Bestimmungen der Reichsverfassung über „Religion und Religionsgesellschaften" einerseits, über „Bildung und Schule" andererseits sind nicht Gegenstand der unter der Bezeichnung „Verfassungsreform" zusammengefaßten Bestrebungen auf Änderung der Reichsverfassung. Eine Zusage, daß jede künftige Reichsgesetzgebung so gestaltet werden wird, daß sie nicht in Widerspruch mit den zur Zeit bestehenden Landeskonkordaten steht, vermag die derzeitige (mit Bleistift darübergeschrieben: „Keine!") Reichsregierung nicht zu geben. Eine solche Zusage würde die Grenzen der Wirkungsmöglichkeit einer (mit Blei darübergeschr.: „jeder!") Reichsregierung überschreiten. Die gegenwärtige Reichsregierung hat indessen keineswegs die Absicht, Änderungen der Reichsverfassung oder der Reichsgesetzgebung vorzubereiten, die etwa in unmittelbarem Widerspruch zu Bestimmungen der Konkordate stehen würden, die zwischen einzelnen Ländern und dem Heiligen Stuhle vereinbart worden sind.

## Dokument Nr. 15a

## Anlage zum Entwurf einer Beantwortung des Promemoria vom 25. Oktober 1932.

### Zur Frage des § 67 des deutschen Personenstandgesetzes

Nach § 67 des deutschen Personenstandsgesetzes von 1875 wird ein Geistlicher, der zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreitet, bevor ihm nachgewiesen worden ist, daß die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen ist, mit einer Geldstrafe oder mit Gefängnis bis zu drei Monaten bestraft. Nach Absatz 2 dieses Paragraphen ist indessen eine strafbare Handlung nicht vorhanden, wenn der Geistliche im Falle einer lebensgefährlichen, einen Aufschub nicht gestattenden Erkrankung eines der Verlobten zu den religiösen Feierlichkeiten der Eheschließung schreitet.

Für Ausländer, die im Inlande eine Ehe schließen, wird die Eingehung der Ehe nach den Gesetzen des Staates beurteilt, dem der Ausländer angehört. Ausländer, für die nach deutschen Landesgesetzen zur Eingehung einer Ehe eine Erlaubnis oder ein Zeugnis erforderlich ist, dürfen nicht ohne diese Erlaubnis oder ohne dieses Zeugnis eine Ehe eingehen (Art. 13 Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch und § 1315 Abs. 2 Bürgerliches Gesetzbuch). Hiernach ist in Preußen und ähnlich auch in anderen deutschen Ländern die Beschaffung eines Ehefähigkeitszeugnisses erforderlich. Der Ausländer hat ein Zeugnis der zuständigen Behörde des Staates, dem er angehört, darüber beizubringen, daß der Behörde ein nach den Gesetzen dieses Staates bestehendes Ehehindernis nicht bekannt geworden ist, ferner ein Zeugnis darüber, daß er nach den Gesetzen seines Heimatstaates seine Staatsangehörigkeit nicht verliert, sondern auf Ehefrau und Kinder überträgt. Außerdem haben nach § 45 des Personenstandsgesetzes die Verlobten ihre Geburtsurkunden und gegebenfalls noch weitere Nachweisungen in beglaubigter Form beizubringen. Von der Beibringung dieser Urkunden kann in besonderen Fällen Befreiung bewilligt werden. Hinsichtlich der aus Polen stammenden Ausländer haben sich nur insofern Schwierigkeiten ergeben, als diese Verlobten Ehefähigkeitszeugnisse und sonstige Urkunden von ihren Heimatbehörden häufig überhaupt nicht oder erst nach unverhältnismäßig langer Zeit haben erlangen können. Die sich für die Brautleute daraus ergebenden Schwierigkeiten zu beseitigen und eine baldige standesamtliche Eheschließung zu ermöglichen, haben sich die Reichsregierung sowie die hier hauptsächlich in Frage kommende Preußische Staatsregierung von jeher besonders angelegen sein lassen.

Mit Entschließung vom 22. Januar 1926 hatte der Reichstag die Reichsregierung ersucht, zu erwägen, in welcher Weise in besonderen Fällen, in denen die Unmöglichkeit, die für die Eheschließung vorgeschriebenen Urkunden beizubringen, zu schwerer Gewissensnot geführt habe, Härten nach Möglichkeit vermieden oder gemildert werden könnten.

Unter Bezugnahme auf diese Entschließung wandte sich der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen, Kardinal-Fürstbischof Bertram in Breslau, am 21. März 1926 an den Reichsminister des Innern. Er bemerkte, daß die bisherigen Versuche, Erleichterungen für den Dispens von den staatlichen Vorausetzungen standesamtlicher Trauungen zu schaffen – gemeint war ein preußischer Ministerialerlaß aus dem Jahre 1918 –, sich vielfach nicht als genügend wirksam erwiesen hätten, weil das Verfahren zu zeitraubend und die Gebühren für die meist armselig gestellten Brautleute zu hoch seien. Er habe bereits in einer Reihe von Fällen Gnadengesuche um Erlaß der Strafe empfehlen müssen unter Hinweis darauf, daß der Geistliche sich keineswegs über das Staatsgesetz leichtsinnig hinweggesetzt, vielmehr sich ernstlich bemüht habe, die Urkunden zu beschaffen. Der Weg der Gnadengesuche um Erlaß der Strafe sei jedoch unbefriedigend, die Verhandlungen vor dem Strafrichter und die Verurteilung an sich seien niederdrückend gegenüber dem Bewußtsein des Priesters, nur seine seelsorgerische Pflicht erfüllt zu haben. Er beantrage die Ansetzung einer Konferenz, zu der er einige erfahrene Geistliche entsenden würde.

Die erbetene Besprechung hat am 8. Juni 1926 im Reichsjustizministerium stattgefunden.

Im Verfolg der Besprechung teilte der Reichsminister der Justiz dem Kardinal-Fürstbischof Bertram am 5. Juli 1926 mit, die an der Besprechung beteiligten Geistlichen hätten als Grund für die Schwierigkeiten in erster Linie hervorgehoben, daß die polnischen Geburtsurkunden regelmäßig schwer zu erlangen seien, daß das polnische Ehefähigkeitszeugnis einer umständlichen und zeitraubenden Legalisierung bedürfe und daß die deutschen Behörden sich oft nur schwer zur Erteilung von Befreiungen entschlössen, auch wenn seit der Absendung des Gesuchs an die polnischen Stellen geraume Zeit verstrichen sei. Überdies sei die Erlangung der polnischen Geburtsurkunden und der Befreiung vom Ehefähigkeitszeugnis mit erheblichen Kosten verbunden. Hierzu wurde von dem Reichsminister der Justiz etwa folgendes bemerkt:

1. Nach Art. 19 des deutsch-polnischen Vertrags über den Rechtsverkehr, der am 1. Juni 1926 in Kraft getreten sei, seien die Behörden beider Staaten verpflichtet, auf Antrag Auszüge aus den Geburtsregistern oder beglaubigte Abschriften der Eintragungen zu erteilen. Privatpersonen könnten Anträge unmittelbar an die Registerbehörden des anderen Staates richten; sie hätten für die Erledigung keine höheren Gebühren zu zahlen, als die Landesangehörigen. Bei Vorlegung einer Bescheinigung der Heimatbehörde des Antragstellers über seine Zahlungsunfähigkeit werde der Antrag gebührenfrei erledigt.

2. Nach Art. 18 Abs. 1 des Abkommens genüge es für die Eheschließung in Deutschland, wenn das Ehefähigkeitszeugnis, von den polnischen Gerichten erster Instanz, die etwa den deutschen Landgerichten entsprächen, beglaubigt sei. Der oft umständliche und zeitraubende Weg der diplomatischen oder konsularischen Beglaubigung, der übrigens auch für die Zukunft offenstehe, brauche also nicht mehr beschritten zu werden.

3. Der Preußische Justizminister habe sich bereit erklärt, die Oberlandesgerichtspräsidenten besonders darauf hinzuweisen, daß die Befreiung von der Beibringung des Ehefähigkeitszeugnisses auch dann erteilt werden könne, wenn ein solches Zeugnis zwar beigebracht, aber nicht ordnungsmäßig legalisiert sei, sofern Zweifel an seiner Echtheit nicht obwalteten.

4. Nach zwei preußischen Erlassen aus dem Jahre 1922 solle von einer Verweisung des polnischen Verlobten an seine Heimatregierung Abstand genommen und ihm Befreiung vom Ehefähigkeitszeugnis erteilt werden, wenn glaubhaft angenommen werden könne, daß die Heimatbehörde vergeblich angegangen worden sei. In Ergänzung hierzu habe der Preußische Minister des Innern die Standesbeamten angewiesen, den Verlobten die Stellung eines Befreiungsgesuches zu empfehlen oder selbst ein solches Gesuch für sie zu stellen, wenn erfahrungsgemäß in dem betreffenden ausländischen Staate die Erlangung des Ehefähigkeitszeugnisses, wie in Polen, schwierig oder langwierig sei und vergebliche Bemühungen um die Erlangung des Zeugnisses nachgewiesen seien.

5. Endlich werde der Preußische Justizminister die Oberlandesgerichtspräsidenten noch einmal darauf hinweisen, daß bei den notorisch geringen Einkommen der hier in Frage kommenden Ehebewerber regelmäßig die Voraussetzungen für eine Abstandnahme von der Gebühr für die Befreiung vom Ehefähigkeitszeugnis als gegeben zu erachten seien.

Der Reichsminister der Justiz fügte hinzu, er glaube, daß diese Maßnahmen geeignet sein würden, die Schwierigkeiten im wesentlichen zu beheben. Er werde aber die Angelegenheit dauernd im Auge behalten und zu gegebener Zeit erneut prüfen, ob etwa weitere Maßnahmen notwendig seien.

Der Preußische Justizminister richtete dann am 10. Juli 1926 an die Oberlandesgerichtspräsidenten einen Runderlaß, worin er zur Behebung der bei der Bearbeitung von Gesuchen – namentlich polnischer Wanderarbeiter – um Befreiung vom Ehefähigkeitszeugnis beobachteten Mißstände folgendes bestimmte:

1. Gesuche der bezeichneten Art sind mit möglichster Beschleunigung in geeigneten Fällen unter Erbittung der Hilfeleistung des deutschen Seelsorgers der Ehebewerber zu erledigen.

2. Die Antragsteller sind darauf hinzuweisen, daß nach dem deutsch-polnischen Vertrag über den Rechtsverkehr die von einer obersten oder höheren polnischen Verwaltungsbehörde aufgenommenen, in ausgestellten oder beglaubigten Urkunden keiner Legalisation durch den Konsul oder Gesandten des Reichs bedürfen, daß es vielmehr genügt, wenn der Wojewode das Zeugnis der zuständigen polnischen Stelle beglaubigt. Der Umstand, daß von den Ehebewerbern ein Ehefähigkeitszeugnis beigebracht worden ist, dem die ordnungsmäßige Legalisation fehlt, schließt sofern Zweifel an der Echtheit des Zeugnisses nicht obwalten, die Möglichkeit einer Verwertung als Unterlagen für die Entscheidung über ein Befreiungsgesuch nicht aus.

3. Bei dem notorisch geringen Bareinkommen der in Betracht kommenden Ehebewerber werden regelmäßig Billigkeitsgründe für eine Ermäßigung oder Nichterhebung der Verwaltungsgebühren sprechen.

Durch einen weiteren Erlaß des Preußischen Justizministers vom 6. August 1926 sind die Staatsanwaltschaften angewiesen worden, in jedem einzelnen Falle, in dem sich eine Strafverfolgung aus § 67 des Personenstandsgestzes als notwendig erweise, zu prüfen, ob nicht zur Vermeidung einer Bloßstellung der Geistlichen statt eines Urteils auf Grund einer öffentlichen Hauptverhandlung die Erledigung durch Strafbefehl vorzuziehen sei.

Schließlich hat der Preußische Justizminister auf Grund erneuter Vorstellungen der Reichsregierung durch einen an die Oberlandesgerichtspräsidenten gerichteten Erlaß vom 17. März 1927 bestimmt: „Weist der Ehebewerber nach, daß seit der Angehung der zuständigen Behörde seines polnischen Heimatstaates drei Monate verstrichen sind, ohne daß er das erbetene Ehefähigkeitszeugnis erhalten hat, so sind in der Regel die Bemühungen des Ehebewerbers um die Erlangung des Ehefähigkeitszeugnisses bei seiner Heimatbehörde als erfolglos anzusehen. Demgemäß hat sich alsdann der Oberlandesgerichtspräsident darüber schlüssig zu machen, ob er ein Gesuch um Befreiung von der Beibringung des Ehefähigkeitszeugnisses bewilligen will." Eine Anweisung dieses Inhalts hatte der Preußische Justizminister noch im Jahre 1926 als untunlich bezeichnet; der Erlaß bedeutet somit eine weitgehende Erfüllung der Wünsche der Geistlichkeit. Der Reichsminister der Justiz hat ihn unter dem 21. Juli 1927 den übrigen Landesregierungen mit dem Anheimstellen mitgeteilt, den Erlaß ähnlicher Anordnungen in Erwägung zu ziehen.

Es sind also durch eine Reihe von Verwaltungsmaßnahmen die Schwierigkeiten, die für die Geistlichen Anlaß zu einem Verstoß gegen § 67 des Personenstandsgesetzes geben könnten, in wesentlichem Umfange aus dem Wege geräumt.

Daß in der Tat durch diese Erleichterungen in erheblichem Maße Abhilfe geschaffen ist, beweist der Rückgang der Zahl der Verurteilungen aus § 67 des Personenstandsgesetzes seit Eintritt der Erleichterungen. Die Zahl der Verurteilten betrug

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| im Jahre | 1926 | 29, | 1927 | 17, |
| | 1928 | 10, | 1929 | 7, |
| | 1930 | 6, | 1931 | 3. |

In sämtlichen Fällen ist lediglich auf Geldstrafe erkannt worden. Von den Verurteilten waren Ausländer je 1 in den Jahren 1926, 1928 und 1929, 3 im Jahre 1927.

## Dokument Nr. 16

# Entwurf einer Beantwortung des Promemoria des Kardinalstaatssekretärs vom 25. Oktober 1932 (Regelung der katholischen Militärseelsorge in Deutschland), erstellt *nach* der Ressortbesprechung vom 21. Februar 1933.

(Pol. Arch. AA., Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 5 und Pol. 2 Nr. 1 Vatikan, Geheim.)

Die Deutsche Botschaft beim Heiligen Stuhl beehrt sich, auf das Promemoria des Staatssekretariats Seiner Heiligkeit vom 25. Oktober 1932 nach eingehender Prüfung folgendes zu erwidern:

Obschon alsbald nach der Umwandlung der einzelstaatlichen Armeen in ein Reichsheer das apostolische Breve „In hac beatissimi Petri Cathedra" vom 22. Mai 1868 vom Heiligen Stuhl nicht mehr als rechtsgültig anerkannt und die Militärseelsorge in Deutschland auf Anregung des deutschen Episkopats durch einseitigen Beschluß der Konsistorialkongregation vom 14. Oktober 1920 durchweg der Jurisdiktion der Ortsbischöfe unterstellt wurde, hat die Reichswehr eine denkbar umfassende katholische Militärseelsorge beibehalten, die seither auch ohne rechtliche Bindung und trotz mangelnder kanonischer Sicherung vom Reich in jeder Beziehung weitestgehend unterstützt wird. Die katholische Militärseelsorge in Deutschland ist also zurzeit keine kirchliche, sondern eine staatliche Einrichtung.

Die Erfahrungen der inzwischen verflossenen Jahre haben indessen ergeben, daß die Militärseelsorge mangels einer exemten Jurisdiktion in ihrer Auswirkung aufs schwerste gehemmt und geschädigt wird. Die katholische Militärseelsorge kann in der jetzigen Form, nach der den Militärgeistlichen kirchlicherseits nicht einmal die Rechte des Pfarrers zugestanden sind, nicht weitergeführt werden. Der Soldat versteht nicht, warum gerade die ihm vom Reich bestellten Geistlichen Amtshandlungen wie Taufe, Trauung und Begräbnis nicht aus eigenem Recht vornehmen dürfen, sondern nur mit Genehmigung des Ortspfarrers oder Ortsbischofs, die insbesondere für die Trauung bei Strafe der Nichtigkeit in jedem einzelnen Fall ausdrücklich erteilt werden muß. Dieser Zustand, das heißt eine katholische Militärseelsorge mit Geistlichen minderen Rechts, ist nicht länger tragbar. Er ist der Stellung der Wehrmacht und der Militärgeistlichen unwürdig und hat deren Ansehen und das Vertrauen zu ihnen bereits in beklagenswerter Weise erschüttert. Das ist auch der wesentliche Grund, weshalb der Reichswehrminister in dem dem Heiligen Stuhl bekannten Schreiben an den Erzbischof von Paderborn vom 13. Juli 1932 den Standpunkt der Reichsregierung unzweideutig in folgendem Sinne dargelegt hat: Sollte es nicht möglich sein, zu einer Einigung über die Einrichtung einer exemten Militärseelsorge zu gelangen, so werde er, der Reichswehrminister, die katholische Militärseelsorge ohne grundsätzliche Regelung den Ortsbischöfen überlassen; als haushaltsrechtliche Folge würde sich dann von selbst ergeben, daß die Planstellen des Feldpropstes und der Militärpfarrer beim Freiwerden nicht wieder besetzt werden könnten.

Die gegenwärtige Lage der Dinge erheischt es, daß die vertragliche Regelung der katholischen Militärseelsorge nicht weiter hinausgezögert werden darf. Die Bemühungen der Reichsregierung, zu einer Verständigung zu gelangen, laufen jetzt schon mehr als 12 Jahre. Auch der in der Fuldaer Bischofskonferenz zusammengeschlossene Episkopat hat bei seiner letzten Tagung in einer Entschließung den dringenden Wunsch geäußert, daß die Verhandlungen recht bald zum Abschluß gebracht werden möchten. Soll die Militärseelsorge staatlicherseits weitergeführt werden, so muß sie endlich auch kirchlich so ausgestaltet werden, daß die Einsetzung von Haushalts- und sonstigen Mitteln des Reichs zu keinen Beanstandungen mehr Anlaß gibt.

Die Überzeugung der Reichsregierung, daß eine ersprießliche Regelung nur auf der Grundlage der Exemtion möglich ist, wird nach den ihr vorliegenden Berichten nicht nur von den militärischen Truppenführern und den Militärgeistlichen selbst, sondern auch von den katholischen Volksvertretern geteilt. So hat nach dem Protokoll über die Sitzung des Reichstags am 29. März 1931

der Reichstagsabgeordnete Ersing im Namen der Zentrumspartei und unter Zustimmung von Abgeordneten der Wirtschaftspartei und der Bayerischen Volkspartei bei der Haushaltsberatung ausgeführt:

> „Im Etat befindet sich auch die Organisation der Militärseelsorge. Wir legen einen großen Wert darauf, daß sie für die sittliche Grundhaltung der Mannschaften und Offiziere fruchtbar gemacht wird. Deshalb ist es dringend zu wünschen, daß die Verhandlungen über die Stellung des katholischen Feldpropstes, die seit Jahren laufen, endlich ihren Abschluß finden, allerdings in einer Form, die völlig dem Zustand der Vorkriegszeit nach der Seite der Exemtion und auch der unabhängigen Stellung des Armeebischofs entspricht. Auch dem kleinen Hundert-Tausend-Mann-Heer muß an kultureller Repräsentation das zugebilligt werden, was es in der Vorkriegszeit innegehabt hat."

Um weitere Verzögerungen – auch in der Neubesetzung freigewordener und freiwerdender Militärpfarrstellen – zu vermeiden, hält die Reichsregierung es für notwendig, daß die Regelung der Militärseelsorge unabhängig von den im Promemoria des Staatssekretariats zum Ausdruck gebrachten Forderungen des Heiligen Stuhls erfolgt, zumal diese, wie dortseits zugegeben wird, mit der Militärseelsorge in keinem inneren Zusammenhang stehen. Die Reichsregierung ist indes gern bereit, über die Sonderwünsche des Heiligen Stuhls unabhängig von der Regelung der Militärseelsorge zu verhandeln. Sie gibt sich dabei der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß der Heilige Stuhl seine Mitwirkung zu einer unverzüglichen vertraglichen Regelung der Militärseelsorge in Deutschland auf Grund der staatlicherseits als unbedingt notwendig erkannten Exemtion nicht versagen wird.

Wenn das Staatssekretariat Seiner Heiligkeit darauf hinweist, daß die Einsetzung eines Armeebischofs in Italien auf Grund eines umfassenden Konkordats beschlossen worden sei und daß die Gegenwünsche des Heiligen Stuhls in dem Promemoria vom 25. Oktober vorigen Jahres dem gegenüber ein Mindestmaß berechtigter kirchlicher Ansprüche darstellen, so darf dem zunächst entgegengehalten werden, daß die Reichsregierung für den deutschen Feldpropst nicht die Würde eines Erzbischofs, sondern lediglich die Schaffung einer exemten Militärseelsorge verlangt hat, deren personelle Gestaltung eingehenderen Verhandlungen vorbehalten bleibt. Insbesondere aber ist zu bemerken, daß der Heilige Stuhl schon mehrere Jahre vor Abschluß des italienischen Konkordats und zwar durch Dekret der Konsistorialkongregation vom 6. März 1925 ohne ersichtliche Gegenleistung einen exemten Armeebischof für das italienische Heer ernannt hat und daß erst dann – etwa 1 Jahr später – staatlicherseits überhaupt eine umfassende Militärseelsorge in Italien eingeführt worden ist.

Msh.

## Dokument Nr. 16a

## Entwurf einer Beantwortung des Promemorias des Kardinalstaatssekretärs vom 25. Oktober 1932. (Stellungnahme der Reichsregierung zu den vier Gegenforderungen des Heiligen Stuhls.)

(Pol. Arch. AA, Vatikan Nr. 8 b Militärseelsorge, Bd. 5 *und* Pol. 2 Nr. 1 Vatikan, Geheim.)

Das Staatssekretariat Seiner Heiligkeit hat in dem Promemoria Nr. 3053/32 vom 25. Oktober 1932 die Reichsregierung um die vertragliche Regelung einiger Fragen gebeten, die für die katholische Kirche in Deutschland von besonderem Interesse seien und die mit Rücksicht auf die Zuständigkeit des Reichs in die mit den Einzelländern abgeschlossenen Konkordate nicht hätten einbezogen werden können. Die Reichsregierung wie stets gern bereit, dem Heiligen Stuhl nach Möglichkeit entgegenzukommen, hat seine Wünsche einer sofortigen Prüfung unterzogen und beehrt sich nunmehr, zu ihnen wie folgt Stellung zu nehmen:

1. Aufhebung der Strafe für Geistliche, die aus zwingenden Gewissensgründen eine kirchliche Ehe vor Abschluß der Zivilehe einsegnen. Die Einrichtung der standesamtlichen Eheschließung ist seit mehr als einem Jahrhundert, in einem Teil von Deutschland seit noch längerer Zeit, im Rechtsbewußtsein der Bevölkerung fest verwurzelt. Daß der staatliche Akt der kirchlichen Handlung vorauszugehen hat, beruht auf der Erwägung, daß sonst nicht selten kirchlich getraute Personen die standesamtliche Eheschließung unterlassen und daß sie alsdann im bürgerlichen Leben als unverheiratet und ihre Kinder als unehelich gelten würden. Zur Vermeidung derartiger unerwünschter Folgen kann die Strafvorschrift des § 67 des Personenstandsgesetzes nicht entbehrt werden. Keine Reichsregierung wird hieran rütteln können, da keine Aussicht besteht, daß im Reichsrat oder im Reichstag, wie auch immer diese Körperschaften weltanschaulich oder politisch eingestellt sein mögen, die für eine grundsätzliche Änderung dieser Vorschriften erforderlichen Mehrheiten sich finden würden. Unzuträglichkeiten hat diese Regelung im allgemeinen nicht zur Folge gehabt, zumal, da in dem praktisch wichtigsten Falle, demjenigen der lebensgefährlichen Erkrankung eines Verlobten, die kirchliche Trauung vorgenommen werden kann, ohne daß die standesamtliche Eheschließung vorausgegangen sein muß.

Soweit aus dem Erfordernis der vorherigen standesamtlichen Eheschließung für die kirchliche Eheschließung sich Schwierigkeiten ergeben haben, handelt es sich im Grunde nur um die vereinzelt und nur in einzelnen Reichsteilen vorkommenden Verhältnisse hinsichtlich der aus Polen stammenden Brautleute. Zur Behebung dieser Schwierigkeiten ist eine Reihe von Verwaltungsmaßnahmen mit Erfolg getroffen worden. Wegen der Einzelheiten der neuen Verwaltungsübung wird auf die anliegende Aufzeichnung „Zur Frage des § 67 des deutschen Personenstandsgesetzes" ergebenst verwiesen.

Die Reichsregierung wird in Zusammenarbeit mit den Landesregierungen und in vertrauensvoller Fühlungnahme mit den Spitzen der katholischen Kirche in Deutschland nach wie vor besonders bemüht sein, alle Schwierigkeiten in der Frage des Verhältnisses der kirchlichen zur staatlichen Eheschließung möglichst im Verwaltungswege zu beheben. Die Reichsregierung darf sich der Erwartung hingeben, daß auch der Heilige Stuhl den besonderen Verhältnissen Deutschlands gebührende Berücksichtigung schenkt und eine Forderung zurückstellt, deren Erfüllung außerhalb der politischen Wirkungsmöglichkeit einer deutschen Regierung liegt.

2. Zusage rechtzeitiger Verständigung mit dem Heiligen Stuhl bei Erlaß des von der Reichsverfassung vorgesehenen Gesetzes über die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften. Nach Artikel 138 der Reichsverfassung werden die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften durch die Landesgesetzgebung abgelöst; die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf. Die Vorarbeiten für das hiernach vom Reich zu erlassende Grundsatzgesetz über die Ablösung der finanziellen Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften sind noch nicht über das erste Stadium hinaus gediehen. In absehbarer Zeit ist mit Vorlage des Entwurfs eines solchen Gesetzes an die gesetzgebenden Körperschaften auch nicht zu rechnen. Bei der ganzen Natur dieser Frage erscheint es zweckmäßig, auf dieses nicht leicht gelagerte Problem erst in politisch ruhigeren und wirtschaftlich gesicherten Zeiten einzugehen. Die Reichsregierung wird im gegebenen Zeitpunkt gern bereit sein, sich vor Einbringung eines solchen Gesetzentwurfs beim Reichstag mit dem Heiligen Stuhl wegen der einschlägigen Interessen der katholischen Kirche ins Benehmen zu setzen.

3. Sicherstellung der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichts im Hinblick auf das von der Reichsverfassung vorgesehene Reichsschulgesetz. Artikel 146 der Reichsverfassung sieht den Aufbau des öffentlichen Schulwesens auf einer für alle gemeinsamen Grundschule vor. Innerhalb der Gemeinden sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigten Volksschulen ihres Bekenntnisses einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt wird. Dabei ist der Wille der Erziehungsberechtigten möglichst zu berücksichtigen. Das Nähere bestimmt die Landesgesetzgebung nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes. Die Rechte des katholischen Volksteiles hinsichtlich der konfessionellen Schule sind also auch für die Zukunft bereits durch die Reichsverfassung geschützt, indem auf der Grundlage des zu erlassenden Reichsschulgesetzes dem Willen der Erziehungsberechtigten ein bedeutsamer Einfluß auf die konfessionelle Gestaltung des

Schulwesens eingeräumt wird. Darüber hinaus kann die Reichsregierung dem Heiligen Stuhl gern zusichern, daß sie in dem zu erlassenden Reichsgesetz die Vorschriften der Reichsverfassung in Wahrung des Elternrechts loyal zur Anwendung bringen werde.

Nach Art. 149 der Reichsverfassung ist der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach der Schule. Er ist in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgesellschaft zu erteilen. Diese in der Reichsverfassung gegebenen Sicherungen der Rechte der katholischen Kirche würden die Grundlage einer reichsgesetzlichen Regelung sein, falls eine solche erforderlich werden sollte. Dabei würde die Reichsregierung sich gern dafür einsetzen, daß diese Schutzbestimmungen den Verhältnissen des katholischen Volksteils entsprechend durchgeführt werden.

4. Bindende Zusicherung der Reichsregierung, daß im Falle einer Änderung der Verfassung oder der Gesetzgebung des Reichs die bestehenden konkordatären Verpflichtungen unberührt bleiben. Eine Zusage, daß jede künftige Reichsgesetzgebung so gestaltet werden wird, daß sie nicht im Widerspruch mit den zur Zeit bestehenden Landeskonkordaten steht, vermag die derzeitige Reichsregierung nicht zu geben. Eine solche Zusage würde die Grenzen der Wirkungsmöglichkeit einer jeden Reichsregierung überschreiten. Die gegenwärtige Reichsregierung hat indessen keineswegs die Absicht, Änderungen der Reichsverfassung oder der Reichsgesetzgebung vorzubereiten, die etwa in unmittelbarem Widerspruch zu Bestimmungen der Konkordate stehen würden, die zwischen einzelnen Ländern und dem Heiligen Stuhl vereinbart worden sind. Die kulturpolitischen Bestimmungen der Reichsverfassung über „Religion und Religionsgesellschaften" einerseits, über „Bildung und Schule" andererseits sind nicht etwa Gegenstand der unter der Bezeichnung „Verfassungsreform" zuammengefaßten Bestrebungen auf Änderung der Reichsverfassung.

Msh.

# Rudolf Alexander Schröder †

## Hubert Becher SJ †

Der Beitrag wurde noch zu Lebzeiten Rudolf Alexander Schröders geschrieben, und der ihn schrieb, wollte dem Dichter eine Freude machen. Nun sind beide tot, der ihn schrieb und der, über den er geschrieben wurde. So ist der Beitrag zu einem Artikel des Gedenkens geworden, mehr noch des Zeugnisses für das Ewige im Menschen, dem beide dienen wollten.

Unter der großen Zahl von Lyrikern, Dramatikern und epischen Schriftstellern, die im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts geboren wurden, ist eine der sympathischsten Gestalten Rudolf Alexander Schröder. Am 26. 1. 1878 als Sohn einer alten, gläubigen Bremer Familie geboren, kam er um die Wende des Jahrhunderts mit seinem Vetter Walter Heymel nach München, wo sie unter Mithilfe des gewandten, sonst aber etwas fragwürdigem Otto Julius Bierbaum eine Reihe von literarischen Plänen ausführten. Dazu gehört die Gründung des Insel-Verlags und

einer literarischen Zeitschrift. Sie suchten in der äußeren Form geschmackvollere Ziele zu verwirklichen. Sonst war es aber ein sehr lustiges Leben, das sie dank der geldlichen Großherzigkeit Heymels in vollen Zügen genossen. Sie schufen den Ruf Schwabings als des ungebundenen Künstlerviertels. Schröder, schon früh den Ideen Nietzsches verfallen (3, 1180), verlor hier seinen angestammten Glauben, brachte aber auch in diesen seinen leichtlebigen Zeiten für die Glorie des Bohémien wenig Verständnis auf (3, 1196). Das führte denn auch zur Trennung von Bierbaum, der sich durch den Schlüsselroman Prinz Kuckuck an seinem früheren Freund Heymel bitter und häßlich rächte. Schröder führte durch Jahrzehnte hindurch ein völlig säkulares Leben; sein angeborenes konservatives und im eigentlichen Sinn schöpferisches Wesen führten ihn allmählich zu einer ruhigeren Existenz, bis ihn in der Zeit des Nationalsozialismus die Gnade Gottes traf und er wieder gläubiger Protestant wurde. Sehr ansprechend berührt uns jetzt seine Bescheidenheit, aus der heraus er sich dagegen wandte, daß R. Ihlenfeld für ihn den theologischen Doktor zu erwirken suchte. „Es verdient keinen Lohn, daß ich erst mit 50–60 Jahren erkannte, worum es geht.“ [1] Doch trat er mehr und mehr in den kirchlichen Feiern als Prediger auf, um seiner Kirche, deren Kirchenlied er erneuerte und bereicherte, auch auf diese Weise zu dienen.

1908 kehrte er nach Bremen zurück, wo er als Architekt und Schriftsteller wirkte. Schröder wurzelte in seiner Heimat, erneuerte das Kunstleben seiner Vaterstadt, belebte wieder die früheren geistigen Verbindungen mit Hamburg und schuf sich, ohne viel Aufhebens von sich zu machen, eine von allen geachtete Stellung.

1936 ließ er sich im Vorgelände der Alpen, in Bergen (Obb.) nieder, wo er ein denkbar einfaches, dem Studium und der geistigen Arbeit gewidmetes Leben führte. Der Heimat aber blieb er verbunden. Aus ihr schöpfte er seine innere Kraft. Er wußte zwar, daß die geistigen Kipper und Wipper aus der Heimatkunst eine zweifelhafte Münze gemacht hatten. Heimatlose Kunst oder Denkart sei aber keinen Rechenpfennig wert (2, 1147 f). So strömte das oberbayrische Haus doch den Geist der norddeutschen Tiefebene und der alten Hansestadt aus. Der Besucher wird im eigentlichen Sinn erschüttert, wenn er das kleine Studierstübchen sieht, im Vergleich zu dem selbst Goethe noch anspruchsvoller wohnte. Der mittlerweile allgemein bekannte und anerkannte Dichter wurde viel zu Vorträgen eingeladen, in denen sich der Hörer gern durch die Unabhängigkeit seines Denkens und seines Urteils fesseln ließ.

Dies sind in großen Zügen die äußeren Stationen eines Lebens, das mit wachen Augen die Entwicklung des Geistes seiner Zeit sah und zu ihren Erscheinungen Stellung nahm.

---

[1] Jochen Klepper, *Tagebücher* 19. 1. 1938, 548. — Rudolf Alexander Schröder: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Frankfurt 1952, Suhrkamp. — *Fülle des Daseins*. Auslese aus dem Werk von Rudolf Alexander Schröder Frankfurt: Suhrkamp 1958. 619 S. DM 19,80. — Vgl. diese Zschr. 137 (1940) 350—356.

Sein Lebenswerk umfaßt drei Gebiete. In erster Linie ist er Lyriker, dann Übersetzer der großen Dichter der Antike, des Homer und der Römer sowohl wie von Racine, Molière, van de Vondel und der zeitgenössischen flämischen Lyriker. An dritter Stelle steht seine Beschäftigung mit der Geschichte der deutschen Dichtung, vom Mittelalter angefangen über die Klassik hinüber, die ihn eigentlich prägte, bis in die Zeit der Romantik und der Gegenwart. Seine Urteile über diese Gegenwart vermögen am besten die unbestechliche Liebe zur Dichtung zur Erkenntnis zu bringen. Ein Mann von Geist, an den Meistern der Antike nicht bloß sprachlich geschult, hat das Recht, zuerst darüber gehört zu werden. Wenn wir von den Abhandlungen absehen, die Schröder über Dichter und Werke der Antike schrieb, so ist die Bemerkung über das literarische Strauchrittertum (Villon, Archipoeta) wohl ein Echo auf das Bemühen seines Freundes Rudolf Borchardt, die Dichtung der Troubadoure zu erforschen und sie in Übersetzungen wieder zu erwecken.

Der erste deutsche Dichter, dem Schröder huldigt, ist Luther. Er ist für ihn nicht nur der große Reformator, sondern in seinen Kirchenliedern auch Stimme des Volkes, das in ihnen von seinem wahren Wesen und seiner Verbindung mit Gott erfährt. Er ist einer der tiefsten und größten Dichter der Nation (3, 510). In seinem Gefolge haben dann Paul Gerhardt und die andern Meister der Choraltexte und Lieder der Kirche das christliche Volk verinnerlicht und für alle Notzeiten gestärkt. Insbesondere ist für ihn Gerhardt einer der wenigen Fäden geblieben, der ihn mit dem Glauben und der Andacht des Vaterhauses verband und der ihn in den Kriegsjahren langsam und unvermerkt vor die Pforte geführt, hinter der das Geheimnis und sein Ursprung wohnt (3, 512; 592). Die barocken Liederdichter sind denn auch Vorbild seines eigenen Bemühens gewesen, dem er sich hingab, um ein neues Kirchenlied zu schaffen, wie es der Christ der Gegenwart braucht. Sein Studium der Vorbilder geht sogar viel weiter, als sich literarisch feststellen läßt. Er fühlt sich ihnen geistig nahe. Tradition wird ihm persönlicher Anruf.

Wenn wir hier die religiöse Seite des Schröderschen Schaffens antreffen, so hat er auch im Bereich der dichterischen Kunst nicht den Ehrgeiz, einen neuen Anfang setzen zu wollen. Über Calderon, den höchsten Gipfel des christlichen Dramas (3, 430) und Shakespeare, der aus der nihilistischen Finsternis des antiken Schicksalsgedankens in die christliche Sphäre einer Problematik einmündet und den Begriff von Verwerfung und Erwählung, der tragischen Spannung, die zur Gnade führt (2, 307), sieht er es als die Aufgabe des christlichen Dichters an, auch in der Gegenwart den Reichtum christlichen Denkens fruchtbar zu machen.

Vor allem aber wird dann der Klassiker Goethe der Bildner seiner eigenen dichterischen Gestalt. Die Klassik ist ihm einfachhin das Gesunde, und jener Dichter wird klassisch sein, der einer um ihrer in der Geschichte der Menschheit aufbewahrenden und weiterwirkenden Leistungen willen ehrwürdigen Nation ihr Reinstes und Höchstes geschenkt hat (3, 756 f). Während er Hölderlin gegenüber sehr zurückhaltend bleibt, ist ihm Goethe das größte und verantwortungsvollste

Dichtersein, die Verkörperung der höchsten dichterischen Sittlichkeit (2, 807). Wir brauchen es freilich nicht zu unterschreiben, daß der Dichter des Faust ein Dichter der deutschen Christenheit, und zwar einer ihrer tiefsten und frömmsten sei (3, 243). Daß sich Goethe zugleich als Dichter und Staatsmann bewährte, ist für ihn ein Zeichen, daß Dichtung nicht nur ein geistiges und ästhetisches Spiel sei, sondern fähig machen müsse, in der menschlichen Gesellschaft das Seine zu wirken (5, 625). Diese Erkenntnis ist bei Schröder nicht reine Theorie geblieben; er selbst ist an seiner Stelle, und zwar mit Erfolg für die Gestaltung des öffentlichen Lebens eingetreten.

Zweifellos hat Schröder in seinen Arbeiten an den Werken der Antike schon diese Grunderkenntnisse gewonnen. Wir können es ihm nachfühlen, daß er glücklich war, den deutschen Geist auf derselben Bahn fortschreiten zu sehen. Goethe und die Goethezeit bleiben ihm vorbildlich für alle Gegenwart und Zukunft unseres eigenen Volkes. Der Gefährte Goethes, Friedrich von Schiller, hat im gleichen Geist gewirkt und gehört ebenfalls zum bleibenden Besitz unseres Volkes. Freilich bleibt seine Gestalt zum Teil dadurch belastet, daß er auch einer der Väter der Romantik wurde, der er die fragwürdigste ihrer Grundlagen lieferte, indem er den Primat der Kunst als eines Mittels zum definitiven Heil lehrte. Zweifellos ist der abendländischen Welt in ihr ein in vielem bedeutendes, in vielem fragwürdiges Geschenk zugeflossen. Denn wie die Klassik das Gesunde, stellt das Romantische mit seiner Erhebung der Kunst schließlich das Krankhafte dar. Dabei wird Schröder nicht ungerecht und begrüßt die Ehrenrettung Friedrich Schlegels, wie sie unsere Zeit nach so vielfältiger Verkennung vollzog (2, 1166).

Noch verhängnisvoller als der Subjektivismus und die Grenzenlosigkeit der Romantik erscheint dann der l'art pour l'art-Standpunkt mit seinen verheerenden Wirkungen, der auch aus der Dichtung ein nur dem Eingeweihten und nicht einmal diesem völlig verständliches Rotwelsch machen möchte (3, 70). Kunst ist für R. A. Schröder nicht das Letzte und Höchste. Sie steht im Dienst des Ganzmenschlichen.

Begreiflicherweise zieht aus dem 19. Jahrhundert hauptsächlich die große Lyrikerin Annette von Droste-Hülshoff seine Aufmerksamkeit auf sich. Er ist der Meinung, sie habe sich nie mit entschiedener Klarheit durchgerungen. Diese Ansicht ist wohl die Folge einer verschiedenen Auffassung von Religion. Für ihn selbst bedeutet der Glaube die Sicherheit des Ruhens in Gott, während der Katholik sich immer im Ringen um Gott und seine Forderung bezüglich der Lebensführung weiß. Die Sendung der Droste war eine Sendung gegen die Zeit (2, 745). Dies bedeutete für sie zugleich die Gefahr, ihr zentrales Ich an das Nicht-Ich des Elementarischen zu verlieren, ein Vorgang, der noch immer im Fortschreiten sei und u. a. im Werk Rilkes und der aus ihm entfließenden sogenannten Existenzialphilosophie mit ihrer endgültigen Bankrotterklärung des deutschen Denkens ihren

erschütternden Ausdruck gefunden habe (2, 744). Es ist alles eine Folge der subjektiven Romantik.

Als Schröder seine dichterische Laufbahn begann, fand er die Dehmel, Liliencron, Hartleben, Conrad, Wedekind u. a., die nunmehr schon der Vergangenheit angehören (2, 981). Verhängnisvoll wirkte hier besonders Wedekind, dessen Werk er eine Rutschbahn nannte, auf der man kreuzfidel in die kalte Feuchte, sie als Element ansprechend, hineinschliddert (2, 890). Nur Gerhard Hauptmann, dessen Wirken in diese Vergangenheit hereinragt, hat sie überwunden (2, 981). Ein großer Dichter ist bezüglich seiner Meinung sublim und als solcher unumstößlich, da er das bloß Richtige und Gefällige, d. h. das Wahre und Schöne nicht in mechanischer, ja nicht einmal chemischer Mischung, sondern in einem neuen Elementarzustand, einer ununterscheidbaren Einheit und Einstimmung einer neuen Welt, seiner Welt, findet (2, 1150 f). Weder der Entwicklungsgedanke noch die reine ästhetische Betrachtung der Kunstwerke und ihres Substrates haben das gehalten und geleistet, was sie ihren Verkündern ehedem zu versprechen und zu leisten schienen. Die Folge davon ist, daß sich die Welt gegenwärtig wieder nach neuen Stützen der Kunstbetrachtung umsieht. Vor allem wird man sich des geistigen und in einem gewissen Sinn dichterischen Gehaltes aller hohen Kunst von neuem stärker bewußt (3, 1095). In diese Linie ordnet sich Schröder auch selbst ein. Sowohl bezüglich dieser Bestimmung vom Wesen der Kunst, wie für seine Urteile über die zeitgenössischen Dichter und ihre Werke wirkt sich seine enge Freundschaft mit Borchardt und von Hofmannsthal aus. Zumal H. von Hofmannsthal, der letzte Dichter Alteuropas, wie ihn E. R. Curtius genannt hat (2, 1169), hat seinen Freund Schröder in vielem bestimmt und ist selbst durch ihn bestimmt worden. Beide schauen von oben auf das Weltganze. Es wäre ein ganzes Buch notwendig, wollte man die gegenseitige Bereicherung der beiden Freunde, des Österreichers und des schwerblütigen Niedersachsen voll erfassen. Diese Freundschaft erweist sich schon fruchtbar durch die Urteile über die zeitgenössische Literatur, in denen sie sich fast immer in Übereinstimmung befinden.

Je älter R. A. Schröder wurde, desto häufiger lud man ihn ein, zu den Gedenktagen einzelner Dichter ein Festwort zu schreiben. Schröder versagte sich wohl nie, und wir verdanken diesem Umstand eine Reihe seiner schönsten Essays. In ihnen wußte er das Wesen der Persönlichkeit immer zu treffen, aber es ist erstaunlich, wie er es verstand, in ihnen das Lob und die Anerkennung der Person nicht unbedingt mit dem Lob der Werke zu verbinden. Nur der aufmerksame Leser spürt, daß er diese Unterscheidung macht. Nur bei wenigen, wie bei Hofmannsthal oder Borchardt gilt das nicht. Aber selbst bei Gerhart Hauptmann, nach dem Tod Hofmannsthals wohl der einzige, dem er menschlich nahestand, hat man mitunter das Gefühl, als ob er sich dichterisch nicht in solcher Gemeinschaft mit ihm fühlte. Immerhin war sein Tod für ihn der herbste Verlust, der ihn sehr traf, nachdem Hofmannsthal schon längst nicht mehr unter den Lebenden weilte (2, 919).

Doch huldigte er seinem religiösen Tiefsinn, und er blieb ihm der größte und reichste Erfinder und Gestalter unter seinen Zeitgenossen (2, 957 f). Im Drama können auch mittlere Begabungen zum Zug kommen; Hauptmann war ihm das höchste Talent der dramatischen Kunst (2, 853). Dagegen hat Bert Brecht, immerhin ein zünftiger Dichtersmann, doch auch ein kunstfeindliches Indianergeheul angestimmt (3, 1038).

Im Alter wird Schröder den jüngsten literarischen Erscheinungen gegenüber immer kritischer. Seine vertiefte Frömmigkeit ließ ihn hier klar sehen. Für ihn ist der Mensch nicht, wie viele in der heutigen allgemeinen Rat- und Hilflosigkeit meinen, in die Welt „geworfen", sondern gestellt, um seiner selbst, um der Welt und um Gottes willen. Dieses Wort Heideggers ist ihm in seiner Unbedingtheit die hohle, leere Kehrseite des uralten „Ihr werdet sein wie Gott" (3, 449 f; 459). Es ist eine Bankrotterklärung dessen, was man lange Zeit hindurch den deutschen humanistischen Gedanken genannt hat (3, 359). Es sind Ersatztranszendenzen, mittels derer sich die jeweilige Unzulänglichkeit des Tages als Realismus, Psychologismus, Symbolismus und Expressionismus den Anschein des Dichterischen gibt. Letzlich sind es Metastasen der Romantik (2, 643). Diese unreinen Gemüter zählen mit Erfolg darauf, daß man baren Unsinn für ein Zeugnis ahnungsvoller Gemütstiefe nehme (2, 654). Dafür spricht auch der Einfluß des Iren James Joyce, der in seiner zweifellos klugen, aber bitterbösen Odyssee die Romanschreiberei an den Punkt geführt habe, wo die Welt mit Brettern vernagelt sei (3, 194). „Das meiste, was heute mit erstaunlich viel Geschrei und noch erstaunlich weniger Wolle zu Markte kommt, wird klanglos zum Orkus gehen, wenn unserer Welt noch einmal Zeiten der Ruhe, der Einkehr, der Besinnung und des geduldigen und beharrlichen Wachstums geschenkt werden" (3, 121 ff). Dieser Rummel (3, 1096) bedeutet eine mechanische Vereinfachung und Vergewaltigung der nach allen Seiten hin offenen Aufgaben und Probleme des Kunstschaffens und ist unfreiwilliger Zeuge dieses Schrumpfungsprozesses. Der Weg, der dahin geführt hat, ist noch kein sehr alter. Er begann mit jener Selbstüberschätzung des sogenannten Genialen im Künstler. Dem Dichter ist vielmehr das gleiche harte Brot der Kenntnisse und Erkenntnisse zur Nahrung gesetzt wie allen andern Menschen (3, 222).

Man mag vielleicht einwenden, daß sich der altgewordene Dichter hier in seiner Begrenztheit zeige. Aber Schröders dichterische Existenz fußt auf Erkenntnisen, die sich in ihm beim Studium der Antike gebildet hatten und immer wieder überprüft wurden. Man wird niemand finden, der wie er in den Geist der Antike und die deutsche Dichtungsgeschichte bis zur Gegenwart eingedrungen ist, in die jüngste Vergangenheit sowohl wie in die Gegenwart. Seine Urteile entspringen nicht einer plötzlichen Stimmung, sondern sind Frucht langer Überlegungen und ernster Prüfung. In dem Kampf, den der Dichter kraft seines Berufes Aug' in Aug' mit allem Ewigen der Welt zu bestehen hat, geht es nicht nur um die Modalitäten der

Anerkennung oder der Verkennung, sondern um das unerbittliche Gericht der Erwählung oder der Verwerfung (3, 182).

In seiner männlichen Selbständigkeit, die das wirklich bescheidene Wesen Schröders ausstrahlt, erscheint er als eine verehrungswürdige Gestalt. Sie wird auch dem Leser lebendig, der sich daran gibt, sein vielfältiges Werk zu lesen.

Die geistige Verwirrung der Zeit, die vielen literarischen Richtungen unseres Jahrhunderts haben ihn auch in seinem eigenen Wirken, der Lyrik, der Übersetzungsarbeit und der Reflexionen über Dichtung und Dichter beeinflußt. Ist er auch nicht ein rationaler oder intellektueller, so ist er erst recht nicht ein aus Träumen und Gefühlen lebender Mensch.

Zunächst muß von seiner Anschauung über die Dichtung selbst die Rede sein. Das ursprüngliche Motiv des Dichterischen ist das Lyrische (2, 111). Mit diesem Wort hat Schröder seine Berufung ausgesprochen. Er gehört zu jenen Dichtern, die die Welt von oben sehen, umfassen und gestalten (5, 630). Dabei weiß er, daß er in einem jahrtausendealten Zusammenhang, in einer langen Tradition steht und eher wiederholt als neu beginnt. Selbst in seinen gottentfremdeten Jahren spürt er, wie zwar der weltliche Dichter den Menschen als Maß aller Dinge betrachtet, wie er aber von selbst über den Menschen hinaus zu Gott geführt wird (2, 254 f). Je mehr der Glaube an Gott wieder Kraft gewinnt, je mehr er sich dem Christlichen wieder nähert, desto mehr begriff er die religiöse Wurzel aller Kunst. Wir können ihm nur beistimmen, daß es in unserer jetzigen Weltordnung kein Gedicht, kein Kunstwerk geben kann, das nicht in irgendeinem Sinn als christliches Kunstwerk angesprochen werden kann (3, 246 f). Diese Tatsache löst natürlich nicht alles in Religion auf. Aber alle irdischen Tatbestände haben auch in der christlichen Welt ihre naturgegebene und in das Ganze eingefügte Gestalt.

Von allen Künsten ist die Dichtung die höchste und schwerste. Während Musik und Malerei auf einer der magischen Gefährdung durch das wirkliche Leben entrückten Ebene ihr Spiel treiben und von ihren nur ihnen angehörigen Mitteln unmittelbare Wirkungen ausgehen, behauptet die Dichtkunst einen ganz ausgezeichneten Rang. Das Mittel, wodurch sie sich mitteilt, ist die Sprache, das Organ jeder geistigen Mitteilung, jeder geistigen Tätigkeit unter den Menschen. Die Dichtung ahnt aus der Fülle der Erscheinungen ein Wesentliches. Sie bewirkt dadurch jene Erschütterung und Erhebung, um derentwillen unser Inneres immer wieder ihrem Zauber zustrebt. Das Blendende oder Verblüffende, in irgendeinem Sinn Sensationelle, hat mit Dichtung nichts zu tun (3, 132). Das Dichterwort ist vieldeutig (vielsinnig), ja wahrhaft alldeutig. In dieser Vieldeutigkeit beruht alles Vertrauen, das ihm der unbefangene Geist entgegenbringt, aber auch das Mißtrauen, mit dem ihm der befangene, kritische Wissenschaftsgeist so gern und so ergebnislos begegnet (2, 1069). So kann Schröder sogar überspitzt sagen, daß die eigentliche Tiefe des Kunstwerks nicht in dem liegt, was gedeutet und ausgesprochen, sondern was beschwiegen wird (2, 687). Das größte Wunder, das menschlicher Geist zu

fassen und zu ehren vermag, ist der ewige Sieg des Geistes über die dumpfe Unsterblichkeit der Materie (5, 985). In seiner Einsamkeit seinem Für-sich-sein lebend hat der Dichter diese Botschaft an uns in der Welt zu verkünden.

Schröder ist es bei seiner Kunst immer weniger auf das „Wie" als auf das „Was" seiner dichterischen Aussage angekommen. Meistre den Gegenstand, dann folgen die Worte von selber (5, 948). Darum steht auch nicht das Schöne als eine in sich ruhende Größe da. Es ist das Gute, das sich in der Dichtung lieblich verschleiert zeigt (2, 576). Und Gutes ist nie ohne den Reiz des Schönen, das Schöne nie ohne Beimischung des Sittlichen (2, 565). Wenn die Dichtung sich mit dem Häßlichen, dem Bösen, mit der Lüge befaßt, so tut sie's nur in's Licht zu stellen, was auch an und in ihnen an verborgenem Guten, Wahren, Schönen wirksam ist, ohne das sie überhaupt keine Wirklichkeit haben würden. Der Dichter erhebt sich aus dem Verfall und Verderb einer stürzenden Welt. Sein Beruf ist es, höchstens Trost zu geben (3, 41). Er fragt zeitlebens nicht nach lärmendem Lob. Es genügt ihm, bei den wenigen Empfänglichen die Lebenskraft und den Lebensmut mitzusteigern.

Sein von ihm weltlich genanntes Lyrikwerk nimmt alle Wechselfälle des Schicksals, alle Lebensnot in sich auf. Da seine dichterische Handschrift so ausgeprägt männlich ist, übersieht man leicht, wie das, was den einzelnen wie den Menschen in seiner Verbundenheit mit der Welt und der Menschheit zeigt, eine Fülle von Formen aufweist. In ihnen lebt all das, was ihn an den großartigen Meistern seit der Antike bis heute berührt hat, ob es sich nun um das Schicksal eines Einzellebens, seiner geliebten deutschen Heimat oder seiner Weltverbundenheit handelt. In strenger Selbstprüfung wählt er aus, was ihm in seiner Lebensreife der Dauer würdig erscheint. „Objektive" Dichtung in irgendeinem vollkommenen Sinn gibt es für ihn nicht (3, 551). Nur wo der Weltgehalt durch das Herz des Dichters geformt wird, entsteht die Dichtung. Allein Erfahrung schätzt das weise, tiefere Wort und achtet das reine Gefühl (1, 106).

Diese vielfältige „weltliche" Lyrik wird ergänzt durch die geistliche Dichtung. R. A. Schröder, der sich zeitlebens mit dem Reichtum der evangelischen Gläubigkeit beschäftigt hatte, so wie sie sich in Gerhardt, Rist, Herrmann, Fleming aussprach, spürte in sich, einmal wieder zum Christusglauben bekehrt, eine solche religiöse Mächtigkeit, daß es ihn drängte, im Lied und im Choral auszusprechen, was die Gegenwart vom Glauben erwartet. Beschwingt und von großer Innerlichkeit erfüllt, schuf er eine Fülle von Gesängen, wie sie sich dem Christen in Not und Vertrauen auf die Zunge legen.

Auch der katholische Christ fühlt sich von der Schröderschen Liederdichtung immer wieder angesprochen. Das Wort christlicher Verkündigung wird anders sein als das Aussprechen der persönlichen Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Das schafft auch ein inneres Formgesetz, das wohl nur der erkennt, der in die ganze Überlieferung des Kirchenliedes eingedrungen ist. Wir halten allein schon die Tat-

sache dieser christlichen Dichtung für bedeutungsvoll. Darin spricht sich ein reines Leben aus, auch wenn es bislang nur in wenigen Gläubigen Gestalt gewonnen hat.

Im ganzen Bereich der Lyrik erweist sich Rudolf Alexander Schröder als ein Künstler erster Ordnung. Er steht hier neben der übrigen zeitgenössischen Dichtung gleichwertig und einzigartig da. Freilich wird nur der innere und geistliche Mensch Zugang zu ihm gewinnen. Das gilt in erster Linie natürlich für die eigentlich geistliche Dichtung, dann aber auch für alle übrige Poesie, die den Einzelmenschen und die Gemeinschaft in allen ihren natürlichen Bezügen in die große Gottesordnung einfügt.

An zweiter Stelle stehen Schröders Übersetzungen der Dichtungen der Antike, der romanischen Welt Racines und Molières und der modernen Lyrik des dem Norddeutschen besonders naheliegenden flämischen Stammes (Gezelle u. a.).

Schröder übertrug Homer, Vergil und Horaz. Schon allein das äußere Ausmaß des ganzen Übersetzungswerkes ist von einem solchen Umfang, daß ein ganzes Menschenleben kaum zu genügen scheint, um dies alles zu schaffen; denn der Dichter sieht jedes Werk in seiner Eigenart. Er weiß um den Urgrund des Volkes und seiner geschichtlichen Stunden. Zugleich bemüht er sich um die Kenntnis der bisherigen Studien über Verfasser und die Dichtung selbst. Die Übersetzung wird also immer von oft weitläufigen und eingehenden Untersuchungen begleitet, die eine große Kenntnis aller einschlägigen Literatur bis zur zeitgenössischen Forschung verraten.

Schröder reflektiert auch ernst über die Schwierigkeiten jeder Übersetzung. Sie verlangt von ihm das Wissen um die Andersartigkeit einer fremden Formen- und Erfahrungswelt. Er muß mit der Unübertragbarkeit gewisser Begriffe und Wendungen, Gewohnheiten und Herkömmlichkeiten der andern, im eigenen geschichtlichen Boden gewachsenen Sprache ringen und sieht sich dabei im wesentlichen immer auf beschränkte Ausdrucksmittel seines persönlichen Sprachvermögens und seines Kunstverstandes angewiesen. Wie oft wird er da, wo das Urbild nur eines Wortes bedarf, um eine ganze Welt verschiedenster Gedankenverbindungen aufleuchten zu lassen, mühsamen Umschreibens bedürfen, wie oft wird er von den Schwierigkeiten des Versmaßes und des Reimes durch Drangsale eines gehaltvollen Wortes oder durch eine Umdeutung zu kapitulieren haben, die auf jeden Fall eine eigenwillige Interpretation und als solche beanstandbar ist.

Man wird sagen müssen, daß das Übersetzungswerk Schröders alle übrigen Übertragungen übertrifft, mögen diese vielleicht auch aus irgendeinem Grund bekannter geworden sein. Es ist wohl noch der Zukunft vorbehalten, daß Schröders Arbeiten ihre verdiente Anerkennung finden.

Man möchte es für selbstverständlich halten, daß zuerst Homer den Übersetzer in seinen Bann zog, obwohl Ilias und Odyssee schon manche Übertragung gefunden hatten. Diese unvergleichlichen und wohl für alle Zeiten einzigartigen Epen mit der natürlichen Einfachheit ihrer Motive und mit der Ausgewogenheit der ein-

zelnen Teile, der Seelenkenntnis, die der Verfasser immer wieder verrät, ohne daß er auch nur irgendwo eine Spur von Selbstgefälligkeit zeigte, sie können jedes fühlende Herz im Innersten rühren und können die höchsten Empfindungen wecken. Keine Zeit, so lange sie währen mag, wird ihre Schönheit verblassen lassen, keine philologische Beckmesserei wird ihnen etwas schaden. Durch Homer vor allem ist das Griechische die Dichtersprache „an sich" geworden (3, 809).

Als R. A. Schröder seine dichterische Arbeit begann, herrschte in der Philologenwelt die Meinung, die Griechen allein seien in Philosophie und Dichtung wahrhaft schöpferisch gewesen. Alle übrigen Völker, insbesondere die Römer, seien Epigonen und sogar nicht immer glückliche Nachahmer. Schröders großes und ausgebildetes Gefühl für wahre Dichtung hat sich von einer solchen Anschauung nie beeinflussen lassen. Nie etwa ist von ihm die Aeneis Vergils als Nachahmung Homers betrachtet worden. Selbstverständlich haben dessen große Epen in der Form und in manchen Nebenzügen ihren Einfluß gehabt, aber das eigentliche Wollen Vergils blieb davon völlig unbeeinflußt.

Kennzeichnend für R. A. Schröder ist, daß sich seine Aufmerksamkeit fast allein auf die ernsten Dichter Vergil und Horaz richtet. Der leichte und gefällige Ovid bleibt seinem Wesen fremd. Die Übertragung der Georgica Vergils – schon rein technisch gesehen eine außerordentliche Leistung – zeigt ihm die Lebensnähe des Dichters, der hier nicht nur dichtet, sondern erlebt (5, 622 f). Die Aeneis ist, in den Augen Schröders, und er trifft damit das Wesen dieses Werkes, ein Sakralgedicht (5, 19), das nicht umsonst durch das ganze Mittelalter hindurch seinen Einfluß ausübte und um dessentwillen Dante dem Vergil den unverwelklichen Kranz flocht als dem Führer des Erdenwallers durch die Tiefen und Untiefen unseres Suchens und Hoffens. Hier wird die zum Monotheismus führende Religiosität Vergils auch als Stimme über seine Zeit fühlbar (5, 594). Er war der einzige Lateiner, den die eigene Anlage zwang zu transzendieren, aus dem Geschlecht, das aus dem Dunkel ins Helle führt.

Hier liegt der Wesensunterschied zu dem nicht minder ernsten Horaz. Sein Werk ist eines der schmalsten der Weltliteratur. Aber keiner hat auf so engem Raum eine solche Fülle nicht nur der Formen, sondern auch des Inhaltes, der Mitteilung, des Zeitberichtes und in allem und über allem die zugleich gestaltende und verklärende dichterische Kraft bewährt (5, 629), die ihn zum Zeugen des erneuerten Willens zur seelischen Wiedergesundung, aber auch der Gefährdung durch den sittlichen Verfall der römischen Spätzeit macht.

Das Übersetzungswerk Schröders steht nicht neben seiner eigenen schöpferischen Tätigkeit. Die Übersetzungen verraten und mehren nicht nur seine Sprachkraft. Sie zeigen auch den Bildungsvorgang, der sich aus der Tradition befruchtet. Schröders Wirken auf die Zeitgenossen ist auch deswegen – ohne laute Reklame – so nachhaltig, als es in unserer Zeit geistiger Verwilderung, die eher zuzunehmen als

abzuebben scheint, das Ganze der Dichtung vor unsere Augen führt und uns von der Gefährdung durch das jeweilig Neue und Unausgereifte, die Tagesparolen und die Tageskritik befreit.

Das dritte Feld der Schröderschen Bemühungen um die Dichtung ist das seiner theoretischen Aufsätze. Auch wenn wir die zahlreichen, schon erwähnten Essays, die einzelne Dichter oder ihre Werke behandeln, unberücksichtigt lassen, macht dieses Theoriewerk einen erheblichen Teil seines Gesamtschaffens aus.

Schröder ist kein Philosoph. Er schaut Gestalten und formt sie. Bei seinen Untersuchungen kann er darum nicht etwa von einer Wesensdefinition ausgehen. Vielmehr bleibt ihm nur der Weg, die Erfahrungsbeobachtungen zu beschreiben. Das führt zu einer breiten gemächlichen Darstellung. Ohne Eile schreitet er auch alle Seitentäler ab, um seinen Gegenstand allseitig zu erfassen und den Leser allmählich einzuführen. Gern überläßt man sich seiner Führung und wird bald entdecken, daß man selbst etwas nicht gesehen, zu wenig gewürdigt, etwas nicht nach seiner Bedeutung eingeschätzt hat.

Wohl die meisten dieser Aufsätze schrieb Schröder in seinem Alter, aus der Fülle der gewonnenen Weisheit heraus. Dabei beobachten wir, wie er in zunehmendem Maß auch die christlichen Gedanken in die Darstellung einbezieht. Es kommt hier zu einer gewissen Spannung zwischen dem Künstler, dem alles Sein und der ganze Geistbereich kostbar sind, und dem evangelischen Glauben an die totale Verderbtheit aller Schöpfung, die in der Erbsünde weiterwirkt. Auch geht Schröder dem typisch Protestantischen in der Geschichte des menschlichen Ringens nach. So etwa ist ihm die Pressefreiheit auf dem Boden protestantischer Weltschau gewachsen (3, 172).

Die Welt des Katholischen ist für Schröder ein verschlossenes Buch. Dies schreiben wir nicht als Anklage, sondern als eine Feststellung. Es kommt allerdings nie zu einer Polemik oder zu einer Herabwürdigung katholischen Geistes. Das ist bei R. A. Schröder sozusagen von vornherein ausgeschlossen. Es wird darum jeder ohne Arg sich und sein Herz den tiefen Erkenntnissen, den männlich entschiedenen Urteilen Schröders öffnen. Er selbst hat ja in seiner Freundschaft mit Hugo von Hofmannsthal den Beweis dafür erbracht. Wie in einem Symbol verbanden sich hier der katholische Süden und der protestantische Norden und bereicherten sich gegenseitig. Diese Begegnung war das große Geschenk, das Gott für die beiden größten Dichter und Künstler der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereit hielt.

Nunmehr steht Rudolf Alexander Schröder einsam als ein ragender Turm da. Seine Zeitgenossen starben einer um den andern. Nur die Gemeinschaft der Geister ist geblieben. Jetzt steht auch der Letzte vor der Pforte, die zur ewigen Gemeinschaft im Reich der Schauenden führt.

Uns, den Hinterbliebenen, obliegt es, auch das irdische Gedächtnis lebendig zu erhalten. Ihr Beispiel warnt uns davor, den Modeströmungen zu verfallen. Es darf

uns aber nicht die Furcht beschleichen, daß in den kommenden Geschlechtern niemand den Mut und die Kraft in sich spüre, die Waffen der großen Kämpfer um den Geist zu ergreifen. Vielleicht bedarf es gerade in einer lauten Zeit noch mehr als früher der Stille und der Verborgenheit, damit sich in den Auserwählten Kräfte entwickeln, mit denen sie in den ewigen Kampf zwischen Licht und Finsternis eingreifen.

# ZEITBERICHT

Zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" – Die Krise der amerikanischen Familie – Agrarreform in Chile

## Zur Enzyklika „Mit brennender Sorge"

S. Exzellenz, der H. Herr Erzbischof Joseph Felix Gawlina, Rom, schreibt uns zu dem Artikel „Mit brennender Sorge" von P. Robert Leiber im Märzheft dieser Zeitschrift einen Brief, den wir wegen seines dokumentarischen Wertes mitteilen möchten:

„In Ihrer Märznummer sehe ich am Schluß des ausgezeichneten Artikels P. Leibers die Behauptung, daß das päpstliche Rundschreiben ‚Mit brennender Sorge' 1937 in Polen nicht zur Veröffentlichung kommen konnte.

Dieser Satz bedarf einer Erläuterung. Ob die Enzyklika im ganzen Wortlaut bei uns gedruckt wurde, kann ich heute nicht mehr beweisen; doch möchte ich es mindestens bezüglich zweier Verlage als sicher annehmen, und zwar betreffs

a) der polnischen katholischen Presseagentur KAP, deren früherer Direktor ich gewesen bin und

b) der Wochenschrift ‚Der Deutsche in Polen', deren Schriftleiter, Herr J. Maier-Hultschin, sich die Gelegenheit nicht entkommen gelassen hätte, die nationalsozialistische Kirchenverfolgung anzuprangern.

Die gesamte katholische Presse Polens war voll von Berichten und Zitaten der Enzyklika. Die polnischen Katholiken fühlten sich eins mit ihren deutschen Glaubensbrüdern. Es ist mir seitens vieler polnischer Priester, die im Krieg ins KZ kamen, bekannt, daß ihnen die Verbreitung der Enzyklika als Schuld angerechnet wurde.

Was meine eigenen Erfahrungen betrifft, so möchte ich an den Internationalen Christkönigskongreß erinnern, der am 29. Juni 1937 in Posen gefeiert wurde.

Mir fiel als jüngstem Bischof die Aufgabe zu, die Festpredigt in drei Sprachen zu halten. Am Vorabend bat mich Schriftleiter Maier-Hultschin, in der deutschen Predigt vom Rundschreiben ‚Mit brennender Sorge' auszugehen, was ich auch tat. Die insgeheim aus Deutschland angekomme-

nen Kongreßteilnehmer waren dafür sehr dankbar. Sowohl Meßfeier wie auch Predigten wurden durch das Radio übertragen.

Noch an demselben Tage wurde ich von unserem Kultusminister Swiętosławski, der sowohl den Staatspräsidenten wie auch die Regierung bei dem Kongreß vertrat, um eine sofortige Unterredung gebeten. Er teilte mir mit, daß das deutsche Auswärtige Amt bereits bei der polnischen Regierung gegen meine Predigt Protest eingelegt hätte, und bat mich, zwei der Enzyklika entnommenen Zitate für den Pressedienst zu streichen, was ich jedoch ablehnte. Der Minister wies darauf hin, man möchte doch ‚die Bestie nicht reizen', worauf ich antwortete, daß die Predigt gewiß noch keinen Krieg hervorrufen würde, daß wir aber anderseits als Katholiken zur Solidarität verpflichtet seien. Die Kardinäle Hlond, Verdier und Innitzer teilten meinen Standpunkt. Der Predigttext wurde unverkürzt veröffentlicht."

## Die Krise der amerikanischen Familie

Einen bemerkenswerten Beitrag bringt die *Revista de Estudios Politicos* (Madrid, Mai-Juni 1962). Darin berichtet Lucius Cervantes SJ vom Soziologischen Institut der Universität St. Louis von seinen Untersuchungen, die er zusammen mit Carle Zimmermann vom Soziologischen Institut der Harvarduniversität 10 Jahre hindurch gemacht hat und die die amerikanische Familie von heute zum Gegenstand hatte (Carle C. Zimmermann-Lucius F. Cervantes, Marriage and the Family, Chicago 1956; dslb., Successful American Families, New York 1960).

In den USA werden jährlich 400 000 Ehen geschieden, 200 000 getrennt und in 100 000 verläßt ein Teil den häuslichen Herd. Das bedeutet, daß jede 3. Ehe, in den USA zerbricht. In den Städten liegen die Zahlen bedeutend höher.

Während vor 15 Jahren die Mehrheit dieser zerrütteten Ehen kinderlos war, ist das heute nicht mehr der Fall. Nach Schätzungen von Professor Sorokin von der Harvarduniversität sind von den 45 Millionen Jugendlichen der USA rund 12 Millionen durch diese Ehezerrüttung betroffen.

Die Folgen für die Jugendlichen sind verheerend. Die Jugendkriminalität ist in den letzten 10 Jahren um 70% gestiegen, und jeder dritte Jugendliche kommt irgendwie mit dem Gesetz in Konflikt. Richter Philip Gilliam von Denver kann auf Grund einer 25jährigen Erfahrung sagen, daß drei Viertel seiner jugendlichen Delinquenten aus zerrütteten Ehen stammen. Die rückfällig gewordenen Jugendlichen gehören fast ausschließlich solchen Ehen an. Diese zerrütteten Ehen tragen viel mehr zur Jugendkriminalität bei als die meisten der bisher angeführten Gründe, wie z. B. Armut, Aufwachsen in slumartigen Gegenden usw.

So bedenklich diese Erscheinung ist, noch bedrohlicher für das gesamte Volk ist die Tatsache, daß ein großer Teil dieser Jugendlichen keine rechte Ausbildung mehr erhält. Die Familie ist nicht nur dazu da, daß Kinder geboren werden, genauso wichtig ist die Erziehung der Kinder, die in den hochindustrialisierten Staaten sehr viel mehr Zeit verlangt als früher. Die modernen Maschinen und Automaten verlangen eine bessere Ausbildung der sie bedienenden Menschen, als sie früher für einfache Arbeiten nötig war. Das bedeutet nicht nur, daß die Väter länger als früher für ihre Söhne aufkommen müssen, das heißt auch, daß es weniger auf die Ausbildung der physischen als auf die der geistigen Kräfte ankommt. Und dies fordert von den Vätern mehr Einfühlungsgabe als früher. Wo die Ehe zerbricht, kann sich der Vater – denn er ist es vor allem, dem diese Aufgabe zukommt – der Erziehung der Kinder nicht mehr mit dem nötigen Nachdruck widmen. So kommt es, daß immer mehr Jugendliche ohne Abschluß ihrer Ausbildung die Schule verlassen. In den nächsten 10 Jahren werden vermutlich 26 Millionen Jugendliche in den Arbeitsprozeß eingegliedert werden, 7,5 Millionen davon werden

keinen rechten Abschluß haben, 2,5 Millionen werden nicht einmal die 8 Klassen der Volksschule beendet haben. Das bedeutet, daß diese Jugendlichen weithin für die Anforderungen einer hochindustrialisierten Wirtschaft ausfallen, daß sie mehr und mehr absinken und die Gefahr besteht, daß sie zu Kriminellen werden.

Nicht weniger beachtenswert ist, was der Verfasser über den Zusammenhang zwischen der Auflösung der Familie und dem Entstehen von Geistes- und Nervenkrankheiten zu sagen weiß. In den USA ist jedes dritte Krankenhausbett von einem nervenkranken Patienten belegt. 1880 trafen 63,7 Nervenkranke auf 100 000 Einwohner, heute hat sich die Zahl versechsfacht. Darunter sind verhältnismäßig viel Jugendliche, und wenn die gegenwärtige Entwicklung anhält, ist zu befürchten, daß jeder zehnte Amerikaner einmal im Leben in einem Nervenkrankenhaus untergebracht werden muß.

Mit dieser Erscheinung hängt eng auch das Zunehmen des Alkoholismus zusammen. Es gibt vermutlich 70 Millionen Amerikaner über 15 Jahre, die Alkohol zu sich nehmen. Von diesen 70 Millionen sind 4 Millionen Trinker. Von 7000 katholischen Ehen, die in die Brüche gingen, spielte bei 37% der Alkohol eine entscheidende Rolle an der Zerrüttung.

Welches sind nun nach dem Verfasser die Gründe, die für diese Zerrüttung ausschlaggebend sind? Es sind weder der Reichtum des Landes noch der materialistische Geist noch die demokratische Grundhaltung als solche; es ist vielmehr die pluralistische Gesellschaftsordnung. Solidarität, ohne die es kein echtes Gemeinschaftsleben geben kann, verlangt eine gewisse Übereinstimmung in Ansichten und Überzeugungen. Aber gerade daran fehlt es in den USA. Kein Wunder! Denn in den letzten 50 Jahren sind nicht weniger als 40 Millionen Menschen aus allen Völkern und Kulturbereichen eingewandert, freiwillig, unfreiwillig, nicht immer die besten Vertreter ihrer Völker. Sie haben ihre Anschauungen und Gewohnheiten mitgebracht. Und noch ist aus diesen so verschiedenen und nicht selten einander entgegengesetzten Überzeugungen keine harmonische Einheit geworden.

Eine Bestätigung für seine These sieht der Verfasser in einigen Untersuchungen älteren und jüngsten Datums, die sich nicht nur mit konfessionellen, sondern auch mit völkischen und rassischen Mischehen befassen. Immer und in jedem Fall gilt, daß die Mischehe für die Zerrüttung (mit all deren Folgen) anfälliger ist als die Ehe unter Partnern gleicher Herkunft. Glück und Bestand einer Ehe hängen innig mit der harmonischen Übereinstimmung der Partner in ihren Grundüberzeugungen und Gewohnheiten zusammen.

Das Bild, das so von der amerikanischen Ehe entsteht, ist, so scheint es, düster (vgl. dazu Dieter Oberndörfer, Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft, Freiburg 1958, Rombach, worin der Verf. ein ähnliches, womöglich noch düstereres, weil umfassenderes Bild dieser Gesellschaft zeichnet). Und doch darf man nicht übersehen, daß zwei Drittel der Ehen in den USA nicht zerrüttet sind, ja daß dort weithin neue Formen des Zusammenlebens herausgebildet werden, die viel für die Zukunft versprechen. Alte und hergebrachte Formen des Familienlebens werden den modernen Lebensverhältnissen angepaßt. Jede in Ordnung befindliche amerikanische Familie gliedert sich von sich aus in weitere fünf Familien ein, die ihr durch die gemeinsame Religion, die gleiche soziale und ethnische Herkunft verbunden sind, und mit denen sie oft durch Bande des Blutes verknüpft ist. Jede dieser Familien hat wieder ihren Kreis, so daß sich der Familienverband von den sechs Familien weiter erstreckt, bis er nicht selten 20–25 Familien umfaßt. In diesem Kreis wachsen die Kinder heran, lernen das Leben meistern, machen ihre Bekanntschaften. Ja man kann sagen, eine Familie ist um so glücklicher, je größer dieser Freundeskreis ist, sie ist um so weniger von Zerrüttung, schulischem Versagen, Jugendkriminalität bedroht, je größer der Austausch dieser Familien ist. So entsteht mitten in einer hochindustrialisierten Gesellschaft, die so unerhörte Forderungen an den Menschen stellt, eine mehr oder weniger heile Welt, eine Welt echter Brüderlichkeit.

## Agrarreform in Chile

In Chile regiert zur Zeit der parteilose Präsident Jorge Alessandri Rodriguez, der in den ersten zwei Jahren seiner Regierung, gestützt auf die parlamentarische Mehrheit von Konservativen (Katholiken) und Liberalen, mit einem Kabinett von lauter Fachleuten arbeitete. So konnte er sogar mit einer Verwaltungsreform gegen die von den Parteien gestützte Bürokratie beginnen. In den Parlamentswahlen vom März 1961 erlitten beide Parteien Verluste, und der Präsident sah sich genötigt, ein politisches Kabinett zu bilden, in dem sich neben einigen Fachleuten auch Vertreter der beiden Parteien und der Radikalen Partei (laizistische bürgerliche Mitte) befinden. Die (links gerichtete) christlich-demokratische Partei lehnte eine Zusammenarbeit mit der Regierung vor allem aus personellen Gründen und in Hinblick auf die kommenden Präsidentenwahlen ab. Sie bildet zusammen mit den in der Volksfront vereinten marxistischen Gruppen und einigen Splitterparteien die Opposition.

Die Regierungsparteien versuchen, das 1958 begonnene Siedlungsprogramm in eine Bodenreform umzuwandeln, ein Versuch, der auf die geeinte Abwehrfront der Oppositionsparteien stieß, denen sich einige Abgeordnete der Radikalen Partei anschlossen, so daß die Vorlage der Regierung beinahe gescheitert wäre. Im Lauf der Debatten des Parlaments wurde von der christlich-demokratischen Parteileitung ein Gegenvorschlag eingebracht, der wegen seiner Ähnlichkeit mit Lösungen des Ostblocks und Cubas Aufsehen erregt.

Nach diesem Plan soll aller bewässerter Grundbesitz über 80 ha (oder gleichwertige Flächen anderer Zonen) enteignet werden. Desgleichen alle Betriebe, die weniger als 5 ha umfassen, sowie alle Betriebe, die nicht persönlich durch ihren Besitzer bearbeitet werden, oder Betriebe, die in der Nähe von Großstädten oder staatlichen Meliorationsarbeiten oder in der Nähe von Kleinbesitz liegen. Da in Chile von 151 000 landwirtschaftlichen Betrieben 55 761 (etwa 37 %) weniger als 5 ha umfassen, bedeutete dieser Vorschlag eine weitgehende Enteignung des landwirtschaftlichen Privateigentums.

Die Enteignung selbst soll durch ein kurzes und summarisches Verfahren in Form einer schriftlichen Mitteilung an den bisherigen Besitzer vollzogen werden, der dagegen innerhalb von 14 Tagen an eine besondere Berufungsinstanz appellieren kann. Dieses Forum, dem zwar ein Richter angehören muß, ist dem Gerichtswesen entzogen und untersteht dem Bodenreforminstitut. Die Summe, die für die Enteignung gezahlt werden soll, entspricht dem Einheitswert, der im Schnitt ein Fünftel des Handelswertes beträgt. Die Auszahlung soll bei Totalenteignung in Form einer 10%igen Anzahlung und Staatsschuldverschreibungen auf 25 Jahre, bei Teilenteignungen nur in Staatsschuldverschreibungen bestehen. In Anbetracht des geringen Einheitswertes und der praktischen Unverwertbarkeit der Staatsschuldverschreibungen käme ein solches Verfahren fast einer entschädigungslosen Enteignung eines großen Teils des landwirtschaftlichen Privatvermögens gleich.

Die enteigneten Flächen können, wo es notwendig ist, als Familienbetriebe abgegeben werden, wobei jedoch ausländische Staatsbürger ausgeschlossen sind (was einer vollkommenen Enteignung aller, meist von Ausländern betriebenen intensiv bewirtschafteten Kleinunternehmen unter 5 ha gleichkäme). Diese Familienbetriebe sollen jedoch zum Zusammenschluß von Produktionsgemeinschaften aufgefordert werden.

Der Zweck der Enteignung ist nach Angabe des Gesetzentwurfes die Überführung der enteigneten Flächen in den „gemeinschaftlichen Besitz derer, die sie gemeinsam bearbeiten, damit sie zusammen eine menschliche und wirtschaftliche Gemeinschaft bilden können, wobei jedes Mitglied mit seiner persönlichen Arbeit zur Bebauung des Bodens beiträgt und an dem Ertrag teilhat". Der Gesetzesvorschlag räumt jedoch den neuen Besitzern nicht etwa die Verfügungsgewalt über ihren „Besitz" ein. Vielmehr wird festgestellt, daß die Landbevölkerung kulturell noch nicht zur Selbst-

verwaltung reif sei. Deshalb soll in jedem Fall und für eine Zeitspanne von mindestens 5 Jahren (ohne zeitliche Beschränkung nach oben) ein staatlicher Verwalter eingesetzt werden, der die Leitung des Besitzes zum „Wohl der Genossen" unter Aufsicht des Reforminstituts übernehmen soll. Die Genossen oder Teilbesitzer haben die ihnen aufgetragenen Arbeiten auszuführen und erhalten eine Entlohnung, die ihrer Leistung und dem wirtschaftlichen Ertrag nach Abzug der Zinsen und der Amortisation sowie der gesetzlichen Rücklagen in Höhe von 25 % entspricht. Es steht jedem Mitglied frei, sich aus der Genossenschaft zurückzuziehen, wobei es seinen Anteil je nach Liquidität des Betriebes erhält.

Die eventuell verbleibenden Mittelbetriebe sollen ebenfalls zum Eintritt in die Produktionsgenossenschaften aufgefordert werden. Dabei fällt vor allem eine Bestimmung auf: 30 % des Bruttoerlöses sollen als Beteiligung an die Belegschaftsmitglieder abgeführt werden. Sollte das geschehen, so würde jede Art von Arbeitsintensivierung in diesen Betrieben und damit ihre Konkurrenzfähigkeit mit den Produktionsgenossenschaften unmöglich gemacht.

Am einschneidendsten dürfte jedoch in einem Land mit kostspieliger künstlicher Bewässerung die Bestimmung der Artikel 41–49 sein, wonach sämtliche bestehenden Wasserrechte entschädigungslos eingezogen und nach den Plänen des Bodenreforminstituts neu verteilt werden sollen. Wenn man bedenkt, daß die Wasserrechte ein Vielfaches des Bodenwertes darstellen und meist von Kunstbauten abhängen, die von vielen Generationen errichtet wurden, erfaßt man erst die Tragweite der Vorlage, die den landwirtschaftlichen Besitz von Grund auf beseitigen würde. Eine solche Maßnahme müßte zwangsläufig auf alle verarbeitenden Industrien, auf Transportgewerbe und Einzelhandel übergreifen und schließlich das gesamte Wirtschaftsgefüge erfassen.

# UMSCHAU

## Das Unbewußte und die Religion

Der durch seine Arbeiten über indische Religion und Kunst bekannte Verfasser H. Zimmer legt in einem aus dem Nachlaß zusammengestellten Werk[1] indische und keltische Mythen, Märchen und Sagen als Darstellung der Abenteuer der Seele aus, also als Wiederspiegelung seelischen, zum Teil unbewußten Geschehens. Das dürfte besonders bei Mythen und Märchen berechtigt sein. Denn der Drang nach Vergegenständlichung gehört zum Wesen des Psychischen, und er wirkt sich in Gestaltgebung, also in Bildern aus. Was aber gegenüber den früher veröffentlichten Werken des bereits verstorbenen Verf.s unangenehm wirkt, sind seine Bemerkungen über den alttestamentlichen und christlichen Gott. Dabei ist seine Darstellung der christlichen Lehre an manchen Stellen einfach unrichtig. So wenn er S. 63 als „Grundthema" der Erlösung angibt: „... Erlösung Gottes durch den menschlichen Heiland. Jesus Christus, die

[1] Zimmer Heinrich: *Abenteuer und Fahrten der Seele* (330 S.) Zürich: Rascher 1961. Ln. DM 28,80

zweite und menschliche Person der Dreieinigkeit, bringt Erlösung, indem er den rachsüchtigen Gottvater, Jehova, versöhnt, dessen Einstellung zur Menschheit, zu seinem auserwählten Volke, rein negativ geworden war". Weder das Geheimnis der Dreifaltigkeit, noch die Lehre von der Erlösung sind hier richtig dargestellt. Weiter kann man lesen: „Augenscheinlich kennt der Schöpfer Brahma den Abgrund seines Wesens nicht. Er hat auch nicht die naive Selbstsicherheit des alttestamentarischen Weltschöpfers, der in schöner Ordnung Licht und Finsternis sondert, Festes und Flüssiges, und dann nacheinander Vegetation und Tiere hervorbringt, erst Fische und Vögel, dann Flußpferd und Giraffe und andere Vierfüßler, zuletzt als Krone den Menschen in seinem Garten. Der am siebenten Tag sich zuruft ‚plaudite amici, comoedia finita' und von seinen Werken selbstzufrieden ausruht, um alsbald erfahren zu müssen, incipit tragoedia: alles geht schief. ... Sein Zorn ist maßlos, ... Er selbst zieht sich zeitweilig beleidigt zurück, nur um mit anderen Zornesausbrüchen immer wieder die Schöpfung ihre ihr innewohnende Unvollkommenheit entgelten zu lassen; nur mühsam und unvollkommen läutert er sich selber. Wahrlich ein grotesker Mythos. . . ." (S. 266, Anm. 6.) Sagen wir lieber, eine groteske Entstellung des Alten Testaments und der christlichen Lehre! Um so auffallender und von Voreingenommenheit zeugend ist, daß die willkürlichen oder auf beleidigtem Stolz, auf Eifersucht und sexuellem Begehren begründeten Wutausbrüche der indischen Götter ihm in keiner Weise anstößig erscheinen, im Gegenteil. „Ein eigentümlicher und herrlicher Zug im Wesen der indischen Götter ist, daß sie ständig Ungehöriges tun, daß sie sich zu Dingen hinreißen lassen, die vom Standpunkt bürgerlich-christlicher Gesittung höchst anstößig wären und sind" (289). Man bemerke auch die Gleichsetzung von bürgerlich und christlich! Er findet es schön, daß die indischen Götter „im Netz ihrer Selbsttäuschung befangen" sind, hat jedenfalls nichts daran auszusetzen. Und deutlich wird zu verstehen gegeben, daß diese Götterlehre der christlichen Gotteslehre überlegen ist.

Wie ist diese Beurteilung zu erklären? Mythen und Märchen sind, wie oben bereits gesagt wurde, Vergegenständlichungen seelischen Geschehens, das dazu dient, das Weltgeschehen menschlich verständlich zu machen. Es ist selbstverständlich, daß in Religionen wie dem Hinduismus, die die alles durchströmende Lebenskraft als den letzten göttlichen Weltgrund verehren, auch die Götter nichts sind als solche Auslegungen von Naturmächten in Kategorien des Psychischen, obschon das eigentlich Religiöse auch hier darüber hinausgeht. Mit C. G. Jung sieht offenbar auch der Verf. in der Religion nichts anderes als die Vergegenständlichung des menschlichen Unbewußten. Und als solche ist die indische Mythenwelt der christlichen Lehre sicher überlegen. Man wundert sich auch nicht, wenn da das Weltgeschehen und die ganze Wirklichkeit als Ergebnis ins Kosmische gesteigerter Leidenschaften und letzten Endes eines sexuellen Begehrens erscheint, das von sittlichen Maßstäben nichts weiß. Und daß Z. hieran keinen Anstoß nimmt.

Die christliche Religion ist aber wesentlich nicht eine Vergegenständlichung menschlicher psychischer und unbewußter Kräfte ins Kosmische und Absolute, sondern sie entspringt dem Geiste, dessen Wirklichkeit in allen psychologistischen Religionserklärungen immer wieder übergangen wird. Der christliche Gott ist reine und helle Geistigkeit, die in sich ruht und in ihrem Sein nicht bedroht ist. Darum ist seine Selbstsicherheit nicht „naiv" im Sinne von Z., sondern als mit dem Wesen gegeben und ihm entsprechend. Er ist nicht in Unkenntnis über sich und erliegt nicht dem unvernünftigen Ansturm seiner Leidenschaft, auch nicht seines Zornes, der als geistiges Geschehen etwas anderes bedeutet als in den indischen Göttermythen.

Aber der Ausdruck „Zorn Gottes" erinnert uns daran, daß die menschliche Geistigkeit und ihr erster Ausdruck, die Sprache, an das Psychische gebunden sind und sich mit dessen Mitteln ausdrücken müssen. Jedoch muß das Geistige dabei als das Eigentliche durch es hindurch vernommen werden. Es gilt also, solche Ausdrücke und Bilder aus dem Ganzen der christlichen Religion richtig zu verstehen und nicht an äußer-

lichen Ähnlichkeiten hängen zu bleiben. Jedoch ist nicht zu leugnen, daß auch die Gefahr gegeben ist, daß die christliche Lehre als bloßer Ausdruck des Psychischen mißverstanden und entsprechend umgebogen wird. Dies geschah in den ersten christlichen Jahrhunderten durch den Gnostizismus. Die Kirche hat ihn abgelehnt und bekämpft, weil durch ihn das Christentum zu einer unter den vielen heidnischen Religionen nur mit einer neuen Mythologie herabgesunken wäre. Auch bei C. G. Jung und bei Z. liegen Entstellungen des christlichen Dogmas vor, die der gleichen Quelle entspringen.[2]

Jung hat gewiß das große Verdienst, gegenüber dem heutigen Materialismus und Naturalismus auf die wichtige Rolle hingewiesen zu haben, die die Religion im psychischen Leben des Menschen spielt; ihre Vernachlässigung muß zum Verlust der Ganzheit und zu seelischen Störungen führen. Er bezeichnet es als Psychologismus zu meinen, Gott sei nichts als eine Illusion[3]. Die religiöse Anlage gehöre zum Menschen, ob er sich darum kümmert oder nicht.

Jedoch ist seine Erklärung der Religion zwiespältig, ja widersprüchlich. Dessen scheint er sich nie klar bewußt geworden zu sein. Immer wieder beteuert er, daß er nur als Psychologe von der Religion spreche und darum über ein von der Psyche oder dem Unbewußten unabhängiges Dasein Gottes nicht urteilen könne. Aber dann stößt man auch wieder auf Aussagen, die nicht anders verstanden werden können, als daß die Religion nur die Vergegenständlichung des Unbewußten sei. „Das Dogma ist wie ein Traum, der die spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten, spiegelt."[4] „Das Dogma drückt die Seele vollständiger aus als eine wissenschaftliche These, denn letztere formuliert lediglich das Bewußtsein. Überdies kann eine Theorie nichts weiter als etwas Lebendiges durch abstrakte Begriffe darstellen. Das Dogma dagegen drückt den lebendigen Prozeß des Unbewußten passend aus in der Form des Dramas von Sünde, Buße, Opfer und Erlösung."[5] Das Zwiespältige kommt in folgendem Text klar zum Ausdruck: „Die revelatio ist eine Eröffnung der menschlichen Seelentiefe in allererster Linie, eine ‚Offenbarung', also zunächst ein psychologischer Modus, womit bekanntlich nichts ausgemacht ist darüber, was sie sonst noch sein könnte. Letzteres liegt jenseits der Wissenschaft."[6]

Es ist bedauerlich, daß die Psychoanalyse und die Tiefenpsychologie von Anfang an eine große Verständnislosigkeit für die Religion gezeigt und ihr wahres Wesen verkannt hat. Daran sind mehrere Gründe schuld. Einmal lag es an der naturalistischen Haltung, die Freud mitbrachte. Auch seine ersten Anhänger waren nach Jones[7] alles Freidenker, die also selbst keinen Zugang zum Religiösen hatten und ihr bei ihren Patienten nur in krankhaften Mißgestaltungen begegneten. Freud hat zwar gegenüber den damals vorherrschenden Meinungen, die das Psychische durch die Physiologie erklären wollten, die Eigenständigkeit des Psychischen und seine charakteristischen Eigenschaften entdeckt[8]. So sah er, daß es Widersprüchliches einfach nebeneinander stehen läßt. Es kennt die Verneinung nicht. Es besitzt eine eigene Zeitlichkeit – Freud meinte, es sei zeitlos. Es drängt zur Vergegenständlichung in Gestalten und Bildern. Es ist gegensätzlich strukturiert, woraus sich die Vorliebe Freuds zu dualistischen Erklärungen ableitet, auf die Jones[9] hinweist. Hier gilt auch das Lust-Unlust-Prinzip. Das Unbewußte ist ein eigener Bereich, in dem sich nicht nur verdrängte Inhalte befinden. Nach dem französischen Anthropologen und Ethnologen Cl. Lévi-Strauss[10] besitzt es aus sich überhaupt keine Inhalte, sondern nur wenige Strukturen, die sich bei allen Menschen finden. Darum ist seine Symbolik zwar ungemein vielgestaltig, jedoch überall gleich strukturiert.

---

[2] Vgl. diese Zschr. 152 (1953) 401—415: Theologie oder Tiefenpsychologie, und: Mythus und Dogma, in: Aug. Brunner, *Vom christlichen Leben.* Würzburg 1962, S. 27—36

[3] C. G. Jung: *Psychologie und Religion* 4. Aufl. Zürich: Rascher 1962. 125 S. DM 5,80

[4] ebd., S. 57

[5] ebd., S. 58

[6] ebd., S. 88

[7] Jones, Ernest: *Das Leben und Werk von Sigmund Freud.* Bd. 2. Bern: Hans Huber 1962, 198

[8] ebd. 257, 382 f.

[9] ebd. 494

[10] Anthropologie structurale. Paris 1958

Aber die Einseitigkeit, die große Einsichten und Entdeckungen meist begleitet, wirkte sich auch hier aus. So ist bei Freud und der ganzen Tiefenpsychologie das Geistige gegenüber dem Psychischen sehr oft zu kurz gekommen. Dies konnte um so leichter geschehen, als das Psychische an allem eigentlich Menschlichen beteiligt ist, auch an der Religion. Deswegen sind krankhafte Zerrbilder des Religiösen möglich. Aber seinen wesentlichen Quell hat das Menschliche im Geistigen, wenn auch dessen Anteil nicht immer gleich groß ist. Auch Religion kann ohne Geistigkeit nicht bestehen. Und der christliche Gott ist, wie bereits gesagt, reine Geistigkeit. Allerdings darf man diese nicht vor allem oder gar ausschließlich, wie es heute so oft geschieht, in der auf das Sachhafte des Stoffes, der Technik und der Wirtschaft gerichteten Forschung sehen. Das ist nur eine Außenseite sozusagen des Geistes. Jung hätte aus seinen Erfahrungen eigentlich auf die Wirksamkeit des Geistes stoßen müssen. Er müsse, sagt er, „die Tatsache anerkennen, daß das Unbewußte zu Zeiten fähig ist, eine Intelligenz und Zweckgerichtetheit zu manifestieren, welche der zur Zeit möglichen bewußten Einsicht überlegen sind." [11] Nur hätte er an Stelle des Unbewußten vom Überbewußten, von der synthetischen Einsicht des Geistes, sprechen müssen.

Nur im Psychischen gilt das Lust-Unlust-Prinzip, nicht im Geistigen, wie auch die übrigen Eigenschaften des Psychischen nicht ohne weiteres vom Geistigen ausgesagt werden können. Hier begegnen wir anstelle der Verdrängung dem Opfer und der Reue, die Freud theoretisch nicht gekannt zu haben scheint. Im Opfer verzichtet ein Mensch aus Einsicht frei auf einen niederen Wert, weil er mit der Verwirklichung eines höheren Wertes unvereinbar ist. Jung sieht hier klarer, nur daß er weniger richtig von „Unterdrückung" statt von Opfer spricht: „Freud hat entdeckt, daß die Verdrängung einen der Hauptmechanismen beim Zustandekommen einer Neurose bildet. Die Unterdrückung dagegen entspricht einer bewußten moralischen Entscheidung, während die Verdrängung eine ziemlich unmoralische Neigung, unangenehme Entscheidungen loszuwerden, darstellt. Die Unterdrückung kann Kummer, Konflikt und Leiden verursachen, aber sie erzeugt niemals eine Neurose. Die Neurose ist stets ein Ersatz für legitimes Leiden." [12] In der Reue erkennt der Mensch das Böse der eigenen Tat, sucht aber der vollen Verantwortung dafür nicht auszuweichen, sondern nimmt sie voll auf sich und verurteilt sich als den Täter; durch diese Verurteilung stößt er das Böse aus sich aus. Weder Opfer noch Reue haben psychische Nachteile zur Folge. Nur wer geistig das Opfer scheut oder sich der Verantwortung entziehen will, nimmt seine Zuflucht zu dem scheinbar leichteren Weg der Verdrängung und schiebt den Konflikt ins Unbewußte ab, ohne ihn wirklich zu schlichten, weswegen er weiterwirkt. Die Psychoanalyse besteht dann darin, solche verdrängte Konflikte wieder ins Bewußtsein zu erheben. Es ist dann Sache des Patienten, mit ihnen fertig zu werden. Weil die Verdrängung den, allerdings nur augenblicklich, leichteren Weg darstellt, findet sie sich so häufig.

Freud hat das Verdienst, gesehen zu haben, daß das Psychische nicht bloß wie das Stoffliche da ist, sondern, und zwar wesentlich, etwas bedeutet. Es ist aber nicht immer genügend bemerkt worden, daß diese Bedeutung nicht dasselbe ist wie im Geistigen der Sinn, und daß in den beiden Bereichen die Beziehung zu der jeweiligen Tatsachengrundlage nicht die gleiche ist. Im Psychischen ist sie nicht eindeutig und auch nicht so klar umrissen wie der geistige Sinn. Sie hat aus sich allein keine wesentliche Beziehung zur Wahrheit, sondern steht in einem affektiven Zusammenhang, der von dem Lust-Unlust-Prinzip gesteuert wird. Dieser Zusammenhang unterliegt anderseits nicht dem strengen Determinismus des rein Stofflichen; außerdem steht er im Menschen dem Einfluß des freien Willens offen. Freud mußte feststellen, daß sich in der Analyse die Entwicklung von ihrem Endresultat nach rückwärts in allen kausalen Verknüpfungen in befriedigender Weise verfolgen läßt, daß es aber im entgegengesetzten Sinn, wenn man den Weg nach vorwärts einschlägt, diese Sicherheit nicht gibt. Man

[11] Psychologie und Religion, 49
[12] ebd. 90

könne nur sagen, daß ein bestimmter Faktor zu diesem Ergebnis geführt hat, warum aber nicht zu einem andern, ebensogut möglichen, das vermöge niemand zu sagen. Jones[13] versucht dieses Fehlen eines strengen Determinismus auf unsere unvollkommene Erkenntnis zurückzuführen. Aber eine solche hat im Physikalischen nicht daran gehindert, ihn dort festzustellen. Er fehlt eben tatsächlich in der psychischen Wirklichkeit. Es ist auch wichtig, darauf hinzuweisen, daß im Psychischen Tatsache und Bedeutung unklar miteinander verschmolzen sind und sich darum schwerer unterscheiden lassen als im Geistigen. Damit ist hier die Gefahr groß, daß man guten Glaubens als Tatsache ausgibt, was in Wirklichkeit zu einem entscheidenden Teil bereits Deutung ist. Freud ist sogar noch weiter gegangen und hat eine frühmenschliche Horde konstruiert, die es nach der Ansicht der heutigen Ethnologie nie gegeben hat noch gegeben haben kann[14].

Diese Eigenschaften des Psychischen lassen die Ansicht von Lévi-Strauss[15], der keineswegs ein Gegner der Psychoanalyse ist, als richtig erscheinen, daß der Behandlungserfolg keineswegs die Wahrheit der gegebenen Erklärungen und Theorien erweise; hätten doch nach seiner Erfahrung als Ethnologe die Medizinmänner mit ihren Praktiken die gleichen Erfolge. Der Unterschied bestehe lediglich darin, daß diese mit einem kollektiv anerkannten Mythos arbeiten könnten, während die Psychoanalyse zunächst den individuellen Mythos des Kranken heraussuchen müsse. Die eigentliche Heilkraft liegt im Geist, der das Psychische in den Lebenssinn aufnehmen und entsprechend lenken soll. Religion und Sittlichkeit gehören aber zu den wichtigsten und wesentlichsten Bereichen des Geistigen. Schon Freud hatte erkannt: „Die Analyse macht *einheitlich*, aber nicht an und für sich *gut*." [16] Diese Einheitlichkeit ist natürlich ein nicht zu unterschätzender Vorteil. Aber letztlich kommt es doch darauf an, daß sie in den Dienst eines Lebenssinnes gestellt wird, den der Mensch vor seinem Gewissen und vor Gott vertreten kann.

August Brunner SJ

[13] Jones a. a. O. 333

[14] Lévi-Strauss, op. cit. — Karl J. Narr, *Urgeschichte der Kultur*. Stuttgart 1961, 52 f.

[15] a. a. O.

[16] Jones a. a. O. 219

## Soziale Auswirkungen bei Beschäftigung in Entwicklungsländern

Die Zusage für eine Arbeitsaufnahme in einem Entwicklungsland wird oft schon erteilt, wenn die in Aussicht gestellte Vergütung den Erwartungen entspricht, insbesondere ein Kaufkraftvergleich ergeben hat, daß bei Beibehaltung des Lebensstandards eine solche Beschäftigung wirtschaftlich vertretbar ist. Um unerfreuliche Überraschungen im Einzelfall zu vermeiden, ist es jedoch ratsam, sich außerdem sehr eingehend über die sozialen Auswirkungen einer derartigen Tätigkeit vorher zu unterrichten. Im Rahmen dieser Betrachtungen kann nur auf einige Gesichtspunkte hingewiesen und dabei nur der Fall behandelt werden, daß der Einsatz in einem Entwicklungsland als Arbeitnehmer auf Veranlassung und im Interesse einer inländischen Stammfirma erfolgt und von Anfang an vorgesehen ist, nach Ablauf einer bestimmten Zeitspanne in das Bundesgebiet zurückzukehren.

### I.

In *steuerlicher* Hinsicht ist zu beachten, daß der Arbeitnehmer auch für seine Tätigkeit im Ausland vielfach weiterhin den deutschen Steuergesetzen unterworfen bleibt. Das gilt vor allem dann, wenn er seine Wohnung oder den gewöhnlichen Aufenthalt im Bundesgebiet beibehält, wobei die Annahme eines gewöhnlichen Aufenthalts auch durch eine längere, von vornherein befristete Unterbrechung nicht ohne wei-

teres in Wegfall gestellt wird. Aber auch ohne diese Voraussetzungen wird der Arbeitnehmer zur inländischen Steuer herangezogen, wenn ein sogenannter Verwertungstatbestand gegeben ist, d. h. die Betätigung, wie z. B. in einer inländischen Filiale eines Handelsbetriebes, dem wirtschaftlichen Erfolg des Unternehmens zu dienen bestimmt ist. Diese Erfordernisse fehlen z. B. bei Arbeitnehmern, die für inländische karitative oder kirchliche Organisationen in den Entwicklungsländern tätig sind. Eine weitere, sehr bedeutsame Ausnahme gilt für Arbeitnehmer, die im Ausland im Auftrag der Lieferfirma mit der Errichtung, Erweiterung oder Einrichtung von Fabriken oder ähnlichen Vorhaben, wie z. B. der Instandsetzung von Wirtschaftsgütern, unmittelbar oder mittelbar beschäftigt werden. Unter diese Regelung fallen auch Bürokräfte, die in dieser Sparte tätig sind. In diesen Fällen wird, falls die Tätigkeit mehr als drei Monate, jedoch nicht länger als zwei Jahre dauert, im Einzelfall auf Antrag der im Ausland verdiente Arbeitslohn von dem inländischen Steuerabzug freigestellt. Arbeitnehmer, die als Angehörige internationaler Organisationen in Entwicklungsländern arbeiten, brauchen ohne Rücksicht darauf, ob sie ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt im Inland beibehalten, grundsätzlich keine inländische Einkommen- oder Lohnsteuer zu entrichten.

Die Heranziehung zur inländischen Lohnsteuer bedeutet keine Befreiung von der Steuerentrichtung im Gastland. Ob und in welchem Umfang die Einkünfte dort der Besteuerung unterliegen, richtet sich nach den jeweiligen Bestimmungen des Entwicklungslandes. Um Doppelbesteuerung zu vermeiden, sind von der Bundesrepublik mit zahlreichen ausländischen Staaten sogenannte Doppelbesteuerungsabkommen abgeschlossen worden, die ganz oder teilweise eine Besteuerung im inländischen Staat ausschließen, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob ein oben aufgeführter Ausnahmetatbestand gegeben ist oder nicht. Die bisher mit Entwicklungsländern vereinbarten Regelungen (Indien, Pakistan, Ägypten) schließen lediglich eine Steuerpflicht bei Vorliegen eines Verwertungstatbestandes aus. Da regelmäßig dem Steuerpflichtigen die im Ausland von den Einkünften entrichtete Steuer auf den in der Bundesrepublik zu zahlenden Betrag angerechnet wird, bedeutet das Fehlen eines Doppelbesteuerungsabkommens im Endergebnis keine wesentliche Beeinträchtigung des in einem Entwicklungsland tätigen Arbeitnehmers.

## II.

Einrichtungen, die mit der deutschen Sozialversicherung vergleichbar sind, fehlen in den Entwicklungsländern. Infolgedessen sind auch keine internationalen Abkommen möglich, die den *Sozialversicherungsschutz* bei Tätigkeiten in diesen Ländern auf der Grundlage der Gegenseitigkeit regeln. Die deutsche Sozialversicherung erfaßt grundsätzlich nur Beschäftigungen, die im Inland ausgeübt werden. Beitragspflicht und Leistungsberechtigung entfallen somit, wenn der Arbeitnehmer im Ausland beschäftigt ist (Territorialprinzip).

Dieses Ergebnis ist unbefriedigend, wenn der Einsatz in einem Entwicklungsland auf Veranlassung der inländischen Stammfirma erfolgt und sich von vornherein auf einen begrenzten Zeitraum erstreckt. Verwaltung und Rechtsprechung haben diese Lücke im Gesetz durch die sogenannte *Ausstrahlungstheorie* ausgefüllt und damit dem Erfordernis Rechnung getragen, daß sich die sozialversicherungsrechtliche Beurteilung den wirtschaftlichen Gegebenheiten anpassen muß. Eine Fortdauer der deutschen Sozialversicherungspflicht tritt u. a. ein, wenn die im Ausland ausgeübte Tätigkeit bei einem Betriebsteil der inländischen Firma erfolgt und damit die Abhängigkeit des eingesetzten Arbeitnehmers von dem Stammbetrieb erhalten bleibt. Vereinbart dagegen der Arbeitnehmer ein neues Arbeitsverhältnis bei einem selbständigen Tochterunternehmen, dann kann man schon begrifflich nicht mehr von einer „Ausstrahlung" sprechen, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob der Weg der Errichtung der neuen Firma im Ausland im Hinblick auf die Gesetzgebung des Gastlandes gewählt werden mußte. Ebenso ist es ausgeschlossen, Arbeitnehmer in die deutsche Sozialversicherung einzubeziehen, die im Gast-

land selbst bei einem unselbständigen Betriebsteil einer inländischen Firma eingestellt werden.

Für die Annahme einer Ausstrahlung ist es weiter unerläßlich, daß es sich bei der Beschäftigung im Ausland um eine *vorübergehende* Tätigkeit handelt. Der in den letzten Jahren besonders verstärkte Einsatz von deutschen Fachkräften beim Aufbau in den Entwicklungsländern läßt es geboten erscheinen, den Begriff „vorübergehend" nicht eng auszulegen. Während man früher dieses Erfordernis zunächst bei einer Beschäftigungsdauer von drei und dann später von sechs Monaten als noch gewahrt angesehen hat, hat sich jetzt allgemein die Übung entwickelt, diese Frist auf mindestens ein Jahr auszudehnen. Wenn sich auch eine allgemein gültige Zeitspanne nicht angeben läßt, so werden Rechtsprechung und Praxis nicht an der Tatsache vorbeigehen können, daß diese Frist, vor allem bei größeren Objekten, wie z. B. dem Bau von Kraftwerken oder Staudämmen, den Gegebenheiten nicht mehr genügend Rechnung trägt. Nachdem nicht nur im Bereich der EWG-Staaten, sondern auch mit anderen europäischen Ländern (z. B. Österreich, Schweiz) im Wege vertraglicher Vereinbarungen der Zeitraum der Ausstrahlung auf 24 Monate ausgeweitet worden ist, dürfte es unbedenklich sein, diesen Maßstab auch auf Arbeitsverhältnisse in den Entwicklungsländern zu übertragen.

Die Fortdauer der Pflichtversicherung in allen Zweigen der Sozialversicherung im Wege der „Ausstrahlung" ist an die selbstverständliche Voraussetzung geknüpft, daß die Tätigkeit im Ausland, wenn sie im Inland ausgeübt würde, versicherungspflichtig wäre. Infolgedessen dürfen die Einnahmen im Ausland, soweit sie zur Sozialversicherungspflicht heranzuziehen sind, bestehende Jahresarbeitsverdienstgrenzen (z. B. jährlich DM 15 000.– in der Angestelltenversicherung) nicht überschreiten. Für die Gewährung von Leistungen besteht in der Krankenversicherung insofern eine Besonderheit, als der Arbeitgeber seinem im Ausland beschäftigten pflichtversicherten Arbeitnehmer die diesem gegen die Krankenkasse zustehenden Beträge zu gewähren hat. Die Erstattung der Aufwendungen erfolgt dann durch die Krankenkasse, wobei gewisse Kosten mit Pauschbeträgen abgegolten werden. In den übrigen Versicherungszweigen (Renten- und Unfallversicherung) sowie in der Arbeitslosenversicherung bleibt der Versicherungsschutz in dem bisherigen Umfang bestehen. Anderseits ist auch im Falle der Ausstrahlung das Gastland nicht gehindert, seinerseits den Arbeitnehmer in ein etwaiges System der Sozialversicherung einzubeziehen.

III.

Unterliegt der Arbeitnehmer im Hinblick auf Art und Umfang seiner Tätigkeit oder mit Rücksicht auf die Höhe seiner Einkünfte nicht mehr der deutschen Pflichtversicherung, dann ist zu prüfen, ob die Voraussetzungen für eine *freiwillige Weiterversicherung* gegeben sind. In der Rentenversicherung kann ein solcher Antrag jederzeit gestellt werden, wobei allerdings der Versicherte innerhalb von 10 Jahren für mindestens 60 Kalendermonate Pflichtbeiträge entrichtet haben muß. In der Krankenversicherung ist der Antrag auf freiwillige Weiterversicherung an eine Frist von drei Monaten nach Ende der Mitgliedschaft gebunden. Seine Zulässigkeit setzt ebenfalls eine Erfüllung von Versicherungszeiten (sechs Wochen Zugehörigkeit vor dem unmittelbaren Ausscheiden oder 26 Wochen innerhalb der letzten 12 Monate) voraus. Zwar erhält der freiwillige Krankenversicherte bei Auslandsaufenthalt keine Leistungen. Die Leistungspflicht besteht jedoch für die im Inland verbliebenen Familienangehörigen fort und erstreckt sich dann mit dem Eintreffen im Bundesgebiet unmittelbar wieder auch auf den Versicherten. In der Arbeitslosenversicherung gibt es die Einrichtung einer Weiterversicherung nicht.

In der *Unfallversicherung* besteht die Möglichkeit, Arbeitnehmern, die nicht unter die Ausstrahlung fallen, den bisherigen Versicherungsschutz durch eine *Formalversicherung* zu erhalten. Diese Einrichtung ist deshalb von großer praktischer Bedeutung, weil die Gefahr, einen Betriebsunfall zu erleiden oder sich eine Berufskrankheit zuzuziehen, in den Entwicklungsländern bedeutend größer ist als im Inland. Die

Formalversicherung ist ebenfalls keine vom Gesetzgeber vorgesehene Einrichtung, sondern wie die Ausstrahlung eine von Verwaltung und Rechtsprechung entwickelte zusätzliche Maßnahme. Es steht im Ermessen der jeweiligen Berufsgenossenschaft, ob und welche Voraussetzungen im Einzelfall erfüllt sein müssen, um ein derartiges Versicherungsverhältnis mit dem jeweiligen Unternehmen zu begründen. Grundsätzlich können nur Tatbestände erfaßt werden, die auch im Inland einen Versicherungsschutz auslösen würden. Ferner ist es notwendig, daß der Arbeitnehmer innerhalb einer von der Berufsgenossenschaft festzulegenden Frist beabsichtigt, wieder zu seinem Stammbetrieb zurückzukehren. Dieser Zeitraum wird im allgemeinen auf fünf Jahre bemessen, wobei es Verlängerungsmöglichkeiten gibt. Die Bindung an den Stammbetrieb selbst braucht bei der Auslandstätigkeit nur sehr lose zu sein. So genügt es, daß die Entsendung an ein selbständiges Tochterunternehmen erfolgt, sofern noch eine gewisse Bindung zum inländischen Unternehmen, z. B. durch Betreuung der im Inland verbliebenen Familienangehörigen, erhalten bleibt. Für die Gewährung der Leistungen im einzelnen hat sich in der Praxis die Handhabung entwickelt, daß die im Ausland zu erbringenden Leistungen zunächst vom Betrieb entrichtet und dann nach Rechnungslegung in deutscher Währung von der Berufsgenossenschaft erstattet werden. Kosten, die durch die Überführung des Versicherten in die Bundesrepublik erforderlich werden, hat regelmäßig das Unternehmen selbst zu tragen. Sind Familienangehörige im Inland leistungsberechtigt, dann erfolgt die Zahlung durch die Berufsgenossenschaft unmittelbar. Die Beiträge für die Fortdauer des Unfallversicherungsschutzes werden im Regelfall entsprechend dem Risiko für das Unternehmen jeweils besonders festgesetzt. Für das Zustandekommen einer Formalversicherung genügt es, daß dem jeweiligen Unternehmen auf eine entsprechende Anfrage durch die Berufsgenossenschaft die Fortdauer des Versicherungsschutzes nach Maßgabe der von der Berufsgenossenschaft erlassenen Richtlinien bestätigt wird.

## IV.

Wenn gefragt wird, ob der gegenwärtige Stand des sozialen Schutzes für deutsche Arbeitnehmer in den Entwicklungsländern ausreichend sei, so läßt sich sicherlich darüber diskutieren, ob die bisherige Handhabung in einzelnen Fällen noch zu verbessern wäre. Anderseits aber darf nicht verkannt werden, daß es nicht allein Aufgabe der deutschen Sozialversicherung sein kann, *jedes* Risiko bei einer Auslandsbeschäftigung aufzufangen. Da jedoch bisher keine ernstlichen Schwierigkeiten bekannt wurden, sollte man es weiterhin der Praxis überlassen, sich auch künftig der fortschreitenden wirtschaftlichen Entwicklung anzupassen.

Kurt Hofmann

# BESPRECHUNGEN

## Religionsgeschichte

NARR, Karl J.: *Urgeschichte der Kultur.* Stuttgart: Alfred Kröner 1961. 362 S. Ln. DM 13,60.

In den letzten Jahrzehnten hat die Erforschung der Vorgeschichte so bedeutende Fortschritte gemacht, daß man es wagen kann, an eine Darstellung der Kulturentwicklung der Menschheit zu denken. Allerdings bleiben angesichts der ungeheuren Zeiträume die Funde sehr gering an Zahl; außerdem sagen sie nur wenig über die Geistigkeit der Frühmenschen aus, so daß manche der Versuchung erlagen, sie zu unterschätzen oder gar zu leugnen; besonders das Fehlen schriftlicher Zeugnisse fällt schwer ins Gewicht. Immerhin läßt sich, wenn Vorurteile nicht im Wege stehen, doch manches darüber erschließen. Der vorliegende Band der Krönerschen Taschenausgabe bringt auf wenig Raum eine Fülle von Tatsachen, die eine Übersicht über den Stand der heutigen Kenntnisse erlauben. Dabei beurteilt der Verf., und dies ist ein besonderes Verdienst dieses Werkes, diese Tatsachen nicht nach einem aprioristischen Schema, etwa dem Evolutionismus, sondern er befragt sie selbst und läßt in den einzelnen Fällen die Möglichkeit verschiedener Erklärungen offen. Überhaupt wird klar unterschieden zwischen Sicherem und bloß Wahrscheinlichem oder Möglichem. Schon die ersten Spuren des vorgeschichtlichen Menschen, die Werkzeuge und die Bewahrung des Feuers schließen das „Beisichbehalten" in sich und unterscheiden ihn dadurch vom Tier und bezeugen seine Geistigkeit. Denn dieses Beisichbehalten umfaßt Überlegung, Voraussicht der Zukunft und der Wiederkehr ähnlicher Lagen, wo das Werkzeug zu gleichem Gebrauch nützlich sein wird, Herausheben dieser Ähnlichkeit. Manche Unternehmungen zeugen von Gemeinschaft mit Planung, Arbeitsteilung und Führung. Die Herstellung der Werkzeuge geht nicht ohne überlegenden und vorausschauenden Selbstbesitz. Aber es ist unmöglich, hier den ganzen Inhalt darzustellen, die verschiedenen Arten des Wirtschaftens, die Anfänge der Züchtung von Nutzpflanzen und Haustieren, die Anfänge des Ackerbaus und der Dorfkultur bis zum Entstehen der Hochkulturen, die Geschichte der Kunst, die in den spanischen und südfranzösischen Höhlenmalereien sich heutiger Kunst als ebenbürtig erweist. Aber auch von vielen Steinwerkzeugen ließe sich mit Cl. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale (Paris 1958, 255) sagen, daß eine Axt aus Eisen zwar aus anderem Material, aber nicht „besser gemacht" ist als eine Steinaxt; er schließt aus seinen anthropologisch-ethnologischen Forschungen, daß die Geistigkeit des Menschen zu allen Zeiten ungefähr gleich groß und in der gleichen unterschiedlichen Weise auf die einzelnen verteilt gewesen sei: „der Mensch hat immer gleich gut gedacht"; er wandte sich nur verschiedenen Bereichen in der Welt zu. Jedenfalls, das geht aus dieser „Urgeschichte" hervor, gelten die Gesetze des Biologischen nicht ohne weiteres für die menschliche Geistigkeit.

*A. Brunner SJ*

*Hinduismus und Christentum.* Eine Einführung. Hrsg. v. Josef Neuner. Wien: Herder 1962. XVI, 249 S. Ö.S. 135,–.

Das Buch will eine verläßliche und praktisch verwendbare Einführung in die Welt des Hinduismus geben. Es ist aus dem Bedürfnis entstanden, in Indien Lehrern an höheren Schulen, einschließlich Priestern und Schwestern, eine Orientierung in der religiösen Welt des Volkes zu vermitteln. Im Dezember 1956 trafen sich in Madras etwa 180 Priester, Schwestern und Laien zu einer Studienwoche über indische christliche Kultur. Im Lauf der Referate und Aussprachen wurde immer wieder die Notwendigkeit für die Christen betont, die Welt des Hinduismus, von der sie doch umgeben sind, einigermaßen kennenzulernen. So entschlossen sich einige Teilnehmer der Tagung, in monatlichen ‚Briefen' die Hauptthemen des weiten Gebietes des Hinduismus zu behandeln. Das vorliegende Buch bietet die deutsche Übersetzung dieser 24 ‚Briefe'.

Der Inhalt des Buches ist durch die Zielsetzung bestimmt. Natürlich mußte eine beschränkte Behandlung der bedeutendsten literarischen Dokumente geboten werden, soweit sie in der lebendigen Tradition des Hinduismus eine Rolle spielen. Auch von der Philosophie des Hinduismus mußte die Rede sein, weil sich der Hinduismus von den philosophischen Systemen, die er hervorgebracht hat, nicht trennen läßt. Aber diese literarischen und philosophischen Themen wurden doch nach Möglichkeit eingeschränkt, um

Raum für die aktuellen Lebensformen des Hinduismus zu gewinnen. So ergaben sich die folgenden Kapiteln: 1. Übersicht; 2. Quellen; 3. u. 4. Gott und Götter im Hinduismus; 5. Ethik; 6. Kasten, Ashramas etc; 7. Hindukalender; 8. Wallfahrten und heilige Männer; 9. Yoga; 10. u. 11. Riten und Samskāras („Sakramente"); 12. Bilderverehrung; 13. u. 14. die großen Epen des Rāmāyana und Mahābhārata; 15. die Bhagavadgītā; 16. u. 17. die Bhakti-Bewegungen und ihre Literatur; 18. u. 19. die großen Hindu-Theologen, d. h. die bedeutendsten philosophischen Systeme; 20. Shivaismus; 21. u. 22. die Reformbewegungen des 19. Jh.s und ihre Hauptvertreter Rāmakrishnan, Vivekananda und Radhakrishnan; 23. Mahātma Gandhi; 24. Die geistige Lage im heutigen Indien.

Die Kapitel wurden von verschiedenen Verfassern geschrieben. In der Angabe der Autoren S. XII ist ein Irrtum unterlaufen: Kap. 14 über Mahābhārata ist von P. Antoine und P. Fallon geschrieben.

Trotz der Verschiedenheit der Autoren, die alle seit vielen Jahren in Indien leben, ist es gelungen, eine gewisse Einheitlichkeit in der Darstellung und Beurteilung des Hinduismus zu wahren. Zunächst bemühten sich alle Autoren, nicht nur eine wahrheitsgetreue Beschreibung zu geben, sondern auch eine verstehende und positiv wertende Haltung gegenüber dem Gedankengut und Brauchtum des Hinduismus auszudrücken. Es war für den Herausgeber eine besondere Genugtuung aus Zuschriften von Hindus, in deren Hände die ‚Briefe' kamen, die dankbare Anerkennung dieser Haltung zu lesen.

Es war ferner notwendig, wenigstens skizzenhaft den Vergleich mit dem Christentum vorzulegen. Das geschah, ohne die Grenzen zu verwischen; denn die Verf. waren sich durchaus darin einig, daß man weder dem Christentum noch dem Hinduismus einen Dienst erweist, wenn man klare Unterscheidungslinien ausradiert, wie das oft in modernen Darstellungen geschieht, sicherlich nicht zum Nutzen der Religionswissenschaft. Es ist aber wohl möglich, eine solche Gegenüberstellung ohne abwertende Urteile durchzuführen, und dabei nicht nur auf Gegensätze hinzuweisen, sondern gerade auch auf solche Züge im Hinduismus, die man als Vorbereitung auf die frohe Botschaft betrachten kann.

Besonderen Dank verdient Dr. Gerhard Oberhammer, der für das Buch ein Geleitwort schrieb und darüber hinaus sein indologisches Fachwissen zur Prüfung der Übersetzung und der korrekten Transskription der Sanskrit-Ausdrücke zur Verfügung stellte. Der Verlag Herder, Wien, hat sich alle Mühe gegeben, den Band in anziehender Ausstattung herauszubringen.

*J. Neuner SJ*

LATTE, Kurt: *Römische Religionsgeschichte.* München: C. H. Beck 1960. XVI, 429 S., 33 Tf. (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 5 Teil 4) Ln. DM 38,50.

Latte knüpft an Georg Wissowas Buch „Religion und Kultus der Römer" an, gibt es indessen nicht einfach neu bearbeitet heraus, sondern bietet ein neues selbständig gearbeitetes Werk über das gleiche Thema.

Die bei Wissowa vorherrschende systematische Überschau über all das, was zur römischen Staatsreligion gehörte, ist nur noch einschlußweise vorhanden. Dafür wird eine ausgezeichnete Geschichte der römischen Religion geboten. Nicht nur die Eigenart des religiösen Denkens, sondern diejenige des römischen Wesens überhaupt wird damit in seinen Ursprüngen und Verwandlungen aufgeschlossen.

Ganz deutlich wird z. B. sichtbar, wieweit römische und griechische Geistesart anfänglich verschieden waren und wie lange es brauchte, bis sie im hellenistischen Schmelztiegel einander angepaßt wurden, ohne im letzten eins zu werden. Die Bauernreligion der römischen Vorzeit war nüchtern und praktisch und bot dem Spiel der Einbildungskraft wenig Raum. Dieses Bauernvolk war tief verstrickt in die Kraftwirkungen der Natur und dabei doch ein expansives Kriegervolk. Bauern- und Kriegertum bestimmten auch die Wesenszüge der Religion. Die Naturkräfte der römischen Fluren waren Gegenstand der bäuerlichen Verehrung. Es waren immanente, unpersönliche Mächte, die nicht bildhaft, sondern in Symbolen verehrt wurden. Jenseits der Gemarkung herrschte das Fremde; Mars war der Name dafür. Er war das feindlich Bedrohende für den Bauern, der Schirmherr jedoch des Krieges, der die Grenze ins Fremde hinein überschritt. Auch er hatte ursprünglich kein Bild, sondern wurde im Symbol der Lanze verehrt. Und keine Tempel, sondern Haine waren die Kultorte.

Der Verf. zeigt nun, wie sich diese Urreligion mit ihren Haus- und Flurgöttern hinüberwandelte in die Religion der Gemeinde, der res publica, und weiter bis zur Staatsreligion der

Republik und der Kaiserzeit. Auf diesem Wege wurden Anleihen bei den etruskischen und den griechischen Religionsformen gemacht. Später drang auch der Orient ein. Der altrömische Kern erhielt sich erstaunlich lange, auch in soziologisch und geistesgeschichtlich völlig veränderten Umständen, wurde indessen langsam zerfressen und löste sich auf, erlebte äußere Restaurationen, die sein Absterben nur verhüllten, nicht verhinderten. Umbrandet vom Kampf der Ideen, den der politisch geeinte Mittelmeerraum ermöglichte und verursachte, ging Roms heidnische Religion ihrem Ende zu.

*G. F. Klenk SJ*

## Kunst

MÜLLER, Werner: *Die heilige Stadt.* Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart: Kohlhammer 1961. 304 S. 54 Strichzeichnungen im Text und 20 S. Kunstdrucktafeln. Ln. DM 38,–.

Das bedeutende Werk bemüht sich, die Symbolik der Stadtform in einer Reihe von Kulturen darzustellen. So untersucht der Verf. zunächst die „Roma quadrata", die Stadtform Altitaliens. Dann beschreibt er unter dem Stichwort vom „himmlischen Jerusalem" die germanische Auffassung der mittelalterlichen Stadt. In einem dritten Teil schildert M. die indogermanische Uranopolis, um schließlich mit einem Bericht über die megalithischen Vorkommen von Stein und Stufe sein Werk zu vollenden.

Es war methodisch vorteilhaft die Feldmeßkunst, die Sicht der Auguren und damit die römische Stadt an den Beginn der Untersuchungen zu setzen; denn gerade die römische Baukunst läßt uns das Urbild klar erkennen. Die Untersuchungen über die mittelalterliche Idealstadt beginnt M. mit der Stauferzeit eigentlich zu spät. Man hätte gern über die karolingischen und ottonischen Stadtbilder mehr erfahren. Eine Fülle von Material hätten dabei auch die frühmittelalterliche Kleinkunst, Buchdeckel und Miniaturen geboten.

Aufschlußreich, daß M. für die israelitische Symbolik auf eine autochthone megalithische Tradition in Palästina selbst hinweisen kann und Albrights Erklärungen aus babylonischen Vorbildern ablehnt. Weiterhin stellt M. fest: „Der treppenförmig gegliederte Hügel über dem Grab (Stufenpyramide) ist die megalithische und altägyptische Auferstehungsformel" (226). Es mag interessieren, daß auch das frühe Mittelalter diese Auffassung kennt: „Die Errichtung des Steines ist die Auferstehung Christi", sagt Rabanus Maurus bei der Erklärung der Jakobsleiter (PL 111, 565). Auch den „blauen Stein" finden wir schon unter dem Christus in der „urbs quadrata" des karolingischen Deckels des Codex aureus in München. Er trägt Buchstaben, die wohl auf einen Namen Christi hinweisen.

So lassen sich die Untersuchungen M.s in vielfacher Hinsicht bestätigen.

Allerdings ist die Erklärung des historischen Tatbestandes aus „seelischen Unterströmungen" problematisch. Die mittelalterliche Idealstadtvorstellung eines Kreises ist kein „Gedankenzwang" (57) oder „Geflecht bunter Phantasmen" (196), sondern Tradition. So erklärt die Enzyklopädie des Rabanus den Begriff Stadt (urbs) von orbis, Kreis. Diese Definitionen des „Handbuches" blieben verbindlich und wurden weitergegeben. Die überaus schwierige Beziehung zwischen historischen Architekturen und psychischen Notwendigkeiten, Archetypen, hätten eine eigene erkenntnistheoretische Untersuchung gefordert. Es scheint, daß sich die Ähnlichkeit solcher Symbole eher aus den allen Menschen gemeinsamen Erfahrungen ableiten lassen als aus einem psychisch vorgegebenen Archetypus. Hier wäre man eher geneigt M. Eliade zu folgen, der den Begriff „Archetypus" durchaus nicht rein psychologisch, sondern im Sinne einer religiösen Erfahrung auffaßt (Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961 14/15).

Diese kritischen Hinweise wollen jedoch die Leistung des Verf. nicht schmälern. Das Werk bietet einen wertvollen Beitrag zur Symbolforschung der Frühzeit.

*H. Schade SJ*

SYNDIKUS, Eduard: *Die frühchristliche Kunst.* Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag 1960. 155 S., 16 Bildtafeln. (Sammlung: Der Christ in der Welt, XV, 2) kart. DM 4,50.

MUCK, Herbert: *Sakralbau heute.* Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag 1961. 144 S., 16 Bildtafeln (Ch. W. XV, 5) kart. DM 4,50.

HENZE, Anton: *Moderne christliche Kunst.* Aschaffenburg. Paul Pattloch-Verlag 1961. 118 S., 16 Bildtafeln (Ch. W. XV, 6) kart. DM 4,50.
HENZE, Anton: *Moderne christliche Plastik.* Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag 1962. 103 S., 32 Bildtafeln (Ch. W. XV, 7) kart. DM 4,50.

Die von P. Johannes Hirschmann SJ (Frankfurt/M) herausgegebene Enzyklopädie, „Der Christ in der Welt", will in 10 Bänden auch eine eigene Kunstgeschichte bieten, die die übrigen geistesgeschichtlichen Arbeiten der Reihe in besonderer Weise ergänzen soll.

Am Anfang steht die Darstellung der frühchristlichen Kunst durch den Dozenten für Kunstgeschichte an der theologischen Hochschule in Frankfurt/M., Eduard Syndikus SJ. Der Verf. geht in seinem ersten Kapitel über die Katakombenkunst von dem Problem einer christlichen Kunst überhaupt aus, wobei grundsätzliche Erwägungen mit geschichtlichen Hinweisen wechseln. Über die Basilika und das Martyrium werden wir zu einer Betrachtung des Christusbildes geführt. Byzanz und Ravenna erhalten eigene Kapitel, während Rom als Kunstlandschaft nicht eigens gefaßt wird. Betrachtungen über die Kunst der Völkerwanderungszeit und die Zeit der Karolinger schließen die Darstellung der frühchristlichen Kunst ab. Sicher geht eine Fülle von Anregungen von dem Werk aus, wobei manche problematische Auffassung den Reiz verstärkt. Zu den 47 Abb. auf Tafeln treten nahezu 100 Strichzeichnungen, die den Text in besonderer Weise unterstützen, so daß eine aufschlußreiche Einführung in die frühchristliche Kunst vorliegt.

Kühn sind die beiden Bänddchen von Anton Henze über die moderne christliche Plastik und Malerei zu nennen. Auch hier führt uns der Verf. mit einem reichen Quellenmaterial in die Geschichte zurück und zeigt den Zwiespalt zwischen religiöser Thematik und künstlerischer Qualität seit der Romantik auf. Seine scharfen Urteile kann H. mit Autoritäten wie Paul Claudel sehr gut belegen, der diese christliche Kunst durch den Ausdruck „die Lust am Schalen" getroffen hat. Der Versuch Beurons wird gewürdigt und die religiöse Kunst der großen Einzelgänger erfaßt. Im Gegensatz zur älteren Literatur der christlichen Kunst steht der Verf. zunächst nicht auf seiten der konventionellen christlichen Arbeiten, etwa der Neugotik, sondern nimmt den Wertmaßstab von der Qualität der Form, nicht vom Inhalt her. Dabei sind einige problematische Urteile nicht vermieden. Trotzdem sind wir Anton Henze für seine wertvollen Beiträge zu dieser schwierigen Thematik zu Dank verpflichtet.

Das Buch von P. Herbert Muck SJ, dem Leiter des Instituts für Kirchenbau an der Wiener Akademie, bietet eine Problemgeschichte. Unter den Überschriften „Eine Kirchenbaubewegung", „Befremdende Neuheit", „Das ist doch keine Kirche" u. ä. werden überaus schwierige Fragenkreise angegangen. Dabei weist sich M. als vorzüglicher Kenner des Materials aus. Die Beiträge, die den Einfluß der liturgischen Bewegung auf den Kirchenbau behandeln, beanspruchen großes Interesse. So vermitteln etwa die Kapitel „Raumgestaltung vom Altar aus" oder „Die Entwicklung der Grundrisse" einen tiefen Einblick in das religiöse Wollen des Kirchenbaus. Der Theologe und der Architekt wird von diesem Buch manche Anregung erfahren. Gelegentlich hätte jedoch eine konsequente geschichtliche Betrachtung des Kirchenbaues die geistesgeschichtlichen Schwierigkeiten des Themas noch offenkundiger gemacht. Sicher wird der Verf. uns bald auch noch diesen Beitrag schenken.

Die Reihe selbst weist sich als mutiger Vorstoß des „Christen in der Welt" in den so schwierigen Bezirk der Kunst aus und ist nach Inhalt und Ausstattung in besonderer Weise zu empfehlen.

*H. Schade SJ*

## Geschichte

BLET, Pierre: *Le clergé de France et la Monarchie.* 2 Bde (533 u. 468 S.) Rom: Gregoriana 1959. L 6200,–.

Der geistige Rang dieser geschichtlichen Arbeit wird schon dadurch bestimmt, daß der Historiker der Sorbonne sie eine der besten Doktorthesen nennt, die in den letzten zehn Jahren der Fakultät vorgelegt wurden. Es ist von allgemeinem Interesse zu wissen, wie sich der französische Klerus, vereint in regelmäßigen Versammlungen, in den Jahrzehnten vor der vollendeten Ausbildung des königlichen Absolutismus verhielt. Er trat von 1615–1655 dreizehnmal zusammen. Zweck der Zusammenkünfte war vor allem, von seiten des Staates und des Königs gesehen, die Regelung des Verhältnisses vom Staat zu dem ersten Stand des Königsreiches. Es zeugt jedoch für den Geist der Bischöfe, daß sie sich vor allem als Hirten ihrer Herde fühlten und ihr Amt durchaus als ein geistliches auffaßten. So spiegelt sich in den Verhandlungen das geistliche Leben des Landes wieder. Die beginnenden Jansenistenstreitigkeiten, das Verhältnis zum Ordensklerus, die Beziehungen zu den Hugenotten usw. spielen eine große Rolle. Vor allem ist in Anbetracht der

Zeitläufe anzuerkennen, daß sich die Bischöfe, als König und Adel Schwierigkeiten machten, die Bestimmungen des Konzils von Trient anzuerkennen, feierlich dazu stellten (7. 6. 1615), ohne selbst für die disziplinären Anordnungen die gallikanischen Freiheiten anzurufen. Diese spielten nur bei einzelnen Kirchenvertretern eine besondere Rolle, wurden aber wohl stillschweigend von allen anerkannt. Die Untersuchung zeigt auch, daß der dritte Stand schon 1561 den Antrag auf völlige Enteignung der Kirche stellte. U. W. gab es noch keine Studie, die die Eigenstellung des dritten Standes bis 1789 aus den Quellen erforscht hätte. Der Klerus steht in absoluter Treue zum Königtum, mag er sich auch immer wieder über die Eingriffe der staatlichen Behörden in kirchliches Gebiet beklagen. Der Zug der Zeit geht dem Zentralismus zu. Wenn dadurch die Kirche beeinträchtigt wird, erhebt er lebhafte Klage (zeigt sich aber ebenso zentralistisch gesinnt, wenn es sich um die Seelsorgetätigkeit der Ordensleute handelt). Die langwierigste Angelegenheit jeder Kirchenversammlung war die geldliche Unterstützung der Krone. Wenn man die vom König geforderten Hilfsgelder mit dem Gesamthaushalt des Staates vergleicht, erscheint der Beitrag der Kirche als sehr bescheiden und steht in keinem Verhältnis zu den lauten Kundgebungen, die sich gegen die Forderung der Regierung wenden. Man hat aber den Eindruck, daß die Hilfsgelder zum weitaus größten Teil auf die Inhaber der kleinen Pfründen umgelegt wurden, die auch eine kleine Minderung des Einkommens bitter spürten, daß dagegen die großen Pfründeninhaber auf Grund ihrer Privilegien verschont blieben. Nur einmal wird erwähnt, daß der Not des Staates wegen sich auch die Kardinäle an den Spenden beteiligten (I 386). Alles in allem ergibt die Studie das Bild eines Klerus, der im Sinn des Trienter Konzils sehr reformfreudig ist, der sich aber auch immer inniger mit dem König verbindet als der besten Stütze der Religion.

*H. Becher SJ †*

RITTER, Gerhard: *Staatskunst und Kriegshandwerk.* Das Problem des „Militarismus" in Deutschland. Bd. 2: *Die Hauptmächte Europas und das wilhelminische Reich* (1890–1914). München: R. Oldenbourg 1960. 393 S. Ln. 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). 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 Weltkrieges 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 der beide Gewalten zusammenlaufen, hätte dem Übel steuern können, wenn er ein Staatsmann gewesen wäre. Das war er nicht. Es ist geradezu beschämend, wie unfähig er war und wie er auf die Quertreibereien seiner Hofleute hereinfiel und ihnen seine besten Politiker opferte. So kam die Staatskunst zu kurz und wurden militärtechnische Motive über Gebühr berücksichtigt.

Wie verheerend sich solche Pläne (Schlieffenplan) politisch auswirken mußten, hätten doch wenigstens die Männer der Reichsregierung erkennen müssen. Das war bei weitem nicht der Fall, und soweit sie es erkannten, taten sie nichts dagegen oder konnten nichts tun, weil der Kaiser sie nicht stützte. 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 Frieden einem überhitzten nationalistischen Prestigebedürfnis geopfert. Und England hat seine jahrhundertealten Grundsätze vom europäischen Gleichgewicht schon um die Jahrhundertwende Stück für Stück preisgegeben. Einerseits behauptete man, das preußisch-deutsche Vormachtstreben zwinge zum Bündnis mit Frankreich und Rußland, anderseits konnten die englischen Staatslenker gar nicht übersehen, daß die Übermacht der russisch-französischen Militär-Allianz schon für sich allein einfach erdrückend war. Deswegen ist auch Englands Verhalten 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*

KENNAN, George F.: *Amerika und die Sowjetmacht. Der Sieg der Revolution.* Übers. v. Hans Dieter Müller. Stuttgart: Steingrüben Verlag 1956. 518 S. Ln. DM 30,–.

Kennan ist Kenner Rußlands als Diplomat und als Historiker. Was er hier in einer glänzend geschriebenen Studie über die Anfänge und den Sieg der russischen kommunistischen Revolution sagt, ist daher gewichtig. Was sagt uns sein Buch heute, 40 Jahre nach jenen Ereignissen, wenn wir vom gegenwärtigen Stand der Dinge zurückblicken? Wenn wir darauf eine Antwort suchen, halten wir uns nicht zu sehr an die Schlüsse, die Kennan selbst ausdrücklich aus den Ereignissen zieht, als vielmehr daran, was der ausgebreitete Stoff an Folgerungen nahelegt.

1. Es gibt einige scharfsinnige Amerikaner, die die grundsätzlich antidemokratische, unmenschliche, zu keinem Kompromiß wirklich und dauerhaft bereite Grundhaltung der roten Führer erkennen und die dogmatische Härte ihrer Ideologie erfassen.

2. Daneben finden sich viele, auch unter den amtlichen oder getarnten diplomatischen Vertretern und Agenten der USA, die den Kern dieser neuen, unerhörten sozialen, weltanschaulichen und politischen Kraft falsch einschätzen.

3. Die Folge ist eine uneinheitliche Reaktion der amerikanischen Politik gegenüber dem neuen Gesellschafts- und Staatsgebilde der Sowjetunion.

4. Noch blinder als gewisse USA-Politiker und Diplomaten erscheinen die mittel- und westeuropäischen Staatsmänner gegenüber dem, was der russische Umsturz bedeutete. Sie sind befangen in nationalistischen Vorurteilen, finden in überhitztem Hasse keinen Weg zu einem Verständigungsfrieden und beweisen damit die Unfähigkeit sowohl des westlich-demokratischen als auch des deutschen Nationalismus zu vernehmen, welche Stunde es in der Weltgeschichte geschlagen hat.

5. Die Vereinigten Staaten kämpfen auf den europäischen Schlachtfeldern zwar weniger aus nationalistischer Leidenschaft, vertreten aber eine unrealistische Ideologie, die sich treffend in der Botschaft ausdrückt, die Wilson am 4. Dezember 1917 an den amerikanischen Kongreß richtete und in der er davon sprach, daß „der Krieg gegen die deutsche Autokratie ... bis zum Ende durchgefochten werden müsse" (147/48). Man bedenke: Amerika verbündet sich 1917 mit dem zaristischen Rußland, um die deutsche und österreichische „Autokratie" niederzuschlagen.

So war in dem schicksalsschwangeren Winterhalbjahr 1917/18 kein Faktor in der Weltpolitik vorhanden, der glaubwürdig und erfolgreich für einen Ausgleichsfrieden eingetreten wäre oder hätte eintreten können.

*G. F. Klenk SJ*

## Gesellschaftslehre

ORDO, *Jahrbuch für Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft.* Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Bd. 13. Düsseldorf: Helmut Küpper, vorm. G. Bondi 1962. 516 S. Ln. 54,80.

Der Band enthält einen Beitrag von B. Pfister über ‚Mater et magistra', der allerdings nur eine sehr unvollkommene Vorstellung von dieser Enzyklika vermittelt. Bekanntlich gibt es einen Auslegungsstreit, ob ‚Mater et magistra' die in ‚Quadragesimo anno' vorgetragene sogenannte „Berufsständische Ordnung" preisgegeben habe. Um so sensationeller ist Pf.s Behauptung in ‚Quadragesimo anno' „finde sich nichts" über „Berufsständische Ordnung" (28); das hat vor ihm noch niemand entdeckt! Vielleicht, darin ist Pf. zuzustimmen, wäre es glücklicher gewesen, für die deutsche Übersetzung statt dieses in der katholischen Sozialtradition überkommenen Ausdrucks einen treffenderen zu wählen – ich selbst habe „leistungsgemeinschaftliche Ordnung" vorgeschlagen, doch hat sich diese Bezeichnung nicht durchsetzen können; an der Sache ändert das jedoch nichts. Es lohnt sich, dieses Pfistersche Referat über ‚Mater et magistra' mit der ebenfalls kritischen, aber ungleich ausgewogeneren und gehaltvolleren Würdigung zu vergleichen, die ein anderer Neoliberaler, *W. Röpke* (Neue Zürcher Zeitung, Nr. 237, 23. 8. 1961), diesem päpstlichen Dokument gewidmet hat.

Fesselnd sind die Ausführungen von E. v. Kuehnelt-Leddihn über „Christentum, Technik, ‚Kolonialismus' und die Entwicklungsländer" (41–85); Gedanken und Beobachtungen eines hochgebildeten Weltreisenden, manches vielleicht sehr subjektiv gesehen, aber in jedem Fall anregend zum Nachdenken und zum Überprüfen mancher als selbstverständlich hingenommener Vorstellungen.

Den Kern des Bandes bilden geldtheoretische Aufsätze, die zeigen, zu wie gegensätzlichen Auffassungen auf geldtheoretischem und währungspolitischem Gebiet man von den (neo)liberalen Grundlagen kommen kann. – Von den weiteren Beiträgen befassen mehrere sich mit Fragen der Verkehrspolitik.

In seinem bekannten Werk „Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus" legt E. E. Nawroth O. P. diesen auf Nominalismus fest. Den einzigen erkenntnistheoretischen Beitrag dieses ORDO-Bandes (Ch. Watrin, Grundlegung einer rationalen Gesellschaftspolitik, insb. S. 91, Anm. 3) darf er für diese seine These buchen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

*Die Fürsorge im Spannungsfeld der Generationen.* Gesamtbericht über den 62. Deutschen Fürsorgetag 1961 in Mannheim. Hrsg. H. Muthesius. Köln: Carl Heymann 1962. VII, 486 S. (Schriften des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge, Heft 221).

Der 62. Deutsche Fürsorgetag hatte sich zum ersten Mal kein unmittelbar praktisches Thema gestellt, sondern sich eine mehr grundsätzliche Besinnung vorgenommen und daher das Thema gewählt: „Die Fürsorge im Spannungsfeld der Generationen". Der Verlauf der Tagung bewies wieder einmal, daß nichts praktischer ist als eine gute Theorie. Überraschenderweise stellte sich heraus, daß es gar nicht das vielberufene „Generationsproblem" ist, das der fürsorgerischen Tätigkeit Kopfzerbrechen verursacht, sondern daß es vielmehr die Eigenart der heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse ist, aus der eine überaus große Vielfalt von Generationsproblemen entspringt. Nach einem einführenden Vortrag von Priv.-Doz. L. v. Friedeburg über „Generationsproblem und Gesellschaft" gliederte sich die Tagung in acht Arbeitsgruppen auf, die über ihre jeweiligen Sonderprobleme Kurzreferate entgegennahmen und diskutierten. Da der „Deutsche Verein" die Elite von allem, was im weitesten Sinne des Wortes fürsorgerisch oder wohlfahrtspflegerisch tätig ist, in sich vereinigt, standen Referate und Diskussion auf ansehnlicher Höhe. Die Schlußrede des Vorsitzenden, Prof. H. Muthesius, über „Der Deutsche Verein, das Bundessozialhilfegesetz und das Gesetz für Jugendwohlfahrt" (die Tagung folgte kurz auf die Verabschiedung der beiden Gesetze) konnte es nach Lage der Dinge unmöglich allen recht machen, ist aber ein Muster von klugem Takt, verbunden mit feinem Humor.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

*Civitas.* Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Herausgegeben vom Heinrich-Pesch-Haus Mannheim. Mannheim: Pesch-Haus 1962. 229 S. Ln. DM 24,50.

Das vorwiegend der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung dienende neue Institut stellt sich einer größeren Öffentlichkeit mit dem ersten Band eines Jahrbuches vor. Es enthält kritische und zugleich richtungweisende größere Abhandlungen, kürzere Berichte über sozialpolitisch bedeutsame Vorgänge und thematisch zusammengefaßte Besprechungen.

Drei Problembereiche werden vor allem angesprochen: Der Bereich des Politischen, der des Gesellschaftlichen und Fragen der Entwicklungshilfe. Die ersten beiden Abhandlungen befassen sich mit der politischen Dimension. Naturrechtliche Einsichten christlicher Tradition sollen fruchtbar gemacht werden im Hinblick auf das Wesen und die konkrete Gestaltung der Demokratie. Hier sind die Bemerkungen zur Problematik der Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips und der Gestaltung einer berufsständischen Ordnung der Gesellschaft wichtig. Eine Frage, die sowohl den staatlichen wie den gesellschaftlichen Raum berührt, wird unter dem Titel: „Parlament und Verbände" behandelt. Der Verf. sucht eine Lösung der andrängenden Probleme unter Berücksichtigung des sachgerechten „Dualismus von staatlich autoritativer und verbandsmäßig freier Organisation der Gesellschaft". Mit großer Eindringlichkeit wird weiterhin ein wirtschaftstheoretisches Problem von großer Bedeutsamkeit für die Wirtschaftspolitik behandelt: „Konsumwandlung als ökonomisches Problem". Es wird deutlich, daß wegen des „Überschußgelds" Prognosen über den Konsum, seine Richtung und seine Größenordnung nur noch sehr schwer zum machen sind. Drei Arbeiten befassen sich mit Problemen der Entwicklungshilfe, und zwar unter pädagogischen, historischen und planungstechnischen Aspekten.

Das „Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung" wird sich vor allem mit der Konkretisierung einer solchen Ordnung zu befassen haben. Es kommt darauf an das in der katholischen Gesellschaftslehre grundsätzlich Erarbeitete immer wieder den konkreten gesellschaftlichen und politischen Tatbeständen zu konfrontieren und angemessen zu konkretisieren. Eben das geschieht, wenngleich in verschiedener Dichte und Ausdrücklichkeit, in den Beiträgen des ersten Bandes. Ein guter Anfang ist gemacht. Wir wünschen der so wichtigen Arbeit einen guten Fortgang.

*H. Wulf SJ*

CALLIES, Rolf-Peter: *Eigentum als Institution.* Eine Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts. München: Chr. Kaiser Verlag 1962. 146 S. Ln. DM 10,–.

In der klar durchdachten und sorgfältig gegliederten Arbeit geht es dem Verf. um eine theologisch-anthropologische Begründung des Rechts. Geltungsgrund und Inhalt des Rechts werden in einer Reflexion der entscheidenden Daten der Heilsgeschichte gewonnen. In dieser ist das, was in der Untersuchung „Institution" genannt wird, immer schon mitgesetzt. Unter „Institution" wird eine zuständliche, durchgegliederte, kontinuierliche, soziale Lebensordnung, ein „status" verstanden. Drei Wesensmerkmale bestimmen theologisch Begriff und Wirklichkeit der „Institution" in innerer Einheit: Die Tat des schaffenden, erhaltenden und erlösenden Gottes, die frei jeweils neu zu leistende Antwort des Menschen. Aus beidem ergibt sich der in allem geschichtlichen Wandel sich durchhaltende status des Menschen. Somit wird die „Institution" betont als Einheit eines statischen und dynamischen Moments verstanden. Dieses alles wird am Modell der „Eigentumsinstitution als Ausdruck menschlicher Verfaßtheit" erörtert.

Der Verf. polemisiert nachdrücklich gegen eine naturrechtliche Rechtsbegründung. Zugrundegelegt wird allerdings eine rein statisch-objektivistische Naturrechtskonzeption, die selbstverständlich abzulehnen ist, aber auch nichts gemein hat mit dem klassisch-katholischen Verständnis von Naturrecht. Wir wissen durchaus um die Abwandlung des *einen* Naturrechts in der Heilsgeschichte, also um ein heilsgeschichtlich verstandenes „primäres" und „sekundäres" Naturrecht. Wir wissen auch um die Geschichtlichkeit des konkreten Naturrechts, d. h. um die Notwendigkeit je neuer Anwendung essentieller Naturrechtssätze an die jeweils kontingenten Situationen. In diesen Punkten hat der Verf. gegen „Windmühlen" gekämpft.

Für einen ev. Christen ist die Behauptung, daß bestimmte Grundstrukturen der jeweiligen „Institutionen" in jedem heilsgeschichtlichen status sich durchhalten, erstaunlich. „Der status der Eigentumsinstitution bedeutet Lebensordnung ... Auch die nicht gefallene Menschheit bedürfte einer solchen Lebensordnung. Alle sozialen mitmenschlichen Vorgänge müssen in bestimmten Bahnen verlaufen ... Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint eine Diskussion darüber, ob die Institution ihrer Herkunft nach infralapsarisch oder supralapsarisch ... zu deuten sei, unangebracht" (88–89). Wir können dem nur zustimmen und benennen eine solche Struktur mit dem „ominösen" Wort: metaphysisch. Naturrecht, katholisch verstanden, schaut hin auf metaphysischen Dimensionen der Wirklichkeit.

*H. Wulf SJ*

# Die Aufgabe der katholischen Verbände

Gustav Gundlach SJ

Die katholischen Vereinigungen und Institutionen gehen geschichtlich auf das zurück, was man im 19. Jahrhundert die Christlichsoziale Bewegung nennen kann. Ihre Anfänge liegen in jenen Zeiten, da die beginnende industrie-kapitalistische Entwicklung von der Wirtschaft her empfindliche Störungen in den traditionellen menschlichen Zusammenhängen verursachte. Die Gesellschaft verlor an fester organischer Gliederung und verfiel einem individualistischen Auflösungsprozeß. Die materielle Daseinsunsicherheit und Erschütterung des soziologischen Orts trat als Massenerscheinung auf und geriet immer mehr in einen scharfen Gegensatz zu den sich anbahnenden Entwicklungen, die zu einem bisher nicht bekannten Wohlstand führen sollten. Das christliche Ethos, immer noch lebendig oder wenigstens traditionsmäßig mit festen gesellschaftlichen Ordnungen verbunden, wird im zunehmenden Schwinden oder Wandel dieser Formen geschwächt oder geht sogar verloren.

Wenn wir charakteristische Figuren der anhebenden christlich-sozialen Bewegung wie Kolping oder Ketteler betrachten, dann fällt auf, daß es vornehmlich der Blick auf die schwindenden gesellschaftlichen Formen und auf etwa zu schaffende neue Formen ist, der die Geister bewegt. Trotz ihrer unzweifelhaft apostolischen Einstellung auf das Seelenheil der Menschen war es doch die unmittelbare Frage um die Ordnung der Gesellschaft, die diese Männer beschäftigte. Ihre sozialen Bemühungen in den Vereinen und durch sie befaßte sich deshalb von Anfang an mit Fragen des Institutionellen, der Zuständereform. Weil, um im Geiste Kettelers zu reden, Seelennot damals aus Lebensenge kam, riefen die Vertreter der Kirche die Katholiken auf, an der Ordnung der Gesellschaft zu arbeiten. Dies war ein Standpunkt, der über das allgemeine Apostolat des Christenmenschen, des Klerus sowohl wie der Laien, hinausging. Man wollte sich nicht nur mit der christlichen Lebensführung im Interesse des Seelenheils der einzelnen beschäftigen, sondern man sah die Ordnungsfragen der so bewegt gewordenen menschlichen Gesellschaft als eine Aufgabe der Kirche an.

Mögen auch praktisch die Bestrebungen um die christliche Lebensführung und die Sicherung des Seelenheils mit dem Bemühen um Ordnungsgestaltung des gesellschaftlichen Lebens eng zusammen gegangen sein, so wird man trotzdem theoretisch und geschichtlich beides auseinanderhalten müssen, um die späteren Entwicklungen richtig zu verstehen. Denn, wenn wir christlich-soziale Bewegung in ihrem historischen Entstehen sofort und in erster Linie mit den Ordnungsfragen der menschlichen Gesellschaft verbinden, wird die Unterscheidung von anderen Lebensäußerungen der in der Kirche verbundenen Menschen deutlich hervortreten.

Christlich-soziale Bewegung ist z. B. nicht Caritas, auch nicht organisierte Caritas. Diese nämlich geht nicht unmittelbar auf die Ordnungsstrukturen des gesellschaftlichen Lebens und ihre Heilung, sondern auf Notstände des einzelnen oder von einzelnen, insofern sie dem gleichen Notstand unterliegen. Allerdings ist die Frage der wesensgemäßen Freiheit caritativer Betätigung ihrerseits eine Frage der Ordnungsstrukturen der Gesellschaft. Christlich-soziale Bewegung ist auch nicht Laienapostolat, insofern durch dieses die Gotteinung, das Reich Gottes in den Seelen unmittelbar angestrebt wird, und zwar durch die Arbeit von Laien, die hier einfachhin gemeint sind. Allerdings kann christlich-soziale Bewegung, wie schon die Berufung auf Ketteler andeutete, Hemmungen der Ausbreitung des Reiches Gottes in den Seelen beseitigen, insofern jene Hemmungen in den institutionellen Zuständen der Gesellschaft, in ihren Ordnungsstrukturen begründet sind. Christlich-soziale Bewegung ist auch nicht identisch mit Katholischer Aktion, wenn man jene „Teilnahme am hierarchischen Apostolat" als formelle Sendung durch die Hierarchie versteht. Denn das Interesse der Christen in der Kirche an den Ordnungsstrukturen der Gesellschaft fällt ursprünglich in gleicher Weise auf die Hierarchie und auf die Gläubigen, wie noch bei der Erörterung des Verhältnisses der Kirche zu den Ordnungsstrukturen der menschlichen Gesellschaft zu klären sein wird. Der Fall, daß die Hierarchie die anderen Gläubigen zum Interesse an den Ordnungsstrukturen der Gesellschaft auffordert und Menschen sogar zu diesem Zweck mit Sendung ausstattet, ist zwar möglich und unter besonderen Umständen sogar nötig; aber abgesehen davon ist christlich-soziale Bewegung als christliche Bewegung auf die Ordnungsstrukturen der Gesellschaft hin auch von sich aus, d. h. von dem mit der Kirche gegebenen Christsein aller her möglich und würde sich, was den Begriff der Katholischen Aktion angeht, mit diesem Begriff nur in weiterem Sinne decken. Dann hätte das Moment der Sendung einen sehr abgeschwächten Sinn, mit andern Worten: alles was im Verfolg der christlich-sozialen Bewegung geschieht, geschieht unter und mit der Hierarchie, aber nicht durch die Hierarchie.

Fragen wir nach der Sicht der Kirche, die hier und allen katholischen Vereinigungen zugrundeliegt, die unmittelbar auf die Ordnungsstrukturen dieser diesseitigen Welt in ihren mannigfachen Bezirken zielen und ihre Mitglieder entsprechend bilden. Diese Sicht zeigt uns die Kirche als den „fortlebenden Christus", als das „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft", wie sich Pius XII. ausdrückte.

Was ist damit gemeint? Zunächst das nicht äußerliche, sondern innerliche Mitsein der von Christus gestifteten Kirche mit der menschlichen Gesellschaft in und mit dem Wandel dieser diesseitigen Welt. Es ist gemeint, daß die Kirche aus dem Reichtum der übernatürlichen und natürlichen Erkenntnisse, den sie kraft der christlichen Heilsordnung verwaltet, darauf hinwirkt, daß in der menschlichen Gesellschaft die Erkenntnis der ihr eigenen Ordnungsstrukturen im Ganzen und in den Einzelbereichen gewahrt und klar erhalten bleibt. Es ist ferner gemeint, daß die

dauernde und im Wandel der Geschichte erwachsende Ordnungsaufgabe des Menschen an der Gesellschaft und in allen ihren Bezirken durch das Mitsein der Kirche, durch den Einsatz ihrer Menschen Unterstützung und besondere Kräftigung erfährt. Dies setzt voraus, daß die menschliche Gesellschaft im Ganzen und in ihren einzelnen Bereichen durch die Schöpfung Gottes Ordnungsstrukturen aufweist, die sich in der gesellschaftlichen Verwirklichung der absoluten Menschtumswerte formend und organisierend auswirken. Denken wir an die Ordnungsinstitution der Familie, des Eigentums oder auch des Staates, an die Ordnungsfunktion der lokalen Einheit, nämlich der Gemeinde, an die Ordnungsfunktion der beruflichen Einheit, also an das, was wir gemeinhin den Berufsstand im Sinn von Leistungsgemeinschaft nennen, und schließlich auch an die Einheit, die wir in der weltweiten Zuordnung aller staatlich geeinten Völker im Völkerbund zu sehen haben.

Gewiß liegt hier eine vom historischen Standpunkt aus arg zusammengepreßte begriffliche Vereinfachung eines bunten gesellschaftlichen Geschehens vor, sowohl für die Vergangenheit, wie auch für die zu erwartende Zukunft. Aber diese Vereinfachung verfälscht das Wesentliche nicht. Dieses liegt darin, daß durch den Eintritt der Kirche in die Geschichte und durch den Beginn ihres Mitseins mit der menschlichen Gesellschaft jene geschaffenen Ordnungsstrukturen in ihrem grundsätzlichen Gehalt nicht angetastet werden; vielmehr kann das Mitsein der Kirche nur den Sinn haben, daß sie jene Ordnungsstrukturen anerkennt und durch ihre Anerkennung stützt. Außerdem regt sie durch ihre Gläubigen das durchaus eigenständige Ordnungsleben der menschlichen Gesellschaft an, ohne es ersetzen oder aufsaugen zu wollen. Die Kirche ist weder pietistisch innerlich noch sektenhaft stur.

Indem sich also in der Kirche mannigfache Vereinigungen bilden, die auf diesem oder jenem Gebiet gesellschaftlichen Lebens die Erkenntnis in der diesseitigen Gesellschaft von ihren gottgeschaffenen Ordnungen pflegen und zu der entsprechenden Ordnungsaufgabe anregen wollen, erweisen sich solche Vereinigungen als Träger dessen, was Kirche als „fortlebender Christus" oder Kirche als „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" ist.

Für gewöhnlich werden solche Vereinigungen aus Gliedern der Kirche bestehen, die Laien sind und deshalb zuständig sind, weil sie diesem oder jenem Lebensbereich der menschlichen Gesellschaft beruflich oder örtlich dauernd angehören. Die Hierarchie aber wird ihren Beitrag geben, indem sie das ihr allein gehörige Lehr-, Priester- und Hirtenamt ausübt. Sie wird nur bei außerordentlichen Notständen für das Eigenleben der Kirche oder bei dauerndem Versagen oder Ausfall der übrigen Glieder der Kirche durch formelle Sendung von Gläubigen dem helfenden Dienst der Kirche an den Ordnungsstrukturen der Gesellschaft, mithin der Kirche als dem „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft", Ausdruck und Verwirklichung zu geben suchen. Jedenfalls hat Pius XII. insofern die Kirche als „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" gemeint, als er den Laien und ihren Vereinigungen zurief: „Ihr gehört nicht nur zur Kirche, ihr seid die Kirche".

Es ist nötig, nochmals darauf hinzuweisen, daß die Menschen der Kirche, indem sie den eben gekennzeichneten helfenden Dienst tun, wirklich aus der Kirche heraus handeln. Da es, wie gesagt, ein helfender Dienst ist, ist das Leben der Gesellschaft in den ihr durch die Schöpfung allgemein eigenen Ordnungsstrukturen dauernd vorausgesetzt und erfordert. Es ist also vorausgesetzt, daß die von Gott geschaffenen Menschen es sind, die das gesellschaftliche Leben um die von Gott gesetzten absoluten Menschenwerte entwickeln müssen. Es ist mithin vorausgesetzt, daß z. B. die Bürger, ob sie nun Nichtchristen oder Christen sind, das staatliche Leben aus der von Gott dem Schöpfer gesetzten Eigenstruktur der Staatlichkeit heraus zu entfalten haben. Sonst hätte es nämlich keinen Sinn, daß Menschen als Glieder der Kirche, etwa als katholische Vereinigung für Politik, hier einen zusätzlichen helfenden Dienst tun. Das Gleiche muß man aber sagen für alle gesellschaftlichen Lebensbereiche, wo es um die Verwirklichung der von Gott geschaffenen Menschtumswerte geht. Hält man sich dies vor Augen, dann ist es klar, daß die Lehre von der Kirche als „dem Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" keineswegs die Verkirchlichung des gesellschaftlichen Lebens bedeutet. Es ist klar, daß es sich hier nicht um einen Integralismus oder Totalitarismus des Katholischen auf irgendeinem Gebiet der Gesellschaft handelt.

Gehen wir über zur dogmatischen Begründung der hier entwickelten Zuordnungen. Die Kirche als gesellschaftliche Verkörperung des durch Christus ermöglichten Lebens der Gnade hilft in dieser ihrer Eigenschaft auch der gesellschaftlichen Natur des Menschen, seinen hierhin gehörigen Erkenntnis- und Ordnungstätigkeiten. Ohne diese Hilfe Gottes wird die Menschheit auch in den Fragen der grundsätzlichen gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Verwirklichung auf die Dauer und in nötiger Klarheit nicht den richtigen Weg durch den Wandel der Zeiten und ihrer Verhältnisse gehen können. Anderseits sind wir belehrt, daß dem Menschen auch unter den Folgen der Erbsünde die Möglichkeit der Ordnungserkenntnis und des Ordnungswillens verblieben ist. Mithin gehen prinzipiell die natürlichen Ordnungsstrukturen der geschaffenen Gesellschaft positiv in das christliche Ordnungsbild vom Menschen und seiner Gesellschaft ein.

Man kann allerdings die Frage stellen, ob nicht das jenseitige absolute Endziel des Menschen gemäß der christlichen Heilsordnung von solcher Wucht und Ausschließlichkeit sei, daß demgegenüber das Gewicht diesseitiger Ordnungsstrukturen völlig ausfällt. Man wird, wenn man diese Frage beantwortet, auf die Beziehung der Kirche und auch der geschaffenen Welt zur Inkarnation, zur Menschwerdung Gottes in Christus zu verweisen haben. Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung sind beide Auswirkungen der Macht Gottes, die nach außen hin im menschgewordenen Gott, in Christus ihren Höhe- und Richtpunkt findet; Christus aber ist in einer unfaßbaren Einheit wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich. In ihm ist durch die Aufnahme einer menschlichen Natur in die Einheit mit Gott auch das

echt Menschliche in einer unerhörten Weise bestätigt und für uns Norm geworden. Die Gloria Dei, die Verherrlichung Gottes in der Schöpfung ist durch jenes Geheimnis an das echt Menschliche unlöslich verknüpft. Wenn heute Theologen darauf hinweisen, wie unsere Einheit mit Christus durch die Gnade auch bei dem höchsten Akt der jenseitigen Vollendung die Verbindung mit seiner Menschheit nicht aus dem Spiel läßt, dürfen wir erst recht bei der schon hier und jetzt gegebenen Einung mit Christus durch die Gnade die Verbindung mit seiner Menschheit nicht aus dem Spiel lassen und das Christsein nicht spiritualisieren. Wir werden darum, besonders als Christen, auch die Ordnungsstrukturen des echt Menschlichen in dieser Welt als eine Aufgabe der Gloria Dei aufzufassen haben, die uns gerade wegen der gnadenhaften Einung mit Christus obliegt. Die gesellschaftliche Anlage des Menschen und ihre ordnungsgemäße Entfaltung ist uns durch Christus eine immerwährende Aufgabe, die wir mit seiner „Stärke in der Schwäche", also durchaus nicht in einem Triumphzug durch die Geschichte, und nur bruchstückhaft erfüllen; aber sie ist keineswegs auf die volle Harmonie der Ordnung im eschatologischen Sinn vertagt und verlagert.

Dogmatisch können wir also in der Lehre von dem in der Kirche „fortlebenden Christus", von der Kirche als dem „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" die für uns so wichtige Aufgabe der Kirche begründet sehen, für die Ordnungsstrukturen der Gesellschaft Hilfe zu leisten. Ebenso liegt hier der Grund, daß wir die Vereinigungen der Gläubigen als hauptsächliche Träger jener helfenden Aufgabe der Kirche betrachten. In dieser Betrachtungsweise wird der Kirche zwar sicherlich keine Zweckausrichtung, aber doch eine positive, assistierende Ausrichtung auf den heute so oft berufenen Humanismus im Sinn der Wertfülle des Menschtums, des Menschlichen schlechthin zugesprochen.

Das ist für eine überspitzt jenseitige, eschatologisch-übernatürliche Sehweise, wie man sie heute ab und zu findet, zweifellos eine Zumutung. Und auch die darin enthaltene Christozentrik ist der Sehweise: „Volk, Gesellschaft vom Altar her" fremd. Und sicher müssen wir auch diejenigen beruhigen, die unserer Auffassung von der Kirche jenen so grausam enttäuschenden Optimismus hinsichtlich des Menschlichen unterstellen, der das vergangene Jahrhundert beim Übergang zu unserem erfüllte und sogar große Männer vom Katholizismus als Prinzip des Fortschritts schreiben ließ. Nein, wir wollen nicht nochmals „auch" dabeigewesen sein.

An all das ist nicht zu denken, wenn wir an jener assistierenden Ausrichtung der Kirche auf das „Humanum" hin unbedingt festhalten. Wir halten dies sogar für sehr aktuell. Freilich, man muß das „Humanum" vom personalen Kern des menschlichen Geistwesens her sehen, dem die Ordnungsstrukturen der menschlichen Gesellschaft in all ihren Lebensbereichen jeweils „Einheit in der Mannigfaltigkeit und in der Vielheit", innere und äußere gesellschaftliche Ausprägung geben sollen. Denn diese gesellschaftliche Ausprägung zur „Einheit in der Vielheit" wird ebenso das

„Zueinander" wie das „Gegenüber" der Vielen oder Mehreren einschließen und sichern müssen, um echt und menschlich zu bleiben.

Um diesem gleichzeitigen „Zueinander" und „Gegenüber" in der menschlichen Gesellschaftlichkeit einen Ausgangspunkt zu geben, ist es notwendig, sie auf das „Humanum" im personalen Kern des menschlichen Geistwesens zurückzuführen. Wer nämlich den Menschen pantheistisch als Menschen aufhebt und mit dem Göttlichen identifiziert, zerstört das Fundament eines echten „Gegenüber" der Mehreren in der menschlichen Gesellschaftlichkeit. Wer den Menschen nur ein Glied in der Ganzheit eines Werdens sein läßt, sei es der „reinen", sei es der „technischen" Idee; wer ihn ferner nur Rollenspieler in dem irgendwie aufgefaßten Thema der Geschichte sein läßt, nimmt wiederum der menschlichen Gesellschaftlichkeit das echte „Gegenüber" der Mehreren.

Es ist aber dann ebenso klar, daß bei all diesen Vorstellungen auch das „Zueinander" menschlich unecht wird, nämlich kollektivistisch ein der Abgrenzung entbehrendes Ineinandergewobensein und Verschwimmen oder ein institutionelles Zusammengeordnetsein unter dem Druck eines Technokratismus von höchster organisatorischer und kalkulatorischer Perfektion. Menschlich unecht kann aber das „Zueinander" auch auf individualistischem Wege werden, wenn es veräußerlicht wird zum Ergebnis des Willens der Menschen, insofern sie aus irgendeiner Logik der Sachen ein Optimum des Wohls, ein Minimum des Lebensrisikos für die größtmögliche Zahl herausholen wollen.

Daß das „Humanum" so oder so leidet, bestätigt die Erfahrung der jüngeren Vergangenheit und auch der Gegenwart, auf die wir ja deutlich genug anspielten. Der tiefere Grund ist das Unvermögen, diesem Humanum die echte Ordnungsstruktur zu geben und zu erhalten, die sich jeweils aus dem gleichzeitigen „Zueinander" und „Gegenüber" in der Einheit menschlicher Gesellschaftlichkeit wesensnotwendig ergibt. Diese Krankheit des Humanum heute zieht den helfenden Dienst der Kirche auf sich und mobilisiert auch die katholischen Vereinigungen, die vornehmlichen Träger der Kirche als des auch mit der Gesellschaft „fortlebenden Christus", als des „Lebensprinzips der menschlichen Gesellschaft".

Warum aber ist gerade die Kirche zu diesem helfenden Dienst gerufen? Weil das „Humanum", wenn es in der reinen Anthropozentrik verbleibt oder gar sie irgendwie völlig aufgibt, für seine echte gesellschaftliche Ordnungsstruktur im gleichzeitigen „Zueinander" und „Gegenüber" der Mehreren nicht mehr offen ist. Das ist nur der Fall, wenn die Anthropozentrik menschlicher Gesellschaftlichkeit in der Theozentrik begründet ist, im Schöpfer- und Erlösergott, in Christus. Deshalb ist der Ansatzpunkt für das „Humanum" im personalen Kern des menschlichen Geistwesens. Hier ist die Offenheit, die Potentialität, die Dynamik begründet, die das „Humanum" hineinstellt in die Dimension des Geistes schlechthin, in die Dimension der unendlichen Totalität und Einheit des Seins und des Wertes,

die der personale Geist Gottes ist und die er im menschlichen Geist als seinem inneren Bilde intentional ausprägt.

Diese dem personalen Geist, also auch dem menschlichen, eigene Dimension der Einheit prägt das „Humanum" zu einer personalen Selbstzugehörigkeit aus, die im einzelnen im Verhältnis zu den Mehreren ein dauerndes „Gegenüber" begründet. Dieselbe Dimension der Einheit prägt das „Humanum", das sich in weltweiter Zerstreuung findet, zu einer inneren Zuordnung der einzelnen aus, die ein dauerndes „Zueinander" begründet. Und dies ist der Grund, weshalb die gesellschaftliche Ausformung des „Humanum", wo immer sie sich findet, eine Ordnungsstruktur hat und haben muß, die die Gleichzeitigkeit von „Zueinander" und „Gegenüber" aufweist, Einheit in Freiheit und Bindung ist. Aber dies alles ist daran geknüpft, daß die Anthropozentrik menschlicher Gesellschaftlichkeit in der Theozentrik gründet, in der Person des Menschen, der innerlich Gottes Ebenbild ist, eine innere Transzendenz auf Gott hin aufweist, die dann in ungeschuldeter Weise eine gradlinige Verwirklichung in der gnadenhaften Gotteinung findet.

Das „Humanum" heute ist krank, obwohl man es wiederum so sehr und so laut als Grundlage der Einheit der Gesellschaft anruft. Die „Industrielle Gesellschaft" kann bei uns wegen ihrer Verranntheit ins Dynamische keine ständischen Ordnungsstrukturen des „Humanum" vertragen und lehnt diese Form des „Zueinander" als Ideologie und als historische, museumsreife Sache ab. Aber unglaubwürdig ist auch geworden, wenigstens in der Wohlstandsgesellschaft, was als „Gegenüber" im Gedanken der Klasse und des Klassenkampfes in der Zeit liberalbürgerlicher und sozialistisch-proletarischer Gesellschaftsvorstellung ein dem echten „Gegenüber" in unserem Sinne so wenig entsprechende Form fand. Ja, man möchte glauben, daß in einer Gesellschaft, die eigentlich nur noch in der Furcht vor der Geißel der Inflation zur Einheit zusammengehalten wird, die Frage nach der Ordnungsstruktur des „Humanum" gegenstandslos geworden ist. Und so scheint sogar das laute Gerede vom „Humanum" selber in unserer Gesellschaft ebenfalls der Ideologie verdächtig geworden zu sein, d. h. eine Sprachregelung irgendwie an anderen Dingen Interessierter.

Dasselbe ist zu befürchten, wenn man heute zwar vom „Humanum" und seinen grundlegenden Ordnungsstrukturen redet und davon Einheit auf irgendeinem Gebiet gesellschaftlichen Lebens und dann auf allen erwartet, uns aber sorgfältig davor abschirmt, nach der stichhaltigen Begründung des „Humanum" und seiner einheitsstiftenden Kraft zu fragen. Man hält es höchstens für notwendig, vorletzte Begründung anzugeben. Aber, wie wir sehen, kann das „Humanum" als Fundament der Einheit der Gesellschaft nur in wirklich letzter Begründung jenes Fundament sein und absolute, für alle gültige Verpflichtungen einschließen. Man kann unsere letzte Begründung bestreiten; wenn man es aber tut, muß man ebenfalls eine letzte Begründung beibringen, schon wegen der Absolutheit abzuleitender ethischer Folgerungen und Forderungen. Und sollte man gegen uns die Meinung

vorbringen, es sei nur vorletzte Begründung nötig, dann muß man wenigstens für diese Meinung eine letzte Begründung beibringen. Diese könnte doch wohl nur sein, man halte die Rückführung des „Humanum" auf Gott für unerheblich, wenn man das „Humanum" als Fundament der Einheit der Gesellschaft aussage. Dann wären wenigstens die Fronten klar.

Völlig abwegig scheint uns, wenn man Ordnungsfragen gesellschaftlichen Lebens einfachhin von der Frage nach seiner Einheit, nach seinem einheitlichen Fundament abtrennt mit der Feststellung, wir hätten die sogenannte „Pluralistische Gesellschaft". Soll dies heißen, das „Humanum" sei als Wert oder Norm in unserer Gesellschaft nicht mehr da oder nicht mehr ausreichend erkenntnisklar? Dann wäre unsere Gesellschaft auf den erst recht spaltenden Irrweg der Normativität des Faktischen verwiesen, auf den einzig logischen Weg zur Intoleranz. Will man aber gar die „Pluralistische Gesellschaft" als ein Ideal hinstellen, als ein Ideal der Freiheit von absoluten Werten, dann entwertet man die Freiheit als Ordnungselement gesellschaftlichen Lebens. So aber ist sie von uns gemeint, wenn wir dem „Humanum" die Ordnungsstruktur des gleichzeitigen „Gegenüber" und „Zueinander" entnehmen. Hier ist „Pluralistische Gesellschaft" in einem vertretbaren Sinn gerechtfertigt und sogar gefordert.

Die Frage des „Humanum" als Fundament der Ordnungsstrukturen der heutigen Gesellschaft auf all ihren Lebensgebieten ist wahrhaftig drängend und brennend. Die Kirche und die Menschen der Kirche können dieser Frage nicht ausweichen, indem sie in die rein betende oder rein missionarische Kirche flüchten. Zu lange vielleicht haben wir schon dem Gedanken der sogenannten „transzendenten Kirche" angehangen und den menschlichen, in Raum und Zeit gegebenen Gehalt des Christentums für jedenfalls nicht dem Christsein konstitutiv gehalten. Das Klima, das auf diese Weise erzeugt wurde, war dem Gedanken der Kirche als des auch mit der Gesellschaft „fortlebenden Christus", der Kirche als „des Lebensprinzips der menschlichen Gesellschaft" nicht günstig. Damit hängt wohl in erster Linie zusammen, daß auch die katholischen Vereinigungen, die auf beruflichem oder sozialem Gebiet, auf diesem oder jenem Teilbereich des gesellschaftlichen Lebens ihr Wirkungsfeld haben, nicht mehr die Sympathie genossen und vielleicht auch heute nicht genießen, die einst in der Blütezeit der christlich-sozialen Bewegung jenen Vereinigungen zweifellos sowohl von den Gläubigen, wie auch von der Hierarchie erwiesen wurde.

Demgegenüber ist doch wohl in erster Linie wichtig, daß die Aufgabe der Kirche, den helfenden Dienst an den menschlichen Ordnungsstrukturen, an dem „Humanum" zu leisten, wieder ins helle Bewußtsein aller Glieder der Kirche gerückt wird. Kein ungutes Gerede über „Politischen Katholizismus" oder Verweltlichung" oder „Verorganisierung des religiösen Lebens" darf uns abhalten, jenes klare Bewußtsein zu gewinnen oder wiederzugewinnen. Die Zerstörungen an der von Gott geschaffenen und von Christus erlösten Menschheit durch all die moder-

nen Mittel der Wertvermittlung, wenn und soweit sie nicht auf dem echten „Humanum" beruhen, reden eine viel zu laute Sprache. Die Einwirkung auf die Ordnungsstrukturen des gesellschaftlichen Lebens, die Klärung um die hier in Frage kommenden, doch schließlich von Gott stammenden objektiven Menschtumswerte, die echte Freiheit des Menschen, sie zu haben, sei es empfangend, sei es schaffend, die wahre Verbundenheit in Toleranz der vom echten „Humanum" getragenen Menschen, sind wahrhaftig Anliegen, die in Angriff genommen werden müssen und die durch ein noch so gut ausgeführtes und zweifellos ebenfalls nötiges Apostolat der Selbstheiligung und des Beispiels im engsten und engeren Lebensraum des Menschen nicht ersetzt werden können.

Die technischen und sonstwie sachlichen Mittel für jene katholische Einwirkung auf die Ordnungsstrukturen in allen Bezirken des gesellschaftlichen Lebens und ebenso die intellektuelle und moralische Vorbildung für solchen Dienst können nicht dauernd bereitgestellt werden und sachgemäß zur Geltung gebracht werden, es sei denn von entsprechenden katholischen Vereinigungen. Hier kann im allgemeinen weder der gute Wille des einzelnen, noch auch der Einsatz auf die Pfarre oder auch auf kleine Zellen beschränkter Betätigung genügen und sie müssen auf die Dauer wirkungslos bleiben. Freilich setzt dies voraus, daß solche Vereinigungen und Verbände selbst, d. h. in ihren eigenen Reihen, von jener gesunden Sozialität Zeugnis geben, die in dem gleichzeitigen „Zueinander" und „Gegenüber" der Mitglieder liegt. Weder diktatorische Zentralen noch unlebendige Beitragszahler sind am Platz. Auch solche Verbände müssen den Ursprung und den Fluß ihres Lebens von unten nach oben suchen, und keine zielsichere Leistung wird fruchtbar bleiben, wenn sie nicht in dauerndem Kontakt dieses Leben von unten nach oben schützt, fördert und nützt.

Man spricht heute viel von der Organisationsmüdigkeit. Sie ist zweifellos da, durch die Form unseres heutigen Erwerbslebens sicherlich gefördert, aber auch durch eine seelische Verdrossenheit des Menschen an dem, was überhaupt mit ihm institutionell geschieht, gefördert; er zieht sich in die Intimität seiner Familie oder, weniger gut, in recht banale Klubs oder Zirkel zurück, die ihn meist viel Zeit und Geld, aber sicherlich wenig Geist kosten. Es wird einer regen Einflußnahme durch die Kanzel, durch die katholische Zeitung, durch sonstige katholische Mittel der Werbung bedürfen, um die trägen Geister zu wecken. Aber wir sind der Auffassung, daß große Ideen auch heute noch zünden, daß sie deshalb nicht spürbar zünden, weil sie nicht vorgebracht werden und das Katholische oft in recht nebensächlichen und sicher nicht entscheidenden Dingen an den Menschen von heute herangebracht wird. Diese große Idee ist aber zweifellos die Ordnungsaufgabe der Kirche an den Ordnungsstrukturen des heute krank gewordenen „Humanum" in allen Lebensgebieten der Gesellschaft. Die große Idee von der Begründung der Ordnung, der Werte, der Gesetze und der Autorität nur in Gott sollte doch angesichts der heutigen Zustände eine Idee sein, die bei jedem Katholiken zünden müßte. Man

muß schon den jungen Katholiken in jeder Weise auf diese Idee hinweisen, ihn zum praktischen Einsatz ermuntern.

Wir glauben auch, daß die intellektuelle und moralische Situation der katholischen Menschen in Deutschland es erlaubt, die entsprechenden katholischen Vereinigungen als Hauptträger des Gedankens der Kirche als des „Lebensprinzips der menschlichen Gesellschaft" arbeiten zu lassen. Es braucht dafür für gewöhnlich nicht des Einsatzes der Hierarchie, die entsprechende Gläubige für jenen Zweck der Arbeit an den Ordnungen der Gesellschaft sendet. Dies mag in anderen Ländern anders sein. Man muß besonders dem Laientum jenes Vertrauen weiterhin schenken, das man ihm am Anfang der christlich-sozialen Bewegung geschenkt hat. Freilich hat man damals noch keine Seelsorgsämter gekannt. Wir meinen durchaus, daß solche Einrichtungen ihren Nutzen haben, soweit sie sich auf dem Gebiet bewegen, das ihr Name besagt. Was wir aber hier meinen und bewiesen zu haben glauben, geht über Apostolat und Seelsorge, also über unmittelbare Ziele des Seelenheils hinaus. Es geht unmittelbar um den helfenden Beitrag der Kirche zur Verherrlichung Gottes durch die von ihm geschaffenen und in der Menschwerdung Christi bestätigten Ordnungsstrukturen der menschlichen Gesellschaft.

Unsere katholischen Vereinigungen sollen im Sinn der Kirche als des „Lebensprinzips der menschlichen Gesellschaft" gegenüber den gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen des „Humanum" helfend sein, also auch gegenüber der „staatlichen Gemeinschaft", wo heute im Zeichen des demokratischen Staatsbürgers die Parteien stehen, auch christliche. Folglich, wer von unseren katholischen Vereinigungen von diesem Staat – man muß leider nur zu oft davon sprechen – Subventionen holt oder annimmt, muß wissen, ob und welchen adäquaten helfenden Dienst am „Humanum" man leistet und, wenn ja, ihn mit der im katholischen Sinne vertretbaren Unabhängigkeit leisten. Wer von unseren katholischen Vereinigungen Wert darauf legt, durch Mitglieder oder gar führende Persönlichkeiten im Parlament vertreten zu sein, soll ernstlich und ohne Prestigerücksicht überlegen, ob man damit wirklich dem helfenden Charakter der Vereinigung dient und sie nicht vielmehr schwächt, weil man ihr für das Eigenleben nötigstes Blut entzieht.

Heute stehen unsere katholischen Vereinigungen mit ihrem Helfen an den gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen des „Humanum" einer großen Menge reiner Interessenorganisationen gegenüber, die direkt oder indirekt im Markt beheimatet sind, und zwar, weil in seinen Bewegungen dauernd die virtuelle Verteilung der Einkommen der einzelnen geschieht. Der helfende Dienst unserer kirchlichen Vereinigungen wird darin bestehen, im Volke klarzustellen, daß das von uns zu betonende gleichzeitige „Gegenüber" und „Zueinander" in der fundamentalen Ordnungsstruktur des „Humanum" zwar positiv im Moment des „Gegenüber" die Interessenvertretung bejaht, in ihr also einen Ausblick auf das „Humanum" anerkennt; aber dieser Ausblick ist ein solcher nur, wenn er den Blick auf das umfassende „Zueinander" im „Humanum" nicht aufhebt. Unser katholischer helfender

Dienst bekämpft also die Schmalfenstrigkeit von Interessenorganisationen, ob sie nun in ungewollter sprachlicher Treffsicherheit Adler- oder Igelaktionen oder sonstige Aktionen des „reinen Habenwollens, weil Habenkönnens" setzen. Wir treten ein für die Interessenorganisationen im Markt, müssen aber sagen, daß für uns dieser Markt der Markt der „sozialen Marktwirtschaft" ist und daß dieser Begriff für uns überhaupt nur einen Sinn hat, wenn er den Markt, sein ständiges Ausspielen des „Gegenüber", der Wahrung des dauernden „Zueinander" der Wirtschaft im staatlich geeinten Volke zuzuordnen vermag. Nur so kann die Wirtschaft durch und in dem Markt eine Verwirklichung des „Humanum" im Leben der menschlichen Gesellschaft sein.

Wo aber das dem „Humanum" eigene gleichzeitige „Gegenüber" und „Zueinander" auch organisatorisch in einer Form zum Ausdruck kommt, nämlich im Berufsverband, sehen wir nach wie vor eine glückliche Ausformung des „Humanum" und können es nur bedauern, daß unser heutiges Sozialrecht noch so sehr auf dem kämpferischen „Gegenüber" der Sozialpartner, wie man sie unlogisch nennt, beruht. Wenn der Mensch der sogenannten industriellen Gesellschaft den Berufsstand unter den heutigen Umständen nicht mehr will und ihn für eine Angelegenheit der reinen Sozialgeschichte hält, wenn anderseits auch der Mensch der Klassenzugehörigkeit anfängt eine ideologische Konstruktion der Beharrungstendenz bestimmter Interessenorganisationen zu werden, dürfen wir doch nicht übersehen, daß das „Humanum" seinen gesellschaftlichen Ordnungsdrang ausübt und ausüben wird. Dies bedeutet letzten Endes, daß der Mensch der heutigen Gesellschaft unter Umständen und trotz aller Dynamik der Sachprozesse wiederum nach einem soziologischen Ort verlangt. Dies heißt, er will einen Ort, wo er sowohl praktisch sich selbst gehört, wie auch praktisch das „Zueinander" bejahen kann. Die Frage rechtlich, wirtschaftlich, kulturell menschenwürdiger Lebensräume tritt also an den Menschen wieder heran. Wer der Auffassung ist, daß das „Humanum" und die ihm entsprechende Ordnung ohne Bezug auf Gott und seine geschaffene Ordnung besteht, mag sich dem neo-rationalistischen Irrlicht eines menschlichen Perfektionismus in der Majestät positiver Gesetzgebung hingeben, den uns die fortschreitende Kenntnis der Naturzusammenhänge und statistischer Methode erlaubt. Er mag auch mit dem atheistischen Humanismus dem von Osten her andrängenden Wahn sich hingeben, daß sich die Ordnungsformen des „Humanum" einfach dadurch erledigen, daß die triumphale Ausweitung des dem Menschen zugänglichen Raums ohne weiteres den Raum des guten Tuns schafft. Er mag also dem Menschen ein technokratisches Charisma zubilligen, das den Schöpfer überflüssig macht und seine Schöpfung der Fehlkonstruktion überführt.

Der hl. Thomas aber hat schon vor Jahrhunderten den einzelnen Menschen in die Weltweite des Universums und gleichzeitig in die dem Menschen mögliche innere Tiefe gestellt. Deshalb hat er das „Humanum" in dem personalen Kern des menschlichen Geistwesens gesichert gesehen, mithin in jener Tiefe nach innen, die

dem Menschen ein dauerndes „Gegenüber" in Freiheit gegenüber den anderen sichert und gleichzeitig in jener Weite, die ihn mit den anderen in einem dauernden „Zueinander" verknüpft. Aber diese Leistung des Menschen ist ihm nur möglich, weil er als geistiges Wesen in seinem Innern ein Bild des unendlichen personalen Gottes ist. Diesen fundamentalen Zusammenhang heute gegenüber so starken Verzerrungen des „Humanum" zu wahren, und zwar im Interesse der menschlichen Gesellschaft, die als solche zur Verherrlichung Gottes geschaffen ist, ist Aufgabe der Kirche als des „Lebensprinzips der menschlichen Gesellschaft". Diese hat diesen helfenden Dienst heute doppelt nötig und damit auch den helfenden Dienst der katholischen Vereinigungen für alle Gebiete und Wertbereiche des gesellschaftlichen Lebens. Mögen sie im Bewußtsein der einheitlichen Aufgabe einen Weg der einheitlichen Kooperation finden. Mehr als je hat der Mensch als Mensch auch des Diesseits die Kirche nötig. Er trägt als innerlich gesellschaftlicher Mensch „in irdischen Gefäßen" das Göttliche des „Humanum", Einheit in Freiheit und Bindung um die absoluten Werte des Menschentums. Die „irdischen Gefäße" solcher Ordnung dem modernen Menschen formen zu helfen, dies ist adelige, echt katholische Aufgabe.

# Bernanos und das Problem des Bösen

André Espiau de la Maëstre

Die Haupthandlung von Bernanos' Romanen bietet einen aufschlußreichen Stoff, an Hand dessen man die Reaktionen der menschlichen Freiheit auf die Sünde studieren kann. Im Bereich der landläufigen Psychologie aber bildet der Beitrag Bernanos', zumindest auf den ersten Blick, eher eine Fortsetzung und eine Bereicherung des mauriacschen Schaffens als einen selbständigen Sektor des psychologischen Romans.

Fast sämtliche Gestalten in Mauriacs Romanen sind nämlich Menschen, die, von der Sünde fasziniert, die größte Mühe haben, sich mit Hilfe ihres religiösen Potentials dem moralischen Verfall zu entziehen. Eros und Sexus als angeborene Feinde der menschlichen Freiheit, die sich doch immer auf Gottes Gnade stützt: dies ist das Grundparadigma von Mauriacs Welt- und Menschenauffassung sowie seines Romanschaffens.

Obzwar Bernanos nur selten die menschliche Psyche unter diesem Gesichtspunkt des Kampfes des sündigen Fleisches mit der geistigen Freiheit untersucht hat, stimmt er auf diesem Gebiet als christlicher Moralist mit Mauriac im Grund überein. Für beide ist nämlich die Grundhypothese, ihrem tiefsten Denken vollkommen einverleibt, die christliche Ökonomie des Sündenfalls und der Erlösung, in deren Rahmen das individuelle Schicksal des Menschen seinen Platz, seinen schicksalhaften „Ort" hat und seinen Verlauf nimmt. Denn beide halten, trotz der scheinbaren Mißerfolge und der schließlich unsicheren Lösungen des menschlichen, individuellen Schicksals, das sie beschreiben, „les deux bouts de la chaîne" fest in der Hand. Des Menschen individuelle Freiheit und Gottes Vorsehung, bzw. Vorherwissen sind in ihren Augen ebenso sicher, unwiderlegbar und tätig, wie ihre Mitarbeit im Schoß des menschlichen Wesens geheimnisvoll bleibt und wie ihre sichtbaren Fügungen rätselhaft, manchmal sogar skandalerregend sind. Beide haben L. Bloys Wort, wenn nicht restlos in seiner schroffen Formulierung, so doch zweifellos in seiner Grundbedeutung, gutgeheißen, der apodiktisch erklärt: „Ich weiß, ohne es begreifen zu können, daß das göttliche Vorherwissen und die menschliche Freiheit nicht in Übereinstimmung gebracht zu werden brauchen; denn beide sind genau, vollkommen, wesenhaft und substantiell dasselbe" (Mon Journal, Mercure de France 1904, 262/3).

Trotz aller Ähnlichkeit weist jedoch Bernanos eine große Originalität auf. Denn er hat einen Sektor der menschlichen Psyche mit besonderem Scharfsinn studiert, der von Mauriac eher übergangen worden ist. Er hat nämlich in einer bestimmten Kategorie von Menschen eine Art Faszination des Bösen enthüllt, einen Willen zum Bösen um des Bösen willen, und einen besonderen Eingriff Satans in der Welt festgestellt. Dieses satanische Eingreifen, das sich in seinem ersten Roman „Unter der Sonne Satans" als eine spektakuläre Teufelei manifestiert hatte, machte aber bald in den folgenden Werken einer viel weniger pittoresken Erscheinung Platz: Satans Einfluß hat sich „vergeistigt", und seine Versuchung nimmt die Gestalt eines metaphysischen Taumels an, eines Nihilismus, der die Seele dem Bösen weiht. Das Problem der menschlichen Freiheit und der Gnade Gottes wird in diesem Rahmen ganz anders beleuchtet als in einem gewöhnlichen moralischen Konflikt à la Mauriac.

Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, wollte man an Hand der zahlreichen Gestalten der bernanosschen Romane, die diese satanische Einweihung zum Bösen illustrieren, diesen Punkt ausführlich behandeln. Man denke nur an das Schicksal und an den diesbezüglichen symbolhaften Wert von Mouchette, Cénabre, Evangeline, den falschen Pfarrer von Mégère, Simone Alfieri aus dem „Bösen Traum", die alle „Diener des Bösen" sind und die abgründigen Tiefen der menschlichen Seele dokumentieren.

Bei dieser Gelegenheit hat man ab und zu von Bernanos' christlichem „Absurdismus" gesprochen. Freilich erweckt er manchmal den Anschein, daß die göttliche

Vorsehung, deren transzendentes Wirken er in seinen Romanen oder Kampfschriften aufspürt, seiner Meinung nach sozusagen „übertreibt" und rücksichtslos die berechtigte Zuversicht der christlichen Hoffnung allzusehr erschüttert. Neben den ausgesprochenen „Dienern des Bösen" trifft man in seinen Romanen auch auf andere Gestalten, deren unwürdige, elende Schicksale der Allmacht einer göttlichen Weltplanung Hohn zu sprechen scheinen. Es sind dies unheilbare menschliche Wracks, die dem Leser das Gefühl einflößen, mit der abscheulichen Entartung und der anwiderndsten Verdrehung der menschlichen Existenz selbst in Kontakt zu kommen: so zum Beispiel, wenn man sich den armen Lumpen vergegenwärtigt, dem Cénabre auf seinem nächtlichen Spaziergang durch Paris begegnet, oder den wahnsinnig gewordenen Bürgermeister von Fenouille, ein lächerlich-tragisches Symbol einer ontologischen Perversität, einer wortwörtlichen „Verwesung".

In solchen Fällen, deren Schilderung übrigens Bernanos nicht bis zum Abschluß führt – denn diese erbärmlichen Helden erleben im Rahmen der Romanhandlung die „Stunde der Wahrheit", den Tod, nicht –, kann man jedoch immer hoffen, daß im geheimnisvollen Ausgleich der Gemeinschaft der Heiligen sämtliche Antinomien gelöst werden. Denn „Alles ist Gnade", seitdem die Angst vor dem Scheußlichen vergöttlicht, seitdem der Skandal des Absurden ein Hauptfaktor in der übernatürlichen Ökonomie der Welt geworden ist. In diesem Sinn kann die Welt für Bernanos kein pures Absurdum sein, sondern sie ist und bleibt ein unergründliches Mysterium.

Könnte man nun denken, daß Bernanos dieses Prinzip der übernatürlichen Selbstvertretung, des Austausches der menschlichen Schicksale, der Allgegenwärtigkeit der Gnade auch im Fall der „Diener des Bösen" einfach und sozusagen mathematisch angewendet hat, um dem Absurden, bzw. der Verzweiflung zu entkommen? Den bekanntesten Hauptfiguren seiner Romane scheint es tatsächlich so ergangen zu sein: Mouchette und Cénabre werden in extremis gerettet, oder, genauer gesagt, Bernanos gibt seinem Leser allen Grund anzunehmen, daß sie, im letzten Augenblick von der Gnade getroffen, ihren satanischen Gelübden, bzw. dem Betrug abgeschworen haben. Von einer bewußten, aus eigenen Kräften erkämpften Konversion kann hier eigentlich nicht die Rede sein, sondern eher von einer mystischen „Rettungsaktion", die eine gnadenvolle, aber immerhin rätselhafte und für den ungläubigen Leser ebenso billige wie unwürdige Vergewaltigung der menschlichen Seele darstellt.

Dem ist dennoch so, und man weiß, daß es sich hier um keine künstlich erdachte Lösung, um keinen Deus ex machina handelt, da diese paradoxe Rettung der Diener des Bösen von deren Bürgen vor Gott erkauft, erkämpft wird. Mouchette und Cénabre sind menschlich-christliche Typen, die von ihren mystischen Antitypen untrennbar sind und deren Schicksale in ihrer Gesamtheit, d. h. ebenso in ihren satanischen Abgründen wie in ihrer menschlichen unglaublichen Heilverwandlung in letzter Stunde, auf das Leben, die Verdienste, den Kreuzweg, den Tod, kurz

gesagt auf die mystische Sendung von Donissan und Chantal de Clergerie souverän abgestimmt sind. Im selben Sinn sind bekanntlich Claudels Hauptfiguren in „Mariä Verkündigung", Violaine und Mara, untrennbar verbunden.

„Das katholische Dogma der Erbsünde und der Erlösung" hat Bernanos geschrieben, „ersteht hier nicht aus einem Text, sondern aus den Begebenheiten des Lebens selbst. Für das aufgestellte Problem gibt es keine andere Lösung als eben diese. An der Grenze eines gewissen Abstiegs, einer gewissen gotteslästerlichen Vergeudung der menchlichen Seele, drängt sich dem menschlichen Geist die Idee der ‚Erlösung, des Rückkaufs' (rachat) auf . . . Donissan tritt nicht von ungefähr auf: Mouchettes wilder Verzweiflungsschrei hat ihn hergerufen und macht ihn notwendig . . . Mouchette ist nicht nur für das interne Gleichgewicht des Romans unerläßlich, sie ist dieses Gleichgewicht selbst. Es kümmert mich nicht, daß sie unglaubwürdig ist: sie muß aber wahr sein. Sonst verliert der Roman seinen Sinn, und das furchtbare Sühneopfer des Pfarrers von Lumbres ist nichts anderes mehr als eine scheußliche und wahnsinnige Geschichte" (Satan et nous, 1927, in: Le Crépuscule des Vieux, Paris, Gallimard 1956, 57/58).

Diese „Flucht in die Transzendenz" bildet auch die einzig mögliche Lösung, die Cénabres Drama ein Ende bereiten kann: vor das unergründliche Mysterium der menschlichen Freiheit und des Bösen gestellt, kann der Mensch im jetzigen Zustand der Weltökonomie, die durch den Sündenfall von Anfang an bestimmt, den wiederholten Angriffen Satans unaufhörlich ausgesetzt ist, letzten Endes nicht allein und rein individuell seine ewige Rettung erwirken. Die Transzendenz der Seelengemeinschaft, der allumfassenden mystischen Solidarität ist somit für Bernanos' Gestalten keine billige Theaterkulisse, die die Endphase des menschlichen Dramas glaubwürdig erscheinen läßt, sie ist die Realität überhaupt, in deren Schoß Heilige und Sünder, Diener des Bösen und des Guten in einer geheimnisvollen End-Osmose ko-existieren.

Es gibt aber auch bei Bernanos „Diener des Bösen", die nicht gerettet werden oder für die zumindest der Verlauf des Romans und vielleicht auch der ganze interne Duktus der dichterisch-christlichen Inspiration des Autors auf keine erlösende Hypothese hinzuweisen vermögen. So kann man zum Beispiel das Schicksal der Gestalten auffassen, die den Roman „Ein böser Traum" unheimlich bevölkern. Es wird gewöhnlich behauptet, daß auch in diesem düsteren Roman Bernanos' eine „fast priesterliche Kraft" die „ungeheuerlichsten, die abscheulichsten Geschöpfe" seiner Phantasie „zugleich zu durchschauen, darzustellen und ihnen zu vergeben vermag" (Eckart Peterich, Nachwort zur deutschen Übersetzung, Köln: Hegner 1952, 231). Und man schreibt ihm, wenn nicht die bewußte Absicht, so doch zumindest die unbewußte Sehnsucht zu, sich selbst mit dem schattenhaften Priester zu identifizieren, dem ganz am Schluß des Romans die Hauptheldin Simone Alfieri begegnet, um von seinem geheimnisvollen Blick getroffen zu werden und seine Stimme zu vernehmen. „Wer anders als er (Bernanos) kann eigentlich

der Priester sein", liest man nämlich weiter, „der auf den letzten Seiten zweimal den Weg der Mörderin kreuzt? Das geschieht scheinbar zufällig, in Wirklichkeit vollkommen schicksalsgesetzlich . . . Es ist nur ein Zufall, daß seine Taschenlampe aufleuchtet, aber dieser Zufall entreißt der Verbrechensnacht ein schicksalsgezeichnetes Gesicht" (230). In diesem Sinn einer doch möglichen, wenn auch nicht sofort erwirkten Erlösung sollte man also den allerletzten Absatz des Romans verstehen:

> „Noch ehe seine Gestalt aus dem Dunkel hervortrat, erkannte sie seine Stimme, – diese unvergeßliche Stimme, die ihre Seele vor einigen Stunden wie eine Unheilswahrsagung ergriffen hatte –, und voll Schrecken suchte sie seinen Blick in der Nacht. Keine Lüge kam ihr auf die Lippen, sie hätte jegliche Lüge für vergeblich gehalten. Dieser erscheinungshafte Priester, der zweimal aus der Finsternis aufgetaucht war, wußte alles. Vielleicht blieb ihr noch eine Hoffnung: seine düstere Gewalt anzuerkennen, zu bekennen, daß sie geschlagen war . . ." (221).

Eine solche, optimistische Interpretation hatte schon Béguin (1954, Bernanos par lui-même, 77/8) vorgeschlagen, und es steht außer Zweifel, daß manche Details des Romans, wenn nicht auf eine uneingestandene Sehnsucht der Verbrecherin nach Gott und der persönlichen Erlösung, so doch zumindest auf eine dumpfe Vorahnung dieser „geheimnisvollen Welt" hindeuten, „in der es kein anderes Gesetz gibt als Gottes guten Willen, seine geheimen Vorlieben, die anbetungswürdige Ungerechtigkeit einer Allmacht, die sich in Mitleiden, Vergebung, Armut zu wandeln versteht" (198).

Immerhin: der fromme Wunsch der Kommentatoren vermag an der absichtlich unklaren, sehr problematischen Formulierung der Endphase des Romans nichts zu ändern, und man kann als eine aufschlußreiche Tatsache registrieren, daß Bernanos, der zur selben Zeit mit seinem Landpfarrer und Monsieur Ouine genug zu tun hatte, dem geisterhaften Priester seines „Bösen Traums" keineswegs Fleisch und Blut verlieh, aus ihm keinen ausgesprochenen Antityp zur Dienerin des Bösen gestaltet hat, und daß er darüber hinaus den andern Figuren des Romans, dem Schriftsteller Ganse, den beiden Jungen Philippe und Olivier, keine so plausible Chance vergönnt hat, auf ihrem Weg der Verzweiflung und des Nihilismus einen geeigneten Retter zu treffen.

Mit ihnen nämlich scheint Bernanos einen Boden betreten zu haben, der, unweit der „toten Gemeinde" von Fenouille, schon zur Gänze der Macht des Bösen preisgegeben ist, die organische Welt des Bösen vertritt und jenseits jeder rein psychologischen Darstellung eine unheimlich kosmische Dimension annimmt, die von Satans Reich, dem bekanntlich die Welt für eine Weile ausgeliefert worden ist (Sonne Satans, Hellerau 1927, 284). Diese kosmisch-theologische Perspektive ist eigentlich bei Bernanos nichts neues. Der Pfarrer von Lumbres hatte schon, als er „unter der Sonne Satans", an der Schwelle des Guten und des Bösen meditierte, die höchste Versuchung erlebt. Dank einer ungeheuren Intuition seiner tiefsten Seele, vielleicht auch und zugleich weil er selbst am Rande des Abgrunds gegen die Ver-

zweiflung ringen mußte, hatte er nicht nur verstanden, daß es Menschen gibt, deren Schicksal und Ideal es ist: „Erkennen, um zu verzichten, und in der Vernichtung die Erkenntnis und das Verlangen zu erneuern – o Sonne Satans – das Verlangen nach dem Nichts, um seiner selbst willen begehrt, abscheulich verströmendes Herz" (256), sondern darüber hinaus, daß die Hölle selbst eine raffiniert organisierte Welt ist, die auch „ihre Klöster hat" (222), und daß sie sich sogar in das Gebet, in die Hoffnung, in die mystischen Entzückungen der Heiligen eingenistet hat, um den Kern des menschlichen Wesens selbst zu verderben.

Diesem Mysterium des Bösen ist der Landpfarrer gleichfalls begegnet: dem Priester unendlich fern und doch dicht neben ihm, ihm vollkommen fremd und doch in ihm selbst kauernd, hat es ihn eines Tages so ergriffen und gepackt, daß er nicht umhin konnte, dieses furchtbare Erlebnis einer außergewöhnlichen Erleuchtung zuzuschreiben:

> „... und doch war es vielleicht zum erstenmal in meinem Leben", gesteht er in seinem Tagebuch, „daß ich ohne jede Vorsicht, ganz unverblümt und – ich fürchte – auch ohne Gewissensbedenken das sehr lebendige Gefühl (es ist aber gar kein Gefühl, es ist fast ein Schauen, nichts rein Begriffliches), daß ich mithin also zum erstenmal die Vorstellung aussprach, die ich mir vom Bösen mache und von seiner Macht, für gewöhnlich nämlich bemühe ich mich, dagegen anzukämpfen, es führt mich zu sehr in Versuchung, zwingt mich, gewisse unerklärliche Todesfälle, gewisse Selbstmorde begreiflich zu finden ... Die Verbrechen nämlich mögen noch so entsetzlich sein, über die Natur des Bösen geben sie doch kaum besser Auskunft als die Werke der Heiligen über den Glanz Gottes ... Denn Satan ist ein allzu strenger Lehrer: er kann nicht, wie es der andere in seiner göttlichen Einfachheit tut, befehlen: ‚Ahmet mich nach.' Er erträgt nicht, daß seine Opfer ihm gleichen, er gestattet ihnen nur ein ganz grobes, gemeines, zeugungsunfähiges Zerrbild seiner selbst, und der blutgierige Hohn des Abgrunds muß sich dann begnügen, es zu verschlingen, ohne sich je daran zu ersättigen.
>
> Auf diese Weise entschlüpft die Welt des Bösen, im ganzen genommen, dem Zugriff unseres Geistes. Es gelingt mir zudem nicht immer, sie mir als eine Welt, als ein All, vorzustellen. Sie ist und wird nie etwas anderes sein als ein erster Entwurf, der erste Entwurf zu einer häßlichen Schöpfung, zu einer Fehlgeburt von Schöpfung an den äußersten Schranken des Seins ... Aber der Geschichtsschreiber, der Sittenlehrer und sogar der Philosoph wollen nur den Verbrecher sehen, sie schaffen sich ein Bild des Bösen nach dem Gleichnis des Menschen. Vom Bösen selbst machen sie sich überhaupt keine Vorstellung, von dieser ungeheuern, saugenden Sehnsucht des Leeren, des Nichts ... Man sagt, nach Tausenden von Jahrhunderten sei die Erde noch in vollster Jugend, sozusagen in den ersten Abschnitten ihrer Entwicklung als Weltkörper. Auch das Böse ist erst in seinen Anfängen! ..." (Tagebuch, Wien 1936, 171 f.).

Auch in Bernanos' Schaffen war „das Böse erst in seinen Anfängen", und die onirisch-entwirklichte Welt des „Bösen Traums", die in der Meditation des Landpfarrers schon eine gewisse greifbare Substanz gewonnen hatte, mußte nun endlich zur konkreten Wirklichkeit der „toten Gemeinde" werden. Die drei Romane – Ein böser Traum, M. Ouine (Die tote Gemeinde) und das Tagebuch eines Landpfarrers – sind gleichzeitig in den 30ger Jahren von Bernanos entworfen und teilweise, bzw.

gänzlich niedergeschrieben worden (cf. Etudes bernanosiennes, Nr. 2 1961 Michel Estève: La genèse du Journal d'un curé de campagne, S. 5/11). Diese Tatsache, die nicht genug betont werden kann, bekräftigt eindeutig den tiefen inneren Zusammenhang von Bernanos' Romanschaffen und die geschlossene Stetigkeit, die folgerichtige Entwicklung seiner Auffassung, bzw. seiner Darstellung des Bösen, des Reichs des Bösen.

An eben dieses Unterfangen, an dem nach Bernanos' Ansicht der Historiker, der Moralist und sogar der Philosoph scheitern, von dessen gräßlicher Vorstellung sogar der Landpfarrer in einem Taumel der Verzweiflung zurückschreckt, wird sich Bernanos jedoch tatsächlich heranwagen. Denn es heißt jetzt, jenseits des psychologischen Dramas der menschlichen Freiheit, wenn sie sich Satan ausgeliefert hat, den Kosmos selbst des Bösen zu betrachten und zu beschreiben, diese „Fehlgeburt von Schöpfung an den äußersten Schranken des Seins" erstehen zu lassen, in „seiner erschreckenden ewigen Starrheit" (Tagebuch, 172). Dies ist eben der tiefe Sinn der metaphysischen Parabel seines letzten Romans „M. Ouine"; dies ist die philosophisch-religiöse Symbolik des Hauptheldens Ouine, der durch sein ganzes Wesen eben in jene „ungeheuere saugende Sehnsucht des Leeren, des Nichts" (172) hineingezogen wird, Opfer und zugleich Paradigma des Bösen in seiner kosmischen, ontologischen Vollendung. Der psychologischen „Betrug" wird somit zum kosmischen, beinahe christlichen Absurdum, das die göttliche Vorsehung geheimnisvollerweise „für eine Zeit duldet", in dessen Schoß es aber keine Hoffnung mehr gibt, keine Möglichkeit einer seelischen Rettung, weil die menschliche Freiheit, die von außen her vollkommen normal funktioniert, innerlich total verdorben und verdreht, die normale ethische Skala sowie die Dualität des Wahren und des Falschen völlig ignoriert.

Betrachtet man nun in einer Gesamtschau das gesamte erzählende Werk von Bernanos, das wir bisher analysiert, bzw. erwähnt haben, so stellt man fest, daß Bernanos' satanische Figuren immer noch im Schoß eines auf ein Jenseits der Transzendenz gerichteten, „finalisierten" Kosmos lebten und handelten und daß ihr Schicksal, durch die mystische Vermittlung der Diener Gottes in diesen kosmischen Zusammenhang zurückgebracht, immer noch eine indirekte Huldigung für einen „Sinn der Welt, für die Sinnhaftigkeit des Kosmos und für das Vorhandensein und die Allmacht einer göttlichen Vorsehung bildete.

In „M. Ouine" aber scheint es, daß solche außerordentliche Schicksalsfügungen und Ausgleichversuche endgültig außerhalb der Perspektive des Dichters liegen. In der Welt, die Bernanos nun schildert, gibt es keine mystischen Vermittler mehr: der Priester blieb schon im „Bösen Traum" reine „Episode, die darin keinen Ort hatte" (E. Peterich, Nachwort, 230). Der Pfarrer von Fenouille spielt wohl im Gegenteil eine bedeutende Rolle in der Geschichte der „toten Gemeinde", dies ist aber eben die Rolle eines Fremdkörpers, der ausscheiden muß, oder besser gesagt, von diesem verfaulten Organismus, der Fenouille als Dorf ist, „ausgeschieden"

werden soll, um dem endgültigen Verwesungsprozeß seinen normalen Verlauf zu ermöglichen. Er versagt und geht weg: so ist in Fenouille alles in Ordnung. Denn Satans schrankenlose Macht über die Menschheit und die Natur kann nun vollkommen unsichtbar bleiben. Was die Diener Satans betrifft, so sind sie jetzt so raffiniert und vollkommen auf das diabolische Klima des geschichtlichen Geschehens abgestimmt, daß sie sich nicht mehr vom Milieu abheben. Alles ist so verdorben und verdreht, daß alles normal erscheint. Die „tote Gemeinde" und M. Ouine sind eins. Monsieur Ouine, als Personifizierung des Bösen, ist der Urheber dieses Todesprozesses, ebenso wie er das konzentrierte Produkt der „toten Gemeinde" zugleich ist. Satan kämpft nicht mehr mit der Menschheit; er greift nicht mehr von außen her die Welt an, er verdirbt nicht mehr den Geist und die Seele eines Priesters oder eines Mädchens. Das Böse ist diese ganze kleine Welt von Fenouille, ein obskures Dorf als Paradigma der ganzen atheistischen Welt, das, gänzlich zur Verderbtheit, Verdrehung, Grimasse geworden, vollkommen unfähig ist, das kleinste Ferment einer Rettung, eines Heils aufkeimen zu lassen, und dem sogar die einfachste Idee einer Besserung, einer moralischen Rettung schlechthin unfaßbar ist.

Der normale gesunde Mensch, der zufälligerweise sein Bild in einem Zerrspiegel betrachtet, ist zugleich erschrocken und erheitert; denn er weiß genau, daß dieses sein Zerrbild nur eine vorübergehende Täuschung ist, die die Realität sofort verdrängt und vernichtet. Monsieur Ouine ist aber existentiell sein eigenes Zerrbild, die ganze Gemeinde von Fenouille ist Verdrehung und Perversion. Das Böse wird hier zum metaphysischen Übel, ein existentielles, lebendes Afterwesen, das sich die Haltung und die innere Struktur des normalen Lebens so vollkommen angeeignet hat, daß trotz der Abnormitäten und grotesken Erscheinungen, die sein Walten begleiten und die die diabolische Hand verraten sollten, kein eindeutiges Urteil mehr über diese verkehrte Welt gefällt werden kann. Satan ist überall und nirgendwo zugleich: dies ist die vollkommene Präsenz in der Abwesenheit, die raffinierte Persiflage und verblüffende Nachahmung der allumfassenden und zugleich unsichtbaren Gegenwart Gottes. Der individuelle, psychologische Betrug ist somit längst überholt: die ganze Welt ist existentieller Betrug, Unechtheit.

Bernanos' literarische Schöpfung, deren Technik an den Impressionismus des amerikanischen Romans erinnert und zugleich den sogenannten „monologue intérieur" des zeitgenössischen „Antiromans" an manchen Stellen vorwegnimmt, gelangt auf diese Weise an die Grenze zwischen Realem und Irrealem, an den Rand einer Wirklichkeit, die ihre Alltäglichkeit für den nicht Eingeweihten behält, zugleich aber, in ihrer ganzen Substanz zerfressen, den Chiffrierschlüssel des siegreichen und alles verderbenden Bösen darstellt. Somit erhält Bernanos' erdichtete Welt das ureigenste Schillern des Traums, eines Wachtraums aber, in dem die festen Kategorien des Seins und des Nichtseins verschwimmen. Dieses Klima hat Bernanos selbst eingestanden und sogar unterstrichen.

„Ich habe Ihnen schon telegraphiert", schrieb er im Jahre 1943 an seinen Freund Jorge de Lima, der den Roman ‚M. Ouine' in einer brasilianischen Zeitschrift besprochen hatte, „aber ich schreibe Ihnen heute, um Ihnen für Ihren schönen Artikel zu danken. Meinen Roman haben Sie meisterhaft charakterisiert: onirisch. Nichts ist reeller, objektiver als der Traum. Versteht man denn nicht, daß das logisch Reelle in den Romanen onirisch werden und die Logik der Hypnose annehmen kann?" (Brief vom 15. XI. 43 in „M. Ouine" Edition critique, Club des libraires, Paris 1955, Nachwort von A. Béguin, S. 312.)

Dadurch, daß die bernanossche Welt onirisch gestaltet wird, verliert sie nichts von ihrer konkreten, dinglichen, furchtbar logischen Substanz und Wirklichkeit. Bernanos wehrt sich in demselben Brief an J. de Lima gegen etwaige Interpretationen der Kritik, die dahin gehen könnten, sein Roman gehöre zur „surrealistischen" Literatur: „Ich möchte gern, daß der erste beste Kritiker ihn nicht als ‚surrealistisch' bezeichnet" (ibid, 312). Man versteht wohl, daß Bernanos dieses Epitheton zurückweist, dem in Frankreich, wahrscheinlich noch mehr in Südamerika ein zweifelhafter Beigeschmack von Verrücktheit und ersehntem Skandal anhaftete. Mit dieser Bezeichnung aber hat Bernanos selbst vollkommen ins Schwarze getroffen: die halluzinatorische Kraft seines dichterischen Traums führt zu einer „Dereistik", zur „Entwirklichung" eines schicksalhaften regelrechten und viel tieferen „Sur-realismus" als die bekannte literarische Bewegung aus den 20er Jahren und sichert ihm eben dadurch seine philosophische, kosmische Tragweite sowie seinen parabolisch-theologischen Wert. Fenouilles Bewohner und vor allem M. Ouine selbst stehen und leben gänzlich mitten in einem seelischen Surrealismus. Denn so wie die übernatürliche Gnade Gottes substantiell die Natur des Menschen durchdringt und sogar deren Schwäche, Angstzustände und skandalöse Demütigungen mit geheimnisvoller Diskretion assimiliert, auf ähnliche Weise handelt der bernanossche diabolische Surrealismus in seinem Bereich mit ebensoviel Penetranz, Geschicklichkeit, Logik und konsequenter Unsichtbarkeit. Er verdirbt die Seele so tief und zugleich so unauffällig, daß das Bewußtsein des Unterschieds zwischen Gut und Böse, zwischen dem Wahren und dem Falschen gänzlich schwindet. Es gibt kein Gefühl, keine Eigenschaft des Menschen – Liebe, Mitleid, Reinheit, Gemeinschaftssinn, Reue, Aufrichtigkeit, usw., das sich seiner Substanz nicht selbst entleert, verdorben, verdreht, „toll" ist; sämtliche Handlungen oder Ereignisse des menschlichen Lebens, werden durch groteske Begleitumstände, durch körperliche oder seelische Häßlichkeiten verunstaltet.

Die Annahme des Landpfarrers hat sich also bewahrheitet: Satan, der versucht, sich Gottes Plan zu bemächtigen, versteht ihn auf verkehrte Weise und will ihn verkehrt verwirklichen.

„Manchmal sage ich mir: Satan, der sich des Gedankens Gottes zu bemächtigen trachtet, haßt diesen Gedanken nicht nur, ohne ihn zu verstehen, sondern er versteht ihn widerborstig. Ahnungslos fährt er gegen das Leben an, statt dem Lebensstrom zu folgen, und erschöpft sich in albernen, fürchterlichen Versuchen, das ganze Schöpfungswerk im Gegensinne noch einmal zu tun" (Tagebuch 90).

In Fenouille ist alles nur Chaos, Verbrechen und Absurdität, und der gewaltsame, unerklärliche Tod eines ermordeten Kindes ist darin nur Begleiterscheinung, das Platzen einer Luftblase an der Oberfläche eines abgrundtiefen Sumpfes. Das Dorf, das der Pfarrer verläßt, dem er keine Seele zu geben vermochte, bietet das abgerundete Bild jenes Prozesses der seelischen Abgestumpftheit, die Ambricourt am Anfang des Apostolats des Landpfarrers durch „Langweile geradezu aufgefressen" hatte (Tagebuch 1). Der „ennui", d. h. wenn man dieses Wort im echt bernanosschen Sinn versteht, das totale Abgestumpftsein des Geistes und des Gewissens, die vollkommene Erchlaffung des moralischen Sinnes und die ontologische „Entpolung" der menschlichen Freiheit, die Idee einer ethischen Finalität oder einer ethischen Verantwortlichkeit, Begriffe des Bösen oder des Guten besitzen in der satanischen Gemeinde von Fenouille keinen Kurswert mehr. Bezeichnungen selbst des einfachsten moralischen oder menschlichen Wortschatzes werden prostituiert: Mitleid und Erbarmen sind verflucht und werden verhöhnt, Unschuld und Kindheit sind Krankheiten, die „erst bei reifen Menschen ihre volle und vollkommene Bösartigkeit erreichen" (Die tote Gemeinde, Köln 1949, 165) und die „immer der Mittelpunkt, der Kern einer Art von Gärung" sind (166). Die Keuschheit hat in Fenouille einen einzigen Verteidiger, einen sexuellen Psychopathen, der in Wahnsinn verfällt; Haß und Liebe sind nicht zu unterscheiden, die normale Liebe wird ignoriert und man spürt überall den dumpfen und penetranten Geruch der sexuellen Perversion. Das ganze Leben ist ein leeres Haus oder, besser noch, jene geheimnisvolle Flasche, nach der Matrosen tagelang auf einem wütenden Meer suchen, um endlich zu entdecken, daß auch sie leer ist (vgl. „M. Ouine", Kritische Ausgabe von A. Béguin, die diese Episode der leeren Flasche enthält, S. 270/271).

In einer so vollkommen entleerten, aus den Fugen geratenen Welt, gibt es für die Ausübung der menschlichen Freiheit keinerlei Richtlinien mehr, oder, besser gesagt, die Menschheit geht in totaler Ahnungslosigkeit, in verkehrter Richtung, ihrem endgültigen Verderbnis entgegen. Satan braucht überhaupt nicht mehr einzugreifen, er überläßt es dem Menschen selbst, seinen Sturz, seine Auflösung herbeizuführen. Alles geht reibungslos vonstatten, führt stillschweigend, selbstverständlich zum totalen Nichts. Der Mensch, die ganze Welt ist entgeistigt, sie hat ihre Seele verloren, sie empfindet nicht das Bedürfnis, eine Seele zu haben. In diesem Sinn konnte Bernanos 1946 schreiben:

> „Der Durchschnittsmensch ist gar nicht stolz auf seine Seele, er hat nur einen Wunsch, sie zu verneinen. Er verneint sie mit einem tiefen Gefühl der Erleichterung, als wäre er einen furchtbaren Alpdruck los. Mit einer Art unverständlichem Stolz glaubt er zu entdecken, daß sie nicht existiert. Die metaphysische Sorge des Durchschnittsmenschen besteht fast zur Gänze in dieser uneingestandenen Verneinung, in diesem Stolz, in jenen tausend listigen Versuchen, die alle dahin gehen, diese Seele, diese Last, dieses quälende Bewußtsein des Guten und des Bösen irgendwo, irgendwie abzuschütteln und aufzugeben. Wenn nur diese Seele nicht existierte! Und falls sie doch existiert, wenn sie nur

> nicht unsterblich wäre! Im Laufe der Jahrhunderte haben Milliarden und aber Milliarden von Dummköpfen, unzählige ‚imbéciles' mit einem Augenzwinkern wiederholt: Ist man einmal tot, dann ist alles tot!" (in: La liberté pour quoi faire? L'esprit européen. Paris: Gallimard 1953, 232).

„M. Ouine" ist wohl ein Roman, er weist sogar manche Züge eines regelrechten Kriminalromans auf. Alle Ereignisse der sichtbaren Handlung bilden aber nur Elemente eines einzigen großen Gleichnisses. Denn dieses Werk ist im Grund genommen eine theologische Parabel, die bernanossche Weltparabel des Bösen, genauso wie „Der Seidene Schuh" die claudelsche Weltparabel des Guten und des Bösen darstellt. Dieser realistisch-symbolhafte Roman gibt über die Weltauffassung von Bernanos, über seine Einstellung zum Problem des Bösen, über die Natur und die Rolle des Bösen in der übernatürlichen Ökonomie unserer Welt außerordentlich deutlich Auskunft. Aus manchen Stellen könnte man vielleicht, wie aus bestimmten Geständnissen des Landpfarrers, auf eine konfuse manichäische Anschauung schließen. Dies wäre aber nur ein tendenziöser Fehlschluß: denn der Roman ist eben wesentlich, in seiner Gesamtbedeutung und jenseits der realistisch erzählten „Geschichte", eine Parabel, und er besitzt als solche die transzendente Wahrheit der biblischen Gleichnisse.

Das Fazit der bernanosschen Enquête über das Böse bleibt immerhin schrecklich genug. Wenn man nicht wüßte, daß sie in der Parabel von M. Ouine und Fenouille kulminiert, könnte der Leser vielleicht an das höchst bezeichnende und nihilistische Geständnis des deutschen Romantikers K. P. Moritz erinnert werden, das eine so auffallende Verwandtschaft mit den bernanosschen Schlußfolgerungen über den nihilistischen Einfluß des Bösen und eine stupende Ähnlichkeit in der Formulierung mit den zitierten Aufzeichnungen des Landpfarrers aufweist:

> „Da wir nicht Schöpfer werden konnten, um Gott gleich zu sein, wurden wir Zernichter, wir schufen rückwärts, da wir nicht vorwärts schaffen konnten. Wir schufen uns eine Welt der Zerstörung und betrachteten nun in der Geschichte, im Trauerspiel und in Gedichten unser Werk mit Wohlgefallen." (Tagebuch eines Geistersehers, Berlin 1797, 68.)

Bernanos aber konnte sich nicht damit abfinden, daß der „Zernichter" und der „rückwärts schaffende" Satan endgültig die Oberhand gewinnt; er konnte auch nicht, wie der sadistische Geisterseher von K. P. Moritz, an der satanischen Welt der Zerstörung sein Wohlgefallen finden. Man weiß, daß er in seinem letzten Werk „Die begnadete Angst" wiederum den Sieg der Gnade und der menschlichen Freiheit über das Böse verherrlicht hat. Dies darf aber nicht vergessen lassen, daß die bernanossche Welt des Bösen ein beinahe prophetisches Bild jenes menschlichen und kosmischen Absurdums darstellt, das uns heute das Roman- oder Theaterschaffen des atheistischen Existentialismus oder dessen Epigonen der „neuen Welle" und der „Antiliteratur" plakat- und schablonenartig zur Schau stellen. In diesem Zusammenhang kann der bernanossche Monsieur Ouine – gleich André Gide, dem Berna-

nos augenscheinlich einige Charakterzüge entnommen hat, um seinen unheimlichen Helden zu gestalten – als „le contemporain capital" (der Zeitgenosse überhaupt) bezeichnet werden, so wie Bernanos selbst als Mensch, als schöpferischer Dichter, als Denker eine Schlüsselfigur unseres Jahrhunderts und der abendländischen Kultur überhaupt genannt werden kann.

# Der „Schul"-Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich

Anton Pinsker SJ

Innerhalb relativ kurzer Zeit wurden zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich drei Verträge abgeschlossen, die alle in enger Beziehung zu dem Konkordat stehen, das am 5. Juni 1933 zwischen den gleichen Vertragspartnern geschlossen wurde.

Der Vertrag „zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen" wurde am 23. Juni 1960 abgeschlossen, am 20. Juli 1960 vom österreichischen Bundespräsidenten ratifiziert und trat am 13. August 1960 durch Austausch der Ratifikationsurkunden in Kraft.

Dieselben Daten gelten für den Vertrag „betreffend die Erhebung der Apostolischen Administratur Burgenland zu einer Diözese".

Der dritte Vertrag „zur Regelung der mit dem Schulwesen zusammenhängenden Fragen" wurde am 9. Juli 1962 für den Heiligen Stuhl durch den Apostolischen Nuntius in Österreich, Erzbischof Dr. Opilio Rossi, und für die Republik Österreich durch die Bundesminister Dr. Bruno Kreisky und Dr. Heinrich Drimmel unterzeichnet und am 25. Juli 1962 vom Nationalrat mit den Stimmen der beiden Großparteien angenommen. Die Ratifikationsurkunden wurden am 27. August 1962 ausgetauscht. Der Vertrag trat also laut Artikel VI am 28. September 1962 in Kraft.

Dieser Vertrag, dessen Materie zusammen mit den neuen österreichischen Schulgesetzen sowohl in der Presse als auch in den verschiedenen beteiligten und interessierten Kreisen lebhaft diskutiert wurde, scheint einer genauen Analyse und Klärung zu bedürfen, da er in einigen Punkten leicht mißverstanden werden kann und – wie einige nicht ganz geglückte Kommentare zeigen – tatsächlich mißverstanden wird.

Verträge über wichtige und schwierige Angelegenheiten werden selten in einem Guß entworfen und von den Vertragspartnern akzeptiert. Zu den ‚wichtigen und schwierigen Angelegenheiten' gehören aber ohne Zweifel die „res mixtae", in denen die Interessen von Kirche und Staat ineinandergreifen.

Für unsere Materie wird das zunächst aus einem kleinen geschichtlichen Rückblick deutlich: Seit dem Beginn der Republik Österreich (12. November 1918) vergingen fast 15 Jahre, bis es zu einem ersten Versuch einer Abstimmung der Interessen von Kirche und Staat im Konkordat vom 5. 6. 1933 kam. Aber auch die im Artikel VI dieses Konkordates enthaltenen Abmachungen über die Schulprobleme haben vielfach deutlich provisorischen Charakter und gehen in manchen wichtigen Punkten über grundsätzliche Feststellungen und ziemlich allgemein gehaltene Formulierungen nicht weit hinaus. Wieder dauerte es 29 Jahre, bis es zu einem weiteren – von beiden Seiten schon lang als notwendig erkannten – Vertrag kam, in dem wenigstens ein Teil der offenen Fragen einer konkreteren Lösung zugeführt werden konnte.

Die Schwierigkeiten liegen zunächst in der Natur der Sache. Selbst im Idealfall eines rein katholischen Staates werden die Rücksichten, unter denen Kirche und Staat das gesamte Gebiet des Schulwesens sehen, voneinander abweichen. Die unterschiedliche Auffassung wird um so größer, je weniger ein Staat als „katholischer Staat" zu betrachten ist.

Dazu kommt noch folgendes: Die Verschiedenheit der Interessen der beiden Vertragspartner nötigt zu Kompromißlösungen. Die Notwendigkeit, auf diesem oder jenem Gebiet Zugeständnisse zu machen, auf die Erfüllung dieses oder jenes Anspruches zu verzichten, ruft nun auch innerhalb der in sich sehr vielfältig aufgebauten moralischen Persönlichkeiten der Vertragspartner ein Tauziehen hervor. Wenn sich schon innerhalb der „Kirche" die Interessen der einzelnen Gruppen nicht ohne weiteres decken, so ist das noch deutlicher im Staat der Fall. Die politischen Parteien, denen im demokratischen Staatsgefüge nun einmal eine beträchtliche Macht zukommt, gehen in ihrer Auffassung bezüglich vieler Fragen des Schulwesens weit auseinander. Für die Situation in Österreich ist hier besonders zu beachten, daß die beiden Großparteien (Österreichische Volkspartei und Sozialistische Partei), die seit Oktober 1945 in „Koalition" regieren, zahlenmäßig fast genau gleich stark sind und in ihren Ansichten, auch auf dem Gebiet der Weltanschauung, weit auseinandergehen.

Es muß also bei den Verhandlungen über einen solchen Vertrag zunächst zu internen Kompromissen zwischen den Interessengruppen der beiden Vertragspartner kommen, und diese Kompromißlösungen müssen dann auf höherer Ebene zwischen den Vertretern der beiden Partner Kirche und Staat in einem neuerlichen Kompromiß irgendwie in Einklang gebracht werden.

Daß es trotz diesen enormen Schwierigkeiten gelang, überhaupt zu einem Vertrag zu kommen, ist eine erfreuliche Tatsache. Es ist in erster Linie das Verdienst

der umfassenden Sachkenntnis und der zähen Energie des Bundesministers Dr. Heinrich Drimmel, daß dieser Vertrag, der immer wieder zu scheitern drohte, nun als eine für alle Beteiligten annehmbare Kompromißlösung unterzeichnet werden konnte.

Die eben kurz skizzierte Entstehungsgeschichte der Vertrages zwingt zu einer für die Interpretation bedeutungsvollen Erkenntnis: In einem Vertragstext, der in so umfangreichen Diskussionen und harten Verhandlungen erarbeitet wurde, werden sich keine zufälligen oder unüberlegten Formulierungen finden. Im Gegenteil: Auch scheinbare Kleinigkeiten in der Formulierung des Wortlautes können von Bedeutung sein, da sie nicht selten nach langer Diskussion so gewählt wurden, um das Gemeinte möglichst präzis auszudrücken, bzw. um dieses oder jenes eben nicht ausdrücklich zu sagen.

Wir bringen zunächst den vollen Wortlaut des Vertrages:

VERTRAG

zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich
zur Regelung von mit dem Schulwesen zusammenhängenden Fragen.

Der Heilige Stuhl, vertreten durch dessen Bevollmächtigten, Seine Exzellenz den Herrn Apostolischen Nuntius in Österreich, Monsignore Opilio Rossi, Titularerzbischof von Ancira, und die Republik Österreich, vertreten durch deren Bevollmächtigte, Herrn Dr. Bruno Kreisky, Bundesminister für Auswärtige Angelegenheiten, und Herrn Dr. Heinrich Drimmel, Bundesminister für Unterricht, von dem Wunsche geleitet, die Fragen, die sich aus einer Neuordnung des Schulwesens in Österreich mit Beziehung auf die Bestimmungen von Artikel VI des Konkordates vom 5. Juni 1933 und des diesbezüglichen Zusatzprotokolls ergeben, einer Regelung in gegenseitigem Einvernehmen zuzuführen, haben nachstehenden Vertrag geschlossen:

*Artikel I*

§ 1. (1) Die Kirche hat das Recht, den katholischen Schülern an allen öffentlichen und mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen Religionsunterricht zu erteilen.

(2) An den öffentlichen und mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Pädagogischen Akademien wird mit Rücksicht auf den besonderen Charakter des Lehrbetriebes an diesen Akademien Religionspädagogik gelehrt. Die Bestimmungen dieses Artikels über den Religionsunterricht gelten sinngemäß auch für Religionspädagogik.

(3) Das gegenwärtig bestehende Stundenausmaß des Religionsunterrichtes soll nicht herabgesetzt werden. Eine Neufestsetzung des Stundenausmaßes wird zwischen der Kirche und dem Staate einvernehmlich erfolgen. Den katholischen Schulen (Artikel II) wird es freistehen, nach Anzeige an die zuständige staatliche Schulbehörde ein höheres Ausmaß für den Religionsunterricht festzusetzen.

§ 2. (1) Der Religionsunterricht wird an allen öffentlichen und an allen mit dem Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen vorbehaltlich der Bestimmungen des Absatzes 2 für alle katholischen Schüler Pflichtgegenstand sein.

(2) Mit Rücksicht auf die besondere Organisation der gewerblichen und kaufmännischen Berufsschulen für Lehrlinge erhebt der Heilige Stuhl nicht dagegen Einwand, daß in diesen Schulen der Religionsunterricht als nichtobligater Unterrichtsgegenstand geführt wird. Ein in einzelnen Bundesländern bestehender darüber hinausgehender Zustand bleibt unberührt.

§ 3. (1) Die Religionslehrer an den öffentlichen Schulen werden entweder vom Staate (Bund oder Bundesländer) nach den für staatliche Lehrer gleichartiger Vorbildung und Verwendung geltenden Vorschriften angestellt oder von der Kirche bestellt.

(2) Als Religionslehrer dürfen nur solche Personen angestellt werden, die von der Kirchenbehörde als hiezu befähigt erklärt und vorgeschlagen sind. Die Erteilung des Religionsunterrichtes ist an den Besitz der „missio canonica" gebunden. Die Zuerkennung und Aberkennung der „missio canonica" steht als innere kirchliche Angelegenheit der Kirchenbehörde zu.

(3) Die Kirche wird nur solche Personen zu Religionslehrern bestellen, welche überdies die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen und die für staatlich angestellte Religionslehrer vorgeschriebene allgemeine Vorbildung nachweisen. Vom Erfordernis der österreichischen Staatsbürgerschaft wird das zuständige Bundesministerium in berücksichtigenswürdigen Fällen Nachsicht erteilen.

(4) Staatlich angestellte Religionslehrer, denen die „missio canonica" entzogen wird, werden für die Erteilung des Religionsunterrichtes nicht mehr verwendet werden; sie werden nach Maßgabe der staatlichen Vorschriften entweder in eine anderweitige Dienstverwendung genommen oder in den Ruhestand versetzt oder aus dem staatlichen Dienstverhältnis ausgeschieden.

(5) Alle Religionslehrer unterstehen hinsichtlich der Vermittlung des katholischen Lehrgutes ausschließlich den kirchlichen Vorschriften und Anordnungen; im übrigen unterstehen sie in der Ausübung ihrer Lehrtätigkeit auch den allgemeinen staatlichen Schulvorschriften.

(6) Der Staat übernimmt es, den gesamten Personalaufwand für alle Religionslehrer an den öffentlichen Schulen nach Maßgabe der für staatliche Lehrer gleichartiger Vorbildung und Verwendung geltenden Besoldungsvorschriften zu tragen. Soweit es sich hiebei um von der Kirche bestellte Religionslehrer handelt, richtet sich ihre Remuneration nach dem für nebenamtliche Lehrer geltenden Besoldungsschema.

§ 4. (1) Die Besorgung, Leitung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes wird von der Kirche nach Maßgabe der ihr nach diesem Artikel zukommenden Aufgaben ausgeübt. Die staatlichen Schulaufsichtsorgane sind jedoch befugt, auch den Religionsunterricht in organisatorischer und schuldisziplinärer Hinsicht zu beaufsichtigen.

(2) Für die unmittelbare Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes steht es der Kirche frei, Religionsunterrichtsinspektoren zu bestellen, die den staatlichen Schulbehörden bekanntgegeben werden. Das Recht der nach den kirchenrechtlichen Vorschriften zur Visitation des Religionsunterrichtes sonst berufenen Organe der Kirche, insbesondere jenes des Diözesanordinarius, über die Erteilung des Religionsunterrichtes und die Teilnahme der Schüler an diesem zu wachen, wird hiedurch nicht berührt.

(3) Der Staat übernimmt es, für eine der Anzahl staatlicher Schulinspektoren für einzelne Gegenstände entsprechende Zahl von Religionsunterrichtsinspektoren den Personalaufwand nach Maßgabe der staatlichen Besoldungsvorschriften für einzelne Gegenstände zu tragen.

§ 5. (1) Die Lehrpläne für den Religionsunterricht werden hinsichtlich des Lehrstoffes von der Kirchenbehörde erlassen und der obersten staatlichen Schulbehörde mitgeteilt werden.

(2) Für den Religionsunterricht werden von der Kirche Lehrbücher und Lehrmittel verwendet werden, die der staatsbürgerlichen Erziehung nach christlicher Lehre förderlich sind.

§ 6. Die Teilnahme an den von der Kirche für die katholischen Lehrer und Schüler der öffentlichen und der mit dem Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen zu besonderen Anlässen des

schulischen, kirchlichen oder staatlichen Lebens, insbesondere zu Beginn und am Ende des Schuljahres, abgehaltenen Schülergottesdiensten sowie die Teilnahme an sonstigen religiösen Übungen oder Veranstaltungen wird den Lehrern und Schülern mindestens im bisherigen Umfang während der Schulzeit ermöglicht werden.

*Artikel II*

§ 1. (1) Die Kirche und ihre nach kirchlichem Recht bestehenden Einrichtungen haben das Recht, unter Beobachtung der staatlichen allgemeinen schulrechtlichen Vorschriften Schulen aller Arten zu errichten und zu führen.

(2) Auf die Dauer der Erfüllung der in den staatlichen Schulgesetzen hiefür taxativ aufgestellten Voraussetzungen ist den im Absatz 1 genannten Schulen das Öffentlichkeitsrecht zuzuerkennen.

(3) Unter Beobachtung der staatlichen allgemeinen Vorschriften haben die Kirche und ihre nach kirchlichem Recht bestehenden Einrichtungen auch das Recht, Kindergärten, Schülerheime und ähnliche Einrichtungen zu errichten und zu führen.

§ 2. (1) Der Staat wird der katholischen Kirche laufend Zuschüsse zum Personalaufwand der katholischen Schulen gewähren. Der Heilige Stuhl erklärt sich vorbehaltlich der Bestimmungen des Artikels V damit einverstanden, daß hiefür die folgende Regelung gelten soll.

(2) Der Staat wird für die katholischen Schulen 60 % jener Lehrerdienstposten zur Verfügung stellen, die im Schuljahr 1961/62 zur Erfüllung des Lehrplanes an diesen Schulen erforderlich waren; die Berechnung hat für Lehrer an Pflichtschulen einerseits und für Lehrer an mittleren, höheren und sonstigen Schulen andererseits gesondert zu erfolgen.

(3) Die sich aus Absatz 2 ergebende Zahl von Lehrerdienstposten, die vom Staat für die katholischen Schulen zur Verfügung gestellt wird, wird im gleichen Verhältnis erhöht werden, wie die Zahl der an öffentlichen Pflichtschulen verwendeten Lehrer steigt; eine solche Steigerung der Zahl der an öffentlichen Pflichtschulen verwendeten Lehrer hat nur dann eine Erhöhung im angeführten Sinne zur Folge, wenn die Steigerung mindestens 2 v. H. der Zahl der Lehrer beträgt, die im Zeitpunkt des Inkrafttretens dieses Vertrages beziehungsweise im Zeitpunkt der jeweils letzten Erhöhung im Sinne dieser Vertragsbestimmung an öffentlichen Pflichtschulen verwendet worden sind.

(4) Der Staat wird überdies jeweils 60 % des erforderlichen Mehrbedarfes an Lehrerdienstposten zur Verfügung stellen, der sich auf Grund der in Aussicht genommenen schulgesetzlichen Maßnahmen (wie insbesondere die Einführung eines 9. Schuljahres und die Schaffung von Pädagogischen Akademien) ergibt.

(5) In der Regel werden diese Zuschüsse in der Form der Zuweisung von staatlich angestellten Lehrern erfolgen. Die Aufteilung der zur Verfügung zu stellenden Lehrerdienstposten auf die einzelnen katholischen Schulen erfolgt durch die oberste staatliche Schulbehörde auf Antrag des Diözesanordinarius. Es werden nur solche Lehrer zugewiesen werden, gegen deren Verwendung an der betreffenden Schule der Diözesanordinarius keinen Einwand erhebt. Die Zuweisung wird aufgehoben werden, wenn der Diözesanordinarius die weitere Verwendung des Lehrers an der Schule für untragbar erklärt und aus diesem Grunde die Aufhebung der Zuweisung bei der zuständigen staatlichen Behörde beantragt.

§ 3. Unter katholischen Schulen im Sinne dieses Artikels sind jene Schulen zu verstehen, die von der Kirche oder den nach kirchlichem Recht bestehenden Einrichtungen erhalten werden sowie die von Vereinen, Stiftungen und Fonds geführten Schulen, wenn und solange sie vom zuständigen Diözesanordinarius als katholische Schulen anerkannt sind.

*Artikel III*

Die Republik Österreich wird der Diözese Eisenstadt zum Zwecke der Einrichtung des katholischen Schulwesens eine einmalige und endgültige Leistung im Betrage von 45 Millionen Schilling erbringen. Die Zahlung wird in fünf gleichen Jahresraten von je 9 Millionen Schilling erbracht werden, und zwar der erste Teilbetrag innerhalb eines Monats nach Inkrafttreten dieses Vertrages, der zweite Teilbetrag bis längstens 1. Juli des auf das Inkrafttreten dieses Vertrages folgenden Jahres, der dritte, vierte und fünfte Teilbetrag bis längstens jeweils 1. Juli des nächstfolgenden Jahres.

*Artikel IV*

Soweit die staatlichen Schulbehörden kollegial organisiert sind, werden Vertreter der Kirche in diesen Kollegien das Recht der Mitgliedschaft haben.

*Artikel V*

Die beiden vertragschließenden Teile behalten sich das Recht vor, bei wesentlicher Änderung der derzeitigen Struktur des öffentlichen Schulwesens oder wesentlicher Änderung der staatsfinanziellen Lage Verhandlungen über eine Modifikation des Vertrages zu begehren.

*Artikel VI*

Dieser Vertrag, dessen italienischer und deutscher Text authentisch ist, soll ratifiziert und die Ratifikationsurkunden sollen so bald wie möglich in der Vatikanstadt ausgetauscht werden. Er tritt ein Monat nach dem Austausch der Ratifikationsurkunden in Kraft.

Zu Urkund dessen haben die Bevollmächtigten diesen Vertrag in doppelter Urschrift unterzeichnet.

Geschehen in Wien, am 9. Juli 1962

Für den Heiligen Stuhl: Opilio Rossi, Arcivescovo tit. di Ancira, Nunzio Apostolico.

Für die Republik Österreich: Dr. Bruno Kreisky; Dr. Heinrich Drimmel.

SCHLUSSPROTOKOLL

Bei Abschluß des Vertrages besteht zwischen den Hohen Vertragschließenden Teilen über folgende Punkte Übereinstimmung:

1. Der vorstehende Vertrag findet auf alle Schulen mit Ausnahme der Hochschulen und Kunstakademien Anwendung.

2. Zu Artikel I, § 2, Absatz 1:

   a) Die nach den staatlichen Vorschriften vom Religionsunterricht abgemeldeten Schüler sind von der Schulleitung ohne Verzug dem zuständigen Religionslehrer mitzuteilen.

   b) Der Heilige Stuhl nimmt davon Kenntnis, daß nach den österreichischen Rechtsvorschriften in allen Klassenräumen der Volks-, Haupt- und Sonderschulen, der polytechnischen Lehrgänge, der allgemeinbildenden höheren Schulen, der berufsbildenden mittleren und höheren Schulen und der Anstalten der Lehrer- und Erzieherbildung, wenn die Mehrzahl der Schüler einem christlichen Religionsbekenntnis angehört, ein Kreuz angebracht wird. Eine Änderung dieses Zustandes wird nicht ohne Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl stattfinden.

Zu Artikel I, § 6:

Die hiefür notwendigen Zeiten werden im Einvernehmen zwischen dem Diözesanordinarius und der zuständigen staatlichen Schulbehörde zur Verfügung gestellt werden.

4. Zu Artikel II, § 2, Absatz 5:

Bei der Zuweisung von staatlich angestellten Lehrern im Sinne des Artikels II, § 2, Absatz 5 wird die bisherige Praxis beibehalten werden, wonach Personen (Geistliche, Ordensangehörige und Laien), die vom Diözesanordinarius für die Verwendung an katholischen Schulen vorgeschlagen werden und die staatlichen Anstellungserfordernisse erfüllen, für die Anstellung beziehungsweise Zuweisung bevorzugt berücksichtigt werden.

Wien, am 9. Juli 1962

Für den Heiligen Stuhl: Opilio Rossi Arcivescovo tit. di Ancira, Nunzio Apostolico.

Für die Republik Österreich: Dr. Bruno Kreisky; Dr. Heinrich Drimmel.

Der Vertrag besteht aus einer Präambel, sechs Artikeln, deren erster und zweiter je mehrere Paragraphen enthalten, sowie aus einem in vier Punkte gegliederten Schlußprotokoll.

Wir untersuchen nun:

1. Die Beziehung des Vertrages von 1962 zum Konkordat von 1933;
2. Einzelne „kritische" Punkte des Vertrages von 1962.

## Die Beziehung des Vertrages von 1962 zum Konkordat von 1933

Alle drei eingangs genannten Verträge nehmen ausdrücklich auf das Konkordat vom 5. Juni 1933 Bezug. Aber gerade in diesem Punkt unterscheidet sich der Vertrag vom 9. 7. 1962 ganz auffallend und wesentlich von den beiden Verträgen des Jahres 1960. Dieser Unterschied ist von größter Bedeutung und soll darum in aller Klarheit herausgestellt werden.

1. Rein formell fällt auf, daß die Bezugnahme auf das Konkordat in den beiden Verträgen von 1960 je im ersten Artikel ausgesprochen ist, während sie im Vertrag von 1962 in der Präambel enthalten ist.

2. Sowohl die sprachliche Formulierung als auch der juridische Sinn dieser Bezugnahmen sind grundlegend verschieden. In den Artikeln I der beiden Verträge von 1960 sprechen die Vertragspartner den Willen aus, „gewisse Vorschriften (bzw. Bestimmungen) des Konkordates von 1933 abzuändern". Im Vertrag von 1962 fehlt diese Willenserklärung. Es heißt hier lediglich, die Vertragspartner, „von dem Wunsche geleitet, die Fragen, die sich aus einer Neuordnung des Schulwesens in Österreich mit Beziehung auf die Bestimmungen des Artikels VI des Konkordates vom 5. Juni 1933 und des diesbezüglichen Zusatzprotokolls ergeben, einer Regelung in gegenseitigem Einvernehmen zuzuführen, haben nachstehenden Vertrag geschlossen."

3. Im Vertrag von 1960 „zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen" werden in Artikel VIII(2) alle jene Bestimmungen des Konkordats 1933 und des zugehörigen Zusatzprotokolls angeführt, die von den Vertragspartner „als nicht mehr in Geltung stehend" angesehen werden. Im Vertrag „betreffend die Erhe-

bung der Apostolischen Administratur Burgenland zu einer Diözese" hätte eine Aufzählung aller „nicht mehr in Geltung stehenden" Konkordatsbestimmungen keinen Sinn, da dieser Vertrag nur einen Teil des § 2 des III. Artikels des Konkordates berührt und im Artikel I – wie bereits erwähnt – ausdrücklich festgelegt ist, daß die Vertragspartner übereingekommen sind, „die Bestimmung des Artikels III, § 2, des Konkordates vom 5. Juni 1933, insoweit sich diese auf die Apostolische Administratur Burgenland bezieht, abzuändern . . ."

Anders im Vertrag über das Schulwesen. Außer der ganz abweichenden Formulierung in der Präambel, auf die bereits hingewiesen wurde, ist das Konkordat von 1933 in diesem Vertrag mit keinem Wort erwähnt. An keiner Stelle ist von einer „Abänderung" die Rede, es wird keine einzige Bestimmung des Konkordats als „nicht mehr in Geltung stehend" erklärt.

Daraus ergibt sich die bedeutungsvolle Erkenntnis, daß die Vertragspartner – wenigstens in sensu composito – nicht die Absicht hatten, durch diesen neuen Vertrag den einschlägigen Artikel VI des Konkordates von 1933 und die zugehörigen Bestimmungen des Zusatzprotokolles oder Teile dieses Artikels und des Protokolles abzuändern oder außer Kraft zu setzen. Wir gehen sicher nicht fehl in der Annahme, daß in dem von staatlicher Seite ausgearbeiteten Vertragsentwurf eine entsprechende Erklärung vorgesehen war, daß diese aber am Widerstand des kirchlichen Vertragspartners scheiterte. Diese aus sachlichen Erwägungen und aus der Abschätzung der Interessen der beiden Vertragspartner an sich schon fast selbstverständliche Annahme findet ihre Bestätigung in einer kleinen Entgleisung, die dem Berichterstatter zu diesem Vertrag im österreichischen Nationalrat in der Sitzung vom 25. Juni 1962 unterlaufen ist. Er sagte in seinem Bericht an das Hohe Haus wörtlich: „Der Vertrag ersetzt auch jene Teile des Konkordates vom 5. Juni 1933, die sich mit dem Schulwesen beschäftigen".[1] Hier ist ganz klar das Ziel des staatlichen Verhandlungspartners (bzw. einer seiner Gruppen) ausgesprochen. Aber dieses Ziel wurde eben nicht erreicht. Der kirchliche Verhandlungspartner, der eine Außerkraftsetzung des Artikels VI des Konkordats vermeiden wollte, hat sich in diesem Punkt durchgesetzt und in der diplomatischen Formulierung der Präambel einen erfolgreichen Schachzug getan.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus?

a) Artikel VI des Konkordates von 1933 und die vier zugehörigen Abschnitte des Zusatzprotokolls sind weiterhin als in Geltung stehend zu betrachten.
b) Die Interpretation des Vertrages vom 9. 7. 1962 hat auch den Wortlaut von Artikel VI des Konkordats und der genannten Teile des Zusatzprotokolls zu berücksichtigen.
c) Da sich die Abmachungen über das Schulwesen im Konkordat und Zusatzprotokoll mehr im Allgemeinen und Grundsätzlichen halten, während der

[1] *Stenographisches Protokoll, IX.* Gesetzgebungsperiode, S. 4827.

Vertrag von 1962 stärker ins Konkrete und ins Detail geht, ist folgendes festzustellen: wenn in einzelnen Punkten des Vertrages von 1962 Interessen der Kirche, die im Konkordat allgemein ausgesprochen sind, eine teilweise Erfüllung gefunden haben, so bedeutet das vom Standpunkt der Kirche zwar ein Ja zum positiv Erreichten, jedoch keinen grundsätzlichen Verzicht auf das noch nicht Erreichte. Das eine oder andere Beispiel dazu wird der zweite Teil der Untersuchung bieten.

## Untersuchung einzelner „kritischer" Punkte des Vertrages von 1962

Wir betrachten nun im einzelnen jene Texte des Vertrages, zu denen Erläuterungen oder Hinweise erforderlich scheinen.

*Artikel I* behandelt in sechs Paragraphen den Religionsunterricht und die religiösen Übungen, soweit sie mit der Schule zusammenhängen.

Zu § 1 (2): „An den öffentlichen und den mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Pädagogischen Akademien wird mit Rücksicht auf den besonderen Charakter des Lehrbetriebes an diesen Akademien Religionspädagogik gelehrt ..." Diese Formulierung kam nach längeren Diskussionen zustande. Die Kirche sieht darin nicht einen Verzicht auf den Religionsunterricht an den Pädagogischen Akademien. Nach ihrer Auffassung ist durch diesen Satz lediglich ausgesprochen, daß der Religionsunterricht an den Pädagogischen Akademien wie alle anderen Fächer „mit Rücksicht auf den besonderen Charakter des Lehrbetriebes an diesen Akademien" eine doppelte Funktion hat: 1. Wissensvermittlung an die Studenten (und in diesem Sinne ist auch die „Religionspädagogik" Religionsunterricht); 2. die Wissensvermittlung jedoch in einer Form und Methode, die zugleich der Lehrbefähigung der Kandidaten des Lehrerberufes dient.

Zu § 2 (2): Über den Religionsunterricht an den kaufmännischen und gewerblichen Berufsschulen. Hier ist zweierlei zu beachten: 1. Die äußerst reservierte Formulierung „... erhebt der Heilige Stuhl nicht dagegen Einwand ...". Das ist keine positive Zustimmung, sondern ein ungern ausgesprochenes Sich-Abfinden mit der derzeitigen Unerreichbarkeit eines grundsätzlich aufrecht erhaltenen Zieles. 2. „Mit Rücksicht auf die besondere Organisation ...". Auch dieser Formulierung kommt in der Intention der Kirche eine ganz bestimmte Bedeutung zu. Es soll damit ausgedrückt sein, daß die Berufsschulen mit Rücksicht auf ihre „besondere Organisation" (nämlich die fast exklusive fachliche Weiterbildung bei gewöhnlich nur einem wöchentlichen Unterrichtstag) nur in einem analogen Sinn als „Schulen" bezeichnet werden können. Die Kirche will damit unterstreichen, daß sie grundsätzlich an dem ihr in § 1 (1) dieses Artikels zugestandenen Recht, „den katholischen Schülern an allen öffentlichen und allen mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen Religionsunterricht zu erteilen" festhält.

Zu § 4 (2). Inspektionsrecht der Kirche und im besonderen des Diözesanordinarius. Siehe dazu den Kommentar zu Punkt 2a des Schlußprotokolls.

*Artikel II* behandelt in drei Paragraphen die katholischen Privatschulen.

Zu § 1 (1). Die kirchlichen Rechtssubjekte, von denen in der Folge die Rede sein soll, werden zunächst umrissen „Die Kirche und ihre nach kirchlichem Recht bestehenden Einrichtungen". In § 3 desselben Artikels kehrt die gleiche Formulierung wieder, jedoch erweitert durch den Zusatz, daß auch die „von Vereinen, Stiftungen und Fonds geführten Schulen, wenn und solange sie vom zuständigen Diözesanordinarius als katholische Schulen anerkannt sind", im Sinn dieses Vertrages als katholische Schulen gelten. Im Konkordat von 1933 ist die Umgrenzung der in Betracht kommenden Rechtssubjekte etwas präziser gegeben, und zwar: Artikel VI § 3 „Die Kirche, ihre Orden und Kongregationen"; § 4, 2. Absatz „auch von katholischen Vereinen geführte Schulen dieser Art ... wenn und solange sie vom zuständigen Diözesanordinarius als katholische Schulen anerkannt sind ..."

Zu § 2. Die finanzielle Subventionierung der katholischen Privatschulen durch den Staat. Wenn hierin auch gegenüber dem bisherigen Zustand (durchschnittlich etwa 2 Planposten pro Mittelschule) ein bedeutender Fortschritt erreicht werden konnte, so wurden doch die Erwartungen der katholischen Schulerhalter bei weitem nicht erfüllt. Noch im Frühjahr 1962 galt nach Informationen aus erster Quelle die etappenweise Steigerung der Übernahme des Personalaufwandes von 60% auf 100% als gesichert. In diesem Punkt hat sich offenbar in den letzten Stadien der internen österreichischen Verhandlungen die privatschulfeindliche Gruppe entscheidend durchgesetzt. Auch der kirchliche Verhandlungspartner konnte diesen versteiften Widerstand nicht überwinden. Auch die Wünsche, die die Vertreter der schulerhaltenden Orden im Rahmen der österreichischen Superiorenkonferenz in zwei Memoranden vom 9. und 19. Juni 1962 vorlegten, konnten gegen diesen Widerstand nicht mehr durchgesetzt werden. Da bei der derzeitigen Kräfteverteilung in der österreichischen Regierung nicht mehr zu erreichen war, hat die Kirche, um den Vertrag nicht an diesem einen Paragraphen scheitern zu lassen, ihre Zustimmung unter Vorbehalt gegeben mit Beziehung auf Artikel V. Dieser Vorbehalt besagt im Sinn der Kirche, daß die derzeit zugestandene Subventionierung der katholischen Privatschulen unzureichend ist und daß die Kirche nach wie vor die Ideallösung in der 100%igen Übernahme sowohl des Personal- als auch des Sachaufwandes durch den Staat sieht.

Zu § 2 (4). Zu diesem im Zug der Formulierung des Vertrages sehr umstrittenen Absatz ist folgendes festzustellen: Aus dem Wortlaut geht eindeutig hervor, daß die in Klammer beigesetzten Fälle „(wie insbesondere die Einführung eines 9. Schuljahres und die Schaffung von Pädagogischen Akademien)" exemplifikativ und nicht taxativ aufzufassen sind. Die vom Staat übernommene Verpflichtung, „überdies jeweils 60% des Mehrbedarfs an Lehrerdienstposten zur Verfügung zu stellen,

der sich auf Grund der in Aussicht genommenen schulgesetzlichen Maßnahmen ... ergibt", erstreckt sich somit auf alle schulgesetzlichen Maßnahmen, die einen Mehrbedarf an Lehrerdienstposten mit sich bringen, nicht nur auf die beiden angeführten Beispiele. Diese Feststellung ist deshalb von Bedeutung, weil die im Schulorganisationsgesetz festgelegte Beschränkung der Schülerzahl von 40 auf 36 pro Klasse in vielen Fällen notwendig zur Eröffnung neuer Parallelklassen und damit zu einem Mehrbedarf an Lehrerdienstposten führen wird.

*Artikel III* setzt eine finanzielle Leistung des Staates „zum Zweck der Einrichtung des katholischen Schulwesens im Burgenland" fest. Vergleicht man diesen Artikel mit dem Zusatzprotokoll zum Konkordat von 1933 zu Artikel VI § 2, 2. Absatz, so erhebt sich die Frage: Was ist nun mit der inzwischen aufgehobenen öffentlichen konfessionellen Schule im Burgenland? Getreu dem Grundsatz, daß durch den Vertrag vom 9. 7. 1962 kein Punkt des Konkordates von 1933 und des zugehörigen Zusatzprotokolls außer Kraft gesetzt wird, hat es die Kirche vermieden, zur Tatsache der Liquidierung der öffentlichen katholisch konfessionellen Schule im Burgenland irgendwie Stellung zu nehmen. Sie ist im Artikel III mit keinem Wort und keinem Hinweis erwähnt. Die Kirche will damit zum Ausdruck bringen, daß sie die Aufhebung der öffentlichen konfessionellen Schule im Burgenland nicht zur Kenntnis nimmt. Es sei hier daran erinnert, daß dieser Punkt auch im Vertrag vom 23. 6. 1960 „betreffend die Erhebung der Apostolischen Administratur Burgenland zu einer Diözese" nicht berührt wird.

Im Zusammenhang mit den Überlegungen zu Artikel III ist noch ein weiterer Punkt zu erwähnen, über den der Vertrag vom 9. 7. 1962 schweigt. Im Konkordat von 1933, Artikel VI § 4, lautet der letzte Absatz: „Durch diese Maßnahmen soll das katholische Schulwesen in Österreich gefördert und damit auch die Voraussetzung für die Entwicklung zur öffentlichen katholisch konfessionellen Schule geschaffen werden." Das Schweigen des Vertrages von 1962 zu diesem Punkt heißt unter Berücksichtigung des im ersten Teil unserer Analyse erarbeiteten Grundsatzes, daß dieser Absatz weiterhin unvermindert gültig ist, die Entwicklung zur öffentlichen katholisch konfessionellen Schule somit vertragsgemäß als Ziel festgelegt bleibt. Obwohl diese Sache derzeit mehr theoretischen Charakter hat, scheint doch diese Klarstellung der Rechtslage von Bedeutung zu sein.

*Artikel IV.* In diesem Artikel ist eine in den Verhandlungen erörterte Frage ungelöst geblieben, ob nämlich die Vertreter der Kirche in den kollegialen Schulbehörden nur beratende oder auch beschließende Stimme haben. Die Formulierung wurde so gewählt, daß die offene Frage nach keiner Seite hin präjudiziert erscheint.

*Artikel V.* Auf diesen Artikel wurde bereits im Kommentar zu Artikel II § 2 hingewiesen. Beide Teile sichern sich hier das Recht, in den angegebenen Fällen Verhandlungen zu begehren. Nur mit Rücksicht auf diese „offene Tür" hat die Kirche ihre vorläufige Zustimmung zu den wenig günstigen finanziellen Bestim-

mungen von § 2 (2) gegeben. Zweifellos hat hier von kirchlicher Seite auch eine kluge und vornehme Rücksichtnahme auf die derzeitige finanzpolitische Lage Österreichs mitgesprochen. Da die gerade in der Verhandlungszeit von verschiedenen Gruppen massiv erhobenen Lohnerhöhungsforderungen die Stabilität der österreichischen Währung zu gefährden drohten, wollte die Kirche diesen gefährlichen Druck nicht erhöhen, sondern gab sich zunächst mit einer recht bescheidenen Leistung des Staates zufrieden. Eine völlige Stabilisierung der finanzpolitischen Lage Österreichs wäre somit für die Kirche zweifellos ein hinreichender Grund, mit Berufung auf Artikel V neue Verhandlungen über eine Modifikation von Artikel II § 2 (2) zu begehren.

*Schlußprotokoll*

Punkt 1. Der Sinn dieses Satzes ist ausschließlich folgender: Im Rahmen des Vertrages vom 9. 7. 1962 wurden über Hochschulen und Kunstakademien keine Verhandlungen geführt und keine Abmachungen getroffen.

Punkt 2a. Die Abmeldung eines katholischen Schülers vom katholischen Religionsunterricht ist nach kirchlicher Auffassung an sich eine Unmöglichkeit. Die Kirche macht hierin keine Konzession, sondern sie nimmt einen Zustand, der „nach staatlichen Vorschriften" – also einseitig – besteht und den sie nicht ändern kann, mit Bedauern zur Kenntnis.

Den Schulleitungen ist die Pflicht auferlegt, Abmeldungen ohne Verzug dem zuständigen Religionslehrer mitzuteilen. Die Kirche sieht darin nicht nur eine aus praktischen Gründen notwendige Maßnahme, sondern die Anerkennung ihrer Zuständigkeit für alle katholischen Schüler. Da der Religionslehrer die Abmeldungsfälle (die übrigens sehr selten sind) an den Bischof weiterleiten muß, steht diese Bestimmung in engem Zusammenhang mit Artikel I § 4 (2), wo dem Diözesanordinarius das Recht, „über die Erteilung des Religionsunterrichtes und die Teilnahme der Schüler an diesem zu wachen", garantiert wird.

Punkt 2b. Hier fällt wiederum die sehr zurückhaltende Formulierung auf: „Der Heilige Stuhl nimmt davon Kenntnis". Sie wurde offenbar so gewählt, weil die Kirche zu der in diesem Punkt enthaltenen Einschränkung „wenn die Mehrzahl der Schüler einem christlichen Bekenntnis angehört" keine positive Zustimmung geben will. Nach kirchlicher Auffassung gehört das Kreuz als Symbol des Christentums in jeden öffentlichen Raum eines überwiegend christlichen Landes.

In der Sitzung des österreichischen Nationalrates vom 25. Juni 1962 sagte der Berichterstatter über das Schlußprotokoll: „In einem Schlußprotokoll sind *gemeinsame Auffassungen* über die Bedeutung und über die Auslegung einzelner Bestimmungen des Vertrages festgehalten".[2] Es ist jedoch festzustellen, daß die Be-

[2] *Stenographisches Protokoll, IX.* Gesetzgebungsperiode, S. 4827.

zeichnung „gemeinsame Auffassungen" im Sinne unserer obigen Klarstellungen für die Punkte 2a und 2b nicht zutrifft.

Als Grundlage für eine *Bewertung* des Vertrages vom kirchlichen Standpunkt aus seien abschließend die wichtigsten positiven und negativen Punkte einander gegenübergestellt.

*Negativa*

1. Zunächst könnte das Schweigen des Vertrages über die öffentliche konfessionelle Schule überraschen. Das um so mehr, als das Konkordat von 1933 dazu eine sehr positive Stellung eingenommen hatte. Betrachtet man jedoch die tatsächliche Situation in Österreich, so muß wohl gesagt werden, daß die Zeit für die Verwirklichung dieses Anliegens nicht reif ist. Seit dem zweiten Weltkrieg wurden zwar einige ausgezeichnete Arbeiten zu diesem Thema veröffentlicht[3], sie haben jedoch nicht das erwartete Echo gefunden. Da keine systematische Aufklärungs- und Propagandaaktion durchgeführt wurde, stehen auch manche katholische Kreise der öffentlichen konfessionellen Schule uninteressiert oder sogar ablehnend gegenüber.

2. In der Frage der Finanzierung der Privatschulen konnten die hochgespannten Erwartungen nur zum Teil erfüllt werden, wie im Kommentar zu Artikel II § 2 bereits ausgeführt wurde. Am schwersten sind davon die katholischen Lehrerbildungsanstalten betroffen, die nun vor die Wahl gestellt sind, entweder die enormen Lasten der Einrichtung Pädagogischer Akademien auf sich zu nehmen oder ihre Schüler für die letzten Jahre der Ausbildung indifferenten staatlichen Pädagogischen Akademien zu überlassen.

*Positiva*

1. Ein Vertrag wie der vorliegende wäre in der Zeit von 1918 bis 1932 nicht möglich gewesen. Daß er nun 1962 zustande kommen konnte, zeigt deutlich ein Abflauen der kämpferisch kirchenfeindlichen Haltung einer beträchtlichen politischen Gruppe und ein Einschwenken auf eine konziliantere Haltung der Kirche gegenüber. Eine nüchtern sachliche Beurteilung kann jedoch in dieser „konzilianteren" Haltung keineswegs eine kirchenfreundliche Haltung sehen. Der hartnäckige Widerstand derselben Gruppe in der Frage der Finanzierung der Privatschulen und ihr deutliches Bemühen, in die Front der katholischen Lehrerbildung eine Bresche zu schlagen, machen eine solche Verwechslung unmöglich.

---

[3] Die bedeutendsten österreichischen Publikationen auf diesem Gebiet sind:
Ferdinand FRODL SJ, *Die Freiheit der Schule*. Wien 1948.
Dr. Josef KADRAS, *Demokratie, Schule und Freiheit*. Klagenfurt 1954.
Dr. Wilhelm SACHER, *Die katholische Schule*. Innsbruck 1954.
Ludwig ROTTER, *Das Ringen um die Schule der freien Elternwahl*. Klagenfurt 1958.

2. Im einzelnen sind folgende Punkte als Positiva hervorzuheben: Die grundsätzliche Garantie des Religionsunterrichtes an allen öffentlichen und mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen. Die volle Anerkennung der Zuständigkeit der Kirche für den Religionsunterricht einschließlich des Inspektionsrechtes. Die Ermöglichung der „religiösen Übungen" im Rahmen der Schule „mindestens im bisherigen Umfang". Die Freiheit zur Errichtung katholischer Privatschulen und die Muß-Bestimmung für die Zuerkennung des Öffentlichkeitsrechtes unter durchaus billigen Bedingungen. Die Übernahme von 60% des Personalaufwandes der katholischen Privatschulen durch den Staat. Die Leistung eines staatlichen Zuschusses von 45 Millionen Schilling für die Einrichtung des katholischen Privatschulwesens im Burgenland. Die Garantie der Anbringung des Kreuzes in praktisch allen Schulräumen.

# Die ethische Indikation

Albert Hartmann SJ

Bei den Verhandlungen der Großen Strafrechtskommission des Bundesjustizministeriums wurde das Bedenken geäußert, ob nicht durch die Aufnahme einer Bestimmung über die Schwangerschaftsunterbrechung aus ethischer Indikation der Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches belastet und eine weltanschauliche Diskussion großen Ausmaßes hervorgerufen werde[1]. Das ist eingetreten in einem etwas anderen Sinn, als der Sprecher damals erwarten konnte. Eine breite Erörterung hat sich an der Tatsache entzündet, daß der im Entwurf des Justizministeriums vorgesehene § 160 (Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft) vom Bundeskabinett und vom Bundesrat gestrichen worden ist. Man fordert die Wiederaufnahme des Paragraphen in das vom Bundestag zu verabschiedende Strafgesetzbuch.

Schon wird die „harte katholische Glaubenshaltung" für die Streichung mitverantwortlich gemacht, und der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Joachim Beckmann, hat erklärt, nur dann könne der Staat verlangen, daß eine aufgezwungene Schwangerschaft ausgetragen werde, wenn er samt der Gesellschaft auf dem Boden der römisch-katholischen Lehre stehe[2]. H. Thielicke hat in

[1] *Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission.* 7. Band, Bonn 1959, S. 144.

[2] Zur Frage der Schwangerschafts-Unterbrechung, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 62 (1962) 233 ff, die Stelle 235

einem Referat über „die Gefährdung der Freiheit in einer freiheitlichen Gesellschaft" im Hinblick auf die Gesetzgebung in derselben Sache so formuliert: es gebe keine schlimmere Gewissenstyrannei, als wenn eine dogmatische oder moraltheologische These solchen aufgezwungen werde, die nicht von ihr überzeugt seien[3].

Solche Urteile setzen offensichtlich voraus, daß es bei den Bedenken gegen die Freigabe der ethischen Indikation in der Hauptsache um eine Glaubensangelegenheit der Katholiken ginge, die allen Mitbürgern in der Bundesrepublik aufgezwungen werden soll. Damit ist die ganze Frage, die nun einmal infolge der Strafrechtsreform die Öffentlichkeit beschäftigt, auf ein Gebiet geschoben, wo sie nicht hingehört; und das kann eine sachliche Diskussion nur in hohem Maß erschweren.

Wenn es sich aber nun um die gemeinsame Sache unserer Strafgesetzgebung handelt, erfordert diese wahrhaft nicht einfache Aufgabe, daß die einzelnen Probleme auch bei bestehender Verschiedenheit der Anschauungen in aller Ruhe und Sachlichkeit erörtert werden. Gewiß ist die Frage, die über § 160 des Entwurfs 1959 II gestellt ist, mit sittlichen Problemen verbunden, bei denen es für den Katholiken auch um Glaubensfragen geht[4]. Aber es ist einfach nicht richtig, daß eine bestimmte Stellungnahme zur Schwangerschaftsunterbrechung aus ethischer Indikation nur Sache der katholischen Moraltheologie sei. Es wird im folgenden immer wieder darauf hinzuweisen sein, wie weitgehend Urteile von evangelischer Seite zu dem gleichen Ergebnis kommen. Außerdem geht es hier, bei der gemeinsamen Sache unseres neuen Strafrechts, nicht um Glaubensfragen, in denen in unserer freien, pluralistischen Gesellschaft jeder seiner Überzeugung folgen kann und anderen ihre Freiheit lassen muß, sondern jeder, der bei der Meinungsbildung mitwirken will, hat sachliche Gründe vorzulegen; und die Entscheidung soll sich aus einer Diskussion aller sachlichen Gründe für und wider ergeben auf dem Weg, auf dem in unserer Demokratie Entscheidungen in der Gesetzgebung herbeizuführen sind.

Hier soll versucht werden, eine Stellungnahme eingehend zu begründen. Dabei ist die Grundfrage nach der sittlichen Bedeutung des Handelns, dessen strafrechtliche Freigabe zur Debatte steht, genau zu trennen von dem damit zusammenhängenden, aber ganz anders gearteten Problem des Strafrechts.

---

[3] Vor dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU in Wiesbaden; Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6. Oktober 1962.

[4] Dabei handelt es sich um eine Entscheidung, die in der von der Kirche vorgelegten Sittenlehre enthalten ist; aber jedenfalls geht es nicht um ein Dogma. Schon deshalb ist die Sensationsmeldung falsch, in der im Zusammenhang mit den im Kongo geschehenen Vergewaltigungen katholischer Ordensfrauen vor einiger Zeit behauptet worden ist, man habe in Belgien „die nötigen Wege gefunden, sich über das Dogma hinwegzusetzen" (Gesetz, Moral, Vernunft und Mitleid. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. 8. 1962). Der Korrespondent ist, offensichtlich guten Glaubens, von irgendwelchem Gerede irregeführt worden oder bei ernsten Gesprächen in Mißverständnisse geraten, da ihm wohl die nötige Kenntnis der Materie nicht zu Gebote stand. Auf Befragen hat er selbst schließlich vorgeschlagen, man möge sich an eine kirchliche Stelle in Belgien wenden. Darauf wurde von Deutschland aus ein bekannter belgischer Moraltheologe befragt, der zur Antwort gab, daß dort von einer derartigen schriftlichen oder mündlichen Kundgebung von seiten einer kirchlichen Amtsstelle nichts bekannt sei und daß man nicht in langen Beratungen „die nötigen Wege finden müsse", denn „es mußte nichts gefunden werden". Es mußte tatsächlich nichts „in gründlichen Beratungen genau geprüft" werden, da für den gemeinten Fall alle Regeln über das sittlich Zulässige und Unerlaubte in der katholischen Moraltheologie ausführlich vorliegen. Übrigens ist die Unterstellung, eine kirchliche Amtsstelle habe sich „über das Dogma (soll heißen: über eine verbindliche Sittennorm streng verpflichtender Art) hinweggesetzt", eine schwere Beleidigung, die aber natürlich dem Korrespondenten gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist.

*Die „ethische" Indikation*

Man hat sich daran gewöhnt, von Schwangerschaftsunterbrechung aus ethischer Indikation zu sprechen. Der Ausdruck ist unglücklich. Zuerst handelt es sich nicht um eine Schwangerschaftsunterbrechung, als ob diese, wie eine unterbrochene Reise, nachher fortgesetzt werden sollte oder könnte; es handelt sich vielmehr um ein Abbrechen, ein gewaltsames Beenden der Schwangerschaft. Dafür soll gegebenenfalls eine Indikation, eine ärztliche Anzeige aus ethischen Gründen vorliegen. Mit Recht hat Gerhard Stratenwerth im Evangelischen Soziallexikon dagegen eingewandt, daß man mit diesem Ausdruck ein Ja zu der sittlichen Berechtigung des Eingriffs zu erschleichen versuche. Er spricht, wie auch andere, deshalb richtiger von Vergewaltigungs-Indikation[5]: die Beendigung einer Schwangerschaft soll ärztlich angezeigt sein aus dem Grunde, daß die Mutter das Kind infolge einer ihr angetanen Gewalt empfangen hat. Diese Bezeichnung verdient den Vorzug, weil sie es vermeidet, das Urteil über den ethischen Wert eines solchen Eingriffs zu beeinflussen oder sogar schon vorwegzunehmen. Der übliche Ausdruck läßt sich zwar kaum mehr ändern; aber man muß sich seiner Unklarheit und der in ihm liegenden Verschleierung bewußt sein.

Der § 160 des Referentenentwurfs in zweiter Lesung (E 1959 II) beruhte in der Hauptsache auf den Ergebnissen einer langen Erörterung der Großen Strafrechtskommission des Bundesjustizministeriums. Er erklärt, entgegen der allgemeinen Strafandrohung gegen Abtreibung, die von einem Arzt vorgenommene Abtötung einer Leibesfrucht dann für straflos, wenn sie geschieht nach der gerichtlichen Feststellung einer Gewalttat (Notzucht, schwere Schändung, heterologe Insemination ohne Einwilligung der Frau) und auf dringende Gründe hin, die dafür sprechen, daß die Schwangerschaft auf der Tat beruht; vorausgesetzt ist die Einwilligung der Frau, und bestimmte Fristen und Verfahrensregeln müssen eingehalten werden.

## DIE SITTLICHE BEDEUTUNG DER SCHWANGERSCHAFTSUNTERBRECHUNG AUS ETHISCHER INDIKATION

Der am häufigsten vorgebrachte Grund, der die sittliche Erlaubtheit des Eingriffs aufzeigen soll, ist die Notwendigkeit der Hilfe für eine Frau, die unschuldig in schwere Not gekommen ist. Wirklich ist das Schicksal der Frau, die das Opfer einer Gewalttat geworden ist, schrecklich: sie fühlt sich aufs tiefste in ihrer Frauenwürde entehrt. Sie stellt mit Entsetzen fest, daß sie das Kind des fremden Mannes, der so brutal an ihr gehandelt hat, in ihrem Schoße trägt, und sieht alle Schwierigkeiten und Belastungen voraus, die dieses ihr aufgezwungene Kind bringen muß. Verständlicherweise wird alles in ihr dahin drängen, sich aus dieser Lage zu befreien. Muß ihr das unter diesen Umständen nicht erlaubt sein?

[5] *Evangelisches Soziallexikon.* Stuttgart 1954, Spalte 892.

Der Gedanke an die menschliche Not und an die scheinbar einfache Möglichkeit, sie zu beenden, verdunkelt bei vielen den Blick dafür, daß damit allein die sittliche Frage nicht entschieden werden kann. Nicht jedes Handeln wird infolge der Notlage, aus der es geschieht, erlaubt, und man darf nicht jedes Beliebige tun, um einem Menschen auch aus schwerer Not zu helfen. Wie die Grenze im einzelnen zu ziehen wäre, braucht hier nicht untersucht zu werden. Es genügt, daß sie vorhanden ist und daß jedenfalls auch durch keine Not sittlich berechtigt und erlaubt werden kann, was in sich selbst unaufhebbar den Charakter der Widersittlichkeit besitzt. Das aber liegt hier vor. Die Schwangerschaftsunterbrechung ist die bewußte, gewollte Tötung eines unschuldigen Menschenlebens. Diese Verfügung über menschliches Dasein steht einem Menschen sittlich niemals zu.

Damit ist ein wesentlicher Grundsatz aller sittlichen Ordnung genannt. An seiner Gültigkeit ist ernstlich nicht zu zweifeln. Man erinnere sich nur an die elementare Gewalt, mit der sich diese Erkenntnis angesichts der Mißachtung des Lebens durch das Nazi-Regime durchsetzte. In einem solchen Aufstand des sittlichen Bewußtseins gegen offenbare Widersittlichkeit, in einer solchen Empörung des lebendigen Gefühls der Menschlichkeit enthüllt sich das aus dem innersten Grunde des Geistes aufsteigende Urteil über die echte Ordnung des Daseins, über die grundlegenden Forderungen, die an alles menschliche Tun gestellt sind. Alle zweifelnden Reflexionen des kritischen Verstandes bedeuten nicht viel vor der Klarheit, die aus den großen Erschütterungen des Lebens kommt. Zugleich ist klar, daß es sich um eine allgemein-menschliche Einsicht handelt. Für denjenigen, der an Gott als den Schöpfer des menschlichen Daseins glaubt, erhält der Gedanke an den unantastbaren Wert eines jeden Menschenwesens, das von Gott geschaffen und unmittelbar für Gott bestimmt ist, eine wesentliche Vertiefung, und der gläubige Christ weiß sich unter das ausdrückliche Gebot Gottes gestellt, jedes Menschenleben zu achten und das ausschließliche Recht Gottes über Leben und Tod nicht zu verletzen. Aber auch der, für den diese tiefere Begründung aus dem Bezug auf Gott nicht zugänglich ist, kann den sittlichen Grundsatz aus dem Wert des menschlichen Lebens und der Würde jeder menschlichen Person begreifen.

## Ethische Einsicht, Katholische Sittenlehre und evangelisches Urteil

Die sittliche Unerlaubtheit der Tötung des werdenden Lebens, auch des aus einer Vergewaltigung entstandenen, folgt aus dem ethischen Grundsatz. Es ist also nicht eine spezifische Lehre katholischer Moraltheologie, die die ethische Indikation verwirft. Was ihr eigen ist, kann, außer dem besonderen Grad der Gewißheit, der ihr auf Grund des katholischen Glaubens aus der Verbindung mit dem kirchlichen Lehramt zukommt, nur sein, daß sie bei der Ablehnung sich auf die letzte Begründung aus dem Recht Gottes über jedes Menschenleben stützt und daß sie die ein-

deutige Folgerung nicht durch Scheingründe verwirren läßt. Aber auch das ist ihr übrigens nicht allein eigen. Dafür zeugt, um nur eines anzuführen, das Urteil einer evangelischen Körperschaft aus dem Jahre 1948, also aus einer Zeit, die noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Not vieler durch fremde Soldaten geschändeter Frauen stand: „Wir haben kein Recht, auch in eindeutigen Fällen der Vergewaltigung oder Notzucht, das keimende Leben willkürlich zu opfern. Das an der Frau begangene furchtbare Verbrechen kann die Tötung des in ihrem Schoße wachsenden schuldlosen Lebens nicht rechtfertigen. Es hieße Unrecht durch neues Unrecht wiedergutmachen wollen."[6]

### Und die Freiheit der Frau?

Die Scheingründe, mit denen die klare Folgerung aus einem einsichtigen Grundsatz verdunkelt wird, kommen von verschiedenen Seiten. Man stellt das Recht der Mutter in den Vordergrund; es müsse ihrer Freiheit überlassen bleiben, ob sie das ihr mit Gewalt aufgezwungene Kind annehmen oder ablehnen wolle; es sei gegen ihre persönliche Würde und zugleich eine tiefe Gefährdung des Verhältnisses von Mutter und Kind, wenn der Mutter die freie Wahl des Kindes versagt würde. Richtig ist, daß die Frau durch die Vergewaltigung in ihrem Recht und ihrer Freiheit schwer verletzt worden ist. Gegen dieses Unrecht sich mit allen zu Gebote stehenden Abwehrmitteln zu verteidigen, war ihr Recht der Notwehr[7]. Aber wenn ein neues Leben entstanden ist, kann von einer sittlichen Berechtigung der Mutter, es in Freiheit zu wählen oder abzulehnen, nicht mehr die Rede sein. Das wird noch deutlicher, wenn man die Frage, um die es geht, richtig stellt: Hat eine Mutter in sittlich erlaubter Weise die freie Wahl, ob sie einen Menschen, ihr eigenes Kind, leben lassen oder töten will?

### Ist es denn schon ein Mensch?

Ein anderer Versuch, sich der Folgerung zu entziehen, geht davon aus, daß eine widersittliche Tötung menschlichen Lebens deshalb nicht vorliegen könne, weil das im Mutterschoß Wachsende noch kein Mensch sei. Dieser Einwand widerspricht den offenkundigen biologischen Tatsachen. Zwar ist das keimende Leben noch ganz von der Mutter abhängig und außerhalb ihres Organismus nicht lebensfähig;

---

[6] Schreiben des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche an den Präsidenten der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie, Prof. Dr. von Gaschke; Bethel, 11. 6. 1948.

[7] Der ungerechte Angriff auf Freiheit und körperliche Unversehrtheit setzt sich, auch wenn das Verbrechen vollendet ist, in seiner Folge fort; deshalb ist die angegriffene Frau sittlich berechtigt, mit entsprechenden Mitteln den Eintritt einer Empfängnis zu verhindern; das ist in diesem Fall nicht ein sittlich unerlaubter Eingriff in den frei vollzogenen Akt und seine naturgemäße Auswirkung, sondern die Fortsetzung der Notwehr. Falls eine Vergewaltigung in einer bestimmten Lage zu befürchten ist, wie das in einer gewissen Zeit an einigen Orten des Kongo gewesen sein mag, sind vorgängige Maßnahmen zur Verhütung der Folgen einer etwa geschehenen Vergewaltigung aus demselben Grunde sittlich etwas ganz anderes als der Gebrauch von Verhütungsmitteln beim freigewollten Verkehr (vgl diese Zschr 170 [1962] 354). — Sobald aber eine Empfängnis eingetreten ist, hört jede Möglichkeit einer Notwehr gegen einen bestehenden ungerechten Angriff auf. Jetzt ist ein neues Leben entstanden, das in gar keinem vernünftigen Sinn als ungerechter Angreifer auf die Integrität der Mutter angesehen werden kann.

aber es ist von Anfang an dasselbe lebendige Wesen, das es nach der Geburt sein wird. In welchem Moment der Entwicklung es beginnt, ein geistbeseelter Mensch zu sein, ist mit Sicherheit nicht zu sagen. Wahrscheinlich ist das von Anfang an der Fall, da die Entwicklung vom ersten Beginn an einheitlich auf die vollendete Gestalt ausgerichtet ist. Glaubt man, wegen der Möglichkeit bestimmter Abweichungen von der normalen Entwicklung den Zeitpunkt der Beseelung etwas später ansetzen zu müssen, so kann es sich dabei auch nur um eine kurze Zeitspanne nach der Empfängnis handeln; für ein weiteres Hinausschieben gibt es keine biologischen Anhaltspunkte mehr. Jeder Eingriff, der das keimende Leben zerstört, vernichtet ein Leben, das von der Natur bestimmt ist, dieser konkrete Mensch zu werden, und schon alle Anlagen eindeutig in sich enthält. Zu jedem Zeitpunkt muß damit gerechnet werden, daß das lebendige Wesen im Mutterschoß schon ein von der geistigen Seele belebter Mensch ist, so daß der Eingriff in Kauf nimmt, einen Menschen zu töten, und nach den ersten Stadien der Entwicklung ist es sicher, daß ein Mensch getötet wird. Dietrich Bonhoeffer hat das kurz so gesagt: „Die Erörterung der Frage, ob es sich hier schon um einen Menschen handele oder nicht, verwirrt nur die einfache Tatsache, daß Gott hier jedenfalls einen Menschen schaffen wollte und daß diesem werdenden Menschen vorsätzlich das Leben genommen worden ist. Das aber ist nichts anderes als Mord."[8]

## Tötung im Krieg

Ein anderer Zweifel, der heute bei vielen noch aufsteigt, muß noch erwähnt werden.

Die allgemeine, ausnahmslose Gültigkeit und Verpflichtung der sittlichen Norm, nach der unschuldiges Menschenleben der Verfügung anderer entzogen ist, wird nicht eingeschränkt dadurch, daß unter bestimmten Voraussetzungen die Tötung von Menschen sittlich zulässig wird. Denn das kann nur geschehen durch Schuld und Unrecht. Schuld, die in schwerster Weise die Lebensordnung des zur Rechtsgemeinschaft geeinten Volkes verletzt, verwirkt das Recht auf das Leben und liefert den Schuldigen der Strafgewalt des Staates aus, der das Schwert trägt; das ist alte Rechtsüberzeugung der Menschheit (ob der Staat dieses Recht heute noch brauchen soll, ist eine andere Frage). Unrecht, das im gegenwärtigen gewaltsamen Angriff auf Rechtsgüter anderer geschieht, gibt das Recht auf Notwehr, bei verhältnismäßig wichtigen Gütern zur Anwendung auch der schärfsten Verteidigungsmittel bis zur Tötung des Angreifers. In ähnlicher Weise kann Krieg sittlich gerechtfertigt sein nur da, wo der Staat ein entsprechend wichtiges Rechtsgut gegen schwere Rechtsverletzung durchsetzen oder gegen gewalttätigen Angriff verteidigen muß. Nur der kann in sittlich erlaubter Weise zur Waffe greifen, der überzeugt

[8] D. BONHOEFFER, *Ethik*. München 1953, S. 118.

ist, für das Recht gegen schweres Unrecht zu kämpfen; direkte Tötung ist nur berechtigt gegenüber dem Gegner, der (wenn auch persönlich aus Irrtum) im Dienst des Unrechts kämpft; gegenüber denen, die an der widerrechtlichen Gewalt nicht beteiligt sind, bleibt sie verwerflich. Gefährdungshandlungen, die menschliches Leben in Mitleidenschaft ziehen, können im Kriege notwendig werden; aber sie haben die Tötung von Unschuldigen nicht zum Ziel. Im einzelnen wirft das alles viele schwierige Fragen auf, die zu beantworten hier nicht versucht zu werden braucht. Hier war nur zu zeigen, daß die Ethik, auch wenn sie, bei aller gebotenen äußersten Vorsicht, den Krieg nicht als von vornherein und immer unsittlich betrachtet, damit nicht eine Ausnahme zuläßt, die die sittliche, das unschuldige Leben schützende Norm ihrer unbedingten Gültigkeit entkleidet. Nach dieser Norm ist das Kind im Mutterschoße unantastbar, das für die Schuld des Vaters und für das Unrecht, das die Mutter erlitten hat, wahrhaftig nicht verantwortlich ist.

*Die Ethik des Arzttums*

Das Ansinnen, den Eingriff bei einer vergewaltigten Frau vorzunehmen, wird an einen Arzt gestellt. Nur er kann ihn ausführen, ohne daß die Mutter über das unvermeidbare Maß[9] hinaus gefährdet wird. Das Urteil über die sittliche Erlaubtheit des Eingriffs hat der Arzt nach den ethischen Grundsätzen zu bilden, die für alle gelten. Aber für ihn kommt noch etwas anderes hinzu: Er soll in der Ausübung seines ärztlichen Berufes tätig werden, und damit ist er vor die besondere Gewissensfrage gestellt, ob der ihm zugemutete Eingriff mit den Grundlagen seiner ärztlichen Standesethik vereinbar ist.

Vor einer schweren und belastenden Entscheidung sieht sich der gewissenhafte Arzt immer, wenn er eine Schwangerschaftsunterbrechung vornehmen soll, auch in den Fällen medizinischer Indikation. Es ist ja doch gar nicht so, wie weithin angenommen wird, als ob nur katholische Ärzte sich hier an ein höheres Gebot gebunden wüßten. Zum Beleg sei ein an ausgezeichneter Stelle gegebenes Urteil eines evangelischen Christen angeführt: „Können wir grundsätzlich also nicht sagen, daß die Schwangerschaftsunterbrechung bei medizinischer Indikation *erlaubt* sei, so wird der Arzt, der das anerkennt, mit aller Leidenschaft seine Kraft darauf verwenden, *auf therapeutischem Wege* die Zahl derjenigen Fälle immer mehr einzuschränken, die ihn in die furchtbare Entscheidung hineinstellen, ob er seine Aufgabe, Leben zu erhalten, dadurch meint erfüllen zu müssen, daß er Leben vernich-

[9] Dieses unvermeidliche Maß wird ärztlicherseits so bestimmt: „Über die körperlichen Folgen der Schwangerschaftsunterbrechung liegen eine Reihe von Untersuchungen vor. Die Mortalität bei und nach dem Eingriff wird von älteren und neueren Statistiken auf 1—2 Prozent berechnet. Bei nahezu einem Drittel der operierten Fälle kommt es zu kleineren oder größeren Komplikationen bzw. Läsionen." Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Psychiatrie und Nervenheilkunde, bearbeitet von Prof. Dr. W. Villinger und Prof. Dr. Dr. H. Eberhardt. — „Die Unterbrechung der Schwangerschaft nach den Regeln der ärztlichen Kunst ist in jedem Falle ein operativer Eingriff, der mit dem Risiko gesundheitlicher Dauerschädigung belastet ist." Stellungnahme des Deutschen Ärztinnenbundes. — Zitiert aus: Gutachten und Stellungnahmen zu Fragen der Strafrechtsreform mit ärztlichem Einschlag. Bonn 1958, S. 65 und 132.

tet."[10] In diesen Worten ist zugleich der Konflikt des Arztes bei medizinischer Indikation genau umschrieben: er weiß, daß er nicht töten darf, aber er meint, Leben vernichten zu müssen, um seine ärztliche Aufgabe der Lebenserhaltung zu erfüllen.

Das ist hier nicht gesagt, um die Unterbrechung aus medizinischer Indikation zu erörtern. Aber es soll deutlich machen, welch ungeheurer Schritt getan wird, wenn der Arzt ein ungeborenes Kind nicht aus medizinischer, sondern aus ethischer Indikation tötet. Er tötet in beiden Fällen. Wenn er sich wegen einer anerkannten *medizinischen* Indikation dazu entschließt, tötet er um seiner ärztlichen Aufgabe willen. Er vermeint, töten zu müssen, weil er glaubt, anders seine ärztliche Pflicht dem Leben seiner Patientin gegenüber nicht erfüllen zu können. Dieser Entschluß ist in sich sittlich nicht einwandfrei; aber er geht, wo er in gutem Glauben gefaßt wird, aus der Verpflichtung des Arztes auf seine ärztliche Berufung hervor.

Im Fall der *ethischen* Indikation dagegen wird der Arzt zu einem Tun aufgefordert, das mit seinem Arzttum nichts zu tun hat, sondern den denkbar größten Gegensatz zu ihm bildet. Kraft seines Arzttums ist er berufen und beauftragt, der Erhaltung und Entfaltung des Lebens zu dienen in allen Formen, in denen ärztliches Helfen es vermag. Er ist nicht verpflichtet, immer und unter allen Umständen jedes Leben mit allen nur möglichen Mitteln zu verlängern. Es gibt Fälle, in denen er dem natürlichen Geschehen seinen Lauf lassen darf; aber alles, was er tut, muß im Dienst des Lebens getan sein. Daran hängt die Würde des Arztes; das ist eine der wesentlichsten Grundlagen des Vertrauens, das ihm geschenkt wird und ohne das er nicht fruchtbar wirken kann. Darauf gründet sich die Achtung, die der gewissenhafte Arzt in der Gesellschaft genießt. Kraft dieser Berufung hat er im Fall ethischer Indikation kein Recht zum Eingreifen: Mutter und Kind sind gesund. Das Kind soll aus Gründen sterben, die den Arzt nicht als Arzt betreffen. Man braucht jemand, der das Kind tötet, das nach dem Entschluß der Mutter nicht leben soll. Man braucht den Arzt nur zum Töten und zu nichts anderm. Er wird geholt, weil er die Technik beherrscht, nur deshalb. Wenn der Arzt es tut, gebraucht

---

[10] G. Stratenwerth, Vizepräsident des Außenamtes der EKD, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, S. 890. Streng urteilt auch der schon zitierte Brief des Central-Ausschusses der Inneren Mission: „Nach ernster Prüfung des Sachverhaltes sind wir der Ansicht, daß die Unterbrechung der Schwangerschaft ärztlicherseits nur dann als angezeigt beurteilt werden darf, wenn durch die Schwangerschaft das Leben von Mutter und Kind ernstlich bedroht ist und die Schwangerschaftsunterbrechung die einzige Möglichkeit bietet, Leben zu erhalten. Der Arzt stellt die sittliche Grundlage seines Arzttums in Frage, wenn er Gebrauch macht von der gesetzlichen Erlaubnis, zur Vermeidung einer Gesundheitsschädigung eine Tötung zu begehen. Sofern keine wirkliche Lebensgefahr für die Mutter und auch nicht für das Kind besteht, heißt es, die helfende Hand des Arztes mißbrauchen, wo sie zur Opferung eines Menschenlebens . . . in Anspruch genommen wird." In einem Rundschreiben an die Verbände der Inneren Mission und verschiedene andere evangelische Organisationen schreibt dieselbe Stelle (Bethel, 15. 6. 1948): „Vom Worte Gottes her gibt es keine Rechtfertigung der Schwangerschaftsunterbrechung, weil sie in jedem Falle Tötung eines schon individuell bestimmten und schuldlosen Wesens bedeutet. Andererseits muß zugegeben werden, daß es Fälle gibt, in denen ein Arzt keine andere Möglichkeit des Helfens mehr sieht, als die Schwangerschaft zu unterbrechen, um wenigstens *ein* Leben zu retten. *Auch in diesem Falle muß sich der Arzt dessen bewußt sein, daß er Gottes Gebot übertritt.* Ein Urteil über ein solches Handeln . . . ist Gott vorbehalten. Ihm muß der Arzt bereit sein zu stehen und zu fallen." (Sperrung vom Verfasser.)

er sein ärztliches Wissen und Können zu einem Werk, das außerhalb seines ärztlichen Berufes liegt und mit der ärztlichen Ethik, mit der sittlichen Grundlage allen Arzttums in keinem Sinn zu vereinigen ist.

Der Strafrechtslehrer Eberhard Schmidt hat berichtet, daß sich die Ärzte auf den Gynäkologentagungen in Göttingen 1947 und in Bad Pyrmont 1951 deshalb gegen eine gesetzliche Zulassung der ethischen Indikation erklärt haben, weil dem Arzt, wenn nicht zugleich die Voraussetzungen einer medizinischen Indikation vorliegen, eine Handlung angesonnen werde, die vom ärztlichen Standpunkt aus unnötig sei: „Er würde keimendes Leben töten sollen, ohne daß dafür *der für einen Arzt allein erträgliche Grund*, nämlich Rettung der Mutter, vorliegt." Die Folge des Gesetzes würde sein, „daß sich in derartigen Fällen gerade die weniger gewissenhaften Ärzte zu dem Eingriff bereit erklären werden, nicht aber diejenigen, die ihre *ärztlichen Pflichten gegenüber jeglichem Leben wirklich ernst nehmen*"[11].

*Das Lebensrecht des Ungeborenen*

„Die Tötung der Frucht im Mutterleib ist Verletzung des dem werdenden Leben von Gott verliehenen Lebensrechtes." Damit nennt Dietrich Bonhoeffer[12] den Gesichtspunkt, der zur gesamten sittlichen Bewertung der Fruchttötung noch bedacht werden muß. Jeder Mensch hat ein Lebensrecht. Es bedeutet Unrecht, Rechtsverletzung gegen seine Person, wenn er von einem anderen, ohne dieses Recht durch eigene Schuld verloren zu haben, getötet wird. Das Recht auf Leben ist das grundlegende Recht jeder Person in der menschlichen Gemeinschaft. Es kommt ihr kraft des Daseins zu, durch das es in die Gemeinschaft hineingestellt ist. Begründet ist das Lebensrecht dadurch, daß der Mensch als Person keinem andern, auch der Gemeinschaft nicht, so untergeordnet ist, daß sie über seine Existenz, seinen Leib und sein Leben verfügen dürften. Das ist schon einsichtig aus der Würde der Person. Wieder gilt hier, was in ähnlichem Zusammenhang schon gesagt wurde, daß uns die Erkenntnis und Wertung der Menschenrechte und am elementarsten des Lebensrechtes erneut aufgegangen ist vor der unmenschlichen Mißachtung und Verletzung durch die totalen Mächte dieses Jahrhunderts. Das ist eine jedem bereitwilligen Menschen zugängliche Einsicht. Wer die Person in ihrem Bezug zu Gott erkennt, begreift dieses Recht in seinem innersten Grund. Jeder Mensch, von Gott geschaffen für ein endgültiges transzendentes Lebensziel und darin unmittelbar nur Gott gehörig, ist damit in seinem Dasein dem willkürlichen Eingriff der andern entzogen.

Dieses Recht hat der Mensch durch sein Dasein. Also kommt es auch dem Kinde im Mutterschoß zu. Die Tötung des Kindes, des noch nicht geborenen, ist in seiner

[11] *Nachschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission*, 7. Band, S. 139 (Sperrung vom Verfasser).
[12] *Ethik* S. 118.

Widersittlichkeit, dem Widerspruch zur sittlichen Ordnung, zugleich eine Widerrechtlichkeit, die Verletzung einer Person in ihrem ersten Menschenrecht[13].

### Der Embryo Rechtsperson?

Der Einwand, daß nach unserem Recht (BGB § 1) „die Rechtsfähigkeit der Menschen beginnt mit der Geburt", besagt dagegen nichts. Die positive Rechtsordnung hat gute Gründe, diese Bestimmung für ihr Bereich zu treffen; aber schon sie kommt an der Notwendigkeit nicht vorbei, in gewissen Fällen auch das noch nicht geborene Kind als Rechtssubjekt anzuerkennen. Aber das Recht auf Leben, von dem hier die Rede ist, hängt von positiver Rechtsordnung nicht ab. Sowenig das von Menschen gesetzte Recht einem Menschen das Recht nehmen kann, das er als Mensch immer schon hat, und wie es ein schwerstes Unrecht gegen Menschen ist, wenn sie von einem totalen Staat in ihrem unverlierbaren Recht auf Leben nicht mehr anerkannt werden, ebenso kann eine menschliche Setzung das Recht nicht mindern oder aufheben, das dem Kind auch vor der Geburt zukommt, weil es Mensch ist. Und es lebt schon als Glied in menschlicher Gemeinschaft, wenn auch noch verborgen. Vor seiner Geburt ist es seine Mutter, durch die es mit der Menschheit verbunden ist. Mit ihr steht es schon in einem Lebensaustausch, der deswegen nicht weniger real ist, weil er dem Kind und oft auch der Mutter noch unbewußt ist.

Als lebendiger Mensch ist das Kind Person und kann deshalb Rechtsperson, Träger ursprünglicher Rechte sein. Hier mag eine Schwierigkeit für jene liegen, die mit dem Begriff Person eine Bedeutung zu verbinden pflegen, die nur dem bewußten, in freier Entscheidung handelnden Menschen zukommen kann. Auf eine nähere Bestimmung kommt es hier nicht an. Man muß nur daran denken, daß auch der noch unentwickelte Mensch, der selbst noch nicht persönlicher Akte fähig ist, die Anlage und Bestimmung dazu besitzt, die zu seinem Menschsein gehört. Weil er, auch schon als nicht geborenes Kind, dieser Mensch ist, Träger eines individuell bestimmten Menschseins, durch dessen Entwicklung er fortschreitend fähig wird zu personalen Akten, ist er schon im grundlegenden Seinssinn Person.

Reine Willkür wäre die Behauptung, im Fall der ethischen Indikation könne man den Verzicht auf ein Leben voraussetzen, das für das Kind später doch nur grauenhaft wäre, wenn es erfährt, daß am Ursprung seines Daseins ein Verbrechen stand und sein Vater ein Sexualverbrecher war. Sicher muß dem Kinde, wenn es das erfahren müßte, geholfen werden, daß es zur inneren Verarbeitung und Überwindung kommt. Es ist gar nicht gesagt, daß das nicht gut gelingen könnte. Abgesehen davon, ist es überhaupt eine ganz andere Sache, unverbindlich und nicht betroffen über Leben und Tod eines anderen zu sinnieren als für sich selbst real zwischen Leben und Tod zu wählen. Derartige Vermutungen haben hier keinen Sinn. Außerdem ist das Lebensrecht unverzichtbar.

[13] Das schon angeführte Schreiben des Central-Ausschusses der Inneren Mission spricht ganz in diesem Sinn von der unbedingten Achtung vor dem Leben und der Würde des Menschen und damit auch von dem *Recht des keimenden Lebens*. Man kann also nicht einwenden, hier werde bloß „katholisches Naturrecht" verteidigt.

## DAS STRAFRECHTLICHE PROBLEM

Die Frage, ob ein bestimmtes Strafgesetz in der konkreten Lage eines Staates notwendig oder empfehlenswert ist, läßt sich nur durch eine Abwägung verschiedener Gegebenheiten beantworten. Die Gewißheit, mit der sie bejaht oder verneint werden kann, ist deshalb anderer Art als die, mit der ethische Werte und Normen erkannt werden. Oft wird in einer solchen praktischen Angelegenheit nur eine begründete Meinung zu erreichen sein. Bei der Frage der ethischen Indikation ist es sehr wohl möglich, daß jemand die Schwangerschaftsunterbrechung mit Entschiedenheit als unsittlich verurteilt, aber ihre Zulassung durch Gesetz befürwortet, weil er das unter kriminalpolitischer Rücksicht für die klügere oder für die durch die Umstände gebotene Lösung hält. Besteht doch keine allgemeine Pflicht, jede sittliche Verfehlung mit staatlicher Strafe zu belegen.

Wenn ein Politiker der gesetzlichen Freigabe der ethischen Indikation zustimmt, ist also damit nicht gesagt, daß er für die sittliche Erlaubtheit des Eingriffs eintreten wolle. Das muß festgehalten werden. Man könnte sonst die Handlungsweise eines Menschen mißdeuten und ihm unrecht tun. Natürlich ist die Zustimmung zu einer gesetzgeberischen Maßnahme auch eine zu verantwortende sittliche Entscheidung. Ihre Lauterkeit und Gerechtigkeit mißt sich nach dem Maß, mit dem der an der Gesetzgebung Mitwirkende für das eintritt, was er nach gewissenhafter Prüfung als das vom Gemeinwohl Geforderte und ihm Dienliche ansieht.

Es fragt sich also, wie von der Aufgabe der Gesetzgebung für Staat und Volk her zu einer Entscheidung darüber gelangt werden kann, ob die Unterbrechung aus ethischer Indikation, deren sittliche Unerlaubtheit uns feststeht, durch Gesetz freigegeben werden soll oder nicht. Gegen die Freigabe der Tötung werdenden Lebens aus ethischer Indikation sprechen schwerwiegende Gründe.

### *Die Pflicht des Staates zum Rechtsschutz*

Die wesentlichste Aufgabe des Staates ist die Wahrung der Rechtsordnung; und der Schutz des Rechtes der Rechtsgenossen auf Leib, Leben und Freiheit ist das erste Erfordernis für ein friedliches Leben des Volkes. Die Strafgesetzgebung droht deshalb notwendig schwere und schwerste Strafen gegen Verletzung dieser persönlichen Rechte an. Kein Staat darf und kann darauf verzichten, die Verbrechen gegen das Leben zu verfolgen. Zu ihnen gehört auch die Tötung des keimenden Lebens. Eine jahrzehntelange, zu Zeiten wieder intensiver werdende Propaganda hat deshalb die Strafrechtsbestimmung gegen die Abtreibung nicht zu Fall bringen können, und der Entwurf des neuen Strafgesetzbuches sieht selbstverständlich den Schutz des wehrlosesten und darum am meisten schutzbedürftigen Lebens vor.

Die Freigabe der ethischen Indikation bedeutet, daß der Gesetzgeber für eine unbestimmte Anzahl von Kindern in der Zukunft den Schutz versagt, den er durch Strafandrohung und Strafverfolgung geben kann. Das ist eine Einschränkung des

wichtigsten Rechtsschutzes, zu dem er durch den Auftrag verpflichtet ist, um dessentwillen er als Rechts- und Machtorganisation des Volkes da ist. Jeder, der an der Gesetzgebung mitwirkt, ist aus strenger Gerechtigkeit gegen das Ganze persönlich gehalten, für die Erfüllung dieser Rechtspflicht des Staates zu seinem Teil zu sorgen. Beschränkt werden darf der Rechtsschutz nur aus dringendsten Gründen. Es ist nicht zu sehen, wodurch zwingende Gründe gegeben sind, diese Minderung des Rechtsschutzes für das werdende Leben jetzt neu einzuführen.

Die wirkliche Sachlage muß doch festgehalten werden. Wenn das neue Strafgesetzbuch den § 160 nicht enthält, wird es nicht einen neuen Zwang einführen, gegen den zu protestieren die Öffentlichkeit Anlaß hätte. Es wird nur an dem immer schon bestehenden Recht nichts geändert. Nur insofern liegt eine Änderung vor, als das Strafmaß gegen Abtreibung wesentlich herabgesetzt ist. Die Schwangere selbst, die eine Abtreibung an sich vollzieht oder vollziehen läßt, steht nicht mehr unter der Androhung von Gefängnis bis zur Höchstgrenze (von 5 Jahren) und in schweren Fällen von Zuchthaus; sie kann nach dem Entwurf des neuen Strafgesetzbuches nur noch mit Gefängnis bis zu drei Jahren oder mit Strafhaft bestraft werden (§ 140); mit Strafhaft dann, wenn die Täterin „mit geringer Schuld" gehandelt hat (§ 48), und die Dauer der Strafhaft beträgt eine Woche (Mindestmaß) bis zu sechs Monaten (Höchstmaß) (§ 47). In dieser Änderung liegt eine Möglichkeit, schwierigen Fällen gerecht zu werden und die menschliche Not zu würdigen, die zu der Tat getrieben haben kann.

Wenn das neue Strafgesetz in bezug auf die ethische Indikation keine Änderung vornimmt, steht es im Einklang mit der Gesetzgebung der meisten Länder. Zugelassen ist die ethische Indikation nur in Dänemark, Schweden, Finnland, Polen, Argentinien, Brasilien, Kuba und Uruguay, wie in den Verhandlungen der Großen Strafrechtskommission festgestellt wurde. Es liegt also nach dem Urteil der meisten Staaten kein Grund vor, der zur Freigabe nötigt. Noch deutlicher wird daraus übrigens, daß es sich bei der Ablehnung der ethischen Indikation nicht um ein Aufzwingen einer unverständlichen oder unverstandenen Moral oder gar Moraltheologie handeln kann; sollten sich die Engländer oder Schweizer oder Holländer oder Franzosen gegen solchen Weltanschauungszwang wirklich noch nicht gewehrt haben? Daß in der Bundesrepublik, entgegen der Praxis und den Erfahrungen der meisten Staaten, eine besondere Notwendigkeit der Rechtsänderung vorliege, etwa wegen der besonderen Häufigkeit von derartigen Fällen, die mit dem bestehenden Rechte nicht mehr zu behandeln sind, kann auch nicht behauptet werden. Auf der anderen Seite stehen der Änderung des Rechtes die großen Schwierigkeiten entgegen, die die praktische Gestaltung des Gesetzes hat, wenn es das, was man mit ihm erreichen will, erfüllen und trotzdem einigermaßen den Mißbrauch verhindern soll, zu dem manche in Bedrängnis geratene uneheliche Mütter versucht sein würden.

*Der Rechtsschutz durch das Grundgesetz*

Wie ernst die Pflicht des Gesetzgebers zum Schutz des Lebensrechtes ist, läßt sich wohl auch durch eine Überlegung nahebringen, die von dem im Grundgesetz enthaltenen Recht ausgeht. Es möchte scheinen, daß der Gesetzgeber, der den § 160 des Entwurfs, wie er liegt, zum geltenden Recht machen würde, sich der Gefahr aussetzt, ein Gesetz zu erlassen, das als verfassungswidrig aufgehoben werden könnte. Ob dieser Gedanke, der mit der Vorsicht dargelegt sein soll, die dem Laien auf staatsrechtlichem Gebiet ansteht, jedem Einwand gewachsen ist, bleibt berufenem Urteil zu entscheiden. Für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt der Hinweis darauf, welche Mahnung zu strenger Zurückhaltung schon von den unser Staatsleben tragenden Grundnormen kommt.

Im Grundgesetz Artikel 2 Absatz 2 heißt es: „Jeder hat das Recht auf Leben." Ob das Wort „jeder" auch den Menschen vor seiner Geburt einschließt, ist nicht mit voller Sicherheit zu sagen. Wenn man die Interpretation der Staatsrechtler befragt, findet man gewichtige Namen, die mit aller Bestimmtheit bejahen, daß das Grundrecht auf Leben auch für das werdende Leben geschützt ist. So der Handkommentar zum Grundgesetz von H. v. Mangoldt und Fr. Klein[14]; im gleichen Sinn der Präsident des Bundesarbeitsgerichtes H. C. Nipperdey[15], der jetzige bayrische Kultusminister Th. Maunz in seinem Lehrbuch des deutschen Staatsrechts[16] und Fr. Giese[17]. Diese Interpretation ist nicht unbestritten[18]; endgültig wäre die

[14] Das Bonner Grundgesetz, erläutert von H. v. Mangoldt, 2. vermehrte Neubearbeitung von Fr. Klein. Berlin-Frankfurt 1955, I. Band, S. 186: „Das Recht auf Leben umfaßt auch das keimende, noch ungeborene Leben vom Augenblick der Empfängnis an."

[15] H. C. NIPPERDEY, Die Würde des Menschen; in: NEUMANN-NIPPERDEY-SCHEUNER, *Die Grundrechte*, II. Band (Berlin 1954), S. 4: „Die Würde (des Menschen nach Art. 1 GG) kommt aber nur dem lebenden Menschen zu, einschließlich des Nasciturus . . ." Dazu Anm. 7: „Auch Art. 2 Abs. 2 gilt für den Nasciturus."

[16] TH. MAUNZ, *Deutsches Staatsrecht*, 5. neubearbeitete Aufl., München 1956, S. 92: „Die Entscheidung über das Leben (in jeder Form, auch über das ungeborene Leben) ist danach dem Staat entzogen."

[17] Dem Urteil Gieses stimmt zu der Neubearbeiter seiner Erläuterung des Grundgesetzes, E. Schunk, Richter des Bundesverfassungsgerichtes (FR. GIESE, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. 5. Aufl. 1960, S. 14).

[18] Dagegen ist K. G. Wernicke im Bonner Kommentar, aber, wie v. Mangoldt bemerkt, „ohne überzeugende Begründung". Tatsächlich will er die Ablehnung damit begründen, dem Ungeborenen fehle „das wichtigste Merkmal menschlicher Individualität: das ‚Da-sein', das Leben" (zu Art. 1; II 1 b); in II 2 b zu Art 2 (2) wiederholt er, als Träger von Menschenrechten komme nur das Individuum (Einzelwesen, Person) in Betracht, aber der Ungeborene sei „noch kein Einzelwesen". Als ob das Kind im Mutterschoße nicht „da" sei und lebe, als ob es nicht ein sehr genau bestimmtes Einzelwesen sei! Wenn er sagt (zu Art. 2; II 2 a), Inhaber dieser Rechte sei „jedes (lebende) Individuum", so ist doch damit eben das formuliert, was auch auf das Kind im Mutterschoß zutrifft. — E. Kern hält den verfassungsrechtlichen Schutz für fraglich, „da vom keimenden Leben nicht die Rede ist" (in: NEUMANN-NIPPERDEY-SCHEUNER, *Die Grundrechte* II, S. 59). Auch dieser Zweifel ist nicht sehr begründet. Im Hauptausschuß des Parlamentarischen Rates, in dem die Formulierung der Grundrechte festgestellt wurde, ist nicht darüber diskutiert worden, ob das keimende Leben durch Art. 2 (2) geschützt werden solle; darüber herrschte, soviel aus den Protokollen festzustellen ist, Übereinstimmung. Verschiedener Ansicht war man nur, ob der Satz „Jeder hat das Recht auf Leben" auch das keimende Leben einschlösse. Dr. Seebohm erklärte für die DP, daß nach ihrer Meinung das Recht auf Leben „nicht unbedingt auch das keimende Leben" umfasse, und stellte deshalb wiederholt den Antrag, im Art. 2 einzufügen: „Das keimende Leben wird geschützt". Dieser Antrag wurde schließlich abgelehnt, aber nachdem Frau Helene Weber für die CDU dargelegt hatte, ihre Fraktion meine bei dem Recht auf Leben „das Leben schlechthin" und sei der Ansicht, daß der Schutz des keimenden Lebens darin enthalten sei, und nachdem Professor Th. Heuss erklärt hatte, er stimme mit Frau Dr. Weber überein, daß der Begriff des Lebens auch auf das keimende Leben ausgedehnt sei. Es ist nach allem also doch wohl (mit v. Mangoldt gegen Wernicke) anzunehmen, daß nach der überwiegenden Meinung derer, die maßgeblich den Artikel 2 formuliert haben, der Schutz des Grundgesetzes sich auch auf das keimende Leben erstrecken sollte und es dafür nicht nötig erschien, das keimende Leben ausdrücklich zu nennen, da es in der allgemeinen Formulierung eingeschlossen war.

Frage nur durch das Bundesverfassungsgericht zu entscheiden. Man könnte aber angesichts der zumeist vertretenen Deutung wohl mit einer positiven Entscheidung rechnen. Der Grund, daß die Verfassung die vorstaatlichen, überpositiven Rechte des Menschen erklären wollte, dieses Lebensrecht aber auch dem noch nicht geborenen Menschen zukommt, würde doch auch in die Waagschale fallen. Gesetzt also, Art. 2 GG sei so zu verstehen, kann der Gesetzgeber zwar beschränkend in das Lebensrecht eingreifen, da der Absatz 2 einen speziellen Gesetzesvorbehalt enthält. Aber wenn er von dieser Möglichkeit Gebrauch macht, „*muß* das Gesetz das Grundrecht unter Angabe des Artikels nennen" (Art. 19 Abs. 1). Diese Vorschrift ist im § 160 des Entwurfs nicht erfüllt. Sie müßte aber erfüllt sein; denn § 160 trifft eine neue Regelung, die im bisher geltenden Recht nicht enthalten ist. Durch sie greift der Staat zwar nicht selbst direkt in keimendes Leben ein (wie etwa durch ein Gesetz, das Tötung der Leibesfrucht aus eugenischer Indikation vorschriebe). Aber er gibt andern gesetzlich die Freiheit, es in bestimmten Fällen nach eigenem Ermessen zu tun. Er erklärt die Tötung eines werdenden Menschen unter gewissen Voraussetzungen für gerechtfertigt, obwohl sie gegen das im Grundgesetz gesicherte Recht auf Leben verstößt, und beauftragt seine Gerichte, im Hinblick auf die zu erwartende Tötung tätig zu werden und eine ihrer gesetzlichen Voraussetzungen zu schaffen.

Es ist nur eine Formvorschrift, die das Grundgesetz gibt. Man brauchte nur die Erwähnung des Grundrechtes einzufügen, um den Mangel zu beheben. Aber die Vorschrift ist eine der Sicherungsmaßnahmen, die den tatsächlichen Schutz der Grundrechte gewährleisten sollen, soweit das Grundgesetz dafür Sorge tragen kann. Sie ist dem Gesetzgeber doch eben darum zwingend auferlegt, daß er sich der Bedeutung seines Schrittes voll bewußt werde: er greift in ein Recht ein, dessen Garantie zur Grundlage unserer staatlichen Gemeinschaft gehört. Er muß es ausdrücklich sagen, daß er so an etwas Wesentliches rührt. Das kann er nur tun, wenn ihn Gründe dazu nötigen, deren Gewicht er sich nicht entziehen kann.

Auch wenn diese Überlegung staatsrechtlich nicht schlüssig sein sollte, bleibt die Tatsache, daß eine Beschränkung des Rechtsschutzes für das keimende Leben unmittelbar die Pflicht des Gesetzgebers berührt, die nach dem Sinn des Grundgesetzes seine erste ist: die Garantierung der unabdingbaren Menschenrechte. Darauf nachdrücklich hinzuweisen, erscheint für alle als geboten, denen die Wahrung des Rechts und die Erhaltung eines klaren Rechtsbewußtseins in unserem Volk ernste Sorge ist.

### *Deichbruch im Recht*

Man könnte sagen, der § 160 empfehle sich gerade dadurch, daß er den Fall seiner Anwendbarkeit genau umschreibt und eingrenzt und daß diese Rechtsklarheit besser ist als der gegenwärtige Zustand, in dem verhüllt und verschwiegen in der Mehrzahl der vorkommenden Fälle ja doch schon geschieht, was zwar gegen

das geltende Recht, aber nach dem Willen derer ist, die die Situation so am erträglichsten und unauffälligsten lösen zu können glauben. Mag das sein; das Abtreibungsverbot wird nicht nur aus diesem, sondern auch aus andern, auch aus ganz minderwertigen Gründen oft verletzt, ohne daß staatliche Macht es hindern oder bestrafen kann. Der Einwand der größeren Rechtsklarheit ist gewiß für diejenigen bestechend, denen die Sauberkeit der Gesetztechnik am Herzen liegt. Aber er geht, so glauben wir, an der Wirklichkeit vorbei.

Was geschieht denn, wenn § 160 geltendes Recht wird? In einem zwar genau begrenzten, mit Verfahrensregeln und Terminen eingezäunten Fall wird ein allgemeiner Rechtsgrundsatz eingeführt, den es in unserm Recht bisher nicht gibt.

Scheinbar ist zwischen der Schwangerschaftsunterbrechung aus medizinischer und aus ethischer Indikation kein großer Unterschied. Unter entsprechenden, ziemlich ähnlichen Vorsichtsmaßnahmen wird derselbe ärztliche Eingriff für straflos erklärt. Aber wir müssen hier wiederholen, was unter einem anderen Gesichtspunkt, im Hinblick auf den Arzt und sein Tun, oben gesagt wurde. Jetzt steht der rechtliche Unterschied zur Verhandlung, und der ist genauso groß wie der ethische für den Arzt. Er ist so groß, daß man ohne Übertreibung von einem Deichbruch im Recht sprechen kann, wenn der Schritt von der Freigabe der medizinischen zu der Freigabe der ethischen Indikation getan wird.

Bei der *medizinischen* Indikation geht es zwar auch um ein menschliches Problem ernster, oft tragischer Art; aber es betrifft eindeutig das ärztliche Handeln. Der Arzt soll helfen, das Leben der Mutter zu retten, und kennt keinen anderen Weg mehr. Wenn das Recht es seinem Wissen und Gewissen überläßt, diesen Weg zu wählen, wird zwar der Rechtsschutz für das Kind aufgehoben, aber es geschieht um des Lebens willen, das der Arzt retten will. Es bleibt alles innerhalb der Zielsetzung des ärztlichen Tuns und der Sorge um das Leben. Diese Freigabe ist nicht ungefährlich; auch darin wird schon die unbedingte Unantastbarkeit unschuldigen Menschenlebens in einem Punkt aufgegeben, und die Ausbreitung, die die medizinischen Indikationen erfahren haben von der Rettung des unmittelbar gefährdeten Lebens der Mutter auf die Sorge für die Gesundheit der Mutter – schon ein viel weiterer und mehr der Schätzung anheimgegebener Begriff[19] –, läßt erkennen, wie schwer es ist, an einem noch so klar umschriebenen Tatbestand festzuhalten, wenn einmal die Unerschütterlichkeit eines Rechtsgrundsatzes aufgegeben ist. Zur Vermeidung eines tiefen Mißverständnisses sei ausdrücklich betont, daß es bei einem Rechtsgrundsatz, wie er hier gemeint ist, nicht um ein von Menschen erdachtes oder gesetztes Prinzip geht und um die bloße Konsequenz seiner Anwendung. Hier handelt es sich um eine Norm für menschliches Verhalten, die deswegen unverbrüchlich ist, weil jedem Menschen um seines Menschseins und seiner Menschenwürde willen das Recht auf sein Leben verliehen ist und jede Preisgabe der Unbedingtheit der Norm die Preisgabe menschlichen Daseins und Verletzung seines per-

[19] Der in Anm. 10 angeführte Text zeigt, wie streng in diesem Punkte die evangelische Innere Mission denkt.

sönlichen Rechtes bedeutet. Nicht wird menschliches Schicksal unter eine abstrakte, starre Norm gepreßt, sondern es wird in die richtige Ordnung gestellt, in der allein der Mensch wahrhaft Mensch werden und bleiben kann.

Wird die *ethische* Indikation rechtlich freigegeben, geschieht ein Einbruch in den grundsätzlichen Rechtsschutz an einer andern Stelle und in viel folgenschwererer Weise. Hier wird ein Menschenleben der freien Entscheidung anderer überlassen deswegen, weil es andern, der Mutter, vielleicht auch ihrer Familie, hart ist, mit seiner Existenz fertigzuwerden. Menschliche Schwierigkeiten, eine seelisch drückende Last werden als Grund anerkannt, warum sich die Rechtsgemeinschaft von einem Menschen zurückzieht und ihn aufgibt, der lebt, gesund ist, die Möglichkeiten eines ganzen Lebens vor sich hat. Der Rechtsgrundsatz, der damit neu in unser Recht eingeführt würde, wäre also dieser, daß um menschlicher Schwierigkeiten anderer willen ein Menschenleben preisgegeben werden darf. Das wird in § 160 anerkannt für einige genau umschriebene Fälle und unter bestimmten Bedingungen. Aber es ist grundsätzlich anerkannt, daß unschuldiges Menschenleben der direkten Verfügungsgewalt anderer anheimgegeben werden kann und sein Daseinsrecht gegenüber dem Willen der andern keine ausschlaggebende Bedeutung hat, wenn den andern in schwieriger Lage damit geholfen wird. In schwieriger Lage. Die Situation der Vergewaltigten ist schwer, aber ist sie so viel schwerer als andere Lagen, unter denen Menschen furchtbar leiden können? Es wird ein Kind geopfert, das noch nicht geboren ist. Wird man nicht bald dahinterkommen, daß zwischen dem Kind vor der Geburt und dem Kinde nach der Geburt eigentlich kein *so* großer Unterschied ist? Alle Probleme der sozialen Indikation, wenn sie einmal wieder brennend werden sollten, des Eingriffs nach Verführung von Mädchen unter einem bestimmten Alter, alle Forderungen nach Tötung mißbildeter Kinder vor oder nach der Geburt, der verblödeten Alten, der unheilbar Kranken finden den Rechtsgrundsatz, den sie zur „Lösung" brauchen, in unserem Recht schon vor. Mit der ethischen Indikation wird er eingeführt, natürlich noch verhüllt, aber doch wirklich. Denn wenn er nicht gilt, wenn es nicht wahr ist, daß unter Umständen das Lebensrecht eines Menschen angesichts der Notlage eines andern ohne Schutz gelassen und sein Leben der Verfügung der anderen preisgegeben werden darf, dann ist der § 160 unmöglich.

Man darf auch nicht vergessen, daß derselbe Grundsatz, daß um „höherer Interessen" willen Leben geopfert werden darf und dieses kein Recht mehr hat, in der gröbsten und hemmungslosesten Form in unserem Lande schon praktiziert worden ist. Um sich davon zu distanzieren, hat man die Todesstrafe gegen Verbrecher, die schuldig geworden sind und ihr Lebensrecht selbst verwirkt haben, aus unserem Recht gestrichen. Jetzt handelt es sich um schuldloses Leben, dessen Lebensrecht gewiß ist. Liegt nicht in unserer letzten Vergangenheit die dringende Warnung vor dem ersten und kleinsten Schritt auf dem Weg, an dessen Ende rücksichtslose Mißachtung des Lebensrechtes aus angeblichen Notwendigkeiten der Politik, der Partei,

des Volkes steht? Es ist nicht so sicher, daß in deutschen Menschen nicht immer noch oder schon wieder die Bereitschaft lebt, gegebenenfalls konsequent weiterzugehen.

*Menschliche Hilfe*

Eine Frau, die schwerstes Unrecht erlitten hat und seelisch tief darunter leidet, die ein Kind trägt, gegen das sich ihr ganzes empörtes Gefühl wendet, die demütigenden Schwierigkeiten entgegengeht, die sie mit Angst kommen sieht, die vielleicht in der Gefahr ist zu verzweifeln, braucht Hilfe.

Ist es nicht erschreckend, daß einer großen Zahl von denen, die sich in diese Lage hineindenken, offensichtlich auch einer großen Zahl von Frauen, kein anderer Gedanke kommt als der: die Frau braucht ja das Kind nicht auszutragen, dann ist ihr geholfen. Es muß doch eine Mentalität da sein, aus der dieser Gedanke mit solcher Leichtigkeit, wie selbstverständlich, auftaucht. Karl Barth hat sie beschrieben: „Es ist einfach Tatsache: Gerade die gewissermaßen automatisch hemmende Einsicht, daß es sich in der absichtlichen Schwangerschaftsunterbrechung unter allen Umständen, und wie man diese auch deute, um eine zuvorkommende Tötung von *Menschen*leben handelt, scheint sich (an der inzwischen sich vertiefenden biologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis des Sachverhaltes vorbei!) in weitesten Kreisen ganz eigentümlich verflüchtigt zu haben. Oder es wird eben weithin auch mit der Möglichkeit bewußter Tötung umgegangen, als wäre sie irgendein anderes zur Hand liegendes Auskunfts- oder Hilfsmittel in irgendeiner Verlegenheit, als ob es sich um nichts mehr als um eine etwas peinliche Operation wie andere handle. Kurz: man kann, man tut das eben."[20]

Die Hilfe, auf die man kommt, ist die: man bietet der gequälten Frau, die das unschuldige Opfer gemeinen Verbrechens geworden ist, an und legt ihr nahe, nun selbst die Mörderin ihres Kindes zu werden. Der Staat soll diese Ausflucht sanktionieren und durch eigenes Gesetz bedenkenlos machen, so daß der halbverzweifelten Frau der Schritt möglichst leicht gemacht wird. Dagegen sollte man nicht einwenden, daß der Staat nichts anderes tut, als die Entscheidung der Freiheit der Frau anheimgeben. In der Versuchung, in die sie durch ihre Lage geraten kann, ist das Gesetz, das ihr die Abtreibung ausdrücklich erlaubt, das sehr verführerische Angebot einer leichten Lösung. Der Gesetzgeber muß auch das bedenken, wie sehr die Freigabe das sittliche Urteil verfälscht, indem die rechtlich gegebene Freiheit in sittliche Erlaubtheit umgedeutet wird – und wie sehr das Gesetz dazu dienen wird, noch mehr bei vielen die Scheu vor der kriminellen Abtreibung zu mindern.

Die Hilfe, die der Frau angeboten wird, macht sie schuldig. Es scheint in der heutigen Welt viel dazu zu gehören, daß einer noch einigermaßen ernst spürt, was für Sokrates lebendige Weisheit war: es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht

[20] K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/4, Zürich 1951, S. 475 f.

zu tun. Von dem, was ein gläubiger Christ, evangelisch oder katholisch, dazu zu sagen hätte, was solche Schuld bedeutet, braucht nichts gesagt zu werden. Angefügt werden mag aber eine Mitteilung, die eine Psychotherapeutin über ihre Erfahrungen gemacht hat, auch wenn andere Psychotherapeuten die Allgemeinheit solcher Erfahrungen bestreiten. Sie weisen aber doch wenigstens darauf hin, in welche seelische Not die nahegelegte Hilfe führen kann: „Es liegen vielfältige tiefenpsychologische Erfahrungen darüber vor, daß *jede* Schwangerschaftsunterbrechung, auch wenn sie von der Frau gewünscht wurde, und auch beim Vorliegen gesetzlich anerkannter Indikation, ein schweres, häufig zunächst unbewußtes Trauma darstellt. Die spätere Auseinandersetzung in einer, unter Umständen gerade wegen verborgener psychischer Folgen der Unterbrechung, nötig gewordenen Behandlung zeigt, daß der Konflikt nur peripher durch die eventuelle Strafbarkeit der Handlung verursacht wird. In den seelischen Tiefenschichten der Frau – die von Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten, auch von gesundheitlichen Erwägungen nicht erreicht werden – wird auch die gesetzlich zulässige Schwangerschaftsunterbrechung als schwere moralische Schuld empfunden. ... Ich kenne mehrere Fälle, in denen gerade das legale und medizinisch einwandfreie Verfahren der Unterbrechung mit dazu beigetragen hat, daß die durch die Unterbrechung verursachten Schuldgefühle verdrängt werden und sich in schweren neurotischen Erkrankungen manifestieren konnten, die dann nur durch bewußte Verarbeitung der Schuld behoben werden konnten."[21]

Die Fragwürdigkeit der Hilfe, die der Frau angeboten wird, wenn man ihr legal die Wahl freigibt, sich aus der augenblicklichen Bedrängnis durch die Unterbrechung zu befreien, liegt auch darin, daß sie eben durch diese Möglichkeit nur noch in der Ablehnung des Kindes bestärkt wird, die als erste Reaktion auf das Schreckliche sehr verständlich ist. Ihr Blick wird starr fixiert auf diesen Ausweg, der sie schuldig macht und auf die Dauer neu belastet.

Die menschliche Hilfe, die die Frau nötig hat und die ihr geboten werden könnte, müßte gerade darin bestehen, ihr über diesen Aufstand ihres Gefühles gegen das Kind hinwegzuhelfen. Nachdem sie unter menschlich mitfühlender Führung die erste Not durchgestanden hat, kann es sehr wohl sein, daß andere Gefühle in ihr wach werden, wenn sie langsam das Kind nicht als etwas Fremdes empfindet, das ihr gewaltsam aufgezwungen worden ist, sondern als ihr eigenes lebendig spürt. Es ist auch nicht vorauszusagen, ob die Frau nicht nach der Geburt doch noch ein mütterliches Verhältnis zu ihrem Kinde findet.

Neben dem Beistand, den sie in dieser Lage auch wegen der vielleicht schweren Belastung ihrer Beziehungen zu Familie und Umwelt braucht, scheint dieses beson-

---

[21] Jutta v. GRÄVENITZ, Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Psychotherapie und Tiefenpsychologie, in: Gutachten und Stellungnahmen zu Fragen der Strafrechtsreform mit ärztlichem Einschlag. Bonn 1958, S. 115 f. Am gleichen Ort S. 102 f. findet sich eine Kritik der Bemerkungen der Frau v. Grävenitz in der Stellungnahme dre Deutschen Gesellschaft für Psychotherapie und Tiefenpsychologie (A. Mitscherlich).

ders notwendig zu sein: es muß in ihre freie Wahl gestellt bleiben, ob sie ihr Kind selber pflegen und erziehen will, wie es an sich der Mutter zukommt, oder ob sie, in der seelischen oder sozialen Unmöglichkeit, sich dazu zu entschließen, es andern zur Pflege überlassen muß. Hier hat die freie Wahl, die man meint in eine Entscheidung über Leben und Tod des Kindes verkehren zu dürfen, ihren legitimen Ort. Die werdende Mutter soll von Anfang an wissen, daß ihr in jedem Fall die Wege geebnet werden. Das kann ihr einen schweren Teil ihrer Sorgen nehmen.

Hier braucht über die Möglichkeiten echten menschlichen Beistandes, den eine Frau verdient und nötig hat, an der so schweres Unrecht begangen worden ist, nur in wenigen Zügen gesprochen zu werden. Es mußte aber nachdrücklich darauf hingewiesen werden. Wenn man ernsthaft versucht, von dieser Seite das Problem anzugehen, sieht manches anders aus, als es in den Diskussionsäußerungen gewöhnlich dargestellt wird. Sicher muß die persönliche Freiheit der Frau gewahrt und geachtet bleiben. Aber die Freiheit, von der man fast allein geredet hat, ist eine Freiheit, die es in sittlichem Sinn nicht gibt und gegen die, im Sinn des positiven Rechts verstanden, zu viel einzuwenden ist, die Freiheit, über Leben oder Tod des eigenen Kindes zu entscheiden. Wer überzeugt ist, daß der Mensch nicht berechtigt ist, die Tötung eines andern frei zu wählen, um sich von ihm zu befreien, kann in solcher Wahl nur einen Mißbrauch menschlicher Freiheit sehen. Die Freiheit, zu der die Frau geführt werden muß, die unter den seelischen Fesseln leidet, in die sie das an ihr begangene Verbrechen geschlagen hat, ist die Freiheit, das Geschick, das ihr, menschlich nicht begreiflich, auferlegt worden ist, innerlich so zu tragen, daß ihr Tiefstes und Persönlichstes daran nicht zerbricht, sondern geläutert daraus hervorgeht. Dazu ist viel verstehende Hilfe nötig. Aber sie ist nicht unmöglich, und das eigentliche menschliche Problem eines solchen Falles wäre, wie der armen Geschändeten *solche* Hilfe zugeführt werden kann.

## Ein Vorschlag

Wofür die Mehrheit des Bundestages eintreten wird, ist nicht vorauszusehen. Die Meinungen sind zu sehr geteilt. Sollte es sein, daß sich der Bundestag in der Mehrzahl seiner Mitglieder für die Freigabe der ethischen Indikation entscheidet, bliebe noch etwas zu überlegen, für das einzutreten auch manche von denen bereit sein können, die im übrigen überzeugt sind, einer Frau in dieser Lage die Freiheit der Entscheidung über das Leben des Kindes zusprechen zu sollen.

Nach dem Gedanken des § 160 müßte sich die Frau in einer Frist von einigen Wochen; von dem Zeitpunkt an, da sie die Sicherheit über ihre Schwangerschaft erhalten hat, in kurzer Zeit zur Anzeige entschließen, und der Eingriff muß vor Ablauf von ungefähr drei Monaten nach der Empfängnis vollzogen werden. Über die genaueren Fristen ist lange beraten worden; sie lassen sich nicht wesentlich

hinausschieben. Diese Zeit ist für die Frau die schlimmste, unter den Erschütterungen des Erlebten und der neu entstandenen Angst des Kommenden; ganz abgesehen von der Gefühlslage, die schon unter den gewöhnlichen Umständen die ersten Monate der Schwangerschaft beschweren kann.

In dieser Lage muß die Frau entscheiden, ob sie ihr Kind austragen oder töten will. Wenn sie die Tötung gewählt hat in einer Situation, in der sie sich später vielleicht selbst nicht wiederzuerkennen vermag, kann das zur Ursache eines Leides werden, das in ihrem ganzen Schicksal das schwerste für sie ist. Wenn man schon so großen Wert darauf legt, daß die Frau die Freiheit eigener Wahl haben soll, dann folgt doch, daß man auch alles tut, um ihr eine freie Wahl möglich zu machen. Dazu würde gehören, daß ihr beide Alternativen im rechten Lichte erscheinen. In ihrer Situation liegt doch eine Gefahr. Vielleicht wird sie den angebotenen Weg der kurzschlüssigen Lösung mit solcher Gewalt erleben, daß sich ihr die andere Möglichkeit gar nicht hinlänglich zeigt. Um wirklich wählen zu können, braucht sie eine verstehende Hilfe, die ihr vor allem die Angst vor der Zuknuft nimmt und ihr zeigt, wie sie, ohne ihr Kind töten zu müssen, einen Weg gehen kann, der ihr erträglich erscheint.

Das ergibt sich doch wohl aus dem Gedanken des Gesetzes. Es geht über das rein Strafrechtliche hinaus, aber es ist eingeschlossen, wenn die Begründung aus der Freiheit ernst genommen und in ihrem menschlichen Zusammenhang gesehen wird. So müßte schon im Gesetz ein Weg gefunden werden, jeder Frau in dieser Lage die Hilfe zuzusichern, die sie für ihre freie Entscheidung braucht. Das erscheint nicht unmöglich. Das Gesetz sieht ein Verfahren vor, in dem das Gericht feststellt, ob die Voraussetzungen der ethischen Indikation vorliegen. Zwischen der ersten Anzeige bei der zuständigen Behörde und dem Beschluß des Gerichts liegt eine gewisse Zeit. In dieser Zeit müßte die Frau eine Beratung erhalten, die zum Beispiel von einer älteren, erfahrenen Fürsorgerin zu übernehmen wäre. Diese hätte die Aufgabe, die Frau sich über ihre ganze Lage aussprechen zu lassen und ihr alle Möglichkeiten, vor allem in bezug auf die Zukunft des Kindes, darzulegen. Wenn die Person der Helferin gut gewählt ist, und es wird sicher nicht schwer sein, eine solche unter den Fürsorgerinnen zu finden, wäre damit eine menschliche Hilfe gewährt. Sie würde es der Frau möglich machen, in größerer Ruhe und Freiheit sich zu entschließen oder den ersten Entschluß, der sie zur Stellung des Antrags geführt hat, zu überprüfen. Dasselbe würde für den antragsberechtigten gesetzlichen Vertreter gelten. Im Gesetz brauchte nur ein Absatz auszusprechen, daß das Gericht seinen Beschluß rechtskräftig nicht fassen kann, bevor die Beratung mit einer von einer entsprechenden Stelle benannten Helferin stattgefunden hat. Im übrigen kann hier offen bleiben, wie diese, wie uns scheint, durch den Ernst des in Frage stehenden Entschlusses menschlich geforderte Hilfe im Gesetz selbst oder es ergänzend geordnet wird.

## Ein anderer Vorschlag

Nicht ist es der Zweck des dargelegten Vorschlags, die Annahme des § 160 zu erleichtern; er möchte nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß das Gesetz, wenn der Gesetzgeber zu ihm sich entschließen zu sollen glaubt, den ihm zugrunde liegenden Gedanken schärfer fassen und die Freiheit, die man auf diese Weise schützen will, in ihrer ganzen menschlichen Realität nehmen müßte, mit den Voraussetzungen, die zu einer freien Wahl gehören. Damit dürften wenigstens in manchen Fällen nicht gewollte, bedauernswerte Auswirkungen der gesetzlichen Freigabe der ethischen Indikation verhütet werden können.

Darüber hinaus ist aber doch noch etwas anderes zu überlegen. Die ganze Frage, um die es sich in Wahrheit handelt, ist dadurch in ein bedenklich eingeengetes Gesichtsfeld geraten, daß man sie immer nur vom Strafrecht her sieht. Lassen wir doch einmal diese Seite der Sache. die nicht die wesentliche ist, auf sich beruhen, um mit der gebotenen Unbefangenheit des Blicks fragen zu können, was denn eigentlich die Aufgabe ist, die der Gesetzgeber nach Wunsch und Willen des ganzen Volkes, das *darin* einig ist, lösen soll. Die Rechtsgemeinschaft will einen Weg finden, auf dem einer an einem geschehenen Unrecht schwer leidenden Frau geholfen und nicht von neuem Leid zugefügt wird. Das ist nicht ein strafrechtliches Problem, sondern die Frage, was man tun kann, damit das strafrechtliche Problem gar nicht entsteht. Einen solchen Weg gibt es wohl, und falls es notwendig erscheint, kann er gesetzlich festgelegt werden. Es genügt, den Grundgedanken zu umreißen.

Der Gesetzgeber soll verhüten, daß eine Frau durch ein gegen Sittlichkeit, Recht und Gesetz an ihr begangenes schweres Verbrechen in eine Not gerät, die sie zu dem verzweifelten Ausweg drängen könnte, das Leben zu vernichten, das sie gegen ihren Willen im Schoße trägt. Deshalb wird ihr rechtlich zugesichert, daß die Not behoben wird, soweit mit menschlichen Mitteln das an ihr geschehene Unrecht wiedergutgemacht werden kann. Sie hat das Recht, die Hilfe der Einrichtungen der öffentlichen oder freien Wohlfahrtspflege in Anspruch zu nehmen, und die Sorge für das Kind kann sie denselben Stellen anvertrauen, wenn sie das tun will. Wie immer, und mit Recht, entrüstet abgelehnt worden ist, daß bei der Wahl zwischen Todes- und Freiheitsstrafe die Kostenfrage eine Rolle spielen dürfe, so wäre es hier noch viel unwürdiger, ein Menschenleben zu gefährden, weil die öffentliche Hand die Kosten der Geburt und des Unterhalts eines armen Kindes nicht tragen wollte[22]. Darüber hinaus soll eine Helferin bestellt werden, die der seelisch leidenden Frau solange beisteht, bis sie die Folgen des erlittenen Unrechts überstanden hat. Mißbrauch dieser für den Fall erlittenen Unrechts angebotenen Hilfe ist nicht mehr zu befürchten als bei § 160 auch; aber von einer irrigen Entscheidung hängt hier nicht die gegen das Gesetz vollzogene Tötung eines Menschen ab.

[22] Dabei ist nicht gesagt, daß immer die öffentliche Hand in Anspruch genommen würde. In manchen Fällen könnte das Kind wohl auch durch Adoption in eine Familie aufgenommen werden.

Wäre es nicht möglich, auf diesem Wege zu einer Lösung zu gelangen, die gerecht und menschlich annehmbar erscheint? Dann wird der Gesetzgeber gar nicht in die Situation gezwungen, in der er entscheiden muß, ob er es verantworten kann, im Namen des Volkes und des Rechtes die Tötung eines werdenden Menschenlebens, zu der kein ärztlicher Notstand zwingt, durch Gesetz als rechtmäßig zu erklären und etwas zurückzunehmen von dem ernsten Bekenntnis, das die Bundesrepublik zum Lebensrecht jedes Menschen abgelegt hat, nachdem im Namen des deutschen Volkes so schrecklich gegen Recht und Leben von Millionen gefrevelt worden war.

# ZEITBERICHT

Das Konzil in der Sicht der „Time" – Hochschulen in Polen – Brasilien – Brautkurse in Marokko

## Das Konzil in der Sicht der „Time"

„Time" vom 5. Oktober 1962 widmet einen 15-Spalten-Artikel dem Konzil und bringt als Umschlagbild den Papst. Der Artikel ist nicht gerade freundlich gehalten, zeugt aber von großem Interesse und einem vorzüglichen Informationsdienst. Bemerkenswert ist, was die große amerikanische Zeitschrift über die Gegenstände zu berichten weiß, die auf dem Konzil voraussichtlich behandelt oder beschlossen werden: 1. Daß die Bischöfe in ihrer Gesamtheit ebenso unfehlbar seien wie der Papst. Time meint, dadurch würde für die Protestanten die „uneingeschränkte" päpstliche Unfehlbarkeit weniger anstößig. 2. Neueinteilung von Diözesen, namentlich Verminderung der vielen italienischen und Aufteilung einiger übergroßen Sprengel. 3. Gleichmäßigere Verteilung der Priester. Die Bischöfe sollen auch über die exemten Orden verfügen können. Time meint weiter, Dominikaner und Jesuiten (warum gerade diese zwei?) würden sich dem heftig widersetzen. 4. In der Liturgie wird das Latein nicht abgeschafft werden, aber den Bischöfen wird gestattet werden, solche Teile wie Epistel und Evangelium in die Landessprache zu übersetzen (gemeint ist wohl: den eigentlichen Lesegottesdienst in der Landessprache zu halten; denn vorgelesen werden diese Teile ja längst überall in der Landessprache). Das Brevier soll radikal verkürzt werden. In den Missionsländern sollen mehr Landesbräuche in die Liturgie aufgenommen werden, etwa bei Taufe, Hochzeit und Begräbnis. 5. Für das Verhältnis zu den Nicht-Katholiken soll das Dogma von der „alleinseligmachenden Kirche" gemildert (broadly interpreted) werden: „Das Konzil wird vielleicht durch eine Erklärung über die Kirche als mystischen Leib Christi die nichtjuristische Seite des Katholizismus betonen und näher erklären, inwiefern alle Christen und selbst Ungetaufte, die guten Glaubens sind, mit der sichtbaren römischen Kirche verbunden sind. 6. Ehe.

Das Konzil wird sich „fast sicher" streng äußern gegen Ehescheidung und künstliche Geburtenbeschränkung. Für die Mischehen wird vielleicht eine Milderung eintreten hinsichtlich des Versprechens der katholischen Kindererziehung. 7. Freiheit der Religionsübung. Das Konzil wird vielleicht eine Erklärung abgeben, daß jeder Mensch das Recht habe, Gott zu verehren, wie er glaube. „Eine solche Erklärung würde sich direkt gegen viele Bischöfe in Spanien, Italien und Latein-Amerika richten, die immer noch den protestantischen Missionen keine volle Freiheit gestaaten wollen." 8. Das Konzil wird sich über die Bedeutung des Laienapostolats äußern, aber nicht zugeben, „daß die Laien ihre Bischöfe wählen, oder daß der Papst einen Laien-Senat ähnlich dem Kardinalskollegium einrichtet". 9. Vielleicht wird der Diakonat ohne Zölibatspflicht eingerichtet. 10. Dezentralisation. Ent-Italienisierung der „Vatikanischen Bürokratie" und mehr Vollmachten für die Bischöfe. Dagegen ist nicht wahrscheinlich, daß den Wünschen einiger „katholischer Radikalen" stattgegeben wird, die eine „Altersgrenze für alle Prälaten mit Ausnahme des Papstes" fordern, sowie „Abschaffung der mittelalterlichen Kleider, Titel und Privilegien, z. B. des Ringkusses". 11. Die Lehre von der Mediatrix wird vielleicht nicht zur Entscheidung kommen; „denn es könnte Protestanten und Ost-Christen stoßen".

Man sieht, manche dieser „Informationen" sind nicht übel, bei andern scheint der Wunsch der Vater der Information gewesen zu sein. Auch die Einteilung der Kardinäle in „liberale" und nichtliberale dürfte wohl mehr auf Kombinationen beruhen, wobei übrigens zu bedenken ist, daß „liberal" im Amerikanischen eine andere Bedeutung hat, etwa aufgeschlossen, weitherzig. Bei uns würden sich Kardinäle wie Bea, Alfrink, Döpfner, Léger, nicht gerade gern als liberale Katholiken bezeichnen lassen.

Im Ganzen betrachtet ist ein Artikel wie der vorliegende sehr beachtlich und, man kann sagen, erfreulich, wenn man bedenkt, mit welcher kolossalen Unkenntnis noch vor wenigen Jahrzehnten in Amerika über katholische Dinge geschrieben wurde. Es ist auch jetzt noch nicht alles ganz korrekt, weder theologisch, wenn es z. B. heißt, daß das Konzil eine neue Auslegung (new dimensions) für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit oder wirklichen Gegenwart Christi im Altarsakrament oder der Erbsünde geben könne, noch geschichtlich, wenn als eine Hauptaufgabe des Konzils von Trient die Abschaffung des „Ablaßhandels" hingestellt wird. Aber der Fortschritt ist mit Händen zu greifen.

In dem Artikel wird mit Befriedigung festgestellt, daß die Katholiken die übrigen Christen nicht mehr als Häretiker und Schismatiker, sondern als „getrennte Brüder" bezeichnen. Gewiß bemüht man sich auf katholischer Seite ernstlich, alles zu vermeiden, was die Gefühle Andersgläubiger verletzen könnte. Nur sollten die Andersgläubigen nicht vergessen, daß auch die Katholiken Gefühle haben. Die Katholiken haben es nicht gern, wenn über Dinge, die ihnen heilig sind, in diesem leicht ironischen, respektlosen (der Papst in the dual role of head cheerleader and supreme referee), kurz allzu journalistischen Ton gesprochen wird.

## Hochschulen in Polen

Auf dem Gebiet des heutigen Polens gab es bis 1918 drei Universitäten, zwei polnische in Krakau (1341) und Lemberg (1661) und eine russische in Warschau (1817). Außerdem bestanden zwei Technische Hochschulen in Warschau, eine polnische und eine russische.

Schon 1915 ließen die deutschen Behörden die Umwandlung der beiden russischen Hochschulen in polnische zu. Überhaupt entstand während des ersten Weltkrieges eine ganze Reihe von Hoch-

schulen, so u. a. die Schule für Politische Wissenschaften in Warschau, die Handelshochschule in Warschau, eine private Freie Universität in Warschau und die Katholische Universität in Lublin.

1919, nach Gründung des neuen unabhängigen Polens, nahm die alte Universität Wilna ihre Tätigkeit wieder auf. Sie war schon 1579 gegründet und den Jesuiten übergeben worden, mußte aber 1832 bis auf die medizinische und astronomische Fakultät schließen. Neu gegründet wurde ebenfalls 1919 die Universität in Posen auf Grundlage der preußischen Königlichen Akademie.

Zu diesen Universitäten kam noch eine Reihe von Hochschulen anderer Art hinzu, so daß es vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges insgesamt 27 Hochschulen gab, von denen 13 staatlich und 14 privat waren. Die Zahl der Lehrstühle betrug 1937/38 782, die der Studierenden 49 534.

Der Zweite Weltkrieg vernichtete zunächst das wissenschaftliche Leben des Landes in einem unvorstellbaren Maß. Es war die erklärte Absicht des Nationalsozialismus, die gebildete Schicht Polens auszurotten und das Volk ungebildet zu halten. Das geht aus einem Geheimbefehl Rosenbergs vom 26. November 1942 hervor, wo Richtlinien für die Behandlung der Polen aufgestellt werden. Es heißt dort: „Das polnische Schulwesen ist über ein vierklassiges Volksschulwesen hinaus nicht zu entwickeln und zu fördern. Ausnahmen für kriegswichtigen Fachunterricht können zugelassen werden." Schon am 12. September 1940 hatte Hans Frank in einer Abteilungsleiter-Sitzung erklärt: „Der Führer hat erneut auf meine ausdrückliche Frage entschieden, daß es bei der von uns getroffenen Beschränkung zu bleiben hat. Kein Pole soll über den Rang eines Werkmeisters hinauskommen, kein Pole wird die Möglichkeit erhalten können, an allgemeinen staatlichen Anstalten sich eine höhere Bildung anzueignen. Ich darf Sie bitten, diese klare Linie einzuhalten."

So wurden am 6. November 1939 nicht weniger als 180 Professoren und Dozenten der Jagellionen-Universität Krakau (von insgesamt 230) von der SS verhaftet und nach Sachsenhausen gebracht. Nach einigen Monaten wurden die älteren unter ihnen auf Grund zahlreicher Interventionen aus der gesamten wissenschaftlichen Welt wieder entlassen, die jüngeren dagegen (unter 40 Jahren) nach Dachau gebracht. Die Einrichtungen und Sammlungen der Universität selbst wurden abtransportiert oder vernichtet. Die Universität Posen wurde zur „Reichsuniversität Posen" umgewandelt, die Universitäten Lemberg und Wilna wurden zu ukrainischen bzw. litauischen Universitäten erklärt. Viele Gelehrte wanderten in die Konzentrationslager und gingen dort elend zugrunde. Andern gelang es ins Ausland zu fliehen.

Trotzdem ging man daran, Hochschulen im Untergrund aufzubauen. Schon im Herbst 1940 nahm die Warschauer Universität ihre geheime Tätigkeit auf, unter den schwierigsten äußeren Bedingungen zwar, aber doch mit verhältnismäßig großem Erfolg. Obwohl keine Räume zur Verfügung standen – die Vorlesungen wurden in Privatwohnungen gehalten –, obwohl es kaum Lehrbücher gab, keine Übungsstätten usw. und obwohl die Studenten zu einem Doppeldasein gezwungen waren, haben an dieser Universität in den Kriegsjahren nicht weniger als 300 Professoren und Dozenten gewirkt und etwa 4000 Studenten studiert. Auch die zweite geheime Universität in Warschau, die „Universität der Westgebiete", die sich vor allem mit dem Recht des polnischen Volkes auf Leben und Erhaltung in den Westgebieten befaßte, nahm ihre Tätigkeit sehr früh auf: am 24. November 1940. 1943/44 unterrichteten dort 200 Lehrkräfte, und es studierten 1400 Studenten. Beide Universitäten stellten ihre Arbeit ein, als der Warschauer Aufstand Professoren und Studenten zu den Waffen rief oder jede wissenschaftliche Tätigkeit unmöglich machte. Die Jagellionische Universität in Krakau wurde im Frühjahr 1942 wieder aufgebaut. 136 Lehrkräfte dozierten dort vor etwa 800 Studenten. Am ehesten von allen begann die Katholische Universität von Lublin mit ihrer geheimen Tätigkeit, und zwar schon am 1. Dezember 1939. Aber die Verhaftung einer Reihe ihrer Professoren erzwang eine erneute Schließung noch im

gleichen Monat, und sie konnte dann ihre Tätigkeit erst zwei Jahre später wieder aufnehmen, im Dezember 1941.

1944, mit der Befreiung Polens, konnte das Hochschulwesen neu aufgebaut werden. Zwar gehörten zwei der Städte, in denen sich vor dem Krieg Universitäten befanden, Lemberg und Wilna, nicht mehr zum neu entstehenden polnischen Staat, aber man gründete schon im Oktober 1944 eine neue Universität in Lublin, die erste, die nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Tätigkeit wieder aufnahm. Wenige Tage später wurde dort auch die einzige katholische Universität in den Ostblockländern wieder eröffnet. 1945 begannen die Universitäten Warschau, Krakau und Posen wieder mit ihrem Betrieb. Außerdem wurden drei neue polnische Universitäten ins Leben gerufen: in Lodz, Breslau und Thorn. Im Studienjahr 1945/46 gab es insgesamt 30 Hochschulen mit 107 Fakultäten, an denen 55 998 Hochschüler studierten. Die innere Organisation dieser Hochschulen entsprach zunächst den Formen der Vorkriegszeit, die denen in Österreich und Deutschland angeglichen waren.

Erst am 28. Oktober 1947 wurde ein neues Dekret über die Organisation der Wissenschaft und des Hochschulwesens erlassen, das dem Staat die Lenkung und Kontrolle über das gesamte wissenschaftliche Leben garantierte. Zwar behielten die eigentlich akademischen Hochschulen ihre Selbstverwaltung, aber da die Entscheidungsgewalt beim Kultusminister und beim Hauptrat für die Angelegenheit der Wissenschaft lag, blieb diese Freiheit reine Theorie. Die Lehr- und Forschungstätigkeit der Universitäten wurde mehr und mehr nach sowjetrussischem Vorbild ausgerichtet. 1950 begann ein neuer Abschnitt im Leben der polnischen Hochschulen nach einem Sechsjahresplan, der ihnen nicht nur Zahl und Zusammensetzung ihrer Studenten vorschrieb, sondern sie auch weithin zu Fachschulen umwandelte. Das Vorbild Sowjetrußlands beherrschte von nun an die wissenschaftliche Arbeit. Am 26. April 1950 wurde ein eigenes Hochschulministerium geschaffen, durch das die Partei Einfluß auf die Hochschulen nahm. 1954 wurden die theologischen Fakultäten der Universitäten geschlossen.

Mit dem „Tauwetter" von 1956 setzte auch das Bemühen um Änderung der bisherigen Organisationsformen ein, vor allem um Lehrfreiheit und um Selbstverwaltung. Eine erstaunlich offen vorgetragene Kritik hatte zwar nicht vollen Erfolg, erreichte aber doch, daß der dialektische Materialismus nicht mehr als alleingültig angesehen wurde und daß entlassene Wissenschaftler wieder dozieren durften. Das letzte Hochschulgesetz vom 5. November 1958 bedeutet einen weiteren Schritt auf dem Weg zu den alten Organisationsformen und Arbeitsweisen der Vorkriegszeit, wenngleich die Freiheit der Lehre und Forschung darin nicht verankert wurde. Immer noch sind die Hochschulen der Macht der Partei durch das Hochschulministerium ausgeliefert. Verglichen jedoch mit den Universitäten in anderen Ostblockstaaten weist die heutige polnische Hochschule viele freiheitliche Züge auf, vor allem die Selbstverwaltung innerhalb der von der Partei gesteckten Grenzen.

Im Studienjahr 1960/61 gab es in Polen 75 Hochschulen, davon 8 Universitäten, 10 Technische Hochschulen, 10 Medizinische Akademien, 7 Wirtschaftshochschulen, 7 Landwirtschaftliche Hochschulen, 7 Musikhochschulen; der Rest verteilt sich auf andere Fächer und Richtungen. Unter ihnen befinden sich 2 Theologische Akademien, eine für katholische Theologie in Warschau und eine Christliche Theologische Akademie ebenfalls in Warschau für evangelische, altkatholische und orthodoxe Theologie.

An diesen Hochschulen studierten 165 687 Studenten, davon 26 811 als Fernstudenten, 12 111 als Abendstudenten und 15 423 als Externstudenten, die übrigen 111 342 im Normalbetrieb. (Karl Hartmann, *Hochschulwesen und Wissenschaft in Polen*, Frankfurt: Alfred Metzner 1962, XIX, 606 S. 4 Karten, Ln. DM 54,—.)

## Brasilien

Brasilien ist mit seinen 8,5 Millionen qkm nach der Sowjetunion, China und Kanada der viertgrößte Staat der Welt. (Die USA, allerdings ohne Alaska und Hawai, haben nur 7,8 Millionen qkm.) Die Ilha da Vera Cruz, wie das Land zunächst genannt wurde, gehörte seit dem 1. Mai 1500, dem Tag, da es von Pedro Alvarez Cabral feierlich in Besitz genommen wurde, zu Portugal. Der Name Ilha, später Terra da Vera Cruz, konnte sich nicht lange halten. Schon bald bezeichnete man die neue Kolonie nach dem roten Edelholz, das es dort in Mengen gab und das so viel zum Reichtum der Krone Portugals beisteuerte: Brasil. Mit diesem Wort hatten die Portugiesen im Mittelalter schon das rote Holz benannt, und Isola de Brazi hieß auf der Karte des Andrea Bianco (Venedig 1436) eine der Azoreninseln, heute Terceira, die man mit den Purpurinseln des Plinius (naturalis historia VI, 203) identifizierte. Und von daher hat man wohl das Land Brasil genannt, in dem es die roten Hölzer gab. Aber erst 1532 machte sich Portugal daran, in Brasilien eine geordnete Verwaltung zu errichten. Freilich nicht diese, sondern die Mission war es, die das Land allmählich emporführte. Die Geschichte Brasiliens, vor allem die Geschichte seiner Kultur, ist ohne die Missionierung des Landes nicht denkbar. Entscheidendes hat dazu die Gesellschaft Jesu beigetragen (Reduktionen!). Die Vertreibung der Jesuiten aus Portugal und seinen Kolonien durch Pombal (1759) hat der Entwicklung des Landes einen schweren Schlag versetzt, von dem es sich nur langsam erholte und dessen Folgen im kirchlichen Leben bis auf den heutigen Tag spürbar sind. Denn was damals so erfolgreich begonnen wurde, wurde rücksichtslos zertört. Und wenn heute Kirche in Brasilien und überhaupt in Lateinamerika mit so vielen und großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, dann ist einer der Gründe darin zu sehen, daß die Aufklärung das geduldige Erziehungswerk des Ordens nicht weitergeführt hat. Die alten Jesuiten begnügten sich ja keineswegs damit, das Evangelium zu verkünden, sie führten die Eingeborenen zugleich in eine höhere Gesittung und Kultur ein.

Die Kirche kann zwar darauf hinweisen, daß 95 % der heutigen 66 Millionen Einwohner Brasiliens katholisch sind – Brasilien ist damit jener Staat der Welt, in dem die meisten Katholiken wohnen –, sie kann auch auf eine feste kirchliche Organisation verweisen – es gibt heute 3 Kardinäle, 29 Erzbischöfe und 136 Bischöfe –, aber der Priestermangel ist riesengroß und viele, die offiziell katholisch sind, hängen in Wirklichkeit dem schlimmsten Aberglauben an.

Rein statistisch errechnet trifft in Brasilien ein Priester auf 6000 Seelen (Deutschland 1:1568). Die Wirklichkeit sieht jedoch viel trostloser aus, da der Klerus stark in den Städten konzentriert ist, während immer noch 65 % der Brasilianer auf dem Land leben, so daß auf dem Land auf einen Priester nicht weniger als 20 000 Seelen treffen. Dabei ist die Bevölkerungsdichte 7,7 je qkm.

Dort, wo die Arbeit der Jesuiten abgebrochen wurde, ohne daß dafür ein hinreichender Ersatz geschaffen wurde, greift beim einfachen Volk mehr und mehr ein furchtbarer Aberglaube um sich: der Spiritismus afrikanischer Herkunft. Seit im September 1865 zum erstenmal in Bahia eine spiritistische Sitzung stattfand, nimmt diese synkretistische Religion mehr und mehr zu. Nicht nur Neger und deren Abkömmlinge verfallen ihr, auch unter den Weißen findet sie Anhänger in der Sekte der Umbandistas, die afrikanische mit christlichen Elementen vermischt. Das Anwachsen des Spiritismus geht aus folgenden Zahlen hervor: 1940 gab es in São Paulo, das heute 3,316 Millionen Einwohner zählt, 155 037 Anhänger des Spiritismus, 1950 waren es bereits 242 972, und man muß auf Grund von Indizien annehmen, daß die Sekte seither noch viel stärker angewachsen ist. Dazu kommen noch mindestens 200 000 Umbandistas. In Rio Grande de Sur hängt etwa ein Drittel der Bevölkerung dieser Sekte an, also etwa 1,6 Millionen (nach Angaben der Gaceta de

Umbanda vom 30. 11. 1956). Nicht weniger als 74 Rundfunkstationen senden spiritistische Programme.

Neben dem Spiritismus ist in jüngster Zeit wieder die Freimaurerei aktiver geworden, nachdem sie lange Zeit hindurch untätig war. Ihr neuer Großmeister erklärte am 24. Juni 1958 vor der Presse, daß es in Brasilien etwa 2000 Logen gebe mit 2 Millionen Mitgliedern, von denen mehr als 100 Abgeordnete oder Senatoren seien. Die Freimaurer setzen sich vor allem für die völlige Trennung von Kirche und Staat ein, für die laizistische Schule und für die Ehescheidung.

Ein Drittes kommt hinzu. Seit 1938 ist auch der Protestantismus äußerst rührig geworden. Meist handelt es sich um nordamerikanische Sekten. 25 % der protestanischen Missionare arbeiten in Lateinamerika. 1930 gab es in Brasilien erst 600 000 Protestanten, 1960 waren es bereits 3 Millionen. In den zehn Jahren von 1948 bis 1958 wurden in Brasilien nicht weniger als 16 845 107 protestantische Bibeln verteilt.

Gegenüber diesen verschiedenen Bewegungen hat die Kirche einen schweren Stand und ist auf die Hilfe der Katholiken der ganzen Welt angewiesen.

## Brautkurse in Marokko

Der Besucher Marokkos begegnet seit einiger Zeit an den dortigen Kirchenportalen einem rätselhaften Plakat. Mit mächtigen Buchstaben ruft es weiter nichts als die zwei Worte hinaus: DREI MONATE! (Also: ein Vierteljahr). Hinter diesem Plakat steht eine neu gestartete Aktion zur christlichen Ehevorbereitung. Sie geht von Casablanca, näherhin von der volkreichen, rassisch buntgemischten Pfarre Roches-Noires aus. Der Klerus von Casablance hatte sich seit langem mit der pastoral so wichtigen Frage der Gründung neuer Familien befaßt. Er mußte die schmerzliche Beobachtung machen, daß die üblichen kirchlichen Forderungen vor der Eheschließung, Aufgebot, Brautunterricht usw. häufig als bloße Formalität aufgefaßt werden. Anderseits ergab sich aus dem Kontakt mit den Brautpaaren, daß nicht selten religiöse Erinnerungen (Katechismus, Erstkommunion) vorlagen. Viele bekannten sich zum Glauben und legten auf eine kirchliche Trauung wert. Nur waren die Gespräche, die sich bei diesem Anlaß anbahnten, allzu kurz.

So kam man zu der Erkenntnis, daß eine längere, methodische Einführung in die Welt des Glaubens und die christliche Sicht der Ehe wünschenswert sei. Eine solche Vorbereitung ist nun auf drei Monate angesetzt und allen katholischen Brautpaaren zur Pflicht gemacht. Wer sich kirchlich trauen lassen will, muß an der dreimonatigen Ehevorbereitung teilnehmen. Da heißt es, wenn die Plakate rufen: DREI MONATE! Innerhalb dieser Zeit sind 7–8 Zusammenkünfte vorgesehen, an denen außer dem Priester auch Eheleute und ein Arzt teilnehmen. Ferner wird Gelegenheit zu Exerzitien oder Einkehrtagen gegeben. Für Brautleute draußen auf dem Land sind briefliche Fernkurse geplant. Auch sollen Priester zu derartigen Vorträgen über Land reisen. Auf diese Weise hofft man, den jungen Paaren ein wirklich tragfestes Fundament für die Gründung einer christlichen Ehe zu vermitteln. Es versteht sich, daß diese neue Initiative, die übrigens in Frankreich selbst ein Echo findet, nur ein Beitrag mehr ist zu allen Bemühungen um eine christliche Ehevorbereitung. Sie legt nur von neuem den Finger auf ein Problem, dessen Bedeutung auch bei uns allgemein gesehen wird. (Oktober 1962, 119 ff.)

# UMSCHAU

## Vernünftiger Glaube

Bemerkungen zu einem geistlichen Buch von August Brunner.

Von Anselm von Canterbury (1033–1109) stammt das Grundwort aller theologischen Methode: „Der Glaube sucht die Einsicht". Glaube ist nicht ein irrationales Geschehen im Menschen, sondern „vernünftiger Gehorsam" (Vatikanum I). Das Wissen um seine Vernünftigkeit muß ihm als Bedingung, wenngleich nicht als Grund, vorausgehen. Er ist, obwohl ein „Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht" (Hebr 11, 1), ein „Licht", das nach jeweils tieferer Einsicht verlangt. Nur wenn der Glaube als Akt und als Gegenstand so verstanden wird, kann er zu einem wirklich angeeigneten Element, dem entscheidenden und alles überformenden des menschlichen Bewußtseins werden. Ansonsten stünde die Glaubenswelt wie ein fremder, sozusagen erratischer Block, unbezogen auf alle übrigen Gehalte im Geist des Menschen.

Wenn man die katholische geistliche Literatur der letzten Jahrzehnte überschaut, wird man in ihr ohne Frage im allgemeinen ein beachtliches Niveau feststellen können. Vor allem ist sie durch eine Fülle bibeltheologischer und patristischer Materialien angereichert worden. Weniger eigentlich, wenngleich es einzelne hervorragende Ausnahmen gibt, ist die seit den zwanziger Jahren neu entbundene philosophische Vernunft jener Gelehrten, die der scholastischen Tradition verbunden und verpflichtet sind, für das geistliche Buch, das Erbauungsbuch im hohen Sinne des Wortes, fruchtbar geworden. Wir wollen hier heute ein solches Buch vorstellen und möchten hinweisen auf die „Gesammelten Aufsätze", die August Brunner unter dem Titel: „Vom christlichen Leben" veröffentlicht hat[1]. Hier wird in eindrucksvoller Weise deutlich, wie – immer im Horizont des je größeren Gottes und seines zuletzt unsäglichen Geheimnisses – Glaube und Geist aufeinander bezogen sind.

### *Der Denkstil*

In einem unlängst erschienenen Buch[2] werden zwei Denkformen grundlegend unterschieden, die kosmozentrische und die anthropozentrische. Die erste, die griechische, ist kosmozentrisch-objektivistisch. Sie gewinnt ihr Seinsverständnis vorbetont am Gegenständlichen, am Kosmos. Die zweite, die man aus bestimmten Gründen die christliche genannt hat[3], ist anthropozentrisch, d. h. sie orientiert sich in ihrem Seinsverständnis am Menschen und entwickelt ihre Grundkategorien von ihm her. Brunner ist ohne Frage ein anthropozentrischer Denker. Und das nicht zufällig, sondern aus der Einsicht heraus, daß im Menschen alle Dimensionen des Seins versammelt und in Einheit gebunden sind. In ihm, dem ungegenständlichen Subjekt, werden sie unmittelbar gewußt und in einem Verfahren der Subtraktion in ihrer Eigentlichkeit einigermaßen erkannt[4], und zwar in einer Erkenntnis, die sich gemäß der Seinsschicht des Menschen, die erkennend angegangen wird, ausdifferenziert und abwandelt[5]. Wichtig ist noch für diesen Denkansatz, daß nicht hingeschaut wird auf die Abstraktion eines isoliert einzelnen, sondern auf das Phänomen des konkreten Menschen, der immer schon und nur im Mit-Sein und in der Welt existiert, was vor allem im Vermögen der Sprache deutlich wird.

---

[1] *Vom christlichen Leben.* Gesammelte Aufsätze, Echter Verlag, o. J.

[2] Johanns Baptist METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München, o. J.

[3] Ebd.: „Der biblisch-christliche Ursprung der anthropozentrischen Denkform" (108 ff).

[4] A. Brunner, *Erkenntnistheorie*, Köln 1948: „Die Erkenntnis der vitalen Stufe im Menschen" (137 ff).

[5] *Erkenntnistheorie*, Zweiter Teil. Die Erkenntnisstufen.

*Einige Grundkategorien*

*Der Mensch.* Es versteht sich von selbst, daß Brunner in der Konsequenz seines anthropozentrischen Denkstils eine sehr genaue philosophische Anthropologie ausgearbeitet hat. Der Mensch wird verstanden als „leibhafte Person", als „personne incarnée"[7]. Er ist Person, d. h. ein als solche ungegenständliches Subjekt, das, wenn auch nicht absolut, in sich selbst steht, um sich selbst weiß und über sich selbst in Freiheit verfügt, doch so und nur so, daß sie wissend und wollend ausgreift auf die gegenständliche Welt. Der Mensch ist Person, sofern er durch Geist charakterisiert ist. Immanenz und Transzendenz, Bei-sich-Sein und Über-sich-hinaus-Sein, Seinsmomente, die einander bedingen und tragen, kennzeichnen den Menschen als Geist. In der Kraft seiner Seinsdynamik, seines „Fundamentalstrebens", existiert der Mensch im Hinblick auf das Sein und bewegt sich so im Raum des Ontologischen. Gerade diese Transzendenz auf das Sein und nicht nur auf bestimmte Seiende ist das grundlegende Thema der Philosophie[8].

Der Mensch ist Geist in Leib. Mit großer Entschiedenheit wird immer wieder die „Zweieinheit des Menschen"[9] betont. Diese wird von den menschlichen Ausdrucksphänomenen, Sprache und Gebärde, her untersucht. In aller Unterscheidung von Seele und Leib, von Geist und Sinnlichkeit, wird ausdrücklich die alle Differenz umgreifende Seins-Einheit des Menschen festgestellt. Eben wegen dieser seinshaften Einheit sind die beiden genannten Seinsmomente in jeder menschlichen Aktion, wenngleich in je verschiedener und variabler Intensität, anwesend. Somit gibt es z. B. im Menschen kein rein sinnliches Erkennen und Wollen. Immer erkennt und will der ganze Mensch, die geisterfüllte Sinnlichkeit oder der sinnlich affizierte Geist, in je verschiedener Mächtigkeit von Geist oder Sinnlichkeit, erkennen und wollen.

*Das Mit-Sein.* Dem Menschen als Person eignet das Miteinandersein. „Das verstehende und anerkennende Miteinander gehört wesentlich zur Person ... Individuum und Gemeinschaft sind somit zwei Aspekte des einen menschlichen Seins des konkreten Menschen. Weder der Individualmensch noch der Gemeinschafts- oder Kollektivmensch existieren wirklich, sondern der konkrete Mensch ist zugleich beides und eines nur durch das andere"[10]. In der geistbestimmten Kommunikation versteht der eine den andern, und zwar so, daß im Hinblick auf Gegenständliches, etwa den Leib, das leibliche Wort oder die leibliche Gebärde, die intentionalen Akte des andern mitvollzogen werden und eben darin das ungegenständliche Subjekt dieser Akte unmittelbar erkannt, genauer: verstanden wird. Menschliches Mit-Sein ist im Geist fundiert, macht ihn offenbar als ein Vermögen, in dem die Bereiche des Lebendigen und Stofflichen spezifisch überstiegen werden.

*Die Welt.* Der Mensch als Person ist im Medium des Leibes notwendig in der Welt, an sie verwiesen und doch ihr gegenüberstehend. Gerade so vermag sich der Mensch als Geist im und am „Material" der Welt auszudrücken. „Als meinend und sich verhaltend hat die Person immer schon einen Umkreis um sich, eine Welt, deren Mittelpunkt sie ist, ohne zu ihr zu gehören"[11]. In der kulturschaffenden Aktivität des Menschen wird die vorgegebene materielle Welt zur menschlichen Welt, die gemäß seiner Vielschichtigkeit strukturiert ist. In dieser den Geist objektivierenden Aktivität verwirklicht sich der Mensch selbst und eröffnet jeweils neue Medien mitmenschlicher Kommunikation." Denn die Person ist nicht sich zugewandt, sondern ... von sich weg, sich übersteigend, geht sie mit anderen zu anderem"[12]. Oder auch umgekehrt: Im Verstehen des in den Kulturdingen vergegenständlichten Geistes vollzieht sich das Mit-Sein, und zwar über weite Räume und Zeiten hinweg.

---

[6] A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*, Freiburg, [4]1956 (14 ff).

[7] A. BRUNNER, *La Personne Incarnée*, Paris, 1947.

[8] Erkenntnistheorie, *„Die Transzendenz des Formalobjekts"* (341 ff).

[9] *Grundfragen* 92.

[10] *Grundfragen* 89; 288.

[11] *Grundfragen* 86.

[12] *Grundfragen* 86.

*Die Geschichtlichkeit.* Der Mensch ist unterwegs zu sich selbst. Er ist sich selbst aufgegeben. Diese Selbstverwirklichung geschieht in verstehendem und liebendem Miteinandersein. „Die Bejahung des Mitmenschen als Person mit dem Recht zum eigenen Selbstsein ist die Liebe. In ihr vollendet sich der Mensch als Person. Das verstehende und anerkennende Miteinander gehört wesentlich zur Person . . ."[13]. Solche Selbstverwirklichung realisiert sich im Nacheinander der Zeit, in einer spezifisch menschlichen Geschichte. Geschichtlichkeit ist ein Wesensmerkmal des Menschen. Was kennzeichnet solche Geschichtlichkeit?

Für den Menschen hat die Zeit drei Erstrekkungen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der menschlichen Zeit sind nun in bestimmten Sinne Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart aufgehoben. Die Vergangenheit wird spezifisch behalten, bleibt gegenwärtig und von daher ist der Raum des Zukünftigen als Horizont möglicher Entscheidung vorentworfen. „So hat die Person ihre Vergangenheit in sich und wendet sich aus ihr heraus meinend und wollend ihrer Zukunft zu und schafft sie zusammen mit anderen Ursachen durch ihre freie Entscheidung."[14] Für den Menschen, der im Hinblick auf seine Selbstverwirklichung mit Notwendigkeit auf die Zukunft ausgreift, ist diese eine ausgezeichnete Dimension seiner Geschichtlichkeit. „Das Sich-voraus-sein ist also im Menschlichen die erste zeitliche Erstreckung, jedoch so, daß es eingebunden ist in die Gegenwärtigkeit eigener Art, die dem Selbst zukommt. Der Mensch ist ständig darauf aus, sowohl Zukunft wie Vergangenheit in diese Gegenwärtigkeit hineinzunehmen; je mehr er dies vermag, um so mehr ist er selbst."[15] Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die menschlich-geschichtliche Gesamtbewegung in menschlich-differenzierter Ursächlichkeit gründet, nämlich in der Einheit von geistiger, psychischer und stofflicher Ursächlichkeit, die jeweils ihrer Seinsmächtigkeit gemäß zum Einsatz kommen[16].

*Vernünftiges Leben aus dem Glauben*

Der Grundakt christlicher Existenz ist der Glaube. Und somit beginnen die gesammelten geistlichen Aufsätze mit einem Kapitel: „Der christliche Glaube". Eine ausführliche Analyse des Glaubensaktes wird im vielleicht wichtigsten Buch Brunners dargelegt[17]. Hier werden nur jeweils verschiedene aktuelle Probleme, die den Glaubensakt betreffen, behandelt. Doch die Prämissen für das Verständnis des Wesens und der Begründung dieses Aktes sind oben schon genannt worden. Glauben im eigentlichen Sinn ist zunächst eine Beziehung von Mensch zu Mensch. Zuerst muß ich sagen: Ich glaube dir. Dann und in dieser Voraussetzung kann ich der Mitteilung des andern glauben. Glaube setzt somit ein zureichendes, was nicht heißt vollkommenes, Verstehen des Mitmenschen voraus, gründet in der unmittelbaren geistigen Erkenntnis des andern, die sich im Mitvollzug seiner so oder so verleiblichten intentionalen Akte ereignet. Der Mensch kann demnach, wenn er überhaupt zum Verstehen des andern gelangt, in ausreichender Weise seine Glaubwürdigkeit erkennen. Dieser andere ist Person und besitzt sich als solche selbst, ist in gewissem Sinne unverfügbar für jeden, kann nicht wie eine „Sache", wenn wir so sagen dürfen, aufgebrochen werden. Sie kann sich aber in Freiheit mitteilen, kann sich selbst offenbaren. Glaube ist bejahende Antwort auf die Selbstoffenbarung einer Person, darin diese verehrend anerkannt wird. Glaube als Grundweise der Kommunikation von Person zu Person ist die dem Sein nach reichste und darum ranghöchste Verwirklichung von Erkennen. Alle anderen Erkenntnisweisen sind davon abkünftig.

Glaube als „Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht" (Hebr 11, 1), setzt zuletzt das Zeugnis von unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen voraus. Im Aufsatz: „Zeugen seiner Auferstehung" wird dieses Zeugnis gedeutet. Den apostolischen Zeugen begegnete Christus, der als der Auferstandene „in eine völlig neue Seinsweise eingetreten (war)" (72). Sie begegneten

[13] *Grundfragen* 89.

[14] *Grundfragen* 88.

[15] A. BRUNNER, *Geschichtlichkeit*, Francke Verlag Bern und München, o. J., 12.

[16] *Geschichtlichkeit*. „Die geschichtliche Bewegtheit", 50—80.

[17] A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis*, München, o. J.

ihm gewiß leibhaftig, aber in einer geheimnisvollen, schwer beschreibbaren Leibhaftigkeit (73). Aber eben diese war Ausdruck und Verweis auf das Geheimnis dieser schlechthin einmaligen Person. „Das Entscheidende war doch, was sich in der Erscheinung und durch sie hindurch kundgab, seine menschliche Geistigkeit und das durch sie durchbrechende und zugleich sich verhüllende Geheimnis seiner Gottheit" (75).

Ist solcher Bericht von der Auferstehung eines Toten nicht ein Mythus? Ist nicht dieser als „heilige Erzählung" (28) vom Ursprung und Sinn des Menschen und seiner Welt nicht der einzig angemessene Ausdruck vom religiösen Geheimnis des Daseins? Brunner analysiert in seinem Aufsatz: „Mythus und Dogma" die mythische Aussageweise, zeigt ihre Größe und ihre Grenze auf. Im Christentum ist der Mythus grundsätzlich überwunden. Denn der dreipersönliche Gott hat der Menschheit ein eindeutiges, wenngleich unauslotbares Wort geschenkt. Diesem Wort antwortet der Glaube auch im Sinn eines Für-wahr-Haltens. Diese Antwort artikuliert sich im Raum der Kirche im Dogma. „Dogma ist nicht menschliches Gestalten des Dunkel-Unfaßbaren, sondern gläubiges, ehrfürchtiges Nachsprechen des Sprechens Gottes zum Menschen ... Seitdem Gott selber im Menschen Jesus Christus Gestalt angenommen hat, ist alles mythische Gestalten von seiten des Menschen überflüssig geworden und überholt" (35/36). Das gleiche Thema wird nach seinen verschiedenen Seiten hin abgewandelt, was schon aus den Überschriften erhellt, etwa: „Dogmenglaube und Freiheit", „Glaube und Geschichte", „Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis" und andere mehr.

In einem weiteren Kapitel wird der zentrale Gegenstand des Glaubens, nämlich das Geheimnis des dreifaltigen Gottes ausgelegt. Daß hier die Kategorien der Person, des Mit-Seins und der Kommunikation unter Personen in der Deutung der genannten Glaubensgeheimnisse führend sind, ist selbstverständlich. Es ist unmöglich den Reichtum dieser Aussagen hier auszubreiten. Aus ihnen werden beglückende und erhellende Erkenntnisse gewonnen, etwa über den Heiligen Geist als Gabe, als Geist und als Beistand. Um die Weise des Denkens unseres Verfassers zu illustrieren, seien noch einige Aussagen über die Trinität mitgeteilt. „Alle Religionen wußten mehr oder weniger klar, daß die Gottheit irgendwie persönlicher Natur sein müsse, ausgestattet mit Selbstbewußtsein und freiem, entscheidendem Willen" (33). Vor einem Unpersönlichen kann man nicht beten und opfern. Nun entstand sozusagen mit immanenter Notwendigkeit dieses Dilemma. Der *religiöse* Mensch erkannte und anerkannte Gott dunkel als Person. Person aber ist nicht denkbar ohne Mit-Person. „Nach einem ganz richtigen Empfinden gehört zur Person Gemeinschaft. Persönlicher Austausch, persönliches Sichschenken und Empfangen ist der Person wesentlich" (34). Und so lag es nahe, eine Vielzahl von Göttern anzunehmen. Darin aber wurde der unendliche Gott verendlicht und zu einem immanenten Prinzip der Welt. Der Vielheit der Götter entsprach die Vieldimensioniertheit der Welt. Der *philosophische* Denker wußte einigermaßen um die Einheit des einen, der Welt überlegenen Gottes. Doch nun stellte sich eine andere, in sich logische Konsequenz ein: „Die Persönlichkeit Gottes verblaßte und verschwand, es blieb nur ein unpersönlicher Weltgrund, vor dem kein Mensch sich je in religiöser Haltung verbeugte" (34). Erst in der Offenbarung der Trinität wurden beide Wahrheiten, Einzigkeit und Persönlichkeit Gottes, in eins verbunden von Gott selbst mitgeteilt.

In einem dritten Kapitel wird dargestellt, wie sich christlicher Glaube in einem christlichen Leben entfaltet. Auch hier ist es entscheidend, in welcher Weise die „Glaubensvernunft" die Landschaft einer gläubigen Existenz erhellt. Grundgestalten dieser Existenz werden u. a. in folgenden Themen dargestellt und gedeutet. „Gnade als Freiheit und Liebe", „Reue und Vergebung", „Erlösendes Leiden", „Vom Wesen und der Würde der Liebe", „Der Leib in heidnischer und christlicher Aszese", Vom Fortschritt in der religiösen Erkenntnis", „Die Heiligen", „Die Märtyrer".

Die „Gesammelten Aufsätze" über das christliche Leben entlassen uns reich beschenkt. Sie legen in ihrer Weise Zeugnis ab vom Wort des Herrn: „Wer die Wahrheit tut, der kommt an das Licht" (Jo 3, 21).

Hans Wulf SJ

## Hegel geteilt durch zwei

Vom 29. Juli bis 1. August 1962 fanden „Heidelberger Hegel-Tage" statt. In der Hochsommerhitze von Hörsaal 15 der Neuen Universität wurde am 31. Juli eine *Internationale Vereinigung zur Förderung des Hegelstudiums* gegründet. Der Vorstand: H.-G. Gadamer (Heidelberg), von dem die Initiative ausging, als erster Präsident; A. Koyré, Altmeister der Hegelforschung in Frankreich; J. Ritter (Münster). Einem Beirat aus Vertretern der einzelnen Nationen gehören an: J. N. Findlay für England, M. Régnier SJ für Frankreich, A. Massolo für Italien, R. F. Beerling für die Niederlande. R. Kroner (Philadelphia) wurde Ehrenvorsitzender; einer der letzten Repräsentanten der deutschen Hegel-Renaissance der zwanziger Jahre, hatte er zwei Tage zuvor den einleitenden Festvortrag gehalten. Dem neuen wissenschaftlichen Verein ist, laut vorjährigem Gründungsaufruf, willkommen, wer immer „als Forscher mit der Philosophie Hegels verbunden ist, ohne daß die Vereinigung dieser Forscher dazu berufen sein soll, als solche in dem Streit um den wahren Hegel Partei zu sein". Diesem Programm entspricht die Besetzung der leitenden Gremien, wie ihm schon die Anlage der Tagung entsprach. Es fanden Platz die verschiedenen geistigen Richtungen liberal-humanistischer, neupositivistisch-logistischer, christlicher und marxistischer Provenienz oder Tendenz.

Vor drei Jahrzehnten gab es bereits einen internationalen Hegelbund, dem jedoch die Ungunst der politischen Entwicklung (um es gelinde zu sagen) nur ein kurzes Dasein beschied. Seither hat sich allenthalben, in West- und in Osteuropa, am auffälligsten im Nachkriegs-Frankreich, aber auch in Japan, in Nord- und Südamerika das Interesse an der Philosophie Hegels in erstaunlichem Ausmaß verbreitet. Ein weltweites Phänomen, über alle Grenzen hinweg. Jede Beschäftigung mit der Hegelliteratur der letzten Jahre bestätigt das[1]. Warum sollten sich die vielfachen Bemühungen nicht wiederum mittels einer Institution zu befruchtendem Austausch konzentrieren! Insoweit handelt es sich denn bei der berichteten Neugründung um ein höchst normales Ereignis, das kaum besondere Beachtung über den Kreis der unmittelbar Beteiligten hinaus beanspruchen würde. Aber – die am 31. Juli 1962 gegründete Hegel-Vereinigung verschloß, kaum daß sie das Licht der Welt erblickt hatte, alsogleich und allzu befangen die Augen vor dem Umstand, daß sie bereits eine ältere Schwester besitzt, eine Stiefschwester genauerhin. Dieser nicht ganz normale Umstand verdient Aufmerksamkeit und verlangt einige Erklärung.

Schon vor etlichen Jahren entstand ebenfalls in Deutschland eine nun ebenfalls den vereinsregisterlich beurkundeten Anspruch auf Internationalität erhebende andere Hegel-Gesellschaft. Sie hat 1956, 1958 und 1960 Kongresse in Nürnberg, Frankfurt und Wien veranstaltet, sowie jüngst vom 7. bis 10. September 1962 in Genf. Fast gleichzeitig begannen 1961 als Fach-Periodica zu erscheinen: auf der einen Seite die „Hegel-Studien"[2] und, von der andern, zuletzt genannten Seite herausgegeben, das „Hegel-Jahrbuch"[3]. Dieses berichtet, in offensichtlicher Parallele zu dem seit 1957 in Bonn bestehenden Hegel-Archiv[4] und dessen bibliographischem Vorhaben, von einem inzwischen in Wien errichteten eigenen Archiv und von der Vorbereitung einer Hegel-Bibliographie.

Was bedeutet dieses hartnäckig auf Allseitigkeit bedachte Doppelgängertum? Spiegelt es in der mit Seltsamkeiten gesegneten Geschichte der hegelschen Philosophie das Anfangsschicksal der

---

[1] Vgl. W. KERN, *Neue Hegelbücher*. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958—1960, in: *Scholastik* 1962, Heft 1 und 4; 1963, Heft 1. Der Bericht verzeichnet etwa 70 Veröffentlichungen in Buchform; über die Abhandlungen zur Hegelforschung 1958 ff. vgl. die „Hegel-Studien" (s. Anm. 2).

[2] Herausgegeben von F. NICOLIN u. O. PÖGGELER; bei Bouvier Bonn (I 1961: 355 Seiten). Vgl. diese Zeitschrift 170 (1962) 155 f.

[3] Herausgegeben von W. R. BEYER; bei Dobbeck München (1961 I. und II. Halbband: 127 und 132 Seiten). Zum folgenden: ebd. II 131 und I 126.

[4] Das vom Land Nordrhein-Westfalen getragene Archiv wird geleitet von Dr. F. Nicolin. Es unternimmt vor allem, beraten von einer Kommission, der Prof. H.-G. Gadamer angehört, mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft die lang erwartete, auf 35 Bände veranschlagte Neuausgabe der Werke Hegels; der 1. Band soll 1963 erscheinen.

alten Hegelschule wider, die um 1835 herum in den von D. F. Strauß so benannten Rechts- und Linkshegelianismus auseinanderbrach? Es scheint naheliegend, die historisch-ehrwürdige und auch heute noch relativ brauchbare Etikettierung anzuwenden. Sie war auch auf den Heidelberger Hegel-Tagen gelegentlich zu hören. Aber gerade für die in Heidelberg gegründete Vereinigung trifft sie nach allem, was sich bisher sagen läßt, nicht zu. Einen Rechtsdrall kann man dem erstgenannten Hegel-Verein – chronologisch allerdings als Nr. 2 zu qualifizieren – nicht zuschreiben; das bestimmt nicht. Auf seiner ersten Tagung in Heidelberg kam ausgiebig, über Gebühr ausgiebig, E. Bloch zu Wort, 1961 aus der Sowjetzone emigriert, Marxist nichtsdestoweniger; L. Sichirollo, der einen ausgezeichneten Vortrag über „Hegel und die griechische Welt" hielt, ist ein Exponent der jungen marxistischen Intelligenz Italiens; und in J. L. Döderlein beschloß das Heidelberger Programm ein Vorstandsmitglied der „Hegel-Gesellschaft" (Nr. 1), über die nun Näheres anzumerken bleibt.

Auf dem Frankfurter Kongreß der Hegel-Gesellschaft Nr. 1 gab es 1958 einen Skandal, der bis in die Tageszeitungen gelangte. Einem Ostberliner Professor, den die wiederholte Mahnung des Diskussionsleiters nicht dazu bringen konnte, sich von der politischen Propagandistik weg- und auf die philosophische Problematik hinzubewegen, wurde das Wort entzogen. Die sowjetzonale Delegation quittierte die berechtigte Maßnahme mit ihrer umgehenden Abreise unter Zurücklassung eines Protestes, der anderntags zur Verlesung kam. Ein Parallelfall hatte sich kurz zuvor auf dem Internationalen Philosophenkongreß in Venedig ereignet. Als hier einem Professor der Moskauer Universität ebenso begründeterweise dasselbe passiert war, nach einem Tag massierter kommunistischer Kalter-Krieg-Rhetorik (wozu ein mehr als ungeschicktes USA-Referat Vorwand nebst Munition lieferte), da änderten die Sowjetrussen schlagartig ihr Vorgehen; sie wurden friedlich und sachlich. Die Taktik war in den beiden Fällen verschieden (aus welchen Gründen, mag auf sich beruhen); die Strategie blieb ja wohl dieselbe. Undurchsichtigkeit der Strategie: dieses Stichwort möge zurückleiten von der Venediger Einblende zu den Geschicken des Hegel-Vereins Nr. 1. Seinem nächsten Kongreß 1960 verschloß die Heidelberger Universität ihre Pforten. Er emigrierte aus der Bundesrepublik nach Wien. Die Emigration war nicht bloß lokaler Art. Die westdeutsche Philosophenschaft war auf der Wiener Tagung nicht mehr nennenswert vertreten. Über das Wie und Warum dieses Boykotts ist dem Verfasser dieser Zeilen nichts bekannt geworden. Aber es geht nicht an, ihn durch einen standesdünkelhaften Affront der akademisch bestallten bundesrepublikanischen Professoren gegen den nicht derart akademischen Vorstand der „Hegel-Gesellschaft" (Nr. 1) für erklärt zu halten. Jedenfalls ist hiermit der Punkt erreicht, an dem sich die Vereinswege spalteten.

Der sehr bedauerliche sachliche Grund, der es wohl einem Deutschen unmöglich machen muß, an offiziellen Veranstaltungen der „Hegel-Gesellschaft e. V." teilzunehmen, ist darin zu suchen, daß deren deutsche Begründer und Organisatoren eine unverkennbare Vorliebe für das in der Sowjetzone herrschende Unrechtsregime an den Tag legen. Nicht als ob es ohne weiteres abwegig sei, sich mit einem Marxisten auseinanderzusetzen (sosehr die ideologische Verkehrung der grundlegenden Wahrheitsauffassung durch den Marxismus eine wissenschaftliche Auseinandersetzung erschwert)! Die Hegel-Veröffentlichungen der italienischen Marxisten zum Beispiel stehen großenteils auf einem nicht gewöhnlichen Niveau. Nicht die marxistische Theorie verhindert im vorliegenden Fall die Kommunikation, sondern das praktisch-politische Engagement für das – sich allerdings auf die marxistische Ideologie berufende – Regime, das einen Teil des deutschen Volkes auf die zynischste Weise fundamentaler Freiheitsrechte beraubt.

Ein allerneuestes Beispiel relativ harmloser Art möge den entscheidenden Punkt verdeutlichen: Nicht etwa daß W. R. Beyer, der für den Vorstand der Hegel-Gesellschaft Nr. 1 zeichnet, in einem Artikel über „Hegels ungenügendes Fichte-Bild" meint, allein der Marxismus könne die Korrektur dieses Bildes richtig vollziehen

usw., ist unerträglich. Warum sollte man sich hierüber nicht, mit Gründen und Gegengründen, unterhalten können! Unerträglich ist, daß der in Westdeutschland lebende Verfasser etwas durch eine in Ostberlin – im Ostberlin des Jahres 1962 – herausgegebene Festschrift veröffentlichen läßt[5], die rein an sich schon, ganz und gar ideologiegemäß, ein kulturpolitisches Faktum, ein Instrument der politischen Propaganda des Sowjetzonenregimes darstellt. Daß dem so ist, zeigt jeder Blick in die Ostberliner „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ [6], in der es von Anwürfen gegen den „westdeutschen Nato- und Klerikalfaschismus“ wimmelt und was derart blanken Unsinns mehr ist. Am schwersten wiegt wohl die beirrende Wirkung, die eine solche Mitarbeit an dem ideologischen Kulturbetrieb auf die Bewohner der Zone hat.

Ein italienisches Literaturblättchen schrieb schon im Dezember 1961, es handle sich bei der Rivalität der beiden Vereine (die übrigens auf der Heidelberger Tagung, anscheinend infolge eines inoffiziellen Stillhalteabkommens, fast nur unterschwellig brodelte) um eine „typische ‚querelle d'Allemand‘ “. Dem muß widersprochen werden. Darum handelt es sich nicht. Es handelt sich vielmehr um eine, an sich verhältnismäßig kleindimensionierte, Konsequenz jener tragischen Verwirrung der Geschicke unseres Volkes, an der in den letzten eineinhalb Jahrzehnten allermeist der Sowjetkommunismus mit dessen Helfershelfern die Schuld trägt. Mögen immerhin zwei oder drei französische Jesuiten, aus verständlichem Interesse an dem Thema Hegel, zu den Kongreßteilnehmern auch der Hegel-Gesellschaft Nr. 1 zählen: – es war die Rede von einem Stück deutschen Schicksals. Sosehr sich die Fäden zu verfilzen scheinen, es ist wichtig, sie in ihrer verschiedenen Bedeutungslage ohne kurzschlüssige Verallgemeinerung auseinanderzuhalten. Wir haben in Deutschland gute Gründe, überaus beklagenswerte Gründe, die Last der Stunde zunächst einmal selbst zu tragen.

Erscheinen die geschilderten Begebenheiten, mögen sie zum Teil auch recht histörchenhaft wirken, nicht doch irgendwie als ein Dementi des Einheits- und Ganzheitsanspruchs der hegelschen Philosophie? Sollte sie nicht, diese Philosophie, „unbekümmert, wie es der Welt gehen mag“, das Besitztum der Wahrheit hüten, deren Schicksal in der Welt nicht ihre Sache sein könne[7]? Nun meinte Hegel selbst, zum Belehren, wie die Welt sein solle, komme die Philosophie ohnehin immer zu spät: „Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat ... Wenn die Philosophie ihr Grau-in-grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau-in-grau läßt sie sich nicht verjüngen. Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ So 1820 die berühmte Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Die Denkarbeit der Philosophie kommt demnach erst zum Zug, wenn der Tag der Geschichte seine Entscheidungen gefällt hat. Post festum; nach Sieg oder Niederlage. Eine Zeitlang hielt Hegel denn auch dafür, der weltgeschichtliche Abend sei im universalen Weltstaat Napoleons schon angebrochen. Diese Meinung erlaubte ihm, seinerseits die philosophische Bilanz der Geschichte zu ziehen. (Ein allzu brillanter neuerer Interpret hierzu: die Geschichte sei zwar über Napoleons Verwirklichung längst hinausgegangen, nicht aber über die prinzipielle Sicht Hegels; sie habe nur noch nicht eindeutig zwischen der links- und der rechtshegelianischen Möglichkeit der gegenwärtigen Entwicklung und ineins damit der Auslegung Hegels entschieden ...[8])

So ist einigermaßen zu verstehen, daß Hegel alles, was noch-nicht-wirklich, bloß-zukünftig war, philosophisch nicht interessierte. Der rus-

---

[5] Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes. Herausgegeben von M. BUHR Berlin 1962. Seite 241—277 der Artikel von W. R. Beyer; S. 245 die angeführte Stelle; vgl. S. 264 (die bundesdeutsche Philosophie halte den Deutschen Idealismus unter Kontrolle, einer „Kontrolle, die zugleich eine klerikalpolitische, oft sogar eine klerikal-faschistische Note beinhaltet“) und die propagandistischen Anmerkungen 27 und 43.

[6] Veröffentlichungen W. R. Beyers darin: 1961: 622—627, 638—644, 747—766; 1960: 178—181, 493—500; 1959:

[7] Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil III, 1 Leipzig 1929, 231.

[8] A. KOJEVE, *Hegel*. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Stuttgart 1958; vgl. S. 10. Im wesentlichen eine existenzialistisch-marxistische Umdeutung Hegels!

sische und der nordamerikanische Raum tauchen für Hegel nur gelegentlich, nur sehr beiläufig am Zukunftsrand der wirklichen Geschichte auf[9]. In einem Brief vom 28. 11. 1821 an Boris von Uexküll erwähnt Hegel rühmlich dessen Vaterland Rußland, „das einen so großen Platz in dem Gebiete der Weltgeschichte einnimmt und das ohne Zweifel eine noch viel höhere Bestimmung hat"; es trage in seinem Schoß eine ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur[10]. Und über den anderen Kontinent, in grundsätzlicherem Zusammenhang: „Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten ... die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll ... und als ein Land der Zukunft geht es uns überhaupt hier nichts an. Der Philosoph hat es nicht mit dem Prophezeien zu tun. Wir haben es nach der Seite der Geschichte vielmehr mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem, was ist – in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was *ist* und ewig ist: mit der Vernunft, und damit haben wir zur Genüge zu tun." [11] Selige Möglichkeit der Bescheidung: wenn es sie gäbe! – Nein, Hegel konnte es sich nicht träumen lassen, daß der russisch-amerikanische Antagonismus dazu beitragen werde, das deutsche Volk zu spalten – und auch die internationalen Institutionen der Hegelforschung, die offensichtlich eben nicht im heitern Äther der Vernunft den Besitzstand der reinen einen Wahrheit einig pflegen.

Die äußere Teilung der Hegelinstitutionen durchkreuzt der innere Gegensatz der Hegelinterpretationen. Durchkreuzt: das will zunächst sagen, die konträren Meinungsverschiedenheiten über die Deutung der hegelschen Philosophie gehen so ziemlich quer durch alle weltanschaulichen Lager hindurch. Dieser Befund der nicht etwa nur politischen, sondern auch wissenschaftlich-sachlichen Uneinigkeit, der auf den ersten Blick die bislang geschilderte Misere voll zu machen scheint, kann, tiefer gesehen, eine Hoffnung nähren. Die Gegensätze zeigen sich heute, wie schon vor 125 Jahren, vor allem auf den beiden Gebieten der Staats- und der Religionsphilosophie, die ja auch von allgemeinerem Interesse sind. Unsere Hinweise können hier wiederum ausgehen von den Heidelberger Hegel-Tagen.

Zuerst „die so oft falsch verstandene Rechts- und Staatsphilosophie" (R. Kroner im Vortrag vom 29. 7. 1962)! Nach G. Rohrmoser (Münster) ist der Staat, wie Hegel ihn will, „die geschichtliche Verwirklichung aller den Begriff der Freiheit von der Offenbarung her bestimmenden Momente"; er ist, um es vereinfachend zu sagen, der Staat der christlichen Freiheit. Zwischen der Auffassung der Griechen, für die das Allgemeine alles ist, und dem nachchristlich-emanzipierten Denken, für das der sinnliche Einzelne alles ist. Vorläufer der modernen totalitären Staatslehren sei Hegel in keiner Weise. Tags danach bezeichnet J.-F. Suter (Cambridge) in einer Untersuchung über die starken Einflüsse, die Burke, der englische Theoretiker des Konservativismus, auf Hegel ausübte, dessen politische Lehre als schlechthin *anti*-revolutionär. Dagegen macht in der Diskussion D. Henrich (Berlin) die unterströmigen freiheitlichen Einflüsse Rousseaus geltend. Und E. Weil (Lille) beruft sich auf Hegels Dialektik: für Hegel ist die begriffene Wirklichkeit der Umsturz, sie führt nicht nur dazu. Ein, möchte es scheinen, zweischneidiges Argument. Könnte man's nämlich nicht beim Begreifen (und bei der Selbsttätigkeit der notwendigen Entwicklung) bewenden lassen? Mit E. Weil, und damit verlassen wir Heidelberg, ist die eine extreme Interpretation der hegelschen Staatsphilosophie angesprochen. Er versucht auch in den umstrittensten konkreten Bestimmungen des Staatsideals bei Hegel einen fortschrittlich-revolutionären Charakter zu finden[12]. Hegel – ein vorgeborener Gegner des Nationalsozialismus[13]! Weils Schrift ist kein billiger Panegyrikus. Aber sicher ist es ein Pamphlet, worin K. R. Popper das andere Extrem vertritt: Hegels Philosophie sei

---

[9] Selbst der scharfsichtige Geschichtskritiker Ortega y Gasset meinte noch 1930: „Von New York oder Moskau zu sprechen ist im Grunde eine Verlegenheit" (*Aufstand der Massen*, in: Gesammelte Werke, 3. Band, Stuttgart 1956, 110)!

[10] Briefe von und an Hegel, 2. Band, Hamburg 1953, 29 f.

[11] Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1. Teilband, Hamburg [5]1955, 209 f.

[12] *Hegel et l'état*, Paris 1950 (118 S.).

[13] ebd. 63.

die „Apologie des Preußentums", die „Ideologie der Horde", und der Faschismus die Summe „Hegel plus Haeckel" usw.[14]. Gemäßigtere Positionen beziehen: einerseits, näher bei Weil, H. Marcuse, der wie Popper sein Buch als Emigrant während des Krieges im angelsächsischen Raum veröffentlichte; er hält die Grundgedanken Hegels in einem Maße für fortschrittlich, das unvereinbar ist mit den totalitären Staatsauffassungen[15]. Anderseits, näher bei Popper, aber durchaus ernst zu nehmen, M. Rossi, Chefthéoretiker der italienischen Kommunisten; nach ihm ist die hegelsche Staatsphilosophie, die das Bestehende verabsolutiert, entschieden und einseitig konservativ, jedoch nicht extremreaktionär, Pangermanismus und rüdes Machtstaatsdenken liege Hegel grundsätzlich fern[16]. Schließlich sei erwähnt, daß jüngst Franz Grégoire, Hegelkenner der katholischen Universität Löwen, dem bekannten französischen Thomisten J. Maritain, der im Widerspruch zu Grégoire Hegel betont totalitaristisch deutete[17], seinerseits heftig widersprach: es finde ein Wechselverhältnis statt; der Staat stehe zwar als Letztziel über den äußeren Belangen der Individuen, und dieser Gesichtspunkt sei bei Hegel der vorherrschende, aber zugleich sei der einzelne, in seiner inneren menschlichen Würde betrachtet, doch auch das Letztziel des Staates[18]. Man sieht: extreme Aufassungen und weniger extreme, um Ausgleich bemühte; eingependelt haben sie sich noch keineswegs.

Ähnlich liegen die Dinge in Sachen der hegelschen Religionsphilosophie. Wir kehren zu den Heidelberger Hegel-Tagen zurück. K. Löwith hielt vor überfülltem Auditorium eine eineinhalbstündige Abendvorlesung über „Philosophie und Religion bei Hegel". Sie war die verkürzte Fassung einer inzwischen erschienenen Abhandlung „Hegels Aufhebung der christlichen Religion"[19]. Und damit ist schon fast alles gesagt. Hegel habe seine Ablehnung des Christentums, die eindeutig durch die von ihm nicht veröffentlichten Jugendschriften und durch manche spätere private Äußerung bezeugt wird, als Berliner Professor im Grunde nur eben kaschiert. Er habe Christus eine positive Funktion zugewiesen, aber doch nur als Name für einen logischen Vorgang innerhalb des Absoluten, worauf es Hegel jedenfalls allein ankam. Die Geheimnisse der geoffenbarten christlichen Religion werden überstiegen in die „offenbare Religion" (so Hegel) der einen (gott-)menschlichen Vernunft. Gegen Löwith erhob anderntags C. G. Schweitzer (Bonn), seines Zeichens evangelischer Theologe, flammenden Protest. Empörung, hervorbrechend aus der Überzeugung vieler Jahrzehnte. Für Schweitzer ist Hegel der Denker des Christentums. Er habe den Inhalt des einfachen Glaubens durchreflektiert, „soweit menschliche Sprache das unsagbare Geheimnis des Glaubens überhaupt ins Bewußtsein erheben kann". Schweitzers These 3 b lautet: „Der Dreitakt der Dialektik ist letztlich Ausdruck des innertrinitarischen Gottesglaubens." Und These 3 d: „Geist ist stets im Sinne des neutestamentlichen Pneuma gemeint ..." Die Aufstellungen des Bonner Hegelstreiters fanden sonst keinen Verteidiger; sie sind so, in ihrer Undifferenziertheit, gewiß nicht zu halten. Immerhin gab aber G. Rohrmoser zu bedenken, daß auch die von Löwith beigebrachten Materialien in ihrer hegelschen Zweideutigkeit noch der spekulativen Durchdringung bedürfen. – Bedauerlicherweise wurde gerade der religionsphilosophische Aspekt der hegelschen Systemdialektik in der Literatur der letzten Zeit vernachlässigt. Soweit dem Verfasser dieser Seiten bekannt ist, sind jedoch Untersuchungen über das Verhältnis Hegels zum Christentum, sowie über seine Christologie und Trinitätsspekulation im besonderen im Entstehen. Für das haltlose Schwanken der derzeitigen beiläufigen Qualifizierungen der Religions-

---

[14] Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2. Band: *Falsche Propheten.* Hegel, Marx und die Folgen. Bern 1958 (483 S.). Die Zitate: S. 46, 41, 79.

[15] *Reason and Revolutio.* Hegel and the Rise of Social Theory, Boston ²1960 (XVI u. 431 S.). Vgl. S. XV 216, 326, 364, 398—419, aber auch 161 ff. 172.

[16] *Marx e la dialettica hegeliana.* 1. Band: *Hegel e lo stato.* Rom 1960 (877 S.). Vgl. S. 273, 448, 559, 753, 773, aber auch 40, 42, 534, 692 usw.

[17] *La philosophie morale,* Paris 1960 (589 S.). Vgl. S. 197, 207—226, 261.

[18] L'état hégélien est-il totalitaire?, in: *Revue philos. de Louvain 60* (1962) 244—253. Vgl. ders., *Etudes hégéliennes,* Löwen-Paris 1958 (412 S.); besonders S. 242—356 (La divinité de l'état).

[19] In: *Einsichten.* Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1962, S. 156—203.

philosophie Hegels noch zwei Belege: Nach einer niederländischen höchst respektablen Dissertation liegt sie zwischen – Theismus und Atheismus; sie bilde ein systematisches Ganzes von christlichen, pantheistischen und atheistischen Elementen[20]. Der Dominikaner G. M.-M. Cottier meint, man könne ebensogut von einem atheistischen wie von einem das Christentum reformierenden Hegel sprechen; es bleibe ein unbestimmbares Schillern zwischen Pantheismus und Atheismus, einem Atheismus der Tendenz[21].

Hier kam es nicht darauf an, im Streit der Gegensätze der staats- und religionsphilosophischen Hegelinterpretation Partei zu ergreifen und Entscheidungen zu fällen. Es ist da nichts zu entscheiden, noch nicht. Und das ist eben das Überraschende. Ist Hegels Philosophie so tiefgründig und vielschichtig, daß sie einfach faktisch noch immer nicht aufgearbeitet ist? Oder wirkt sein Denken so engverflochten in das geistige Leben, ins Leben der Gegenwart überhaupt, daß es wie alle Zeitgeschichte nicht in allseits gemäßer Perspektive überschaut werden kann? Oder trifft beides zu? Oder woran liegt es, daß in durchaus gewichtigen und auch vielerörterten Fragepunkten, Hegel betreffend, keine wissenschaftliche Übereinstimmung erreicht wurde? Es handelt sich hier ja nur um Philosophiegeschichte. Darum, zu berichten: was hat er wirklich gesagt. Liegt dem bisherigen Unvermögen solcher Berichterstattung ein Basisdefekt zugrunde?

Die Antwort auf diese Frage dürfte auf der Linie jener Aufforderung liegen, die R. Kroner in Heidelberg an die Hegelforschung richtete: noch viel eindringlicher als bisher den Charakter der einzelnen Werke Hegels zu bestimmen (ich denke mir darunter vor allem ihren interpretatorischen „Stellenwert"). Ein zweites ist schon im Gang: An mehreren deutschen Universitäten sind die Studenten – und wer wäre hierin nicht „Student"! – daran, die Hauptwerke Hegels, die Phänomenologie oder die Logik, abschnittweise buchstabieren zu lernen. Auch einige Referenten der Heidelberger Tagung haben abstrakten systematischen Problemen den Vorzug gegeben, obwohl sie selbst früher über konkretere Fragen etwa der Geschichtsphilosophie gearbeitet haben. H.-G. Gadamer teilte das mit. Daß der Schwerpunkt bei der „Wissenschaft der Logik" liegt, zeigten die Referate von J. Fleischmann (Jerusalem), D. Henrich (Berlin), J. van der Meulen (Heidelberg), W. Flach (Würzburg). Naturgemäß waren gerade diese Vorträge ein recht „esoterisch Ding", über das kurz und halbwegs interessant zu berichten unmöglich ist. Für die nächsten Hegel-Tage wurde ein Interpretations-Symposion über die „Phänomenologie des Geistes" in Aussicht genommen. Vielleicht war für die Wahl dieses Werkes bestimmend, daß hierfür mehr Vorarbeit, vor allem von französischer Seite, vorliegt. In dieser Richtung jedenfalls, Hegel Satz um Satz und Wort um Wort (wie immer möglich, im Vorblick aufs Ganze) zu „buchstabieren", liegt das Hoffnungsvolle, über aller Einigkeit oder vielmehr Uneinigkeit der Hegelinterpreten und Hegelinstitutionen. Die Wahrheit ist unteilbar. Und man achte es nicht für gering, daß die Wahrheit, um die es hier geht, „nur" das wahre Verständnis dessen ist, was Hegel vor eineinhalb Jahrhunderten schrieb. Es wird seine Tiefe erweisen und seine Fruchtbarkeit bewähren. Ob die hegelsche Philosophie, wenn in den nächsten Jahrhunderten die abendländische Kultur zusammenbräche, wie die Antike zusammengebrochen ist, doch immer zur Auseinandersetzung zwänge (so wiederum Kroner): darüber sich klar zu werden, mag eine weniger dringliche Angelegenheit bleiben.

Walter Kern SJ

---

[20] J. KRUITHOF, *Het uitgangspunt van Hegel's ontologie*, Brügge 1959, S. 75 f.

[21] *L'athéisme du jeune Marx.* Ses origines hégéliennes, Paris 1959, Vgl. 33, 64, 363 u. ö.

# BESPRECHUNGEN

## Theologie

RICHTER, Georg: *Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Nach dem griechischen Urtext bearbeitet. Regensburg: Fr. Pustet 1962. XIX, 1088 S. (Regensburger Neues Testament. Bd. 10. Registerband) Ln. DM 55,–.

Mit dem Erscheinen des langerwarteten Registerbandes hat das Regensburger Neue Testament nach über 20 Jahren seinen Abschluß gefunden. Der umfangreiche Band geht über die gewöhnlichen Anforderungen, die man an ein Register zu stellen pflegt, weit hinaus. Er unterscheidet sich von den üblichen Registern schon darin, daß er die angeführten Schriftstellen vollständig abdruckt und nicht nur mit Kapitel- und Versangabe zitiert. Er nennt ferner nach jedem Stichwort die entsprechenden griechischen Wörter und bringt dann eine kurze wortgeschichtliche und theologische Erklärung der einzelnen Begriffe, wobei auf die dazugehörigen Exkurse des Regensburger NT verwiesen wird. Die neutestamentlichen Belegstellen selbst wurden innerhalb der einzelnen Artikel nach sachlich-inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet. Die Nomenklatur der Stichworte stützt sich auf die griechischen Wortgruppen, so daß man das sachlich Zusammengehörige immer an einer Stelle findet.

Wir haben also ein eigentliches theologisches Wörterbuch vor uns, das unabhängig von den Bänden des Regensburger NT benutzt werden kann. Es bietet das neutestamentliche Material zu den einzelnen Themen in größtmöglicher Vollständigkeit, so daß alle, die mit der Heiligen Schrift arbeiten müssen oder in ihr Belehrung suchen, hier eine unerschöpfliche und nie versagende Fundgrube besitzen. Da es für ein solches Werk bislang noch keine Parallele gibt, wird es auf lange Zeit hinaus in der ersten Reihe der Handbücher zum Neuen Testament stehen. Die Leistung des Herausgebers und besonders sein staunenswerter Fleiß verdienen uneingeschränkte Bewunderung. *W. Seibel SJ*

*Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit.* Studien zur ökumenischen Begegnung mit der Orthodoxie. Hrsg. v. Endre von Ivánka. Wien: Herder 1962. 136 S. Engl. brosch. DM 7,–.

Nach einer Einführung des Herausgebers, die sich hauptsächlich mit der Geschichte der Orthodoxie beschäftigt, werden zunächst in einem reich dokumentierten Aufsatz „die wichtigsten Lehrunterschiede zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche" des byzantinischen Ritus historisch und systematisch entfaltet (Karl Binder; 13–54). Es folgt ein historischer Überblick über den Kirchenbegriff der Orthodoxie vom Herausgeber selbst (55–83), ein Aufsatz über „Liturgie und Frömmigkeitsstil der Ostkirche" (Josef Kondrinewitsch; 85–110) und ein Beitrag über „Katholiken und Orthodoxe am Vorabend des Konzils" (C.-J. Dumont; 111 bis 135). Die Aufsätze von Ivánka und Dumont waren schon vorher veröffentlicht.

Die vier Beiträge enthalten eine Fülle von Informationen, die in sachlicher Objektivität dargeboten werden. Da eine solche übersichtliche und nicht zu umfangreiche katholische Darstellung der Orthodoxie bislang fehlte, kann dieser Band viele und gute Dienste leisten. *W. Seibel SJ*

EBNETER, Albert: *Luther und das Konzil.* Zürich: Orientierung 1962. 48 S. Kart. DM 3,40.

Der ursprünglich in der „Zeitschrift für katholische Theologie" (Bd. 84, 1962) erschienene Aufsatz liegt nun in einer selbständigen Ausgabe vor. Ebneters Studie ist ohne Zweifel die umfassendste und am reichsten dokumentierte Studie über die Stellung Luthers zum Konzil. Da die Frage nach dem Konzil die eigentliche Entscheidungsfrage der Reformation war und da Luthers Loslösung von der Kirche, wie Ebneter erneut nachweist, erst in der Verwerfung der Konzilien als geistlicher Autorität ihren nun endgültigen Höhepunkt erreichte, kommt dieser Arbeit eine grundlegende Bedeutung für die Reformationsgeschichte und zugleich für das konfessionelle Gespräch von heute zu. Sie ist nachdrücklich zu empfehlen. *W. Seibel SJ*

VOLK, Hermann: *Zur Theologie des Wortes Gottes.* Münster: Regensberg 1962. 38 S. Engl. brosch. DM 2,80.

Das Bändchen enthält die Abschiedsvorlesung, die der jetzige Bischof von Mainz zum

Abschluß seiner Lehrtätigkeit in Münster gehalten hat. Im Blick auf die Hl. Schrift und in eigenen theologischen Erwägungen betrachtet er die Erscheinungsformen und die Bedeutung des Wortes Gottes. Er zeigt, wie das Wort Gottes „eine Weise des göttlichen Heilshandelns auf uns hin" (10 f.) und daher „eine wirkmächtige Realität" ist (24), deren vielfältige Formen in Jesus Christus als dem allein wesenhaften Wort Gottes zusammentreffen und von der Kirche ständig aktualisiert werden. Zum Schluß fragt er nach den Vorausesetzungen des Wortes: Wie es eine solche Bedeutung haben könne und wie es der Mensch als Wort Gottes verstehen und verkünden könne. *W. Seibel SJ*

ARNOLD, Franz X.: *Wort des Heils als Wort in die Zeit.* Gesammelte Reden und Aufsätze. Trier: Paulinus-Verlag 1961. 304 Seiten. Ln. DM 15,80.

Die hier veröffentlichten Reden und Aufsätze des Tübinger Ordinarius für Fundamentaltheologie verdanken ihre Entstehung großenteils der umfangreichen Vortragstätigkeit des Verfassers. Sein Fachgebiet bestimmt auch die Themen der Beiträge. Es geht um die grundsätzlichen Fragen der Pastoraltheologie, die hier mit großer Gelehrsamkeit und reichem historischem Wissen ihre Antwort finden. Im einzelnen befassen sich die Themen mit der Theologie der Predigt, mit den Fragen der Religions- und Moralpädagogik und mit einigen Problemen, die der Kirche heute in besonderer Weise aufgegeben sind, wie die Stellung der Laien, die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Säkularismus und die soziale Frage. *W. Seibel SJ*

*Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen.* Hrsg. v. Ferdinand Holböck und Thomas Sartory. 2 Bände. Salzburg: Otto Müller 1962. XXX, 1093 S. Ln. zus. DM 58,–.

Der Plan zu diesem umfangreichen Werk ging vom Verlag aus. Er wollte in der Vorbereitungsperiode des Konzils das Thema der Kirche, um das es in der Theologie der letzten Jahrzehnte vornehmlich ging und das auch in der Thematik des Konzils einen wichtigen Platz einnehmen wird, in einem breiteren Überblick präsentieren. Es ist also nicht die erste Absicht des Werkes, neue Ansichten vorzutragen und die Ekklesiologie selbst weiterzuführen. Es will vielmehr den ekklesiologischen Ertrag der theologischen Arbeit aus allen Disziplinen zusammenfassen und auf diese Weise den heutigen Stand der Lehre von der Kirche aufzeigen.

Die einzelnen Beiträge kommen daher aus allen theologischen Fachgebieten. Ihre Titel sind: Die Kirche als Träger und Vermittler der Offenbarung (H. Fries), das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes (K. Thieme), Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament (R. Schnackenburg; eine unter dem Titel „Die Kirche im NT" schon selbständig erschienene Studie, hier wohl die beste des ganzen Werkes), das Mysterium der Kirche in dogmatischer (F. Holböck) und in kirchengeschichtlicher Sicht (J. Wodka), Kirche und Welt (A. Auer), das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht (A. M. Stickler) und in der kirchlichen Verkündigung (C. Fr. Pauwels), Kirche und Kult (R. Schulte), Die Katholizität der Kirche im Missionswerk (J. Neuner), die Kirche als Mysterium und Institution in der Orthodoxen Theologie (E. Lanne), das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht (Th. Sartory). Eröffnet wird das Werk durch einen Beitrag von Kardinal König über die Ekklesiologie Papst Leos des Großen. Den einzelnen Aufsätzen sind gute Bibliographien beigegeben.

Es ist selbstverständlich, daß sich in einem solchen Werk die Beiträge gelegentlich überschneiden und daß sie überhaupt von unterschiedlicher Qualität sind. Doch haben die Herausgeber das Ziel, das ihnen vorschwebte, im großen ganzen erreicht. Die einzelnen Verfasser geben einen sachlichen und ausreichend dokumentierten Überblick über die heutige Ekklesiologie. Schon dieser Versuch einer zusammenfassenden Bestandsaufnahme verdient alle Anerkennung. Er kann nicht wenige Anregungen für die theologische Reflexion und auch für die Arbeiten des Konzils geben. *W. Seibel SJ*

CASEL, Otto: *Mysterium der Ekklesia.* Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Mainz: M. Grünewald-Verlag 1961. 427 S. Ln. DM 25,80.

In diesem Band wurden – zumeist noch unveröffentlichte – Schriften und Vorträge Casels gesammelt. In ihrer überwiegenden Mehrzahl sind es Mitschriften von Ansprachen, die er vor den Benediktinerinnen der Abtei vom Hl. Kreuz in Herstelle gehalten hat. Sie wurden von Theodora Schneider OSB ausgewählt und nach den großen Themen seiner Kirchentheo-

logie zusammengestellt. Für alle, die Inhalt und Form des Denkens von Casel schätzen, wird das Buch eine wertvolle Gabe sein.

*W. Seibel SJ*

## Gedichte

*Geistliche Lyrik des Abendlandes.* Hrsg. v. Edgar Hederer. Salzburg: Müller 1962. 533 S. DM 21,–.

Diese umsichtig zusammengestellte Anthologie eines Gelehrten, eines Liebhabers und eines Gläubigen verdiente die weiteste Verbreitung. Bei den deutschen Dichtern fällt die Wahl recht oft auf das gleiche Gedicht der Sammlung Friedhelm Kemp, Deutsche geistliche Dichtung aus tausend Jahren. *H. Becher SJ †*

Gryphius, Andreas: *Wenn mir der Himmel bleibt.* Gedichte, ausgewählt v. Wolfgang Kraus. Köln: Hegner 1962. 221 S. Ln. DM 16,80.

Wenn ein Hegner die Gedichte des wohl ernstesten Barockdichters der schlesischen Schule herausgibt, können wir sicher sein, daß er, sachkundig wie wenige, diese Dichtung für ein Gut erachtet, das wir Deutsche nicht vergessen dürfen. Ganz abgesehen davon, daß wir hier die ganze Formkunst der Zeit sehen können, erhalten wir auch eine unmittelbare Kunde von der geistigen Lage jener Zeit. Gryphius gehört in die vorderste Reihe der deutschen christlichen Dichtung. *H. Becher SJ †*

Lasker-Schüler, Else: *Gedichte 1902–1943.* München: Kösel 1959. 439 S. Ln. DM 19.80.

Nachdem der Köselverlag 1951 Dichtungen und Dokumente der großen jüdischen Lyrikerin herausgebracht hatte (vgl. *diese* Zschr. 157 [1955] 77 f.), veröffentlicht er jetzt eine durch Fr. Kemp besorgte kritische Gesamtausgabe aller Gedichte. Nicht immer erreicht ihre aus glutvollem Innern hervorströmende Kunst jenen Grad der Objektivität, der das persönliche Erlebnis zu einer allgemein gültigen Aussage macht. Auch die verhältnismäßig zahlreichen Gedichte, die das Bild eines ihr nahestehenden Menschen (darunter eins auf Carl Sonnenschein) zeichnen, gehen nicht immer über ihr persönliches Empfinden hinaus. Die Fülle der Bilder, der märchenhafte Zauber, die orientalische Pracht und Hoheit, die alttestamentliche Frömmigkeit, die Liebe zu ihrer Mutter und zu ihrem Sohn, die Hingabe des unruhigen, von Leid geprüften und so oft vereinsamten Herzens an Gott (353), all dies erweist die Dichterin als eine ungewöhnliche Künstlerin.

*H. Becher SJ †*

Loerke, Oskar: *Gedichte und Prosa.* Zwei Bde. (774 u. 709 S.) Frankfurt: Suhrkamp 1958. Zus. DM 48,–.

Der große Lyriker Loerke, vom Nationalsozialismus um seine Wirkung gebracht, verdient diese Gesamtausgabe seiner Werke. Der erste Band enthält seine Gedichte, die der sieben während seines Lebens veröffentlichten Bücher und die Nachlaßgedichte. Im Anschluß daran lesen wir auch seine Essays zu seinen Gedichten. Der zweite Band bringt andere Essays; vorzüglich sind die, in denen er um den Geist der Musik ringt (Bach, Bruckner, Hugo Wolf); die literarischen Porträts der ‚Hausfreunde', d. h. zumeist der verstorbenen Künstler, und die der Zeitgenossen scheinen uns weniger geglückt. Loerke ist Lyriker, der in dichter und verinnerlichter Sprache mehr den Gesang der Dinge als seine eigene Stimme zu Gehör bringt. Die ersten Bände sind noch Schöpfungen des Suchens nach der eigenen Form; im „Atem der Erde" ist die Meisterschaft erreicht, in der auch das Private nur als Teil der außer dem Dichter liegenden und ihn umfangenden Ordnung erscheint. Je größer Loerkes Kunst wird, desto schlichter wird sein Ausdruck. Loerke macht sich seine Gedanken über die Form, das Entscheidende, und den Stoff, der auch immer da sein muß und dessen Geist eben die Form ist. Er ist überzeugt, daß Realistisches und Romantisches wie in der menschlichen Geschichte, so auch in der Kunst nebeneinander hergehen müssen. Nicht zu übersehen ist das stete Gefühl kreatürlicher Trauer. Wahrheit und Wirklichkeit stehen ihm immer höher als nur das „Schöne". Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß bei aller Anerkennung einer den Menschen überragenden und ihn bergenden Ordnung Loerke wohl auf Gotamo Buddha einen wahren Hymnus schreibt, daß er aber für Christus fast kein Wort findet. Er meint, alle Stifter der Weltreligionen seien gewaltige Redner gewesen; der größte unter ihnen war ihm Buddha. *H. Becher SJ †*

Guenther, Johannes von: *Dein Lächeln noch unbekannt gestern.* Verse russischer Frauen. Heidelberg: Rothe 1958. 86 S. DM 8,80.

Der Herausgeber und Übersetzer macht zum erstenmal den deutschen Lesern einige russische Dichterinnen des späten 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart bekannt. Die verhältnismäßig wenig zahlreichen Proben – nur die Frau Solowjows, Hippius, Achmatowa und Zwetajewa sind mit einer größeren Anzahl von Gedichten vertreten – erlauben natürlich kein abschließendes Urteil über die einzelnen. Doch genügen sie, um die Aussagekraft und die Empfindungstiefe der Dichterinnen zu verspüren. Themen sind die Liebe, das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Vaterland und die Familie. Die meisten Dichterinnen sind entweder Emigrantinnen, wurden ermordet, töteten sich selbst oder verstummten in der der Wahrheit und Liebe feindlichen Welt. *H. Becher SJ †*

DICKINSON, Emily: *Gedichte.* Ausgewählt und übersetzt von Lola Gruenthal. Berlin: K. H. Henssel 1959. 86 S. Ln. DM 5,80.

In Einsamkeit hat die amerikanische Dichterin ihre schlichten Verse gedichtet, die von ihrer Sehnsucht nach der vollen Wahrheit zeugen. Das Erleben dieser Wahrheit spricht sie mit manchen sprachlichen Eigenwilligkeiten aus. Sie zeigt, daß auch heute noch das einfache Wort einen vollen Klang hat, wenn es von einem Menschen gebraucht wird, bei dem Verstand und Herz eine ungebrochene Einheit sind. Darum ist die Dichterin (1830–1886), leider erst nach ihrem Tod, berühmt geworden, und dieser Ruhm steigt noch immer, jetzt auch über die Grenzen ihres Vaterlandes hinaus. Der Leser und Nachempfinder kann in der vorliegenden Ausgabe das englische Original mit der geglückten deutschen Übersetzung vergleichen. *H. Becher SJ †*

BRAASEM, W. A. und JANHEINZ, Jahn: *Sirih und rote Hibiskusblüten.* Indonesische Volksdichtung. München: Langen-Müller 1959. 118 S. DM 9,80.

Der erste Herausgeber hat diese Volksdichtung ausgewählt, der andere sie gut übertragen. Die Götter und Geister, das Menschenleben in seinem Alltag und in seinen entscheidenden Erlebnissen geben den Stoff her. In einer Sprache, die aus der unerschöpflichen Natur ihre Bilder holt, besingt der Indonesier seine Erlebnisse, jubelt er und klagt. Insofern kann der Leser mitfühlen, ohne daß die Fremdheit ihm das Verständnis erschwerte. Dagegen kann man wohl kaum davon sprechen, daß sich hier ein ganz eigentümliches Seelenleben offenbarte. *H. Becher SJ †*

## Romane

BOEHEIM, Carl von: *Die Kaisersaga.* Utopia Austriaca. Augsburg: Kraft 1960. 720 S. Ln. DM 22,–.

Der Roman beginnt mit dem Begräbnis des Kronprinzen Rudolf. An seine Stelle tritt eine erfundene Persönlichkeit, der jüngere Bruder Rudolfs, der schüchterne Franz Stephan. Durch Zucht und Selbstüberwindung wird er zu einem reifen Menschen, der nach dem frühen Tod seines Vaters Franz Joseph den Thron besteigt, die inneren Spannungen der Doppelmonarchie sozusagen überwindet und auf allen Gebieten des Lebens, auch in der staatlichen Außenpolitik erfolgreich tätig ist. Der Roman erzählt die Regierungsschicksale des jungen Kaisers bis zu seiner Abdankung, da er die Zeit nicht mehr versteht. In vielem folgt er den tatsächlichen Ereignissen bis fast zum ersten Weltkrieg. Anderes erfindet er, z. B. einen Krieg mit Italien. Dennoch scheint es uns, als ob der Roman in erster Linie nicht die Erzählung eines ungewöhnlich begabten Schriftstellers (vgl. die Darstellung des italienischen Krieges) vom Gang der Ereignisse sein soll. Jedenfalls, wenn es so wäre, besteht ein den guten Geschmack verletzender Gegensatz zwischen der tragischen Wirklichkeit und der hauptsächlich erfreulichen Utopie. Wenn wir indes die Erzählweise als reine Form ansehen, durch die alle im Österreich-Ungarn jener Jahrzehnte bis kurz nach 1918 wirkenden Kräfte, seien es nun Schwächen oder hohe politische, völkische und in einzelnen Personen vorhandene Werte, sichtbar gemacht werden, dann erweist sich der Roman als eine außerordentliche und allseitige Schau in das Wesen und die Einzelverhältnisse der Doppelmonarchie. – Der ausführliche Bericht über die Bemühungen der Hofmeister Franz Stephans, dem Schützling ein erstes Liebeserlebnis zu vermitteln, das in späteren Jahren nicht verdüsternd wirkt, ferner einige Szenen, in denen Franz Stephan mit einer schönen Schwedin zusammen ist, schränken begreiflicherweise den Leserkreis ein. Nur die wirklich Gereiften werden sie würdigen können. Und doch möchte man das Buch gern auch in der

Hand der Jugend sehen, die aus ihm lernen könnte, was Beharrlichkeit, Treue, Dienst- und Opferbereitschaft ist, wie nur der glücklich wird, der andere beglückt.

*H. Becher SJ †*

BOEHEIM, Carl von: *Unter dem Hradschin.* Ein Prager Roman. Augsburg: Kraft-Verlag 1962. 478 S. DM 16,80.

Der Roman enthält zwei ineinander greifende Geschichten. Ein deutscher Offizier wird bei Kriegsende in Prag verwundet, von einem alten Mann gerettet und in einer Dachkammer verborgen. Er übersteht die Lebensgefahr und flieht vor einem neuen Ausbruch des Deutschenhasses mit seinem Retter nach Deutschland. Die beiden werden aber kurz vor der Grenze von Tschechen entdeckt. Der alte Mann wird erschossen, sein Schützling erreicht die Freiheit.

Die andere Geschichte ist das aus vielen Aufzeichnungen herauszulösende Lebensbild des alten Mannes, der auf der Suche nach seiner verschwundenen Mutter ist. Er ist Beamter für das Ministerium und die Polizei, die die Versuche der tschechischen Nationalisten und Anarchisten entdecken soll. Er beweist hier eine natürliche kriminalistische Begabung, die ihn der österreichischen Regierung unentbehrlich macht. Sein Beruf bringt ihn mit allen Schichten Prags zusammen, von der Unterwelt angefangen bis zum reichen Bürgertum und den Vertretern des Staates und der Kirche. Bei der Arbeit empfindet er seine Hemmung Frauen gegenüber als einen großen Nachteil. Man rät ihm, eine Dirne aufzusuchen. Dadurch wird nun das ganze animalisch-brutale Verhältnis der Tschechen zur Frauenwelt Gegenstand des Berichtes. Mit einer Genauigkeit und Ausführlichkeit, die oft bis zur Pornographie geht, wird diese Nachtseite des Prager Lebens geschildert. Da der Beschützer des Verwundeten nach vielen Fehlschlägen endlich den Aufenthaltsort seiner Mutter erfährt, er aber wegen seines dienstlichen Auftrags die Schwerkranke nicht rechtzeitig besuchen kann, kann er nur vor der toten Mutter beten. Es ergeben sich eine Reihe von verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb des Kreises der handelnden Personen; schließlich erfährt der Offizier, daß ihn mit seinem Retter verwandtschaftliche Beziehungen verbinden. – Die Zeichnung Prags, seiner Geschichte, seiner Bewohner (Tschechen, Juden) ist außerordentlich vielseitig. Die sexuelle Seite ist aber in einer so realistischen Form gebracht, die künstlerisch durchaus nicht gefordert ist und im ganzen höchst unerquicklich wirkt. Man muß darum das Buch, wenn auch mit dem Bedauern, ablehnen.

*H. Becher SJ †*

BROWN, Frank London: *Trumbull Park.* Frankfurt: Knecht 1961. 468 S. DM 16,80.

Ein Neger erzählt in diesem seinem Erstlingswerk von den Leiden, denen die schwarze Rasse in ihrem bürgerlichen Leben ausgesetzt ist. Eine Gruppe von Negerfamilien, die von den Behörden eine Wohnung in einer dem Staat gehörenden Siedlung zugewiesen erhielten, werden vom weißen Mob an Leib und Leben bedroht. Täglich fallen eine Menge von Knallbomben, die die Fenster zerstören und die Menschen in Angst und Schrecken versetzen. Hinter dem Pöbel steht eine Kapitalistengruppe, die die durch einen Sieg gegenüber den Schwarzen entwertete Siedlung aufkaufen möchte. Große Schiffahrtsprojekte der Regierung werden in einigen Jahren den Preis des Bodens um das Vielfältige steigern. Die Neger sind uneinig. Einige wollen Gewalt gegen Gewalt setzen. Schließlich siegt ein Widerstand, der durch Mut und Entschlossenheit sein Bürgerrecht verteidigt, ohne Drohung und ohne Gewaltanwendung. London Brown schreibt ohne Haß, lebendig und anschaulich. Der Familiensinn der Neger ist besonders bemerkenswert. Daß der Roman ein beschämendes Dokument für die Weißen ist, entspricht wohl leider der Wirklichkeit, wenn auch die Zahl derer, die den Rassenhaß überwindet, zusehends größer wird. Im Roman selbst sind sie denselben Schmähungen und Bedrängnissen ausgesetzt wie die Negerfamilien.

*H. Becher SJ †*

MAGIERA, Kurmartin: *Kleines Mädchen Hoffnung.* Frankfurt: Knecht 1961. 534 S. Ln. DM 16,80.

Die Kritik an der katholischen Kirche, an den Laien wie an den Priestern wird immer häufiger. Man beklagt das Routinemäßige und die Äußerlichkeiten. Manche Werke Heinrich Bölls etwa (besonders der Brief an einen jungen Katholiken) können als Muster dieser Polemik gelten, in denen die Bitterkeit immer spürbarer wird und der Leser oft an den Jakobusbrief (3, 13–18) denken muß.

Eine andere Haltung nimmt Magiera in diesem Roman einer Großstadtpfarrei (Berlin) ein: Priester und Gläubige sind Menschen der Mitte, der Mittelmäßigkeit und des Unauffälligen. Kirchenbesucher, Abständige und Ungläubige, Männer und Frauen, Alte und Junge sind vom gleichen Geist geprägt. Aber diejenigen, die ihren Glauben bekennen, das Gebet üben, in Gott ihren letzten Halt und ihren Trost finden, zeigen doch die Echtheit ihres vom Glauben geprägten Alltagslebens. Die Priester, vom greisen Kanonikus angefangen bis zum eben geweihten Kaplan, erfüllen ihren Beruf mit Hingabe und bewahren sich auch die Hoffnung auf die Rettung derer, die sie zuerst abweisen und die Religion nicht zu brauchen vorgeben. Diese Menschen der Großstadtpfarrei gehen nicht mit Heiligenscheinen durch die Straßen, aber Gott sieht wohl barmherzig und gütig auf sie, in deren Leben sich doch auch mancher Heroismus findet. Ein liebenswürdiges, realistisches Buch, das jedem Leser seine Gliedschaft in der Kirche zur Sache des Herzens werden läßt. Nicht streitbarer Eifer hat hier die Feder geführt, sondern eine schlichte, barmherzige Weisheit (Jac 3, 17), die auch ihre künstlerische Seite hat.

*H. Becher SJ †*

GANZ, Raffael: *Orangentraum.* Erzählungen aus Marokko. Zürich: Artemis 1961. 249 S. DM 16,80.

Der Verf. war einige Jahre in Marokko. Seine Erzählungen zeigen, daß er nicht nur eine edle und sichere Sprache spricht, sondern auch den Geist einer Landschaft und den Geist ihrer Bewohner wahrnimmt. Die Wüste mit ihren Schrecken und ihrer Verzauberung ist Hintergrund und Mitspielerin in diesen Erzählungen, die alle hintergründig sind: die Seelen der Stadtbewohner und der Nomaden und die Natur selbst stehen unter dem Geheimnis, das man oberflächlich „Schicksal" nennen möchte, das der Mohammedaner selbst aber in Allah und seinem Gegenspieler, dem Ali Esch-Scheitan gegründet sieht. Wer die Erzählungen auf sich wirken läßt, wird heute zugleich erkennen, welch tief verwurzelter Gegensatz zwischen den Europäern und den Marokkanern und den Bewohnern der Sahara besteht, deren Selbstbewußtsein erwacht ist und denen das Eigensein wichtiger ist als Technik und europäische Zivilisation.

*H. Becher SJ †*

OVERHOFF, Julius: *Das Haus im Ortlosen.* Erzählung aus unserem Leben. Köln: Hegner 1959. 301 S. DM 15,80.

In liebevoller Kleinmalerei beschreibt Overhoff sein Haus in Frankfurt-Eschersheim, seine Räume und Einrichtung, seine Bewohner, die Eltern und die heranwachsenden Kinder, seine Schicksale im Krieg, in der Besatzungszeit und in der Wiederherstellung. Ein ganzes Leben zieht an uns vorüber. Von Gott ist wenig die Rede (eigentlich nur S. 223). Das ist auch nicht notwendig. Aber mit der Erinnerung an Gott, dessen Allgegenwart ja immer auch ihre spezifische Form hat, ergäbe sich noch eine neue Dimension dieses Heimes, in dem Gottes Kinder wohnen. Über das Haus hinaus schweifen die Gedanken in die weite Welt und zu den Kräften, die in ihr tätig sind. Die Sprache ist einfach, natürlich, dem Gegenstand angemessen, ohne jeden Prunk und darum schön. Es gibt heute nur wenige besinnliche Bücher, erst recht keine, die im Alltäglichen und Kleinen das Große zu sehen lehren. Darum ist dieses Buch so wertvoll und trostreich für alle, die am Unbehausten und Ortlosen der gegenwärtigen chaotischen Unruhe leiden.

*H. Becher SJ †*

IBN HAZM AL ANDALUSI: *Das Halsband der Taube.* Von der Liebe und den Liebenden. Übers. v. M. Weisweiler. Frankfurt: Insel 1961. 202 S. Ln. DM 18,–.

Vom Verfasser, der in Córdoba Staatsmann, Gelehrter und Dichter zugleich war, berichtet das vorzügliche Nachwort des Übersetzers Max Weisweiler. Das Buch hat wegen der politischen Verhältnisse zu Lebzeiten des Verf. keine größere Wirkung ausgeübt. Es gehört zu der großen Gruppe der Lehrschriften über die Liebe, hebt sich aber durch seine Schönheit, seine sittliche und religiöse Grundhaltung von den meisten ähnlichen Werken ab. Die Selbstverständlichkeit, mit der vom Physischen in der Liebe gesprochen wird, sowie einige Realismen, sind aus dem Geist des Islams zu erklären. Aber das meiste könnte auch von einem gläubigen Christen geschrieben sein. Außerordentliche Beobachtungskraft verbindet sich mit einer anschaulichen und edlen Sprache. So bezeugt das kleine Werk den Hochstand des Geistes im maurischen Spanien um das Jahr 1000, muß aber auch den Niedergang der Sitten bei den reichgewordenen, sich streitenden Adelsfamilien beklagen.

*H. Becher SJ †*

## Reisen

FANG, Che-Yong Markus SJ: *Erde, die Ihn trug.* München: Don Bosco Verlag 1962. 143 S. DM 22,80.

Für ehemalige Pilger nach dem Hl. Land ist dieses Buch eine schöne Erinnerung an ihre Wallfahrt; für die übrigen ein kleiner Ersatz dafür. 117 farbige Aufnahmen stellen alle wichtigen Plätze dar, wo sich das Leben Christi abgespielt hat. Die Wiedergabe ist sehr gut. Ein kurzer Text erläutert jeweils das Bild. Die Aufnahmen sind offenbar gegen das Ende der Regenzeit gemacht worden, wo das Land am lieblichsten ist. Später verschwindet an den meisten Stellen das Gras mit seinem Grün.

*A. Brunner SJ*

DÜRRENMATT, Peter: *Schweiz.* Nürnberg: Glock & Lutz 1962. (Geistige Länderkunde Bd 11). 302 S. Ln DM 15,–.

Der Verlag Glock und Lutz hat mit seiner Reihe Moderner Länderkunde nicht zum ersten Mal sein Gespür für zeitgemäße Literatur verraten. Im Band über die Schweiz hat er in Peter Dürrenmatt einen Verfasser gefunden, der den Stoff beherrscht.

Was hat den Raum zwischen Bodensee und dem Südland der Alpen, zwischen dem östlichen Rheintal und dem Jura zu einer nationalen, politischen und wirtschaftlichen Einheit gemacht? Das Geographische bietet dafür einige Voraussetzungen, genügt aber nicht. Das Völkerkundliche spricht zunächst eher gegen eine solche Einheit. Auch die Geschichte verlief von der Völkerwanderung bis ins hohe Mittelalter hinein keineswegs eindeutig in der Richtung einer solchen Einheit. Es hat da vieles zusammengewirkt, und wie es zusammenwirkte, zeigt Dürrenmatt fesselnd und überzeugend.

Eine Hauptrolle spielte jene den Schweizerischen Älplern aller vier Zungen eigene Grundhaltung: sie strebt nach der Freiheit des einzelnen in der Gemeinschaft Gleichgesinnter innerhalb eines überschaubaren begrenzten Lebensraumes. Dürrenmatt sieht diesen Wesenszug bis in unsere Tage in seinem Volk lebendig und verteidigt seine Berechtigung mit guten Gründen auch für das umgepflügte Europa des späteren 20. Jahrhunderts. Wir möchten sagen, daß das Schweizertum nicht nur durch seine Wirtschaftskraft die ihm an sich zukommende Rangstufe eines Kleinstaates sprengt, sondern noch mehr durch sein bürgerlich-politisches Vorbild einer gewachsenen Demokratie, im Gegensatz zur abstrakten Demokratie der Französischen Revolution.

Freilich müssen wir das Wort gewachsen unterstreichen. Die Freiheit und das Recht und die Gerechtigkeit sind auch in der Eidgenossenschaft erst langsam aufgeblüht. Bei den Kriegen vom 14. Jahrhundert ab haben sich die Eidgenossen manchmal nur wenig und bisweilen gar nicht von den Methoden der Fürstenstaaten unterschieden. Man hat Land erobert, ohne nach einem Recht zu fragen und ohne die Freiheit, die man für sich beanspruchte, den unterworfenen Menschen zu gewähren. Auch innerhalb der eigentlichen Eidgenossen selbst vertrug sich das aristokratische Regiment mancher Kantone oft schlecht mit dem Anspruch der Freiheitsidee. Noch Goethe ist das aufgefallen.

So müssen wir auch in der „Kunde" von der Schweiz zwischen Mythos und wirklicher Geschichte unterscheiden. Übrigens muß das in Dürrenmatts Buch nicht erst der Leser tun. Der Verf. besorgt es in überlegener Weise weitgehend selbst.

*G. F. Klenk SJ*

KEYSER, Erich: *Badisches Städtebuch.* Stuttgart: Kohlhammer 1959. 432 S. DM 54,–.

GRUBE, Walter: *Vogteien, Ämter, Landkreise in der Geschichte Südwestdeutschlands.* Stuttgart: Kohlhammer 1960. 159 S. 6 Karten, 12 Abbild. DM 12,80.

Die beiden Bände ergänzen sich gewissermaßen. Der erste ist ein Teilband des deutschen Städtebuches, das sich wegen seiner genauen Angaben allgemeinen Ansehens erfreut. Wir finden in ihm alle wünschenswerten Angaben über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der einzelnen Städte und besonders über ihre kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung. Der zweite Band stellt die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Landkreise im deutschen Südwesten dar, greift also bedeutend über den badischen Raum hinaus. Die Schicksale des flachen Landes, das in Landkreise zusammengefaßt wurde, das Verhältnis von Selbstverwaltung und staatlicher Ordnung seit der Reformation, zur Zeit der napoleonischen Wirren, der Neuordnung nach 1815 und der Landkreisordnung von 1955 werden in ihren Grundzügen behandelt, wobei auch die Ländergeschichte einzelner Herrschaften berücksichtigt wird.

*H. Becher SJ †*

HÄRLIN, Peter: *Unterwegs in Fernost.* Stuttgart: Seewald 1961. 195 S. Ln DM 12,80.

Der inzwischen verstorbene Verf. berichtet sehr anschaulich über den Fernen Osten mit seinen Problemen und Leistungen. Die Lage in Singapur, Bangkok, Hongkong, Tokio wird geschildert, wie die heutige Stellung Japans und die Bedeutung und Zusammensetzung des Chinesentums außerhalb Chinas. H. ist weder der Meinung, daß alles Licht vom Osten komme, noch gefällt ihm die Überheblichkeit mancher Abendländer dem Osten gegenüber. Er ist vielmehr für ein Sichkennenlernen auf Grund von gegenseitiger Achtung.

*I. Bleibe*

BARY, Erica de: *Ghadames Ghadames.* München: Ehrenwirth 1961. 265 S. DM 14,80.

Die Schreiberin dieses Reiseberichtes besucht das sagenumwobene, Jahrtausende alte Ghadames im Süden der Libyschen Wüste, in dem die ältesten Kulte sich mit den Elementen späterer Jahrhunderte und Kulturen vermischt haben. Es scheint fast aussichtslos zu sein, zu tief in das Innere der Libyschen Wüste vorzustoßen. Aber der zähe Unternehmungsgeist überwindet alle Hindernisse. In Begleitung ihres Mannes und durch die Hilfe der Eingeborenen gelangt sie unter mannigfachen Abenteuern an ihr Ziel und sogar in die von Frauen bewohnte und den Männern und Fremden verbotene Oberstadt. Auch die Rückreise ist noch sehr abenteuerlich. Die Schönheiten und Schrecken der Wüste, die Eigenart und die Schicksale der verschiedenen Völker, deren Vertreter sie antrifft, die Bereitwilligkeit, Gastfreundschaft der Kinder der Wüste finden eine Darstellung, deren Schönheit sich kein Leser zu entziehen vermag. Das Buch ist eine literarische und auch menschliche Kostbarkeit.

*H. Becher SJ †*

BLIXEN, Tania: *Schatten wandern übers Gras.* Frankfurt: S. Fischer 1961. 140 S. Ln. 11,80.

Es sind Schatten der Erinnerung an das Leben in Afrika, die übers Gras wandern, Erinnerungen diesmal an die Diener und die übrige Umgebung der Farm. Wie in den früheren Büchern verspürt man auch in diesem etwas von dem Geheimnis Afrikas, in das die Verf. deswegen so gut eindringen konnte, weil sie zu ihren Leuten ein echt menschliches Verhältnis hatte.

*I. Bleibe*

POST, Laurens van der: *Die verlorene Welt der Kalahari.* Berlin: K. H. Henssel 1959. 340 S. Ln. DM 16,80.

Schon in seiner Kindheit hatte der Verf. Buschmänner kennengelernt, dieses verschwindende Geschlecht von Kleinmenschen. Aber es waren nicht die in Freiheit und in der alten Überlieferung lebenden Buschmänner. Mit den Jahren quälte ihn auch die Verantwortung, die seine eigenen Vorfahren durch die Ausrottungskriege gegen diese Stämme auf sich geladen hatten, scheinbar mit gutem Gewissen. Er fühlte sich verpflichtet, die Schuld, soweit wie möglich, wiedergutzumachen. Aber erst spät sollte es zur Begegnung mit den echten Buschmännern kommen. Das Buch erzählt die Vorbereitung der Expedition, den ersten Fehlschlag und die schließliche Begegnung mit einer Buschmanngruppe in der Wüste Kalahari, ihrem Rückzugsgebiet. In kurzer Zeit verstand es der Verf., das Vertrauen der scheuen Menschen zu gewinnen und ihr Leben zu teilen. Das Buch bringt außerdem schöne Schilderungen der afrikanischen Natur mit ihrer wilden Maßlosigkeit. Es wäre aber kein Werk van der Posts, wenn es dabei stehen bliebe. Alles spielt sich vor einem geheimnisvollen Hintergrund ab, wo über den Wert des Lebens entschieden wird, wo es um Gerechtigkeit, Treue und Achtung vor dem Menschen geht. Dieser Hintergrund spiegelt sich in der Landschaft wie auch in den unerwarteten Ereignissen und Fügungen. Dadurch erhält das Werk eine Tiefe, die es zu einer ungewöhnlichen Art von Reisebeschreibung macht; der Leser erfährt das scheinbar Fremdeste als seine eigene Sache.

*I. Bleibe*

GATTI, Attilio: *Abenteuer – mein Beruf.* Zürich: Orell Füssli 1958. 303 S. 35 Bilder. Ln. DM 17,85.

Es sind wirklich Abenteuer, die der Leser hier voller Spannung miterlebt. Zuerst die mühsame Besteigung des Kilimandscharo. Dann Abenteuer mit Löwen, Giraffen, wilden Flußpferden und bösartigen Nashörnern. Es galt, diese Tiere aus nächster Nähe zu filmen, was diesen nicht immer behagte. Aber auch die Vorbereitung einer solchen Safari ist nicht ohne Abenteuer, die der Verf., ein alter Afrikaforscher, nicht ohne Humor berichtet.

*I. Bleibe*

# Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann

August Brunner SJ

Geschichtsverständnis und Interpretation von Dokumenten, also auch Exegese der Hl. Schrift, sollen möglichst unbeeinflußt von der persönlichen Stellungnahme und Wertung des Historikers oder Exegeten bleiben. Zu diesem Zweck ist die historische Methode entwickelt und in manchen Punkten bis zu großer Feinheit der Unterscheidung vorangebracht worden. Aber diese Unabhängigkeit ist ein Ziel, dem man sich immer genauer annähern kann, das aber nur mehr oder weniger erreicht wird. Am schwierigsten sind wohl die unbewußten weltanschaulichen Voraussetzungen auszuschalten; denn man sieht sie für selbstverständlich an und wird ihrer nicht bewußt. Eine solche Weltanschauung hat jedermann; sie kann in Philosophie umgesetzt und so bewußt gemacht werden. Aber gerade da, wo man glaubt, unter dem Einfluß keiner Philosophie zu stehen, kann sie sich durch Kritik unbehindert auswirken. Dies ist weniger bei der Feststellung und dem Verständnis der geschichtlichen Einzelheiten der Fall als in der Auffassung des Sinnes des Ganzen, in der Exegese also in der theologischen Beurteilung.

Der Protestantismus ist durch seine Leugnung der natürlichen Gotteserkenntnis und damit durch die Verwerfung jeder Philosophie als Hilfsmittel der Theologie besonders dieser Gefahr ausgesetzt. Und zwar steht er stark unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens, wie im folgenden gezeigt werden soll. Dies ist nicht erstaunlich. Einmal erleidet das der Kritik nicht unterworfene Denken von selbst den Einfluß des Zeitgeistes. Dann aber hat Kant, dessen Wirkung auf das protestantische Geistesleben groß war und ist und der das protestantische Weltgefühl philosophisch ausgesprochen hat, seine Philosophie, wie er selbst sagt, im Hinblick auf die Erfolge der Naturwissenschaft entwickelt[1]. Sie ist denn auch fast vollständig gültig für den Erkenntniswert dieses Zweiges der Wissenschaft; aber sie versagt für den zwischenmenschlichen Verkehr, den die Philosophie doch voraussetzt, und damit für die Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit[2]. Wenn wir vor allem die Auffassungen Bultmanns heranziehen, so deswegen, weil er manche Ansätze folgerichtig zu Ende gedacht zu haben scheint.

## Die Zeitauffassung

Zuerst in seiner Auffassung der Zeit. Bultmann sieht richtig, daß das Heilsgeschehen eine Art von Gegenwärtigkeit auch mit dem heutigen Menschen wie mit

[1] *Kritik der reinen Vernunft.* Vorrede zur zweiten Ausgabe.
[2] A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis.* München 1951, 25 ff. — ders., *Erkenntnistheorie.* Köln 1948, 333 ff.

den Menschen eines jeden Geschlechtes erfordert. Das irdische Leben Jesu ist aber vergangen. Die damals geschehenen Ereignisse sind vorbei, endgültig. Ihnen heute noch eine Heilswirkung zuschreiben, das nennt er mythologisch, wobei er allerdings zugeben muß, daß das Neue Testament die Neigung zeigt, mythologisch zu reden[3]. Gegenwärtig ist nach ihm nur der existenzielle Anruf; und dieser ist nicht an die Geschichtlichkeit des Berichteten gebunden, und darf es nicht sein, da er ja mit den geschichtlichen Ereignissen in die Vergangenheit versinken müßte.

Eine solche Meinung entspricht offenbar der naturwissenschaftlichen Zeit, die auf dem stofflichen Geschehen gründet. Diese ist ein inhaltlich gleichmäßiger und an sich leerer Ablauf, eine reine Bewegtheit. Immer geht Zukunft in Gegenwart über und hört auf, Zukunft zu sein. Die Gegenwart bricht immer ab und ist einfach vorbei; sie besitzt weder Fülle noch Breite, sondern ist punktförmig. Das Geschehene ist geschehen und läßt sich außer in der Erkenntnis und Erinnerung des Menschen, die außerhalb des stofflichen Geschehens stehen, nicht mehr gegenwärtig machen. Der unüberschreitbare Abgrund des Nichtmehrseins und Nichtmehrwirksamseins trennt die Vergangenheit von der Gegenwart.

Die geschichtliche Zeit ist etwas Anderes und Ursprünglicheres. Sie und sie allein ist das unmittelbar Erfahrene; ihr gegenüber ist die naturwissenschaftliche Uhrzeit etwas Abgeleitetes[4]. Gewiß sind geschichtliche Ereignisse nach ihrer rein stofflichen Seite, dem äußeren Geschehen nach, ebenso vorbei und vergangen wie das rein stoffliche Geschehen. Es ist aber bezeichnend, daß nach Bultmann die Geschichtswissenschaft nur diese Seite der Geschichte mit Sicherheit feststellen kann, während das eigentlich Geschichtliche immer relativ auf die existenzielle Haltung des einzelnen bleibt[5], also nicht so erkannt werden kann, wie es wirklich war. Auf das, was nach Bultmann die Geschichtswissenschaft allein mit Sicherheit erkennen kann, läßt sich allerdings keine absolute Hingabe gründen, wie die Religion sie verlangt, und es besitzt somit keine Heilsbedeutung.

In dieser Auffassung wirkt aber offenbar die Lehre Kants nach, nach der wir vom Geistigen und seiner Seinsart keine unmittelbare Erfahrung besitzen, da die Anwendung der Kategorien nur auf sinnlich Gegebenes zulässig ist und sie ohne dieses einen Leerlauf bedeuteten. Daraus folgt aber, daß wir das eigentlich Menschliche weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit erkennen können. Auch alle Geschichte kann nur Erkenntnis von gegenwärtigen Phänomenen des Historikers, nicht von dem menschlich-geistigen Geschehen der Vergangenheit sein. Dem widerspricht aber das ganze menschliche Leben.

Tatsächlich sind geschichtliche Tatsachen mehr als das äußere, stoffliche Geschehen, so unentbehrlich dieses ist. Geschichtlich ist das Menschlich-Geistige, das sich an und durch dieses Stoffliche hindurch vollzieht und aus ihm wieder erkannt

---

[3] R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, 22, Anm. 7.
[4] A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*. München 1950. Kap. 8: Dauer und Zeit.
[5] *Glauben und Verstehen* III, 110, 30, 147 f.

werden kann. Solches ist darum möglich, weil das Menschliche überhaupt immer ein stofflich-geistiges Geschehen ist und wir an dessen Gegenständlichkeit das Ungegenständliche miterfassen. Nur weil dies der Fall ist, können wir überhaupt wissen, daß wir es mit Menschen zu tun haben. In der naturwissenschaftlichen Erkenntnis allerdings ist der Mensch ausschließlich auf das Gegenständliche gerichtet, und vom Geist wird weiter nichts Inhaltliches erfaßt, außer daß er der Ursprung der Erkenntnis ist. Dies hat Kant stillschweigend auf alle Erkenntnisarten ausgedehnt.

Das Geistige besitzt aber eine andere Weise zu dauern als das Stoffliche. Während dieses immer schon und endgültig vorbei ist, bleibt das Vergangene im Menschen als vergangen gegenwärtig. Es ist dort aufbewahrt und formt den Grund, aus dem heraus der Mensch auf die Zukunft hin gegenwärtig handelt. Es bleibt also lebendig und wirksam, auch wenn der Mensch augenblicklich nicht darum weiß. Es ist, so paradox dies klingt, als Vergangenheit gegenwärtig. Darauf gründet die Überlieferung, ohne die eine Gemeinschaft nicht bestehen kann.

Gilt diese Gegenwärtigkeit von allem geistigen Geschehen in der Menschheit, so vor allem von jenen Ereignissen, durch die Gott selbst als Mensch in die Geschichte eingetreten ist, um das Heil zu wirken. In ihrem geistigen Sein, mit ihrer gottmenschlichen Wirkung sind diese Ereignisse gegenwärtig bis an das Ende der Welt. Gegenwärtig sind sie vor allem in der Kirche als dem fortlebenden Christus und in ihren Sakramenten, aber auch in ihrer Überlieferung. Diese andauernde, lebendige Gegenwart ist jedoch nur möglich, weil Christus als der Sohn Gottes wirklich einmal auf Erden erschienen ist, gelehrt und gelitten hat und wieder auferstanden ist. So wie die Geschichte eines Volkes von dem bestimmt wird, was wirklich geschieht oder geschehen ist. Die geschichtliche Wahrheit des Lebens Jesu und seiner Auferstehung ist also, weit entfernt, für das Heil gleichgültig zu sein, von entscheidender Bedeutung. Ohne sie ist dieses Heil auch der Gegenwart nicht erschlossen.

## Geschichtliche Erkenntnis

Diese eigene Dauer des Geistes löst eine andere Schwierigkeit, die Bultmann mit vielen andern teilt: die Geschichte ist selbst geschichtlich und kann darum die geschichtlichen Phänomene nicht eindeutig zeigen; sie bleibt immer relativ auf den Forscher und dessen Einstellung[6]. In der Tat, wenn Geschichte wie stoffliches Geschehen ein dauerndes, unaufhaltsames Vorbei wäre, dann ist die erwähnte Schwierigkeit noch viel größer; denn es kann dann überhaupt keine Geschichte geben. Wäre das geistige Sein des Menschen nicht so, daß es zugleich in das geschichtliche Geschehen eingelassen ist und doch darüber steht – der scheinbare Widerspruch kommt nicht von der Sache, sondern daher, daß auf Geistiges in Ausdrücken hinge-

[6] BULTMANN a.a.O. 8.

wiesen werden muß, die von der äußeren Welt herstammen –, wie dies die Selbstgleichheit des Menschen trotz aller Veränderungen bezeugt, so wäre es unmöglich, ein ablaufendes Geschehen als Einheit zu überschauen und geistig zusammenzufassen. Es gäbe keine Erinnerung, sondern nur unbewußtes Weiterlaufen des Geschehens. Es gäbe keine Geschichte, wie es auch keine Existenz, keine Religion, keine Kultur, kurz – keine Menschlichkeit gäbe, auch keine Mythologie. Es gäbe nicht einmal Sprache. Geschichte als Wissen und als Wissenschaft ist nur möglich dadurch, daß der Mensch immer schon auf einem dem bloßen Geschehen und dem einfachen Vorbeisein überlegenen Standpunkt steht und darum das Zukünftige als zukünftig und das Vergangene als vergangen erkennen kann. Die historische Methode kann darum durch Zusammenschau immer mehr die Zeitgebundenheit des Forschers ausschalten und ihn zum Zeitgenossen des von ihm untersuchten Menschen oder Ereignisses machen. Wer haltlos im Strome mitschwimmt, von ihm wehrlos dahingetragen wird, der kann die Strömung als solche nicht erkennen. Vom Standpunkt Bultmanns aus muß man die Geschichte als für das Heil gleichgültig verwerfen; aber man muß noch mehr: man muß die Geschichte selbst, die Exegese, ja man muß den Begriff des Heils verwerfen, womit alles sinnlos wird.

Vor allem aber ist zwischen eigentlicher Geschichtswissenschaft und lebendiger Überlieferung zu unterscheiden. Durch diese ist das Menschlich-Geistige der Vergangenheit gegenwärtig und wirksam. Sie lebt in der Geistigkeit der Gemeinschaft ihrer Träger, ohne daß sie ausdrücklich bewußt zu sein braucht. Die Geschichte als Wissenschaft ist ein Mittel, sie ausdrücklich zur Kenntnis zu bringen und zugleich kritisch zu sichten. Es ist klar, daß dabei die Überlieferung vorausgesetzt ist, während diese ohne die Geschichtswissenschaft bestehen kann. In ihrem eigentlichen Gehalt ist jene ungegenständlich, was jedoch nicht hindert, daß sie sich in allerlei stofflichen Zeugnissen darstellt und mitteilt; denn ohne solche Mitteilung ist sie selbstverständlich unmöglich. Die Gemeinschaft atmet gleichsam in dieser geistigen Wirklichkeit. Verwirft man sie, so tritt an ihre Stelle und an die der Kirche notwendig die Geschichtswissenschaft, und es wird ihr, wenn sie den Glauben begründen soll, eine Aufgabe aufgebürdet, die sie nicht erfüllen kann. Zumal sie es nun viel schwerer hat, die Geistigkeit, aus der die Zeugnisse herstammen, richtig zu verstehen und nicht den eigenen Geist in sie hineinzulesen. Der Glaube aber ist von der lebendigen Überlieferung abhängig und nicht von der historischen Forschung, sosehr diese in seinen Dienst treten kann. Eine solche Abhängigkeit von der Geschichtswissenschaft ist aber in der protestantischen Theologie weithin vertreten worden, und gegen sie erheben manche heutige Theologen wohl Einspruch. Aber als Begründung des Glaubens bleibt ihnen dann nach Verwerfung der Überlieferung nichts übrig.

Diese Verwerfung ergibt sich wie von selbst, wenn man die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis geistiger Wirklichkeiten leugnet. Wendet man die Kritik Kants auf die Geschichte an, so ergibt sich, daß sich die Vergangenheit in der Überliefe-

rung nicht als das zeigt, was sie war, sondern wie sie dem Historiker erscheint. Aber schon die Mitteilung und die Weitergabe, die die Überlieferung ausmachen, werden unmöglich, wenn man die Geistigkeit der andern Menschen nicht in sich erkennen kann. Nur weil sich Kant die Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Verkehrs und der Sprache nie gestellt hat, obschon ohne sie sein Werk ja unmöglich wäre, konnte er, was annähernd von der Erkenntnis des Stoffes gilt, von der Erkenntnis überhaupt behaupten. Aber darin stand er, ohne es zu wissen, in der geistigen Strömung, die die religiöse Überlieferung verworfen hatte.

## Geschichtliche Ursächlichkeit

Der gleiche Einfluß wird bei Bultmann deutlich in seiner Auffassung der geschichtlichen Ursächlichkeit und des geschichtlichen Zusammenhangs. Er sagt: „Die historische Methode schließt die Voraussetzung ein, daß die Geschichte eine Einheit ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind. Das bedeutet nicht, daß der Verlauf der Geschichte durch das Kausalgesetz determiniert sei und daß es keine freie Entscheidungen der Menschen gäbe, deren Handlungen den Lauf der Geschichte bestimmen. Aber auch eine freie Entscheidung geschieht nicht ohne Ursache, ohne Motiv“[7]. Wunder würden diesen Zusammenhang zerreißen und sind deswegen unmöglich. Zudem ist Gottes Wirken nicht innerweltlich und läßt sich darum aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht erkennen[8].

Zunächst werden hier Motive und Ursachen gleichgesetzt, was zum mindesten unklar ist. Denn versteht man Ursachen im naturwissenschaftlichen Sinn, so schließt deren lückenloser Zusammenhang offenbar die freie Entscheidung des Menschen aus. Der Materialismus hat dies immer richtig erkannt. Aber Motive sind eben keine Ursachen in diesem Sinn. Ursache des freien Handelns und somit des geschichtlichen Geschehens gerade nach seiner eigentlich geschichtlichen Seite ist der Mensch mit seiner geistigen Freiheit und Mächtigkeit. Die Motive zwingen nicht, sondern sind der Anlaß zu einer Entscheidung, die auch anders hätte ausfallen können. Die rückschauende Erkenntnis der Motive läßt also wohl einen lückenlosen Zusammenhang erscheinen; aber dieser ist nur tatsächlich, nicht wie im Stofflichen

[7] BULTMANN a.a.O. 144 f.

[8] BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, 22: „Ist der primäre Sinn von Offenbarung jedenfalls der, daß Gott etwas tut, so ist dabei der Sinn dieses Tuns bzw. Geschehens als eines von Gott her sich vollziehenden streng festgehalten, indem dieses Geschehen nicht als ein innerweltliches Faktum — sei es von den größten kosmischen Dimensionen — behauptet wird, sondern eben als ein ‚eschatologisches‘, d. h. als ein solches, in dem die Welt ihr Ende findet. Deshalb kann es nie zu einem vorfindlichen Ereignis in der Vergangenheit werden.“ — Ders., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: Kerygma und Mythos II: Im Wunder „ist das Wirken der jenseitigen Macht (das Handeln Gottes) als ein Geschehen vorgestellt, das den natürlichen oder psychologischen Lauf des Geschehens unterbricht und doch gleichzeitig verkettet. Die jenseitige Kausalität ist in die Kausalkette der weltlichen Ereignisse eingefügt, und eine Macht, die in diesem Sinne Mirakel wirkt, ist wohl oder übel als weltliche Kraft gedacht und auf die Ebene weltlichen Geschehens projiziert“ (183 f.). — H. W. BARTSCH, *Christus ohne Mythos:* „Es kann gar nicht so sein, daß Gottes Anrede sich innerhalb der Geschichte durch ein Ereignis ausweist“ (25).

notwendig. Der freie Entschluß setzt etwas, was sich aus dem Vorhergehenden, aus der Situation nicht ableiten, nicht erklären läßt im naturwissenschaftlichen Sinn. An die Stelle des Erklärens tritt das Verstehen des Geschehenen aus den Motiven. Aber das schließt eben die Einsicht ein, daß das Motiv allein nicht den Ausschlag gibt, sondern der freie Wille. Die Ursächlichkeit fehlt nicht, aber sie ist keine notwendige Ursächlichkeit.

Der Wirkungszusammenhang ist also in der Geschichte wesentlich anders als im naturhaften Geschehen. Nach rückwärts gesehen erscheint er zwar eindeutig und notwendig. Aber das ist eine Täuschung. Denn auf die Zukunft zu ist er tatsächlich offen und wird durch eine freie Entscheidung gestiftet, die auch einen andern Zusammenhang hätte bewirken können. Wenn aber die menschliche Freiheit den geschichtlichen Zusammenhang nicht zerreißt, wieviel weniger wird eine Tat, durch die Gott in die Geschichte hineinwirkt, eine solche Folge haben! Auch sie stellt einen neuen Zusammenhang her. Von einer solchen Tat kann man jedoch nicht im eigentlichen Sinn als von einem Eingreifen reden. Ein solches, wenn auch besonderer Art, ist das menschliche Wirken. Denn es hat seinen Ursprung in einer endlichen Ursache, die als solche den übrigen gleichgeordnet, wenn auch wesentlich von ihnen verschieden ist. Gott aber steht nicht neben den endlichen Ursachen als eine von ihnen. Er ist es vielmehr, der allen endlichen Ursachen mit dem Sein ihre Ursächlichkeit verleiht und ständig erhält. Er wirkt darum in ihnen allen und durch sie. Und dieses Wirken ist stetig, während das menschliche einsetzt und dann wieder aufhört.

Aber wird Gott damit oder doch wenigstens durch das Wunder nicht in die Innerweltlichkeit hineingezogen, wie Bultmann dies befürchtet? Dies wäre nur dann der Fall, wenn Gott wie eine stoffliche Ursache wirkte. Im Stofflichen ist jede Ursache auch Wirkung und umgekehrt und gehört durch ihr Wirken dem ganzen Zusammenhang an. Das ist aber bereits im Biologischen nicht mehr im gleichen Maße der Fall. Der Mensch gar bleibt als Person, als Selbststand, auch dann außerweltlich, wenn er in die stoffliche Welt hineinwirkt; nur der Leib geht in den biologisch-stofflichen Zusammenhang des Wirkens ein. Das kommt daher, weil die Geistperson in sich steht und darum Ursprung von Anfängen sein kann. In keiner Weise wird also Gott, die absolute Personhaftigkeit und reine und erste Ursprunghaftigkeit, von seinen Wirkungen abhängig und durch sie in die Welt hineingezogen. Innerweltlich ist also nicht Gottes Wirken, sondern die von ihm hervorgebrachte Wirkung. Auch hier liegt also naturwissenschaftliches Denken am Ursprung der Schwierigkeit.

Im Wunder tritt an die Stelle des gewöhnlichen, den Naturgesetzen entsprechenden Zusammenhangs ein anderer, ungewöhnlicher. Dies ist möglich, weil auch die Natur Gottes Geschöpf und vor seiner Macht reine Bildsamkeit ist und bleibt und ihm gegenüber keinerlei Selbständigkeit besitzt, so daß Naturgesetze Gottes Tun

notwendig einschränkten. Das wäre nur einem unpersönlichen, pantheistischen Gott gegenüber der Fall.

Das Wunder ist aber deswegen keine sinnlose Willkür. Seine Aufgabe ist, uns das immer und überall schaffende Wirken Gottes in Natur und Geschichte greifbar zu machen und ihn als ihren absoluten Herrn zu erweisen. Denn im gewöhnlichen Geschehen verbergen die endlichen Ursachen so sehr dieses Wirken, daß der Mensch, wie die Religionsgeschichte zeigt, es völlig verkennen kann. Der neue Zusammenhang, der über die Kräfte der Natur und des Menschen hinausgeht, reißt für einen Augenblick diesen Schleier weg. In der Geschichte offenbart sich der einzelne Mensch als der er ist, durch seine Taten. Jedoch wird durch sie sein geistiges Sein nicht zu etwas Naturhaftem, obschon es ins Naturhafte hineinwirkt. Desgleichen tut der persönliche Gott sozusagen seine Persönlichkeit durch seine Taten in die Welt hinein kund. Aber noch weniger als der Mensch in die Natur wird Gott dadurch in die Welt hineingezogen und zu einer innerweltlichen Ursache. Gerade als reine geistige Ursächlichkeit vermag er zu wirken, ohne an seine Wirkung gefesselt zu sein. Allerdings, wenn die Naturerkenntnis nur durch die Anwendung der Kategorien auf ein sinnlich Gegebenes zustandekommt, die zur Konstitution der menschlichen Vernunft gehören, ja sie selbst ausmachen, dann ist so etwas wie ein Wunder wirklich undenkbar. Die Vernunft müßte einmal außerhalb ihrer Kategorien treten und damit aufhören, Vernunft zu sein. Aber gerade die Geschichte zeigt klar, daß die Vernunft etwas anderes ist, eben die Fähigkeit, die Wirklichkeit, auch die geistige, zu vernehmen.

Folgerichtig müßte Gott nach Bultmann schon durch die Schöpfung zu einer innerweltlichen Ursache werden. Aber vielleicht ist auch sie nur ein Mythos? Und doch soll sich der Mensch nach Bultmann als Geschöpf vor seinem Schöpfer erkennen. Für Gott macht das schaffende, erhaltende und wunderwirkende Tun keinen Unterschied; verschieden ist es nur in seiner Wirkung. Sind Wunder unmöglich, dann auch die Schöpfung und somit der Bestand der Welt, es sei denn, sie ist gar nicht geschaffen, sondern besteht aus eigener Kraft.

Stillschweigend wird ferner vorausgesetzt, daß die Einwirkung Gottes auf das Innere des Menschen keine innerweltliche Wirkung hervorbringe. Gewiß gehört der Geist des Menschen nicht zur Welt des Naturhaften; aber er gehört zur Welt des Geschaffenen. Zudem ist er durch den Leib mit der äußeren und stofflichen Welt verbunden. Darum wirkt sich eine Einwirkung auf den menschlichen Geist, auch wenn Gott ihr unmittelbarer Urheber ist, auch auf die Welt aus. So entsteht ja Geschichte. Also müßte Gott durch eine solche Einwirkung in die geschaffene Welt und ihre Ursächlichkeit genauso hineingezogen werden wie durch das Wunder. Hier liegt die Lutherische weltlose Innerlichkeit und die geist- und gottlose Weltlichkeit zugrunde, die bei Kant in dem unerklärten Zusammen vom Bereich der intelligiblen Freiheit und der phänomenalen Notwendigkeit ihre philosophische Form gefunden hat. Der Mensch gehört zwei Bereichen an, die ohne Ver-

bindung nebeneinander herlaufen. Er ist keine Einheit mehr, wie er ja auch zugleich Sünder und Gerechter sein kann. Daher das protestantische Schwanken zwischen einer Innerlichkeit, die die Welt sich selbst überläßt, da sie doch nicht zu retten ist, und einer reinen Weltlichkeit äußerer humaner Kulturtätigkeit, für die die Religion nur noch eine ästhetische Verbrämung des Lebens ist.

## Die Unabgeschlossenheit der geschichtlichen Erkenntnis

Ein weiteres Hindernis, das nach der Ansicht von Bultmann und vieler anderer einer wahren geschichtlichen Erkenntnis entgegensteht, ist die Tatsache, daß die geschichtlichen Ereignisse niemals abgeschlossen sind. Was wir über die geschichtliche Dauer gesagt haben, scheint diese Ansicht zu bestätigen. Bultmann sagt: „ . . . zu jedem geschichtlichen Ereignis gehört seine Zukunft, in der es sich erst als das zeigt, was es ist; genauer, in der es sich immer mehr als das zeigt, was es ist“[9]. So erkennen wir den Tod des Sokrates als geschichtliches Ereignis erst dann, wenn wir seine Bedeutung für die Geschichte Athens, ja, des menschlichen Geistes, „seine Bedeutung im Zusammenhang der Geschichte“ mit in Betracht ziehen[10]. Daraus folgt, daß jedes geschichtliche Urteil immer vorläufig ist. Wer Jesus war, könnte man erst am Ende der Zeiten geschichtlich ausmachen.

Bei genauerem Zusehen fällt aber diese Folgerung dahin. Wird der Mensch Cäsar durch die Wirkungen, die seine Taten nach ihm hervorgerufen haben, anders? Das ist nicht anzunehmen. Seine geschichtliche Wirkung ist natürlich nie abgeschlossen; aber seine eigene Wirklichkeit ist mit seinem Tode festgelegt und ändert sich nicht mehr. Und darum läßt sich, falls genügend Zeugnisse dafür noch da sind, darüber ein endgültiges Urteil fällen. Und so ist es auch mit der Frage, ob der geschichtliche Mensch Jesus von Nazareth Gott war oder nicht. Seine Wirkungen dauern allerdings weiter; aber sie dauern, weil er der war, der er war.

Darum haben diese späteren Wirkungen, und das ist das Richtige an dieser Meinung, eine offenbarende Wirkung. Sie zeigen in der Tat oft, nicht immer, mehr und mehr, wer jemand war. Aber es ist dabei nicht zu vergessen, daß diese Wirkungen nicht wie die stofflichen weitergehen. Sie müssen aufgenommen werden von den Späteren, und so verbinden sie sich mit deren Freiheit und deren Eigenart. Meist lassen sich beide Einflüsse nicht trennen noch selbst unterscheiden. Nur dies eine ist richtig, daß nur eine bedeutende geistige Mächtigkeit in der Geschichte dauernden Einfluß ausübt.

Der Zweifel an der Möglichkeit geschichtlicher Erkenntnis wäre allerdings berechtigt, wenn unsere Erkenntnis das wäre, wofür sie Kant und die Idealisten aus-

[9] BULTMANN a.a.O. 113.
[10] ebd. 111.

gaben. Nach Kant erfassen wir ja nicht die Wirklichkeit an sich, sondern wie sie uns erscheint: Sein ist nur Erkanntsein, wenigstens für uns. Für uns ist also z. B. das Sein Cäsars verborgen; er besitzt für uns überhaupt kein Sein; für uns besteht es nur in dem, wofür er je und je angesehen wurde. Dann ist dieses Sein in der Tat nie abgeschlossen. Aber ist ein jeder von uns nur das, was die andern von ihm erkennen? Ist das Sein-für-andere die ganze Person? Ist nicht jeder er selbst, unabhängig davon, was davon von andern und selbst von ihm erkannt wird? Wenn aber jeder Mensch in jedem Augenblick ein bestimmtes einmaliges Sein besitzt, das sich entfaltet, und wenn Erkenntnis des Menschlich-Geistigen und damit Geschichte überhaupt möglich ist, so läßt sich die Erkenntnis dessen, was ein Mensch in seinem Leben war, von dem unterscheiden, was er durch seine Taten und sein Dasein auf spätere Zeiten gewirkt hat, sosehr diese Wirkungen die unentbehrlichen Mittel für solche Erkenntnis sein mögen. Diese Erkenntnis ist wie alle menschliche Erkenntnis außer der abstrakt-mathematischen unvollständig und annähernd; aber sie ist darum nicht falsch. Nur für die ideale und göttliche Erkenntnis gilt, daß die Wahrheit das Ganze ist. Wenn man mit Hegel göttliche und menschliche Erkenntnis gleichsetzt, muß man allerdings dies auch für die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis fordern und sie damit in unerreichbare Fernen schieben.

Veranlaßt ist die hier besprochene Meinung wohl durch die Tatsache, daß die geistigen Wirklichkeiten im Vergleich zu den stofflichen ungemein reich sind und sich dem Erkennenden von mehr als einer Seite darbieten. Während das Formalobjekt der Naturwissenschaften, die meßbare Ausdehnung, ein im phänomenologischen Sinn einfaches Wesen ist, das nur richtig erfaßt oder ganz verfehlt werden kann, läßt sich die geschichtliche Wirklichkeit einigermaßen richtig und erschöpfend nur durch eine Zusammenschau all der Seiten erreichen, die sich in verschiedenen Zeugnissen darbieten[11]. Das kann den Eindruck erwecken, als ob man das Ganze der Wirkungen einer geschichtlichen Gestalt übersehen müsse. Damit würde jedoch die Geschichte als Wissenschaft unmöglich. In Wirklichkeit müssen nur die unmittelbaren Zeugnisse von einer Persönlichkeit oder einem Ereignis möglichst in ihrer Gesamtheit herangezogen werden. Die spätere geschichtliche Wirkung ist ein davon verschiedener Gegenstand historischer Forschung. So ist in der Tat die Geschichtswissenschaft auch immer vorgegangen.

Wer Jesus war, das zeigte sich seinen Zeitgenossen durch seine Worte und durch seine Taten. Den Evangelien liegt diese Erfahrung zugrunde. Und was er damals war und als wen er sich zeigte, das bleibt er nun in alle Ewigkeit. Um die Frage zu entscheiden, ob er Gottes Sohn war, brauchen wir das Ende der Geschichte nicht abzuwarten. Nur um alle Ausstrahlung dieses Seins zu kennen, ist es nötig. Das, was die Zeitgenossen mit Jesus erfuhren, genügt, um das sichere Urteil zu bilden,

---

[11] A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*. Kap. 26 und 27.

daß sein Anspruch, in einzigartiger Weise der Sohn Gottes und der Erlöser der Welt zu sein, wahr ist, wenn wir auch die Tiefen des Wortes ‚Sohn Gottes' so wenig ausloten wie die des Wortes ‚Gott'.

## Vergegenständlichung des Ungegenständlichen

Auf gleiche Einflüsse geht eine weitere Schwierigkeit Bultmanns zurück, mit der er wohl auch nicht allein steht. Nach ihm verobjektiviert die Geschichte als Wissenschaft das Ungegenständliche[12]. Wäre das der Fall, so bedeutete das natürlich eine Verfälschung des Wesens des Geistigen. Auch ist richtig, daß das Gegenständliche als solches weder existenziellen noch heilsgeschichtlichen Wert haben kann. Nach seiner Auffassung von der Geschichte folgt für Bultmann daraus, daß auch das Geschichtliche für das Heil gleichgültig sei.

Wäre diese Ansicht richtig, dann gäbe es überhaupt keine Sprache. Denn durch die Sprache verstehen wir an Hand von Gegenständlichem, den Lauten vor allem und den Gesten, Ungegenständliches, die Bedeutung und den Sinn. Dieses wird aber durch die Sprache nicht selbst, in seinem Sein, gegenständlich. Das Gegenständliche hat nur die Rolle des Vermittelns, des Vernehmlichmachens. Indem das Gegenständliche vernommen oder gesehen wird, erfassen wir auch das mit ihm verbundene Ungegenständliche. Diese Verbindung ist möglich und notwendig, weil der Mensch selbst seinem Sein nach ein Leib-Seele-Wesen ist und darum Geistiges nur an Stofflichem erfassen kann. Alles eigentlich Menschliche besitzt beide Seiten, das Leibliche und das Seelisch-Geistige, und ist nur dadurch menschlich. Wenn also die Geschichtswissenschaft die Vergangenheit erforscht und darstellt, so muß sie nicht das Ungegenständliche im Sinne Bultmanns, also ontisch, vergegenständlichen. Die wahre Vergegenständlichung – aber als Bindung an Gegenständliches – ist außerdem schon geschehen, bevor sich der Historiker zur Erforschung der Vergangenheit aufmacht. Denn die Zeugnisse der Vergangenheit sind Zeugnisse nur dadurch, daß sich im Stofflichen Geistiges darstellt und erkennen läßt. Jedes schriftliche Dokument ist ebenso wie jedes gesprochene Wort eine solche Vergegenständlichung. Bedeutete sie eine Verfälschung des Seins des Geistigen, so würde jede Wahrheitserkenntnis, ja jeder Verkehr unter Menschen aufhören. Jeder Mensch wäre in sich selbst eingeschlossen und könnte mit den andern nicht in Verkehr kommen. Was nach Bultmann nur die Geschichte betrifft, das würde von allen menschlichen Äußerungen gelten. Da sich dies aber in solcher Ausdehnung offenbar als sinnlos erweist, so ist auch diese Auffassung von der Geschichte als unrichtig abzulehnen.

---

[12] BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, 107.

Es ergibt sich hieraus weiter, daß die einfache Gegenüberstellung von Gegenständlich-Ungegenständlich nicht richtig ist. Sie entspricht dem Cartesianischen Gegensatz von Ausdehnung und Denken. Aber Descartes hatte das ganze Gebiet des Psychischen übersehen, da für ihn die Tiere nur Automaten waren. Das Psychische ist aber dadurch gekennzeichnet, daß es weder rein gegenständlich wie der Stoff, noch rein ungegenständlich wie das Geistige ist. Es spielt darum die Rolle der Verbindung und Vermittlung zwischen den äußersten Bereichen. Die Schwierigkeit Bultmanns und vieler protestantischer Theologen beruht also auf einer Verkennung dieser Vermittlung, die sich, wie bereits bemerkt, schon bei Kant bemerkbar macht und sich in der Lutherischen weltlosen Innerlichkeit zum ersten Mal abzeichnet. Nur von hier aus konnte das Erkenntnisproblem so gestellt werden, wie Descartes es tat: eine weltlose Geistigkeit steht ohne Verbindung einer reinen Stofflichkeit gegenüber. Das leibliche Leben, das zwischen beiden vermittelt und im Menschen sowohl am Stoff wie am Geist teilhat, ist unterschlagen.

Mit dieser spezifisch protestantischen Auffassung des Menschen und der Geschichte hat sich Bultmann jede Möglichkeit einer Gegenwart des geschichtlichen Christus verbaut. Dieser kann weder in der Kirche leben, die doch nach Paulus der fortlebende Christus ist, noch in den Sakramenten, die ja nicht Vermittler von so etwas Ungegenständlichem wie der Gnade zu sein vermögen, noch in der Geschichte, da sie das Heil vergegenständlichen würde. Die allein noch mögliche Gegenwärtigkeit ist die punktförmige, immer abbrechende, sich immer wieder erneuernde des Stoffes. Sie muß sich eng an etwas gerade Geschehendes, an die Predigt, anknüpfen und sie vergeht immer wieder mit diesem Geschehen.

Ganz deutlich wird das bisher Gesagte in der protestantischen Angst, etwas Dauerndes müsse auch etwas einfachhin Verfügbares sein. Nun sind aber Gnade und Heil in der Tat nicht dem Verfügen des Menschen anheimgegeben, und sie können es auch nicht sein, soll nicht nur Gottes freie Herrlichkeit und Majestät gewahrt werden, sondern auch der wahre Charakter des Heils und der Gnade. Diese sind geistig-personhaft und als solche ungegenständlich. Die Ansicht, daß die Dauer das Ungegenständliche vergegenständliche und zu einem verfügbaren Ding mache, wäre nur dann richtig, wenn die Vergegenständlichung als Bindung an Stoffliches und Institutionelles das Geistige ontisch zu etwas Gegenständlichem und Dinglichem machte, über das der Mensch dann in der Tat verfügen könnte. Aber wie wir gezeigt haben, bleibt das Geistige wesentlich ungegenständlich, ob es kurz oder lang dauert; darum gibt auch eine längere Beständigkeit keine Verfügung darüber. Alles Ungegenständliche bleibt immer unverfügbar; man kann es nicht haben, sondern nur selbst sein. Über sein Selbst verfügt der Mensch unmittelbar nicht, sondern das Selbst greift verfügend in die Welt ein. Noch viel weniger können Gott und sein Wirken der Verfügbarkeit des Menschen verfallen. Auch wenn in den Sakramenten die Gnade an ein äußeres Zeichen gebunden ist, so bedeutet dies

keine Verfügbarkeit. Diese Bindung stammt weder von der Natur, noch ist sie vom Menschen hergestellt, sondern sie beruht auf der freien Treue Gottes und schränkt diese so wenig ein, wie der Leser der Bibel oder der Prediger[13] über den Heiligen Geist und seine Offenbarung verfügt, sosehr dies nach der hier gemeinten Lehre der Fall sein müßte; denn warum das Lesen und Hören unter allen menschlichen Handlungen eine Ausnahme machen sollte, ist wirklich nicht einzusehen; sind sie doch an die Weltlichkeit gebunden wie alles menschliche Tun.

Auch die Erkenntnis ist nicht ihrem Wesen nach ein Verfügen. Ein solches bedeutet nur die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die auf dem vorwissenschaftlichen gebrauchenden Umgang mit dem Stoff beruht; diese Wissenschaft zielt unabhängig von dem Willen des Forschers aus ihrem Wesen heraus auf Technik, auf Herstellung, auf Verfügung. Deswegen ist sie aber auch die niedrigste und metaphysisch ärmste aller Erkenntnisarten; sie offenbart vom Sein des Stoffes nur die quantitativen Beziehungen, was allerdings für die technische Verwendbarkeit von größter Bedeutung ist.

Im Umgang mit andern Menschen, durch den wir sie als Menschen erfassen, haben wir hingegen das Beispiel einer Erkenntnis, die nicht nur keine Verfügung bedeutet, sondern diese ausschließt, und zwar so sehr, daß jede Einstellung auf mögliche Verfügung das Erfassen des eigentlich Menschlich-Personhaften verhindert. Nur wer bereit ist, den andern als Person, als in sich selbständig und darum wesentlich unverfügbar, anzuerkennen, kann ihn als Person in Sicht bekommen. Und das gleiche gilt in noch stärkerem Maße von der Erkenntnis Gottes und der Gottheit Christi. Dasselbe ist zu sagen von der geschichtlichen Erkenntnis. Auch dieses Wissen gestattet keinerlei Verfügung. Darum führt die Geschichte auch nicht wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis zu Techniken des Handelns.

Allerdings gibt es eine Geschichtswissenschaft, die der Vergegenständlichung und damit der Zerstörung des Geistigen und somit auch der Geschichte selbst sehr nahekommt. Das ist die unter dem Einfluß der Naturwissenschaften entstandene positivistische Geschichte und Exegese, die den Historiker auf das feststellbare Äußerliche beschränkt und hier eine Genauigkeit anstrebt, die nur in der messenden Naturwissenschaft am Platze ist. Bultmann scheint keine andere zu kennen. Und für einen Kantianer dürfte auch keine andere möglich sein; damit würde Geschichte selbst unmöglich und die Exegese mit sich in den Untergang hineinziehen.

[13] BULTMANN a.a.O.: „Hinter den gepredigten Christus zurückgehen, heißt die Predigt mißverstehen; nur im Wort, als der Gepredigte, begegnet er uns, begegnet uns in ihm die Liebe Gottes!" (31) — „Wie die Predigt selbst zum Heilsfaktum gehört, so ist auch das Heilsfaktum nicht ohne die Predigt das, was es ist. Es gibt also auch für den Hörer nicht einen Weg zurück hinter die Predigt, sei es zu einem „historischen Jesus", sei es zu einem kosmischen Vorgang, der sich irgendwo und irgendwann abgespielt hat" (22 f.).

## Offenbarung ohne Inhalt

Aus den Voraussetzungen Bultmanns folgt logisch, daß es eine inhaltliche Offenbarung nicht gibt. Schon die „natürliche Offenbarung" könnte nichts anderes sein als „ein Wissen des Menschen um sich selbst, ein Verstehen seiner selbst als Geschöpf und so ein Gott-die-Ehre-Geben" [14]. Von der eigentlichen Offenbarung aber heißt es: „Was ist also offenbart worden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt, nach Lehren etwa, auf die kein Mensch hätte kommen können, nach Geheimnissen, die, wenn sie mitgeteilt sind, ein für allemal gewußt werden. Aber alles, insofern dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann." [15] Aber wie kann man einem Gott die Ehre geben, wie kann man sich als Geschöpf wissen, wenn man von Gott nichts weiß?

Gott aber vermag nicht einmal das, was jeder Mensch kann, nämlich offenbarend sagen, wer er ist. Es besteht offenbar die Angst, daß durch solches Wissen Gott verfügbar werde. Schließlich sagt Bultmann: „Sowenig die Verkündigung etwas mitteilt, was irgendwann und irgendwo passiert ist, so wenig ist der Glaube die Kenntnisnahme eines Weltfaktums oder auch die Willenserklärung, eine merkwürdige Lehre, ein Dogma, für wahr zu halten; sondern ist der Gehorsam, der Gott nicht im allgemeinen oder in abstracto gehorcht, sondern im Jetzt." [16] Aber wie kann ich um Gottes konkreten Willen wissen, ohne ihn mit dem meinen zu verwechseln, wenn Gott nicht mir als der gegenübertritt, der er ist? Gehorchen und nicht weniger die Anerkennung Gottes als Schöpfer schließt ein Wissen ein. Aber schon die Redeweise, mit der offenbar die katholische Glaubensauffassung karikiert werden soll, zeigt, daß für Bultmann Tatsachen immer den Charakter von naturwissenschaftlichen und nicht von geschichtlichen Tatsachen haben; denn diese haben ihrem Wesen nach existenzielle Bedeutung. Kann man es „eine merkwürdige Lehre" nennen zu wissen, wer Gott ist, damit man sich dementsprechend benehmen kann, so wie man im menschlichen Umgang sich nach dem richtet, was der andere ist? Das Wort Offenbarung ist hier zu einem bloßen Wort geworden, und aller Glaubensinhalt muß folgerichtig als Mythologie bezeichnet werden. W. Künneth sagt mit Recht: „Die theologische Konzeption Bultmanns mündet ein in eine durch biblisch-christliche Begriffe qualifizierte Anthropologie" [17] und R. Prenter schreibt: „Das Heil, von dem er spricht, ist nicht das wahre Heil, es ist einfach ein Bestandteil der existentiellen Entscheidung des Menschen." [18]

---

[14] BULTMANN a.a.O. 26.

[15] ebd. 29. — „Dies Licht, dieses Wissen um Gott, ist natürlich nicht eine kosmologische oder theologische Theorie, sondern ist ein Sich-selber-Verstehen in der Anerkennung des Schöpfers" (26).

[16] ebd. 30.

[17] W. KÜNNETH, *Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit?*, in: E. KINDER, *Zur Entmythologisierung*. München 1952, 75.

[18] Regin PRENTER, *Mythos und Evangelium*, in: *Kerygma und Mythos* II, 76.

Das gleiche gilt von Buri, wenn er sagt: „Es gibt weder eine Möglichkeit noch eine Notwendigkeit eines Kerygmas von einer Heilstat Gottes in Christus im Sinne der eschatologischen Mythologie des N. T." – „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." – „Von falschen Ansprüchen befreit, kann uns die christliche Mythologie als das dienen, was sie eigentlich ist: als Ausdruck von existenziellem Selbstverständnis."[19] Hier sind die letzten Folgerungen aus der Theorie gezogen.

Ist die Offenbarung nichts Inhaltliches, so kann die Entscheidung für oder gegen Gott nur völlig grundlos sein. Die existenzielle Haltung ist ein Ja oder Nein, das rein auf sich steht[20]. Dagegen ist zu sagen, daß Gründe, wenn sie wirklich Gründe sind, nicht verfügbar sind; das zeigt sich schon daran, daß sich ein schlechtes Handeln nicht rechtfertigen läßt. Gute Gründe beruhen auf geistiger Einsicht in die wirklichen Sachverhalte im Geistig-Existenziellen. Darum muß auch der Glaube vernünftig begründet sein. Man kann nicht ohne Gründe die Bibel als Gottes Wort ansehen. Tut man es doch, so stützt man sich heimlich und unbewußt auf die Überlieferung, die man verwirft und damit auf die Geschichte. Eine grundlose Entscheidung wäre reine Willkür, und ein Nein zu Gott wäre hier nicht nur möglich, sondern ebenso berechtigt wie das Ja.

## Protestantismus und neuzeitliches Denken

Bultmann und viele protestantische Theologen mit ihm stehen also viel mehr unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens, als sie nicht nur nicht zugeben wollen, sondern als sie selbst wissen. So ist für H. W. Bartsch „vernünftiges Denken" offenbar ohne weiteres naturwissenschaftliches Denken[21]. Man kann sich fragen, ob dieses Denken auf die Theologie einseitig eingewirkt hat, oder ob auch die Theologie der Reformation auf dieses Denken Einfluß hatte, ja es vielleicht erst möglich machte. Da es im allgemeinen so ist, daß sich bedeutende Änderungen in der Stellung des Menschen zur Wirklichkeit zuerst auf dem religiösen Gebiet zeigen und von da auf die andern Bereiche weiterwirken, so ist man geneigt, letzteres anzunehmen. In der Tat hat Luther den Menschen auseinandergerissen. Und indem er ihm die natürliche Erkenntnis Gottes versagte, verwies er ihn auf diese

[19] Fritz BURI in: *Kerygma und Mythos* II, 96, 97, 98.

[20] BULTMANN a.a.O.: „Die existentielle Begegnung mit dem Text kann zum Ja wie zum Nein führen, zum bekennenden Glauben wie zum ausgesprochenen Unglauben . . . 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 existentielle Entscheidung ist" (149).

[21] H. W. BARTSCH a.a.O. 12.

Welt. Mit der natürlichen Gotteserkenntnis mußte aber folgerichtig die Erkenntnis der menschlichen geistigen Wirklichkeit verschwinden; denn beide sind eng miteinander verbunden. So blieb nur die Welt des Stofflichen, des Gegenständlichen und Verfügbaren. Damit war dem naturwissenschaftlichen Denken der Weg gebahnt und zugleich die Möglichkeit eröffnet, daß es den ganzen Platz der Erkenntnis besetzte. Was dann auch geschehen ist. Kant hat, gegen seine eigene Absicht, die Philosophie dazu geschrieben.

Das Religiös-Geistige mußte nun sehen, wie es sich in dieser Welt einen Platz sichere. Die protestantische Theologie hat denn auch einen Versuch nach dem andern gemacht, diesen Platz anzugeben. Aber es ist schwierig zu sehen, wie dies bei ihren Voraussetzungen gelingen kann. Dabei geht es um so entscheidende Fragen wie: Warum ist die Bibel Gottes Wort, und woran erkennt man das? Warum ist das Christentum die endgültige Offenbarung Gottes, und der Tod Christi die erlösende Heilstat? Ist Christus Gott im metaphysischen Sinn? Die Versuchung mußte naheliegen, jede Begründung als Menschenwerk zu verwerfen und sich auf das Zeugnis des Heiligen Geistes im Innern eines jeden zu berufen. Aber das ist mit neuen Schwierigkeiten verbunden, so daß eine Reihe von Theologen sich auf die reine grundlose Entscheidung zurückgezogen haben, wo das Nein als existentielle Entscheidung ebenso berechtigt ist wie das Ja, so wie es im oben angeführten Text tatsächlich steht. Doch das kommt dem Verzicht auf eine Lösung gleich.

Zum Glück lebt der gläubige Protestantismus nicht von solchen Theorien, obschon man kaum in Abrede stellen kann, daß gewisse seiner anfänglichen Grundeinstellungen darin folgerichtig zu Ende gedacht sind. Wovon auch er in Wirklichkeit lebt, das ist die christliche Überlieferung. Ohne sie wäre er nicht. Aber steht er damit nicht im Widerspruch zu seinem Selbstverständnis? Dieser Widerspruch dürfte es sein, der seine Theologie zu immer neuen Versuchen der Begründung treibt und ihn bei keinem zur Ruhe kommen läßt.

# Das Absolute im Zwielicht der Geschichte

## Von Ranke bis Friedrich Meinecke

G. Friedrich Klenk SJ

Nicht Christentum und Geschichte sind Gegensätze, sondern nur Christentum und Historismus. Das ist ein Gedanke aus der Ansprache, die Pius XII. am 8. September 1955 vor den Teilnehmern des zehnten internationalen Historikerkongresses gehalten hat (Osservatore Romano vom 9. Sept. 1955, S. 1 ff).

Unter Historismus versteht man im deutschen wissenschaftlichen Sprachgebrauch Verschiedenes und Verschiedenartiges. Dieses Begriffswort kann bedeuten, einmal die einseitige Bevorzugung des Geschichtsstudiums und daher ein Mißverhältnis zwischen historischem und anderem Wissen. Sodann eine gewisse schwärmerische Neigung, die Gegenwart zu vernachlässigen und den goldenen Zeitaltern der Vergangenheit nachzuträumen. Unter Historismus kann man auch das neue, rationalistische Denkformen überwindende Verständnis für Geschichte verstehen, wie es seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das westliche Denken wesentlich bestimmte. Als ein Vertreter des neuen historischen Denkens, das die Vergangenheit nicht nach vorgefaßten Ideen oder nach dem Maßstab der Gegenwart, sondern nach ihrer eigenen inneren Humanität und der in ihr wirksamen besonderen Kräfte messen will, wird bisweilen auch Hegel angeführt. Kaum zu Recht; denn der Eigenwert der einzelnen Epochen wird bei ihm durch den dialektischen und naturnotwendigen Geschichtsprozeß sehr gefährdet. Vor allem aber wird der Eigenwert der einzelnen Geschichtstaten erstickt, da sie letztlich doch nicht dem schöpferischen Impuls freier Menschen entspringen.

Der eigentliche Historismus hat zum Grundsatz: Jedes Zeitalter und jede Individualität hat ihren Eigenwert. Wenn wir eine Entwicklungslinie dieses Grundsatzes ziehen wollen, so verläuft sie im deutschen Bereich von Justus Möser und Herder an Hegel vorbei zur Romantik. Diese neigt dann allerdings in manchen ihrer Vertreter dazu, ihn wieder preiszugeben, indem sie die Gegenwart zugunsten der „guten alten Zeit" benachteiligt. Seine modernste Prägung erhielt der Historismus durch Dilthey. Insofern nun dieser Historismus die Spannung zwischen Wesen und Werden, Idee und Entwicklung aufhob, und das gesamte Gebiet der menschlichen Wirklichkeit in einen ständig wechselnden Strom des Geschehens auflöst[1], mußte er in Gegensatz zu den Grundlehren des Christentums und der Kirche

[1] Zwei bemerkenswerte Beispiele dieses auflösenden und relativierenden Historismus sind die Denksysteme Benedetto Croces und R. G. Collingwoods. Vgl. in dieser Zschr. vom gleichen Verf. 149 (1951/52) 368: „Benedetto Croce und das 19. Jahrhundert"; 152 (1953) 113: „Vom Sinn der Geschichte"; 155 (1954/55) 168: „Die Krise geschichtlicher Erkenntnis".

kommen. Denn diese alles verzeitlichende Betrachtungsweise bietet keinen Raum mehr für zeitlos gültige Werte und Sittengesetze und für absolute Wahrheitserkenntnis. Es ist der Historismus in dieser Form, den das katholische Lehramt verwerfen muß, den deshalb der Papst bei seinen Worten im Auge hatte.

Die jüngsten philosophischen Ausläufer dieser Art des Historismus bilden die verschiedenen Richtungen der Lebensphilosophie, die geisteswissenschaftliche (u. a. von Wilhelm Dilthey und Ernst Tröltsch bestimmt) und die naturalistische (in der Friedrich Nietzsche und Oswald Spengler Vorbilder sind).

Daß der Historismus gerade in unserer Zeit so manche lebendig denkende Geschichtsforscher und Philosophen in seinen Bann schlägt, hängt mit einer wichtigen, man möchte fast sagen, neuentdeckten und in dieser Tiefe vielleicht zum erstenmale erlebten Wahrheit zusammen: der Geschichtlichkeit des Menschen[2]. Zwei große Historiker vor allem sind es, die sich bemüht haben, diese aufs neue sichtbar gemachte (an sich uralte) Wahrheit in den ihr zukommenden Grenzen zu halten, d. h. nicht bis zur Auflösung der Wesensidee und der Ratio zu steigern, sondern als „höchste bisher erreichte Stufe der Vermählung von Idee und Realität" zu entfalten[3]: es sind dies Leopold von Ranke und der unlängst verstorbene Friedrich Meinecke.

## Rankes theistische Geschichtsprinzipien

Es ist Meinecke, der die Grund-Sätze der Rankeschen Geschichtsforschung und -deutung am klarsten begriffen und ausgedrückt hat. Die Geschichtsschau Rankes ist dreigestuft. Die höchste Stufe ist jene, in der alles irdische Geschehen vor dem Thron Gottes zeitlos gegenwärtig ist. Diese Schau ist dem menschlichen Forscher verschlossen; er kann und darf sich nicht anmaßen, zu dieser Höhe aufzusteigen. Obschon er als Mensch und Christ in den Tiefen seiner Seele vom Glauben genährt werden mag, so hat er als Historiker vor allem die Kräfte der dem Menschen eigenen Erkenntnis einzusetzen. Daher begnügt er sich mit einer zweiten Stufe der Geschichtsbetrachtung, die freilich ebenfalls von einer gläubigen Ahnung durchherrscht ist. Sein Auge entdeckt die Fülle und den Reichtum historischer Epochen und Geschlechter und der einzelnen Persönlichkeiten, und eben der metaphysisch-religiöse Untergrund seines Forschens läßt ihn glauben: „jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst"[4].

---

[2] Es wird hier die Geschichtlichkeit in ihrem doppelten Sinne gemeint, als Seinsweise des Einzelmenschen schlechthin und als Gesetz, das den Weg des Menschengeschlechtes bestimmt.

[3] Vgl. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, 2 Bde., München u. Bln. 1936, Beigabe: „L. v. Ranke", 632 ff.; 650.

[4] Leopold von RANKE, *Über die Epochen der neueren Gechichte*, Berchtesgadener Vorträge für König Max von Bayern, hrsg. von Alfred Dove in *Weltgeschichte* von L. v. Ranke IV. Bd., 2. unv. Aufl. Leipzig 1896, III. 527 ff. und *Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelm IV. mit Bunsen*, Leipzig 1873 (Verlag von Duncker und Humblot) 78. Ranke unterscheidet in der letzten Schrift (a.a.O.) zwei Geschichtsauffassungen: „Bei der einen liegt der ganze Nachdruck in der allmählichen Fortentwicklung der Zeiten ... Der anderen zufolge haben die historischen Erscheinungen jeder Zeit ihre eigene Beziehung zu den göttlichen Dingen; sie haben einen unmittelbaren Wert ..." In einer pantheistischen Geschichtsdeutung steht die erste Auffassung im Vordergrund; die christliche und personalistische muß die zweite unterstreichen.

Jeder Mensch, jedes Zeitalter und jede Generation darf für sich vor Gott ein gleiches „Recht" beanspruchen. Sicher wird dann „gleiches Recht" nicht gleiches Endergebnis für alle sein; denn dies hängt davon ab, wie es benützt wird. Der höhere Wert liegt demnach im Selbst des Einzelmenschen, d. h. in dem, was der einzelne Mensch oder die Generation mit dem „göttlichen Rechte" anfängt.

Ranke hat hier eine Wahrheit ausgesprochen, die durchaus nicht nur vom Glauben, sondern auch von der Vernunft her gestützt wird. Das „gleiche Recht" vor Gott darf allerdings nicht im formalmathematischen Sinn verstanden werden, sondern in jenem, den die Gleichnisse von den anvertrauten Talenten und Pfunden so schön ausdrücken. In Matth. 25, 14 ff ist der Startpunkt der einzelnen Knechte durchaus verschieden. Der eine erhält fünf Talente von seinem Herrn, der andere zwei, der dritte eines. Und trotzdem haben sie gleiches „Recht"; denn der Herr fordert nicht von jedem den zahlenmäßig gleichen Ertrag, sondern nur jenen, der dem anvertrauten Kapital und den Fähigkeiten des einzelnen entspricht. Lukas 19, 12 ff dagegen erhält jeder die gleiche Grundsumme – der Endertrag hingegen ist sehr verschieden. Der eine Knecht erwirbt mit dem anvertrauten Pfunde zehn, der zweite fünf. Und doch stehen sie unter dem gleichen „Recht". Sie werden beurteilt nach Fähigkeit und Leistung zugleich. Der höhere sittliche Wert ihres Tuns vor Gott entspringt ihrem eigenen individuellen Selbst, d. h. dem mannigfaltigen Reichtum, den Gott den einzelnen Menschen, Geschlechtern und Epochen schenkt – und der Treuhänderschaft der so Begabten. Anders ausgedrückt, aus den Gaben, Gnaden und dem Wirken des Herrn und unserem Mit-Wirken; beides ist tief und unlösbar ineinander verschlungen. Nur den trifft der Zorn des Herrn, der sein Pfund vergraben hat. Es ist ein tief christlicher Gedanke, die menschlichen Individualitäten: Personen und Gemeinschaften unmittelbar vor Gottes Angesicht zu stellen und sie zu messen, nicht im Vergleich zu anderen Personen, Gesellschaften und Zeitaltern, sondern nach dem Maß, in dem sie Gottes Herrlichkeit zurückstrahlen, seine Gebote erfüllen, Bilder seiner Macht und Güte, Fußspuren seines Geistes sind. Ein tief christlicher Gedanke, dem jedoch auch der Seherblick natürlicher Weisheit nahekommen kann. Für Ranke allerdings mag es sich auf Grund seines evangelischen Bekenntnisses nur um eine Glaubenserkenntnis gehandelt haben. An sich jedoch wird diese Weise der Geschichtsschau auch durch die Vernunft nahegelegt. Wenn auch erst die durch den christlichen Glauben hindurch gegangene Weltweisheit den vollen Wert der einzelnen Menschenseele und das Eigenrecht der einzelnen erkannt hat (das gilt nicht nur für die Scholastik, sondern auch für die Aufklärung und den Humanismus der Neuzeit), so dämmerte schon im vorchristlichen griechischen und hellenistischen Denken eine morgenfrühe Ahnung davon auf. „Was die Christen bei Platon über Herkunft und Schicksale der Menschenseele lasen, mußte sie heimatlich berühren. Was weiß nicht die Stoa über den Menschen zu berichten! Vom göttlichen Logos strömt das Logoselement in den Menschen ein und macht ihn zum Sohne Gottes ... Wert und Würde des

Menschen sind auch in der Stoa von Gott her begründet: homo homini res sacra (Seneca). Auch nach der Stoa ist Gott der Wirkgrund personaler Humanität."[5]

Die vertikale Geschichtsdeutung oder der Mensch gesehen in seiner Unmittelbarkeit zu Gott gründet sich daher keineswegs nur auf den Glauben, wenn auch zuzugeben ist, daß gerade die eben genannte Stoa durch ihr Abgleiten in eine pantheistische Allnaturlehre die Note des Personhaften sowohl bei Gott als auch beim Menschen oft wieder verwischt hat. Diese in der Geschichte der Philosophie sich immer wiederholenden Entgleisungen beweisen, wie wichtig die Offenbarung auch für das natürliche Bemühen der Vernunft um die Wahrheit ist.

Nachdem die menschlichen Augen einmal für das Einmalige, Unwiederholbare in unserem Dasein geöffnet waren, stand der Weg offen, nicht nur Einzelpersonen, sondern auch einzelne Geschlechter und bestimmte Zeitabschnitte vertikal, d. h. in ihrer Beziehung zur Gottheit und den überzeitlichen Werten zu beurteilen.

Es ist jedoch einleuchtend, daß jene fließende Erscheinungswelt, die wir Geschichte nennen, in ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung nicht ausgeschöpft wird, wenn wir sie nur unter der Blickrichtung nach oben bewerten. Schon die Tatsache, daß bestimmte Ereignisströme zu Epochen, d. h. zu einer Einheit in der Vielheit zusammengefaßt werden, weist auf eine andere Sehweise hin: die einzelnen Geschehnisse werden auch in ihrem Verhältnis zueinander untersucht, verglichen und abgeschätzt: neben die vertikale tritt die „horizontale" Geschichtsschau. Meinecke nennt sie die dritte Stufe der Schau (bei Ranke). Sie ist auf den inneren Zusammenhang gerichtet, d. h. auf das Kausalverhältnis im Ganzen der Ereignisse (was keineswegs sogleich historischen Determinismus bedeutet).

Diese dritte Sehweise „könnte zunächst als eine rein menschlich-diesseitige, von religiösen und metaphysischen Bestandteilen ganz frei . . . gelten"[6]. Ranke wollte sie auch so üben und hat sie in hohem Grade so geübt. „Das ist ‚die Mär der Weltgeschichte', die er streng empirisch aufzuhellen für seine Lebensaufgabe hielt."[7]

Es ist indes für einen Christen oder überhaupt für einen religiösen Menschen kaum denkmöglich, dem Gang der menschlichen Dinge in der vertikalen Linie, d. h. im Verhältnis der Individualitäten nach oben, zu Gott hin, einen letzten religiös-ethischen Sinn zu geben und auf der horizontalen Linie eine solche Sinngebung einfach auszuschalten. Gott ist nicht nur der Herr der einzelnen Persönlichkeiten, Geschlechter und Epochen, sondern auch ihrer historischen Folge. Und wenn die einzelnen Personen zu Geschlechtern, die verschiedenen in Zeit und Raum zerstreuten menschlichen Schöpfungen zu Zeitaltern und Kulturräumen zusammengefaßt und als eine Einheit vor den Richterstuhl Gottes und der ewigen Gesetze gestellt werden können – warum sollte nicht der ganze Lauf der Geschichte, zu einem einzigen großen Rundbild vereinigt, ebenfalls „unmittelbar" zu Gott stehen? Die zweite und die dritte Stufe der Geschichtsschau fließen an diesem Punkte zu-

[5] Hans MEYER, *Weltanschauungsprobleme der Gegenwart*, Recklinghausen 1956 (Paulus Verlag) S. 89/90.
[6] MEINECKE, *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, 2. erweiterte Aufl. Stuttgart 1956 (Köhler), S. 109.
[7] ebda.

sammen: es geschieht eine religiöse ethische Sinngebung der Geschichte in allen Teilen und Dimensionen.

Wenigstens grundsätzlich muß der Christ an einem solchen durchgängigen Sinn der Geschichte festhalten. Worin besteht nun dieser Sinn? Soweit nicht die allgemeine, sondern die Heilsgeschichte betroffen ist, wird er uns durch die Hl. Schrift in groben Umrissen verkündet. Obschon man kurz nach der Erschaffung des Menschengeschlechtes einen Sündenfall beklagen muß, kann man doch auch schon das Urevangelium von der Erlösung aufleuchten sehen – und dann lichtet sich allmählich die Nacht, es erscheinen Seher, Könige und Propheten des auserwählten Volkes, bis in der Geburt Jesu Christi der helle Mittag heraufsteigt und sich in seinem Lebenswerk unter uns vollendet. Und er selbst vergleicht die Erde mit einem Ackerfeld, mit Aussaat, Wachstum und Ernte. Und dann werden die Garben in die Scheunen Gottes eingebracht. Die Vollzahl der Heiden wird versammelt für die ewigen Wohnungen. So strömt die Gemeinde Gottes, die Civitas Dei, als himmlisch-irdische Einheit betrachtet, in immer breiter und tiefer und voller rauschenden Wogen dem jüngsten Tage zu. Indes geht die Entfaltung der Erlösung durch Christus nicht nur in die Weite, in einem gewissen Sinn, einem theologischen, auch in die Tiefe. Die Geschichte der christlichen Dogmen beweist das[8]. So kann man trotz aller Rückschläge, die die auf Erden pilgernde Kirche im Lauf der Jahrhunderte hinnehmen mußte (und durch die Schwachheit ihrer Vertreter mit verschuldet hat) mit gutem Recht von einem heilsgeschichtlichen Fortschritt sprechen, einem Fortschreiten dem vollendeten Reiche Gottes am Ende der Tage entgegen.

Eine verweltlichte Geschichtsdeutung nun hat diese heilsgeschichtliche und zugleich eschatalogische Schau auf die allgemeine oder Weltgeschichte übertragen und zur irdischen Fortschrittsidee umgewandelt. Ihre Macht ist so groß, daß sie selbst auf viele Christen einwirkte und ihr Geschichtsbild bestimmte; wir können dies zumal in den angelsächsischen Ländern feststellen.

Ranke nun, dem es bei seinen Forschungen um Welt-, nicht um Heilsgeschichte geht, lehnt diese Übertragung des Fortschrittgedankens in das Welthafte zwar nicht radikal, aber doch in seiner gröbsten Form ab. Es ist keineswegs so, daß sich in jeder Epoche das Leben der Menschheit höher entfalte. Nur im Bereich des Stofflichen, dessen, was mit Zahl und Maß umgriffen werden kann, also z. B. in der Technik, kann man aufs Ganze gesehen einen Fortschritt feststellen. Vielleicht gibt es hier sogar einen unbedingten Fortschritt ins Unendliche. – Wir denken heute da skeptischer; für Ranke bestanden unsere heutigen Zweifel und Ängste noch nicht. Was hingegen die Geisteskultur und Gesittung angeht, so rechnet er zwar nicht mit einem – im großen – durchgängigen, intensiven Fortschritt, wohl aber mit einem „extensiven", d. h. mit einer immer größer werdenden „Expansion der moralischen Ideen". Jedoch ist auch dieser Aufstieg keineswegs ausnahmslos oder überall[9].

[8] Vgl. Jean DANIELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1956 und in dieser Zschr. 161 (1957/58) 68 ff.: „Grundfragen der Geschichtstheologie".

[9] Vgl. MEINECKE, *Aphorismen* 112.

Daß sich die Intensität geistiger und sittlicher Leistungen nicht wie technische Errungenschaften steigern läßt, ergibt sich für Ranke einfach aus seinem Persönlichkeits- und Individualitätsgedanken: sie hängen von der moralischen Kraft und Entscheidung und vom schöpferischen Genius des Einzelmenschen ab. In eben diesem liegt auch der Grund dafür, daß jeder Mensch seinen Eigenwert hat und jede Epoche in sich wertvoll ist, einen Wert darstellt, der nicht davon abhängt, wie sie zu früheren oder künftigen Zeiten steht.

Da nun also der „Fortschritt" nicht zur Sinngebung für Weltgeschichte geeignet ist, worin besteht nun ihr Sinngehalt? Ranke anerkennt, daß es dem Historiker unmöglich ist, eine durchgehende Zielstrebigkeit (Teleologie) in der Weltgeschichte zu entdecken. Wohl aber glaubt er sich berechtigt anzunehmen, daß eine höhere Vorsehung das Weltgeschehen leitet und an diesem und jenen Punkt dem Geschichtsforscher auch spürbar wird. Meinecke sagt also mit Recht, daß in ihm doch eine geheime Teleologie gelebt habe[10]. Zusammengefaßt ist Rankes Geschichtstheorie die, daß ein höherer Sinn zwar vorhanden sein müsse (das ergibt sich aus seinem Glauben), von uns jedoch nicht gewußt, sondern nur religiös geahnt werden könne. Wozu wir wiederum beifügen möchten, daß dieser allgemeine Sinn nicht nur eine Forderung des christlichen Glaubens, sondern auch der philosophierenden Vernunft ist – freilich eine Forderung „a priori", d. h. aus der natürlichen Theologie heraus, keine durchgängige und lückenlose Feststellung aus der Erfahrung; hier bleibt vieles Rätsel und Geheimnis.

Nun ist die These vom Eigenwert jeder geschichtlichen Individualität und Epoche keineswegs nur eine Folgerung aus dem überlieferten christlichen und philosophischen Personalismus heraus – im Gegenteil: gerade der moderne Historismus nimmt für sich in Anspruch, diesen Eigenwert entdeckt zu haben. Meinecke sieht darin geradezu den Kerngedanken des Historismus, nicht zu Unrecht[11]. Aber Ranke hat diese Idee in einer Weise gestaltet, bzw. vorweggenommen, daß sie über den historischen Zerfall hinausgehoben wurde. Der Eigenwert des einzelnen wird gesichert, ohne daß deswegen alle überzeitlichen Maßstäbe aufgelöst und alle Werte relativiert würden. Der Wert einer geschichtlichen Individualität liegt also nicht nur darin, daß sie im Fluß der Geschichte einmalig ist und so niemals wiederkehrt, sondern vor allem darin, daß in ihr eine ganz bestimmte ewige Idee Gestalt gewonnen, dieser Grad der Nachahmbarkeit Gottes verwirklicht worden ist. Ein Bild Gottes ist in jeder historischen Person wirklich geworden und mit ihr ein einmaliger Brennspiegel und Kristallisationspunkt des ewigen Wert-Kosmos. Der Mensch und sein Wirkraum sind eingetaucht in den Strom der Zeit und zugleich verankert im Meta-Historischen, Meta-Physischen, im Überzeitlichen. So enthüllt sich der Doppelcharakter seines Wesens in aller wünschenswerten Deutlichkeit. Den metaphysisch-anthropologischen Unterbau dieser Auffassung von der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Menschen hat bereits Aristoteles zu legen

[10] ebd. 118. [11] ebd. 43.

begonnen, indem er die Ideen Platons als Seinsformen in die konkret existierenden Dinge dieser Welt selbst verlegte. Bei Ranke allerdings ruht dieses Geschichtsbild vorwiegend auf seiner Glaubensüberzeugung.

Des weiteren wird bei Ranke, wie wir oben festgestellt haben, auch die Geschichte in ihren empirischen Zusammenhängen, im Verhältnis von Grund und Folge zu verstehen gesucht und als Ganzes wiederum religiös verankert. Der ganze Verlauf der Weltgeschichte untersteht der Macht und Leitung der göttlichen Vorsehung.

## Meineckes Verzicht auf das Absolute

Hat nun nicht Ranke das verwirklicht, was Meineckes eigenes geschichts-philosophisches Ziel ist: ewige Idee und fließende Weltwirklichkeit möglichst vollkommen zu vermählen?[12] Das besagt aber nichts anderes, als die tiefste Weisheit der Philosophie auf das Gebiet der Geschichte anzuwenden. Meinecke weist auf Platon und Plotin als die ersten Vorläufer hin[13]. So sollte man meinen, daß er Leopold von Rankes Ansichten nur beistimmen könnte. Indes liegt zwischen diesen beiden Forschern und Deutern mehr als eine Generation. Es scheint fast, als ob die Geschichte selbst jene gemeinsame Plattform zerstört hätte, auf der diese verwandten Geister einander hätten begegnen können. Es ist Meinecke selbst, der sich auf die historische Entwicklung beruft, wenn er Ranke ablehnt. Meinecke, der nur noch im Gipfel seiner Altersjahre in unsere Gegenwart hineinreicht, ist doch ganz und gar von ihrer Problematik ergriffen worden.

Es ist nun freilich keineswegs so, als ob er von Anfang an der mahnende und kritische Kulturphilosoph und Geschichtsdeuter gewesen wäre. Er war in seinen jüngeren Jahren „bismarckisch deutsch mit stark preußischen Vorzeichen gesinnt". Und seine historische Schau war optimistisch. Denn allgemein glaubte man, die große Synthese von Macht und Geist, Staat und Kultur, Politik und Ethik sei im neuen deutschen Reich weitgehend verwirklicht worden. Aus dieser Stimmung heraus entstand dann Meineckes vielbeachtetes Werk: „Weltbürgertum und Nationalstaat", in dem der Verfasser dafür eintritt, daß der idealistische und romantische deutsche Geist sich der Vorherrschaft kosmopolitischer Ideen entledige und dem Geschenk der Stunde, dem preußisch-deutschen Staate zuwende[14].

Indes begann Meinecke schon um die Jahrhundertwende umzudenken. Zum Durchbruch zu einer neuen Sicht gelangte er nach dem ersten Weltkriege. Er erkannte die nachteiligen Auswirkungen einer an Hegel ausgerichteten monistischen Geschichtserklärung – und dagegen wendet er sich nun. In seinem Kampfe gegen ein utopisches Geschichtsbild geriet er auch in eine Auseinandersetzung mit Ranke.

[12] Vgl. Fr. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Beigabe: „Leopold von Ranke" 632 ff. bes. 650.
[13] a.a.O. 650.
[14] Vgl. dazu Walter HOFER, *Geschichte zwischen Philosophie und Politik*, Stuttgart 1956 (Kohlhammer), 72/73.

Der Gegensatz zu ihm hat sich dann durch das erschütternde Erlebnis der entarteten Macht unter Hitler noch verstärkt. Er fühlt sich selbst zwar noch mit allen Fasern im 19. Jahrhundert verwurzelt, glaubt aber, der Wandel der Dinge zwinge ihn als denkenden Menschen, vom Geschichtsbild Rankes Abschied zu nehmen. Was damals noch gesichert war, ist uns heute ungewiß, ja, schließlich sind wir dahin gekommen, daß uns „die Kultur selbst und ihr unbedingter Vernunftgehalt zum quälenden Problem geworden" ist[15]. Rankes Begriff einer „regelmäßigen Fortentwicklung der Weltgeschichte" war einfach noch zu naiv bürgerlich – hegelianisch – preußisch – protestantisch. Er rechnete nicht mit den Sprüngen und Abstürzen, die wir erlebt haben. Sein naiver Vorsehungs- und Menschheitsglaube verhüllte ihm die schaurigen Nachtseiten der menschlichen Möglichkeiten. Er beurteilte die revolutionären Wetterzeichen seiner Zeit viel zu harmlos: die politischen Umstürze von oben (Bismarck usw.) und den Gärungsprozeß in den unteren Gründen, wo der durch die Industrialisierung entwurzelte Bürger und Bauer nunmehr als Masse Mensch hauste. Deswegen steht uns der andere große historische Denker des 19. Jahrhunderts, Burckhardt, heute näher als Ranke[16]. Während Ranke glaubte, für die Zukunft dem Genius Europas vertrauen zu können, klingt es wie ein Kassandraruf aus dem Munde des schweizerischen Kulturphilosophen. Banal wirkt der Einwurf, der Geist sei unüberwindlich und werde immer siegen. Wir haben es schrecklich durchgekostet, wie sehr der Geist unterliegen kann[17].

Welche Schlüsse zieht nun Meinecke daraus? „Nicht Fortschritte oder Rückschritte festzustellen, sondern Schicksal zu ergründen, ist die höchste Aufgabe der Historie."[18] Dieser Schluß ist sicher weitgehend gerechtfertigt. Meinecke will mit den formal richtigen Prinzipien Rankes ernst machen.

Mochte das Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts noch so vielgestaltig sein: rationalistisch, positivistisch oder idealistisch – eines war allen gemeinsam: man glaubte an einen allgemeinen Vernunftgehalt der weltgeschichtlichen Kulturen (die Romantik nimmt eine gewisse Zwitterstellung ein). Ranke hat nun zwar das Verdienst, den Glauben an einen nicht aufzuhaltenden Aufstieg in seiner grobschlächtigsten Form zerstört zu haben, aber dann hat er doch wieder, so meint Meinecke, eine geheime Teleologie eingeführt, die getragen wurde von seinem Glauben an die Vorsehung eines persönlichen Gottes. Keine Frage, daß hier Ranke nur das getan hat, was Offenbarung und Philosophie gebieterisch auferlegen: nämlich, daß Gott auch in der allgemeinen Geschichte die Zügel führt. Dieser „Providenzgedanke" scheint nun Meinecke durch die Geschichte selbst widerlegt zu sein[19]. Es wird zu fragen sein, ob Rankes Vorsehungsgedanke im Prinzip falsch war oder nur seine Anwendung.

---

[15] MEINECKE, *Aphorismen* 137. [16] a.a.O. 143 ff., bes. 145/46.

[17] a.a.O. S. 147; vgl. ebenfalls von MEINECKE, *Die deutsche Katastrophe*, Wiesbaden 1946, 2. Aufl. (Eberhard Brockhaus Verl.).

[18] *Aphorismen* 135. [19] a.a.O. 136.

Folgen wir dem Gedankengang Meineckes. Das All und die Menschheit liegen dunkler vor unseren Augen, als sie der Pantheismus (z. B. Hegels) oder der Theismus (z. B. Rankes) sahen. Es bedarf eines anderen Weges, der weder derjenige allgöttlicher Immanenz noch theistischer Transzendenz ist. Dieses Dritte ist das Postulat eines θεῖον in der Welt. Es ist der Inbegriff der Ahnung eines Höheren, ohne in irgendeiner Weise theologisch verbindlich zu sein. Kein roter Faden der Vorsehung, „wohl aber trotz Tod und Hölle ein immer wieder Aufleuchten des Guten, Wahren, Schönen und Heiligen in der Welt . . ."[20]

Dieses Gesetz der Geschichte gilt zunächst für die horizontale Linie der historischen Deutung oder die dritte Stufe der Rankeschen Geschichtsschau. Wie steht es nun mit der zweiten, der vertikalen? Hier wird der Satz, daß alle Dinge unmittelbar zu Gott sind, verwandelt in den anderen, daß sie alle unmittelbar zum θεῖον, zum unbestimmt geahnten Göttlichen sind. Ja, die dunklen Zweifel an einem Gesamtsinn der Geschichte, die die horizontale Sicht beherrschen, lichten sich, wenn der Historiker „zurückblickt auf jenes Immediatsverhältnis"[21]. Es ergebe sich sogar eine ganz neue Lösung, an die Ranke gar nicht gedacht habe. Wenn der Wert einer Epoche oder einer Menschenseele nur in ihrem eigenen Selbst ruht, ist ja die Zuflucht zu einer göttlichen Vorsehung gar nicht mehr nötig, auch nicht um der Weltgeschichte im ganzen einen Sinn zu geben. Sie hat dann einfach den Sinn, „immer und immer wieder neue Werte schöpferisch hervorzubringen, die zwar, zeitlich-horizontal betrachtet, auch immer wieder untergehen oder verdorben werden können, vertikal aber in ihrem Immediatverhältnis zum θεῖον betrachtet, wie vergänglich sie auch sein mögen, die Mühe schon lohnen, die sich der rätselhafte Weltgeist mit ihrer Hervorbringung gemacht hat"[22]. Ein Gesamtplan Gottes mit der Weltgeschichte ist damit in seinem eigentlichen Sinne aufgegeben; sie schrumpft zusammen zum Zeit-Raum individueller Wertverwirklichung. Die horizontale Linie des Geschehens, der Ablauf der Ereignisse, ist zwar die uns zunächst greifbare Wirklichkeit, Meinecke nennt sie die wirkliche Welt, aber sie wird überragt von einer überwirklichen. „Die überwirkliche Welt in Seele und Gewissen der Menschen beheimatet" ist jene, wo das wirklich Erlebte nacherlebt und gereinigt wird, wo das Schicksal und die Werte empfunden werden und wo alles nach dieser Werterfahrung, d. h. den erfahrenen Werten, beurteilt wird. Diese Welt wird gewonnen im Aufblick zu den höchsten Leitsternen des Lebens, also in vertikaler Richtung[23].

Meinecke führt weder die Seele noch den Wertkosmos dorthin, wo sie verankert werden müssen, zum unbedingten Sein eines personhaften Gottes. Wo dieser fehlt, kann es auch keinen eigentlichen göttlichen Weltplan geben, und die Frage der Ausstrahlung der sittlichen und personalen Werte in den horizontalen oder eigentlichen Geschichtsraum, von dem der Sinn dieses Raumes abhängt, wird zweitrangig oder belanglos. Ja auch ihre Kraft in der vertikalen Linie scheint gefährdet. Einmal wegen der erkenntnistheoretischen Skepsis, die den persönlichen Gott in

[20] a.a.O. 124. [21] a.a.O. 126. [22] ebda. [23] a.a.O. 139.

Frage stellt und damit der Wertwelt ihren tiefsten Seinsgrund entzieht, dann auch, weil Meinecke im Bereich des Werthaften selber Widersprüche am Werke sieht und zudem den Ort, wo die ethischen Werte sich zu Wort melden, das Gewissen, der Zeit zu unterwerfen scheint[24].

Meinecke sieht in der Geschichte eine Art Dämonie am Werk; er könnte es noch verstehen und mit der Vorsehung vereinigen, daß das Böse in der Geschichte dem Guten dient, nun ist es jedoch so, daß das Gute sich in das Böse verwandeln kann und dem Bösen dient, „oft so dient, daß die Weltgeschichte zur Hölle wird"[25]. Also keine Vorsehung.

Uns scheint, daß eine derartige Dämonie, die das in sich ursprünglich Gute in das Böse verwandelt, nicht nur für den Glauben an eine göttliche Vorsehung, sondern auch für die Hierarchie der Werte verhängnisvoll ist, wenn man da nicht wohl unterscheidet. Nicht die Werte des Heiligen, des sittlich Guten und der Frömmigkeit schlagen um und verwandeln sich ins Gegenteil, vielmehr ist es der Wertträger, der konkrete Mensch, der diese Werte verwirklicht – er ist es, der versagt und in seiner Armseligkeit und seelischen Enge, in seiner Selbstsucht und Sündhaftigkeit das Werk des Guten verdirbt. Und die unterirdischen Irrgänge seiner Triebe und Leidenschaften mögen wohl bisweilen dämonischen Mächten als Einbruchstellen dienen, so daß sich in ursprünglich echtes Wertstreben trübe Kräfte mischen und es ins Ungeheuerliche verfälschen und verzerren.

Überhaupt ist nun der Punkt erreicht, wo uns die Grenzen und Schwächen der Meineckeschen Geschichtsphilosophie und Rankekritik sichtbar werden.

Worin liegt tatsächlich ein Versagen Rankes? Nicht in der Annahme eines persönlichen Gottes und einer Vorsehung, sondern darin, daß er den verborgenen und verhüllten Gott nicht ernst genug nimmt. In diesem Mangel bricht nicht etwa die ursprüngliche reformatorische, sondern die rationalistische und hegelianische Erbmasse bei ihm durch. Weder die rationalistische Gottesidee noch die aufklärerischen und idealistischen Vernunftreligionen wahren den nötigen Abstand zum Geheimnis der Gottheit. Sie vor allem erzeugten jenes verbürgerlichte Denken, das die Abgründe Gottes verdeckte und den unerforschlichen Wegen, die er mit der Menschheit geht, keine Rechnung trug. Nun wußte Ranke als gläubiger Christ ganz sicher um diese Unerforschlichkeit; aber seine Geschichtsschau wurde durch eine andere – eben gekennzeichnete – Strömung teilweise überspült und beeinträchtigt. So weiß er einerseits sehr wohl, daß der Gang der Weltgeschichte auf weite Strecken hin einer eindeutigen vernunftsgemäßen Sinndeutung widerstrebt – und versucht anderseits trotzdem immer wieder, ihn optimistisch zu deuten.

In der Tat dürfte ein Gottesbeweis aus dem Fortschritt der Weltgeschichte, insofern sie von der Heilsgeschichte absieht, äußerst schwierig sein. J. H. Newman, der feinsinnige Mensch und tiefsinnige christliche Theologe sagt: „Betrachten wir einmal die Welt in ihrer Länge und Breite, ihre mannigfaltige Geschichte, ihre

[24] a.a.O. 123/24. [25] a.a.O. 124.

Menschenrassen, ihr Aufsteigen, ihr Schicksal ... die Niederlage des Guten, den Triumph des Bösen – das alles ist ein Anblick, der Schwindel und Grauen erregt ..."[62]. Newman hat also das Welterlebnis Meineckes schon vorweggenommen, aber keineswegs dessen Schlüsse daraus gezogen.

Zunächst scheint Meinecke den einzig gangbaren Weg einzuschlagen, um aus der Fragwürdigkeit des Nur-Historischen herauszukommen. Er weiß, daß man die Stellung des Menschen im Kosmos nur ganz deuten kann, wenn man die bloß weltgeschichtliche Analyse überschreitet und sie mit der metaphysisch-religiösen und wir ergänzen: heilsgeschichtlichen verbindet[27].

Ein ethisch und religiös erfülltes Immediatsverhältnis, das Einzelpersönlichkeiten in unserer Zeit und Welt zu Gott hin haben, ebenso wie das Dasein und Wirken der Kirche kann historisch nicht unsichtbar sein. Und es ist in der Tat nicht unsichtbar. Jede Vita sanctorum, jede Lebensbeschreibung eines Heiligen beweist diese Ausstrahlung in die Geschichte hinein. Ja, diese Demiurgen Gottes, diese Einbruchsstellen eines höheren Seins und höherer Lebenskräfte bieten einen eigenen Ansatzpunkt, nun tatsächlich auch aus der Geschichte zu Gott aufzusteigen.

Erst wenn wir auf diesen Wegen ein sicheres Wissen um Gott, sein Wesen, sein Wollen, seine Weisheit und Allmacht gewonnen haben, wenn wir uns also, soweit das für unseren Geist möglich ist, zur Höhe Gottes aufgeschwungen haben, vermögen wir den Versuch zu wagen, von dieser Höhe her in die Abgründe der irdischen Jahrtausende niederzusteigen und ihren inneren Zusammenhang und ihr Sinngefüge zu erhellen. Es wird Stückwerk bleiben, obschon uns die übernatürlichen göttlichen Selbstoffenbarungen und die unter dem Gesetze einer besonderen göttlichen Leitung stehende Heilsgeschichte manche Fingerzeige geben und unsere natürliche Einsicht ergänzen. Es wird Stückwerk bleiben und vieles, vielleicht das Meiste an Schicksalen von Völkern, Rassen und Kulturen dunkel lassen.

So gehen wir mit Meinecke ganz einig, daß Rankes – allerdings bereits gedämpfter – Optimismus unserem Geschichtserlebnis widerspricht. Aber diese Wahrheit führt nicht zum Meineckeschen θεῖον, sondern zum personhaften Deus absconditus, zu Gott, der zwar von der denkenden Vernunft in seiner Wirklichkeit erkannt und in einigen Zügen seines Wesens unvollkommen erfaßt wird – dessen Fußspuren aber auf weite Strecken der Weltgeschichte hin unserem schwachen Auge verborgen bleiben. Auch der Glaube sagt uns nicht, welches Gottes Absichten auf diesem Gebiete im einzelnen sind. Das aber sagt er mit Sicherheit, was übrigens bereits die Vernunft erkennt, daß alle Straßen der Geschichte zu dem Ziele führen, das die göttliche Allwissenheit und Allmacht bestimmt hat und daß daran weder der Mißbrauch menschlicher Freiheit noch die Dämonie des Bösen letztlich etwas ändern können.

Vielleicht meint Meinecke mit seinem θεῖον diesen verborgenen Gott, aber dann

[26] J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, deutsch von M. Knoepfler, Mainz 1922, 259.
[27] *Aphorismen* 99; vgl. 141.

ist zum mindesten seine Ausdrucksweise unglücklich und irreführend. Sie enthält einen Gottesbegriff der in der Philosophie unserer Zeit ihr Gegenstück hat: bei Karl Jaspers[28]. Auch Heideggers Fehl Gottes oder die Verborgenheit des Seins entspringen einem verwandten Zeiterlebnis. Und viele denkende Menschen pflichten ihnen bei. Hat sich der Gang der Dinge in unserer Epoche zu einem solchen Trauerspiel verwickelt, zu einer solchen Dunkelheit, daß die Sterne Gottes nur noch in fahlem Zwielicht leuchten, undeutlich und unbestimmt?

Die Philosophie und Geschichtsphilosophie der Gegenwart rufen geradezu nach einer neu und überzeugend gesprochenen Antwort aus der Tiefe der christlichen Existenz. Meineckes Geschichtsbetrachtungen sind Versuche, Vorstufen, die auffordern, weiterzugehen und nicht bei ihnen stehen zu bleiben.

# Zum Bild der christlichen Partei

Willi Geiger

Auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Liberalismus und Christentum habe ich unter dem Thema „Kultur und Staat" versucht, das Wesen einer katholischen Kulturpolitik darzustellen, daraus einige Prinzipien katholischer Kulturpolitik entwickelt und Folgerungen für einige aktuelle Sachbereiche gezogen. Ich will das in diesem Zusammenhang nicht wiederholen. Es steht aber unausgesprochen auch hinter den folgenden Ausführungen.

Das Gespräch des katholischen Christen mit einer Partei, die sich mit Betonung christlich nennt, scheint mir – notwendigerweise – um einige Grade intimer geführt werden zu müssen als jenes andere Gespräch; das heißt in diesem Zusammenhang: eindringender und anspruchsvoller.

Eine politische Partei treibt nicht nur Kulturpolitik, indem sie sich um die Pflege kultureller Sachbereiche bemüht; sie ist auch ihrerseits eine der menschlichen Schöpfungen, die in den weiten Bereich des Kulturellen gehören und deshalb Gegenstand kultureller und kulturpolitischer Überlegungen sein können und sein müssen. Davon – von der christlichen Partei als Objekt kulturpolitischer Vorstellungen des Christen – werde ich handeln.

[28] Vgl. dazu G. Friedrich KLENK, *Existenzphilosophie und Religion bei Karl Jaspers* in: *Gregorianum* Vol. XXXV, 2, Rom 1954, 206 ff.

Die katholische Soziallehre ist beileibe nicht nur, wie gelegentlich angenommen wird, eine Unterweisung der Kirche über die rechte Ordnung für den wirtschaftenden Menschen und für die wirtschaftlichen Verhältnisse eines Volkes. Die katholische Soziallehre befaßt sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen schlechthin und versteht darunter die Fülle der realen Bedingungen, unter denen der Mensch in seiner Ganzheit als kreatürliches, geistiges und sittliches Wesen in der konkreten Gemeinschaft lebt. Dazu gehören auch – und in erster Linie – die geistigen Bemühungen, Anstrengungen und Leistungen des Menschen, seine kulturellen Taten und Entartungen, mögen sie auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Ökonomie, der Politik usw. liegen, mag es sich um geistige Entwicklungen, um kulturelle Strömungen oder um institutionelle Verfestigungen von einiger Dauer, wie beispielsweise die rechtliche Ordnung eines Volkes oder um die vielfältigen politischen und sozialen Gebilde handeln, mittels derer diese Ordnung funktioniert. Die katholische Soziallehre umgreift also auch den Bereich der Kultur in diesem weiten Sinn – „Mater et Magistra" beispielsweise spricht ausdrücklich von den „kulturellen Bereichen" und von der „rechten Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung" – und rechnet dazu nicht zuletzt die politische Ordnung, unter der der Mensch lebt. Sie nimmt, soweit sie rät oder mißbilligt, soweit sie Maßstäbe aufstellt, Forderungen erhebt und urteilt, auch die politischen Parteien und kulturelle Erscheinungen als Objekte ihrer Würdigung nicht aus.

Um mit einer Selbstverständlichkeit zu beginnen, die vor 50 Jahren noch keineswegs eine Selbstverständlichkeit war: Die katholische Soziallehre toleriert nicht nur die Demokratie als Staatsform und die politischen Parteien als Mittel zu ihrer Verwirklichung, sie hält die politischen Parteien nicht nur für eine vertretbare Erscheinung im politischen Leben eines Volkes, sondern bejaht und bewertet beide – Demokratie und Parteien – als etwas Positives. Mehr noch, sie hält – wenigstens seit Pius XII. – Demokratie und politische Parteien für die politische Organisationsweise, die den gegenwärtigen zivilisatorischen Verhältnissen in den modernen Staaten des Westens am besten entspricht. Das ist kein „Zugeständnis", ist kein Nachgeben, kein Sich-widerwillig-schicken in eine unvermeidliche Entwicklung; es ist mit Sicherheit ein Fortschritt der kirchlichen Lehre, der nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Allerdings ist die Kirche realistischer und lebensnaher als die weltlichen Missionare der Demokratie, die sie unbesehen den eben politisch selbständig gewordenen Völkern Afrikas und Asiens aufdrängen wollen und damit, wie beispielsweise das Fiasko im Kongo beweist, nichts weiter erreichen als die Zerstörung gewachsener Ordnungen um den Preis von Unzufriedenheit, Unruhen, lokaler Machtwillkür und getarnter Interventionen von außen.

Politische Parteien im modernen Staat sind notwendig „partes" innerhalb des politisch geeinten und im Staate rechtlich verfaßten Volkes. Sie sind Zusammenschlüsse und Gruppierungen eines Teils der wahlberechtigten Bevölkerung, der sich

geeint weiß in der gemeinsamen Verfolgung gleicher Interessen oder gleicher Ideale, die als grundlegend für das Gemeinschaftsleben empfunden werden. Das Ja zur politischen Partei bedeutet also ein Ja zu einer Mehrheit miteinander konkurrierender Parteien. Die eine Staatspartei, die Einheitspartei, ist demnach prinzipielle Aufhebung und Verleugnung einer parteienstaatlichen Demokratie. Unverträglich mit der Demokratie und der Anerkennung politischer Parteien ist aber auch, daß sich eine der verschiedenen Parteien, und sei sie noch so groß und einflußreich, mit dem Staat identifiziert oder den Anspruch erhebt, allein das wahre Wohl des Staates im Auge zu haben und maßgebend für die anderen zu bestimmen, was die Gemeinschaftsordnung erfordert. Insofern bleibt ein unaufhebbarer Unterschied in der Kompetenz einer politischen Partei und der Kompetenz einer von ihrem Vertrauen getragenen Regierung, die als Staatsorgan innerhalb ihrer Zuständigkeiten die für alle Bürger verbindlichen Entscheidungen im Staate trifft. Dieser Unterschied muß auch in der Staatspraxis dauernd sichtbar bleiben.

All dies gilt auch für eine christliche Partei. Sie ist legitim wie jede andere politische Partei. Sie ist legitim aber auch nur innerhalb der eben für alle Parteien angedeuteten Grenzen. Ihr gegenüber ist noch eine zusätzliche Klarstellung nötig: Es kann zwischen ihr und der Kirche keine Identifizierung geben. Und das bedeutet ein Mehrfaches: Sie ist zunächst kein verlängerter Arm der Kirche. Das gilt zunächst – in ganz offenkundiger Weise –, wenn man auf die „Kirche" als die Stiftung Christi, als die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, dem Haupt, und auf ihre übernatürliche Aufgabe der Verkündung der Frohbotschaft abhebt. Insofern sind Kirche und Partei inkommensurable Größen; die politische Partei reicht mit ihrer Aufgabe, sie mag sich strecken, soviel sie will, in den Bereich der so verstandenen Kirche überhaupt nicht hinein; sie ist für die übernatürliche Aufgabe der Kirche ein absolut untaugliches Mittel. Aber auch der Kirche, verstanden als ihre sichtbaren Autoritäten, die sich in Predigt und Unterweisung – beispielsweise innerhalb der Bundesrepublik Deutschland – zu konkreten gesellschafts-, wirtschafts- und kulturpolitischen Fragen äußern, steht die christliche Partei niemals als „verlängerter Arm" zur Verfügung; sie kann nicht zur „Interessenvertretung" der Kirche im politischen Raum in Anspruch genommen werden. Das bedeutet aber: Die Kirche kann sich ihrer unmittelbar weder bedienen als Mittel, um in den politischen Raum hineinwirken zu können, noch kann sie Ansprüche an sie, die Partei, stellen, die diese zu erfüllen hätte. Insoweit hängt alles davon ab, ob die in der Partei handelnden Christen und ob die für diese Partei optierenden Bürger kraft ihres Glaubens oder auf Grund ihrer Überzeugungen von sich aus in eigener Verantwortung für die Lehre der Kirche, soweit sie sich auf das gesellschaftliche Leben bezieht, eintreten und das danach Geforderte zu verwirklichen trachten.

Es ist deshalb nicht ein nur taktisches Gebot der Klugheit, sondern eine viel grundsätzlichere Entscheidung der kirchlichen Organe, wenn sie sich in Erfüllung ihrer Hirtenpflicht bei Empfehlungen und Mahnungen zur Erfüllung der Wahl-

pflicht darauf beschränken, das Gewissen ihrer Gläubigen zu schärfen und darauf zu dringen, Abgeordnete zu wählen, die Gewähr dafür bieten, daß sie die Gebote des Naturrechts und die Forderungen der katholischen Soziallehre ernst nehmen und dafür eintreten. Das will so verstanden werden, wie es gesagt ist, und nicht anders.

Aus der Sicht der christlichen Partei und für ihre Stellung bedeutet diese Distanzierung zwischen Kirche und Partei: Sie kann nicht dadurch charakterisiert werden und bei redlicher Beurteilung auch nicht in den Verdacht geraten, daß sie in Abhängigkeit stünde von kirchlichen Stellen, unbeschadet dessen, daß sie wie jede Partei Einflüssen der verschiedensten Art ausgesetzt ist und damit ringen und am Ende fertig werden muß. Die christliche Partei muß sich aber auch davor hüten, auf eine Wahlhilfe der Kirche zu spekulieren oder in ihren Äußerungen den Anschein zu erwecken, als könne sie sich für ihr konkretes Handeln den Bürgern gegenüber auf die Autorität der Kirche berufen. Die christliche Partei, die es in diesem Punkt genau nimmt, kann nur werben, insbesondere Christen für sich und für ihr Programm gewinnen, indem sie dartut, daß ihre konkreten Entscheidungen, ihre politischen Ziele, ihre Wege und ihre Methoden übereinstimmen mit den Forderungen der christlichen Sittenlehre oder der katholischen Soziallehre. Und selbst das ist, genau besehen, für die Regel noch zu anspruchsvoll formuliert: Meist läßt sich nur argumentieren, daß sie, die christliche Partei, ihre Arbeit ausgerichtet habe an den Grundsätzen des christlichen Sittengesetzes oder der katholischen Soziallehre und daß sie in ihren konkreten Entscheidungen, in ihren Wegen und Methoden nichts gegen das Naturrecht und nichts gegen die Forderungen der katholischen Soziallehre getan habe, sondern bestrebt war, die Verhältnisse nach dem Maß jenes Sittengesetzes zu bessern.

Ich habe bisher, um das Prinzipielle herauszuheben, vereinfacht und kurz von „der Partei" gesprochen. Was ist denn die politische Partei? Der Parteiführer? Der Parteivorstand? Die Fraktion? Die Delegiertenversammlung? Die Funktionäre? Die Mitglieder? Die Wähler oder wenigstens die Stammwähler, die in „ihrer" Partei das politische Zuhause besitzen? Das Parteiprogramm? Der Parteiapparat? Die Parteiaktionen? Zur soziologischen Wirklichkeit der Partei gehört dies alles, aber in einer Weise, die es ausschließt, ein für allemal oder auch nur für einen bestimmten Augenblick die Bedeutung und den Einfluß eines dieser Elemente zu fixieren. Das macht die politische Partei in ihrer Wirklichkeit so schwer faßbar. Gewiß gibt es offizielle Beschlüsse und Entscheidungen der zuständigen Parteigremien, die sich die Partei zurechnen lassen muß und auf die man sie festlegen kann. Aber das Leben der politischen Partei erschöpft sich ja nicht in solchen offiziellen Kundgebungen. Der Schwerpunkt liegt auch innerhalb einer Partei in den anonymen Einflüssen einzelner oder Gruppen, in dem taktischen Spiel hinter den Kulissen, in der Attitüde der Prominenten, in den oratorischen Leistungen der

Abgeordneten und Funktionäre, in ihren Kommentaren in der Parteipresse bis hin zu den gezielten Indiskretionen, deren Motivierung unklar bleibt, und in ihrer täglichen politischen Arbeit. Aus dem Zusammenklang all dieser Stimmen und Strömungen und Einflüsse und Tatsachen läßt sich, wenn man das Ganze längere Zeit hindurch beobachtet, eine Dominante heraushören und mit einiger Sicherheit sagen, wes Geistes die Partei wirklich ist, was sie ernsthaft anstrebt, welche Grundsätze und Maximen in Wahrheit die große Linie ihrer Politik bestimmen. Es bleibt da gleichwohl noch weiter Raum für das von den Parteien so beliebte Trickspiel, eine unangenehme Affäre von sich abzuschütteln, indem man sie als die private Angelegenheit eines einzelnen ausgibt, vor dem einen Forum diesen, vor dem anderen Forum jenen Abgeordneten der eigenen Fraktion als für die Partei nicht repräsentativ oder bedeutungslos hinzustellen, die Äußerungen eines Prominenten, wenn nötig, einmal zu verharmlosen, das andere Mal geschickt zu interpretieren, fein nach der Melodie: „Die Partei hat niemals etwas falsch gemacht". Immerhin, auch das sollte seine Grenzen haben. So weit darf es nicht kommen, daß die Partei nicht mehr glaubhaft dementieren kann, daß in einem bestimmten Augenblick die Palatine versuchten, zu ihrem eigenen Vorteil ihren Parteiführer und Kanzler stolpern zu lassen. Und wenn ein Zeitungsverleger öffentlich in den Mittelpunkt eines Skandals gerät, ein Verleger, dessen Presse die Politik einer bestimmten Partei unterstützt und der sich der Freundschaft mancher Prominenten dieser Partei rühmt, dann ist es zu wenig, nur zu verlautbaren, der Verleger gehöre der Partei nicht an, dann ist ein schneidendes Wort der Trennung fällig und ein vernehmliches Sichlösen. Eine Partei ist so wenig wie irgendeine andere Gruppe dagegen gefeit, daß in ihr dieser oder jener einem Irrtum zum Opfer fällt, sich in der Wahl seiner Worte und Mittel vergreift, entgleist, sich mit seinem Verhalten in Widerspruch setzt zu den von der Partei vertretenen Grundsätzen; für eine Partei, die etwas auf sich hält, gibt es aber Grenzen der Rücksichtnahme und des wohlwollenden Verständnisses, jenseits derer von ihr angemessene Reaktion erwartet werden darf.

Alle diese Unsicherheiten, Schwierigkeiten, Beschwernisse und Schwächen, die zum Bild einer politischen Partei gehören, teilt die christliche Partei mit allen anderen Parteien. Man darf füglich nicht erwarten, daß sie es in diesen Dingen leichter oder schwerer hätte als die übrigen Parteien. Eine andere Sache ist es allerdings, daß sie, die christliche Partei, damit rechnen muß, daß die Öffentlichkeit auf entsprechende Vorgänge in ihrem Lager empfindlicher reagiert als bei den übrigen Parteien. Der innere Grund dafür liegt in dem anspruchsvollen Namen, eine christliche Partei zu sein.

Was rechtfertigt eigentlich dieses Selbstverständnis der Partei, eine christliche Partei zu sein? Offenbar, um es zunächst einmal summarisch zu sagen, nur der Nachweis ihres unablässigen Bemühens und Strebens, sich in ihrem Gesamtverhal-

ten und in ihren und ihrer Vertreter und Sprecher konkreten Äußerungen, politischen Entscheidungen und Zielsetzungen an den christlichen Grundsätzen zu orientieren, sie, diese Grundsätze, als obersten Maßstab ihres Verhaltens und des Verhaltens ihrer kleinen und großen Exponenten anzuerkennen derart, daß sie jedenfalls ihnen niemals zuwiderhandelt. Und das gilt nicht erst und nur für die förmlichen Entscheidungen der Partei, der Parteiorgane, der Parteifraktion, die ein Stück der Tagespolitik oder der großen Politik sind, das muß auch und schon für die parteiinternen Auseinandersetzungen, für die Öffentlichkeitsarbeit des christlichen Politikers, für die Methoden, die Wahl der Mittel und des Weges gelten, die jene politischen Entscheidungen vorbereiten und herbeiführen sollen.

Ich will versuchen, was eine Partei in der Sicht des Christen zu einer christlichen Partei macht, noch deutlicher zu umschreiben. Es scheint mir nicht zu genügen, jene „christlichen Grundsätze", an denen sich die Partei orientieren will, im Sinn eines christlichen Gedankenguts zu verstehen, das eingegangen ist in das allgemeine Wertverständnis des abendländischen Menschen und deshalb von allen oder jedenfalls von der überwiegenden Mehrheit unseres Volkes als Teil unseres gesellschaftlichen und kulturellen Standards akzeptiert wird. Respekt vor „christlichen Grundsätzen" dieser Art zu haben und für ihre Beachtung einzutreten, das kann heute mit Fug auch die sozialdemokratische Partei oder die liberale Partei für sich in Anspruch nehmen. Wenn es nicht mehr wäre, was die christliche Partei auszeichnet, läge in der Tat in der Inanspruchnahme des Titels „christliche Partei", ich will nicht sagen, eine Diffamierung der anderen Parteien, aber jedenfalls eine sachlich nicht gerechtfertigte Heraushebung dieser Partei gegenüber den anderen Parteien. Jene „christlichen Grundsätze", die der Christ von einer christlichen Partei erwartet, sind die Wahrheiten seines Bekenntnisses, sind die im Gewissen verpflichtenden Gebote und Verbote, Forderungen und Maßstäbe seiner Kirche, soweit sie das gesellschaftliche Leben und die Gestaltung seiner rechten Ordnung berühren und beeinflussen. Daran – so erwartet der Christ – erklärt eine christliche Partei sich orientieren zu wollen, von daher erklärt sie ihre Maßstäbe und Wertungen nehmen zu wollen, dagegen erklärt sie keinesfalls verstoßen zu wollen, auf diese Maximen erklärt sie auch ihre Abgeordneten, Funktionäre usw. festlegen zu wollen; darauf, erklärt sie schließlich, soll der Wähler vertrauen können. Das muß zunächst einmal als Basis zur Rechtfertigung einer christlichen Partei ganz klar sein. Das ist das programmatische A und O. Durch jeden Versuch, diesen fundamentalen Grundbestand zu verwischen, gerät die christliche Partei mit Sicherheit ins Zwielicht.

Natürlich provoziert dieser Ausgangspunkt sofort den Einwand, ob denn im Ernst für unser öffentliches Leben in der Bundesrepublik Deutschland die Lehre einer Kirche verbindlich gemacht werden könne und ob eine politische Partei sie zu verwirklichen anstreben dürfe. Das besondere Mißtrauen richtet sich dabei gegen die katholische Kirche – allerdings, man muß das einmal mit aller Offenheit

und Entschiedenheit sagen, auf Grund eines beinahe einfältigen Mißverständnisses, das ebensosehr auf Unkenntnis wie auf Oberflächlichkeit der Betrachtung beruht. Zunächst: In Rede steht hier überhaupt nur ein Teil dessen, was die Kirche mit dem Anspruch gewissensmäßiger Bindung ihrer Gläubigen an Geboten und Verboten, an Maßstäben und Wertungen expliziert, nämlich die Grundsätze für die rechte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens im Staat und innerhalb der Völkergemeinschaft. Innerhalb dieses Ausschnitts aus dem Lehrgut der Kirche ist sodann füglich zu unterscheiden zwischen Sätzen, die in einem noch zu erörternden Sinn absolute Geltung beanspruchen, Forderungen, deren Gültigkeit abhängt von wandelbaren Prämissen, und Äußerungen kirchlicher Amtsträger zu konkreten Situationen, die sich der gläubige Christ, unbeschadet dessen, daß sie selbst innerhalb der Kirche kontrovers sein können, kraft der Autorität und Sachkunde der Sprecher zu eigen machen wird.

Was die Kirche an allgemeinen Ordnungsgrundsätzen fordert, stellt sich schließlich keineswegs als die Fülle der sittlichen Forderungen und Anstrengungen dar, deren Erfüllung die Kirche von ihren Gläubigen erwartet, sondern ist nicht mehr und nicht weniger als die Konkretisierung einer auch der Kirche vorgegebenen allgemeinen objektiven Wertordnung, die sich ablesen läßt an der natürlichen Seinsordnung, zu der zentral die Konstante „Mensch" gehört, – Mensch, der nicht erst von der Theologie, sondern von der Anthropologie, der Medizin, der Sprach- und Geschichtswissenschaft, der Soziologie und der Philosophie als das auf die Gemeinschaft angewiesene leiblich-geistig-sittliche Wesen mit Freiheit, Verantwortung, Wille, Vernunft und Gewissen erwiesen worden ist. Aus jener objektiven Wertordnung entnimmt die Kirche die Gebote und Verbote, Maßstäbe und Wertungen; sie sind für jedermann verbindlich, nicht weil die Kirche sie „dekretiert", sondern weil die Logik der Tatsachen es verlangt. Naturrecht – denn darum allein handelt es sich – ist also keineswegs eine Offenbarung des Glaubens oder etwas spezifisch Christliches oder gar die Forderunge einer Konfession. Es setzt nur, weil zur Seinsordnung gehörig, die Anerkenntnis der Existenz eines persönlichen Gottes voraus. Und es erhält im Lichte des Christentums größere Transparenz. Die Kirche kann also ihm gegenüber nicht mehr als sein Anwalt sein! Eine christliche Partei nimmt, wenn sie diesen Namen beansprucht, nicht mehr als diese Wahrheiten programmatisch auf; sie bindet sich allerdings auch für ihre Arbeit, für ihre Ziele und für die Wege nach diesen Zielen an diese Wahrheiten ohne jeden auch noch so geringen Abstrich.

Eine christliche Partei in Deutschland, in der evangelische und katholische Christen zusammenarbeiten, hat in diesem Punkt ihre spezifische Schwierigkeit. Gott sei Dank gibt es, ungeachtet mancher Verschiedenheit in der Formulierung und in der Ausdrucksweise, eine Menge sehr präziser Wahrheiten, Wertungen, Maßstäbe und im Gewissen verpflichtender Normen für das Leben des einzelnen in der Ge-

meinschaft und für das Leben der Gemeinschaft, die mit demselben Inhalt von den christlichen Konfessionen gemeinsam vertreten werden. Sie bilden eine tragfähige geistige Plattform für die gemeinsame politische Arbeit der Christen in einer christlichen Partei. Aber es wäre völlig falsch, auf dieses Gemeinsame die „christlichen Grundsätze" zu reduzieren, die für eine christliche Partei bei uns bedeutsam sein müssen. Das wäre der Anfang jener vorhin abgelehnten Verwässerung christlicher Grundsätze zu einer christlich-humanitären Ethik, deren Inhalt und Verbindlichkeit im Grund die Gesellschaft selbst zu bestimmen beansprucht. Eine christliche Partei muß es aushalten, wahrhaftig aushalten und bejahen, daß in ihr die volle, die ganze Wahrheit der Kirchen mit allen ihren Konsequenzen für die Gestaltung der gemeinsamen Ordnung vertreten wird. Das gilt für die spezifisch evangelische Ausprägung eines Grundsatzes ebenso wie für die spezifisch katholische Ausprägung eines Grundsatzes. Es gibt also in dieser christlichen Partei weder nach der einen noch nach der anderen Seite einen Anspruch auf den Verzicht auf einen Teil der Wahrheit um der gemeinsamen Arbeit willen; im Gegenteil, es gibt einen Anspruch der in dieser christlichen Partei verantwortlich tätigen evangelischen und katholischen Christen gerade darauf, auch die christlichen Positionen zu vertreten und zu verteidigen, in denen sich die Lehren der Kirchen unterscheiden, und einen Anspruch darauf, daß diese Auffassungen wechselseitig ernst genommen werden. Das heißt aus der Sicht des katholischen Christen – und Entsprechendes gilt selbstverständlich für die Position des evangelischen Christen –: Der katholische Politiker in einer christlichen Partei hat die Freiheit und das Recht, unter Umständen die Pflicht, sich zur Begründung seiner politischen Auffassung und Stellungnahme ausdrücklich auf die Gebote des Sittengesetzes, wie sie das kirchliche Lehramt im einzelnen entfaltet hat, auf die Normen des Naturrechts und auf die Forderungen der katholischen Soziallehre zu beziehen; daran kann ihn keine Parteidisziplin hindern, dem gegenüber ist in einer christlichen Partei weder Unbehagen noch Verlegenheit noch irgendein Vorbehalt am Platz. Man braucht gewiß nicht diese innere Verpflichtung auf seine katholischen oder evangelischen Grundsätze wie die Ordenssterne und Schulterbänder der Diplomaten und derer, die sich dafür halten, bei jeder Gelegenheit zur Schau zu tragen. Mir scheint aber, daß es grundsätzliche Debatten in den politischen Auseinandersetzungen gegeben hat und künftig geben wird, in denen man den Rückgriff auf diesen letzten Maßstab und auf diese grundlegenden sittlichen Gebote und Forderungen schmerzlich vermissen muß. Eine christliche Partei, die in ihrer Praxis darauf so gut wie ganz verzichtet, stellt die Berechtigung ihrer Namensführung in den Augen der Öffentlichkeit ebenfalls in Frage. Auch das gehört zu dem, was für die Existenz einer christlichen Partei in Deutschland lebensnotwendig ist.

Ist dann, so wird man fragen, in einer christlichen Partei nur Raum für gläubige evangelische und katholische Christen? Und muß nicht eine christliche Partei, um

als Partei möglichst weite Wählerkreise anzuziehen, ihr christliches Programm minimalisieren und das sein, was man gemeinhin liberal nennt?

Die Antwort auf diese Fragen wird sofort klar werden, wenn man einen Augenblick überlegt, wie sich denn die eben dargelegte Grundposition einer christlichen Partei auswirkt auf die Methode und die Art ihrer Politik. „Katholische Politik" – wiederum ein Beispiel, das hier stellvertretend steht auch für evangelische, sozialistische oder liberale Politik – läßt sich ja nicht machen einfach unter Heranziehung und ausschließlichen Anwendung eines Systems des Naturrechts und der Forderungen der katholischen Soziallehre. Diesen Eindruck erweckt zwar gerne eine billige Polemik gegen die Berechtigung einer katholischen Politik; nichtsdestoweniger ist diese Vorstellung naiv. Zunächst hat in der Politik der Sachverstand das Wort. Auch die katholische Politik benötigt die gründliche Kenntnis der Ergebnisse jener Disziplinen, die sich mit der Erforschung der Verhältnisse und Zusammenhänge unseres gesellschaftlichen Lebens beschäftigen. Sie benötigt natürlich den Soziologen, den Naturwissenschaftler, den Mediziner, den Volkswirtschaftler, den Juristen, den Finanz- und Militärexperten und den Kenner der Außenpolitik usw. Und gestützt auf dieses Sachwissen, in Abwägung der verschiedenen sachlichen Gesichtspunkte und – in gewissen Grenzen – in Rücksicht auf Überlegungen der Zweckmäßigkeit, insbesondere auch unter Einkalkulierung gewisser Risiken, wird sich innerhalb einer katholischen Politik sogar mehr als nur eine Lösung des konkreten politischen Problems anbieten. Das Entscheidende einer katholischen Politik ist, daß sie den Sachverstand nicht absolut setzt, daß sie ihn vielmehr in Dienst nimmt. Katholische Politik ist nicht bereit, alles, was unter den gegenwärtigen Verhältnissen nach dem Stand unseres Sachwissens erreichbar ist, als Folgerung daraus nachgewiesen werden kann und unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit wünschbar ist, zu verwirklichen oder an seiner Verwirklichung mitzuwirken.

Hier gibt es für die katholische Politik Grenzen: Für eine katholische Politik gibt es eine unverrückbare Wertordnung, aus der sich einige zentrale Zielpunkte ihres politischen Bemühens ergeben. Politische Bemühungen, die in die entgegengesetzte Richtung gehen, wird sie ablehnen. Insofern wird sie sich nicht damit begnügen, darauf zu sehen, daß eine konkrete politische Entscheidung in sich sachgerecht getroffen wird, sondern sie auch daraufhin prüfen, ob sie nach ihren Auswirkungen im Blick auf jene zentralen Zielpunkte ihrer Politik positiv oder negativ zu bewerten ist. Und anderseits gibt es ganz konkrete politische Entscheidungen, die für eine katholische Politik schlechthin unvertretbar sind, weil und insofern sie in striktem Widerspruch stehen zu elementaren Verbotsnormen des Naturrechts. Innerhalb der christlichen Partei, in der katholische und evangelische Christen zusammenarbeiten, hat, wie ich eben nur andeuten will, der letzte Satz in Verbindung mit dem vorhin aufgestellten Prinzip eine wichtige Konsequenz: Sie darf als Partei – auch in ihrer Fraktion – einer solchen dem Naturrecht strikt

widersprechenden politischen Entscheidung auch dann nicht ihre Zustimmung geben, wenn sie nach dem Verständnis des evangelischen Christen tolerabel wäre. Das verlangt jenes Ernstnehmen einer Gewissensfrage, die innerhalb der christlichen Partei einen Teil ihrer Mitglieder bedrücken würde. Um in diesem Punkt kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, das heißt nicht, daß den nichtkatholischen Abgeordneten und Funktionären innerhalb der christlichen Partei angesonnen würde, sich die Auffassung ihrer katholischen Kollegen zu eigen zu machen, sondern nur, daß sie aus Rücksicht auf die Gewissensbelastung ihrer katholischen Kollegen davon absehen, die Partei und ihre Gremien auf eine für sie, den nichtkatholischen Teil, tolerable Entscheidung festzulegen.

Das Ergebnis dieser Überlegung ist also: Die Methode einer christlichen Partei, Politik zu machen, der Weg, auf dem sie zu politischen Stellungnahmen, zu politischen Entschlüssen, zu politischen Entscheidungen gelangt, unterscheidet sich zunächst einmal überhaupt nicht von der Art, wie anderswo unter vernünftigen Menschen Politik gemacht wird. Beschränkt ist die Betätigungsfreiheit der christlichen Partei nur insofern, als sie erstens für sich und für die in ihrem Namen und in ihrem Auftrag Handelnden bei jedem procedere auf Mittel und Wege verzichtet, die unverträglich mit den Geboten des christlichen Sittengesetzes sind; zweitens insofern, als sie in all ihrem politischen Handeln die christliche Wertordnung im Auge behält und bemüht bleibt, ihre konkreten politischen Entscheidungen daran zu orientieren, und drittens insofern, als sie absolut nichts toleriert, nichts akzeptiert an politischer Stellungnahme und politischer Entscheidung, was evident unvereinbar ist mit den elementaren Verbotsnormen des Naturrechts. Im übrigen erhält die Politik einer christlichen Partei dadurch einen sichtbaren positiven Akzent, daß sie bestrebt sein wird, im Rahmen des Möglichen christliche Werte und christliche Grundsätze im Leben der Gesellschaft zu fördern. Sie könnte sich zusätzlich von jeder anderen Partei unterscheiden, wenn in ihr – in der Art, in der ihre kleinen und großen Exponenten untereinander und mit anderen umgehen, und in der Art, wie sie ihre Aufgaben anpackt und zu lösen sich bemüht – die christliche Caritas lebendig und sichtbar wäre.

Eine Politik auf der Basis und in dem Rahmen, wie ich beides eben versucht habe zu skizzieren, kann offenbar auch einer, der für seine Person nicht gläubiger Christ ist, für gut und richtig, insbesondere für die Gemeinschaftsordnung zuträglich und zur Sicherung gegen Entartungen des öffentlichen Lebens oder gegen gefährliche politische Entwicklungen für nötig halten. Wer immer aus solchen Gründen bereit ist, diese christliche Partei zu unterstützen und sich die Selbstbeschränkung aufzuerlegen, die sich aus der dargestellten Eigenart einer christlichen Partei ergibt, für dessen Mitarbeit als Abgeordneter, als Politiker, als Funktionär usw. ist Raum in einer christlichen Partei. Er ist da nicht nur geduldet, sondern nach dem Maß seiner Tüchtigkeit willkommen. Niemand verlangt oder erwartet von ihm, daß er für seine Person aus katholischem oder evangelischem Glaubensgut

heraus argumentiert. So weitherzig und großzügig darf allerdings eine christliche Partei nach meinem Verständnis der Dinge nicht sein, daß sie in den Reihen ihrer Vertreter und Mitarbeiter Politiker duldet, die für sich in Anspruch nehmen, daß für sie jene Basis und jener Rahmen für die Politik einer christlichen Partei nicht verbindlich sei und die sich dazu wissentlich in Widerspruch setzen.

Und was nun die Anziehungskraft einer christlichen Partei auf die Wähler anlangt, kann sie, wie es scheint, keinesfalls dadurch gesteigert werden, daß man sein christliches Programm, wenn man es ernsthaft besitzt, versteckt, daß man von den christlichen Grundsätzen Abstriche macht und sich „auch liberal" gebärdet. Sehen wir von den Wählern ab, die die christliche Partei aus christlicher Verantwortung wählen, die sie wählen, weil sie mit den Grundsätzen und Zielen dieser Partei einiggehen, so hängt der Zulauf der Wähler ganz schlicht und einfach davon ab, ob in ihren Augen die Partei eine gute oder schlechte Politik gemacht hat. Auch die christliche Partei wächst oder schrumpft je nach ihren Leistungen. Ohne Zweifel wird sich eine gute und erfolgreiche Politik leichter mit als ohne christliche Grundsätze machen lassen! Davon abgesehen: Eine christliche Partei kann gerade bei dem religiös nicht gebundenen, sittlichen Ansprüchen gegenüber indifferenten und skeptischen Wählervolk nur gewinnen, wenn sie in allem und jedem, was sie tut, Ernst macht mit ihren christlichen Grundsätzen. Ein hausbackenes Beispiel beweist das: Warum bevorzugen denn alle, die sonst von Kirche und kirchlicher Lehre nichts wissen wollen, die Morbiden und Dekadenten, die Bussinessmen und die Manager, die Radikalinski und die Leichtsinnigen, die rücksichtslosen und platten Wirtschaftswundermaterialisten, kirchliche Krankenanstalten, jedenfalls Häuser, in denen unsere Ordensschwestern, in denen Diakonissen pflegen? Woher kommt, weit über den katholischen Volksteil hinaus, das Interesse an klösterlichen Erziehungsanstalten und Schulen? Es hat sich eben herumgesprochen, daß diese Einrichtungen vertrauenswürdig sind, daß man in ihnen gut aufgehoben ist, daß man sich auf sie verlassen kann, weil ihre christlichen Grundsätze, an die sie sich gebunden fühlen, ihnen nicht erlauben, jemandem unrecht zu tun, ihnen im Gegenteil aufgeben, jedem, gleich woher er komme, ein Höchstmaß an Sorge, Pflege, Förderung zuteil werden zu lassen. Eine christliche Partei wird in derselben Weise vertrauenswürdig, wenn man sich darauf verlassen kann, daß sie, weil sie ihre Grundsätze ernst nimmt, jedermann gegenüber und in jeder Situation recht tut, alle mit demselben Maßstab mißt und nicht dem Gegner vorenthält, was ihm in gleicher Weise wie dem Freund gebührt. Eine solche Partei gibt ein Höchstmaß von Garantie, daß auch der Andersdenkende, daß auch die schwache Gruppe, daß auch die Minderheit in den Genuß der Freiheiten, Rechtswohltaten, Förderungsmaßnahmen und des effektiven Schutzes des Gemeinwesens kommt. Mir scheint, daß deshalb eine christliche Partei um so attraktiver wird, je überzeugender sie in Treue zu ihren christlichen Grundsätzen wirkt. Das heißt natürlich nicht, daß ich erwarten würde, in einer christlichen Partei seien die Politiker präsumptiv bessere Menschen

als anderswo. Mitnichten! Auch sie machen Fehler, erliegen Irrtümern, pflegen liebevoll ihre Schwächen und benehmen sich gelegentlich unverantwortlich, aber sie tun es im Zweifel mit schlechtem Gewissen; und man darf erwarten, daß korrigiert wird, was daraus an Schaden, Nachteil, Ungerechtigkeit für dritte oder für die Gemeinschaft entstanden ist. Die christliche Partei, wie sie sein soll, wird also gewiß nicht rigoros gegenüber ihren und ihrer Politiker Unvollkommenheiten sein, aber sie kann nicht Auffassungen, Haltungen, Mißgriffe in ihrem Lager, die einen permanenten Defekt offenbaren, mit dem Mantel christlicher Liebe zudecken; sie wird sich – ich übertreibe – ihrer Sünden nicht mit frecher Stirn rühmen, auch nicht in der Form einer unaufrichtigen Heuchelei, und sie wird nicht so vermessen sein anzunehmen, es bedürfe in ihr keiner Anstrengungen mehr, weil bei ihr alles schon aufs beste bestellt sei. Auch soweit solche höchst bedenklichen Anzeichen sichtbar werden sollten, muß man sie noch nicht verloren geben. Sie wird freilich von innen her, allein aus der Kraft ihres Apparates und ihrer Funktionäre, sich kaum mehr restaurieren können. In solcher Situation hängt dann alles von der Aktivität der christlichen Wähler, von der Aktivität der Christen innerhalb der Partei ab. Sie werden sich um ihre Kandidaten für die Delegiertenkonferenzen und für die Wahlen kümmern müssen, sie rechtzeitig auf die dargelegten Grundsätze einer christlichen Partei festlegen und sie als gewählte Abgeordnete unablässig an die Einlösung ihrer Versprechen erinnern müssen. Am Ende lebt eben eine christliche Partei in der Demokratie aus der Kraft und der Entschlossenheit, aus dem politischen Wirken und der Verantwortung des christlichen Volkes für seine Partei! Der Christ wird sich zwar niemals kritiklos mit allem Tun der christlichen Partei identifizieren können; dessen ungeachtet trägt er aber die Verantwortung – in der Demokratie zumal eine Verantwortung, die nicht ernst genug genommen werden kann –, daß die christliche Partei sich selbst treu bleibe und ihre notwendige Aufgabe innerhalb unserer Gesellschaft erfülle.

Und damit ist das Stichwort gefallen für eine letzte kurze Bemerkung zur Erscheinung einer christlichen Partei: Ihr Verhältnis zu den übrigen Parteien und zu den anderen gesellschaftlichen Gruppierungen innerhalb des Volkes: Sie, die sich selbst so ernst und streng an Werte und Maßstäbe gebunden hat, sie, die Verantwortung (wie alle Parteien) nicht nur vor und für sich, sondern für das Ganze trägt, zwingt niemand ihre Aufassungen, ihre Maßstäbe, ihre Entscheidungen auf. Im Verhältnis zu den anderen, wenn diese Abkürzung erlaubt ist, steht ihr über allem der Respekt vor der Freiheit, geht sie aus von der freien Konkurrenz auf gleichem Fuße, akzeptiert sie gleiches Recht und gleichen Status für sich und für die anderen. Im politischen Meinungskampf gilt auch für sie, daß nicht Zwang, Autorität und Gehorsam, sondern die Überzeugungskraft der Argumente und des Beispiels den Ausschlag geben sollen, nimmt sie den gegnerischen Standpunkt ernst, wie sie erwartet, daß der ihre ernst genommen wird, sucht sie in Fragen des öffent-

lichen Wohles die Zusammenarbeit und schließt sie, wo immer es das Gesamtinteresse des Volkes verlangt, Kompromisse, solange ihr nicht zugemutet wird, schlechthin Verbotenes anzuerkennen oder zu tolerieren. Um es ganz deutlich und drastisch zu sagen: Selbst wenn sie, die christliche Partei, gestützt auf eine entsprechende Mehrheit, dazu imstande wäre, könnte sie, ohne ihre Grundsätze aufzugeben, der Minderheit weder die Gleichheit vor dem Gesetz noch die Freiheit, noch den Schutz der staatlichen Organe, insbesondere nicht die uneingeschränkte Freiheit des Gewissens entziehen. Mehr noch: Sie muß, wenn sie sich als christliche Partei nicht selbst aufgeben will, gerade in diesem Fall dem Andersdenkenden und den mit ihr konkurrierenden Gruppen ein Höchstmaß an Gerechtigkeit, Sicherheit und Freiheit garantieren.

# Simón Bolívar (1783–1830)

Ernst Gerhard Jacob

Aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Todestages von Simón Bolívar im Jahre 1930 erklärte der Genfer Völkerbund in einer feierlichen Sitzung, daß dieser aufgehört habe, nur der amerikanischen Geschichte anzugehören. Er sei in das Pantheon der gesamten Menschheit eingegangen als einer der ersten Propheten einer weltumspannenden Liga. „Und wir alle beanspruchen mit Stolz als unser Eigentum die Tradition der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit, die er uns in seinem Edelmut als Vermächtnis hinterließ."

Der Befreier Südamerikas, El Libertador, wie er seit seiner siegreichen Schlacht bei Araure (1813) fortan genannt wurde, erblickte am 24. Juli 1783 in Caracas, der Hauptstadt von Venezuela, das Licht der Welt. Er war der Sproß einer der vornehmsten und reichsten kreolischen Aristokratenfamilien, die ihren Ursprung im Baskenlande hatte. Söhne aus dem Geschlecht der Bolívar waren in öffentlichen Ämtern und im Gerichtswesen tätig. Auch der katholischen Kirche hatten sie gedient und ihr große Stiftungen gemacht. Bolívars neuester und bester Biograph, Gerhard Masur[1], schreibt über Bolívars Anlagen, daß in ihnen „baskische Härte und Zähigkeit durch tropisches Blut leichter, feuriger und sinnlicher wurden.

[1] Gerhard MASUR, *Simón Bolívar und die Befreiung Südamerikas*. Konstanz 1949, 37 ff.

Er gehörte einem Geschlecht an, das gewohnt war, zu ordnen, zu befehlen und zu beherrschen." Mit zwei seiner bekanntesten Aussprüche hat er sich selbst am besten charakterisiert, nämlich: „Die Kunst zu siegen wird durch Niederlagen erlernt" und „Dem Beharrlichen schenkt Gott den Sieg". Seine Lieblingsschriftsteller waren die altrömischen Klassiker sowie die französischen Enzyklopädisten, Rousseau und Montesquieu.

In Begleitung seines Lehrers, Simón Rodriguez, reiste er als junger Mann nach Europa (1799). Eines Tages besuchte er mit ihm den Monte Sacro in Rom. „Derselbe Berg, auf dem zweimal die heiligen Rechte Roms verbürgt worden waren, ließ ihnen die Freiheit Amerikas näher erscheinen. Eine feierliche Stimmung erfüllte Bolívars Seele. Und es drängte ihn, seinen Empfindungen Ausdruck zu geben, eine Entscheidung vorwegzunehmen, nach der zu leben ihm die Umstände noch nicht erlaubten. Er sank auf die Knie und schwur Rodriguez, dessen Hände er ergriff, bei der heiligen Erde, die seine Füße berührten, sein Vaterland zu befreien"[2]. In Madrid heiratete er die Nichte des Marqués de Toro, die aber schon nach einem Jahr in Caracas starb. In Paris traf er mit Alexander von Humboldt zusammen, der 1804 von seiner fünfjährigen Forschungsreise durch Südamerika nach Europa zurückgekehrt war. Im Salon seiner Cousine, Madame Dervieu du Villars, einer liebreizenden venezolanischen Aristokratin, lernte Bolívar den großen deutschen Gelehrten kennen[3]. Dieser war es, der seinem unruhigen Geist eine bestimmte Richtung gab und ihm die Augen öffnete für die großen Entwicklungsmöglichkeiten und Zukunftsaufgaben seines Vaterlandes Venezuela. Später hat Humboldt den Siegeszug Bolívars in Südamerika von Deutschland aus mit wachsender Anteilnahme verfolgt. In einem seiner an den Libertador gerichteten Briefe heißt es: „Ich bewahre Ew. Exzellenz Briefe als kostbare Erinnerung des mir entgegengebrachten Wohlwollens, als schönstes Ruhmesblatt meines Lebens, das wie das Ihrige – freilich mit sanfteren Waffen – dem Fortschritte der menschlichen Vernunft und einer besonnenen Freiheit dient... Eine innere Stimme sagt mir, daß wir uns wiedersehen werden; aber auf jenem Erdteile, der seine Freiheit Ihren ruhmvollen Taten und mehr noch Ihrer edlen Maßhaltung verdankt. Dort hoffe ich meine Tage beschließen zu können"[4]. Aber sie haben sich nicht wiedergesehen. Im Jahr 1807 verließ Bolívar die Hansestadt Hamburg, um in sein Vaterland zurückzukehren. Dort hatte schon 1806 sein Landsmann Miranda, der am nordamerikanischen Freiheitskampf teilgenommen hatte und später General der französischen Revolutionsarmee war, mit Hilfe Englands eine Befreiungsaktion versucht, aber vergebens. Bolívars heroischer Kampf um die Befreiung seiner Heimat und ganz Südamerikas von der 300jährigen Herrschaft Spaniens fällt in die Jahre 1812–1830. Sie sind angefüllt mit einem Übermaß von kaum vorstellbaren Stra-

[2] MASUR a.a.O. 65/66.

[3] Vgl. K. H. PANHORST, *Simón Bolívar und A. v. Humboldt*. Mit einem Faksimilebrief, in: Ibero-amerikan. Archiv Berlin Bd. 4 (1930) S. 35—43.

[4] Florian KIENZL, *Bolívar*. Ruhm und Freiheit Südamerikas. Berlin 1948, 13/14.

pazen, Nöten und Sorgen aller Art im Kampf gegen die Feinde mit ihrer Übermacht, gegen die eigenen Anhänger mit ihrem Kleinmut, Ungehorsam, Unverstand, Neid, Haß und Intrigenspiel und nicht zuletzt gegen die gewaltige Natur jener Tropenwelt mit ihren tausendfachen Gefahren, Hindernissen, Hemmnissen und Anforderungen körperlicher und seelischer Art.

Das Jahr 1824 brachte in Perú die zwei entscheidenden Siege für die Unabhängigkeit Südamerikas: den von Junin (7. August), der von Bolívars eigener Kavallerie-Attacke herbeigeführt wurde, und den von Ayacucho (9. Dezember), den sein Unterfeldherr und Freund Sucre errang. Fern der Heimat, im selbstgewählten Exil in Kolumbien, starb der Libertador am 17. Dezember 1830, 47 Jahre alt. Erst 12 Jahre später wurde sein Leichnam im feierlichen Gepränge unter dem Geleit von Kriegsschiffen zahlreicher Nationen nach Caracas überführt. Im Pantheon seiner Geburtsstadt steht heute sein Sarkophag, umgeben von den Sarkophagen seiner treuen Mitkämpfer Miranda und Sucre.

Wenn wir einen kurzen Blick auf die staatsmännische Leistung Bolívars werfen, so seien zunächst die drei Kräfte erwähnt, die auf ihn eingewirkt haben: die Lehren eines Rousseau und Montesquieu, das Beispiel Washingtons und das Vorbild Englands mit seiner Verfassung. Will man die Bedeutung Bolívars als Staatsmann kurz zusammenfassen, so kann man sagen, daß er vor allem der Schöpfer neuer Staaten und einer kontinentalen Solidarität (Hispano-Amerikanismus) von interkontinentaler (panamerikanischer) und universaler Bedeutung war.

Fünf Staaten: Venezuela, Kolumbien, Ecuador, Perú und Bolivien (die Bolívar-Staaten) verdanken ihre staatliche Selbständigkeit dem Libertador[5]. Seine politischen Proklamationen beginnen mit dem berühmt gewordenen Manifest von Cartagena (1812), das wie alle seine Aufrufe ein Dokument seiner „politischen Denkkraft und hinreißenden Rhetorik" ist. Damals war Venezuela wieder in die Hände der Spanier gefallen und Bolívar in die westliche Nachbar-Republik Neu-Granada (das heutige Kolumbien) entkommen. Sein Manifest beginnt mit den Worten: „Neu-Granada vor dem Schicksal Venezuelas zu bewahren, lege ich dieses Manifest in Eure Hände!" Es heißt dann weiter: „Wie war es in Venezuela: ... Wir hatten Philosophen statt Volksführer, Philanthropen statt Gesetzgeber, Dialektiker statt Taktiker, Sophisten statt Soldaten ... Liberale Regierungen sollen sich durch Milde auszeichnen ... Verbrecherische Milde, wenn sie daran die Schuld trägt, daß eine gebrechliche Staatsmaschine vollkommen in Trümmer geht." Bolívar sah das Grundübel im förderativen System. „Es kann den denkbar glücklichsten Zustand unter den Menschen herstellen, aber für unsere noch im Entstehen begriffenen Staaten ist es untragbar. Unsere Mitbürger sind noch nicht reif genug, um selber und im weitesten Umfange ihre Rechte wahrzunehmen. Es fehlen noch die politischen Tugenden, die den echten Republikaner auszeichnen; Tugenden, die man sich unter einer Zwangsherrschaft nicht aneignen kann, weil diese von den

[5] Die ersten drei Länder haben dieselben Nationalfarben (rot-blau-gelb). Rot-gelb sind die Farben des ehem. spanischen Mutterlandes.

Rechten und Pflichten eines freien Bürgers keine Vorstellung gibt ... Die Unüberlegtheit, ja Gewissenlosigkeit, mit der man die öffentlichen Gelder verschwendet, die viel zu hohe Besoldung einer endlosen Reihe von Funktionären, Sekretären, Richtern und städtischen Beamten, Abgeordneten der Provinz und des Bundes haben zum wirtschaftlichen Ruin geführt ... Der Parteigeist entschied in allem. Unsere Zwietracht, nicht die Waffengewalt Spaniens, hat uns unter das Sklavenjoch zurückgetrieben."[6]

Dieses Manifest hatte eine ungeheure Wirkung. Dem jungen Obersten wurde die höchste Anerkennung der Republik Cartagena zuteil und sein Rang bestätigt. Und das Unglaubliche geschah: mit seinen ursprünglich 500 Mann bezwang er die feindliche Übermacht von 10 000 Mann auf seinem unaufhaltsamen, raschen Siegeszug, überall durch Patrioten unterstützt und verstärkt, bis er im Triumph wie ein geborener Imperator in Venezuelas Hauptstadt seinen Einzug hielt.

Mit der römischen Kurie hatte Bolívar bald Fühlung genommen. Man darf nie vergessen, daß seine Umgebung katholisch war. Er versuchte, die katholische Kirche für seine Sache, d. h. für die Sache der Unabhängigkeit Südamerikas zu gewinnen, indem er nachwies, daß die Kirche von den neuen amerikanischen Republiken nichts zu fürchten, aber mehr zu erhoffen hätte als von der spanischen Monarchie König Ferdinands VII. „Er bewahrte die Form des religiösen Eides und berief sich auf die Vorsehung und den Allerhöchsten in seinen Reden und Aufrufen."[7] Bolívar hat später die Lektüre der Schriften des englischen Philosophen Bentham verurteilt[8], da er der Meinung war, daß der Katholizismus eine wirksame Stütze der Regierung sei[9].

Das wechselvolle Schicksal der Revolutionskämpfe führte den Libertador nach der englischen Insel Jamaika, wo er von England Hilfe in seinem Kampf gegen Spanien erhoffte, aber zu keinen endgültigen Abmachungen kommen konnte. Daß sein Aufenthalt auf dieser Insel mehr als eine bloße Episode war, zeigt der denkwürdige Brief, den er dort am 6. September 1815 schrieb und der sein politisches

---

[6] KIENZL a.a.O. 63 ff.

[7] Zur Geschichte der kath. Kirche in Span.-Amerika während und nach der Trennung dieser Länder von Spanien vgl. vor allem die grundlegenden Arbeiten von Pedro de LETURIA SJ (1891—1955) z. B.: *Der Hl. Stuhl und das spanische Patronat in Amerika* (Histor. Jahrbuch 46 [1926], worin er schreibt [71]): „Was aber den Hl. Stuhl betrifft, so läßt sich unschwer erraten, daß er einerseits in der Emanzipation die Möglichkeit einer unmittelbaren Annäherung an Amerika erblicken mußte, die so unerbittlich durch die jahrhundertjährige Politik des Rates von Indien unterbunden worden war; andererseits darf man nicht vergessen, daß es in dieser Politik nicht bloß Einmischungen gab, sondern auch eine vom Hl. Stuhl im Laufe dreier Jahrhunderte bewilligte, bestätigte und anerkannte rechtmäßige Grundlage: das ausschließliche Recht zur Verkündigung des Evangeliums wie das Präsentations- und Patronatsrecht der Krone, Rechte, die in letzter Instanz die Ursache waren, daß Span.-Amerika im Gegensatz zum angelsächs. eine ausschließlich katholische Welt wurde." Ferner: *Die Amerika-Enzyklika Leos XII. vom 28. Sept. 1824.* Ihre Geschichte, ihr Text, ihre Folgen: In: Histor. Jahrbuch wie oben. Ferner: *La acción diplomática de Bolívar ante Pio VII (1820—23) a la luz del Archivo Vaticano.* Madrid 1925. — *La emancipación hispano-americana en los informes episcopales a Pio VII.* Copias y extractos del Archivo Vaticano. Buenos Aires 1935. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas de la Faculdad de Filosofia y Letras No. 68. Dazu noch den Nekrolog auf P. Pedro de Leturia in: Hist. Jb. der Görres-Ges. 75 (1956).

[8] Jeremias Bentham (1748—1832), sein ethisches Grundprinzip: „Größtmögliches Glück der größtmöglichen Zahl (Nützlichkeits-Philosophie, Utilitarismus). Man könne nicht von einer Tugend um der Tugend willen sprechen. Es liegt nur in unserem eigenen, wohlverstandenen Interesse, auch an den Nächsten zu denken.

[9] F. GARCIA-CALDERON, *Die lateinischen Demokratien Amerikas.* Leipzig 1913. Geleitwort von Poincaré.

Glaubensbekenntnis enthält. Man kennt den Empfänger nicht. Man weiß aber, daß der Brief als Antwort des Libertador auf die Frage nach der Zukunft der amerikanischen Völker verfaßt wurde. Als Bolívar auf Jamaika landete, war er, der bei Ausbruch der Revolution zu den reichsten Männern der Welt gehörte, völlig verarmt. Sein großes Vermögen hatte er dem Freiheitskampf geopfert, seine Güter waren verwüstet und beschlagnahmt. Nach einem beispiellosen Aufstieg hatte er einen verzweifelten Niederbruch erlitten, war körperlich fast am Ende seiner Kräfte, aber sein Geist und sein Glaube waren ungebrochen. Beide erglühten nach wie vor für das hohe Ideal der Freiheit, dem er sich mit Leib und Seele verschworen hatte. Aus dieser Situation schildert er nahezu prophetisch die Entwicklung, die die zehn Nationen der südlichen Hälfte des großen amerikanischen Doppelkontinents nehmen würden. Für Mexiko sah er die unglückselige Episode eines Kaiserreiches. Er dachte an Panama: „Es werden Kanäle gebaut und so die Entfernungen der Welt verringert, die Handelsbande Europas, Amerikas, Asiens enger geknüpft werden ... Der Kanal von Panama wird diesem beglückten Lande den Tribut von vier Erdteilen einbringen, und vielleicht kann man dort allein die Hauptstadt der Erde bauen, so wie es Konstantin mit Byzanz für die Alte Welt wollte." Deutlich erkennbar wird hier, wie der kühne Adlerflug von Bolívars Gedanken aus der Sphäre der „kontinentalen Solidarität", der „americanidad", vorstößt in den weiten Raum der Erde. Weiterhin schrieb er: „Die Staaten auf dem Isthmus von Panama bis nach Guatemala werden einen Staatenbund begründen." Tatsächlich hat nun ein solcher Staatenbund bis zum Jahr 1842 bestanden, und heute kommen die mittelamerikanischen Republiken langsam wieder darauf zurück. Man denke an die 1951 vollzogene Gründung der Organisation der zentralamerikanischen Staaten (OCAS-Organization of Central American Staates[10]).

Die berühmteste Stelle aus dem Jamaika-Brief lautet: „Wie schön wäre es, wenn der Isthmus von Panama dasselbe werden könnte, was die Meerenge von Korinth für die Griechen war. Gott gebe, daß wir eines Tages das Glück genießen können, dort einen erhabenen Kongreß der Vertreter der Republiken, Könige und Kaiserreiche zu eröffnen, damit sie mit den Nationen der übrigen Welt über die hohen Interessen des Friedens und des Krieges sprechen und verhandeln können. Eine solche Körperschaft könnte in einer glücklichen Epoche unserer Auferstehung zusammentreten."[11] Auch hier erkennt man deutlich den weltweiten Zug von Bolívars Gedanken. Elf Jahre später, im Juni 1826, sollte das, was einst Bolívars Traum- und Wunschbild war, in Erfüllung gehen: der erste panamerikanische Kongreß in Panama, von südamerikanischer Seite nicht selten „Congreso Anfictiónico de Panama"[12] genannt in Anlehnung an das von Bolívar heraufbeschwo-

[10] Vgl. Norman J. PADELFORD, *Cooperation in the Central American Region.* The Organization of Central American States. In: International Organization (World Peace Foundation) Boston vol. II (1952) No. 1.

[11] MASUR a.a.O. 268.

[12] Die Amphiktionen waren die Umwohner, Mitglieder einer Amphiktionie, d. h. eines Verbandes von Staaten zum Schutze eines zentralgelegenen Heiligtums. Ein Bundesgericht sollte den Krieg zwischen den Bundesmitgliedern verhindern. Bei diesen Amphiktionien (Tempelvereinen) war also schon im Altertum die moderne zwischenstaatliche Streitschlichtung bis zu einem gewissen Grade verwirklicht.

rene Vorbild des klassischen Griechenlands. Gerade in dieser Bezeichnung erkennt man die beiden Hauptwesenszüge von Bolívars politischer Gedankenwelt: das universale Gedankengut, ein Erbteil seiner spanischen Ahnen[13] und den Pazifismus, wie ihn in seiner moralischen und rechtlichen Gestalt nur die Neue Welt gebären konnte.

In seinem Einladungsschreiben[14] zum Panama-Kongreß an die Staatsoberhäupter Südamerikas vom 7. Dezember 1824 (zwei Tage vor der Entscheidungsschlacht von Ayacucho) sagte Bolívar: „Nach 15 Jahren der Opfer, die der Freiheit Amerikas galten zur Erlangung eines Systems der Sicherheit, das in Krieg und Frieden als Schild unseres Schicksals diene, ist es Zeit, daß die Interessen und die Beziehungen, die Amerikas Republiken, die ehemals spanischen Kolonien, unter sich verbinden, eine Hauptgrundlage erhalten, die – wenn möglich – die Dauer dieser Regierungen verewige." Es werden dann die der Vorbereitung von Panama dienenden Vertragsabschlüsse genannt: zwischen Kolumbien und Chile (1822)[15], zwischen Kolumbien und Perú (1824) sowie zwischen Kolumbien und Mexiko (1823). In all diesen Verträgen wurde als Ziel ein auf Gerechtigkeit beruhender Friede hingestellt. Zum Schluß heißt es: „Der Tag, an dem unsere Bevollmächtigten ihre Beglaubigungsschreiben austauschen, wird in die diplomatische Geschichte Amerikas als epochemachendes Ereignis für immer eingehen. Wenn einst nach Jahrhunderten die Nachwelt nach dem Ursprung unseres öffentlichen Rechts forschen und sich der Verträge erinnern wird, die ihr Schicksal gefestigt haben, dann wird man auch voller Achtung die Protokolle des Isthmus registrieren. Wenn die Welt ihre Hauptstadt zu wählen hätte, dann wäre wahrscheinlich der Isthmus von Panama dazu ausersehen, denn er blickt bei seiner zentralen Lage auf dem Globus in gleicher Weise nach Asien wie nach Afrika und Europa." Ganz deutlich nimmt hier Bolívar seinen Lieblingsgedanken aus seinem Jamaika-Brief wieder auf.

Obwohl alle amerikanischen Staaten einschließlich der USA und Brasilien nach Panama eingeladen waren, nahmen nur die Bevollmächtigten von Kolumbien, Zentralamerika, Mexiko und Perú teil. Dazu kamen noch je ein Vertreter von Großbritannien und Holland. Argentinien hatte wegen innerer Wirren abgesagt; Chile wegen seines Nationalkongresses, der noch nicht zusammengetreten war. Bolivien blieb unentschlossen; von den USA war ein Delegierter unterwegs gestorben, der andere erst nach Kongreßschluß eingetroffen. In der Schlußsitzung vom 15. Juli 1826 wurde folgendes bekanntgegeben: 1. Abschluß einer Konföderation mit gegenseitiger Garantie und Schiedsgerichtsbarkeit; Einladung zum Beitritt aller übrigen amerikanischen Nationen innerhalb eines Jahres. 2. Regelung der

[13] Vgl. Haribert MANDEL (alias E. G. JACOB) über die „Hispanität"; in: *Der Tag der Entdeckung Amerikas am 12. Okt. (Dia de la Raza)* in dieser Zschr. 161 (1957/58, 13), vgl. Anm. 24.

[14] Originaltext abgedruckt bei: Federico Nielsen REYES (Bolívar Propulsor de la obra de cooperación continental. Problemas del Derecho Internacional Americano) Berlin 1933.

[15] Dieser Vertrag war der erste ständ. Schiedsvertrag in Südamerika; in Nordamerika waren es die Articles of Confederation vom 15. Nov. 1777, wonach sich die bisherigen engl. Kolonien zu einem Staatenbund (Kommission zur Schlichtung von Streitigkeiten) zusammenschlossen.

Formalitäten für die Zusammenkünfte des Kongresses. 3. Vereinbarung über die Größe der Heere aller Nationen, die der Konföderation beigetreten waren und über ihre Verwendung bei gemeinsamen Aktionen. Dieses Ergebnis entsprach zwar keineswegs den viel weitergehenden Vorschlägen des Libertadors, doch bleibt sein großes Verdienst davon unberührt. Zum ersten Mal wurde hier auf seine Anregung hin der Versuch gemacht, ganze Erdteile zu einer festen Zusammenarbeit zu erziehen. Die geschichtliche Entwicklung hat gezeigt, daß 100 Jahre später diese panamerikanischen Kongresse [16] in größerer Form Wirklichkeit geworden sind. (Gründung der Pan American Union, PAU, in Washington 1890)[17].

Das Verdienst, der Vater des modernen Panamerikanismus zu sein, gebührt dem Libertador. „Aus seinem Geiste ward er geboren, seine politische Tiefe und seine philosophische Reichweite müssen die kommenden Generationen mit derselben Dankbarkeit erben wie die amerikanischen Völker ihre Unabhängigkeit und Freiheit empfangen haben."[18] Bolívars Denken war frei von jeglichem Imperialismus. Ein solcher hätte auch im Widerspruch gestanden zu seiner Freiheitsidee, mit der er selbst erst ein altes Imperium, die spanische Weltmacht, zerschlagen hatte. Die Geschichte Südamerikas hat gezeigt, daß Bolívars Hispano-Amerikanismus am Leben blieb und jedes Mal an die politische Oberfläche drang, sobald imperialistische Tendenzen aus der nördlichen Hälfte des großen Doppelkontinents die unzerstörbaren völkischen und geistigen Grundlagen Hispano- Amerikas bedrohten. Auch Bolívar hatte richtig erkannt, daß in der Botschaft des Präsidenten Monroe vom 2. Dezember 1823 (Monroe-Doktrin), die ursprünglich gegen die Heilige Allianz gerichtet war, doch auch die Gefahr einer nordamerikanischen Hegemonie über ganz Amerika lauerte, so wie ja bekanntlich schon in dem offiziellen Namen USA (Vereinigte Staaten von Amerika), wie er in der Verfassung niedergelegt wurde, der Anspruch auf ganz Amerika ausgedrückt ist.

Wenn der amphiktionische Kongreß[19] von Panama (1826) auch keine greifbaren Ergebnisse erzielte, so wurde doch auf ihm ein Vorschlag erörtert, der erst 100 Jahre später zum Rechtsgrundsatz erhoben wurde, ohne sich allerdings bisher durchsetzen zu können: die Ächtung des Krieges als Mittel zur Erledigung von Streitfragen, wie es vom Briand-Kellog-Pakt 1928 vorgesehen wurde[20]. In Venezuela, der Wiege des Libertador, wurde eine Bestimmung in die Verfassung aufgenommen, wonach internationale Streitfragen auf dem Weg der Schiedsgerichtsbarkeit ohne Krieg gelöst werden sollen[21]. Der Libertador selbst hatte einst gesagt: „Sor-

[16] Vgl. Heinrich BERNER, *Die panamerikanischen Friedenssicherungsverträge*. Berlin 1938.

[17] Fritz ERMART (SJD), *Die panamerikanische Union* Bd. 20 der International-rechtl. Abhandlungen, hrsg. von Herbert Kraus, Berlin 1934.

[18] Julio Ycaza TIGERINO, *Sociologia de la política hispano-americana*. Madrid 1950.

[19] Außer den Amphiktionen der alten Griechen wirkten auf ihn anregend das Studium von Heinrichs IV. von Frankreich Plan eines Conseil Général de l'Europe, von Kants Entwurf eines „permanenten Staatskongresses" und von dem englischen Philosophen Bentham „Plan of a universal and perpetual peace".

[20] v. SCHOEN, *Von der Kolonialaera zum Panamerikanismus*, in: Geschichte Mittel- u. Südamerikas. München 1953, 649 ff.

[21] Federico Nielsen EEYES, *La guerra en América y la ideologia pacifista del Libertador* in: El Heraldo, Caracas 22. 9. 1933.

gen wir dafür, daß die Liebe mit ihrem allumfassenden Arm (con su brazo universal) die Söhne der Welt des Columbus vereine und daß der Haß, die Rachsucht und der Krieg aus unseren Herzen vertilgt werden." Daß dieses hohe Ideal schwer zu erreichen ist, wußte keiner besser als Bolívar selbst. In seiner Prophezeiung des Schicksals von Südamerika, wie sie sein berühmter Jamaika-Brief enthält, sagte er z. B. auch die Bruderkriege in jenem Erdteil voraus (Krieg Argentiniens, Uruguays und Brasiliens gegen Paraguay 1865–70, pazifischer Krieg Chiles gegen Perú und Bolivien 1879–80 und der Chaco-Krieg zwischen Bolivien und Paraguay 1932–38). Bolívar sah in seiner Friedensliebe auch die entfernteste Möglichkeit bewaffneter Konflikte voraus und verkündete die erhabenen Grundsätze der Schiedsgerichtsbarkeit, um mit ihr zur Rechtslösung zu kommen im Geiste der Weitherzigkeit, von Recht und Billigkeit und in tiefem Gefühl für Ruhe und Frieden und Ordnung, die so bitter notwendig waren für eine kraftvolle Entwicklung jener Nationen, denen er im Erdteil des Columbus das Leben schenkte[22].

Als leuchtendes Dreigestirn über dem Leben und Schaffen des großen Libertador stehen die Ideale von Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit. Mit dem amphiktionischen Kongreß von Panama gab er, dem Beispiel der Tempelvereine des alten Griechenlands und ihren Schutz- und Trutzbündnissen folgend, der Entwicklung des amerikanischen Völkerrechts und des Völkerrechts überhaupt einen gewaltigen Antrieb. Sein Sekretär Andrés Bello veröffentlichte 1832 in Santiago de Chile ein Buch über „die Grundsätze des Völkerrechts" das, als klassisches Werk anerkannt, das ganze Stoffgebiet zum ersten Mal im spanischen Amerika behandelte. Bolívars Freund und Feldherr Sucre, der Sieger von Ayacucho, sprach das stolze und edle Wort: „Der Sieg gibt keine Rechte" (La victoria no da derechos; doctrina Sucre 1829)[23].

Unabhängige, freie Völker zu schaffen, war der Inhalt des heiligen Schwures, den Bolívar der Befreier, auf dem Monte Sacro des ewigen Roms leistete. Das Gefühl kontinentaler Solidarität, das in ihm lebte und wirkte, hat sich in der Gegenwart – trotz vieler, wie es scheint, entgegenstehender Ereignisse – in der iberoamerikanischen Völkergemeinschaft erhalten und vertieft und dürfte nicht zuletzt auch für eine kommende europäische Völkergemeinschaft, die ebenfalls auf Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit angewiesen ist, bedeutungsvoll und richtungweisend sein[24].

---

[22] ebd.

[23] Moreno QUINTANO-Carlos BOLLINI, *Derecho Internacional Público*. Buenos Aires 1950.

[24] Nachtrag zur „Hispanität" Bolívars (siehe Fußnote 13): Bolívar war auch stets der echte „caballero", den die Engländer nach ihren Begriffen als den „gentleman of Colombia" schätzten. Zur neuesten Bolívar-Literatur vgl. Discurso pronunciado por el señor Dr. Hans Schneider con ocasión del cumpleaños de Simón Bolívar el 24 de Julio de 1962 en Bremen en la Sociedad Bolivariana de Alemania (Hamburgo, Casa de Ibero-América).

# Deutsche Lourdes-Heilung medizinisch und kirchlich anerkannt

Georg Siegmund

Zum Lourdes-Jubiläum im Jahre 1958 legte der Arzt Paul Miest eine Arbeit vor, die eine Übersicht über die bis 1958 medizinisch und kirchlich anerkannten Heilungen enthält[1]. Ursprünglich hatte Leuret, der frühere Leiter des Ärztebüros, zugleich Professor für innere Medizin in Bordeaux, diese Übersicht vorbereitet, doch hatte ihm ein vorzeitiger Tod die Feder aus der Hand genommen.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird der Prozeß dargestellt, der zur kirchlichen Anerkennung einer Heilung als eines Wunders führt. Das Konzil von Trient (sess. XXV) hat hierzu Bestimmungen erlassen; Papst Benedikt XIV. hat in seinem bekannten Werk „De servorum Dei beatificatione et canonisatione" die Bedingungen präzisiert, die eine Heilung als wunderbar gewirkt kennzeichnen. Bischof Schoepfer von Tarbes hatte mit Papst Pius X. über den Prozeß der kirchlichen Anerkennung verhandelt. 1946 wurde das Ärztliche Untersuchungsbüro neu organisiert, 1947 ein „Comité médical national de Lourdes" mit Sitz in Paris begründet; 1952 wurde dieses Komitee zu einem internationalen erweitert. Nach Angabe von Dr. Pelissier†, dem Nachfolger Leurets als Leiter des Ärztebüros, befinden sich in den Archiven 6000 Aktenstücke (dossiers) über Heilungen, wovon 500 bis 600 im Ärztebüro als medizinisch nicht erklärbar gelten. Jedoch wurden bis 1958 nur 54 Heilungen kirchlich als wunderbar anerkannt. Diese Anerkennung steht nach ausreichender medizinischer Untersuchung (gegenwärtig in zwei Instanzen) und der Vorlage eines Gutachtens durch eine kanonische Kommission dem Bischof des Geheilten zu. Unter den 54 beschriebenen Heilungen befindet sich keine einzige deutsche, lediglich eine österreichische Heilung (Nr. 51: Traute Fulda), die Anerkennung gefunden hat[2].

Um so bedeutsamer ist es, daß im Jahre 1961 die erste deutsche Lourdes-Heilung ihre medizinische und kirchliche Anerkennung gefunden hat. Die Heilung selbst liegt freilich bereits eine Reihe von Jahren zurück. Es handelt sich um Thea Angele aus Tettnang in der Nähe des Bodensees, die, seit Jahren an einer progressiven multiplen Sklerose leidend, in sterbendem Zustand nach Lourdes gebracht worden war und dort am 20. Mai 1950 geheilt wurde. Thea Angele ist am 24. September

[1] P. MIEST, *Les 54 miracles de Lourdes au jugement du droit canon* (1858—1958). Editions Universitaires Paris-Bruxelles 1958.

[2] Das im Text des Buches von Miest wiedergegebene Dekret von Kardinal Innitzer ist leider durch Druckfehler entstellt. — In der Bibliographie des Buches ist eine wichtige medizinische Dissertation nicht genannt: H. MONNIER, *Etude médicale de quelques guérisons survenues à Lourdes*, Thèse pour le Doctorat soutenue devant la Faculté de Médicine de Paris le 7. Avril 1930. Mention très honorable.

1921 in Oberlangensee (Gemeinde Neukirch) geboren. Im Lauf des Jahres 1944 erkrankte die damals 23jährige Stenotypistin in Tettnang an Schmerzen im Unterleib und Kreuz, die ihr mehr und mehr längeres Stehen und Sitzen unmöglich machten. Zunächst hielt man die Schmerzen für Folgen von Verwachsungen nach einer Operation des perforierten Appendix (1940) und einer Adnexoperation (1942). Jedoch bestätigte sich diese Vermutung nicht. Am 1. Februar 1945 teilte die Universitäts-Nervenklinik Tübingen der Allgemeinen Ortskrankenkasse Tettnang mit, daß es sich bei Thea Angele um ein „chronisch entzündliches organisches Nervenleiden, das mit Zittererscheinungen, Reflexsteigerung, Sprach- und Gleichgewichtsstörungen einhergeht", handle. Im Lauf des Jahres 1945 verschlimmerten sich die Krankheitserscheinungen derart, daß die Patientin ab August das Bett nicht mehr verlassen konnte. Vorübergehend traten auch Sehstörungen im Sinn des Doppeltsehens auf; diese Störungen hielten etwa ein halbes Jahr an. Am 4. Juni 1946 unterrichtete das Kreiskrankenhaus Lindau die Nervenklinik Tübingen über die Erkrankung von Thea Angele. Nach eingehender Beschreibung der Krankheit schließt der Bericht: „Es handelt sich bei ihr um eine Multiple Sklerose, deren Prognose wohl nicht sehr günstig angesehen werden kann".

„Die Patientin wurde damals so behandelt, wie es bei der diagnostizierten Krankheit üblich und möglich war. Eine wesentliche Beeinflussung des Krankheitsbildes konnte weder in Tübingen mit Quecksilber, Papavydrin, Monotrean und Fokussanierung, noch in Lindau mit Röntgenbestrahlung der Wirbelsäule, noch im Kreiskrankenhaus Tettnang mit Pyriferininjektionen erreicht werden. Bis zum Sommer des Jahres 1948 ging es der Patientin leidlich gut. Wegen der Lähmung des rechten Beines lag sie meist zu Bett, konnte aber noch sitzen und Näharbeiten ausführen. Bei dieser Gelegenheit brach ihr einmal eine Nadel ab. Ein verloren geglaubtes Bruchstück wurde im August 1948 aus der Muskulatur des linken Unterarmes entfernt. Dieser Eingriff verschlimmerte schlagartig die Beschwerden neurovegetativer Art: Erbrechen, Obstipation" (Dr. Kohler). Bald darauf übernahm Dr. Kohler-Tettnang die Behandlung der Patientin im elterlichen Haus. Während der Behandlung machte er regelmäßig Notizen, die die Einzelheiten des Krankheitsverlaufes gut überschauen lassen.

Bei Übernahme der Behandlung bemerkte er: „27jähriges Mädchen in leidlichem Ernährungszustand, bettlägerig, psychisches Verhalten unauffällig. Der rechte Arm ist völlig gelähmt, die Lähmung ist straff, passive Bewegungen können gegen anfänglichen Widerstand ausgeführt werden. Sehnenreflexe gesteigert, leichte Sensibilitätsstörungen. Das gleiche Bild bietet das rechte Bein. Hier ist die Muskulatur schon stark atrophisch. Die Sehnenreflexe sind erheblich gesteigert, Fußklonus. Am linken Arm ist die Muskulatur etwas atrophisch, langsame und kraftlose Bewegungen können ausgeführt werden. Reflexe lebhaft."

Wegen der Erfolglosigkeit jeglicher bisher begonnener Therapie mußte sich der Hausarzt auf symptomatische Linderung der Beschwerden beschränken. Neben

relativ beschwerdefreien Zeiten gab es Zeiten, die gekennzeichnet waren durch das Auftreten von äußerst heftigen krampfartigen Schmerzen. Diese krampfartigen Schmerzen verstärkten sich im Lauf des Jahres 1949 zusehends und traten ab Oktober in regelmäßigen Abständen von 6 bis 8 Stunden auf. Für einige Wochen trat auch eine Blasen- und Mastdarmlähmung auf.

„Im Dezember 1949 ist der Zustand der Kranken trostlos geworden. Wegen des dauernden Erbrechens ist die Nahrungszufuhr sehr in Frage gestellt. Die Kranke ist völlig abgemagert, das Unterhautfettgewebe verschwunden, die Haut trocken, derb. Ebenso ausgetrocknet sind die Schleimhäute und die Bulbi. Die Mimik ist träge, das Sprechen erschwert und fast unverständlich. Alle Extremitäten sind völlig gelähmt. Dazu kommen die oben erwähnten Schmerzanfälle mit absoluter Regelmäßigkeit . . . Ende Februar . . . Das Bild verschlechtert sich zusehends. Dauerndes Erbrechen und Durchfälle machen jegliche Nahrungszufuhr unmöglich. Die Austrocknungserscheinungen nehmen stark zu. Zu einer beidseitigen Augen- und Lidmuskulaturlähmung tritt eine Lähmung der Kiefermuskulatur. Ein seit April bestehender soporöser Zustand wird durch die immer noch notwendigen Impletolinjektionen in tiefe Bewußtlosigkeit übergeführt. Da die Kranke früher einmal den Wunsch geäußert hatte, einmal in ihrer Krankheit nach Lourdes zu kommen, wird sie entgegen aller Vernunft in diesem Zustand zum Pilgerzug gebracht" (Kohler).

Die ärztliche Betreuung des Pax-Christi-Pilgerzuges vom 15. bis 23. Mai 1950 hatte die Münchener Ärztin Frl. Dr. A. Wimmer übernommen. In ihrem vom 7. Oktober 1951 datierten Bericht schreibt sie: „In Ulm wurde Thea Angele aus dem Sanitätswagen in das Krankenabteil des Zuges verladen. Mein erster Eindruck vom Zustand der Kranken war denkbar schlecht. Ich sagte zu dem begleitenden Sanitäter: ‚Wie kann man nur eine fast Sterbende 30 Schnellzugstunden weit wegschicken ins Ausland!' . . . In Lourdes wurde die Kranke zusammen mit den übrigen Patienten in einem Saal des Asile N.D. de Lourdes im Grottenbereich untergebracht. Sie erhielt bald nach Ankunft die Letzte Ölung, da mit ihrem baldigen Ableben nach menschlichen Ermessen gerechnet werden mußte. Ich saß am Ankunftstage noch mehrere Stunden an ihrem Bett und beobachtete mit Sorge einen plötzlich auftretenden Atemmuskelkrampf, der etwa dreiviertel Stunden anhielt: nach einzelnen krampfhaften Atemzügen stand die Atmung oft bis zu einer Minute still. Dieser Krampf war zu einer bereits bestehenden spastischen Schluck-, Sprach-muskel- und Darmlähmung und Tetraplegie hinzugekommen. Nach Lösung des Krampfes besserte sich auch der Kreislauf wieder etwas. Die Kranke überstand die Nacht, litt jedoch weiter an den heftigsten Schmerzen. Am Morgen des 18. Mai gab sie ihrer Freundin zu erkennen, sie wolle unbedingt ins Bad. Ich konnte ihr die Erfüllung des Wunsches nicht verwehren, obwohl ich ihr als Arzt auch nicht dazu raten konnte. Ich verließ jedoch von da an die Kranke nicht mehr während der Badezeiten . . . Ich war zugegen, als die Kranke ins eiskalte Wasser gehoben wurde

und beobachtete sofort den Gesichtsausdruck, als sie wieder auf den Wagen zurückgelegt wurde. Ich hatte den Eindruck, daß die Verzerrung der Gesichtszüge etwas ruhiger geworden war. Am Freitag, dem 19. Mai, brachten wir sie zum zweitenmal ins Bad. Im Anschluß daran war die Schlucklähmung aufgehoben; die Kranke konnte Zitronen- und Orangenwasser schlucken und behielt die Getränke auch. Ein drittes Bad am Nachmittag des 19. Mai brachte bereits völlige Schmerzfreiheit, die dann auch anhielt. Am Samstag, dem 20. Mai, bekam sie das vierte Bad. Den größten Eindruck machte auf mich der Vorgang, der sich nach dem Herausheben aus dem Bad abspielte: Sie drehte lachend den bis dahin meist in verkrampfter Stellung gehaltenen Kopf nach mir, die Gesichtszüge waren entspannt und gehorchten der mimischen Innervation wieder. Dann öffnete sie den Mund, ich hörte sie zum erstenmal in ihrer württembergischen Mundart sprechen: ‚Fräulein Doktor, jetzt kann ich wieder alles sagen. Und ich habe einen fürchterlichen Hunger.' Ich riet ihr, nur kein Aufsehen zu erregen, wenn wir das Bad verlassen, was sie als ihren eigenen Wunsch lebhaft versprach. Dies war mir ein Zeichen, daß das Mädchen nicht Theater spielte und psychisch normal war ... Bei der Ankunft im Asyl wurde gerade das Mittagessen ausgeteilt. Thea erhielt erst Tee mit Zwieback. Da sie immer wieder beteuerte, sie habe einen schrecklichen Hunger, erhielt sie dann Fleischbrühe. Und trotz meines Widerstrebens genoß sie darauf noch Fleisch und Gemüse mit bestem Appetit und ohne jegliche Beschwerde. Zuletzt gaben wir ihr noch Obstsalat, bestehend aus Bananen, Orangen- geriebenem Zwieback und reinem Meßwein. Am Samstag, dem 20. Mai, nachmittags brachten wir sie zur Sakramentsprozession. Ihre Freundin und der Sanitäter ... standen hinter der Kranken. Nach Beendigung der Prozession holte mich der Sanitäter sofort zu Thea und sagte, sie könne den linken Arm bewegen."

Bald darauf wurde Thea Angele im Ärztebüro von sechs Ärzten untersucht. Das Ergebnis wurde wie folgt zusammengefaßt:

„Beweglichkeit: Untere Gliedmaßen: links, das Knie kann über die Ebene des Bettes erhoben werden; alle Bewegungen sind möglich, wenn man Thea Angela hilft. Rechts ist die Muskelkraft geringer, aber alle Bewegungen sind möglich. – Obere Gliedmaßen: links, die Kranke kann den Arm heben; rechts, Kraft geringer. Sie kann sich aufsetzen, wenn man ihr leicht hilft.

| Reflexe: Untere Gliedmaßen: | Rechts | Links |
|---|---|---|
| Kniescheibenreflex | lebhaft | normal |
| Babinski | fehlt | fehlt |
| Fußsohlenreflex bei Beugung | | |
| Obere Gliedmaßen: | | |
| Radialreflex | leicht lebhaft | ebenso |
| Kubitalreflex | ebenso | ebenso |
| Hautreflexe des Unterleibes | normal | |

Sensibilität: normal in jeder Hinsicht am ganzen Körper. Sehen, Hören normal. Pupillen reagieren normal auf Licht. Neue Prüfung am folgenden Tage: progressives Wiedergewinnen der Muskelkraft. Es waren gegenwärtig die Ärzte: Morgan, Schetter, Wimmer, Mödder, Etienny und Moncany."

Die Münchener Ärztin Dr. A. Wimmer präzisiert den Untersuchungsbericht: „Während der Untersuchung bemerkte ich, daß sich auch die Lähmung der rechten Seite löste: von der Großzehe beginnend über Sprunggelenke, Kniegelenke, Hüftgelenk wurde unter den Augen der untersuchenden Ärzte das rechte Bein beweglich, ebenso von peripher nach proximal der rechte Arm. Zuletzt stützte sich Thea auf ihre beiden Hände und setzte sich auf. Sie konnte mit beiden Händen auch bereits eine feinere Bewegung ausführen: sie richtete eine Haarklammer zurecht. Die anwesenden Ärzte waren der Meinung, daß sie nun theoretisch auch gehen könne. Aber dies wurde ihr wegen der großen Muskelatrophie ausdrücklich verboten. Sie wog damals 34 kg und war auf Haut und Knochen abgemagert. Der Appetit war weiterhin gut, auch der Darm trat wieder in Tätigkeit, ebenso die Harnblase. Sie hatte kein Erbrechen mehr. Am Sonntag, dem 21. Mai, bekam sie nochmals zwei Bäder und nahm an der Sakramentsprozession teil. Sie lag dabei wie bisher auf der Tragbahre, um kein Aufsehen zu erregen. Nach der Sakramentsprozession stieg sie im Asyl erstmals vom Wagen und ging vom Krankenraum in die Hauskapelle, blieb dort eine Vaterunserlänge, und ging wieder fast ohne Unterstützung zurück zu ihrem Bett. Die Heimfahrt überstand sie sehr gut. Ich besuchte Thea Angele im September 1950 dann zu Hause in Tettnang. Sie wog damals bereits 50 kg, sprang vor meinen Augen auf das Fahrrad und aß jede Speise, die ihr vorgesetzt wurde. Sie machte den Eindruck eines frischen, natürlichen Menschen, der nichts aus sich macht."

Es traf sich, daß auch der Kölner Röntgenfacharzt Dr. H. Mödder als ärztlicher Betreuer eines anderen Pilgerzuges in Lourdes weilte, als Thea Angele geheilt wurde. Am 17. Mai wurde er eilig von der Stationsschwester zu Thea Angele gerufen, die ihm sagte, eine Patientin liege im Sterben („elle va mourir"). „Ich trat" – so berichtet Dr. Mödder – „an das Krankenbett und war entsetzt über das Bild des Elends. Ich sah eine ausgemergelte, kachektische Kranke in bewußtlosem Zustand. Mein erster Gedanke war: Wie kann man einen Menschen in diesem desolaten Zustand nach Lourdes transportieren. Ich versuchte nicht zu einer Diagnose zu kommen, sondern beobachtete nur noch Atmung und Kreislauf, die so schlecht waren, daß ich überzeugt war, es ablehnen zu können, hier noch etwas Ärztliches zu tun, etwa ein Analeptikum zu spritzen. Ich bestätigte der Nonne ihre Beobachtung ‚elle va mourir' und riet ihr, der Patientin die Heilige Ölung spenden zu lassen. Ich erkundigte mich am folgenden Tag bei Frl. Dr. Wimmer, die den Münchener Zug begleitete, was aus der Sterbenden geworden sei. Ich wollte ihr kaum glauben, daß Thea Angele noch lebe, und hätte ich nicht an den folgenden Tagen die Genesene gesehen, photographiert, gesprochen und zusammen mit den übrigen

Ärzten untersucht im Bureau des Constatations, einem Bericht anderer über diese Heilung wäre ich zeitlebens mißtrauisch gewesen."

Als Thea Angele ein Jahr nach der Heilung zur Nachuntersuchung nach Lourdes kam, konnte Dr. Leuret, der damalige Leiter des Ärztebüros, lediglich die Gesundheit konstatieren. Mangels an Dokumenten, die einen Beweis für die vorhergehende Krankheit erbracht hätten, konnte ein Urteil über den Charakter der Heilung nicht abgegeben werden. Sowohl 1951 wie 1952 machte Leuret die Bemerkung: „Thea Angele ist ganz gesund, aber die Dokumente reichen für einen Nachweis einer vorher bestehenden Krankheit nicht aus" („L'état actuel de Thea Angele est parfait, mais les documents n'apportent pas la preuve de la maladie antérieure"). Zudem waren die mitgebrachten Dokumente nicht ins Französische übersetzt; Leuret war darum nicht in der Lage, sie zu werten. Dennoch behaupteten damals voreilige Journalisten, die Heilung sei vom Internationalen Medizinischen Komitee als medizinisch nicht erklärbar anerkannt worden; eine Nachricht, die durch die ganze Presse ging, ohne daß ein Dementi veröffentlicht wurde. Daraufhin erst habe ich unter Mithilfe von Dr. Kohler-Tettnang, alle erreichbaren Dokumente zusammengestellt, sie im Auszug vervielfältigt (1953), um sie Fachleuten zur Beurteilung vorzulegen. Dr. Leuret erhielt noch die Dokumente samt einer französischen Übersetzung, bevor er am 8. Mai 1954 starb. Erst im Jahre 1960 wurden sie dem Neurologen von Straßburg, Professor Thiébaut, vorgelegt, der nach der Aussage von Dr. Olivieri, dem gegenwärtigen Leiter des Ärztebüros, von der Akte geradezu begeistert war („qui a été littéralement enthousiasmé par le dossier")[3].

In der Sitzung des Internationalen Medizinischen Komitees vom 23. April 1961, die in Paris unter Präsidentschaft von Doktor Lance und unter Anwesenheit von Msgr. Théas, Bischof von Tarbes und Lourdes, stattfand, wurde zu vier Heilungen Stellung genommen. Den Bericht über die Heilung von Thea Angele erstattete dabei Professor Thiébaut-Straßburg. In dem von Dr. Olivieri veröffentlichten Sitzungsbericht heißt es dazu: „Schließlich wurde Professor Thiébaut von Straßburg das Wort erteilt für seinen Bericht über den Fall der Heilung von Frl. Thea Angele aus Württemberg, deren Heilung von einer besonders schweren multiplen Sklerose bis 1950 zurückliegt. Dieser Fall ist bemerkenswert wegen der Deutlichkeit der Symptome (par la précision des symptômes) und vor allem wegen seines Charakters der Authentizität (par son caractère d'authenticité). Die Beobachtung ist nicht nachträglich rekonstruiert, sondern schrittweise beschrieben in der umfangreichen Akte. Dr. Kohler, der behandelnde Arzt, macht genaue Angaben über die – übrigens unwirksamen – Behandlungsweisen. Zusammenfassend anerkennt Professor Thiébaut den medizinisch unerklärbaren Charakter dieser Heilung. Die Doktoren Marrin und Glenister weisen auf die oft lange andauernden Remissionen dieser Krankheit hin und auf die Notwendigkeit der bioptischen Untersuchung,

[3] Rapport de la Commission d'Enquête, in: Journal de la Grotte de Lourdes Nr. 13 vom 6. Juli 1961.

noch mehr, sie bedauern das Fehlen einer Reihenuntersuchung des Kopf-Rachen-Liquors und meinen, daß in diesem Falle psychsomatische Störungen vorherrschen. Professor Thiébaut antwortet ihnen unter Hinweis auf seine Eigenerfahrung in Straßburg, er habe niemals eine korrekt gestellte Diagnose auf multiple Sklerose bei Sektionen entkräftet gesehen. Das Komitee nimmt die Schlüsse von Professor Thiébaut mit 23 Ja-Stimmen ohne Gegenstimme an. Lediglich eine Stimmenthaltung liegt vor"[4].

Die Namen der bei der Sitzung anwesenden Ärzte sind: Dr. Ernst (Köln), de Gheldere (Boussou-Belgien), Prof. Van den Schueren (Löwen), Dr. Garcia Dié (Barcelona), Prof. Bariety (Paris), Dr. Lance (Paris), Kanonikus Lancrenon (Paris), Prof. Mauriac (Bordeaux), Dr. Mérigot de Treigny (Paris), Dr. Merle (Montpellier), Dr. Oberlin (Paris), Dr. Olivieri (Lourdes), Prof. Salmon (Marseille), Prof. Thiébaut (Straßburg), Prof. Valdiguié (Toulouse), Dr. O'Connel (London), Dr. Glenister (London), Dr. Morrin (Dublin), Prof. Trabucci (Verona), Dr. Welter (Luxemburg), Dr. Terrier (Lausanne).

Das Urteil des Internationalen Medizinischen Komitees vom 23. April 1961 über die Heilung von Thea Angele wurde dem Bischof der Geheilten zu weiterer Stellungnahme übergeben. Dieser ist Msgr. Théas, der Bischof von Tarbes und Lourdes, selbst, da sich Thea Angele seit 10. Mai 1955 in seiner Diözese – als Ordensfrau Schwester Maria Mercedes im Konvent der „Unbefleckten Empfängnis" von Lourdes – aufhält. Der Bischof setzte am 5. Mai 1961 eine aus sechs Mitgliedern bestehende Kanonische Untersuchungskommission ein, die dem Bischof am 27. Juni ihren Bericht vorlegte. Der Bericht ist in seinem Wortlaut im „Journal de la Grotte de Lourdes" vom 6. Juli 1961 veröffentlicht. Er enthält in seinem ersten Teil die Prüfung der Echtheit der Dokumente. Für die Echtheit der Dokumente und die Richtigkeit der Übersetzung zeugt u. a. Weihbischof Cleven von Köln. Professor Thiébaut wird darin einer der großen Spezialisten der Krankheiten des Nervensystems und insbesondere der multiplen Sklerose genannt. Er anerkannte insbesondere die sorgfältige Arbeit von Dr. Kohler: „Dank seiner verfügen wir über eine Reihe echter und amtlicher Dokumente, die uns im einzelnen die verschiedenen Etappen der Krankheit beschreiben."

Nach dem Beweis der Echtheit der Dokumente enthält der zweite Teil „Beweis und Merkmale der vorhergehenden Krankheit", der dritte den „Beweis der quasi-instantanen Heilung". Im vierten Teil wird an Hand einer Reihe von ärztlichen Gutachten der Beweis für das Weiterbestehen der Heilung erbracht. Es heißt darin u. a.: „Einerseits hat das Internationale Medizinische Komitee von Lourdes als Ergebnis einer sehr langen und minutiösen Untersuchung erklärt, daß die Heilung von Thea Angele medizinisch unerklärbar ist und beschlossen, diesen Fall der kirchlichen Behörde zu unterbreiten. Diese Heilung ist tatsächlich in einer ‚Quasi-Instantaneität' erfolgt, die jeden natürlichen Prozeß ausschließt. Anderseits hat

[4] Dr. Olivieri, Compte-Rendu du Comité International. Réunion du 23 Avril 1961.

die Heilung in einem eindeutigen religiösen Zusammenhang stattgefunden, an den sie unlöslich gebunden ist." Bereits am Tage nach Fertigstellung des Berichtes der Kanonischen Kommission erließ Bischof Théas ein Dekret, in dem er den Wunder-Charakter der Heilung von Thea Angele anerkannte. Er sei in Übersetzung wiedergegeben.

*Dekret der Anerkennung der wunderbaren Heilung*

Wir, Petrus Maria Théas, Bischof von Tarbes und Lourdes,
Angesichts der Dokumente, welche die Krankheit und Heilung von Thea Angele, als Ordensfrau Schwester Maria Mercedes, bestätigen;
Angesichts der Protokolle des Ärztebüros von Lourdes über diese Heilung;
Angesichts der Entscheidung des Internationalen Medizinischen Komitees von Lourdes mit Datum vom 23. April 1961;
Angesichts des Berichtes und der Schlüsse der von Uns am 5. Mai 1961 eingesetzten Kanonischen Untersuchungs-Kommission;
Nach Anrufung des Heiligen Namens Gottes;
Kraft der Autorität, die Uns in dieser Hinsicht vom Konzil von Trient erteilt ist und unter völliger Unterordnung Unserer Entscheidung unter die Autorität des Papstes;
Erklären Wir hiermit, daß die Heilung von Thea Angele, als Ordensfrau Schwester Maria Mercedes, am 20. Mai 1950 in Lourdes geschehen, wunderbar ist, und zuerkannt werden muß einer besonderen Machtkundgebung der Allerseligsten und Unbefleckten Jungfrau Maria und Gottesmutter.

Gegeben zu Lourdes am 28. Juni 1961.

Petrus Maria Théas
Bischof von Tarbes und Lourdes

Ausgefertigt: Kanonikus A. Menvielle, Kanzler des Bischofs.

Am Samstag, dem 1. Juli 1961, feierte der Konvent, dem die Geheilte angehört, an der Grotte einen schlichten Dankgottesdienst, bei dem am Schluß das „Magnificat" gesungen wurde.

# ZEITBERICHT

Das Konzil – Diskussion um die Liturgie – Die Flüchtlinge aus Algier – Bildung und Beruf – Schulprobleme in Frankreich

## Das Konzil – Diskussion um die Liturgie

Das Konzil hat mit der Diskussion über die Liturgie ein für die Kirche lebenswichtiges Thema aufgegriffen. Die Kirche lebt und erneuert sich aus der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Eucharistie.

Die Diskussion der ersten Tage ging unter anderem auch über den Gebrauch des Lateins in der Liturgie. Bei vielen, die mit der katholischen Kirche weniger vertraut sind, aber auch bei zahlreichen Katholiken mag daher der Eindruck entstanden sein, als sei das Latein die einzige liturgische Sprache der Kirche und als sei eine bestimmte Sprache für die Liturgie notwendig. Weder die eine noch die andere Ansicht ist richtig.

Das Latein ist nur für den lateinischen Ritus der Kirche liturgische Sprache. Dieser ist zwar mit seinen 440 Millionen Mitgliedern der weitaus verbreitetste, keineswegs aber der einzige Ritus innerhalb der Kirche. Neben ihm gibt es die sogenannten orientalischen Riten, deren mit Rom unierte Kirchen allerdings nur etwa 9 Millionen Mitglieder zählen. Trotzdem kommt gerade diesen Kirchen und damit auch ihren Riten im Hinblick auf die ersehnte Wiedervereinigung der Kirche ein nicht unbedeutendes Gewicht zu. Dürfte doch die Zahl der ihnen durch den gleichen Ritus verbundenen orthodoxen Christen rund 145 Millionen betragen. Die Brücke, die dieser Ritus zwischen den mit Rom verbundenen und noch getrennten orientalischen Christen darstellt, kann in ihrer Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden. Wenn erst einmal neben den 440 Millionen Christen des lateinischen Ritus 160 Millionen der orientalischen durch den einen Glauben verbunden stünden, dann wäre auch für den Außenstehenden sichtbar, was grundsätzlich heute schon in der Kirche der Fall ist: es gibt neben dem lateinischen Ritus und damit der lateinischen Kultsprache viele andere Riten und Kultsprachen.

Schon heute sind die fünf großen Ritengruppen des Orients völlig gleichberechtigt neben dem lateinischen Ritus, wie schon daraus ersichtlich ist, daß die kirchliche Präzedenz unabhängig vom Ritus bestimmt ist (can 106 § 4) und daß kein Mitglied des einen Ritus ohne Erlaubnis des Apostolischen Stuhles zu einem anderen übertreten kann (can 98 § 3).

Aus den ursprünglich zwei großen orientalischen Ritengruppen von Antiochien und Alexandrien haben sich bis heute 5 bedeutende und anerkannte Riten entwickelt: der antiochenische, der alexandrinische, der byzantinische, der syrisch-chaldäische und der armenische. Für diese Einteilung ist nicht die Sprache maßgebend, in der die Liturgie gefeiert wird. Der byzantinische Ritus z. B., ursprünglich in griechischer Sprache entstanden, wird heute zum weitaus größeren Teil in

Russisch (Altslawisch) gefeiert, ebenso aber auch in Ungarisch oder Arabisch oder Griechisch. Die so gefeierte Liturgie bleibt byzantinisch. Der Orient ist bis auf den heutigen Tag geneigter, sich der Sprache des Volkes zu bedienen, die freilich nicht immer die heute übliche Sprache ist. Grundsätzlich kann also der eine Ritus in verschiedenen Sprachen gefeiert werden, ohne daß damit seine Einheit aufhörte.

Die orientalischen Riten gehen auf die ältesten Liturgien der Kirche überhaupt zurück, so die antiochenische, aus der die meisten der übrigen entstanden sind, auf die Jakobus-Liturgie von Jerusalem. Sie war im 4. Jahrhundert im gesamten Patriarchat Antiochien verbreitet. Aus ihr entstanden die syrischen Riten, von denen auch die Christen von Malankar ihren Ritus übernahmen. Heute gehören zum antiochenischen (westsyrischen) Ritus die Malankaren in Indien, die Maroniten im Libanon und das Patriarchat der Syrer in Antiochien.

Die alexandrinische Liturgie geht auf die sogenannte Markus-Liturgie zurück. Sie hat sich in der koptischen (ägyptischen) und äthiopischen Liturgie weiterentwickelt. Heute gehören das Patriarchat von Alexandrien und das koptische Exarchat von Addis Abeba zum alexandrinischen Ritus.

Der verbreitetste, wenn auch nicht älteste Ritus des Ostens ist der byzantinische, der auf den antiochenischen zurückgeht und sich aus diesem entwickelt hat. Bis zum 10. Jahrhundert war meist die Liturgie des hl. Basilius in Gebrauch, seither vor allem die des hl. Johannes Chrysostomus. Ihm gehören die meisten der orientalischen Kirchen an: die Albaner, Weißrussen, Bulgaren, Griechen, das Kloster Grottaferrata, die Italo-Albaner, die Jugoslaven, das melkitische Patriarchat von Antiochien, die Rumänen, das russische Exarchat Charbin, die Ukrainer und die Ungarn.

Der syrisch-chaldäische Ritus hat sich ebenfalls aus der antiochenischen Liturgie entwickelt. Er ist heute vor allem im Irak und an der indischen Malabarküste in Gebrauch.

Schließlich gibt es noch den armenischen Ritus des Patriarchats von Kilikien.

In all diesen Riten, die, auch wenn sie der gleichen Gruppe angehören, wieder ihre Besonderheiten haben, werden quer hindurch die verschiedensten Sprachen gebraucht, vom Griechischen bis zum Malayalam der Malankaren.

All diesen unierten Kirchen, bis auf die Maroniten, die geschlossen katholisch sind und sich nie von Rom getrennt haben, entsprechen orthodoxe Kirchen des gleichen Ritus, die meist sehr viel mehr Mitglieder haben als die unierten. Das Gewicht der unierten Kirchen und ihres Ritus besteht also weniger in ihrer aktuellen Mitgliederzahl als vielmehr in der Tatsache, daß ihre Riten zu den ältesten der Christenheit gehören und eine Brücke zu den orthodoxen Christen darstellen.

## Die Flüchtlinge aus Algier

Den ersten Franzosen (26), die am 15. April 1962 aus Algier flohen und in Marseille an Land gingen, sind seither weitere 580 000 gefolgt. Im Zeitalter der großen Vertreibungen und Umsiedlungen, die gerade das deutsche Volk mit besonderer Grausamkeit getroffen haben, mag diese Zahl nicht besonders hoch erscheinen. Trotzdem steckt auch hinter ihr unermeßliches Leid für den einzelnen. Darüber hinaus entstanden Frankreich als Staat viele Probleme, die es freilich unter günstigeren Bedingungen lösen konnte als Deutschland.

Ein Erlaß vom 2. April regelte die Kosten des Rücktransports, die der Staat übernahm. Jeder Familienvater erhält 500 NFr und weitere 200 NFr für jedes Familienmitglied. Unverheiratete erhalten 400 NFr. Der Umzug selbst wird vom Staat bezahlt.

Wer keine genügenden Existenzmittel besitzt, erhält monatlich, wenn er verheiratet ist, 400 NFr und 50 NFr für die Frau. (Für die Kinder wird nach den allgemeinen Normen der Familienausgleichskassen bezahlt.) Diese Unterstützung läuft solange, bis der Flüchtling Arbeit gefunden hat, höchstens aber ein Jahr. Eine Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß die aus Algier geflüchteten Arbeiter und Handwerker mit den modernen Arbeitsweisen wenig vertraut sind. Darum finden sie in Frankreich meist nur untergeordnete und darum weniger gut bezahlte Arbeit. So haben sie oft nur wenig Interesse zu arbeiten, da ihre Unterstützung meist höher liegt als der Lohn, den sie durch Arbeit erhalten könnten. In Marseille z. B. sind von 40 000 Familienvätern nur 800 beschäftigt.

Zu dieser Unterstützung kommen noch besondere Zulagen, deren Höhe nach den Departements verschieden ist. Die höchsten Zulagen (200 NFr) gibt es für die Departements im Norden, die freilich wegen des Klimas wie auch wegen der für die Algierfranzosen ungewohnten Lebensverhältnisse nur wenig als Aufenthaltsort gewählt werden. Obwohl es für Paris und das Departement Seine keine Zulagen gibt, sind doch 20 % aller Flüchtlinge dorthin gegangen. Die größte Zahl der Flüchtlinge hält sich natürlich im Süden auf, in den Departements Bouches-du-Rhône, Hérault, Var und Alpes-Maritimes, vor allem aber in Marseille, wo einstweilen 120 000 Flüchtlinge leben (normale Einwohnerzahl: 661 492).

Wer Arbeit und Wohnung gefunden hat, erhält eine Einrichtungsbeihilfe von 3000 NFr für den Haushalt und 250 NFr für jedes weitere zum Haushalt gehörende Familienmitglied, höchstens jedoch bis zu 4500 NFr. Unverheiratete erhalten 1500 NFr. Außerdem gibt es wieder je nach Departements Zulagen bis zu 2000 NFr.

Solche, die sich einer beruflichen Umschulung unterziehen wollen – es sind allerdings nur wenige – können eine Unterstützung von 5 000–10 000 NFr. erhalten. Freie Gewerbetreibende, Unternehmer und Landwirte können Kredite bis zu 200 000 NFr. zu 3 % auf 20 Jahre erhalten. Sie müssen dabei aber 40 % Eigenkapital aufbringen.

Etwa 45 % der berufstätigen europäischen Bevölkerung hat Algier verlassen, insgesamt 160 000. Das wirkt sich vor allem in der Verwaltung, im Verkehrswesen und in der Elektrizitätsversorgung nachteilig für Algier aus. Deshalb werden diesen Berufsgruppen bei einer Rückkehr nach Algier besondere Vergünstigungen gewährt. Für die Landwirte (11 000) will das Landwirtschaftsministerium Güter von etwa 30 ha entlang dem Kanal von der Unteren Rhône durch das Languedoc schaffen. Außerdem will man in den Landes der Gascogne Bauern ansiedeln.

Besondere Schwierigkeiten ergeben sich bei der Unterbringung der Flüchtlinge. Es fehlt an Wohnungen. Deshalb hat die Regierung unter Vorgriff auf den Haushalt von 1963 ein Sofortprogramm beschlossen. Man will mit Fertigbauweise den dringendsten Bedarf möglichst schnell zufriedenstellen. Außerdem erhalten Unternehmer, die sich bereit erklären, Wohnungen für Flüchtlinge zu bauen, einen zusätzlichen Kredit von 30 % vom Grundkredit zu 3 % auf 30 Jahre. Diese Frage ist deshalb besonders schwierig zu lösen, weil noch nicht ersichtlich ist, wieviele der Flüchtlinge endgültig in Frankreich bleiben und wieviele wieder nach Algier zurückkehren. Seit August auf jeden Fall setzt wieder eine langsame Rückwärtsbewegung ein. Etwa 95 000 sind seither wieder zurückgekehrt. (*Revue de l'Action populaire*, Paris, Sept./Okt. 1962)

## Bildung und Beruf

Der zweite kulturpolitische Kongreß der CDU/CSU vom 4.–6. November 1962 in Augsburg stand in seiner Nüchternheit und Sachlichkeit in krassem Gegensatz zu dem verwirrenden Propaganda-Feuerwerk, das in Verbindung mit dem „Spiegelskandal" buchstäblich am grauen Himmel der staatspolitischen Unreife unserer öffentlichen Meinung und ihrer Macher zerplatzte. Wer will es da der Presse verübeln, daß sie nur mit halbem Ohr zuhören konnte!

Gewiß gab es auf diesem Kongreß *erstens* überflüssige Wiederholungen von Zeitdiagnosen, die uns – in sich betrachtet – nicht viel helfen, wenn sie nicht neue Ausblicke für Kommendes vorbereiten sollen. Es gab *zweitens* theoretische Erörterungen, die am Kern unserer heutigen Fragestellung deshalb vorbeigingen, weil man die schwerwiegenden Probleme von Bildung und Beruf „in der modernen Gesellschaft" nicht einfach dadurch bewältigen kann, daß man das Postulat aufstellt: Berufsbildung ist von Allgemeinbildung nicht zu trennen. Das ist eben doch zu „allgemein". Denn das Dilemma unserer Bildung besteht ja gerade darin, daß wir heute noch kaum wissen, *wie* man dieses Postulat erfüllen kann, d. h. wie man die notwendig gewordene Spezialisierung der Berufsbildung mit einer „breiteren Bildungsgrundlage" der Menschenbildung so verbinden kann, daß der ganze Mensch auch weiterhin der Mittelpunkt der Bildung und des Berufes bleiben kann.

Es fehlten *drittens* Erörterungen über Bildungsgehalte unseres modernen Lebens, speziell des Berufslebens, die den ausgehungerten Seelen unserer Jugend und vieler Erwachsener notwendiger wären als alle organisatorischen Reformpläne und ideologischen Pauschalpatente. Es zeigte sich *viertens* ein empfindlicher Mangel an geistiger Durchdringung der Sachprobleme aus christlicher Sachkenntnis. Denn eine christliche Partei im Zeitalter des Materialismus kann sich in Fragen der Bildung und des Berufes nicht mit Kultur „aus christlicher Verantwortung" begnügen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, wie die christliche Wahrheit als alter Wein in „neue Schläuche" gegossen werden müßte. Die Frage nach der spezifisch christlichen Chance der Kultur in der modernen Gesellschaft muß überzeugend, und zwar aus der Sachkenntnis des Glaubens und des modernen Lebens zugleich beantwortet werden. Wir sind der modernen Gesellschaft im Rahmen einer christlichen Kulturpolitik mehr schuldig als ein Treuebekenntnis zum Christentum.

Überblickt man diese vier Mängel auf diesem Kongreß, so ist der erste nicht nur kennzeichnend für ihn allein. Denn Zeitdiagnosen sind Mode auf fast allen ähnlichen Veranstaltungen. Sie haben ihre Berechtigung, soweit man aus ihnen für die heutige Situation und für die Zukunft lernen kann. Die drei übrigen Mängel des Kongresses zeigen, daß unsere christlichen Politiker noch um die kulturschöpferischen Antworten ringen.

Die Gründe für diese Mängel sind aber so offensichtlich, daß sich gerade in den Mängeln dieses Kongresses die spezifische Position der christlichen Politik im Gegensatz zur ideologisch orientierten sozialistischen oder liberalen Politik abzeichnet. Denn die beiden letzten wissen angeblich schon von vornherein, was man auf die Zeitdiagnose antworten muß: Bildungsplanung bzw. Freiheitsideologie. Der christliche Politiker ist nicht in der glücklichen Lage, auf die einschneidenden Veränderungen unseres gesellschaftlichen Lebens fertige Antworten zu geben und programmatische Zukunftsvisionen zu entwerfen. Er muß vielmehr genau zuschauen, was sich im einzelnen in der modernen Welt, im Bereich der Bildung und des Berufes, in Herz und Geist des Menschen und in den gesellschaftlichen Beziehungen geändert hat. Er muß um der Wahrheit und Aufrichtigkeit willen die Kleinarbeit der fachlichen Untersuchung und des sachgemäßen Umdenkens leisten, um als Christ und als Realpolitiker glaubhaft zu bleiben.

Und das war eben das Bedeutsame dieses Kulturkongresses: Er hat seine Arbeit auf eine gründliche Untersuchung der Berufsweiterbildung und Erwachsenenbildung, des zweiten Bildungsweges, der Ausbildungshilfen, der sozialpflegerischen und sozialpädagogischen Berufe konzentriert.

Die in den Arbeitskreisen vorgetragenen und nüchtern diskutierten Gedankengänge haben eindeutige Stellungnahmen z. B. zum zweiten Bildungsweg und zur Fakultätsreife und zur differenzierten Weiterentwicklung des Berufsschul- und Fachschulwesens gezeitigt, die nun tatsächlich schon erkennen lassen, daß die CDU/CSU von der Sachkenntnis und der Erfahrung her auf dem besten Wege ist, eine zeitgemäße Bildungsidee mit situationsgerechten Bildungswegen zu verbinden. Diese Verbindung kündet eine befreiende Wende gegenüber allen Ideologien an.

Es ist eine sehr einfache und – wenn wir vom Kommunismus absehen – allgemein anerkannte Bildungsidee. Die pragmatisch anmutenden speziellen Vorschläge, die der Kongreß als Ergebnis anbietet, lassen nämlich eine einheitliche Deutung dessen erkennen, wie der Mensch als Person im Verhältnis zur modernen Welt und ihren technisch bedingten Organisationsformen sich neu zu orientieren beginnt. Es wird also tatsächlich festgestellt, was geschieht, nicht was man wünscht, daß es geschehen möchte.

Der grundlegende Vorgang, der sichtbar wird, ist folgender: Indem sich der Mensch von der ihm zugewachsenen Einbettung in überlieferte statische Lebensformen durch die moderne Industriegesellschaft befreit, entdeckt er die Vielfalt seiner Fähigkeiten und bildet sich am Medium der technisch verwandelten Welt zum mitverantwortlichen Gestalter einer Zukunftsgesellschaft, die keine einheitlichen Bildungswege und standesgebundenen Berufsbeschränkungen mehr kennt; die sich aber bereits heute darüber einig geworden ist – im Westen jedenfalls – daß sie die Grundrechte und Grundpflichten der Person als gemeinsame Bildungsidee anerkennt.

Eine gemeinsame Bildungsidee, aber eine Vielfalt von Bildungswegen, die der Person des einzelnen in der modernen Welt gerecht werden! Wie sich dieser kulturschöpferische Neuansatz in den Ergebnissen des Kongresses widerspiegelt, soll eine spätere Analyse in dieser Zeitschrift zeigen. Ein kommender Kulturkongreß müßte seine Aufgabe darin sehen, diesen Neuansatz bewußt zu machen.

## Schulprobleme in Frankreich

Die Höheren Schulen Frankreichs erleben gegenwärtig ein explosives Anwachsen der Schülerzahl. Meldeten sich 1930 an die 50 000 Kandidaten für das Abitur, so waren es 1962 bereits 260 000. Für 1963 veranschlagt man die Zahl auf 400 000. Zur Zeit werden an den öffentlichen Höheren Schulen Frankreichs 2 140 000 Schüler unterrichtet. Dabei besuchen aber sehr viele Schüler Privatschulen. Die genaue Zahl steht uns nicht zur Verfügung. Die Schülerzahl hat eine Vereinfachung der Reifeprüfung notwendig gemacht. Ihr werden wohl noch weitere Reformen folgen müssen. Man kann sich die Arbeitslast der prüfenden Lehrer vorstellen, wenn allein für den ersten Teil des Abiturs von jedem Kandidaten 6 Arbeiten anzufertigen sind. Für 1962 ergibt das die Korrektur von 1 560 000 Arbeiten- Die Schulreform von 1959 hat sich auch dem inneren Aufbau der Schule zugewandt. Der französische Episkopat hat anerkannt, daß auch das Verhältnis zwischen den religiös indifferenten öffentlichen und den christlichen Privatschulen in einem neuen Geist angepackt worden sei. Dagegen wird bittere Klage darüber geführt, daß der Staat im Einhalten seiner finanziellen Versprechen gegenüber den Privatschulen sehr im Rückstand bleibe. (Etudes. November 1962, 272–274).

# UMSCHAU

## Die Grimmschen Märchen

Zum Christfest 1812 konnte der deutschen Jugend von den Brüdern Grimm zum ersten Mal eine Weihnachtsgabe auf den Tisch gelegt werden, wie sie sich einst Herder gewünscht hatte: „Eine reine Sammlung von Kindermärchen in richtiger Tendenz für den Geist und das Herz des Kindes, mit allem Reichtum zauberischer Weltszenen, sowie mit der ganzen Unschuld einer Jugendseele begabt, wäre ein Weihnachtsgeschenk für die junge Welt künftiger Generationen."

Der erste Band der Kinder- und Hausmärchen hatte sogleich einen ungewöhnlichen Erfolg, nicht nur äußerlich durch einen guten Absatz trotz der wirtschaftlich schlechten Lage, die der Krieg dem Buchhandel gebracht hatte; größer war der innere Erfolg, wie er in dem lebhaften Beifall der Kinderwelt, die das Buch mit hellem Jubel begrüßte, zum Ausdruck kam. Heute sind die Grimmschen Märchen, wenn man von der Bibel absieht, das verbreitetste Buch der deutschen Sprache.

Wenn man erwägt, wie dieser außerordentliche Erfolg möglich gewesen ist, so liegt sein Geheimnis zweifellos darin, daß es den Brüdern Grimm gelang, den treuherzigen, kindlichen Ton der Erzählung zu treffen und den Weg zur Seele des Kindes zu finden. Zwar fehlt es nicht an Stimmen, die die Märchen aus der Kinderstube, überhaupt aus Haus und Schule verbannt wissen wollen; aber demgegenüber brauchte man nur auf die Stimmen der Kinderwelt zu hören, um den Nachweis zu liefern, daß die Märchen nicht so arm und kraftlos an Gehalt sind, wie manche zu glauben meinen.

Die Brüder Grimm hatten bei der Herausgabe des ersten Bandes nicht an eine so große Wirkung in der Kinderwelt gedacht und dabei nicht ins Auge gefaßt, daß die Kinder selbst die Märchen lesen sollten. Sie hatten vielmehr geglaubt, daß ihnen daraus vorgelesen werden sollte. In diesem Sinn hatte Jacob Grimm am 29. Oktober 1812 an Achim von Arnim, den Freund und Förderer der Märchen, geschrieben: „Wenn Ihr unsere Kindermärchen lest, so müßt Ihr sie nur recht nach und nach, nicht auf einmal lesen, denn es ist nicht eine, sondern viele Geschichten, jeden Abend eine oder mehrere, sonst machts müde, wie man nicht viel Milch trinken kann, und eine wahre Milchspeise sind sie." Auch Wilhelm Grimm hatte in der Vorrede zur zweiten Auflage 1819 zur Erläuterung des Titels „Kinder- und Hausmärchen" geschrieben: „Kindermärchen werden erzählt, damit in ihrem reinen und milden Lichte die ersten Gedanken und Kräfte des Herzens aufwachen und wachsen; weil aber einen jeden ihre einfache Poesie erfreuen und ihre Wahrheit belehren kann und weil sie beim Haus bleiben und forterben, werden sie auch Hausmärchen genannt."

Ängstliche Gemüter glaubten, das Buch ihren Kindern nicht in die Hand geben zu können, weil sich darin manche anstößige Redewendungen und Ausdrücke fanden. Deshalb hatte Arnim den beiden Brüdern den Vorschlag gemacht, auf dem Titelblatt den Zusatz hinzuzufügen: „Für Eltern zum Wiedererzählen". Damit war jedoch Jacob Grimm keineswegs einverstanden und erklärte: „Ich glaube, daß alle Kinder das ganze Märchenbuch in Gottes Namen lesen und dabei sich überlassen werden können. Ich glaube, man darf nicht anders hier denken, als daß den Reinen alles rein sei und fruchtbringend, ganz allgemein genommen. Wir haben z. B. zu Haus die Bibel gelesen, jeden Abend ein Kapitel, es sind doch viele Stellen darin, die wohl mancher ängstlich zurückhalten würde, und ich versichere dich, daß ich durchaus nichts anders dabei gedacht, das verstehst du noch nicht, ich weiß mich dieses Gefühls bestimmt zu erinnern."

Deshalb hatten sie in der Vorrede zum zweiten Band den Zweck, den die Märchen erfüllen sollten, mit den Worten umrissen: „Wir wollen indes durch unsere Sammlung nicht bloß der Geschichte der Poesie einen Dienst erweisen, es war zugleich unsere Absicht selbst, die darin lebendig ist, wirke und erfreue, wen sie erfreuen kann, und darum auch, daß ein eigentliches Erziehungsbuch daraus werde." Von dieser Ansicht waren sie fest überzeugt. Wilhelm Grimm verteidigte sich gegen den von mancher Seite erhobenen Vorwurf der Unreinheit mancher Märchen im Vorwort zur zweiten Auflage: „Wir suchen die Reinheit in der Wahrheit einer geraden, nichts Unrechtes im Rückhalt bergenden Erzählung. Dabei haben wir jeden für das Kindesalter nicht passenden Ausdruck in dieser neuen Auflage sorgfältig gelöscht. Sollte man dennoch einzuwenden haben, daß Eltern eins oder das andere in Verlegenheit setze und ihnen anstößig vorkomme, so daß sie das Buch den Kindern nicht geradezu in die Hände geben wollten, so mag für einzelne Fälle die Sorge begründet sein, und sie können dann leicht eine Auswahl treffen: im ganzen, das heißt für einen gesunden Zustand, ist es gewiß unnötig!" Eine solche Auswahl trafen die Brüder Grimm einige Jahre später selbst in der 1825 erschienenen kleinen Ausgabe, die ausdrücklich für die Kinderwelt bestimmt war und heute eine ungeheure Verbreitung gefunden hat.

Eigentlich sollte diese Verbreitung für sich selbst sprechen. Denn ein Buch, das sich durch anderthalb Jahrhunderte hindurch mit unverminderter Kraft erhalten und in das Bewußtsein des Volkes eingegangen ist, kann nicht schlecht sein. Jedes Kind, ob arm oder reich, liest noch heute vom ersten Erwachen des Geistes an die Grimmschen Märchen mit großer Begeisterung, und Anspielungen auf die Märchen werden noch heute ebenso gut verstanden wie solche auf die Bibel. Ja, man hat sogar behauptet, die Märchen seien die Bibel des Kindes. Sie haben sich sozusagen das Bürgerrecht bei uns erworben, so daß wir heute nur von den „Grimmschen Märchen" schlechthin sprechen.

Und doch ist schon viel dagegen geschrieben worden, von Berufenen und Unberufenen, und manche haben sogar ihren erzieherischen Wert bestritten. Aber, solange es Menschen mit verschiedener Weltanschauung gibt, wird über den Wert oder Unwert der Märchen gestritten werden. Deshalb bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Grimmschen Märchen zeitlos sind und im Laufe der Zeit noch an Lebenskraft gewonnen haben, was sich nur von wenigen Büchern in gleichem Maße feststellen läßt. Ja, es läßt sich sogar behaupten, daß sie unvergänglich sind. Auch heute noch, im Zeitalter der Maschinen- und Atomindustrie, werden die Märchen von jung und alt gern in aller Welt mit unverminderter Teilnahme gelesen. Sogar in Ländern, wie in Amerika oder Rußland, sind die Grimmschen Märchen heute weit verbreitet. Das ist kein Wunder; darin drückt sich die Sehnsucht nach einer ewigen Jugend aus, deren Schlüssel in der Märchenwelt liegt. Wie das Kind mit gläubigem Herzen die Feen und Prinzen und die guten und bösen Menschen unterscheiden lernt, so ist für den Erwachsenen das Märchen ein Weg zur Rückkehr in das Land der Jugend, und sei es nur für ein paar Augenblicke. Wie der Mann in dem Ritter ohne Furcht und Tadel sein Wunschbild von einst wiederfindet, so sieht die Frau im Dornröschenmotiv das Symbol von unberührtem Mädchentum, das durch den Dornenstrauch vor den Versuchungen der Außenwelt bewahrt bleibt, bis der Prinz kommt und sie ins Leben führt und glücklich macht. Die Märchenwelt ist angefüllt mit Ungeheuern und bösen Mächten, die den Menschen bedräuen; aber stets ist es der Held, ein ganzer Mann, der die Welt befreit, ob es ein Graf oder Schweinehirt ist, ein Riese oder ein Däumling. Nicht die Übermacht von Menschen entscheidet den Sieg, sondern ein Mann, der sich mit seiner ganzen Persönlichkeit dafür einsetzt. So enthalten die Märchen viele gute Lehren in allgemeiner Form, noch viel häufiger aber am lebendigen Beispiel für jung und alt in Dorf und Stadt. Sie beschenken uns, wenn wir danach greifen. Sie geben uns den Glauben, daß das Gute belohnt und das Böse bestraft wird, und wir freuen uns über den Hans im Glück.

Wichtiger aber ist, daß die Jugend durch die Lektüre der Märchen bleibende Lebenswerte erhält, daß sie unaufdringlich und unbewußt in die Lebenskunde eingeführt wird, die sie für das Leben festigt und rüstet, mit anderen Worten, daß alles, was an Geistes-, Gemüts- und Willenskräften in der jugendlichen Seele aufgespeichert liegt, zum Leben erweckt und gefördert wird im Sinn des Herderschen Satzes: „Ein Buch hat oft eine ganze Lebenszeit hindurch einen Menschen gebessert oder verdorben." Die Jugend sieht alles noch viel reiner an und findet oft ohne Bevormundung durch andere den richtigen Weg. Deshalb schwärmt sie für den tapferen Helden und Ritter, der die Armen beschützt und die Bedrängten rettet. Denn in der tiefsten Verborgenheit ihres jungen Herzens liegt der Kern zum Guten und der Wunschtraum, selbst ein solcher Held, ein Drachentöter oder ein Ritter zu sein. Wie gern würden sie einmal solche Heldentaten vollführen und die Rolle eines Beschützers wie in den Märchen übernehmen. Wenn auch die rauhe Wirklichkeit sich oft anders gestaltet, so wird der Jugend das wertvolle Bildungsgut doch so nahegebracht, daß die Lektüre zur Herzenssache wird, von der sie so bald nicht mehr loskommt. Denn auch im Märchen gibt es einen steten, unaufhörlichen Kampf mit den bösen Mächten des Lebens, aber immer wird gezeigt, daß deren glückliche Überwindung mit den gesunden Lebensanschauungen der Jugend in Übereinstimmung gebracht wird. Immer ist es ein Mann ohne Furcht und Tadel, ein ganzer Kerl, der des Dankes eines ganzen Volkes gewiß ist, wenn er selbst auch keinen Dank für sich begehrt.

Deshalb sollte man in dieser an inneren Werten so armen Zeit die Jugend wieder mehr zu dem Quell der Freude an der Märchenwelt zurückführen, wo der Hochmütige vor aller Welt lächerlich gemacht, der Eigennützige gebrandmarkt, der Treulose grausam bestraft wird, wo dagegen die Nächstenliebe, die Freundes- und Gattenliebe reich belohnt werden. Im Märchen siegt nicht die Übermacht, sondern die Selbsthilfe und Nächstenliebe.

Trotz alledem blieb es manchen neueren Pädagogen vorbehalten, die Forderung zu stellen, die Grimmschen Märchen aus den Lesebüchern zu verbannen, weil sie erziehungswidrig wirkten. Bis zu welcher Verschrobenheit der Anschauung man sich in dem Meinungsstreit verstieg, erhellt aus der Tatsache, daß ein Erzieher allen Ernstes die Grimmsche Märchensammlung als ein „ekelhaftes Buch" bezeichnete. Demgegenüber sei auf das Buch von Erwin Müller: „Psychologie des deutschen Volksmärchens" (München 1928) verwiesen, besonders auf das Kapitel: „Pädagogisch-psychologische Untersuchungen der pädagogischen Märchenfrage". „Das Märchen an sich", heißt es da, „ist unschädlich, sobald es nur nicht in Hände gerät, die es schauspielerhaft übertreiben, vergröbern, affektvoll ausgestalten und damit das kindliche Nervensystem aufpeitschen, zwischen Lust und Grauen herumhetzen, und dann das Kind unruhig und bewegt zu Bett zu schicken."

Welchen Eindruck die Märchen auf die Kinderwelt machten, bezeugt ein kleiner Vorfall, der hier berichtet sei: Eines Tages erschien an der Tür in der Linkstraße in Berlin ein etwa achtjähriges Mädchen und schellte. Als die Dienerin öffnete, sagte es, es wünsche den Herrn Professor Grimm zu sprechen. In der Annahme, es handle sich um eine Bestellung, führte die Dienerin das Mädchen in das Arbeitszimmer Jacob Grimms, der es freundlich empfing und nach seinem Begehr fragte. „Bist Du es, der die schönen Märchen geschrieben hat?" fragte es. „Ja, mein Kind, mein Bruder und ich haben die Hausmärchen geschrieben." – „Dann hast Du wohl auch das Märchen vom klugen Schneiderlein geschrieben, wo es am Schluß heißt: wers nicht glaubt, bezahlt einen Taler." – „Das hat mein Bruder geschrieben", antwortete Jacob und ließ es durch seine Schwägerin zu seinem Bruder führen. Hier wiederholte das Mädchen die Frage und fuhr dann fort: „Nun sieh, die Geschichte glaube ich nicht, denn ein Schneider wird niemals eine Prinzessin heiraten. Da ich es nun nicht glaube, muß ich Dir einen Taler bezahlen. Da ich nun nicht so viel Taschengeld habe, will ich Dir vorerst einen Groschen geben und das übrige Geld nach und nach abtragen." Dann holte es aus seinem Geldtäschchen einen Groschen heraus und gab ihn Wilhelm Grimm.

Dieser wollte ihm den Groschen zurückgeben, aber es weigerte sich und sagte: „Die Mama sagt, Geld darf man nicht geschenkt nehmen." Dann verabschiedete es sich sehr artig. – Die Geschichte ereignete sich im März 1859.

Generationen von Kindern haben seither diese Märchen gelesen, und noch immer ist ihr Wert ungebrochen.

Wilhelm Schoof

## Werturteile

Der Werturteilsstreit ist unter den Nationalökonomen ausgebrochen; sein erster unvergeßlicher Höhepunkt war die Tagung des Vereins für Socialpolitik 1909 in Wien. So ist es nicht verwunderlich, daß immer wieder Nationalökonomen sich gedrängt fühlen, in diesen noch keineswegs ausgetragenen Streit einzugreifen, um ihn einer Klärung und damit Entscheidung entgegenzuführen. So ist auch W. Hofmann Nationalökonom und stellt sich als solcher gleich eingangs seiner hier zu würdigenden Ausführungen[1] gewissenhafterweise die Frage nach der Qualifikation des Nationalökonomen zu einer „Schrift von so sehr soziologischem und philosophischem Inhalt" (5). In der Tat ist seine Studie ebensosehr soziologischer wie philosophischer Natur. Die Werturteilsfrage, so wie er sie anfaßt, erweist sich als ein Sociologicum allerersten Ranges. Glücklicherweise verfügt Hofmann sowohl über das soziologische als auch über das philosophische Rüstzeug; die spezifisch nationalökonomischen Probleme dagegen spielen in dieser Untersuchung nur eine untergeordnete Rolle.

Kurz vorwegnehmend läßt sich Hofmanns Ergebnis folgendermaßen zusammenfassen. Wissenschaft kann werten und diese ihre Wertungen in Werturteilen niederlegen, ja, durch Verzicht auf selbstverantwortliches Werten gibt sie sich selbst auf; nichtsdestoweniger kann Gesellschaftslehre nur insoweit Wissenschaft sein, als sie darauf verzichtet, gesellschaftliche Ordnungsmacht sein zu wollen. Diesem auf den ersten Blick zwiespältig erscheinenden, in Wirklichkeit durchaus nicht zwiespältigen Ergebnis strebt der Verfasser auf einem zweifachen Wege zu; der eine Weg führt über eine Untersuchung, wie Wertungen überhaupt zustande kommen, oder, wie er es nennt, des Wertbildungsvorgangs; der andere Weg führt über eine Soziologie nicht des Wissens, sondern der Wissenschaft(en). Erstere Untersuchung ist an sich erkenntnistheoretischer Art; da jedoch der untersuchte Vorgang nach Hofmann Sozialprozeß ist, hat auch diese Untersuchung einen soziologischen Einschlag.

Zunächst möchte es scheinen, als versperre sich Hofmann jeden Zugang zu Werturteilen, denen ähnlich „wie Sachurteilen *Objektivität*, d. h. Erweisbarkeit und Prüfbarkeit ... zukommen" (18), wenn er, um den Unterschied zwischen Sachurteilen (Urteilen über Sachverhalte) und Werturteilen scharf herauszustellen, sagt: „Sachverhalte bestehen ganz außer unserem Nachdenken über sie, Wert verleihen erst wir ihnen" (17; im Text gesperrt). Nichtsdestoweniger will er Werturteile durchaus nicht subjektiv verstanden wissen, sondern erklärt: „Auch unsere Wertmaßstäbe bilden sich an Sachurteilen, und hierdurch letztlich an der Erfahrung" (18, im Text gesperrt). Obwohl daher Werturteile nicht wie Sachurteile wahr oder falsch sind, d. h. mit dem Sachverhalt entweder übereinstimmen oder ihm widersprechen, besteht auch für sie die Alternative, entweder zutreffend und darum „gültig" oder unzutreffend zu sein und darum, selbst wenn sie allgemeine Geltung besitzen sollten, der Gültigkeit zu ermangeln. Ob das Werturteil zutreffend ist oder nicht, bestimmt sich nach seiner „Beziehbarkeit auf eine von unserem Denken unabhängige Sphäre, die uns das Material der Erkenntnis liefert" (18/19). Diese „Beziehbarkeit" soll es

[1] Werner HOFMANN, *Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht; die Werturteilsfrage — heute*. Berlin: Duncker & Humblot 1961. 153 S. (Erfahrung und Denken, Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, Bd. 8) DM 16.80.

ermöglichen, Werturteile auf Sachurteile zu gründen oder in der von Hofmann meist gebrauchten gleichbedeutenden Ausdrucksweise „aus Sachurteilen abzuleiten".

Diese – nach dem völligen Auseinanderreißen von Seinswelt (Welt der Sachverhalte) und Wertewelt wie eine Quadratur des Zirkels anmutende – Ableitung greift letzten Endes auf die Erfahrung zurück. Da nun aber die von dieser uns vermittelten Sachverhalte sich wandeln, ist auch die Wertewelt dem Wandel unterworfen. Wenn Hofmann schreibt: „So bleibt auch der Fixsternhimmel unserer Wertsetzungen dem allgemeinen Umschwung der Sphären verhaftet; ja, dieser Kosmos ist selbst in allmählicher Umbildung begriffen" (19), so kann ihm der Anklang an den berühmten Satz von Karl Marx nicht wohl entgangen sein. Aber nicht nur in der sprachlichen Prägung, sondern auch in der Gedankenführung sind interessante Analogien zu beobachten. Nicht als ob Hofmann auch nur im geringsten für Marxismus anfällig wäre; seine Erkenntnistheorie und speziell seine Ideologielehre nimmt genau die zu Marx entgegengesetzte Position ein: Marx ist ökonomischer Determinist, Hofmann ist Normativist. Nichtsdestoweniger besteht zwischen seinem Sozialprozeß der Wertbildung oder Wertsetzung, insbesondere seinem soziologischen Verfahren „genetischer Lokalisierung", einerseits und dem historischen Materialismus von Karl Marx anderseits eine auffallende formale Ähnlichkeit. – Wie dem auch sei, gleichviel, ob man Hofmanns Ableitung der Werturteile aus Sachurteilen und damit letztlich aus der Erfahrung als gelungen ansieht oder nicht, auf jeden Fall sind die auf diesem Wege gefundenen Wertmaßstäbe nicht überzeitlich gültig.

In Hofmanns soziologischer Sicht sind Subjekt der Wertbildung nicht die Einzelmenschen, sondern gesellschaftliche Gruppen. Der Vorgang spielt sich folgendermaßen ab. Bestimmte Verhaltensweisen oder Einrichtungen erweisen sich als für eine gesellschaftliche Gruppe „geeignet" oder „passend", d. i. als im Einklang stehend mit ihren Vitalfunktionen (ihren Daseinsnotwendigkeiten oder Lebensbedürfnissen); alsdann werden diese an sich nicht werthaften Sachverhalte von der Gruppe als werthaft anerkannt. Ein solches Werturteil gilt daher auch nur für eben diese Gruppe, wie denn überhaupt Werturteile immer nur für „Wertungsträger" Gültigkeit besitzen. (Allgemeingültig sind sie folgerecht dann, wenn sie für *alle* in Betracht kommenden Wertungsträger – im Sinne von Hofmann also für alle innerhalb der Gesamtgesellschaft bestehenden Gruppen – gültig sind.)

Genau das ist unsere Verfahrensweise, wenn wir über Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit zu befinden haben. Beim Mittel fragen wir nach seiner Effizienz; die Antwort auf diese Frage ist jedoch kein Werturteil, sondern ein schlichtes Seins- oder Sachurteil; ihm voraus geht ein Werturteil über das, wozu oder wofür wir ein „geeignetes" oder „passendes" Mittel suchen. Dieses vorausgehende und grundlegende Werturteil entgeht offenbar Hofmanns Aufmerksamkeit. Ohne daß er sich dessen bewußt wäre oder sich Rechenschaft davon gäbe, unterstellt er bei den Menschen, aus denen sich seine gesellschaftlichen Gruppen zusammensetzen und denen allein Vitalität und Vitalfunktionen eignen, ein ganz bestimmtes Menschenbild; es ist das Menschenbild der „humanitären Konfession" (er selbst spricht stets von „Aufklärung", meint aber genau dieses). Dieses sein Menschenbild schließt nun aber eine ganz bestimmte, allerdings an keiner Stelle seines Buches näher ausgeführte Auffassung in sich von dem, was dem Menschenleben Sinn und Gehalt verleiht, oder – in anderer, hier allerdings anstößiger Sprache ausgedrückt – das Leben wert macht, gelebt zu werden, m. a. W. ein Werturteil.

Auf den ersten Blick könnte Hofmanns Deduktion utilitaristisch scheinen; so, wie er selbst sie versteht, ist sie es nicht; im Gegenteil, mit seiner Schrift will er einen vernichtenden Schlag gegen jeden Pragmatismus und Utilitarismus führen. Werturteile im strengen Wortsinn sind für ihn *sittliche* Werturteile; von jedem spezifischen Werturteil verlangt er folgerichtig, daß es sich über seine Übereinstimmung mit den obersten und allgemeinsten Wertungen ausweise.

Methodisch gesehen verfahren wir in der katholischen Soziallehre nicht anders als Hof-

mann; der wesentliche sachliche Unterschied liegt darin, daß das christliche Menschenbild, von dem wir ausgehen, die transzendente Dimension positiv einschließt, während sein „humanitäres" Menschenbild sie zwar nicht ausschließt, jedoch von ihr abstrahiert. Unser christliches Menschenbild schließt das theistische Weltbild (und noch sehr viel mehr!) ein; das humanitäre Weltbild ist demgegenüber indifferent. Das ist der Grund, warum bei Hofmann der ganze „Fixsternhimmel der Wertsetzungen" (siehe oben!) sich umwälzt, während wir unveränderliche Wertmaßstäbe haben, die erst in der Anwendung auf die Sachverhalte einer geschichtlich sich wandelnden Welt auch entsprechend sich wandelnde Ableitungen ergeben.

Wie das (dem christlichen nicht positiv widersprechende, aber im Vergleich zu ihm verkürzte) humanitäre Menschenbild, so übernimmt Hofmann auch seinen Schlüsselbegriff des *Pluralismus* der von ihm – insoweit zu Recht – als irreversibel gepriesenen „Aufklärung". (In dem Sinne, wie Hofmann hier die Aufklärung feiert: weltweiter Blick, Aufgeschlossenheit, Toleranz, wäre ‚Mater et magistra' geradezu die reifste und edelste Frucht der „Aufklärung"!) Und ebenso wie sein nur stillschweigend unterstelltes, niemals ausdrücklich eingeführtes humanitäres Menschenbild, so ist auch sein betont vorgetragener Begriff des gesellschaftlichen Pluralismus kein Seinsverhalt, der als solcher nach ihm nicht werthaft wäre, sondern trägt den ethischen Wertgehalt bereits in sich.

Weil es immer gesellschaftliche Gruppen sind (siehe oben!), die Wertungen vornehmen, die aus eben diesem Grunde nur für die betreffende Gruppe als Wertungsträger gültig sind, muß man, um solche Wertungen zutreffend zu würdigen, sich Rechenschaft geben, in welcher Gruppe sie entstanden sind („soziale Genese"). Nun kann es sich ereignen, daß sich solche von einer gesellschaftlichen Gruppe hervorgebrachten Wertungen als *„allen* Gruppen der Gesellschaft gemäß" (29; Hervorhebung im Text) erweisen; alsdann kommt ihnen „objektive Allgemeingültigkeit" zu.

Das Beispiel, an dem Hofmann dies illustrieren will, könnte allerdings nicht unglücklicher gewählt sein. Nach Ausweis der Geschichte ist die Arbeit Unfreier wenig effizient und daher für eine „unter dem Zwang der Konkurrenz fortschreitende, technisch immer mehr verfeinerte Produktion" und für eine für den Absatz ihrer Produkte auf ständig wachsende „Massenkaufkraft von Lohnempfängern" (sic!) angewiesene Wirtschaft unzureichend; daher ist die freie Lohnarbeit „innerhalb der kapitalistischen Ordnung eine objektive Notwendigkeit, und als solche ist sie in den Begriff des gesellschaftlich Sittlichen eingegangen" (29). – Diese unglückselige Stelle ist die einzige, an der Hofmann nationalökonomisch argumentiert!

Der nächste Gedankenschritt, der nunmehr unmittelbar an den Kern dessen heranführt, worum es Hofmann letztendlich geht, ist dieser: Die pluralistische Gesellschaft ist zugleich *herrschaftliche* Gesellschaft. Herrschaft aber beruht nicht allein auf äußerer Machtüberlegenheit, sondern ganz wesentlich darauf, daß die herrschende Gruppe den von ihr beherrschten anderen Gruppen *ihre* Werthaltung beibringt, die Beherrschten also zu „Wertunterworfenen" gemacht werden. In höherem oder geringerem Grade ereignet sich dies, wie die Erfahrung immer wieder bestätigt, allüberall und ist keineswegs in totalitären Systemen allein anzutreffen. Für Hofmann scheint diese Erscheinung fast etwas Quasi-Normatives zu sein, würdigt er doch die „Berufung von Individuen oder Gruppen, die aus dem bestehenden Wert-Verband herausstreben, auf ein außerhalb der fixierten Wertordnung ruhendes ‚Naturrecht', ‚Sittengebot' usw." und auf ein daraus abzuleitendes „Recht zum Widerstand gegen die ihnen unangemessene (sic!) Wertordnung" lediglich als die „Kehrseite des Phänomens gesellschaftlicher Wert-Überfremdung" (28, Anm. 7). Tatsächlich aber geht es Hofmann entscheidend darum – und dies ist das praktische Ziel seiner soziologisch-philosophischen Untersuchung –, so wirksam wie möglich zu verhüten, daß sich herrschende Gruppen ideologische Werthaltungen, die ihnen „angemessen", d. h. für ihre Machtzwecke dienlich sind, zurechtlegen oder von irgendwelchen Verfertigern liefern lassen, um sie überfremdend auf andere Gruppen, denen sie

nicht „angemessen" sind, als Mittel zu deren Beherrschung zu übertragen; zum mindesten soll die Wissenschaft, namentlich die sich „wertfrei" dünkende Wissenschaft, sich dazu nicht mißbrauchen lassen.

An dieser Stelle führt Hofmann seine grundlegende Unterscheidung ein zwischen „ideologischen und wissenschaftlichen Werturteilen" (20 ff). – Ideologisch nennt er ein infolge Standortgebundenheit des Denkenden fehlgehendes Urteil, gleichviel ob sich der Urteilende selbst seiner Befangenheit bewußt ist oder nicht. Das Fehlerhafte des ideologischen Verhaltens erkennt Hofmann darin, daß es nach der Berechtigung wertender spezifischer Urteile fragt, dagegen die maßstäblichen obersten Werte unkritisch als gesichert voraussetzt. Im Gegensatz dazu macht die Wissenschaft gerade „die ‚obersten', ‚letzten', ‚heiligsten' Werte zu ihrem *Gegenstand*, d. h. sie verhält sich kritisch zu ihnen" (22; Hervorhebung im Text). Daraus ergibt sich der echte Sinn der Werturteilsfreiheit: „kritische Freiheit *von* den Werturteilen, auch den scheinbar gesicherten, und zugleich Freiheit *zum* Werturteil, also: Freiheit, Wertungen kraft eigener Vollmacht zu finden, zu bestätigen, zu verwerfen" (22). Mit Recht bezeichnet Hofmann diese Art von Werturteilsfreiheit als *Postulat;* als solches „gilt" es, und zwar unbedingt (ebda). Nichtsdestoweniger wird es als in einem analytischen Urteil enthalten dargeboten: „Die erste Freiheit der Wissenschaft ist ihre Freiheit, alles zum Gegenstand von Wissenschaft zu machen. Ohne diese Freiheit ist Wissenschaft nicht etwa eingeschränkt, sondern nicht existent" (22/23; im Text gesperrt). Ist das logisch schlüssige Argumentation, oder bricht hier das Ethos des Mannes durch, der Wissenschaft zu seinem Lebensberuf gemacht hat?

Worum es geht, ist die Selbstachtung der Wissenschaft. Die wissenschaftliche Verfahrensweise läßt sich auch dazu verwenden, beliebige, von zahlungskräftigen Nachfragern in Auftrag gegebene Ideologien zu liefern und effiziente Methoden zu ihrer Propagierung zu entwickeln. Aber indem die Wissenschaft sich dazu entwürdigt, verzichtet sie darauf, sich der obersten Wertmaßstäbe, an denen alles weitere hängt, zu vergewissern; damit setzt sie, wie Hofmann zutreffend bemerkt, eine Stufe zu tief ein mit der Folge, daß das, was sie produziert, zwar in sich kohärent sein mag, aber eben nicht auf gesicherter Grundlage ruht, nicht als „wissenschaftlich" gesichert verbürgt werden kann.

Diese Sorge Hofmanns um die Sauberkeit und Selbstachtung der Wissenschaft schwingt durch das ganze Buch. Um ihretwillen ist insbesondere der umfangreiche dogmengeschichtliche Teil (44–150) in solcher Ausführlichkeit entwickelt. Die Position des (deutschen) transzendentalen Idealismus (44–83) wird im wesentlichen als Vorstufe für das Folgende dargelegt. Karl Mannheims Wissenssoziologie (83–93) dient sozusagen als Folie, um Hofmanns Wissen*schafts*soziologie sich um so deutlicher abheben zu lassen. Hart und scharf ist die Auseinandersetzung mit dem angelsächsischen Pragmatismus (93–105). Auch die Auseinandersetzung mit dem Neopositivismus (106–124) ist sachlich hart, zugleich aber bemüht, dem dort unverkennbaren angestrengten geistigen Ringen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Schließlich „Gesellschaftslehre als Wert-Instrumentalistik" (124–147) ist eine geradezu brutale, aber verdiente Abrechnung mit der heute leider in verschiedenen Sozialwissenschaften anzutreffenden Entartungserscheinung, „Werte" ihrer Würde zu entkleiden und zu Instrumenten der Steuerung, insbesondere der unvermerkten Steuerung fremden Verhaltens zu machen. Hier finden sich so bittere Worte wie, die soziologische Theorie eines amerikanischen Autors sei „die Lehre von der Kunst, anderen die Erwartungen, die man in ihr Verhalten setzt, als ihren eigenen Impuls beizubringen" (130), oder eine bestimmte Art von „Wirtschaftstheorie, die ihrerseits um der Wirtschafts*politik* willen da ist"[2], führe dahin, die „ökonomische Welt zugleich nach den Prinzipien des Subjektivismus (zu) konzipieren und nach den Regeln des Objektivismus (zu) manipulieren" (135).

Diese höchst unerfreulichen Erscheinungen muß man gegenwärtig haben, um zu verstehen, welche „Dinge" Hofmann in Bezug nimmt,

[2] Wenn hier beim Schrifttum W. A. JÖHR aufgeführt wird, so gehört er bestimmt nicht zu den Autoren, auf die diese Kritik gemünzt ist.

wenn er das Ergebnis seiner Untersuchungen folgendermaßen formuliert: „Wie die Dinge stehen, kann die Gesellschaftslehre, in allen ihren Disziplinen, Wissenschaft nur so weit sein, als sie Ordnungsmacht nicht sein will" (150; Hervorhebung im Text). „Ordnungsmacht" in dem auf den vorhergehenden Seiten ausgeführten Sinn sein wollen, heißt allerdings, der Würde der Wissenschaft entsagen und sich zur methodisch raffinierten Technik im Dienste irgendwelcher potenter Kreise erniedrigen. Ein sehr kluger Besprechungsaufsatz im „Volkswirt" (Nr. 31, 3. 8. 1962, S. 1702) bemerkt dazu, die Gesellschaftslehre werde, gleichviel ob sie wolle oder nicht, gar nicht umhinkönnen, Ordnungsmacht zu sein. Dem ist in der Tat so, und Hofmann selbst wird gewiß der erste sein, um dem zuzustimmen. Im guten Sinne des Wortes wird die Gesellschaftslehre um so mehr als Ordnungsmacht wirken, je weniger sie darauf erpicht ist, sich als solche aufzuwerfen, und je wachsamer sie sich davor hütet, sich irgendwelchen „Interessen" dienstbar machen zu lassen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

## Von Bremen nach Wiesbaden

*(Zum Schulreformplan der Arbeitsgemeinschaft deutscher Lehrerverbände)*

Vor gut zwei Jahren wurde von der „Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände" (AGDL), wie sich der Aktionszusammenschluß der „Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft" (GEW) und des „Bayerischen Lehrer- und Lehrerinnenvereins" (BLLV) – für manche etwas gar zu anspruchsvoll – nennt, ein durch ihre Planungskommission erarbeiteter Entwurf zur Neugestaltung des deutschen Schulwesens bekannt, der als „Bremer Plan" die Wellen der pädagogischen Diskussion hochschlagen ließ. Er ist „das große Ärgernis der angeregten Schulreform" geworden, wie einer seiner Urheber es im Titel einer Verteidigungsschrift gegen die Angreifer formulierte. Pläne schmieden kann niemand verwehrt werden. Es gibt der Schulpläne so viele, daß es sich nicht verlohnt, sie alle zu studieren. Aber wenn die AGDL einen Umgestaltungsentwurf vorlegt, so verdient er schon deswegen Beachtung, weil er von der größten Gruppe organisierter Lehrer ausgeht, die in einer langen, profilierten weltanschaulichen Tradition steht, und weil die AGDL ihren Verlautbarungen nicht ungeschickt propagandistische Wirkung zu verschaffen weiß.

Wie immer es im Streit um heikle Dinge geht, hat die Polemik den Blick mehr getrübt, als der Sache dienlich war. Mißverständnisse und Verzerrungen, Akzentsetzungen, die den Verfassern selbst ferngelegen haben mögen, haben die Urteilsfindung erschwert, sie teilweise sogar ganz unmöglich gemacht. Wieweit die Verfasser durch ihre Formulierungen selbst dazu beigetragen haben, wie sehr sie durch Nichtsagen dessen, was man von ihnen erwartet hat, Anlaß zu ungerechtfertigten Vermutungen gegeben haben, mögen sie selbst erwägen.

Das billigste, aber doch auch wiederum keineswegs unbilligste Argument, das die Verfasser und mit ihnen die AGDL zu ihrer Verteidigung vorbringen konnten, war der Hinweis, daß der Entwurf der Planungskommission dem Kongreß nur als Diskussionsgrundlage vorgelegen habe. Auch erregte es einiges Unbehagen, als in der nachfolgenden Diskussion das von Eugen Fink als Einleitung zum „Bremer Plan" vorgetragene Grundsatzreferat lediglich als dessen Privatmeinung hingestellt wurde. Auf das erste wäre zu erwidern, daß eine Planungskommission wohl kaum etwas vorlegen dürfte, was nicht dem Geist der sie Beauftragenden entspräche. Zum zweiten ließe sich anmerken, daß jedenfalls keine offizielle Distanznahme zum Grundsatzreferat erfolgt ist, sondern daß im Gegenteil der Vorsitzende der AGDL, Prof. H. Rodenstein, nachträglich noch das Finksche Referat „die theoretische Grundlage für den Bremer Plan" genannt hat, und schließlich war Fink der Vorsitzende der Planungskommission.

Von skeptischen, vielleicht allzu skeptischen Kritikern wurde die Meinung geäußert, die AGDL habe im „Bremer Plan" einen Versuchsballon steigen lassen wollen, um zu sondieren, was der deutschen Öffentlichkeit heute zumutbar sei. Die Antwort der Öffentlichkeit sei eindeutig gewesen: Außer von den der AGDL nahestehenden Kreisen habe der „Bremer Plan" nichts als radikale Ablehnung erfahren. Und etwas sarkastisch wird hinzugefügt, die AGDL könne also mit ihrem Erkundungsstart zufrieden sein und möge daraus lernen. Die AGDL sollte sicherlich in der Zurückhaltung, die ihren Plänen entgegengebracht wird, nicht nur unberechtigtes Mißtrauen oder gar bösen Willen sehen. Sie hat vom „Allgemeinen Deutschen Lehrerverein" her eine bestimmte, zumindest kirchendistanzierte Tradition, die nach wie vor in ihr virulent ist. Daß man bei der Beurteilung ihrer Pläne mißtrauisch fragt, was denn „eigentlich" gemeint sei, wie sich rein organisatorische Vorschläge denn im harten kulturpolitischen Kampf auswirken würden und wieweit denn eine gezeigte Läuterung der Absichten überhaupt geht, darf nicht als ganz und gar unbillig mit Entrüstung zurückgewiesen werden. Anderseits muß man den vorgelegten Reformanregungen doch mit so viel distanzierter Objektivität gegenüberstehen, daß man nicht hinter jedem Einzelvorschlag verdeckte Fallen vermutet.

Nach gut zwei Jahren heftiger Erregung um den „Bremer Plan", der ja nur ein Beratungsentwurf sein sollte, legt die AGDL nun einen von der Vertreterversammlung in Wiesbaden zu Pfingsten dieses Jahres beschlossenen „Plan zur Neugestaltung des deutschen Schulwesens" vor, den wir der Kürze halber „Wiesbadener Plan" nennen möchten. Waren alle früheren Pläne, Vorschläge und Anregungen – die Kommissionsarbeiten haben sich über Jahre erstreckt – wegen ihrer Vorläufigkeit nicht unter jeder Rücksicht als Meinung der zusammengeschlossenen Verbände anzusehen, so wird hiermit der Wille der AGDL deutlich und ihre kulturpolitische Richtung festgelegt. Ausdrücklich weist ihr 1. Vorsitzender, Prof. H. Rodenstein, in seiner Vorbemerkung auf den Charakter des Beschlusses hin. „Es gibt weder in den Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände noch in den Satzungen der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft eine Bestimmung, daß die Beschlüsse des Bundeskongresses alle Landesverbände der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft und den Bayerischen Lehrer- und Lehrerinnenverein binden. Doch möge niemand daran zweifeln, daß die beschlossenen Abschnitte Richtschnur der Schulpolitik der ganzen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände sein werden."

Angesichts der heftigen Kritik, die vor allem als weltanschauliche Frage mit Nachdruck gegen den Bremer Plan vorgetragen wurde, aber auch wegen der in den Reihen der Verbände herrschenden Meinungsverschiedenheiten in sachlichen und weltanschaulichen Fragen (es gibt eine nicht geringe Gruppe vor allem im Bayerischen Lehrer- und Lehrerinnenverein, die sich in der Frage des Religionsunterrichtes und der Bekenntnisschule wesentlich vom „linksradikalen" Flügel, vielleicht sogar von der Mehrheit der AGDL unterscheidet), hielt es die Wiesbadener Vertreterversammlung für geraten, möglichst viel Explosivstoff aus dem „Wiesbadener Plan" herauszuhalten, ohne daß deswegen die Gesamtlinie der Arbeitsgemeinschaft geändert worden wäre. Nun liegt ein gegenüber dem „Bremer Plan" reduziertes Organisationsschema vor. Zu einem Abschnitt „über die allgemeinen Grundlagen und die besonderen Bereiche der Bildung", der, wie Rodenstein richtig, aber in der Formulierung doch wohl noch zu schwach anmerkt, in den eigenen Reihen und der Öffentlichkeit „mit großem Interesse erwartet wird", hat sich der Kongreß nicht entschlossen, angesichts der in der Sache selbst und in der verschiedenartigen Zusammensetzung der AGDL gelegenen Schwierigkeiten auch gar nicht leicht entschließen können. Natürlich kann man nur vermuten, daß es bei den „allgemeinen Grundlagen" der Bildung um deren weltanschauliches Fundament geht und den von Fink benutzten und im „Bremer Plan" wiederholten Wahrheitsbegriff, der dort zum Grundverständnis aller schulischen Bildung gehörte. Man wird auch nur vermuten können, daß zu

den „Bereichen" der Bildung auch die Religion gehört, die im Bremer Plan mit auffallender Kürze behandelt worden war. Rodenstein selbst empfand, „daß einige der strittigen Fragen aus dem allgemeinen Bereich noch nicht spruchreif" seien. Es ist das gute Recht des Kongresses, sie dann auch nicht voreilig zu behandeln; aber es ist auch das gute Recht der Öffentlichkeit, mit mehr als nur „großem Interesse" darauf zu bestehen, daß sich die in der AGDL organisierten Lehrer und Erzieher um eine klare Verlautbarung darüber bemühen, was sie als die geistigen Grundlagen ihres eigenen Tuns betrachten. Schließlich sind sie wenigstens in der Gemeinschaftsschule ja auch die Lehrer solcher Kinder, deren Eltern sich eindeutig weltanschaulich gebunden wissen.

Der „Wiesbadener Plan" wird zwar in seinem Titel als „Plan zur Neugestaltung des deutschen Bildungswesens" dargeboten, in der Vorbemerkung dann aber doch nur als ein „Kernstück" bezeichnet. Nicht zu Unrecht. Gegenüber dem „Bremer Plan" werden die Erwachsenen-, die Hochschul- und Lehrerbildung nicht behandelt. Immerhin umfaßt der Plan noch, um in der herkömmlichen Terminologie zu sprechen, die Volksschule mit dem Schulkindergarten, die weiterführenden Schulen, das berufliche Schulwesen, dem mit Recht ein breiter Raum gewidmet ist, und die Sonderschulen. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten der Abgrenzung und Begründung einzugehen. Das mag der Fachpresse vorbehalten bleiben. Statt dessen sollen ein paar Bemerkungen allgemeiner Natur gemacht werden, zu denen das Rumpfgefüge Anlaß gibt.

Der „Wiesbadener Plan" hat gegenüber dem „Bremer Plan" nicht nur einige Bildungseinrichtungen ausgespart, er hat auch versucht, bei dem, was geblieben ist, sich auf die notwendigsten Ausführungen zu beschränken. Nicht immer hat das der Klarheit gedient. Der Plan spricht von zwei Bildungswegen, von einem „berufsbezogenen" und einem „studienbezogenen". Sie werden mit Recht aus den verschiedenen Begabungen und Interessen und den gesellschaftlichen Bedürfnissen begründet und haben ihre verschiedenen Inhalte und Arbeitsweisen. Wenn aber weiter gesagt wird, daß diese beiden Bildungswege „in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung ... gleichwertig" seien, so kommt darin ein von einer völlig irrealistischen Ideologie her bestimmtes, pädagogisch ungemein gefährliches Wunschdenken zum Ausdruck. Es ist eben nicht wahr, daß die beiden Bildungswege gleichwertig sind und gesellschaftlich gleiche Bedeutung haben. Solche Vorstellungen verwirren die Diskussion ebensosehr wie die oft gehörte Meinung, es gebe zwar verschiedenartige, aber nicht verschieden hohe und verschiedenwertige Begabungen. Nicht zuletzt rührt die mangelnde Ehrfurcht vor geistiger Leistung, die wir heute häufig feststellen, aus solchen Ideologien. Sie hindern auch daran, die tatsächlichen Verschiedenheiten des Lebens sinnvoll zu bewältigen. Es hilft gar nichts zu sagen: „Wer den nächsthöheren Abschluß nicht anstreben will, findet ohne Makel des Scheiterns einen Platz im Berufsleben." Grenzerlebnisse wird es im Leben immer geben, und die Schule sollte sich mutig und verantwortungsbewußt der wichtigen Aufgabe stellen, sie meistern zu lehren. So ist es zwar sehr taktvoll, wenn bei der Darlegung über die „Haupt-Oberschule" (Volksschuloberstufe) gesagt wird, daß die „dafür geeigneten Kinder" sie besuchen. Gewonnen ist mit solch einer Sprechweise nichts; denn die Tatsache der minderen Leistung, wenigstens auf den für die „Real"- und „Gymnasial-Oberstufe" charakteristischen Gebieten bleibt nach wie vor bestehen.

Die Vereinheitlichungstendenzen der alten „Einheitsschule" – das Wort wird sorgfältig vermieden – sind sehr gemildert, trotzdem aber noch wirksam und führen etwa zu dem Kuriosum, daß die „Gymnasial-Oberschule" (nicht zu verwechseln mit der herkömmlichen Oberstufe des Gymnasiums, vielmehr handelt es sich um die Klassen Quarta bis Untersekunda alter Bezeichnung) einerseits zur „Oberschule" gehört, anderseits mit der „Studienstufe" (Obersekunda bis Oberprima) zusammen das „Gymnasium" bildet. Englisch ist erste Fremdsprache vom 5. Schuljahr an, Latein nur „unter besonderen Verhältnissen", die nicht näher bezeichnet werden.

Von inhaltlicher Füllung der einzelnen Schulstufen und -zweige hat der „Wiesbadener Plan" soweit wie möglich abgesehen. Im „Bremer Plan" fand sich darüber noch sehr viel mehr. Ganz konnte auch jetzt nicht darauf verzichtet werden. Wovon man Abstand nahm, war z. B. der eine dürre Satz über die Stellung der Religion, den der „Bremer Plan" noch hatte: „Der religiösen Erziehung muß ausreichender Raum gegeben werden. Sie muß mit der Achtung Andersdenkender einhergehen." Die „Programmatischen Grundsätze", auf der Vertreterversammlung von Bielefeld 1954 beschlossen, formulieren sogar noch viel schärfer: „Die Pflege der religiösen Kräfte ist eine wesentliche Aufgabe der Schule. Der junge Mensch muß dem religiösen, insbesondere christlichen Glaubensgut begegnen und lernen, dem Andersgläubigen Achtung und Toleranz entgegenzubringen." Diese Stelle wurde damals im Abschnitt B 3 inhaltlich noch einmal wiederholt, wo sich die AGDL für die Gemeinschaftsschule entschied. Der Bayerische Lehrer- und Lehrerinnenverein erklärte dazu, daß er dem Absatz B 3 aus jahrzehntelanger anderer Haltung heraus nicht zustimmen könne. Daß die Meinungen über die Stellung der Religion im Bildungsganzen in der AGDL aufeinanderprallen, ist bekannt. Bekannt ist auch, daß es in ihr Befürworter der Konfessionsschule gibt. Weder sie noch die Gemeinschaftsschule wurden mit einem Wort erwähnt. Ob die AGDL so handelte, weil radikale Gruppen in ihr die Oberhand gewannen oder ob sie sich zur Klärung dieser Fragen eine längere Zeit vertiefter Besinnung eingeräumt hat, läßt sich von einem Außenstehenden nicht entscheiden. Immerhin möge der Verband wissen, daß viele und nicht nur Böswillige das Unbehagen nicht loswerden, er habe nur taktisch gehandelt, als er sich auf die entscheidenden Grundsatzfragen nicht einließ. Möge die schulpolitische Wirklichkeit die Wohlmeinenden nicht als reine Toren erweisen!

*Karl Erlinghagen SJ*

## Kryptogramme am Petrusgrab

In römischen Archäologenkreisen ist eine Kontroverse über die Interpretation von Inschriften entstanden, die nicht nur wegen der besonderen Kompetenz der beteiligten Gelehrten von Interesse ist, sondern grundsätzliche Bedeutung hat und auf die Archäologie, besonders die christliche Epigraphik, sehr anregend wirken wird.

Bei den bekannten Ausgrabungen am Petrusgrab in der Petersbasilika kam unter anderem eine Mauer zum Vorschein, die mit zahlreichen Kritzelinschriften, sog. Graffiti, bedeckt ist. Die Ausgrabungskommission, insbesondere der mit dem epigraphischen Teil betraute P. Anton Ferrua SJ, waren der Ansicht, daß diese Graffiti mit dem Petrusgrab in keiner direkten Beziehung stünden und überdies verhältnismäßig späten Datums seien, denn die Mauer ist schwerlich lang vor 300 entstanden und hat in konstantinischer Zeit noch lang offengestanden. Ferrua gab daher in dem offiziellen Ausgrabungsbericht nur einige Proben dieser Kritzelinschriften.

Im Jahr 1958 veröffentlichte Margherita Guarducci, Inhaberin des Lehrstuhls für griechische Epigraphik an der römischen Staatsuniversität, ein dreibändiges Werk I graffiti sotto la Confessione di san Pietro in Vaticano, die Frucht mehrjähriger Arbeit. Das bloße Lesen solcher Graffiti erfordert große Übung, Vorsicht und peinliche Genauigkeit neben gründlichen philologischen und paläographischen Kenntnissen. War schon die materielle Entzifferung eine hervorragende Leistung, so erregte es noch größeres Aufsehen, daß Guarducci bei einer großen Zahl von Graffiti eine Art von Geheimschrift feststellte, einzelne Buchstaben oder Buchstabengruppen mit symbolischer Bedeutung, zum Teil in seltsamer Verschlingung der Buchstaben untereinander und mit der übrigen Inschrift. Ein Beispiel:

IN XP PE LEONI IN AAA XP

wobei die Gruppen vor und nach dem Eigennamen Leoni in sich verschlungen sind, das PE

der ersten Gruppe überdies auf das L des Eigennamens gelegt ist. Daß es sich hier nicht um einfache Abkürzungen, sondern um eine Geheimschrift oder richtiger Symbolschrift handelt, ist klar. Das ineinander gelegte PX als Monogramm Christi kennen wir aus zahllosen Inschriften. Aber bei andern Buchstabenverbindungen ist die Deutung schwieriger.

In den Schriften der Kirchenväter haben wir nur wenige Anhaltspunkte für solche Kryptogramme. Das bekannteste Beispiel ist das Wort Ichthys, das für Christus steht. Der Buchstabe T steht für das Kreuz (wegen seiner Form). Daß ein einzelstehendes Y Ygieia, salus, Heil bedeuten kann, hat Dölger nachgewiesen. Guarducci hat die auffallende Beobachtung gemacht, daß das bekannte Alpha und Omega, A und O, der Apokalypse, auf Inschriften oft als OA erscheint. AO ist Christus oder Gott als Anfang und Ende. Was aber kann die Umstellung bedeuten? Vielleicht, daß der Mensch bei seinem Tod, seinem Ende, zu Gott dem Anfang gelangt. Dann würde O den Tod bedeuten und A Gott. A kann auch allein stehen und bedeutet dann Gott oder Christus. Öfters hat Guarducci sogar drei, offenbar zusammenhängende, A nachweisen können, in einander verschlungen. Wenn A Gott bedeutet, so liegt es nahe, in dem dreifachen A ein Symbol für die Trinität zu sehen. Auf diese Weise gelangt Guarducci zu Deutungen, die einem zuerst kaum glaublich erscheinen, die man aber nicht ohne weiteres abweisen kann, wie ihre Deutung der Buchstaben M und MA als Maria. Gewiß ist die Zeit um 300 für eine kultische Anrufung der Gottesmutter sehr früh, aber nicht zu früh. Der Name Maria kommt in den Graffiti einmal sogar ausgeschrieben vor, und die Abkürzung MA findet sich in Verbindung mit dem Christusmonogramm, auch in Verbindung mit der ebenfalls von Guarducci festgestellten Formel NIKA, NICA, abgekürzt NA oder N, auch verdreifacht NNN: „siege!"

Am meisten Aufsehen machte die Feststellung Guarduccis, daß sich in ihren Kryptogrammen so häufig die Buchstaben P, PE, PET finden, und zwar in Verbindung mit den Zeichen für Christus und Maria. In einem Fall ist geradezu das P aus dem Christusmonogramm, wo es das griechische Rho ist, mit einem kleinen E versehen. An und für sich könnte P oder PE alles Mögliche bedeuten. Aber da wir hier in nächster Nähe des Petrusgrabes sind, kann man der Annahme kaum ausweichen, daß es sich um die Abkürzung des Namens Petrus handelt, besonders wenn P oder PE mit den Zeichen für Christus und Maria verschlungen erscheint oder bei der Formel NIKA steht. Guarducci meint sogar, daß das E mit dem P absichtlich oft so verbunden ist, daß das Bild eines Schlüssels mit Bart entsteht, ein Hinweis auf die Schlüssel Petri.

Es war zu erwarten, daß die genialen Theorien der römischen Professorin nicht unwidersprochen bleiben würden. Selbst der archäologische Laie hat das unbestimmte Gefühl, daß manche ihrer Resultate zu schön sind, um richtig zu sein. Allerdings legt sie eine solche Fülle von Beobachtungen vor, und zwar nicht nur von ihrer Graffiti-Mauer, sondern auch aus Katakombeninschriften und anderem Material, daß nur der Fachmann ihr ernstlich widersprechen darf. Es fand sich denn auch ein hervorragender Fachmann in der Person des bereits erwähnten P. Anton Ferrua SJ, Professor für Epigraphik am päpstlichen Archäologischen Institut und Sekretär der Kommission für Erforschung und Instandhaltung der christlichen Altertümer in Italien[1]. Ferrua richtete mit dem in Archäologenkreisen seit jeher üblichen Freimut einen Frontalangriff gegen Guarduccis Ergebnisse, indem er praktisch die Existenz einer derartigen Kryptographie bestritt. Wenigstens ist bei dunkeln Stellen in den Inschriften jede andere Erklärung vorzuziehen: Irrtum des Schreibers, Fehler im ursprünglichen Material oder spätere Beschädigung. In der Tat ist bei Guarducci's Graffiti die Sache manchmal so, daß eine Verbindungslinie, die bei der Deutung eine entscheidende Rolle spielt, ein unbeabsichtigter Kratzer sein könnte. Was die Deutungen selbst angeht, so leugnet Ferrua nicht, daß sie geistreich sind; aber er findet sie

[1] In: Rivista di Archeologia cristiana 1959, 231–247.

unbewiesen. Ein einzelnes R kann natürlich die Abkürzung von Resurrectio sein, aber die Frage ist, ob der, der das R geschrieben hat, auch wirklich damit die Auferstehung gemeint hat. Hier liegt unseres Erachtens tatsächlich eine gewisse Schwäche der Theorien Guarduccis: es sind bis jetzt noch zu wenig Bestätigungen im außer-epigraphischen Material, also praktisch in den patristischen Schriften, vorhanden. Genau wie wir uns bei der Deutung von Bildern oder Bilderzyklen meist nur dann sicher fühlen, wenn man sie mit Väterstellen belegen kann, so geht es uns auch in der Epigraphik.

Guarducci verteidigte sich gegen die pauschale Bestreitung ihre Resultate in einer längeren Arbeit in der Zeitschrift Archeologia Classica (13. Band S. 183–239, mit Bildtafeln, Rom 1961). Sie stellt mit Recht fest, daß man nicht alle epigraphischen Rätsel mit Versehen und Zufall erklären kann. Wenn auf christlichen Gräbern Inschriften vorkommen wie IRETNE oder DIONTYCIOY, und wenn wir aus anderen Quellen wissen, daß der Buchstabe T als Symbol des Kreuzes verwendet wurde, dann ist klar, daß wir es in den genannten Fällen mit einer wirklichen Symbolschrift zu tun haben und nicht mit Schreibfehlern, ganz abgesehen davon, daß auch der ungeschickteste Schreiber nicht IRETNE schreibt, wenn er IRENE schreiben will. Wenn man aber die Möglichkeit symbolischer Schriftzeichen im allgemeinen zugeben muß, dann ist nicht einzusehen, warum man sich im einzelnen Fall so aufs äußerste wehrt. Was nun die einzelnen Deutungen angeht, so verlangt Guarducci nicht bei allen, daß sie als endgültig angenommen werden müssen. Sie verwahrt sich aber dagegen, daß ihre Deutungen bloßes Phantasiespiel seien. Sie ergeben sich vielmehr mit logischer Folgerichtigkeit aus der Vergleichung der Texte untereinander und vor allem aus dem Zusammenhang mit andern gesicherten Symbolzeichen.

Die ganze Kontroverse ist mehr als ein wissenschaftliche Tagesereignis. Guarduccis Entdeckungen werden ohne Zweifel auf die Archäologie und überhaupt die Erforschung des frühen Christentums anregend wirken. Aber gerade deshalb war es gut, daß gleich anfangs widersprochen wurde, als Mahnung zur Vorsicht. Sonst bestand die Gefahr, daß unberufene Enthusiasten noch ganz andere mystische Kryptogramme finden würden.

Daß Guarducci auf ihrer Graffiti-Mauer so häufig den, wenn auch abgekürzten Namen Petrus gefunden hat, war für manche ein heimlicher Trost, weil sie enttäuscht darüber gewesen waren, daß man bei den Ausgrabungen am Petrusgrab so gar keine Inschriften gefunden hatte, die von Petrus handelten. Manche meinten geradezu, erst jetzt, durch Guarduccis Entdeckungen, sei die Existenz des Petrusgrabes wirklich erwiesen. So ist das nun nicht. Das Petrusgrab war archäologisch sicher auch ohne die Graffiti. Die Graffiti sind wohl kaum viel älter als das Jahr 300. Daß um das Jahr 300 an dieser Stelle das Petrusgrab verehrt wurde, wissen wir ohne Ausgrabungen und ohne Graffiti. Immerhin sind sie eine wertvolle Bestätigung. Es wäre in der Tat befremdend gewesen, wenn man in der ganzen Umgebung des Grabes nirgends den Namen Petrus gefunden hätte. Nicht in dieser einzelnen Feststellung liegt das große Verdienst Guarduccis, sondern darin, daß sie uns einen Einblick tun läßt in die uns manchmal fremd anmutende Art und Weise, wie die alten Christen das Glaubensgut zu verarbeiten und auszudrücken suchten.

Ludwig von Hertling SJ

# BESPRECHUNGEN

## Religionsgeschichte

*Wörterbuch der Mythologie.* Hrsg. von H. W. Haussig. Abt. I. Die alten Kulturvölker Lief. 1 bis 4. Stuttgart: Ernst Klett 1962. pro Lief. DM 2.60.

Das hiermit begonnene Wörterbuch der Mythologie soll zwei Abteilungen umfassen, die alten Kulturvölker und die Naturvölker. Es erscheint in einzelnen Lieferungen; die 1. Abteilung soll ca. 1300 Seiten und ca. 150 Kunsttafeln umfassen. Die vier ersten Lieferungen von zusammen 567 Seiten bilden den Teil I. und behandeln die Mythologie des Vordern Orients, und zwar Mesopotamien mit Sumerern und Akkadern, Kleinasien mit Hethitern und Hurritern, Syrien mit Ugaritern und Phöniziern, Ägypten, Nord-, Zentral- und Südarabien sowie die Semiten Äthiopiens. Eine Einleitung gibt jeweils eine Gesamtübersicht über den Mythus, eine Zeittafel und einen Bericht über die Quellen und die Gesamtliteratur. Dann folgen die Stichworte, Götternamen und Mythenthemen, in alphabethischer Reihenfolge und zu jedem Artikel die besondere Literatur. Ein Generalregister soll das Werk abschließen. Die einzelnen Artikel sind knapp, aber übersichtlich und klar und zeigen den neuesten Stand der Forschung. Für die religionswissenschaftliche Forschung wird das Werk ein brauchbares Hilfsmittel sein.

*A. Brunner SJ*

Otto, Walter F.: *Das Wort der Antike.* Stuttgart: Ernst Klett 1962. 394 S. Ln. DM 38.–.

Aus dem reichen Nachlaß des 1958 verstorbenen bekannten Altphilologen sind hier eine Reihe von Aufsätzen über das klassische, besonders das griechische Altertum zusammengestellt, die zum Teil bereits erschienen, zum Teil noch vom Verf. für die Veröffentlichung fertiggestellt waren. Für die Stellung Ottos zur griechischen Religion, in der er eine spezifische Offenbarung des Göttlichen sah, die auch für den heutigen Menschen noch von Bedeutung sei, sind besonders bezeichnend der erste Aufsatz „Die Herkunft des griechischen Menschen, die Geburt der griechischen Welt" und der letzte: „Der Mythos und das Wort". Der Mythos „ist also das wahre Wort, nicht im Sinne des richtig Gedachten, Beweiskräftigen, sondern des als Tatsache Gegebenen, Offenbargewordenen, Geheiligten, und so unterschieden von jeder anderen Aussage" (358). Er geht jeweils auf das Ganze der Welt und ist für das ganze Dasein des Menschen verbindlich. Die griechische Religion ist eine ausgezeichnete Offenbarung des Seins und, unzertrennlich davon, des Menschen.

Mit dem Herausgeber Kurt von Fritz wird man der Meinung sein: „Niemand kann mit Sicherheit sagen, ob das Verhältnis der alten Griechen zu ihren Göttern ganz genau das gewesen ist, das Otto zu erkennen geglaubt und in gewisser Weise in sich wiedergefunden hat" (7). Man wird auch nicht davon überzeugt sein, daß Helden, wie Homer sie beschreibt, in der Vorzeit wirklich existiert haben müssen, weil sonst Homer sie nicht so hätte darstellen können. Und seine zuweilen durchscheinende Kritik des Christentums trifft, wenn überhaupt, wohl eher dessen protestantische Form. Vor allem ist zu sagen, daß die antiken Götter im Innerweltlichen bleiben und darum auch der menschlichen Person der Raum zur Entfaltung nie völlig freigegeben wurde. Ferner ist es dem heutigen Menschen unmöglich, die in der Natur und der Welt waltenden Kräfte als göttlich zu verehren und zugleich berechnend und analysierend durch Wissenschaft und Technik darüber zu verfügen. Jedoch muß man anerkennen, daß Otto im Gegensatz zu einer positivistischen Forschung einen lebendigen Sinn für das Religiöse, für seine Wirklichkeit und Verbindlichkeit besaß. Davon zeugen viele Aussagen wie die folgende: „Das Gebet ist in erster Linie nicht Bitte, sondern ‚Anrede'. Man macht sich gewöhnlich nicht klar, was für ein ‚Aufschwung' dazu gehört, die ungeheure Größe des gegenwärtigen höheren Wesens geradezu ‚anzureden'!" (32). Davon zeugen die Aufsätze über die griechische Tragödie. Im Unterschied zum

modernen Theater fällt auf, daß in ihr das Entscheidende bereits geschehen ist, wenn das Stück beginnt. Otto erklärt dies daraus, „daß die Enthüllung, der Sieg der Aletheia, der göttlichen Aletheia, zu den konstituierenden Elementen der Aischyleischen wie der Sophokleischen, also der ursprünglichen und älteren Tragödie gehört" (168). „Was längst schon da ist, tritt ans Licht, enthüllt sich in der Verwirklichung" (173). Sie ist „die Verwirklichung und Enthüllung der göttlichen Wahrheit aus dem Dunkel des schon gegenwärtigen und beschlossenen Verhängnisses" (180). „Es ist die Gewißheit, daß die Götter *sind*, daß Zeus, der alles Göttliche in sich fassende, *ist*. Und diese Gewißheit bedeutet, daß alles, ob Glück oder Unglück, Freude oder Leid, göttlichen Ursprungs ist, ja in seiner Tiefe und Wahrheit göttlichen Seins" (198). „Hier aber lebt der Mensch in einer anderen Geborgenheit. Die Begegnung mit dem Göttlichen ist von solcher Herrlichkeit, daß das Wissen von ihm, das Schauen seines Lichts, das Fühlen seines Odems das menschliche Dasein rechtfertigt, auch wenn es im Leide dahingehen muß und sich als Einzeldasein nicht bewußt ist, das tragische Schicksal verdient zu haben. Denn was ist menschlicher Wille und Wissen!" (198 f.). Leider hat Otto nicht gesehen, daß in der christlichen Offenbarung, vor allem im erlösenden Leiden des Gottmenschen, all das und noch mehr Wirklichkeit geworden ist, was in der griechischen Tragödie nur darstellend vermutet wurde. Aber recht hat er, wenn er gegenüber der Geborgenheit des religiösen Menschen Sorge und Angst als ursprüngliche Existenzialien ablehnt; sie sind „nur zu der Verfassung des Menschen gehörig, der den Mythos verlassen hat, nur noch aus sich selbst leben will und da natürlich der ganzen Öde dieser ‚Existenz' gewahr wird" (355, Anm. 1); man braucht hier nur Mythos durch Religion zu ersetzen. – Der Band enthält noch Aufsätze über den Apollinischen Götterkreis, über die Buphonien als den griechischen Kultmythos vom Ursprung der Pflugkultur, über Herodot und Thukydides, wobei die hebräische Geschichtsschreibung übergangen wird, über Epikur, und über Rom und Griechenland.

*A. Brunner SJ*

WACH, Joachim: *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1962. 198 S. (Urban-Bücher 52) br. DM 4.80.

In gedrängter Kürze gibt das Buch eine Übersicht über den heutigen Stand der vergleichenden Religionsforschung. Nach einem Überblick über die Entwicklung, Bedeutung und Methode dieser Wissenschaft werden in einzelnen Kapiteln das Wesen der religiösen Erfahrung, ihr Ausdruck im Denken, im Handeln und in der Gemeinschaft behandelt. Eine reiche Literatur, besonders amerikanischer Herkunft, ist darin verarbeitet. Der Verf. beweist überall Verständnis für die Eigenart des religiösen Bereichs, verbunden mit Ehrfurcht und ausgewogenem Urteil. Es liegt in der Natur des Werkes, daß das Gemeinsame stark hervortritt. Aber der Verf. verfällt deswegen nicht dem Irrtum, daß im Grunde zwischen den verschiedenen Religionen kein wesentlicher Unterschied bestehen könne. Nur an einer Stelle wird der Katholik Einspruch erheben, wenn S. 113 gesagt wird, es hätten sich in den größeren religiösen Gemeinschaften Spaltungen ergeben, „weil Propheten und Mystiker mit Entschiedenheit den Standpunkt vertreten haben, ohne die rechte innere *Haltung* sei eine religiöse Tat wertlos. Dies ist die Wasserscheide zwischen Protestantismus und Katholizismus". Dies ist natürlich ein Irrtum. Und selbst wenn die katholische Lehre von der Wirkung der Sakramente ex opere operato gemeint sein sollte, so ist die Darstellung schief und irreführend. Joseph M. Kitagawa hat eine Einleitung über Leben und Werk des 1955 verstorbenen Verf. beigefügt, der 1935 seines Lehramtes in Leipzig enthoben wurde und von da an in Amerika tätig war. Er entstammte durch Vater und Mutter der bekannten Familie Mendelssohn-Bartholdy.

*A. Brunner SJ*

NÜDLING, Gregor: *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. 2. Aufl. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1961. 216 S. Br. DM 9.80.

Durch sein Werk „Das Wesen des Christentums" hat Feuerbach einen großen Einfluß in Deutschland ausgeübt. Wie der Verf. richtig bemerkt, kreisen seine Bemühungen sein ganzes Leben lang um die Religion. Daß es keinen Gott gibt, ist diesem Hegelschüler von vornherein ausgemacht, und er versucht keinen Beweis dafür. Er fragt sich vielmehr, wie das in der Menschheit so allgemeine Phänomen der Religion möglich sei und was es bedeute. Er sieht in ihm eine Selbstentfremdung des Menschen. In der Religion stellt sich der Mensch, sich

selbst unbewußt, sein eigenes allgemeines Wesen gegenüber, fühlt sich von ihm abhängig und verehrt es darum als göttlich. Kommt der Mensch durch ihn, Feuerbach, zu dieser Erkenntnis, so hat er sich selbst gefunden. Anfangs stehen diese Bemühungen noch stark unter dem Einfluß Hegels, den er mit Begeisterung in Berlin gehört hatte. Das Allgemeine ist noch das allein Wirkliche. Später aber tritt der konkrete, einzelne Mensch in den Vordergrund, ohne daß es ihm allerdings, dies eine Nachwirkung Hegels, je gelungen wäre, den einzelnen wirklich in Sicht zu bekommen. Der Gegenstoß gegen die Philosophie Hegels und den Idealismus führt ihn dazu, im Menschen nur noch ein Sinnenwesen zu sehen. So ist ein vollkommener Naturalismus das Endstadium; die Natur ist das absolute Wesen, das im Menschen seine Spitze hat und in ihm zum Bewußtsein kommt. Die Darstellung ist klar und leicht verständlich. Sie begnügt sich fast überall mit einer objektiven Darstellung der Lehre und sie hebt auch die Punkte hervor, wo Feuerbach zu wirklichen und dauerhaften Erkenntnissen gekommen ist. Manche seiner Gedankengänge erinnern an den gleichzeitigen Positivismus von Auguste Comte. Der Marxismus hat viel davon aufgenommen, aber an die Stelle der Natur die Wirtschaft mit ihren verschiedenen Formen als das eigentlich Bewegende der Geschichte gesetzt.

*A. Brunner SJ*

## Psychologie

JONES, Ernest: *Das Leben und Werk von Sigmund Freud.* Bd. II: Jahre der Reife, 1901 bis 1919. Bern/Stuttgart: Hans Huber 1962. 559 S. Ln. DM 38.–.

In diesem Band (zu Bd. I vgl. d i e s e Zschr. 166 [1960] 475 f.) wird über die Jahre berichtet, wo die Lehre Freuds sich langsam durchsetzt, allerdings gegen erbitterte Widerstände, wo aber auch unter seinen Anhängern die ersten Spaltungen (u. a. Adler und C. G. Jung) auftreten. Etwa die Hälfte des Bandes ist der Erzählung dieser Vorgänge wie dem Leben Freuds gewidmet; dieses wird in allen Einzelheiten möglichst vollständig dargestellt. Ein zweiter Teil behandelt die Veröffentlichungen Freuds in dieser Zeit. Die Inhaltsangaben sind allerdings sehr kurz, so daß sie dem, der die betreffenden Schriften nicht anderswoher kennt, nicht allzuviel Einblick ermöglichen. Jedoch bringen diese Schriften nichts grundsätzlich Neues; dies ist erst der Fall in der letzten Periode, die im 3. Band behandelt werden soll. Sie bedeuten eher die Ausgestaltung der Lehre im einzelnen und die Anwendung auf neue Gebiete. Der dritte, kürzeste Teil ist der Beschreibung von Freuds Arbeitsweise, Charakter und Persönlichkeit gewidmet. Er erscheint als ein edler und sympathischer Mensch, erfüllt von einem leidenschaftlichen Wissensdrang. Daß er trotz allen Einwänden und Angriffen von der Wahrheit seiner Entdeckung überzeugt war, ist verständlich. Eigentlicher Polemik war er abhold und überließ sie seinen Schülern und Anhängern. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß er die Öffentlichkeit irgendwie scheute. Anna Salomonson (Sigmund Freud als Mensch, in: *Hochland,* 54 [1962] 539–547) meint sogar, er habe unbewußt den Gegensatz und die Verkennung gesucht. Es mag an dem gleichen Charakterzug liegen, daß es bei Abweichungen von seiner Lehre nicht zu einer eigentlichen Auseinandersetzung mit seinen früheren Anhängern (Adler, C. G. Jung) gekommen ist, sondern zu einem Bruch, der eigentlich nicht nötig war. Bei solchen Gelegenheiten mußte Freud Außenstehenden als autoritär oder gar tyrannisch erscheinen, was er in Wirklichkeit nicht war. – Jones ist einer der frühesten und treuesten Anhänger Freuds gewesen. Die volle und ausschließliche Richtigkeit der Lehre seines Meisters ist ihm selbstverständlich. Deswegen vermag er für die Abkehr Adlers und Jungs nur unbewußte persönliche Gründe anzunehmen, nicht wissenschaftliche Erkenntnisse. Innerhalb dieser Grenzen bemüht er sich jedoch um vornehme Unparteilichkeit.

*A. Brunner SJ*

PHILLIPS, John Hickman: *Psychoanalyse und Symbolik.* Bern/Stuttgart: Hans Huber 1962. 193 S. Ln. DM 22.50.

Die Freudsche Schule hat sich an der Auffassung des Traumes gespalten: Ist der Traum ein Symbol, das final zu verstehen ist, nämlich als bildlicher Ausdruck des Strebens nach Ganzheit, oder ist er ein Symptom, das man durch Anwendung der Methode der freien Assozia-

tion wirkursächlich zu erklären hat, um so seine Ursache im Unbewußten zu erkunden? Freud hat immer die zweite Auffassung vertreten. Für ihn ist weder der Traum als Ganzes ein Symbol, wie ihn eine Art der antiken Traumdeutung auffaßt, noch in seinen Einzelheiten, die allein in seiner Methode in Frage kommen, außer einigen wenigen, immer in typischer Weise wiederkehrenden Bildern. Die Psychoanalyse erweist sich somit „als eine typisch symbol-blinde Grundansicht" (173).

Diese Stellung zur Symbolik war Freud schon durch seine Herkunft aus einer naturalistischen Geisteshaltung nahegelegt. Phillips möchte aber annehmen, sie sei durch die Philosophie Kants möglich geworden, deren Richtigkeit er offenbar für endgültig erwiesen erachtet. Aber da das Psychische im Subjekt ist, bedeutet die Psychoanalyse nicht eine Wendung zum Subjekt im Sinn der Kantischen Philosophie, die den Bereich der Objekte durch subjektive Formen erklären wollte. Es ist aber fraglich, ob sich ein Bereich wie das Psychische rein wirkursächlich wie das Stoffliche erklären läßt. Allerdings wird man darin auch nicht die gleiche Finalität finden wie im Bereich des Menschlich-Geistigen. Die Kategorien des Psychischen liegen zwischen denen der beiden Bereiche, bald denen des Stofflichen näher, bald jenen des Geistigen. Über den Glauben sagt der Verf.: „Der Gegensatz von ‚Erkenntnis' und ‚Glaube' besteht gerade in dem Konflikt zwischen einer Wahrheit von Urteilen mit Gründen und einer solchen Wahrheit ohne Gründe" (162). Das bedeutet doch, bloßes Meinen mit eigentlichen Glauben verwechseln.

*A. Brunner SJ*

BAUDOUIN, Charles: *Psychoanalyse des religiösen Symbols.* Würzburg: Arena-Verlag 1962. 253 S. Ln. DM 15.80.

Das Werk will die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie für ein gesundes religiöses Leben nutzbar zu machen. Es tut dies mit Hilfe von Beispielen, die der Geschichte und Literatur wie auch Träumen von Patienten entnommen sind. Der Grund von Neurosen, die sich auch in falschen religiösen Haltungen auswirken können, ist die Angst vor einer lebensbedrohenden Trennung. Diese Angst kann einer Störung der Verwurzelung im Menschlichen entspringen oder dem Fehlen der Einheit der Person, weil eine Seite vernachlässigt oder verdrängt wurde, oder schließlich einer ungenügenden Vereinigung mit der Gemeinschaft und zuletzt mit dem Urgrund des Seins. Es ergibt sich, daß der Mensch anerkennen muß, daß in ihm eine religiöse Funktion vorhanden ist, die nach grober Nahrung greift, etwa nach den heutigen totalitären Ideologien, wenn man es versäumt, ihr feine zu bieten. Die echte Religion darf sich aber nicht mit einer bloßen Innerlichkeit begnügen, die dem Wesen des Menschen nicht entspricht. Denn es ist eine Tatsache, daß Familien und Gemeinschaften, die die religiösen Gebräuche vernachlässigen, der Gefahr ausgesetzt sind, in einer oder zwei Generationen allen religiösen Geist zu verlieren. Die Veranschaulichung an konkreten und lebendigen Beispielen macht das Werk weiten Kreisen zugänglich.

*A. Brunner SJ*

## Pädagogik

SCHNEIDER, Friedrich: *Europäische Erziehung.* Die Europa-Idee und die theoretische und praktische Pädagogik. Freiburg: Herder 1959. 257 S. DM 15.80.

Der Gründer und Leiter des Seminars für vergleichende Pädagogik in Salzburg erweitert in diesem Buch seinen Blick auf die Europa-Idee. Die Vorzüge des Buches scheinen im folgenden zu liegen: Einmal sammelt er hier die unendlich vielen Einzeltatsachen. Dann ordnet er in einer klaren, von allem Überschwang freien Sprache die einzelnen Gedanken, die für oder gegen die Europa-Idee als Triebkräfte oder als Hemmnisse erschienen und erscheinen. Schließlich bemüht er sich klarzulegen, wie die studierende Jugend von der Universität bis zur Volksschule für den Europagedanken erwärmt und durch ihn gebildet werden kann. Dem Begriff von der Geschichte des europäischen Gedankens folgt eine Darstellung der Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Durchführung. Sehr sorgfältig wird auch das Wirtschaftsleben als Voraussetzung der Verwirklichung der geistigen Idee behandelt. Wichtig ist die Bildung einer europäischen Gesinnung. Es folgen dann noch drei Kapitel pädagogischer

Art, allgemein, für die Universität, für die Schulen überhaupt. Am wichtigsten ist es wohl, die Universitätsdozenten – von rühmlichen Ausnahmen abgesehen – aus ihrer nationalen Versteinerung und dem positivistischen Spezialistentum herauszureißen. Wenn das gelänge, wäre u. M. nach das größte Hemmnis beseitigt. Ein gutes Personen- und Sachregister schließen das für jeden Europawilligen notwendige Buch ab.

*H. Becher SJ †*

SCHEIBE, Wolfgang: *Die Pädagogik im 20. Jahrhundert.* Stuttgart: Klett 1960. 417 S. Leinen. DM 29.50.

Das Buch beginnt mit einer Darstellung der pädagogischen Grundlagen, wie sie das 20. Jahrhundert zeigt, stellt die Erziehungs- und Bildungsgehalte der einzelnen Fächer heraus und beschreibt die einzelnen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen. Den Abschluß bildet ein kurzer Abriß des Erziehungs- und Bildungswesens in West- und Osteuropa. Jedem Abschnitt ist ein gutes Verzeichnis der einschlägigen Literatur mit Einschluß der Fachzeitschriften beigefügt. – Das Wertvolle des Buches ist neben der Allseitigkeit die besonnene und klar durchdachte Darstellung, die durch die sprachliche Schönheit der Ausführungen zu einer reizvollen Lektüre wird. Nicht nur die Beiträge des Herausgebers zeichnen sich dadurch aus; vielleicht ist es noch seine größere Leistung, die vielen Mitarbeiter auf der Linie einer so umsichtigen und wohlabgewogenen Darstellung zu einen (vgl. z. B. die Ausführungen über die Koedukation 285 ff). Das Bild, das das Buch von der pädagogischen Lage, der Aufgabe und der Bewegung der Gegenwart entwirft, ist wirklich umfassend. Hier und da kann man zwar anderer Meinung sein, z. B. wenn die biologischen Vorgänge geschichtlich genannt werden (211). Es gibt aber wohl kein Werk, das so allseitig orientiert und in einem so hohen Grad das Verbindende der vielen pädagogischen Richtungen, ohne sie umzudeuten, herausstellt, wie diese Enzyklopädie.

*H. Becher SJ †*

BOHUSCH, Otmar: *Der Konzentrationsunterricht.* Gedanken und Erfahrungen zum Studium generale an den höheren Schulen. Frankfurt: Diesterweg. 154 S. DM 9.40.

Die alten Jesuiten pflegten sonntags nach dem Gottesdienst die einzelnen Klassen in der Aula zu sammeln und ließen vor dem ganzen Kolleg kurze, ausgewählte Proben der Schularbeit der vergangenen Woche vortragen. Bei einzelnen Rudolf-Steiner-Schulen findet dieselbe Übung in etwas festlicherem Rahmen monatlich statt. Andere Schulen haben ähnliche Veranstaltungen. Die Konzentrationstage, von denen hier die Rede ist, unterscheiden sich insofern von den genannten Übungen, als in ihnen ein allgemeines Thema (mit geistesgeschichtlichem, naturwissenschaftlichem oder musischem Schwerpunkt) von Lehrern und Schülern allseitig behandelt wird. Das Thema wächst also nicht unmittelbar aus dem Unterricht und verlangt nicht unbeträchtliche zusätzliche Vorbereitung. Da die Konzentrationstage aber für die Abschlußklasse (9) gehalten werden, fällt die Übung nicht aus dem Rahmen der Schule. Skeptisch kann man darüber sein, ob der Versuch einer allseitigen Würdigung in unserem spezialisierten Wissenschaftsbetrieb wirklich formend auf das Studium der Jugend einwirkt. Der Sog des Faches wird stärker sein. Das vorliegende Buch berichtet von den Überlegungen, die zu den Tagen führten, von Erfolg und Mißerfolg. Jedenfalls sind solche und ähnliche Versuche der Beweis für ein neues Leben an unseren höheren Schulen. Immer werden sie wertvoll sein, wenn nur Lehrer und Schüler die so menschliche Versuchung abwehren, bei solchen Veranstaltungen Paradestücke liefern zu müssen.

*H. Becher SJ †*

DIEM, Hermann und LANGEVELD, Martinus J.: *Untersuchungen zur Anthropologie des Kindes.* Heidelberg: Quelle & Meyer 1960. 40 S. DM 4.–.

Das Kindsein ist ein eigener Modus des Menschen, der religiös darum seine eigene Pflege erfordert, damit sich die von Gott in der Gnade geschenkte Gottesebenbildlichkeit entwickle. Es scheint also die Meinung dieser evangelischen Theologen zu sein, daß der Mensch vor der Begnadigung, die ihm die Kindschaft Gottes schenkt, von Natur aus nicht gottebenbildlich sei.

*H. Becher SJ †*

*Werkbücher*

Bei der wachsenden Freizeit stellt sich immer eindringlicher das Problem: Wie kann man den Menschen, vor allem den jungen Menschen, davon abhalten, seine Zeit totzuschlagen? Wie kann man ihn zu echtem und daher erholsamen Zeitvertreib führen? Die folgenden Neuerscheinungen des Don Bosco Verlages/München geben gute Hinweise, dieses Problem zu lösen. Die Bastelbücher wecken die schöpferischen Kräfte und bieten der heute so beliebten kleinen Kunst in Haus und Heim manche schöne Anregung. Ein Bastelbuch ist Mobiles gewidmet (SCHEGGER Theresia M., *Das Mobile-Bastelbuch*, 88 S., Kart. DM 4.80), ein zweites den Weihnachtskrippen (SPERLING Walter, *Krippen-Bastelbuch*, 128 S., Kart. DM 5.80). Beide Bücher sind mit Anleitungen und Werkzeichnungen versehen. – Für Parties ist das Buch von JANSSEN Herbert, *Alle spielen mit* (Spiele im großen Kreis für Freizeit und gesellige Feste, 118 S. Kart. DM 4.80) von großer Bedeutung; denn es lehrt schöne, erfreuende und unterhaltende Spiele – für alle. Dem gleichen Zweck dient das Bänddchen von BUDENZ Toni und STADLER Joh. B., *Songs / Couplets / Moritaten* (170 S., Kart. DM 7.20). Es ist darüber hinaus eine Fundgrube für jeden, der sich der schönen und zugleich schweren Aufgabe gegenübersieht, einen Bunten Abend aufzuziehen. – Endlich bringt die Neuausgabe von *Festliches Jahr* von LUTZ Edmund Johannes und VLATTEN Jupp (160 S. Kart. DM 5.80) Glückwünsche, Festgedichte und Prologe für alle Feste in Familie, Schule und Gemeinde. Die Texte sind nicht auf Grund ihres literarischen Wertes ausgewählt; sie wollen helfen, eine festliche Stunde zu verschönern, und in etwa auch anregen, sich selbst an kleinen Festgedichten zu versuchen. – Alle diese Werkbücher empfehlen sich selbst ob ihrer Aufmachung und ihres Preises dem Jugendführer, Seelsorger, Heimleiter und nicht zuletzt den Eltern.

*R. Bleistein SJ*

## Literatur

LUKACS, Georg: *Schriften zur Literatursoziologie.* Ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz. Neuwied: H. Luchterhand 1961. 568 S. Glanzfolieneinband DM 28.–.

Die Literatursoziologie tut sich im bundesdeutschen Raum – im Gegensatz zum mitteldeutschen – immer noch schwer. In der Reihe „Soziologische Texte", die ein Panorama soziologischer Forschungsarbeit vermitteln will, bietet der Verlag Luchterhand eine Auswahl aus dem literarsoziologischen Werk des heute 77jährigen, an deutschen Universitäten aufgewachsenen Ungarn Georg Lukács. Es ist der erste repräsentative Querschnitt durch das umfangreiche Schaffen des bei uns viel zu wenig diskutierten Literarästhetikers. Die Texte umfassen einen Zeitraum von über 40 Jahren, vom Vorwort zur „Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas", einem der ersten (nur in ungarischer Sprache vorliegenden) Bücher bis zu einigen Kapiteln aus „Der Russische Realismus in der Weltliteratur" (Einl.). Lukács analysiert „die funktionalen Beziehungen zwischen Literatur und den sozialökonomischen bzw. den gesellschaftlich-politischen Prozessen im Deutungsrahmen der marxistischen Geschichtsphilosophie" (Einl.). Er ist sozusagen der „Marx der Ästhetik" (S. 22) geworden. „Mit seiner geschichtsphilosophischen Bestimmung wie mit seinen literarhistorischen Analysen der großen Literatur des 18., 19. und 20. Jahrhunderts stellte er immer wieder die Frage nach dem Ende oder dem Neu-Anfang der bürgerlichen Kultur" (S. 22). Lukács glaubt, daß „prophetisches Gestalten durch den Marxismus zur realen Möglichkeit geworden ist, und daß die Kunst das geschichtliche Selbstbewußtsein der Menschheit erst erweckt und wachhält" (S. 23). Überragend scheint uns Lukács, weil er Formbewußtsein („Die Seele und ihre Formen", 1911, hieß sein erstes Buch), Geschichtsbewußtsein (beginnend bei den Griechen, nicht ausschließend die Klassik noch das 19. Jahrh., endend bei Stalin), Problembewußtsein (wo künstlerisches Gestalten die Ehe mit einer Ideologie eingehen soll) und humanes Individualbewußtsein vereint in der Frage nach Rang, Bedeutung und Funktion des Kunstwerks. Sein Ringen um die Möglichkeit einer Synthese von klassischer Form und marxistischer Doktrin ist des Nachdenkens wert.

Über die geistige Entwicklung und Horizonte des Autors informiert die vorzügliche kritische Einführung (50 Seiten) von Peter Ludz. Eine Bibliographie: 1. zur Einführung in die Literatur- und Kunstsoziologie, 2. der Schriften von G. Lukács, 3. der Arbeiten über G. Lukács, und 4. ausgewählte Arbeiten zur Literatursoziologie

schließt den Textband ab. Verlag und Herausgeber gebührt Dank für diese ausgezeichnete Studienausgabe.

*P. K. Kurz SJ*

*Die Kunst im Schatten des Gottes.* Für und wider Gottfried Benn. Hrsg. v. R. GRIMM und W. D. MARSCH. Göttingen: Sachse & Pohl 1962. 170 S. Brosch. DM 9.80.

G. Benn wird allenthalben als exemplarische Gestalt der jüngsten deutschen Geistesgeschichte betrachtet. Er selbst verstand sich als „Phänotyp", d. i. das Individuum einer jeweiligen Epoche, das die charakteristischen Züge dieser Epoche evident zum Ausdruck bringt, mit dieser Epoche identisch ist, sie repräsentiert (Werke, IV, S. 143 f); jener Arttyp, der avantgardistisch in bezug auf Veränderungen und Defekte die jeweilige Keimexistenz durchführt (Werke, II, S. 152).

Die Evangelische Akademie Berlin veranstaltete vom 14. bis 16. Juli 1961 ein Benn-Seminar, dessen Referate einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Die Beiträge stammen von D. Wellershoff, dem Herausgeber der Ges. Werke, über Benns Verhältnis zur Zeitgeschichte; R. Grimm, einem der bedeutendsten Kenner moderner deutscher Lyrik, über Benns Weg in die Kunst; E. Lohner, Verfasser der ersten Bennbibliographie und eines Bennbuches, über Benns Traum vom Mythos; L. Perlitt über Benn vor der Gottesfrage; N. Hinske über die Definition des Menschen bei Benn. Vertraut mit dem Werk wird, unseres Wissens zum erstenmal, die Frage nach dem Humanen, Ethischen und Christlichen der Bennschen Aussage gestellt. Deshalb der Untertitel: Für und wider. Der Künstler Benn wird anerkannt, ästhetische Form als menschliche Moral, Erlösung durch Traumekstase und Kunst verworfen.

Grimm zeigt das Problem des Bewußtwerdungsprozesses bei Benn, Bewußtsein als Verhängnis, das über dem modernen Ich lastet. Benns Gleichung, Schlüsselgleichung zu seinem Werk, lautet: Geist = Nihilismus = Kunst. Nihilismus heißt: Verlust aller Ideen, Inhalte, Bindungen, Zerstörung der Substanz (vgl. Werke, I, S. 156). Kunst heißt: Artistik, Form, Überwindung des Nihilismus durch künstlerische Kreation. Benns Neigung zum Zwiedenken, zur relativistischen Ambivalenz, sowie zur Pathetisierung und Mythisierung seiner eigenen Berufung wird von Grimm zu recht verworfen.

Perlitt erkennt klar Benns Aporie vor der Gottesfrage. Wer mit dem Verlust der Inhalte jede Bindung an ein personales Du verliert, verliert notwendig auch das Du Gottes, und ebenso notwendig muß seine Kunst monologisch werden. Den offenbaren Gott bei Benn vermag auch Perlitt nicht zu zeigen. In der Fragestellung müßte schärfer unterschieden werden zwischen dem abwesenden und dem bloß verborgenen Gott. Schließlich müßte genauer gefragt werden: welcher Gott ist abwesend bzw. verborgen? der bürgerliche, der Lord Jehova ( Werke, I, S. 577), der Erlösergott der Hl. Schrift, der in einer sozialen Gemeinschaft anwesende, der persönlich zu glaubende, der verdrängte, der noch in der Verneinung gesuchte und in der Schuld gewußte?

Nicht ohne Ergriffensein kann man die Gewissensfragen des alten Benn lesen: „Ist vielleicht Kunstmachen überhaupt eine untiefe Reaktion, ist nicht vielleicht schweigend an der menschlichen Substanz leiden – tiefer?" (Werke, I, S. 577). Und zu einem oft und überlegen geäußerten Grundprinzip: „In der Kunst geht es ja nicht um Wahrheit, sondern um Expression. Aber, als letzte Frage, wie verhält es sich mit dieser Expression, die sich vor die Tiefe drängt – ist Ausdruck Schuld? Er könnte es sein" (Werke, I, S. 578). Diese human-ästhetische Grundlage wird jedoch in den Beiträgen nicht mehr berücksichtigt. Das Werk ist als Hinführung zu Benns Problematik zu empfehlen. Alle Autoren zeigen eine tiefe Werkkenntnis. Hier wird echte christliche Literarkritik betrieben, die historische und literarische mit der philosophischen und theologischen Betrachtung verbunden. Letztere könnte noch präzisiert werden. Was könnte eine katholische Akademie für und wider G. Benn sagen?

*P. K. Kurz SJ*

MAYER, Hans: *Bertolt Brecht und die Tradition.* Pfullingen: G. Neske 1961. 130 S. Kart. DM 5.80.

Mayer zeigt Brecht als unbürgerlichen Dichter. Soziale Heimatlosigkeit, Soldatenrat ohne feste politische Überzeugungen, Zweifel an den bürgerlichen, Kritik an den klassischen Theater-

stücken markieren Brechts Ausgangsposition im Nachkriegs-Augsburg. Nach den geistig pubeszenten Gärstücken (Baal, Trommeln in der Nacht, Im Dickicht der Städte) macht sich Brecht auf die Suche nach positiver Substanz in der Welt des Kriminellen, der Technik und des Sportes, also jenseits der Literatur im herkömmlichen Sinn. Dem Journalisten Brecht in den mittleren Zwanzigerjahren kam es stets darauf an, die Gegenposition sichtbar zu machen: gegen Thomas Mann; gegen die expressionistischen Lyriker und Dramatiker; nicht Rilke und nicht George; aber auch nicht Shaws Fabier-Sozialismus und ebenso wenig Georg Kaisers Idealismus aus den „Bürgern von Calais".

Brecht selber bezeichnet seinen Traditionsbegriff als „gleichzeitig vor- und nachbürgerlich". Vorbürgerlich war Brechts Kunstauffassung im Hinblick auf geistiges Eigentum, insofern er bereits vorhandene Stoffe und Formen als Material für die handwerkliche Kunst des nachlebenden Schreibers betrachtet, was ihm bereits für die „Dreigroschenoper" den Vorwurf des Plagiats einbrachte. Nachbürgerlich hingegen war Brechts weltanschauliche Überzeugung. In Marx und Lenin erkannte er die wissenschaftlichen Klassiker. Ihre Erkenntnis hielt er für gültig; die künstlerischen Leistungen der Vergangenheit, von Sophokles und Shakespeare bis zu Goethe oder Hauptmann, hielt er für bloß historisch und im marxistischen Sinn fragmentarisch, bemerkenswerte, dennoch ephemere Gestaltungsversuche. Beschäftigung mit Wissenschaft besaß in Brechts Augen einen höheren Rang als Beschäftigung mit Kunst, vor allem mit Literatur. Klassische Fabeln und klassische Darstellung müssen, wenn neu verwendet, im Sinne der marxistischen Doktrin „umfunktioniert" werden. Umfunktionieren heißt: Aktion und Milieu eines individual-ethischen Helden der Traditionsstücke in das Gesamtbild der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse einordnen, heißt, ein Stück von der marxistischen Ideologie her und auf die marxistische Ideologie hin umschreiben. Brecht kümmert sich bei Übernahme einer dramatischen Substanz stets um die neue Funktion. Jeder übernommene Stoff, auch ein chinesischer, wird umfunktioniert, die Veränderbarkeit der dargestellten Vorgänge sichtbar gemacht.

Damit betreibt Brecht gewollte Anti-Aristotelik. Bei Aristoteles wie auch bei Lessing begrenzt sich die Funktion des Dramas auf die Dauer des Theaterabends und auf die Geschlossenheit des Bühnenraums. Brecht strebt in der dramatischen Wirkung über den Theaterabend und über den Zuschauerraum hinaus, will den Menschen belehren, auf gesellschaftliche Widersprüche hinweisen, Erkenntnisprozesse auslösen, klares und einsichtiges Handeln im Leben provozieren. Aristoteles und Lessing erstreben letztlich eine Anerkennung moralischer Werte und Handlungen durch den Zuschauer, vertreten damit eine Ästhetik des Beharrens und Bestätigens, Brecht jedoch eine Kunst, die reale Veränderungen bewirkt.

Brecht, der einflußreichste deutsche Dramatiker unseres Jahrhunderts, erweist sich also als Ideologe; aber ebenso Hans Mayer, Professor für deutsche Literatur in Leipzig, vielleicht der beste Brechtkenner. Vollzieht Brecht marxistische Dichtung, so Mayer marxistische Literarkritik. Mayer bezieht Brecht allzu konsequent auf den marxistischen Generalnenner, greift die Spannung Ideologie – Künstler, Tendenz – künstlerische Freiheit nirgends auf. Wie z. B. Brechts Trost- und Credo-Lied von der Großen Kapitulation (Mutter Courage, 4. Bild) auf den marxistischen Generalnenner paßt, hat Mayer nicht gezeigt. Als ob die Synthese von Marxismus und Menschlichkeit eine fraglose wäre. Mayer würde vermutlich darauf antworten: die marxistische Ideologie *ist* das Humanum. Doch hier scheiden sich die Geister. Wo Kunst, im Gefolge einer Ideologie, gegenüber der Vergangenheit total revolutionär sein will, wird, genau besehen, die Tradition geleugnet, dieser das Humanum abgesprochen. In solchem Denken liegt Hybris, in seiner Zukunftsgläubigkeit Utopie. Das äußerst lesenswerte, in klarer, schlichter Sprache geschriebene Büchlein „Brecht und die Tradition" zeigt Brecht und die marxistische Umfunktionierung in der Literatur.

*P. K. Kurz SJ*

# Der Gott der Geschichte

August Brunner SJ

Es besteht immer noch ein gewisses Widerstreben, die Geschichte philosophisch als volle Wirklichkeit anzusehen und darum Gott ebensosehr, ja noch mehr, als den Urheber und Lenker der Geschichte zu begreifen und anzubeten wie als den Schöpfer und Herrn der Natur. Das ist die Wirkung eines alten Erbes aus dem heidnischen Griechenland. Für den heidnischen Menschen waren die in stetiger Wiederkehr wirkenden Mächte der Natur der göttliche Grund der Welt. Ihre zeitlose Mächtigkeit, ihr regelmäßiger Gang und ihr immer erneutes Schaffen gaben ihm den Grund des Vertrauens auf die Stetigkeit des Daseins. Sie waren das Feste, Zuverlässige, der tragende Grund von allem. Gewiß fühlte man sich ihrer auch nicht ganz sicher, wie die Riten bezeugen, die jährlich die Auferstehung der Natur und des Lebens nach der tödlichen Hitze des Sommers herbeiführen und ihre Kräfte erneuern sollten. Aber mit diesem Immerwährenden, Zeitlosen in Einklang zu sein und einmal darin wieder aufzugehen und zu verschwinden, von der eigenen Einzelhaftigkeit ebenso wieder frei zu werden, wie diese Mächte selbst allgemein sind und ohne persönliches Antlitz, diese Rückkehr in den Schoß der Natur empfand man als Erlösung, als die einzig mögliche Erlösung.

Ihr gegenüber erschien das Geschichtliche als das Zufällige, Unvorhersehbare und darum Unzuverlässige, also eine schwächere Seinsart. Während in der Natur die Jahreszeiten getreulich aufeinander folgen und vor allem die Gestirne in erhabener Regelmäßigkeit ihre Bahn ziehen, unbekümmert und unbetroffen von allem Geschehen, muß sich der Mensch mit den ärgerlichen Einzelheiten der Geschichte herumschlagen. Sie läßt ihn nie in Ruhe; sie gestattet ihm nie, in Frieden die schöne Ordnung und Regelmäßigkeit zu verwirklichen, nach der er sich aus der ständigen Bedrohung seines Daseins heraus sehnt und von der ihm eben die Gestirne in ihrem majestätischen, über alle Zufälligkeiten erhabenen Gang ein so beneidenswertes Beispiel geben. Gegenüber der unverbrüchlichen Ordnung der Natur erscheint die Geschichte als ein sinnloses und undurchschaubares Durcheinander. Kaum entstanden, sind ihre Gebilde auch schon wieder dem Zerfall und dem Untergang geweiht. Von dem Ideal der Stete und Regelmäßigkeit und darum auch für dieses Weltempfinden von dem vollen und echten, von dem wahren Sein ist die Geschichte am weitesten entfernt. Regelmäßigkeit, Berechenbarkeit, Ordnung und damit auch die Allgemeinheit wurden zum Kennzeichen des Geistigen und Göttlichen. Die Einzelhaftigkeit, das unberechenbare Auftreten und Verschwinden des Geschichtlichen betrachtete man hingegen als die Folge davon, daß das Geistige auf unerklärliche Weise durch Verbindung mit dem Stofflichen seine

Seinsfülle und metaphysische Reinheit eingebüßt hatte. Darum hat die heidnische Philosophie sich nie um die Geschichte gekümmert. Für sie ist sie das Feld der Einzelhaftigkeit und darum des Nichtseins. Wo man sie dennoch irgendwie gedanklich zu durchdringen versuchte, da ging das Bestreben immer darauf hinaus, in ihr doch noch irgendeine, vielleicht abgeschwächte Ordnung und Gesetzmäßigkeit als den wahren Seinskern des Geschehens zu entdecken. Daß man damit die Geschichte ihrer Geschichtlichkeit entkleidete und sie dem Naturhaften gewaltsam anpaßte, das kam kaum je zum Bewußtsein.

Es ist unnötig, lange darauf hinzuweisen, daß sich in dieser Weltsicht eine gewisse Erfahrung des menschlichen Daseins spiegelt. Der Mensch bedarf eines festen Halts. Die Zuverlässigkeit der Naturerscheinungen scheint diesen zu versprechen, und dies um so augenscheinlicher und handgreiflicher, als die Grundlage des Daseins, das leibliche Leben, durch diese Regelmäßigkeit erst ermöglicht wird. Denn von ihr hängt die Fruchtbarkeit von Acker und Herde ab. Deren Ertrag bildet die feste Grundlage, die Substanz des Daseins, und in der Tat meinte das Wort Substanz ursprünglich den Besitz und das Vermögen. Von den geschichtlichen Ereignissen immer wieder aus dieser zuverlässigen Ordnung mit Gewalt herausgerissen, muß sich der Mensch sein Leben lang immer wieder bemühen, in sie zurückzukehren und die Festigkeit seines Daseins wieder herzustellen. In dem weit verbreiteten Glauben an die ewige Wiederkehr des Gleichen war die Geschichte entmachtet und zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Die Rückkehr in den Schoß der unwandelbaren und darum zuverlässigen Naturmächte nach der Befreiung aus dem Nichtsein der Vergänglichkeit mußte man als das endgültige Heil, als das wahre Sein empfinden. In diesem Sein glaubte man die tragende Macht der Welt, den göttlichen Grund von allem zu finden, und durch die Riten, in der richtigen Weise zur rechten Zeit immer wieder vorgenommen, versuchte man, sich diesem Sein anzugleichen, darin einzugehen und sich dadurch das Gefühl der Sicherheit gegenüber den zerstörenden Mächten der Geschichte zu verschaffen.

Mit der Offenbarung des Alten Testaments ist ein neues Gottesbild kundgeworden. Was für die Israeliten bedeutsam war, war nicht so sehr, daß Gott der Herr der Natur ist, geschweige denn, daß er wie die Baale mit ihrer innersten treibenden Kraft zusammengefallen wäre. Die Macht über die Natur war gleichsam nur der selbstverständliche Hintergrund und das Vorwort zum Eigentlichen des Glaubens. Dieses sah man in dem Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes, in der Führung, die er in einmaliger Weise den Vätern hatte zukommen lassen, allem voran in der gewaltigen einmaligen Tat der Errettung aus der Knechtschaft in Ägypten und in der Führung in das Land der Verheißung. Damit erhielt auch das Dasein von Welt und Menschen einen grundlegend neuen Sinn: die Welt ist nicht der Ausfluß ewig wesender Naturmächte, sondern die Schöpfung durch ein einmaliges Wort des persönlichen Gottes. Selbst die Natur hatte also irgendwie einen geschichtlichen Charakter; auch sie war wie das geschichtliche Geschehen einmalig, beruhend auf der

Freiheit eines göttlichen Willens, von dessen Macht sie herrührt, durch dessen Macht allein sie besteht und ohne den sie ebensowenig Seinsbeständigkeit besitzt wie die Geschichte. Die Welt hat einen Anfang, und dieser Anfang ist frei gewollt im Hinblick auf ein geschichtliches Geschehen, im Hinblick auf das Heil durch geschichtliche Taten. Israels Gott ist ein Gott, der Neues schafft.

Damit sind die Akzente völlig verschoben. Nicht das Notwendige ist wie für die griechische Philosophie das ausgezeichnete Sein, sondern das frei Gesetzte, das auch hätte nicht sein können. Das Bedeutende sind die einmaligen Taten Gottes in der Geschichte. Auf sie gründet das Verhältnis Israels zu seinem Gott; sie schaffen das Heil. Das Naturhafte ist hingegen dafür ohne Bedeutung. Noch stärker kommt diese Wendung im Christentum zum Ausdruck. Der Mittelpunkt der Geschichte, der Höhepunkt des Seins ist die Menschwerdung, eine freie und einmalige Tat Gottes in der Geschichte. Ein kurzes Leben, das sich nicht wiederholt noch ein zweites gleiches neben sich hat, ist ausschlaggebend, ist die Aufgipfelung von Natur und Geschichte. Eine einmalige Tat, der Tod am Kreuz, bedeutet das Heil für alle, der Tod, in dem bis dahin der Mensch die Übermacht des Nichts über die Geschichte, das Zeichen der Nichtigkeit des einzelnen gesehen hatte.

## Geschichtlichkeit und persönlicher Gott

Ist diese Verkehrung aller früheren Wertungen zufällig, oder besteht zwischen Geschichte und dem christlichen Gott eine besondere Beziehung? Der christliche Gott ist in seiner Dreifaltigkeit, in seiner Freiheit, in seiner Liebe ein betont personhafter Gott. Er ist absolut und rein personhaft. Als solchem entspricht ihm nicht eine Wirkweise, wie wir sie in der Natur sehen, das endlose und sinnlose Weitergehen, das reine Getriebensein. Personsein bedeutet Ursprung, Anfangsein, bedeutet Eingreifen aus eigenem Entschluß, bedeutet Setzen von Neuem und Einmaligem, das in seiner Einmaligkeit keinen anderen Grund hat als diese Freiheit, als die Tatsache, daß frei gewollt wurde, wo man auch nicht hätte wollen können. Beim Menschen sind solche Anfänge allerdings nicht absolut, wie es auch sein Personsein nicht ist, sondern bedingt durch die naturhafte Grundlage, die immer die Voraussetzung seines Tuns bleibt. Für Gottes Freiheit besteht hingegen keine andere Voraussetzung als sie selbst, als ihre Göttlichkeit. Bringt die Naturbedingtheit in das freie Handeln der Menschen eine gewisse Gleichförmigkeit und Naturnotwendigkeit, die seine Einmaligkeit herabsetzen, zuweilen bis zum anscheinenden Verschwinden, so ist alles Tun Gottes betont einmalig und unwiederholbar. Dies gilt vor allem für sein Verhältnis zu den einzelnen Seienden. Deren Einmaligkeit spiegelt diese Einmaligkeit der göttlichen Wendung zu ihnen wieder. Ein Seiendes ist in sich um so kostbarer, um so werthafter, je weniger es darin aufgeht, bloßes Exemplar einer Art zu sein.

So versteht man die Wichtigkeit der Auserwählung, wie sie uns in der Heiligen Schrift begegnet. Alles, was ist, besteht durch den freien Willen des schaffenden Gottes; das heißt, alles Dasein ist Erwählung. Es könnte ja auch nicht sein, und es wäre nicht, hätte sich Gottes Freiheit nicht dafür entschlossen, entschlossen ohne Grund, da sie sich selbst der einzige Grund ist und sein kann. Diese Erwählung erscheint allerdings unserem Denken, das nicht jedes einzelne in seiner Einmaligkeit und Unterschiedenheit umfassen kann, selbst wieder als Allgemeines. Tatsächlich ist sie jedesmal einzig und verschieden. Jedes Geschöpf spiegelt in verschiedener Stärke und Klarheit die unüberbietbare und unvorstellbare Einzigkeit Gottes wider. Im Heidentum lief das Göttliche immer Gefahr, mit dem allgemeinen Sein verwechselt zu werden, das in der Vereinzelung in die Weltdinge mit Nichtsein durchsetzt wurde, etwas von seiner Göttlichkeit und seiner Fülle verlor und danach trachtete, sie durch Aufgeben der Vereinzelung wiederzugewinnen. Nichts ist von der Göttlichkeit des wahren Gottes weiter entfernt als eine solche Auffassung. Darum betont das Alte Testament nichts stärker als die Einzigkeit Gottes, neben dem der Mensch keine andern Götter haben darf, soll er nicht wieder der Naturhaftigkeit verfallen.

Offenbarung dieses wahren Personseins Gottes und Offenbarung durch die Geschichte mußten nach dem Gesagten Hand in Hand gehen. Sollte der Mensch des Geführtseins durch Gott in der Geschichte innewerden, so mußte ihm diese verborgene Tatsache einmal handgreiflich und beispielhaft vorgeführt werden, und dies bedeutete eine Offenbarung im strengen Sinn. Denn damit der Mensch die göttliche Führung merken konnte, mußte sie an einer bestimmten Stelle in Zeit und Raum besonders hervortreten; denn sein ständiges Wirken war in Gefahr, als naturhafte Kraft mißverstanden zu werden. Gott mußte gleichsam zu einer innergeschichtlichen Ursache unter andern werden. Denn nur das Wirken innergeschichtlicher Ursachen erfaßt der Mensch ohne weiteres und versteht es auch bis zu einem gewissen Grade. Wie eine solche Ursache mußte Gott somit den Lauf der Dinge sichtbar umgestalten, ihm eine neue Richtung geben, die er ohne dieses Eingreifen nicht genommen hätte; denn daran wird uns das Eingreifen einer geschichtlichen Ursache kund. An sich ist Gott keine solche Ursache neben den übrigen endlichen Ursachen. Er greift nicht wie eine von ihnen ein, er wirkt nicht neben ihnen, sondern er verleiht ihnen allen als erste Ursache die Wirkungsmöglichkeit dadurch, daß er ihnen das Sein verleiht. Darum verbergen für unseren durch die Erbsünde getrübten Blick die Zweitursachen so leicht sein Wirken; sie scheinen sich selbst zu genügen, zumal die gleichmäßig und stetig wirkenden Ursachen in der Natur.

Ein solches offenbarendes Eingreifen Gottes muß wie das der andern geschichtlichen Ursachen an einer bestimmten Stelle geschehen, ist also wesentlich einmalig und geschichtlich. Die Stelle, wo dies geschieht, ist als solche auserwählt. Sie betrifft einzelne Menschen oder einzelne geschichtlich gewordene Gruppen oder Gemeinschaften; denn bezöge sie sich unmittelbar auf alle Menschen, so nähme sie für uns

sofort die Gestalt einer naturhaften Ursache an und die Offenbarung verfehlte ihr Ziel. Die ganze Geschichte des Volkes Israel ist in der Tat Erwählung von einzelnen und durch sie eines Volkes. Schließlich sammelt sich dieses Eingreifen Gottes auf den einen Menschen Jesus, der zugleich Gottes einziger und vielgeliebter Sohn ist und in dem sich alles das erfüllt, was Israel durch sein Versagen verhindert hatte.

## Erwählung und Führung

Auf den ersten Blick bedeutet die Allgemeinheit der Weltmächte eine größere Gerechtigkeit: alle sind dem Einfluß der gleichen günstigen oder ungünstigen Weltmächte ausgesetzt; diese nehmen keine Rücksicht auf den einzelnen und bevorzugen keinen unter ihnen. Aber diese Gleichheit ist bloß kalte Gleichgültigkeit, die der Mensch nie ertragen hat. Er hat immer gegen alle Folgerichtigkeit in der Religion versucht, sich die besondere Gunst der Mächte zu gewinnen, und doch zugleich an das unausweichliche Schicksal geglaubt, das im wesentlichen zu ändern auch nicht in der Macht der Götter läge.

Die Erwählung hingegen ist trotz des gegenteiligen Anscheins keineswegs Willkür. Denn sie ist nicht ausschließlich für den Erwählten gemeint. Das zeigt sich schon in der Berufung Abrahams. Da schließt die erwählende Anrede Gottes an ihn mit den Worten: „In dir sollen gesegnet sein alle Geschlechter der Erde“ (Gn 12, 3; vgl. 22, 18). So war auch die Erwählung Israels gemeint. Der aber, der vor allem der Auserwählte war, der eingeborene Sohn, der Mensch Christus Jesus, war gekommen zu dienen und sein Blut für die vielen hinzugeben; er sollte sterben „für sein Volk, aber nicht allein für das Volk, sondern um die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammenzuführen“ (Joh 11, 51 f.). Was ein jeder empfängt, ist ihm allein gegeben, da es einmalig ist, und doch nicht für ihn allein, da er es zum Besten aller empfängt (1 Kor 12). Die je einmalige Verpflichtung aller für alle, ein rein personhaftes Verhältnis, tritt an die Stelle des allgemeinen Zusammenhangs. Diese Verpflichtung muß aber frei übernommen werden, und je höher die Erwählung, um so strenger und fordernder ist der Anspruch, dem genügt werden soll. Die scheinbare Willkür der göttlichen Erwählung erweist sich als der Gerechtigkeit noch überlegen. Denn sie entspringt der reinen Liebe, die ihren Grund ganz in sich selber trägt, und mündet wieder in selbstlose Liebe aus.

Aus der Einmaligkeit der Erwählung folgt die Führung, Führung des Menschen durch Gott. Die Führung wendet sich an die Freiheit und deren Entschlußkraft im Angesicht der je einmaligen Lage. Sie schafft diese Lage und hilft dem Menschen durch innere Erleuchtung, sie zu erkennen und entsprechend zu beantworten. Sie berücksichtigt dabei das einmalige Sein eines jeden Menschen. Sie zwingt nicht, sie legt nahe. Sie wird aber auch durch das Versagen des Menschen nicht aus der Bahn

geworfen. Ihre Weisheit ist so überlegen, daß sie spielend auch das Zurückbleiben des Menschen hinter den berechtigten Erwartungen meistert.

In solcher Führung spricht sich eine vornehme Achtung vor der Freiheit des Menschen aus. Sie versagt sich die Anwendung von Gewalt. Trotz vieler Enttäuschungen wendet sie sich immer wieder an die Freiheit und wird, wie das Alte Testament sagt, nicht müde, dem Menschen den wahren Weg vorzustellen. Es bedarf, um solchem Vorgehen treu zu bleiben, einer göttlichen Geduld und Langmut, die nur möglich sind für den, der weiß, daß er alles in seinen Händen hält, und der Zeit hat zu warten, bis die Dinge reif geworden sind.

An den Menschen stellt solche Führung große Ansprüche. Denn sie will, daß er im Vertrauen auf sie in die ungebahnte Zukunft hinausschreite und sich selbst den Weg bahne. Die Zunkunft wird nicht durch Berechnung oder Vorauswissen vorweggenommen. „Zieh fort . . . in das Land, das ich dir zeigen werde!" (Gn 12, 1), lautete das Wort Gottes an Abraham. Sie fordert damit sein Letztes an Selbstbestimmung und Selbstsein heraus. Solange er die Weltmächte als göttlich verehrte, war er eher ein Geschobener, wie das seine Zuflucht zu Orakeln und Vorzeichen beweist. Statt zu entscheiden, ließ er sich durch sie die Entscheidung abnehmen. Die Führung Gottes hingegen und damit seine Gnade engen die Freiheit nicht ein, sondern erhöhen sie, indem sie dem Menschen Möglichkeiten eröffnen, die ihm sonst unzulänglich blieben[1].

Führung geht nicht ohne Treue. Sie wird denn auch im Alten Testament in den Vordergrund gestellt. Einem naturhaften Gott gegenüber verläßt sich der Mensch auf die immerwährende Wiederkehr des Gleichen; dieses sucht er zu kräftigen und zu erneuern und sich selbst ihm anzugleichen und daran teilzunehmen. Darum ist man auch auf die Bewahrung des Alten, des Herkömmlichen und Erprobten eingestellt und verwirft jede bewußte Neuerung. Von dem personhaften Gott der Geschichte kann man eine solche tote Gleichförmigkeit nicht erwarten. Was die Zukunft bringen wird, ist wesentlich unbekannt. Es gibt für das göttliche Verhalten keine Regeln außer allgemeinster Art. An die Stelle des fraglosen Drinstehens im immer gleichen Naturgeschehen tritt hier vielmehr das Wissen um die unverbrüchliche Treue Gottes. „Ich bin, der Ich bin", mit diesen Worten hat Gott selbst seine unvergleichliche Wesensart zu erkennen gegeben (Ex 3, 14). Er ist nicht, was anderes und andere aus ihm machen; er ist rein er selbst. Ausdruck dieses Selbstseins ist aber die Treue, die sich im Wechsel des Geschehens gleich bleibt und von dem Unvorhergesehenen nicht aus ihrer Bahn geworfen wird. Nur der Führung durch eine Treue ohne Ausnahme kann der Mensch sein Heil anvertrauen. Sie ist der Boden, auf dem er sich getrost in die unbekannte Zukunft hinauswagen kann. Die heidnischen Götter kannten eine solche Treue nicht; die ihre hielt sich in engen Grenzen und versagte spätestens angesichts des Todes des schutzbefohlenen Men-

[1] A. BRUNNER: Gnade als Freiheit und Liebe, in: *Vom christlichen Leben.* Würzburg 1962, 260—274.

schen und mußte sich schließlich wie vorsätzlicher Betrug und Verrat ausnehmen. Der Tod Hektors in der „Ilias" gibt eine ergreifende und erschreckende Beschreibung des Gefühls der Verlassenheit und trostlosen Einsamkeit, der der Mensch hier letztlich ausgeliefert war; denn über ihre Grenzen können die Weltmächte nicht hinaus, und das empfindet der Mensch als Treubruch. Nicht so im Alten Testament! Selbst die schlimmsten Prüfungen und grausamsten Enttäuschungen lassen hier den Menschen nicht an der Treue Gottes endgültig irre werden, so groß die Versuchung dazu sein mag. Man lese darauf hin den Propheten Jeremias und erwäge, wie er die furchtbare Last der Geschichte getragen hat!

## Die Erkenntnis der göttlichen Führung

Wie ein Mensch aus seinem Verhalten und Tun erkannt wird, so an sich auch Gott aus seinem Wirken in der Geschichte. In beiden Fällen ist aber richtige Erkenntnis nur dann möglich, wenn man bereit ist, auf den Gegenüber einzugehen und die Wirklichkeit gleichsam von der Mitte seines Seins aus zu sehen. Diese Seinsmitte ist allerdings beim Menschen wenig fest; das Unpersönliche durchkreuzt allzu oft ihre freien Entschlüsse. Gott aber ist mit sich selbst in so vollkommener Übereinstimmung, daß er in allem mit dem ganzen Einsatz seines Wesens wirkt und dieses ihn darum, wenn auch verschleiert, so zeigt, wie er ist. Die Geschlossenheit seines Wesens läßt keinen Widerspruch zwischen einem offenbaren und einem verborgenen Gott zu; solche Widersprüche könnten nur von der mangelhaften menschlichen Erkenntnis herrühren, von dem mangelhaften Eingehen auf Gottes wahres Sein.

Wenn außerhalb des Alten Testamentes die göttliche Führung nur wenig erkannt worden ist, so lag dies nicht am Fehlen solcher Führung (Am 9, 7), sondern an der falschen Einstellung des Menschen. Um sie zu erfassen, hätte der Mensch sie anzuerkennen und zu befolgen bereit sein müssen. Solche Bereitschaft ist ja schon dazu erfordert, einen Menschen in seinem Eigentlichsten und Einmaligen richtig zu verstehen und zu würdigen. Der Mensch hat aber in der Geschichte immer versucht, sich selbst und seine eigensüchtigen Interessen durchzusetzen. Nach ihrem Verhältnis zu diesen Zielen beurteilte er naturgemäß den Verlauf der Geschichte; und da mußte sie ihm als sinnlos vorkommen, als unbegreifliche und verworrene Zufälligkeit, da sie in der Tat nicht darauf ausgerichtet ist, diesen Interessen Rechnung zu tragen. Das Regelmäßige und darum Vorhersehbare in der Natur schien sie eher zu begünstigen, und darum war man bereit, darin die Wirkung hoher Weisheit und furchtgebietender Macht zu sehen.

Handgreiflich konnte die göttliche Führung nur für einen Menschen werden, der unbedingt bereit war, Gottes Willen auszuführen, und sei es auch unter dem schmerzlichsten Verzicht auf die berechtigtsten menschlichen Interessen und Erfolge.

Nur durch einen solchen Menschen konnte Gott als der Gott der Geschichte hell und klar erstrahlen. So ist denn auch diese Offenbarung durch jenen Menschen erfolgt, der als der vielgeliebte Sohn für sein eigenes Leben keinen andern Sinn und keine andere Aufgabe denken konnte als den Willen des Vaters zu tun. Mit Schrecken und vielfachem Ärgernis wurde an dem Leben dieses Sohnes klar, daß die göttliche Führung nicht die Verwirklichung der allzu menschlichen Wünsche im Auge hat, sondern die Selbstverwirklichung als das wahre Heil. Im Lichte dieser Ausrichtung erhalten die Tatsachen der Geschichte ein anderes Gesicht. Scheinbar Großes sinkt zu ohnmächtigem und wirkungslosem Getue des menschlichen Stolzes zusammen; Unscheinbares dagegen, ja Scheitern und Untergang verwirklichen Gottes Führung. Der Menschen Urteil über die Geschichte wird als irrig und befangen durchgestrichen, und an seine Stelle tritt das Urteil der ewigen Wahrheit. Sie verwirft die Selbstsucht und alles, was sie im Gefolge hat, und läßt als die entscheidende Macht der Geschichte die selbstlose Liebe treten.

An dieser Sicht der ewigen Wahrheit auf die Geschichte kann der Mensch insoweit teilnehmen, als er am Geiste Christi teilnimmt. So war es schon mit den Heiligen und Propheten des Alten Bundes, die, von Gott erleuchtet, das oft so furchtbare Geschehen rings um sie und in ihrem eigenen Leben richtig zu deuten wußten. So ist es auch jetzt mit allen denen, die mit Gottes Gnade sich bemühen, die Liebe Gottes in ihrem Leben zur treibenden Kraft werden zu lassen. Erst der Mensch, der in der Liebe Christi zu Gott steht, macht aus dem äußeren Geschehen eine Verwirklichung des Willens Gottes und wirkt so im Sinn der wahren Geschichte. Dadurch wird sein Leben, wird das Leben der Heiligen zu einer, wenn auch noch so unvollkommenen Offenbarung des Gottes der Geschichte.

Der Sinn der Geschichte ist also, ohne den Händen Gottes zu entgleiten, bis zu einem gewissen Grade in die Hand des Menschen gelegt. Das geschichtliche Sein ist so bildsam, daß es der Freiheit des Menschen anheimgegeben ist, was aus ihm werden soll, ein weiterer Schritt zur Selbstverwirklichung oder ein weiterer Absturz in den Selbstverlust. Das, was auf den ersten Anblick eine Schwäche dieses Seins anzeigen möchte, eben die Bildsamkeit und anscheinende Unvollendetheit, das erweist sich als die Offenbarung einer höheren Seinsart. Zeichen der metaphysischen Schwäche ist vielmehr die starre Unveränderlichkeit des Naturhaften, dem ein eigentlicher Sinn fehlt. In der Natur ist der Mensch dem Wirken ausgeliefert; in der Geschichte kann er der Herr des Geschehens sein auch da, wo er ihm scheinbar ohnmächtig unterliegt. Über der Geschichte steht das Wort: „Denen, die Gott lieben, wirkt er in allem zum Guten mit“ (Röm 8, 28).

Das ist also der Sinn des Eingreifens Gottes in die Geschichte Israels: es soll uns von der ständigen Führung Gottes in aller Geschichte überzeugen. Was hier sichtbar zutage tritt, das vollzieht sich, von uns nicht erkannt, überall. In allem ist Gott am Werk und lenkt das geschichtliche Geschehen. Schon im Alten Testament ist an einzelnen Stellen diese Erkenntnis ausgesprochen: „Wohl habe ich Israel aus

Ägypten geführt, doch ebenso die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir" (Am 9, 7); besonders im Deutero-Isaias (Is 40 ff.) tritt diese Wahrheit klar hervor. Dieses Eingreifen verfolgt immer das Heil des Menschen; aber es geschieht auf eine unerwartete und unbegreifliche Weise. Ja, durch dieses Walten Gottes wird dem Menschen erst klar, worin sein Heil besteht; es wird ihm gesagt, daß alles das, was er als Heil bisher erstrebt hatte, irdisches Wohlergehen und innerweltlicher Erfolg, nicht nur nicht das Heil bringen kann, sondern ihm meist im Wege steht. Kund wird diese Wahrheit an dem Schicksal des Einzigen Sohnes hier auf Erden. Wenn irgend jemand in der Geschichte unter der unmittelbaren und liebenden Führung Gottes stand, dann dieser sein vielgeliebter Sohn, an dem er sein Wohlgefallen hat. Nach menschlichen Begriffen ist aber das Ergebnis dieser Führung irdisches Scheitern, Untergang in Schande und Qual. Ein Schicksal, unbegreiflich wie Gott selbst! Nur wer Gott in seinem innersten Wesen kännte, der begriffe, daß alles so kommen mußte (Lk 24, 25 f.).

Aus dieser Offenbarung wissen wir jetzt, daß die ganze Geschichte und jeder einzelne in ihr unter der unmittelbaren Führung Gottes steht, so daß ihm ohne den Willen des Vaters kein Haar vom Haupte fällt (Mt 13, 30; Lk 12, 7). Durch Christus, und nur durch ihn, sind wir der Treue Gottes unbedingt gewiß (Röm 8, 31–39). Wir erkennen aber zugleich, daß diese Führung über menschliches Verstehen hinausgeht wie Gottes Weisheit über die menschliche. Es ist also unmöglich, aus der Vergangenheit sichere Schlüsse auf das Verhalten Gottes in einer bestimmten Lage der Gegenwart oder der Zukunft zu ziehen, außer diesem einen Schluß, daß auch diese Lage unter der Führung Gottes steht und seinen Händen nicht entgleiten kann. Darum verlangt der Christ nicht danach, die Zukunft durch Orakel und Vorzeichen vorauszuwissen, wie er auch in irdischem Erfolg nicht die Bürgschaft für ein besonderes Wohlgefallen Gottes sieht noch in irdischem Scheitern den Beweis der Verwerfung.

Vor allem aber ergibt sich die für das Leben wichtige Lehre: Gottes Führung und darum jede geschichtliche Lage ist Frage und Anruf an den Menschen. Gottes Führung hebt die Freiheit nicht auf; Führung gibt es im Gegenteil nur für Freiheit. Es gilt also in jeder Lage die richtige Antwort zu erkennen und sie durch die Tat zu geben. Der Führung antwortet Abkehr vom verkehrten Eigenwillen durch Reue und Buße und der Wille zum unbedingten Gehorsam gegen Gott. Nur ein solcher Wille wird auch fähig sein, Gottes Willen im einzelnen hier und jetzt zu erkennen. Wenn man schon einen Menschen in seiner Einmaligkeit um so besser erkennt, je mehr man gewillt ist, diese seine Einzigkeit anzuerkennen, so gilt dies noch unvergleichlich mehr von der Personhaftigkeit Gottes. Je gleichförmiger ein Mensch Gott gegenüber geworden ist, um so klarer wird ihm auch die Führung Gottes in seinem eigenen Leben und in der Geschichte aufleuchten. Weil er den Vater mit der ganzen starken Liebe seines Herzens umfaßte, darum ist Christus an der Liebe des Vaters nie irre geworden, auch nicht in der dunklen Stunde am

Kreuze. Weil Paulus dieser Liebe zugesellt worden war, darum wußte er, daß nicht Not noch Drangsal, Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr oder Henkersschwert, weder Tod noch Leben, noch Engel noch Gewalten noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Kommendes, weder Hohes noch Tiefes, noch überhaupt etwas in der Welt uns trennen kann von der Liebe Gottes (Röm 8, 35–39), daß also alle Widerwärtigkeiten nicht, wie das natürliche heidnische Empfinden urteilt, ein Zeichen sind, daß diese Liebe uns im Stiche läßt. Das Unbegreifliche der Geschichtsführung Gottes, wie sie sich in der Heiligen Schrift uns zeigt, soll uns hinweisen auf das Unbegreifliche Gottes selbst, aber ein Unbegreifliches deswegen, weil dieser Gott Liebe ist. Wahre Liebe versteht der sündige Mensch aus sich nicht mehr. Je mehr er sie aber durch die Gnade Gottes aus eigener Erfahrung kennenlernt, um so klarer wird er wie Paulus in Gemeinschaft mit Christus innewerden, daß sie auch ihn durch die Fährnisse der Geschichte führt. Gottes unwiderstehliche Macht in den Ereignissen der Geschichte erkannt zu haben, das ist es, was die Propheten Israels ausgezeichnet hat. Der Sinn solcher Erleuchtung war aber nicht abstrakte Erkenntnis, obschon solche sich nachträglich daraus gewinnen läßt, sondern die Aufforderung an Israel, sich Gottes Führung gegen alle menschliche Einsicht anzuvertrauen und ihr gehorsam zu sein.

Das gleiche gilt von der Erkenntnis, daß Gott auch der Gott der Geschichte ist. Auch sie schenkt uns keine Einsicht in die Einzelheiten der Ratschläge Gottes noch ein Wissen um die zukünftigen Ereignisse. Sie will nur das eine, uns überzeugen, daß unser Heil in den Händen Gottes wohl bewahrt liegt, wenn wir seinen Willen hier und jetzt tun. Diesen Willen vermag aber der Mensch um so klarer zu erkennen, je gleichförmiger er in seiner Gesinnung der Gesinnung Christi ist (Phil 2, 5 ff.); um so eher wird er jeweils so handeln, wie Christus es in seiner Lage tun würde. Damit ist die ganze Geschichte des einzelnen wie der Völker hineingenommen in den Heilsplan Gottes, und zwar bis in alle Einzelheiten: „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, tut alles zur Verherrlichung Gottes!“ (1 Kor 10, 31). Denn durch das irdische Leben des Gottmenschen ist alle menschliche Tätigkeit erlöst worden und kann zum Mittel für die Heiligung werden. Die Angst vor der Geschichte und ihrer Unsicherheit und Unruhe ist vom Christen genommen; er ist gewiß, nicht vergeblich zu leben. Wo immer er den Willen Gottes erfüllt, da handelt er auch im wahren Sinn des geschichtlichen Geschehens, ohne sich wie der Marxismus zu vermessen, den Gang und die Richtung dieser Geschichte im voraus zu erkennen. Und nur so bleibt die Geschichte, was sie ist. Ließe sich aus Gesetzen genaue Voraussicht des künftigen Geschehens gewinnen, so würde die Geschichte aufhören, Geschichte zu sein und der Mensch ins Naturhafte und Untermenschliche zurückfallen. Es ist kein geringer Dienst am Wohl der Menschheit, wenn uns der Glaube vor trügerischen Utopien und Ideologien bewahrt, die statt des versprochenen Glücks nur Unheil und Unsegen über viele bringen.

## Bewahrung und Fortschritt

Nur in der Religion des absolut personhaften einzigen Gottes bewahrt die Geschichte ihr Gleichgewicht. In den Naturreligionen sieht der Mensch das Göttliche in dem gleichbleibenden Wirken der Weltmächte. Darum wird hier die Vergangenheit auf Kosten von Gegenwart und Zukunft betont. Alles Große und Heilsame ist am Anfang den Menschen von einem Gott oder einem Heilbringer gebracht worden; von ihm stammen aller kultureller Besitz und alle sozialen Einrichtungen. Es gilt also, dieses Erbe unverändert zu bewahren und alle Neuerungen fernzuhalten. Die geschichtlichen Änderungen, die sich dennoch nicht vermeiden lassen, vollziehen sich unvermerkt und ohne den ausdrücklichen Willen, etwas Neues zu schaffen. Zudem glaubt man hier, eine Vielheit von Mächten, die miteinander oft in Widerstreit liegen, beherrsche das Geschehen. Deswegen kann der Gedanke nicht aufkommen, daß das geschichtliche Geschehen einen einheitlichen Sinn besitze, noch vermag der Mensch seine tiefste innere Einheit zu gewinnen, die nur da zu finden ist, wo er der Einwirkung der Weltmächte nicht mehr unfrei ausgesetzt ist. Ungeteilte und letzte Hingabe ist nur an den einen persönlichen Gott möglich.

In der heutigen Zeit hat sich das Gewicht einseitig auf die Zukunft verschoben. Das Neue wird schon deswegen geschätzt, weil es neu ist, und das Alte wird verachtet. Eingeleitet wurde diese neue Haltung durch die Verwerfung der religiösen Überlieferung. Langsam breitete sich die neue Einstellung auf alle Gebiete aus. Immer mehr beherrscht der Bewegungsrhythmus der Technik und der Wirtschaft, die ihrer Natur nach wenig mit Überlieferung zu tun haben, auch das geistige Leben. Damit ist eine erschreckende Unstete und Unruhe in die Welt gekommen. Der Mensch fühlt sich ohne Halt wie von einem Wirbelwind davongetragen, und er verliert trotz des technischen Fortschritts die Herrschaft über das Geschehen immer mehr, das sich zu überschlagen droht. Er kommt auch nicht mehr zum ruhigen und tiefen Genuß dessen, was die Welt ihm bietet. Denn das Heute ist immer schon vom Morgen überholt. Die Gegenwart ist auf die punktförmige, immer abbrechende Gegenwart des physikalischen Geschehens eingeengt; sie ist nicht mehr um ihrer selbst da, sondern nur noch als Durchgang zur Zukunft.

Insoweit aber der Mensch seine Gegenwart, sei es an die Vergangenheit, sei es an die Zukunft verliert, ist er nicht er selbst, ist er noch nicht oder nicht mehr im vollen Sinn Mensch. Er selbst ist er nur durch eine möglichst breite, tiefe und geistig mächtige Gegenwart. Nur eine solche ist imstande, die Vergangenheit in dem, was des Bewahrens wert erscheint, anzunehmen und sich in vollem und klarem Wissen um das, was die Stunde erheischt, der Zukunft zuzuwenden, statt bloß wie ein Naturwesen in sie fortgerissen zu werden.

Vorbild und Ermächtigung dazu ist aber die ewige Selbstgleichheit des personhaften Gottes. In seiner ewigen Gegenwart sind Vergangenheit und Zukunft zugleich hineingenommen und von ihr umfaßt, und in deren unendlicher Breite sind

sie nicht beengt. Darum vollzieht sich Gottes Wirken jeweils sowohl in Anbetracht der ganzen Wirklichkeit wie auch zugleich in der erschöpfenden Schau der gegenwärtigen, einmaligen Lage. Bewahrung und Neuheit stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern sind eins: die Bewahrung geschieht durch je neues Walten, und die Neuheit bewahrt in je einmaliger Gestalt alles, was zu bewahren wert ist. Immer aber ist Gott in einer vollen, sein ganzes Wesen umfassenden Gegenwärtigkeit zu allem, in der nichts unlebendig, nichts nur halb wach ist: „Es schläft und schlummert nicht der, der Israel beschützt" (Ps 121 [120] 4). Darum überrascht ihn nichts, und kein Geschehen entgleitet seiner Hand.

Je höher in der Rangstufe des Seins ein Seiendes steht, um so mehr gleicht seine Fähigkeit zur Gegenwärtigkeit dieser allumfassenden und allwaltenden Gegenwart Gottes. Im Stofflichen ist die Gegenwart ein verschwindender Punkt in einem endlosen Prozeß des bloßen Ablaufens. Entsprechend wird auch im Technischen das Erreichte jeweils durch ein Neueres nicht nur verbessert, sondern abgetan und erledigt: die ersten Eisenbahnen und Flugzeuge haben heute keinen Wert mehr.

Anders die geistige Gegenwärtigkeit des Menschen. Sie steht in sich, in der Selbstgleichheit der Person, die nicht vergeht inmitten des Verströmens der Zeit. Je mächtiger und geistiger die Person, um so umfassender ist diese Gegenwart, um so steter ihre Tätigkeit, die aus einem festen Grunde hervorgeht im Blick auf Vergangenheit und Zukunft, in Anbetracht dessen, was auch in Zukunft zu bestehen verdient, was bewahrt werden soll. In solchem Stehen über dem bloßen Getriebenwerden, in dem Handeln aus dem Bewußtsein hoher Verantwortlichkeit ist der Mensch mehr als sonst er selbst, und seine Gegenwart wird zu einem endlichen Abbild der ewigen Gegenwart Gottes. Vergangenheit und Zukunft werden durch eine solche Haltung in die Gegenwart aufgenommen und durch sie wirksam. Darum bricht das geistige Geschehen nicht jeden Augenblick punktförmig ab, sondern bewahrt sich und wirkt weiter durch die Jahrhunderte als lebendige Kraft. Dieses Weiterleben vollzieht sich in einer ständigen freien Wiederaufnahme der Überlieferung. Diese ist nichts Mechanisches, das sich von selbst vollzieht. Als freies Tun ist solche Wiederaufnahme sichtend; sie nimmt nur das auf, was der Weitergabe für wert erscheint.

Weil die geistige Überlieferung wesentlich mit dem Selbstsein und der Geschichtlichkeit des Menschen verbunden ist, so mußte die Verwerfung der religiösen Überlieferung, der Tradition, die ja aus der innersten Seinsmitte des Menschen hervorgeht, ihn aus einer inneren Folgerichtigkeit zu jenem Bereich hindrängen, der keine Überlieferung und keine wahre Gegenwart kennt, zum Stofflichen, und das Technische und Wirtschaftliche folgerichtig an die erste Stelle setzen. Aber solches ist nur möglich durch den Verlust der wahren Menschlichkeit, durch Verlust der Gegenwart und damit der wahren und tiefen Freude am Leben, die nun, vergebens allerdings, durch die gierige Jagd nach Vergnügen ersetzt werden soll. Der Mensch hat ja keine Zeit mehr, der andern und der Dinge wirklich froh zu werden.

Dies vermöchte er nur aus einer starken und tiefen Gegenwärtigkeit. Eine solche allein brächte es auch fertig, Überlieferung und Fortschritt, in die unter dem Einfluß des Leiblichen die geistige Lebendigkeit aufgeteilt wird, immer wieder ins Gleichgewicht zu bringen und damit das Leben sowohl vor Erstarrung wie auch vor Unstete zu bewahren. Möglich wird solche Gegenwart aber nur da, wo sich der Mensch von der Treue und Lebendigkeit der ewigen Gegenwart Gottes getragen und umhegt weiß. Nur wo der Mensch im Absoluten fest verankert ist, kann er seiner selbst mächtig werden, statt sich von dem Unterpersönlichen mitreißen zu lassen. Schon Paul L. Landsberg hat den tiefen Zusammenhang zwischen dem Gebet, also einer persönlichen Beziehung zu Gott, und der Möglichkeit der Seelenformung bemerkt; und er meint, daß ihr gemeinsames Dahinschwinden in der heutigen Zeit vermuten lasse, daß der Mensch nur vom Absoluten her die Kraft zur Umgestaltung seiner Innenwelt gewinnt[2].

# Das nomadische Ideal in der Bibel

M. Y. Ben-gavriêl

Mit dem Wachsen des königlichen Absolutismus unter den Omriden und dem machtvollen Eindringen phönizischen Heidentums in Israel, propagiert vor allem durch die Phönizierin Isebel, die die Zügel der Herrschaft ihres schwächlichen Gemahls Ah'ab und die seiner Nachfolger Ahasiah und Jehoram führte, wuchs auch der antidynastisch-antiheidnische Widerstand in Israel (3 Kg 16, 29 ff). Vor allem war es das konservative Bauerntum, das mit steigendem Unbehagen die Umtriebe der Ba'alpriester, Gruppen heulender Derwische, und die in immer größerer Zahl von der Königin errichteten Götzenhaine und Ba'altempel beobachtend, sich nach den alten Zeiten einfachen, gottnahen Lebens zurücksehnte. Gleichzeitig aber breitete sich die Mißstimmung gegen das Könighaus auch unter den Klanhäuptern aus. Der Kriegeradel mußte, weniger aus religiösen Gründen als aus der naheliegenden Überlegung heraus, daß die Phönizierin die in Israel traditionell führenden Kreise immer weiter in den Hintergrund drängen würde, um sich an der Macht zu halten, antidynastisch werden. Diese beiden Gesellschaftsgruppen, eifrig unterstützt von

[2] Paul L. LANDSBERG: *Einführung in die philosophische Anthropologie.* Frankfurt ²1961, 193.

dem Propheten Elia (Elias) und seinem Schüler und Nachfolger Elisa, waren es vor allem, die den aufständischen Reitergeneral Yehu unterstützten und seine Ausrufung zum König im Jahr 842 v. Chr. lebhaft begrüßten (4 Kg 9).

Yehu, der Sohn des Yehoschaphat tötete nicht nur die Isebel, sondern auch das gesamte Haus der von den Propheten verfluchten Omriden und zerstörte, was für die Masse des Volkes Ziel der Revolution war, die Ba'altempel, vor allem den von Samaria. Es ist anzunehmen, daß das Heer des Generals Yehu nicht allein aus regulären Soldaten, sondern auch aus Partisanen bestand, die ihn aus vornehmlich religiösen Gründen unterstützten. Diese religiösen Freischärler, allem Anschein nach Naziräer, Gottgeweihte also, die eine Reihe von Gelübden auf sich genommen hatten, wie sie an verschiedenen Stellen des Pentateuchs und der Richter dargestellt werden, hatten sich für Yehu entschieden, weil sie in ihm den politisch-militärischen Führer einer Rückkehr zur unverfälschten Lehre und Religion Israels sahen. Einer von ihnen, Yonadav, richtiger Yehonadav, der Sohn des Rechab, war ihr Anführer, wodurch man sie als Angehörige des Puritanerstamms der Rechabiter bezeichnen kann.

Diese Partisanen Gottes nun, die wenigen Stellen der Bibel und der späteren Schriften nennen sie Benej-rechav, waren mehr als eine Sekte. Sie stellten einen in dieser Zeit der bereits einsetzenden Auflösungstendenz des Stammesgefüges noch gut organisierten Stamm dar, der, wenn wir uns auf diese Bibelstellen richtig beziehen (1 Chr 2, 55), mit dem der Keniter identisch zu sein scheint. Die Keniter, eigentlich ein midianitischer Fremdstamm, der aber die Religion des einzigen Gottes angenommen hatte, war, wie wir aus Richter 1, 16 entnehmen, mit den Israeliterbeduinen schon zur Zeit des Moses verschwägert und blieb ihnen all die Jahrhunderte seiner geschichtlichen Existenz treu.

Der Bund oder die Sekte der Rechabiten dürfte, in seinem Kern zumindest, aus kenitischen Stammesangehörigen bestanden haben. Es heißt im 1. Buch der Chronik 2, 55: „Das sind die Qinim (die Keniter also), die von Hamath kommen, dem Vater von Beth-rechab." Das Haus Rechab aber ist es, dem der Vater des Gründers dieser religiösen Bewegung, Yehonadav, entstammt, ein Mann, der ein Kamelbeduine war, wie der Name Rechav, der vom Wortstamm rachav, reiten, kommt, vermuten läßt.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, über diesen Stamm der Keniter einige Worte zu sagen. Wir finden ihn zuerst zur Zeit Abrahams als Nachbarn der Keniziter (1 Mos 15, 19), die, wie es später heißt, „im Tal der Schmiede" wohnen, und später in der Wüste Sinai als einen der dort ziehenden Stämme, die möglicherweise im Lauf der Völkerwanderung, der die Israeliterstämme aus dem Zweiströmeland herübergebracht hatte, gleichfalls nach dem Westen kam. Einer der Beduinenstämme, der nicht unter ägyptische Herrschaft gekommen war, blieb er auch innerlich unabhängig von ägyptischer Zivilisation, naiv, ungebrochen, ein reines Wüstenvolk, räuberisch und gastfreundlich, dem Kampf wie tiefer Reli-

giosität ergeben. Zu diesen Kenitern nun kam Moses auf der Flucht nach Ägypten. Wenn auch an der betreffenden Stelle des Berichtes 2. Mos 2, 18 von der Stammeszugehörigkeit Reguêls oder Hovabs, des späteren Schwiegervaters oder Schwagers Moses, nicht die Rede ist, weist doch die Stelle Richter 4, 11 in Verbindung mit 4. Moses 10, 29 darauf hin. An dieser letztgenannten Stelle bittet Moses den Keniter, mit dem Volk zu gehen; „denn du weißt die Lagerplätze in der Wüste und sollst unser Auge sein". Man darf daraus entnehmen, daß die Keniter ein der Brunnen und der Oasen dieser Wüste kundiger Beduinenstamm waren, der, wenn vermutlich auch klein, so doch als Freund seines Wagemutes wegen gesucht war; denn er ist es, wie es im Bileamsegen heißt, dessen „Wohnung fest ist und der sein Nest in einen Felsen gelegt hat" (4. Mos 24, 21 f). Dieser kleine Stamm nun hat den Israeliten als Führer und Wegbereiter gedient und wurde mit der Zeit, ohne seine Organisation aufzugeben, Gaststamm, Klient eines größeren, vermutlich des Stammes Yehudah, wodurch er zu gewissen Leistungen verpflichtet war. Nach der Theorie Gunkels dürfte es sich bei diesen Abkömmlingen des Nachkommen Kains, Tubalkains des ersten Schmiedes, um Leistungen handeln, die sich aus dem Schmiedehandwerk ergeben. Trifft dies zu, dann dürfte der Stamm, trotz der sich aus seiner Nützlichkeit ergebenden Beliebtheit keineswegs zur Aristokratie der Wüste gezählt worden sein, da wenn wir aus dem Lebensstil der heutigen Beduinen einen Analogieschluß ziehen, Handwerkerstämme auf tieferer Stufe stehen als Krieger- oder Räuberstämme.

Wir sehen also schon im Anfang der Geschichte des geeinten Volkes die Stammväter Rechabs bei den Israelitern unter Moses in der Wüste. Wohl mögen sich von Zeit zu Zeit ihre Wege getrennt haben, im allgemeinen aber blieb die Verwandtschafts- und Kampfgemeinschaft erhalten. Lange Zeit dann hören wir nichts von ihnen, bis in die Zeit Josuas. In dieser Zeit, so berichtet Richter 1, 16, „zogen die Söhne des Keniters von der Palmenstadt samt den Söhnen Yehudahs in die Wüste Yehudah und blieben dort wohnen bei dem Volk". Hier haben wir ein Zeugnis für zwei Tatsachen: erstens dafür, daß die Keniter schon um das Jahr 1400 in enger Verbindung mit dem Stamme Juda lebten, und zweitens dafür, daß sie sich entschlossen hatten, beim Volk, also bei den Israelitern zu bleiben, nachdem es allem Anschein nach früher Gelegenheiten gegeben hatte, dieses Verhältnis zu lösen.

Nicht lange nachher, etwa um 1300, finden wir unsern Stamm im Norden Palästinas. Yaêl, wie es heißt, „das Weib Hebers des Keniters", erschlägt Sisra, den philistäischen Feldhauptmann des Königs von Hazor, obwohl, wie ausdrücklich vermerkt wird, „Friede war zwischen Yabin, dem König von Hazor, und zwischen dem Haus Hebers, des Keniters" (Richt 4, 17). Heber, von dem früher berichtet wird, daß er von den andern Kindern Kains weg gegen Za'anayim gezogen war, dürfte ein Unterscheich des Stammes, also ein Klanchef gewesen sein, der im letzten Augenblick aus irgendwelchen Überlegungen in das Gefecht eingreift, während das Weib allein, das heißt mit den andern Weibern des Klans, im Haus,

also im Zeltlager bleibt. Sie ist es, die dann aus Solidaritätsgefühl mit den Stämmen Naphtali und Sevulun den Sisra erschlägt.

Zur Zeit Sauls, also rund zweihundert Jahre später, treffen wir die Keniter unten im Süden, wo sie allem Anschein nach mit den Amalekitern in irgendeinem, wahrscheinlich die Weideverhältnisse betreffenden Vertragsverhältnis standen. Laut 1. Sm 15, 6 versucht nun Saul, den Stamm an die gemeinsame Vergangenheit erinnernd, zum Parteiwechsel zu überreden. „Geht, weichet, ziehet", ruft er, „hinab aus der Mitte der Amaleki, daß ich dich nicht hinwegraffe mit ihnen; denn du hast Liebe erwiesen den Kindern Yissraêls bei ihrem Zug aus Mizrayim (Ägypten). Und der Keni wich aus der Mitte der Amaleki". Ob die Drohung mit Gewalt oder der diplomatische Hinweis auf die Vergangenheit Ursache des Frontwechsels war, bleibe dahingestellt; sicher ist nur, daß die Keniter, noch immer Nomadenstamm, so schwach waren, daß sie einer Hilfe, in diesem Fall also der Amalekiter, bedurften.

Dieser Stamm tritt nun im Jahr 841 unter Kriegslärm wieder in die Geschichte. Der Revolutionsführer zieht gegen das Haus Ah'ab und sieht sich um Bundesgenossen um. In der Gegend von Samaria stößt er, sicherlich nicht zufällig, auf das Haupt des Stammes, Yehonadav ben-rechav, und fragt ihn: „Ist dein Herz so redlich zu mir wie mein Herz zu dem deinen?" „Ja, so ist es", antwortet der andere. Sie reichen einander die Hände, und der Bund ist geschlossen. Er steigt auf den Wagen Yehus, und sie marschieren, seine Leute mit denen Yehus, nach Samaria, wo sie im Blut der Ba'alpriester das politische Bündnis besiegelten (4 Kg 10, 15 ff).

Der rechabitische Stamm muß um diese Zeit demnach eine gewisse Macht dargestellt haben. Aber nicht allein als Vertreter von so und so vielen Schwertern und Bogenschützen muß Jehonadav von dem Reiteroberst Yehu gesucht worden sein, insbesondere seines Einflusses im Volk wegen, der um diese Zeit groß gewesen sein muß. Dem Yehu, dem es darum gehen mußte, seine Sache so populär wie möglich zu machen, war es wichtig, den seiner ganzen geistigen Anlage nach revolutionären Orden für sich zu gewinnen. Der Versuch gelang, und die Revolution hatte zwei Führer, die – wenn auch aus durchaus verschiedenen Gründen – einem gemeinsamen Ziel zustrebten. Der eine, Vertreter des Kriegsadels, ein Abenteurer, wie ihn unruhige Zeiten des Niedergangs oder des Aufstiegs überall hervorbringen, wollte die Königskrone erobern. Weniger die soziale Not oder das beleidigte religiöse Gefühl, darf man annehmen, hat ihn auf den Plan gerufen, sondern das Machtstreben des politischen Offiziers, der seine Zeit gekommen sieht. Yehonadav wieder, ein Asket vielleicht, allenfalls ein Ekstatiker, der, ein naiver Mann der Wüste, nur die grobsinnlich erfaßbaren Tatsachen der Politik versteht, findet in ihm einen Bundesgenossen, um vor allem die verhaßte Fremdgötterei, die den Namen des einen Gottes schändet, zu beseitigen. „Alle Macht bei Gott!" mag der Ruf gewesen sein, mit dem seine Leute in den Kampf gingen, ähnlich wie das Allah kebîr der moham-

medanischen Rechabiter unsrer Tage, der Wahhabiten, als sie aus der großen Wüste hervorbrachen.

Betrachten wir nun das Wesen dieses Ordens, der aus dem geschichtlichen Halbdunkel eines Wüstenstammes plötzlich in das feste Gefüge des Staates eingreift, wie auch die religiösen und sozialen Verhältnisse der Zeit, die die Voraussetzung für das Eingreifen dieser Puritaner gaben.

Schon in den ältesten Zeiten gab es in Israel Männer, die ihre Kraft und ihr Leben dem Kampf für die Gottesidee widmeten und sich unter einem gewissen Ritual, wir finden es im 6. Kapitel des 4. Buches Moses angedeutet, angelobten. Diese Gotteskämpfer, Nasiräer, trugen eine eigene Kleidung und lange, nie geschnittene Haare und scheinen Ekstatiker gewesen zu sein, die entweder allein, als Bandenführer, oder an der Spitze des Bauernheerbannes in den Krieg ziehend das Heer mit sich rissen. Der Bund der Rechabiter ist die erste historisch feststellbare Organisation derartiger Nasiräer. Sie stammen, ethnographisch betrachtet, vom Keniterstamm ab; ihre geistigen Grundlagen, vermutlich die Ordensregeln, schuf Yehonadav, der Sohn Rechabs, ein Mann von überragender geistiger und sittlicher Größe. Über die Organisation des Ordens oder der Sekte ist wenig bekannt. Er war eine festgefügte Gemeinschaft, fester gefügt als sonst ein beduinischer Stammesverband, der ja stets Zersplitterungstendenzen unterliegt, wie wir es noch heute bei den Stämmen der arabischen Wüste beobachten können. Wir haben es hier nicht nur mit einer ethnologisch bestimmten Stammesgruppe, sondern auch mit einer Lebensgemeinschaft zu tun, die auf gewissen, alle Lebenssphären verpflichtenden Vereinbarungen geistig gleich orientierter Menschen gegründet ist und dadurch die Möglichkeit hatte, die Wechselfälle und den Wandel von Jahrhunderten zu überleben. Diese Vereinbarungen, das Gesetz des Sohnes Rechabs, des Gotteseiferers, fußte auf der alten jüdischen Volksreligion der Wüste und konnte daher nur einem Stamm, dem vermutlich letzten Nomadenstamm in Israel, verpflichtendes Gesetz werden, der in einer Zeit, da fremde Zivilisationen die alte Kultur zu bedrängen begannen, die Tradition der Wüste hochhielt. Bei einer möglicherweise kommunistischen, besser gesagt kollektivistischen Verfassung – der ältesten Verfassung des ziehenden Stammes – ist ihr wirtschaftliches Leben überaus primitiv; die Produkte der Kleintierzucht werden zu Tauschobjekten, wenn sie mit Bewohnern fester Siedlungen zusammenkommen oder sie auf die Märkte von Jerusalem, Hebron oder Samaria bringen. Dieser Tauschverkehr dürfte, dem geringen Bedarf der Zeit und der sehr einfachen Lebenshaltung der Wüste entsprechend, nur im allernotwendigsten Umfang durchgeführt worden sein. Wir haben es also mit einer an ökonomischen Gütern recht armen Schicht zu tun, deren wirtschaftliche Kraft etwa der eines mittleren Beduinenstammes unsrer Zeit entspricht. Dieser Armut und ihren Grundsätzen entsprechend wird ihre Kleidung die einfache Kleidung der Wüstennomaden gewesen sein, die nicht Zier, sondern allein Schutz vor Wetterunbilden ist; doch müssen wir, wie bei jedem primitiven Ordensgebilde,

dessen Mitglieder auf Lebenszeit verpflichtet sind, an gemeinsame äußere Kennzeichen denken, die hier vielleicht in einer sichtbaren Tätowierung bestanden haben mag. Als echte Wüstenbewohner, deren Leben auf Kampf mit Tieren, Menschen und mit der Natur eingestellt ist, waren es wohl sehnige Gestalten von großer körperlicher Kraft, sicherlich vorzügliche Bogenschützen und, ihrer midianitischen Vergangenheit entsprechend, gute Kamelreiter. So muß ihr Erscheinen in Kriegszeiten mit Schrecken oder mit Freude, je nach der Parteistellung, aufgenommen und ihre Hilfe im Krieg, sonderlich in späterer Zeit, da der größere Teil des Volkes bereits seßhaft und, friedlicher Lebensführung hingegeben, allmählich kriegsuntüchtig geworden war, freudig begrüßt worden sein. Ihre Ordensregel ist die des Nesirats: es war ihnen verboten, Wein zu trinken und Weinberge zu pflegen. Da die Rechabiter Gegner der immer wieder zum Ba'alkult führenden Stadtkultur waren, ist das Verbot des Weines und des Weinstocks, der schon den ersten Hirtenpropheten Sinnbild des von ihnen abgelehnten seßhaften Lebens war, durchaus verständlich. Dazu kam das allen Nasiräern gleichfalls gemeinsame Verbot: „ein Schermesser soll nicht über dein Haupt gehen!", wie es in Richter 13, 5 heißt. Etwas Neues aber, wodurch sich die Rechabiter eindeutig von allen Gottbesessenen scheiden, ist das Gebot des Nomadentums, das Verbot, in festen Häusern zu wohnen, vermutlich auch das, mit Nichtrechabiten zusammen zu siedeln. Es ist anzunehmen, daß manche der Ordensregeln ihrer Nachkommen im Geiste, der Essener, besonders was die Waschungen betrifft, auch für sie galten. Ob der Sekte auch Leute angehörten, die nicht im Stamm geboren waren, d. h. ob es ein Noviziat gab, ist nicht mehr festzustellen.

Ihr Ideal war das verklärte Leben des alten, gottnahen, einfachen Beduinenstammes und ihre Religion die alte Bundesreligion, die zu fordern und zu leben sie nicht müde wurden. Aus dieser Grundeinstellung heraus ist es verständlich, daß sie gegen die Existenz eines israelitischen Staatengebildes protestierten, das ihnen als Beleidigung des alten Wüstengottes erschien, der ein Gott des ziehenden Stammes, nicht ein Gott des fremden Einflüssen ausgesetzten Staates war. Sie blieben daher Beduinen, solange ihre Organisation bestand; selbst wenn sie dann und wann für kurze Zeit in die Mauern einer Stadt kamen, taten sie es nicht unter Preisgabe ihres nomadischen Ideals, sondern nur der augenblicklichen Kriegslage Rechnung tragend. Ihre Anhänglichkeit an ein Judentum, wie sie es verstanden, war ebenso unerschütterlich wie ihr Ziel, das Volk wieder zu seinen Urquellen zurückzuführen. Ihr Ideal lag in einer historisch abgelaufenen gottnahen Zeit; sie wieder zu erneuern und dadurch an der Erlösung Israels teilzunehmen, sahen sie als ihre Aufgabe an. Die große Einsamkeit der Wüste ist ihnen näher dem Herzen Gottes als die feste Stadt, als das beackerte Land, näher selbst als der Tempel in Jerusalem.

So müssen die Rechabiter, wenn sie aus der Sicht einer sich fortschrittlich nennenden, politisch bedingten Geschichtsauffassung betrachtet werden, als reaktionär im wahrsten Sinn dieses üblen Wortes erscheinen. War doch ihr unwandelbar verfolg-

tes Ziel, mit dem sie das politisch-religiöse Chaos jener Zeiten durchschritten, der Gedanke: zurück zu den Vätern, zurück unter jeder Bedingung! Aus dieser um die Zukunft panisch besorgten Lebenseinstellung, die freilich nur oberflächlicher, schematischer Betrachtung als reaktionär erscheinen mag, entspringt der Wille, alles Fremde, alles, was mit der alten Bundesreligion der Wüste nichts zu tun hat, abzulehnen, ja sogar mit dem Schwert in der Hand abzuwehren. Aus dieser Einstellung ist ihre antimonarchistische Haltung erklärlich, ebenso erklärlich ihre Abneigung gegen die Priesterkaste. Wohl stand ihnen das Ritual als fester Bestandteil der Religion hoch, aber ihnen ist das ganze Volk ein heiliges, ein Volk der Priester, das keiner Mittler bedarf. So ist anzunehmen, daß sie wohl auch später Gegner des Opferdienstes waren.

Was ihre Stellung zu den sozialen Fragen ihrer Zeit betrifft, können wir wohl mit einiger Sicherheit sagen, daß die Rechabiter nicht nur wie jeder Nomadenstamm einen bis ins Letzte gehenden Solidarismus übten, sondern auch Anhänger des sozialen Ideals der Bibel waren. Im Lauf der Zeit wandelte sich wohl ihr auf Krieg, auf Angriff und Abwehr gestelltes Leben unter dem Einfluß fortschreitender Isolierung in der Mitte eines sich nach Frieden sehnenden Volkes, so daß allmählich ein Zustand ewigen Gottesfriedens das Ziel dieser idealistischen Organisation im Judentum geworden sein dürfte. Wir müssen uns aber hüten anzunehmen, daß sie ihre Waffen zerbrachen und als pazifistische Schwärmer durchs Land zogen. Nein, sie brauchten ihre Waffen, schon um die täglichen Gefahren der Wüste abzuwehren, aber Krieg galt ihnen nur mehr dann als Notwendigkeit, wenn es sich um den Schutz der Religion handelte. In diesen Zeiten nun, da unter Ah'ab und der phönizischen Isebel die allgemeine Erbitterung aufs höchste gestiegen war, tauchten aus der Wüste die grobgekleideten Reiter auf, bereit, die Führung zu übernehmen. Das Bild damals mag wohl dem ähnlich gewesen sein, als in den Zwanzigerjahren unsres Jahrhunderts die Rechabiter des Islam, die Wahhabiten, aus der Wüste gegen Mekka vorbrachen mit dem Ruf „Allah!", genau wie die Leute des Sohnes Rechabs den Religionskampf gegen zwei Fronten aufnahmen: in ihrem Fall gegen den Muslim, der den Glauben verfälscht, und gegen den Ungläubigen. Die Parallelen dieser beiden beduinischen Orden, zwischen denen mehr als zweitausend Jahre liegen, weisen darauf hin, daß sich die Wüste, ob sie jüdisch oder mohammedanisch ist, umwandelbar der gleichen Ausdrucksmittel bedient: in beiden Fällen verbietet die Ordensregel Genuß von Wein und Beschneiden des Haares, bzw. des Bartes, und fordert höchste Solidarität, Kleidung aus einfachstem Stoff, Ablehnung moderner Institutionen und einfachste Lebensführung. Weder diese noch jene waren in ihrem Kampf um die geläuterte Religion Schriftpropheten oder Weissager, sie waren nicht wundertätige Fakire, sondern vor allem Menschen der Tat, eine Genossenschaft durch ihr beispielhaftes Leben aufrufender Kämpfer.

Aus Sinn und Wesen des Rechabiterordens, aus seinen programmatischen Bestimmungen und aus seiner Abwehrstellung können wir Schlüsse auf religiöse und

soziale Mißstände im Staatswesen ziehen, mit dem der Orden durch Religion und Blutbande verbunden war. Krieg war im Land; der Damaszener Ben-Hadad hatte Samaria belagert; es gab Hungersnot; die Bauern schmachteten unter den Folgen der kriegerischen Wirren, und der sich phönizisch gebende Hof wird zu einem Zentrum üppigsten aufreizenden Lebens. Steuern und Bedrückungen sind an der Tagesordnung. Der König, der Nachfolger der Richter in Israel, führt den Reigen: er ist es, der den Mann Naboth ermorden läßt, weil er dessen Weinberg in seinen Besitz bringen will. Er ist von phönizischen Ratgebern umgeben, baut den Göttern dieser Fremden Tempel und verschleiert vor dem Volk nicht das schamlose Treiben, das die Religionsübungen des phönizischen Melkart-Kultes in den Mittelpunkt des höfischen und vermutlich auch des städtischen Lebens stellen. Immer stärker wird der Einfluß der von Isebel ins Land Gebrachten, der König verkauft die einflußreichsten Stellen, die Armee verschlingt ungeheure Summen, und die Scheidung zwischen den in den Städten lebenden Effendis und der Fellahenbevölkerung auf dem Land draußen wird immer schärfer. Micha geißelt diese unerhörte Abkehr von altjüdischer Sitte. Immer schwerer wurde die soziale Not. Die Bauern waren zu Arbeitstieren herabgedrückt worden, und durch die Einführung der Kriegswagen war das alte Bauernheer derart in den Hintergrund gedrängt worden, daß diesen Bauern, „die Umwandlung des Staates", wie Max Weber sagte, „in ein ägyptisches Diensthaus im Zusammenhang mit dem Wagenkampf und der Weltpolitik zur Quelle des Übels werden mußte." Selbstredend erweitert sich gleichzeitig auch der Zwiespalt zwischen dem religiösen Gefühl des Volkes und der Modereligion der Herrschenden. Zwei Klassen standen einander in erbitterter Andersartigkeit gegenüber: die machtlos gewordene Bauernschaft und die sich an die phönizische Mentalität assimilierenden Städter.

Die Luft war zum Bersten geladen. In den Bazaren trieben sich rasende Neviim umher, Derwische, die den Ba'alpriestern und ihrem Anhang den Tod geschworen hatten. Der Prophet Elias an der Spitze seiner Prophetengruppe zieht durch das Land, dann und wann mögen wie Warnungszeichen Vorposten der Rechabiter aufgetaucht sein – das Volk aber ist machtlos, waffenlos, halb verhungert, nicht mehr kriegsgeübt, und der ihnen entfremdete König besitzt, vom Ausland geliefert, die Streitwagen, die Tanks der israelitischen Königszeit. Da bricht der tolle Reitergeneral Yehu los. Ein alter Soldat und Politiker, macht er die Sache des Volkes zu seiner eigenen oder, besser gesagt: seine Sache zur Sache des Volkes. Die rasenden Neviim stoßen zu ihm. Er wirbt um Yehonadav und gewinnt ihn. Dem Kreis um Elias sicherlich nahestehend, wartet der Wüstenorden ungeduldig auf das Zeichen loszubrechen. Yehu gibt endlich das Signal und ließ „aufsteigen den Yehonadav in seinen Wagen": der Bürgerkrieg hatte begonnen. „Für Gott und Israel!" mag der Kampfruf dieser Partisanen gewesen sein, und wenn sie auch unter Yehu unter einem nicht ganz einwandfreien Freiheitskämpfer stritten, kämpften sie im Sinn des Wortes für die Sache des Volkes, dessen Existenz mit der Existenz seiner Reli-

gion auf dem Spiel stand. Wenn wir auf diese historische Situation zurückblicken, dürfen wir wohl mit voller Berechtigung sagen, daß der Weiterbestand des jüdischen Volkes als eines Geschichtsträgers damals durch die Rettung seiner Religion allein ermöglicht wurde. Und damit bekommt die viel zu wenig gewürdigte rechabitische Bewegung ihre historische Legitimation und ihren geschichtlichen Ort.

Zweihundert Jahre später, um 600 v. Chr., zur Zeit, da Yehoyaqîm König in Yehudah war, in jener Periode höchster Sittenlosigkeit, die der Zerstörung des Tempels voranging, treffen wir die Rechabiter wieder im Süden, und zwar im judäischen Hochland. Noch immer ihr heiliges Leben führend, scheinen sie mehr oder weniger die einzigen gewesen zu sein, die der allgemeinen Sittenverderbnis nicht verfallen waren. Allenfalls lebten sie noch immer für ihre alten Ideale und hielten die Fahne des alten Bundes aufrecht. Wir lesen bei Jeremias, daß Gott sie versuchte. Standhaft hielten sie die Ordensregel, als der Prophet ihnen auf Gottes Geheiß im Tempel Wein bot. „Und ich nahm", heißt es dort, Yaasanyah ben yirmiyahu ben habazinyah, „(Jezonias den Sohn des Jeremias des Sohnes des Habsanias) und seine Brüder und das ganze Haus der Rechabiter und setzte den Söhnen des Hauses der Rechabiter Kelche vor voll Weines und Becher und ich sprach zu ihnen: Trinket Wein! Sie aber sprachen: Wir trinken nicht Wein, denn Yehonadav der Sohn Rechabs, unser Vater, hat uns das Gebot auferlegt: Ihr sollt nicht Wein trinken, ihr und eure Kinder auf ewig. Ein Haus sollt ihr nicht bauen und Saat nicht säen und einen Weinberg nicht pflanzen und nicht haben. Sondern in Zelten sollt ihr wohnen alle eure Tage ... und wir gehorchten der Stimme Yehonadavs des Sohnes Rechabs" (Jer 35, 3 f). Dieser Versuch, Nasiräer zum Weingenuß zu verleiten, ist nichts Neues; er scheint schon früher von Herrschenden, denen diese Gottesleute unbequem wurden, praktiziert worden zu sein. Zumindest heißt es bei Amos, zweites Kapitel: „Und ihr gebt den Nasiräern Wein zu trinken!" Bezüglich des Gebotes, in Zelten zu wohnen, sei auf eine recht interessante Parallele hingewiesen: Bei den nomadischen Chalcha-Mongolen in der westlichen Mongolei ist es religiöses Gebot, in Jurten, also in Zelten zu wohnen. Die Vornehmen unter ihnen, heute bereits zur Seßhaftigkeit übergegangen, stellen dennoch im Hof ihres Hauses eine Jurte auf.

Die Rechabiter weigern sich, den ihnen gereichten Wein entgegenzunehmen, und Jeremias berichtet weiter die Verheißung Gottes: „Weil ihr gehört auf das Gebot Yehonadavs, eures Vaters, und beobachtet habt alle seine Gebote, soll es dem Yehonadav, dem Sohne Rechabs, nicht in einen Mann fehlen, der vor mir steht, in keiner Zeit" (Jer 35, 18 f).

Was mit den Rechabitern in der Zeit des Exils geschah, wissen wir nicht. Aber als Esra und Nehemyah im Jahr 444 die aus Babylon Rückgekehrten zum Wiederaufbau der Mauer von Jerusalem aufriefen, erfahren wir, daß ein Mann namens Malkiyah aus dem Haus Rechabs das sogenannte Misttor aufbaute und daß dieser Mann sonderbarerweise Oberster des Bezirkes Beth-hakerem (Neh 3, 14), also des

Bezirkes der Weingärten, war. Ob dies ein Zufall war oder ob die Rechabiter während des Exils die Ordensregel abgelegt hatten und seßhaft geworden waren oder ob der Name aus der Zeit vor der Zerstörung übernommen worden war – wir wissen es nicht. Wir wissen nur eines mit Sicherheit: daß sie damals noch nicht in der Geschlechtertafel vorkommen. Erst das erste Buch der Chronik – das später verfaßt wurde – führt im Schlußvers des zweiten Kapitels unter den Geschlechtern die Qinim, also die Keniter auf, „die kommen von Hammath, dem Vater von Beth-rechab".

Die Rechabiter tauchten unter in die Masse der Namenlosen. Kein Zeugnis in den kanonischen Schriften spricht mehr von diesen gewaltigen Gotteskämpfern, die im Gegensatz zu ihrer Zeit und ihr zu Trotz ihr Leben lebten, wie es ihnen ihre Ordensregel diktierte. Ihre Spuren sind verlorengegangen. Nur die Legende hat sich ihrer angenommen. So spricht Bin-gurion in seinem „Born Judas" von den in Thama unter ihrem Fürsten Hanan lebenden Söhnen Rechabs. Auch die Prager Legendensammlung „Sippurim" kennt eine Erzählung von den Yahûd-Hebr, wie die Rechabiten genannt wurden. Bezugnehmend auf eine Talmudstelle wird die Wohnstätte dieser Abkömmlinge der Rechabiten, von denen es ausdrücklich heißt, daß sie das Schmiedehandwerk ausüben, in das Land Sinnim, das heißt wahrscheinlich Yemen verlegt. Es gibt auch heute noch, besonders unter iraqischen und yemenitischen Juden, Legenden über noch irgendwo in der Wüste lebende Rechabiterbeduinen. Im „Handwörterbuch des biblischen Altertums" von Riehm sagt der Autor 1884, daß der in der Nähe des Wadi-mussah, also in Jordanien, lebende Stamm der Liyathîne, der sich zwar zum Islam bekennt, mit den Rechabitern identisch sein soll, und der berühmte jüdische Reisende Benjamin von Tudela berichtete um die Mitte des 17. Jahrhunderts von einem Zusammentreffen mit Rechabitern in der Djesirêh, also in Mesopotamien.

Gering sind die Stellen, die von den Benej-rechav sprechen. Wir wissen nicht die Ursache, warum die Geschichtschreibung sie derart stiefmütterlich behandelte. Wenn nicht Schriften, die sich eingehender mit ihnen befassen, verlorengegangen sein sollten, bleibt nur eine Alternative: das Ideal dieses Ordens war für die Chronisten, die Geschichtschreiber eines Staatswesens waren, das imperialistischen Tendenzen nicht immer abgeneigt war, zu fern, zu abenteuerlich und vermutlich auch zu gefährlich, als daß man sich mit diesen krassen Außenseitern altjüdischer Politik eingehend befaßt hätte. Wenn wir aber in dem Bild jener Zeiten zu lesen verstehen, erkennen wir, daß die Verwirklichung des göttlichen Wortes durch die Tat hier Faktum, Getanes, Tat und Gesetz wird, gleichgültig, ob sie in der Linie liegt, die dynastische Interessen den Nachkommen der Wüstenstämme vorzeichneten.

Eine andere Ursache für die ungewöhnlich karge Berichterstattung über einen immerhin nicht alltäglichen Geschichtsfaktor mag vielleicht – mit allem Vorbehalt sei es vorgebracht – darin zu suchen sein, daß die gesamte rechabitische Bewegung, wiewohl sie sich über einen immerhin ein paar Jahrhunderte umfassenden Zeitraum

erstreckt, außer dem Namen ihres Gründers keine einzige Führerpersönlichkeit namentlich anführt. Ein Geschichtsempfinden, das immer individualistisch-heroischer wurde, konnte für eine Gemeinschaft keine Stützpunkte in der Geschichte finden, da ja nicht einzelne Persönlichkeiten, sondern die ganze Gemeinschaft zusammen das Charisma trug. Die sicherlich vorhandenen hervorragenden Führer des Ordens waren stets Glieder eines solidarischen Ganzen, das selbst gegen die Nachwelt und ihre Geschichtschreibung ein Kollektivindividuum, ein unteilbares, nur infolge seiner Unteilbarkeit wirkungsfähiges Kollektiv von Gottbesessenen bleiben mußte: die Kinder Rechabs.

# Der Dandy und sein Untergang

## Oscar Wildes Gestalt und Weg

Gisbert Kranz

Aus den Dichtern des neunzehnten Jahrhunderts hebt sich ein Typus hervor, der sich selbst den Namen Dandy gegeben hat. Der Dandy ist mehr als ein Geck und Salonlöwe. Er hat eher etwas von einem Hohenpriester an sich. Seine betont kultivierte und disziplinierte Oberfläche ist der Ausdruck einer Gesinnung, die höchst artistisch und aristokratisch ist. Als Künstler verficht er ein naturfeindliches Schönheitsideal und den l'art pour l'art-Standpunkt. Muße und Kontemplation wertet er höher denn Arbeit und Aktivität. Darum ist er „unnütz" und „zwecklos" im bürgerlichen Sinn. Als Aristokrat will er sich um jeden Preis von andern unterscheiden. Die gesellschaftliche Nivellierung ist ihm zuwider, und er besteht auf einer Rangordnung, in der er selbst auf Grund seiner Distinktion, die er für das Zeichen der „Erwähltheit" hält, die höchste Stufe einnimmt. Dieser Gesinnung liegt zuletzt ein grenzenloser Egoismus zugrunde, der den Dandy nach absoluter Selbstverwirklichung streben läßt und ihm jede Hingabe, jede Liebe verbietet. Die Maxime seines Handelns lautet: Genieße deinen Wert! Hinter aller äußeren Disziplin verbergen sich Haltlosigkeit und Langeweile.

Der Typus des Dandy erlebte in Baudelaire, spiritualisiert, seine französische, in Stefan George, voll Herbheit, seine deutsche und in Oscar Wilde, dem jungen-

haften Witzbold, seine irische Abwandlung. Was am Dandy zu lieben, was an ihm zu fürchten ist, das vermag uns besser als der Franzose oder der Deutsche das Schicksal des Iren zu zeigen.

*

Wildes Ideal wurde im Mythus Narzissus, in der Dichtung der Shakespeare der Sonette, in der Geschichte der junge Disraeli à la Brummel. Daß er in einem auffallenden Kostüm und mit absonderlichem Benehmen debütierte, machte ihn zu einer beliebten Zielscheibe für Karikaturisten und Satiriker. Man stelle sich eine etwas ungeschlachte Gestalt vor, ein blasses, weibliches Gesicht, sorgfältig gewelltes, langes braunes Haar, große und glänzende Augen unter schweren Lidern, eine starke Nase, einen sinnlichen Mund mit üppigen Lippen, ein zurückweichendes Kinn, dazu blaßgrünes Halstuch, dunklen Samtrock mit einer Sonnenblume oder einer Lilie im Knopfloch, seidene Kniehosen, flaschengrünen Überzieher, mit schwarzem Pelz verbrämt, schließlich helle Handschuhe und einen Stock mit juwelengeschmücktem Knauf – und man begreift, daß Punch ihn jahrelang unter dem Beifallsgelächter des Publikums verfolgte. Seine ästhetische Pose wurde Gegenstand mehrerer Bühnen-Satiren, von denen Gilbert und Sullivans „Patience" die erfolgreichste wurde:

Though the Philistines may jostle,
You will rank as an apostle
In the high aesthetic band,
If you walk down Picadilly
With a poppy or a lily
In your mediaeval hand.

Wilde selbst lachte am herzlichsten über solche Satiren. Er verstand Spaß, auch wenn er selbst das Opfer war. Überdies konnte es ihm nur angenehm sein, auf diese Weise Mittelpunkt des Großstadtklatsches zu werden. In seinem Roman läßt er Lord Henry sagen: „Es gibt nur eins in der Welt, das schlimmer ist als die Tatsache, daß man über einen spricht, nämlich, daß man nicht über einen spricht."[1]

Es ist wahr, die Überspanntheiten in seiner Kleidung legte Wilde ab, sobald er gewonnen hatte, was er durch sie gewinnen wollte, nämlich das Interesse der Öffentlichkeit an seiner Person. Doch sein Leben lang verwandte er auf seinen Anzug jene Sorgfalt, die für den Dandy charakteristisch ist. Erlesene Stoffe und kostbare Steine sollen den Leib schmücken. Mit dem Kult des Ich verbindet sich der Kult des Schönen. So ist der Ästhetizismus stets ein Begleiter des Dandismus.

Wilde übernahm die Grundlagen seiner ästhetischen Weltanschauung von Ruskin, Pater und den Präraffaeliten, von Baudelaire, Huysmans und Swinburne. Er unterschied zwei Welten, die schöne Welt der Kunst und die ordinäre Welt der Wirklichkeit. Diese sei gar nicht der Rede wert; für den Künstler, für den wahren Menschen bestehe eigentlich nur die Welt der Schönheit. Er erschaffe sie selbst, und

[1] Alle zitierten Texte übersetzte der Verfasser selbst.

zwar aus seiner Phantasie, nicht als Nachbildung der Natur. Denn die Kunst sei von der Natur unabhängig. Nicht ahme die Kunst das Leben nach, sondern das Leben ahme die Kunst nach. Wahre Kunst sei naturfeindlich. In dieser Auffassung war Wilde keineswegs original, doch sie paßte ihm wie auf den Leib geschnitten. Oscar hatte für die Natur nichts übrig; er fand sie unbequem. Er hätte sich nie ins Gras gesetzt, denn „Gras ist hart, knubbelig, naß und voll von scheußlichen schwarzen Insekten". Er zog einen Klubsessel von Morris vor. Jeder Sport war ihm zuwider, körperliche Anstrengung mied er. Als man ihn einmal fragte, ob er denn keine outdoor-games spiele, meinte er, doch, er habe mal vor einem Pariser Café Domino gespielt.

Wilde trennte die Kunst nicht nur von der Natur, sondern auch von der Sittlichkeit. Das Schöne sei unabhängig vom Wahren und Guten. Folglich unterständen die Gesetze der Kunst weder den Gesetzen der Natur noch den Gesetzen der Moral. Heute gilt der Schlachtruf l'art pour l'art als überholt. Stattdessen hat man das entgegengesetzte Extrem, die litérature engagée, proklamiert. So scheint es nicht überflüssig zu sein, sich heute der positiven Gedanken zu erinnern, die Wildes ästhetische Philosophie enthält.

Es ist Wildes Verdienst, im Zeitalter des Utilitarismus und Materialismus die zwecklose, spirituelle Schönheit, die allenthalben aus dem Leben verjagt war, verteidigt zu haben. In seinem Essay „The Decay of Lying", jener glänzenden Rechtfertigung der Phantasie und des beau idéal gegen die heraufkommende naturalistische Schule, schrieb er: „Wir haben die gewöhnliche Tracht des Zeitalters gegen das Kleid der Musen eingetauscht, und wir verbringen unsere Tage in den schmutzigen Straßen und scheußlichen Außenvierteln unserer widerwärtigen Großstädte, während wir auf den Hügeln bei Apoll sein sollten. Wir sind gewiß ein heruntergekommenes Geschlecht, das sein Geburtsrecht für einen Haufen Fakten verkaufte." In einem anderen Essay, „The Critic as Artist", plädierte Wilde für den Vorrang der Kontemplation vor der Aktion, der Muße vor der Arbeit. „Wer von denen, die in dem Trubel des tätigen Lebens sich bewegen, kann ernstlich behaupten fähig zu sein, über irgendetwas ein interesseloses geistiges Urteil zu fällen? Die Notwendigkeit einer Karriere zwingt jeden, Partei zu ergreifen. Wir leben in dem Zeitalter der Überarbeiteten und der Ungebildeten. Die Menschen sind so fleißig, daß sie total verdummen. Und, so hart es klingen mag, ich kann nicht umhin zu sagen, daß solche Menschen ihr Schicksal verdienen. Der sicherste Weg, nichts über das Leben zu wissen, ist der Versuch, sich nützlich zu machen." – „Überhaupt nichts zu tun ist das Schwierigste von der Welt, das Schwierigste und das Geistvollste." – „Während die Kontemplation nach Ansicht der Gesellschaft das Schlimmste ist, dessen ein Bürger schuldig werden kann, ist sie nach Ansicht der höchsten Kultur die eigentliche Beschäftigung des Menschen." – „Was wir brauchen sind unpraktische Menschen, die über den Augenblick hinaus sehen und über den Tag hinaus denken."

Einer Zeit, die mit Rudyard Kipling die Söhne der Martha verherrlichte, die Söhne der Maria aber als Träumer verlachte und als Parasiten verfemte, klangen solche Sätze ketzerisch. Indes stimmen sie völlig überein mit der Meinung des hl. Thomas von Aquin, das Sein rangiere vor dem Tun und es sei durchaus in der Ordnung, daß der größere Teil der menschlichen Gesellschaft körperliche Arbeit leisten müsse, damit sich einige Menschen ungestört der Kontemplation hingeben könnten.

Schönheit und Kontemplation gegen den Zeitgeist zu verteidigen, war gewiß ein löbliches Unternehmen. Indem Wilde aber diese beiden Werte isolierte und absolut setzte, die Werte der Sittlichkeit und der vita activa dagegen völlig mißachtete, verirrte er sich in Ästhetizismus und verstieg sich zu einer Verteidigung der Faulheit (schon Friedrich Schlegel war in seiner „Lucinde" dahin gelangt). Durch diese Einseitigkeit brachte er sich um die Wirkung seiner Polemik. Überdies hat er in seiner Lebensführung alles getan, um seine ästhetische Weltanschauung – mit ihren Irrtümern auch ihre Wahrheiten – in Verruf zu bringen. Mit Recht urteilte Aldington, es gebe keinen, der so viel dazu beigetragen habe, die Existenz des Künstlers und Dichters in der Meinung des Volkes verächtlich zu machen, wie Oscar Wilde.

*

Wie sich Wildes Ästhetizismus in seiner Kunst ausprägte, das läßt sich vor allem an seinen Märchen, seinem Roman und seiner Lyrik studieren. Die Gedichte sind schwelgerische Phantasien, die durch das Spiel feinster Reize, Schmiegsamkeit des Ausdrucks und dekorative Momente bestechen. Ein Beispiel dafür bietet „Symphonie in Gelb":

Ein Omnibus über die Brücke
Als gelber Schmetterling verschwand,
Und hier und da geht ein Passant
Wie eine kleine, flinke Mücke.

Lastkähne voll mit gelbem Heu
Liegen vertäut am Ufer fahl,
Und wie ein gelber Seidenschal
Hängt dichter Nebel überm Kai.

Es flattert gelbes Laub herab,
Der Ulmen Farbe schon verfliegt.
Blaßgrün die Themse unten liegt,
Von Jade ein gewellter Stab.

Man erinnert sich an leichthingetupfte Bilder von Monet oder Sisley. Die Vergleiche sind für den Dandy bezeichnend: der Omnibus als Schmetterling, der

Mensch als belanglose Mücke wirken spielerisch, der Nebel als Seidenschal, der Fluß als Edelsteinstab pretiös. Hier geht die Kunst in Artistik über, die das Aparte liebt.

Andere Gedichte sind vom Hauch der faulen Dekadenz des fin-de-siècle durchweht. Der Dichter betrachtet in einem Freudenhaus die Tanzenden, die fantastische Arabesken nach einer lauten Musik vollführen. Sie erscheinen ihm geisterhaft, wie schwarze Blätter, die sich im Winde drehn, wie von Drähten gezogene Automaten, wie von Uhrwerk bewegte Puppen. Schrilles Lachen begleitet den fürchterlichen Marionettenspuk.

Die Toten tanzen mit den Toten.
Der Staub wirbelt mit dem Staub.

In makabren Gedichten dieser Art wird sich – trotz Wildes Theorie – die Zeit ihrer selbst bewußt: Die Entleertheit und Sinnlosigkeit ihrer Formen wird offenbar. Diese Welt ist elegant. Doch aus allen Knopflöchern dringt der Dunst der Verwesung.

*

Zu den sonderbaren Anstrengungen, rasch berühmt zu werden, gehören die zahlreichen Späße voll blühenden Blödsinns, die sich Wilde zu dem doppelten Zwecke leistete, sich zu belustigen und die Leute über ihn reden zu machen. Als er einmal gefragt wurde, wie er den Tag verbracht habe, antwortete er gewichtig: „Ich arbeitete den ganzen Morgen an der Korrektur eines meiner Gedichte und nahm ein Komma heraus. Am Nachmittag setzte ich es wieder ein." Ein andermal ging er in einen Blumenladen und bat den Verkäufer, die Primeln aus dem Fenster zu nehmen. „Mit Vergnügen, Herr. Wieviel wünschen Sie?" – „O, danke, ich wünsche keine. Ich bat nur, sie aus dem Fenster zu nehmen, weil sie so abgespannt aussehen." Bei seiner Ankunft in Amerika sagte er den Reportern: „Ich bin enttäuscht über den Atlantischen Ozean", und den Zollbeamten: „Ich habe nichts zu deklarieren – nur mein Genie."

Manches ist einfach albern. Richtig bemerkt T. S. Eliot: „Wilde blieb durch alle Erfahrungen seines Lebens hindurch ein gerade aus dem Nest genommener Jungfalke, der noch nicht ohne fremde Hilfe leben kann, ein Theaterkind." G. B. Shaw äußerte 1895: „Mr. Wilde ist für mich unser einziger richtiger Spiel-Autor. Er spielt mit allem, mit dem Geist, mit der Philosophie, mit dem Drama, mit Schauspielern und Publikum, mit dem ganzen Theater." Und Francis Thompson meinte: „Oscar Wilde wird nie etwas Dauerndes hervorbringen; denn er nimmt nichts ernst."

Die Art von Wildes Witz und Humor erkennen wir am besten an den sprühenden Dialogen seiner Gesellschaftskomödien. Doch muß man wissen, daß sie – wie sein geschriebenes Werk überhaupt – nur einen schwachen Abglanz seiner brillanten Konversation geben. Man muß sich beim Lesen dieser Epigramme und Para-

doxe den Blick, das Lachen und die Handbewegungen vorstellen, mit denen Wilde sie zu begleiten pflegte, wenn er sie im geselligen Gespräche vorbrachte. Erst dann vermag man diese Bonmots ebenso leicht zu nehmen, wie sie gegeben wurden. Bei aller äußeren Frechheit und Frivolität – geeignet, den Bürger zu entsetzen, épater le bourgeois – sind sie im Grunde jungenhaft-harmlos. Ihre entwaffnende Komik besteht darin, daß sie mit Spaß behandeln, was man sonst tierisch ernst nimmt, und mit größter Feierlichkeit verkünden, was sonst als trivial gilt. Gewiß, manchmal kämpft Lachen mit Entrüstung, wenn man diese Sentenzen vernimmt, die im Munde eines anderen „gewagt" erscheinen würden, doch bald gewahrt man die Gutherzigkeit, die auf ihrem Grunde liegt, und das Lachen obsiegt. Gern verwendet Wilde die Figur der Aprosdokese: „Junge Leute bilden sich ein, Geld sei alles. Und wenn sie älter geworden sind, wissen sie es." – „Das Publikum ist wundervoll tolerant. Es vergibt alles – außer Genie." – „Als ihr dritter Gatte starb, wurde ihr Haar vor Gram ganz gold." Amüsant und entlarvend zugleich! – „Ich liebe Wagners Musik mehr als jede andere", versichert Oscar gewichtig, und der Wagnerianer freut sich. Dann aber fährt Oscar – ebenso gewichtig – fort: „Sie ist so laut, daß man die ganze Zeit reden kann, ohne daß andere Leute hören, was man sagt." Andere Sätze kommen gar nonchalant daher: „Eine Zigarette ist der vollkommene Typus eines vollkommenen Genusses. Er ist ausgezeichnet und läßt einen unbefriedigt." Sieht man schärfer hin, so bemerkt man hinter der scheinbaren Trivialität die abgründige Weisheit von der Unzulänglichkeit jedes irdischen Genusses. An der Leichtigkeit, mit der solche metaphysischen Gewichte jongliert werden, erkennt man den Dandy. Der Dandy ist der vollkommene Spieler; denn er nimmt sein Spiel bitter ernst. „Wir leben in einer Zeit, in der nur die Verrückten ernst genommen werden, und ich fürchte, daß man mich nicht mißversteht."

In diesem unbekümmerten Drauflosplaudern, in seinen Geschichten voll ausgelassener Fröhlichkeit und in seinen Epigrammen voll funkelnder Phantasie, finden wir die eigentliche Liebenswürdigkeit Oscar Wildes, dessen Kopf sehr erwachsen, dessen Herz aber sehr kindlich war. Hier liegt der Glanz seiner Kunst. Hier liegt auch das Geheimnis seiner unerhörten Erfolge. Er konnte stundenlang erzählen, und die größte Gesellschaft lauschte hingerissen seiner wundervollen Stimme, bald zu Tränen bewegt, bald zu schallendem Gelächter gebracht. Ingleby sagt, Zeitgenosse Wildes gewesen zu sein und ihn nicht gehört zu haben, sei wie in Athen gewesen zu sein und die Akropolis nicht gesehen zu haben. Tatsächlich war Wildes Begabung einzigartig, und seine Persönlichkeit faszinierte wie selten eine. Er war sich dessen voll bewußt. Darin lag die große Gefahr für ihn, der er schließlich erlag: Der Erfolg nährte seine Eitelkeit und machte ihn stolz.

*

Schon der Student hatte in Dublin und Oxford einen akademischen Preis nach dem anderen gewonnen. Die Triumphe seiner Universitätslaufbahn hatten ihn

früh an Erfolg gewöhnt, und es schien ihm, als müsse er sein Leben lang von bewundernden Freunden umgeben sein. Er erwartete, das Leben würde immer so sein, wie es in Oxford war, als der Vater seine hohen Rechnungen bezahlte und als er nach Herzenslust wählen konnte, was reizend, schön und apart war.

Vorerst ging ihm alles nach Wunsch. Sein bezauberndes Wesen öffnete ihm die besten Häuser des englischen Adels. Der Bombenerfolg seiner Komödien verschaffte ihm ein Jahreseinkommen, das etwa einer Million DM entspricht. Alle Genüsse standen ihm zu Gebote. Mit vierzig Jahren war er der berühmteste Dichter seiner Zeit, Freund des Prinzen von Wales, Liebling der Frauen, Mittelpunkt der Londoner und Pariser Gesellschaft. Die Zeitungen berichteten über seinen jeweiligen Aufenthalt, als wäre er der König. Er war gewiß der König der eleganten Welt. Doch so hoch er gestiegen war, so tief sollte er fallen.

„Es gibt nur zwei Tragödien in der Welt: Die eine ist, nicht zu bekommen, was man wünscht, die andere, es zu bekommen. Die zweite ist die schlimmere." Dies ist eins seiner Paradoxe, das sein Schicksal bestätigte. Der rasche Ruhm und der plötzliche Reichtum veränderten ihn. Sein Selbstgefallen wurde Arroganz. Wer ihn nicht bewunderte, den verachtete er. Jede ehrliche Kritik beleidigte ihn. Er dünkte sich über jeden Tadel erhaben. Er sagte seinen Zeitgenossen, wie sie zu urteilen hätten, und ließ sich nicht herab zu hören, ob sie etwa eine eigene Meinung besäßen. Als er eines Tages Conan Doyle auf der Straße traf, fragte er ihn: „Haben Sie mein neues Stück gesehen?" – „Nein." – „O, Sie müssen hin! Es ist wundervoll! Es ist Genius!" Doyle glaubte, er sei verrückt geworden.

Noch lachte man, als er nach einer Premiere, von Beifall umrauscht, als Autor auf der Bühne erschien, und, eine Zigarette zwischen den Fingern, dem Publikum versicherte, seine Würdigung des Stückes sei höchst intelligent: „Ich gratuliere Ihnen zu dem großen Erfolg Ihrer Vorstellung, der mich davon überzeugt, daß Sie das Stück fast ebenso hoch schätzen wie ich." Noch tobte man vor Lachen über seine frechen Epigramme und boshaften Bonmots. Insgeheim aber wurde man auf ihn böse, und mit jedem Witzwort schuf er sich einen neuen Feind. Shaw charakterisierte treffend die Stimmung des Publikums: „Über seine Witze lacht man zornig wie ein Kind, das dazu gebracht wird, vergnügt zu sein, wo es eben im Begriffe steht, ein Geschrei voll Wut und Schmerz zu erheben."

Als „Salome" von der britischen Zensur verboten wurde, verlor er zum erstenmal in seinem Leben seinen Humor und war höchst aufgebracht. Er benahm sich tatsächlich wie ein verhätscheltes Kind, dem man plötzlich etwas vorenthält. Er „drohte" sogar, dem schnöden England den Rücken zu kehren und sich in Frankreich naturalisieren zu lassen. Hätte er es wahrgemacht, so wären darüber nicht wenige Engländer erfreut gewesen.

André Gide, der ihn schon länger kannte, bemerkte die Veränderung, als er ihn in Algier wiedertraf: „Man fühlte, daß weniger Freundlichkeit in seinem Blick, etwas Hartes in seinem Lachen und etwas Irres in seiner Lustigkeit war. Zugleich

schien er mehr gewiß zu sein zu gefallen und weniger ehrgeizig, darin Erfolg zu haben. Er war rücksichtslos, hartherzig und eingebildet geworden." Auch körperlich veränderte sich Wilde zusehends. Er wurde fett, und wie seine Manieren, so wurde auch seine Erscheinung plump und gemein. Bis drei Uhr nachmittags blieb er im Bett. Seine angeborene Trägheit wuchs zu Ausmaßen, die eine stetige literarische Arbeit unmöglich machten. Er umgab sich mit einer Schar von Schülern und Verehrern, die ihm auf Schritt und Tritt folgten, ihm lobhudelten, auf seine Kosten mit ihm schwelgten und sich beschenken ließen für ihre Schmeicheleien. „Die Götter hatten mir fast alles gewährt", schrieb er später. „Doch ich ließ mich verlocken in sinnlosen und sinnlichen Müßiggang. Der Höhen müde, stieg ich bewußt zu den Tiefen, um neue Sinnenfreuden zu suchen."

*

Das Jahr 1895 brachte den Sturz. Die Umstände, die dazu führten, sind bekannt: Wilde hatte unerlaubte Beziehungen zu einigen jungen Männern angeknüpft, unter denen Lord Alfred Douglas als Träger eines berühmten Namens zugleich als sein innigster Freund hervorragte. Als dessen Vater, der Marquis Queensberry, eines Tages Oscar Wilde öffentlich als Sodomit beschimpfte, verklagte der Dichter ihn wegen Verleumdung. Er verlor den Prozeß, wurde selbst verhaftet und unter Anklage „of committing acts of gross indecency with other male persons" gestellt. Die Jury fand ihn in allen Punkten schuldig, und Wilde wurde zur Höchststrafe von zwei Jahren Zuchthaus mit Zwangsarbeit verurteilt.

Der Pöbel aller Klassen jauchzte über den Fall des Dandy. Jetzt fiel die Welt über ihn her. Das viktorianische England in seiner Scheinheiligkeit schwoll vor Entrüstung. Amerika bewarf den Unglücklichen mit brutalsten Schmähungen. In Deutschland kam die Wendung auf „stolz wie Oscar". Mit Recht sagte Wilde von sich: „Ich habe meinen Namen zu einem gemeinen Sprichwort unter gemeinen Leuten gemacht."

Später, mit wachsendem Abstand von dem Skandal, wurde man im Urteil milder, ohne allerdings dem Urheber des Skandals größere Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. 1912 sprach Ransome von Wildes „Laster". Doch 1946 meinte Aldington, diese Ansicht sei durch die Sexualpsychologie inzwischen so gründlich überwunden, daß sich die meisten Autoren lächerlich vorkämen, wenn sie das Wort „Laster" gebrauchen, gibt aber zugleich zu, daß die medizinische Wissenschaft über diese Phänomene noch zu wenig wisse, um darüber urteilen zu können. Andere verstiegen sich so weit, Wilde zum „Märtyrer der Homosexualität" zu kanonisieren. Shaw meinte, die ganze Affäre werde später in den Lexikon-Artikeln über Wilde mit einer halben Zeile abgetan werden. Pearson rechnet seinen Lesern vor, daß die letzte dunkle Phase in Wildes vierundvierzigjährigem Leben nur fünf Jahre dauerte, „also ein Fünftel seines Mannesalters": sie dürfe nicht das ganze übrige Leben verdunkeln.

Nun, diese Ansichten sind ebenso töricht wie die ihnen zugrundeliegenden Wertordnungen falsch sind. Was die Bedeutung einer Epoche ausmacht, ist nicht ihre zeitliche Dauer, sondern ihr Gehalt, und zwei Jahre eines Lebens können bedeutsamer sein als alle übrigen.

Ferner: Man soll an einem Menschen nicht entschuldigen, was dieser selbst als Schuld empfindet. Man mißachtet jene letzte Würde, die der Mensch auch als Sünder behält, wenn man seine Reue für lächerlich erklärt, da es keine Sünde gebe. (Dies ist einer der Punkte, an dem die Existenz-Philosophen mit den Christen übereinstimmen.) Man schmäht den größten Augenblick seines Lebens, wenn man dem Sünder sagt, er sei nicht sündig, sondern nur krank; denn „der größte Augenblick eines Menschen ist zweifellos", – nach Wildes eigenem Ausspruch – „wenn er in den Staub kniet, an seine Brust klopft und alle Sünden seines Lebens bekennt".

Ferner: Man verkennt nicht nur die Tatsächlichkeit des Bösen, sondern auch die existenzielle Bedeutung der Sünde, wenn man das Laster als eine rein pathologische Erscheinung betrachtet, die jenseits des Sittengesetzes stehe. Wieviel tiefer und wahrer als das Bewußtsein jener Autoren, die sich lächerlich vorkommen, wenn sie das Wort „Laster" gebrauchen, ist doch Wildes Bewußtsein, wenn er in der Zeit vor seinem Prozeß (Gide gegenüber) äußert: „Es ist meine besondere Pflicht, mich irrsinnig in Genuß zu stürzen. Nicht Glück, gewiß nicht Glück, nein, Genuß! Man muß sein Herz stets dem Tragischsten zuwenden." Eine furchtbare Verirrung liegt in diesen Worten, zugleich aber auch eine tiefe Einsicht, nämlich die Einsicht von der Tragik des Genusses. In einem Brief an William Rothenstein nach seiner Entlassung aus dem Zuchthaus spricht Wilde diese Einsicht reiner, ohne Beimischung von Irrtum, aus: „Ich schäme mich, ein Leben geführt zu haben, das eines Künstlers unwürdig ist ... Ich weiß, daß ein Leben des entschiedenen und raffinierten Materialismus, eine Philosophie der Lust und des Zynismus und ein Kult der sinnlichen und sinnlosen Trägheit für einen Künstler von Übel sind: sie beschränken die Einbildungskraft und stumpfen die feineren Empfindungen ab."

Weiter: Die Tatsache der menschlichen Schwäche hebt die Tatsache der menschlichen Bosheit nicht auf. In „Dorian Gray" schrieb Wilde – und es scheint, daß er hier seine tiefste Erfahrung sprechen ließ: „Es gibt Augenblicke, so sagen Psychologen, in denen die Begierde nach Sünde eine Natur so sehr beherrscht, daß jede Fiber des Leibes wie jede Zelle des Hirns voll von angstvollem Drang zu sein scheint. Männer und Frauen verlieren in solchen Augenblicken die Willensfreiheit. Wie Automaten treiben sie dem Ende zu. Die Wahl ist ihnen genommen, und das Gewissen ist entweder tot, oder es gibt, wenn es noch lebt, der Rebellion ihren Zauber und dem Ungehorsam seinen Reiz. Denn alle Sünden, wie uns zu erinnern die Theologen nicht müde werden, sind Sünden des Ungehorsams." Wilde ist sich also der Ohnmacht bewußt, zugleich aber auch der „Sünde" und des „Ungehorsams". Die Grenze zwischen Ohnmacht und Freiheit ist ein Geheimnis, und jene Kritiker des Menschen Wilde waren töricht, die so taten, als kennten sie die Grenze.

Wenn sie seine Ohnmacht übersahen und ihn verurteilten, fügten sie Wilde vielleicht ebenso großes Unrecht zu wie wenn sie seine Freiheit übersahen und ihn entschuldigten.

Schließlich: Die Strafe ist keine Entwürdigung des Sünders, sondern die Anerkennung seiner Würde, die in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit besteht. Dostojewskij hat diese christliche Wahrheit einem Zeitalter wieder eingeprägt, das vor lauter Humanität die Würde des Menschen aus den Augen verlor. Wilde wußte diese Wahrheit, als er jede Möglichkeit zu fliehen ausschlug und dem Drängen seiner Freunde, sich der Strafe zu entziehen, widerstand. Er nahm die Bitterkeit der Schande und das Leid der Strafe auf sich, und wenn er jemals in seinem Leben groß war, dann war er es hier.

Sollte Shaw recht behalten und es einmal eintreffen, daß diese ganze „Affäre" kaum noch erwähnt wird, wenn man des Menschen Wilde gedenkt, so wäre das ein Zeichen dafür, daß man den eigentlichen Sinn von Wildes Existenz nicht mehr sieht. Wilde war ein Dandy, und sein Glanz wie sein Fall ist nur von daher zu begreifen. Als Dandy hatte er den schrankenlosen Genuß seines Ich und Kult und Kultur dieses Genusses sich zur Lebensaufgabe gemacht. Er war gescheitert auf diesem Wege, weil es ein Irrweg war.

Zu Beginn seiner Laufbahn hatte er erklärt, er wolle von allen Bäumen des irdischen Gartens genießen, doch nur von denen, die auf der Sonnenseite stehen. Die Ökonomie des Alls zwang ihn, auch von den Bäumen der Schattenseite zu essen.

*

Das Zuchthaus war eine Hölle, für ihn mehr als für andere. Zu den körperlichen Qualen kam die Bitterkeit der Demütigung. Einmal wurde er eine halbe Stunde dem lachenden Pöbel zur Schau gestellt, im Novemberregen, angetan mit Handfesseln und dem scheckigen Zuchthäuslerkittel, „ein Clown, dessen Herz gebrochen ist". Seine wirtschaftliche Existenz ging durch Bankerott zugrunde. Eine gerichtliche Entscheidung entzog ihm seine Kinder. Rasch nacheinander erfuhr er den Tod seiner Mutter, seiner Frau, seines Bruders. Nach seiner Entlassung verweigerte ihm mancher alte Freund den Gruß. Ob diese Schläge ihn besserten? Zuerst hatte es den Anschein.

„Gods eternal Laws are kind
And break the heart of stone . . .
How else but through a broken heart
May Lord Christ enter in?"

So heißt es in der Zuchthausballade. Und an anderer Stelle schrieb er: „Ich ging ins Gefängnis mit einem Herzen von Stein, nur auf meine eigene Lust bedacht. Doch nun ist mein Herz völlig gebrochen – Mitleid ist in mein Herz eingezogen. Ich habe nun gelernt, daß Mitleid das Größte und Schönste in der Welt ist." – „Jetzt

gibt es nur eins für mich: absolute Demut." Stolz und Selbstsucht des Dandy scheinen gebrochen zu sein. Er erklärt, fortan sei sein Weg nicht mehr der des Alkibiades, sondern der des heiligen Franz von Assisi. Er ist entschlossen, ein Leben als Bettler auf sich zu nehmen, doch in aller Armut nicht verbittert zu sein. Er will glücklich sein auf eine neue Weise, eben auf die Weise dessen, der Leid und Schmerz als etwas Positives erfahren hat, doch die Schwermut für eine große Sünde hält wie Dante, bei dem sie tief im Inferno gebüßt wird.

Obwohl sich in dem im Zuchthaus geschriebenen „De Profundis", in dem diese verheißungsvollen Äußerungen stehen, auch Stellen finden, die ihnen geradezu widersprechen, kann man an ihrer Ernsthaftigkeit nicht zweifeln. Ein Zeuge berichtet: „Kein schöneres Leben könnte ein Mensch leben, als es Oscar Wilde lebte während der kurzen Zeit, die ich ihn im Gefängnis kannte. Er trug auf seinem Antlitz ein ewiges Lächeln. Sonnenschein lag auf seinem Gesicht. Sonnenschein irgendwelcher Art muß auch in seinem Herzen gewesen sein. Man sagt, er sei nicht aufrichtig gewesen: Er war aber geradezu die Seele der Aufrichtigkeit, als ich ihn kannte."

Wir wissen, daß er mit seinen Mitgefangenen in einem herzlichen Verhältnis stand; daß er für mehrere von ihnen Geld hinterlegen ließ, damit sie bei ihrer Entlassung nicht mittellos daständen; daß er die Freilassung von Kindern bewirkte, die wegen Kaninchenwilderns eingesperrt waren; daß er nach seiner Haftentlassung sofort einen Brief an „The Daily Chronicle" schickte, um gegen die barbarische Behandlung von Kindern und Schwachsinnigen im Gefängnis leidenschaftlich zu protestieren. All dies zeugt von einer wirklichen Menschenliebe.

Schließlich besitzen wir in der großartig-furchtbaren „Ballad of Reading Gaol" ein untrügliches Zeugnis seiner Veränderung. Mitleid, Demut und Frömmigkeit bezeichnen die Haltung, die diesem Gedicht zugrunde liegt. Es ist sein reifstes Werk. Selbst der Stil dokumentiert die innere Wandlung: Der krasse Realismus verwirft praktisch seine ganze frühere Kunstauffassung.

Die Wandlung ist unbezweifelbar. Doch ebenso unbezweifelbar ist, daß sie nur von kurzer Dauer war. Es erschüttert, in „De Profundis" zu lesen, welche Pläne Wilde für die Zukunft, für seine vita nova, machte. Er ist voll Optimismus und Unternehmungslust. Doch alsbald wurde deutlich, daß diese Hoffnungen nur trügerisch waren. Seine Kraft, die sich noch ein einziges Mal zu einer unerhörten Leistung, zu der unsterblichen Ballade, zusammengerafft hatte, war endgültig gebrochen. Er schrieb nichts mehr. Statt dessen lungerte er an verschiedenen Orten Frankreichs und Italiens herum, lebte monatelang mit Douglas zusammen, nahm seine alten bösen Gewohnheiten wieder auf und fügte ihnen noch die Gewohnheit des Absinth-Trinkens hinzu. „Es war", so berichtet uns Gide, „als hätte er seine Abdankung unterschrieben. Nichts blieb in seinem zerschlagenen Leben als eine modrige Ruine – schmerzlich zu betrachten – seines früheren Selbst."

Dreieinhalb Jahre nach seiner Entlassung aus dem Zuchthaus war die von beiden Enden her angebrannte Kerze verbraucht. Er starb nach großen Qualen in einem elenden Haus zu Paris, am 30. November 1900, vierundvierzig Jahre alt, nachdem er tags zuvor in die katholische Kirche aufgenommen worden war.

# Sakrale Kunst

Herbert Schade SJ

Den stärksten Angriff, der gegen die moderne liturgische Kunst je vorgetragen wurde, bringt das Werk „Kunst und Religion in Verwandlung" von Karl Ledergerber[1]. Da der Verfasser die sakrale Kunst überhaupt in Frage stellt, sollen zunächst einige seiner Einwände hier folgen: „Was von den christlichen Kulturen noch steht, sind meist leere Fassaden eines vergangenen Zeitalters, noch nicht völlig ausverkaufte Restbestände, neuromantisch aufgezogene Kulissen von unwirklichen Wunschträumen" (82). „Die heute sogenannte Sakralkunst ist – kann es vielleicht nicht vermeiden – primär ein ästhetisches Anliegen" (120). „Seit Jahrhunderten gibt es darum keine kirchliche Hymnik mehr, keine Epik, keine echte Rhetorik; was außerhalb der kirchlichen Rubriken an Echtem entstand, hat keinen Eingang in die offizielle Verkündigung des Wortes gefunden. Die Sprache der Kirche erreicht nicht mehr das Ohr der Gläubigen, sie gleicht altem Inflationsgeld in einem neuen Marktgefüge" (108). „Die Pfarrei, ursprünglich ein organisches soziologisches Gebilde, erfüllt heute ihre Aufgaben nur mehr beschränkt; sie ist, vor allem in den Städten, ein zusammenhangloses Konglomerat von Individuen geworden, die aus verschiedenen Voraussetzungen denken und isoliert nebeneinander leben. Ihre Einheit besteht in der bürokratisierten Pfarrkartei" (83).

Die wenigen Sätze zeigen, wie kritisch die Sicht des Verfassers ist und wie tief seine Problematik führt. Wie bei allen Diskussionen um die moderne Kunst wird hier ein Streit ausgetragen, der nicht nur künstlerischer Natur ist. Philosophische und weltanschauliche Fragen stehen im Hintergrund. Von hier aus zeichnet sich schon eine erste Möglichkeit zu einer Kritik ab: Man führt einen Kampf mit unzulänglichen Waffen. Historische, soziale, psychologische und religiöse Probleme werden angegangen, ohne daß man sich reflexiv der veränderten Situation bewußt

[1] KARL LEDERGERBER, *Kunst und Religion in der Verwandlung*. Köln: Du Mont Schauberg 1961. DM 9.80.

wird. Es handelt sich nämlich nicht nur um die Fragen der Kunst. Deshalb wird man bei der Diskussion des Themas behutsam vorangehen müssen, weil Richtiges mit Falschem vermischt ist.

Gleich zu Anfang sei jedoch vor allem vor einer Vereinfachung gewarnt: Der Verfasser ist nicht etwa ein glaubensfeindlicher Mensch. Ledergerber ist Christ, und es geht in seinem Werk um eine Verinnerlichung der Religion, die er vor aller modernistischen Ästhetisierung schützen will.

## Zur gegenwärtigen Situation der religiösen Kunst

Mit schonungsloser Offenheit gibt Ledergerber seine Analysen. „Wir haben die liturgische Bewegung erlebt und wissen, daß sie viel geleistet hat. Aber wir spüren auch, daß ihre Probleme auch heute noch nicht gelöst sind: daß ihre Lösungen im Grunde noch recht romantisch oder bloß ästhetisch-antikisierend sind. Man sehe sich einmal eine große liturgische Zeremonie in einer ausgesprochen modern gebauten Kirche an, am besten auf einer Photographie. Das Bild erhellt unmittelbar, wie antiquiert die Szene wirkt, weil auch modernste Kirchen und Liturgie noch von alten sakralisierten Elementen geprägt sind" (84).

Von der Liturgie wendet sich der Verfasser zur Kunst selbst und kann für seine Kritik an den Kirchenbauten auch Fachleute heranziehen: „Der evangelische Architekt Gulbransson hat den schlichten Schluß daraus gezogen, daß diesen Bauten etwas Wesentliches fehlte: ‚sie sind keine Kirchen mehr' " (115). „Sigismund von Radetzki hat die Tatsache, daß es heute keine kirchliche Architektur mehr gibt, so begründet: ‚Das liegt daran, daß gerade die Architektur, als sozialbedingteste aller Künste, an der Unordnung oder dem schlummernden Chaos des gesamten Gesellschaftskörpers mitleidet ... wir können seit Jahrhunderten keine Kirchen mehr bauen' und Theodor Haecker hat es schon vorweg genommen in einer durchdringenden Formulierung: ‚in partibus infidelium kann zwar die Kirche sein, aber man baut keine Kirchen mehr' " (112). Auch Anton Henze, dessen Bücher über moderne christliche Kunst ausgewogener sind als die Streitschrift Ledergerbers, zieht eine Autorität von Rang heran, um die Problematik der Situation zu charakterisieren, nämlich Paul Claudel. In seinem Brief an den Genfer Maler Cingria schrieb der französische Dichter: „Was die Kirche anbelangt, so ist sie dadurch, daß sie im vergangenen Jahrhundert die Hülle der Kunst verlor, wie ein Mensch geworden, dem man seine Kleider abgezogen hat: das heißt, dieser heilige Körper, aus gläubigen und sündigen Menschen gebildet, hat sich zum ersten Mal den Augen aller materiell in seiner Nacktheit gezeigt, in einer Art Schaustellung und ständigen Verkündigung seiner Gebrechlichkeiten und Wunden. Wer sie zu betrachten wagt, für den haben die Kirchen des 19. Jahrhunderts das Anziehende und Pathetische eines überladenen Bekenntnisses an sich. Ihre Häßlichkeit besteht in der nach außen

gewandten Zurschaustellung aller unserer Sünden und aller unserer Fehler, Schwächen, Bedürftigkeit, Glaubens- und Gefühlsschwächen, Trockenheit des Herzens, Widerwillen gegen das Übernatürliche, Beherrschung und Konvention der Formel, Übertreibung individueller ungeordneter Praktiken, Weltlichkeit, Geiz, Großsprechertum, Geschmacklosigkeit, Pharisäertum, Aufgeblasenheit. Darf man hoffen, daß in einer Welt, über der sich das Zeichen des Herzens Jesu erhebt, das Mißverständnis zwischen Kunst und Glauben endlich überbrückt werde in der engen Umarmung der wiedergefundenen katholischen Einheit, daß die Kunst, müde geworden der Nachahmung der äußeren Erscheinungswelt, so wie sie sich uns anbietet, endlich einen Schritt auf die ewige Welt der Ursachen und Typen im Schoße einer neu vernommenen Harmonie tun wird?" [2]

Genau so entschieden, wie hier die Problematik der christlichen Kunst offenbar wird und wie es Ledergerber als Tatsache ansieht, daß es heute keine kirchlichen Architekturen mehr gibt, spricht Herbert Muck SJ, wie es scheint zu Recht, von einer „Kirchenbaubewegung" [3]. Hugo Schnell formuliert sogar: „Die echte Sakralität ist wieder gewonnen" [4]. „Die letzten sieben Jahre brachten in Deutschland, Italien und Frankreich und anscheinend auch in den USA einen ungeahnten Aufstieg des Kirchenbaus" [5].

Auch was das Leitbild der modernen Kirchenkunst angeht, registrieren wir ähnlich gegensätzliche Urteile. Ledergerber meint vom Christus der Karlskirche in Luzern von Hans Stocker: „Das Vorbild byzantinischer Pantokratormosaiken ist offensichtlich. Aber die Pantokratoridee und -gestalt ist innerlich mit der byzantinischen Herrschersymbolik verbunden, sie widerspricht dem demokratischen Gefühl des 20. Jahrhunderts ... Und schließlich frage man sich, ob der heutige Mensch des Atombombenzeitalters und des naturwissenschaftlichen Weltbildes sich Christus, den Weltenrichter, wirklich auf dem Wolkenhimmel sitzend vorstellt, ob er in einem Bild der archaischen Symbolik die Glaubenswahrheiten des göttlichen Gerichtes seinem Bewußtsein entsprechend zu sehen vermag" (117).

Dagegen erklärt Hugo Schnell: „Seit den Jahren um 1900 entsteht wieder das Bild des Pantokrators. Es verdichtet sich in zeitlichen Wellen" [6]. „In diesen Jahren, in denen das Herz durch eine unbarmherzige Hand fast zum Ausbluten erdrückt wurde, versank das anthropologische Christusbild. Die Form war fast Rauch. Die Frage zielte nur mehr nach der Existenz. Jetzt erfolgte auch der Durchbruch, daß Christus nicht mehr allein gesehen, sondern daß auch nach dem Vater, dem Erlöser und dem Geist gefragt wurde. Voran ging als Künstler mit dieser Erkenntnis u. a. Felix Baumhauer inmitten des ersten Weltkrieges mit seinem Bild ‚Allerheiligste Dreifaltigkeit' ..." [7].

---

[2] Anton HENZE: *Moderne christliche Malerei.* Aschaffenburg 1961. 57/58.

[3] Herbert MUCK SJ, *Sakralbau heute.* Aschaffenburg 1961. 5.

[4] Hugo SCHNELL, *Zur Situation der christlichen Kunst.* München-Zürich 1962. 153. Das Buch vermittelt einen besonderen Einblick in die schwierige Lage der christlichen Kunst und ist aus einer großen Kenntnis der gegenwärtigen Künstler und Werke im Kirchenraum geschrieben.

[5] ebd. 195. [6] ebd. 71. [7] ebd. 65.

Es fällt schwer, diesen Sätzen zuzustimmen; denn die Majestas und die Trinitätsdarstellungen lassen sich auch in der kirchlichen Malerei des 19. Jahrhunderts nachweisen. Wenn aber eine besondere moderne oder künstlerische Qualität gemeint sein sollte, so wird der Name Baumhauer manche nicht überzeugen. Man gewinnt fast den Eindruck, als bemühten sich die Gegner Ledergerbers, ihn zu bestätigen. Man braucht nicht noch die gelegentlich sehr scharfen Äußerungen von P. Pie Régamey heranzuziehen[8], um zu erkennen, wie recht der verstorbene Kardinal Costantini hatte, wenn er davon sprach, daß das Lager der Christen über die Fragen nach der christlichen Kunst durcheinander geraten sei[9].

Das erregende Moment von Ledergerbers Buch bildet jedoch nicht die Kunst – Kirchenbau oder Majestas –, sondern der Begriff des Sakralen. So merkwürdig es scheinen mag, hier lassen sich seine Ansichten und die Meinungen der „Sakralromantiker" förmlich zur Deckung bringen.

## Zum Begriff des Sakralen

Es gibt wohl kaum ein Wort im Bereich der modernen christlichen Kunst, mit dem so viel Schindluder getrieben wird, wie das Wort sakral. Es gehört in die Reihe der Worte „numinos", „mythisch", „archetypisch" und ähnlicher Worthülsen. Vielleicht wird es nur noch durch das Wort „existentiell" in der Philosophie übertroffen. Die Begriffe werden nicht mehr nach ihren seinsmäßigen Inhalten, sondern nach ihrem Aroma gewertet, genau so wie die Nahrungsmittelindustrie uns das Aroma einer Speise in Form von Essenzen liefert, ohne daß diese Essenzen irgendwelche Nährkraft besitzen.

Das kunstgeschichtliche Aroma des Sakralen liefert die romanisch-archaische Form, die Ikone oder das Kultbild. Ledergerber selbst definiert wie folgt: „Das Wort sakral hat eine ganz bestimmte Bedeutung erhalten durch die Anwendung auf die heilige Kunst der Völker und, kurz gesagt, des christlichen Mittelalters" (14). „Die Ikonenmalerei ist wohl die reinste Verwirklichung der sakralen Kunst im Christentum" (35). „Das Sakrale ist gleichsam die politische Erscheinungsweise des Religiösen. Sakrale Kunst gibt es also nur in einer Welt, wo das Dasein aller in einer festgefügten religiösen Weltanschauung gründet, wo Religion und öffentliches Leben, jenseitiges und diesseitiges ‚Reich' zwar unterschiedlich gewertet werden, aber eine gemeinsame Formerhöhung, d. h. Stilisierung, angenommen haben" (14).

Damit ist das eigentliche Stichwort gefallen: das Sakrale besteht in einer gewissen Stilisierung. Tatsächlich haben sich viele Verteidiger der modernen liturgi-

[8] P. Pie REGAMY, *Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert.* Eingeleitet von Abt Hugo Lang OSB. Graz-Wien-Köln 1954. 403: „Die sakrale Kunst läßt uns in zu augenfälligen Zeichen die tödlichen Bedingungen erkennen — die die Welt der Quantität im Verein mit einem pharisäisch, sektiererisch oder weich gewordenen Christentum jeder Art der Qualität, dem Geiste und dem Sakralen bereitet."

[9] H. SCHADE, *Moderne christliche Kunst.* d i e s e Zschr. 159 (1956/57) 332.

schen Kunst ähnliche, um nicht zu sagen die gleichen Auffassungen, zu eigen gemacht. So schreibt Alfons Kirchgäßner über das Kultbild: „Formal sind folgende Eigentümlichkeiten des Kultbildes anzumerken (nach Malraux): 1. es ist stilisiert . . ., 2. es ist streng . . ., 3. es ist statuarisch . . ., 4. es ist anonym . . . Obwohl das Kultbild eine innere Tendenz zum Großräumigen, Kolossalen hat, gibt es selbständig auch kleinformatige Kultbilder. Die Ikonen des Hausaltars sind ebenso gut kultisch wie die Illustrationen in ottonischen Evangeliaren, oder Hildegards ‚Scivias' . . ." [10].

Es ist also offenbar das Element des Strengen und Stilisierten, das nach all diesen Aussagen dem Kultbild gemeinsam scheint. Zu Recht beruft sich Kirchgäßner auf André Malraux; denn der große französische Schriftsteller ist tatsächlich Exponent einer solchen Sakralauffassung. Malraux erkennt nur mehr zwei Stile an, den des Profanen und den des Heiligen. Der Stil des Profanen besitzt die Form des Fiktiven, das Hellenismus, Renaissance, der barocke Propagandastil der Jesuiten und Naturalismus repräsentieren. Der Stil des Heiligen ist die „geknickte Linie des Byzantinischen", das „Idol" und die „Deformation". „Die Kunst einer auf irdisches Maß zurückgeführten Welt findet ihre stärkste Kraft in der Harmonie mit dem Menschen; die Kunst einer Welt des Ewigen und des Schicksals findet ihn (d. h. ihren Wert, d. Verf.) in der Disharmonie, in der Stilisierung: sie ist nicht Kunst noch Schönheit, sie hat nicht Stil, sie ist Stil." „Der Stil aller religiösen Kunst ist nicht eine Weise, die Dinge zu sehen, sondern das Mittel, sie in ein Heiliges zu fügen." „Der Kunst war eine Aufgabe höher als alle andern gestellt: ein Liniensystem auszuarbeiten, um den Menschen damit dem Stande des Menschseins zu entreißen, ihm Zugang zum Stande des Heiligseins zu eröffnen." [11] Diese Feststellung von Malraux trifft für die byzantinische Kunst durchaus zu. Sein fundamentaler Irrtum besteht jedoch in der Meinung, ein Liniensystem, ein ästhetisches Arrangement könnte uns den Zugang zum Heiligtum eröffnen. Deshalb nennt Alois Dempf die Ästhetik Malraux' zu Recht „atheistisch" [12]. Diese Auffassung versteht nämlich das Heilige als Funktion des Ästhetischen.

Leider beobachten wir diesen Versuch, das Heilige durch gewisse Formen, durch einen „Stil", in den Griff zu bekommen in der modernen Kunst bis in den kirchlichen Raum hinein. Bekannt sind die Versuche der Nazarener, die Romantik oder Gotik mit dem Christlichen zu identifizieren.

Die Beuroner Malschule – immer noch der bedeutendste Versuch der Moderne, eine kirchliche Sakralkunst zu schaffen – mühte sich sogar, den Kanon ägyptischer Sakralmalerei zu errechnen, um so ein Gesetz für die Darstellung des Heiligen zu gewinnen[13]. Tatsächlich jedoch vereinigt der „Kanon" und ein Großteil der Beuro-

[10] Alfons KIRCHGÄSSNER, *Die mächtigen Zeichen.* Freiburg/Br. 1959. 148/149.
[11] André MALRAUX, *Psychologie der Kunst.* Das imaginäre Museum. Baden-Baden 1947. 147/148 u. passim.
[12] Alois DEMPF, *Die unsichtbare Bilderwelt.* Eine Geistesgeschichte der Kunst. Zürich-Köln 1959. 240.
[13] P. Desiderius LENZ, *Der Kanon.* in: *Benediktinische Monatsschrift* Bd. 3. Beuron 1921, 363. Vgl. auch P. Gallus SCHWIND OSB, *P. Desiderius Lenz.* Beuron 1932. Abb. 160.

ner Malerei eine korrekte Anatomie mit geometrischen Konstruktionen und archaisierende Formen mit sentimentalen Elementen. Ein Abendmahl von Fugel, dessen Reproduktionen man in manchen Gegenden als Andenken an die erste heilige Kommunion verteilt hatte, kann als Beispiel christlicher Kunst in der Nachfolge von Beuron angesehen werden[14]. Im Hintergrund des Abendmahlsaales sehen wir dort goldene Lotos-Kapitelle, die wohl aus ähnlicher Überzeugung geschaffen wurden wie die ägyptischen Formen in Beuron. Sie wollen uns in die „historisch-echte" Umwelt des Abendmahls führen und von der sakralen Situation überzeugen. Das Rembrandtsche Hell-Dunkel soll die religiöse Stimmung verstärken. Die Apostel in modernen Meßgewändern empfangen knieend die Hostien, die Christus wie ein Priester unserer Zeit aus einem Kelch verteilt. Die Mischung so verschiedener Elemente auf dem Bilde Fugels ist ebenfalls zu sehr erdacht und vom frommen Gebrauchszweck bestimmt, als daß sie künstlerisch oder religiös überzeugen könnte.

Der gläubige Mensch sollte wissen, daß das Heilige nicht an bestimmte Stile oder Formen gebunden ist. Das Allerheiligste der katholischen Kirche – der Leib des Herrn im Tabernakel – kann oft recht alltäglich und gewöhnlich wirken. Das Tremendum und das Faszinans sind ihm nicht notwendig zugeordnet. So vermag niemand – es sei denn, er erhielte übernatürliche Offenbarungen – die konsekrierte von der nichtkonsekrierten Hostie, das heilige vom profanen Brot an dem „Tremendum" und „Faszinans", das von dem einen ausgeht und bei dem andern fehlt, zu unterscheiden.

Sollte das Bild der Madonna in Syrakus, das man – wenn die Berichte nicht täuschen – vom künstlerischen Standpunkt als Kitsch bezeichnen muß, wirklich geweint haben und von der Kirche als wundertätig anerkannt sein, so wird man es heilig nennen müssen. Wird ein solches Bild – wie immer seine Kunstform zu qualifizieren ist – im gemeinschaftlichen Gottesdienst öffentlich verehrt, so ist es ein Kultbild, auch wenn es den ästhetischen Kategorien, die Alfons Kirchgäßner mit André Malraux für das Kultbild fordert, nicht entspricht[15].

Diese Einsicht des Gläubigen bestätigt auch die Religionswissenschaft. Nach Eliade kann nämlich im Grund alles heilig und alles profan sein[16]. Man kann also das Heilige nicht auf bestimmte Gegenstände oder gar Stile, Kunst oder Nichtkunst festlegen. Deshalb war für die Alten der Begriff des Heiligen keine Formen-, sondern eine Seinsfrage[17]. So erklärt Isidor von Sevilla das Wort sanctus (= heilig) von sanguis (= Blut): „Sanctus, veteri consuetudine appellatus, eo quod hi qui purificari volebant sanguine hostiae tangebantur, et ex hoc sancti nomen accepe-

---

[14] Vergleichbare Abbildungen in FUGEL-LIPPERT, *Gotteswerk und Menschenwerk*. München 1924. Richard HOFFMANN, *Neuere Arbeiten von Gebhard Fugel*. in: *Die christliche Kunst*, Jg. 24, 1927/28, 321.

[15] Vgl. Anm. 10.

[16] Mircea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*. Salzburg 1954. 12. Ders., *Das Heilige und das Profane*. Hamburg 1957, 8—11.

[17] August BRUNNER, *Die Religion*. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg/Br. 1956. 4 und passim.

runt."[18] Es ist nicht unsere Aufgabe zu untersuchen, ob diese Ableitung des Isidor von Sevilla philologisch zu Recht besteht; sie dient vielmehr als Beleg dafür, daß die Alten eine seinsmäßige und nicht eine ästhetische Auffassung des Heiligen besaßen.

Es mag nun sein, daß auf diese Identifizierung von „Stil" oder „Erlebnis" mit dem Wesen der Heiligkeit auch Rudolf Ottos epochemachendes Werk über das Heilige und seine Untersuchungen über das „Numinose" mit eingewirkt haben[19]. Bekanntlich eignet nach Otto dem „Numinosen" das „Tremendum" (= das Schauervolle) und das „Faszinans" (= das Überschwengliche). Darauf kann jedoch hier nicht eingegangen werden. Die notwendigen philosophischen Untersuchungen der Religion auf geschichtlicher Grundlage lese man in der Fachliteratur, beispielsweise in dem oben erwähnten Werk von A. Brunner nach. Die Versuche der Moderne, das Heilige allein mit ästhetischen Kategorien zu erfassen, beruhen vor allem auf der geringen Beachtung dieser philosophischen Grundlagen, auf denen auch die künstlerischen und religiösen Probleme aufruhen. Die Untersuchungen von A. Brunner bieten hier eine wertvolle Hilfe.

Auf dem Hintergrund dieser verfehlten philosophischen Problematik muß man die Diskussion um das Sakrale in der modernen Kunst verstehen; denn auch Ledergerber sieht das Sakrale in der „Stilisierung" (14). Es ist „gleichsam die politische Erscheinungsweise des Religiösen" (14). „Aus der Sakralisierung des römischen Reiches, ... ist die eigentliche Sakralkunst geboren worden" (37). Dieser willkürlichen Reservierung des Begriffes „sakral" für eine bestimmte Zeit und ihre gemeinschaftliche Formensprache entspricht die ebenso willkürliche Einschränkung des Begriffes „religiös" auf die von Ledergerber als exemplarisch angesehene christliche Kunst der Moderne. Danach gibt es „keine sakral-kultische Gemeinschaft" mehr (119). „Auch die heutige Kultgemeinschaft hat natürlich letztlich einen Kern, aber der ist sozusagen auf das rein religiöse verborgene Zentrum des Einzelnen beschränkt, er greift nicht in die Sozialsphäre des Menschen ein" (119).

Sosehr man eine Vertiefung der christlichen Kunst vom Persönlichen her wünscht, eine Ausschließung der „Sozialsphäre" jedoch kann nicht das Ideal sein. „Dieser religiöse Charakter seiner (d. h. des christlichen Künstlers) Kunst ist enger – durch das Persönliche – und zugleich weiter als der sakrale, da das Religiöse nicht nur das Offenbarungsgeschehen, sondern den Grund alles Wirklichen trifft und die Beziehung aller Wirklichkeit zu Gott meint. Im echten religiösen Erlebnis sind sich alle einig, kommen sie zusammen. Religiosität kennt die Grenzen der Konfessionen, der Sakralgemeinschaften, nicht, verbindet Gläubige (der Christengemeinde) und Ungläubige" (103). Auch hier kann man Ledergerber zustimmen, wenn er eine Vertiefung der natürlichen Offenbarungsgehalte im künstlerischen Ausdruck fordert. Eine kirchliche Kunst, die Gläubige und Ungläubige verbindet,

[18] Migne PL 82, 393.
[19] Rudolf OTTO, *Das Heilige*. München 1936 (13.–16. Aufl.) 85 ff.

kann nicht Aufgabe der Kirche sein, weil diese Kirche auf dem Glauben aufbaut. Auch die „Unabhängigkeit des Religiösen von biblischen und kirchlichen Themen" (100), die es durchaus gibt, kann nicht als Ziel einer kirchlichen Kunst angestrebt werden. Wenn sogar der „letztlich anonyme Charakter des neuen Christentums" (116) betont und im Zeichen der abstrakten Kunst die „Entfernung von konkret historischen Bildinhalten in der kirchlichen Malerei" (131) begrüßt wird, sogar „unbekannte Urbilder des Seins" (144) gefordert werden, so wird man solche Auffassungen des Religiösen bei allem Wohlwollen gegenüber den Bemühungen Ledergerbers kaum mit der Überlieferung der Kirche vereinen können.

## Geschichte und sakrale Kunst

Die zeitkritischen Studien oder Flugschriften, die uns Verbesserungsvorschläge für die Gegenwart empfehlen, benötigen einen Maßstab. Diesen Maßstab entnehmen die Schriften oft der Geschichte. Man darf deshalb das Geschichtsbild dieser Bücher nicht unbeachtet lassen.

Sehr beliebt ist die – auch im alltäglichen Gespräch von vielen vertretene – Meinung, daß die Zeiten schlechter geworden seien. Früher seien die Menschen gut und heilig gewesen, heute aber seien sie in der überwiegenden Mehrheit schlecht. Während diese einfache Konjektur von uns allen gelegentlich gebraucht, aber in ihrer Fragwürdigkeit auch von allen schnell durchschaut wird, vertritt man gegenwärtig eine andere Geschichtsauffassung mit größerer Emphase. Nach dieser Auffassung waren die Menschen früher sehr primitiv. Sie haben dann aber eine sehr beachtliche „Entwicklung" durchgemacht. Heute schicken sie sich sogar an, den Fortschritt bis an die Grenzen der Vollkommenheit vorzutragen. Tatsächlich erwähnt auch Ledergerber sehr kurz, aber nicht gerade glücklich, Teilhard de Chardin (134). Noch unglücklicher scheint die Heranziehung von Szczesnys „Zukunft des Unglaubens"[20]. Dieses Buch kommt sogar auf Grund seiner journalistischen Geschichtskonstruktionen zur Behauptung, daß das Christentum die Wirklichkeit der Natur und des Menschen verfehlt habe und daß das christliche Dogma einen Ausblick auf die „letzten Fragen" verstelle.

In der Kunstgeschichte galt die Renaissance lange Zeit als „Stil" der Diesseitigkeit und Unmoral. In dieser Renaissance gab es nämlich schlechte Päpste, machtlüsterne Condottieri und Künstler, die rein ästhetische, ja sogar sinnliche Bilder malten. So spricht auch Ledergerber von der „extremen Diesseitigkeit der Hochrenaissance" ... (55). „Ein direkter Anlaß der Reformation war die den Glauben mißbrauchende Geldbeschaffung für den neuen Petersdom, diesem Musterbeispiel repräsentativer Sakralität. Gegen diese pseudoreligiöse Kunst richteten sich nun in allen Ländern der Reformation die Bilderstürmer" (52). Sicher tadelt Leder-

[20] Gerhard SZCZESNY, *Die Zukunft des Unglaubens.* Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen. München 1958. 10 u. 56.

gerber die Geldbeschaffung für St. Peter zu Recht. Daß er die Peterskirche „pseudoreligiös" nennt, wird jedoch nicht alle überzeugen. Die Bilderstürmerei des 16. Jahrhunderts richtete sich nicht gegen den Petersdom und die Renaissance, sondern gegen unsere gute, alte deutsche Sakralkunst der Romanik und Gotik, wie Ledergerber dann auch richtig hinzufügt. Den Petersdom dürften wohl die meisten Bilderstürmer gar nicht gekannt haben. Die Formulierung wirkt aber derartig, als hätten sich an der Kunst des Petersdomes die Bilderstürme entzündet, um schließlich „echte sakrale Bilderwelten" zu treffen: „Unterschiedslos wurden mit den Mißgestalten auch die echten sakralen Bilderwelten der früheren Zeit zerschlagen" (52). Was mag wohl vom Verfasser mit dem Ausdruck „Mißgestalten" gemeint sein? Vielleicht die Renaissanceformen? Diese haben auch in reformatorischen Kreisen Anklang gefunden. Ja, wir beobachten auch unter den der Renaissance als Stil zuneigenden protestantischen Künstlern große religiöse Werke. Tatsächlich wird hier mit den Begriffen „Diesseitigkeit" und „pseudoreligiös" nur das Renaissancebild von vorgestern weitergegeben. Dagegen wandte sich schon Arnold Hauser: „Burckhardt verbindet in seinem Renaissancebegriff den Gedanken des Individualismus mit dem des Sensualismus, die Idee der Selbstbestimmung der Persönlichkeit mit der Betonung des Protestes gegen die mittelalterliche Askese, die Verherrlichung der Natur mit der Verkündung des Evangeliums der Lebensfreude und der ‚Emanzipation des Fleisches'. Aus dieser Gedankenverbindung entsteht, teilweise unter dem Einfluß von Heinses romantischem Immoralismus und als Vorwegnahme von Nietzsches amoralischer Heldenverehrung, das wohlbekannte Bild der Renaissance als eines Zeitalters von skrupellosen Gewalt- und Genußmenschen – ein Bild, dessen libertinistische Züge mit dem liberalen Renaissancebegriff zwar in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen, die aber ohne die liberale Tendenz und das individualistische Lebensgefühl des 19. Jahrhunderts undenkbar wären. Das Unbehagen in der Welt der bürgerlichen Moral und die Empörung gegen sie erzeugten den übermütigen Paganismus, der in der Ausmalung der Exzesse der Renaissance einen Ersatz für versäumte Genüsse fand. Der Condottiere war in diesem Bilde, mit seiner dämonischen Genußsucht und seinem zügellosen Machtwillen, die stehende Figur des unwiderstehlichen Sünders, der stellvertretenderweise alle die Ungeheuerlichkeiten der bürgerlichen Wunschträume beging. Man fragte mit Recht, ob es diesen ruchlosen Gewalttäter, so wie die Sittengeschichten der Renaissance ihn schildern, in der Wirklichkeit überhaupt gegeben habe und ob dieser ‚böse Tyrann' je etwas anderes war als der Niederschlag von Reminiszenzen aus der klassischen Lektüre der Humanisten.

In dem sensualistischen Begriff der Renaissance verknüpften sich Amoralismus und Ästhetizismus in einer Weise, die wieder eher in der Psychologie des 19. Jahrhunderts als in der Renaissance begründet war. Die ästhetische Weltanschauung des romantischen Zeitalters erschöpfte sich keineswegs in einem Kult der Kunst und des Künstlers, sie brachte vielmehr eine Neuorientierung aller Lebensfragen nach

ästhetischen Maßstäben mit sich."[21]. Wenn deshalb Ledergerber schreibt: „Der Bildersturm im Westen hingegen zeigt eine gegenteilige Richtung: den Aufstand des Innerlichkeit suchenden Volkes gegen eine völlig entleerte Darbietung des Heiligen durch die in äußerlicher Sakralität verirrte Kirche" (52), so verrät dieser Satz romantische Auffassungen von den Vorgängen. Zunächst wird nämlich überhaupt nicht klar, welcher „Bildersturm im Westen" gemeint ist. Spricht Ledergerber über den Bilderstreit der Karolingerzeit, so muß man ihm entgegenhalten, daß damals die Diskussion von den Hoftheologen Karls des Großen in den sogenannten Libri Carolini ausgelöst wurde. Einen Bildersturm gab es damals nicht. Nur die Unternehmungen eines Claudius von Turin könnten als „Bildersturm" angesprochen werden. Diese Unternehmungen waren jedoch von einem Gelehrten ausgelöst und richteten sich gegen die Volksfrömmigkeit. Dazu waren sie so lokal begrenzt, daß noch die Theologen Ludwigs des Frommen auf der Synode von Paris 825 erklären konnten, die Gallier seien bisher in betreff der Bilder, in „habendo vel non habendo, in colendo vel non colendo ohne Streit gewesen"[22].

Meint aber Ledergerber mit dem „Bildersturm im Westen" die Vorgänge des 16. Jahrhunderts, so dürfte es sich doch wohl um differenziertere Ereignisse handeln. Der Kirche müßte man den Vorwurf machen, daß sie in der Bilderfrage der Volksfrömmigkeit zu sehr entgegengekommen ist. Der Bildersturm selbst brachte derartige Ausschreitungen mit sich, daß sich sogar Martin Luther gegen die Bilderstürmer gewandt hat. Der Gegensatz zwischen „Innerlichkeit suchendem Volk" und der „in äußerliche Sakralität verirrte Kirche" scheint deshalb eine zu einfache Geschichtskonstruktion.

Dazu kam der Kirchenbau im 16. Jahrhundert in Deutschland zum Erliegen, nicht etwa in Italien. Und das „dunkle Jahrhundert" der Kirche bleibt nach wie vor das zehnte, eben die Zeit, in der man dem „Stil" nach „sakral" war. Mit diesen Hinweisen sollen nicht etwa die moralisch dunklen Partien aus der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts überstrichen werden. Nur der Identifikation des Zeitstils mit einer moralischen Haltung soll Einhalt geboten werden.

Diese Identifikation von Stil und moralischer Haltung bringt auch die Gegenüberstellung von Rubens, bzw. der kirchlichen Barockkunst und Rembrandt durch Ledergerber. Von Rubens sagt der Verfasser, daß er „ . . . bei nicht weniger Dynamik seiner thematisch-religiösen Bilder im bloß Ästhetisch-stofflichen oder Naturhaften hängen bleibt" (64). „Innerlichkeit des Einzelnen und äußere Triumphe der Kirche stehen seit der Glaubensspaltung nebeneinander wie die Weltschmähung und Fleischvergötzung in der Kirchenkunst, aber auch wie die Kunst eines Rembrandt im Gegensatz zum italienischen Barock" (64).

Über den Niederländer lautet das Urteil anders: „Bei Rembrandt ist der eine

---

[21] Arnold HAUSER, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur.* München 1953. Bd. I. 285. H. SEDLMAYR, *Zur Revision der Renaissance,* in: *Epochen und Werke.* Wien-München 1959, I, 202.

[22] H. SCHADE, *Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild.* in: *Zeitschrift für kath. Theologie.* 1957, Heft 1, 76.

Pol der barocken Kunst, gleichsam der in der katholischen Kirche nicht mehr verarbeitete innerliche Aspekt des Christentums, zur selbständigen freien Entfaltung gekommen" (65).

Sicher wird man zunächst die verschiedene Stellung der beiden Maler beachten müssen: Rubens war Hofmaler und schaffte für die Öffentlichkeit. Rembrandt isolierte sich immer stärker von jeder Gemeinschaft und war auf sich selbst zurückgeworfen. Dazu steht außer Frage, daß Rembrandt eine sehr persönliche Religiosität besaß. Aber die Werke von Rubens als im „bloß Ästhetisch-stofflichen oder Naturhaften hängen bleibend" zu charakterisieren, scheint zu einfach. Denn auch bei Rembrandt finden wir Ähnliches. Man denke nur einmal an die Behandlung des Schmuckes und der Akte bei Rembrandt oder an seinen „ausgenommenen Ochsen" im Louvre. Auch hier wird das Stoffliche in erregender Weise gegeben.

Und die Welt des Rubens ist nicht nur „ästhetisch-stofflich", sondern zugleich geistvoll und tief. Ob man an die Amazonenschlacht oder den Sturz der Verdammten denkt, hier wird die Welt in ihrem Wesen begriffen. Man kann deshalb die Werke des Rubens nicht derartig abwerten.

Wenn Ledergerber die barocke kirchliche Kunst einfachhin als „Fleischvergötzung" qualifiziert, so dürfte er sich wohl im Ausdruck vergriffen haben.

Auch eine Reihe von Charakterisierungen früherer Zeitabschnitte sind nicht frei von Verzeichnungen der Geschichte. Die romantische Idee, daß die Christen unter Konstantin „ihr Höhlendasein" aufgaben und „die Katakomben endgültig verlassen konnten" (37), findet sich ebenso in dem Buch wie die Meinung, daß „die echte Sakralität überall im wesentlichen namenlos blieb" (48). „Auch die vielen Petrusheiligtümer", so heißt es, „verdanken ihr Dasein der Vorliebe für das Kriegerische; denn Petrus hat das Schwert gegen Malchus erhoben" (39). Uns scheint, daß die alte Kirche bessere Soldaten unter ihren Heiligen hatte als den Petrus. Die eigentliche Bedeutung des heiligen Petrus im frühen Mittelalter bleibt dem Verfasser unbekannt. Petrus ist der Fels, auf dem die Kirche steht, der Herr der Schlüsselgewalt, der für die Nachfolger Petri und die ganze Kirche das große Symbol bleibt. Das Grundproblem des Mittelalters, die Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst wird über der „kriegerischen Malchusszene" nicht bemerkt.

Aufschlußreich ist auch das Urteil über die Ikonenmalerei: „Während die Ikonenmalerei dank ihrer Innerlichkeit und ihrer Verankerung im ostkirchlichen Lehrgebäude nach dem ‚heiligen' Rußland übergreifend über alle Jahrhunderte bis heute ohne wesentliche Veränderung weitergeführt wurde, hat sich der dem ‚Reich' verpflichtete abendländische Sakralbau in wechselnden Gestaltungen verändert" (37). Die große „Geschichte der russischen Kunst" – eine Veröffentlichung der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Institut für Kunstgeschichte Moskau unter der Redaktion von I. E. Grabar, W. N. Lasarew und W. S. Kemenow (übersetzt von Karl Küppers) – ist hier anderer Meinung[23]. Schon vom 16. Jahr-

[23] Bd. 3, Dresden 1959, 236 u. 414.

hundert lesen wir dort: „Weltliche Elemente drangen in das Bewußtsein des Menschen ein und formten auch seine religiösen Vorstellungen um" (236). Die Künstler „brachten in die kirchliche Kunst realistische Züge, die dem Leben ihrer Umgebung entnommen waren" (414). Und wer Gelegenheit hatte, in unserer Zeit russische Bauernhäuser zu sehen, der weiß, daß es auch dort sehr seichte und fade Drucke gab, die man auf Holz aufzog und mit einem gepreßten Blech verkleidete – Ikone – ganz ähnlich unserem „Kitsch". Die Zeit ist auch an der russischen Kunst nicht spurlos vorbeigegangen. Dazu dürfte allgemein bekannt sein, daß die russische Kirche vom Zaren mehr abhängig war als die westliche vom „Reich".

## Die „unbekannten Urbilder des Seins"

Das Ende der Sakralkunst fordert als Lösung nach Ledergerber „die neue religiöse Kunst" (122). Diese „religiöse Kunst" bringt eine „Ausdrucks-Erhöhung des Menschlichen" (129). Da „das Historische in allen Formen ... durch die flachen Historienmaler aller Gattungen in Verruf geraten" ist (130), kommt es zu einer Enthistorisierung. „Die Entfernung von konkret historischen Bildinhalten in der kirchlichen Malerei geht noch weiter bis zum völligen Aufgehen in einem ‚abstrakten' religiösen Symbolismus der Farben und Formen" (131), für die Meistermanns Glasfenster „Ausgießung des Heiligen Geistes" (St. Kilian in Schweinfurt) – „ein kosmisches Bild" – beispielhaft sein kann. Aber auch von Manessier heißt es, das Christliche seiner Bilder sei von außen völlig unsichtbar geworden, sei verschmolzen mit dem religiösen Kern der Dinge, der Welt und der menschlichen Seele (131).

Auch Hugo Schnell äußert vergleichbare Ansichten: „Da die abstrakte Kunst heute führend ist, mußte auch das Christusbild von ihr berührt werden: Sie ist ein Ausdruck unserer Zeit, da wir vieles geistiger sehen als früher."[24] Dabei setzt Schnell abstrahierende und vergeistigende Kunst gleich. Er schreibt: Die „Freiheit, Gott, seine Allmacht und sein Schöpfertum, seine Engel und sein Wirken so geistig als möglich darzustellen, ist von den Künstlern kaum benutzt worden und doch ist sie wie reinste Luft und eröffnet ungeahnte Möglichkeiten künstlerischen Schaffens. Hier erhält die abstrahierende, vergeistigende Kunst fruchtbare Perspektiven" (89/90). Man fragt sich, was das bedeuten soll: „ ... Gott, ... seine Engel ... so geistig als möglich darzustellen ist von den Künstlern kaum benutzt worden ...?" Haben etwa die Maler der Reichenau die Möglichkeit, Engel geistig darzustellen, nicht benutzt? Auch den Steinmetzen der Kathedrale von Reims wird man diesen Vorwurf nicht machen können. In diesen Formulierungen wird einfach geistig gleich abstrakt genommen, d. h. es wird wiederum eine Malweise qualitativ, ja sogar moralisch besetzt; denn der Vorwurf des Ungeistigen bedeutet hier mehr als nur unfähig. Tatsächlich darf man die Behauptung wagen, daß

[24] a.a.O. 86.

die naturalistischen Werke des französischen Sozialisten Gustave Courbet geistiger sind als der Durchschnitt unserer abstrakten Malerei, namentlich der Werke im Kirchenraum. Wahrscheinlich sind sogar ein Großteil der abstrakten tachistischen Malereien nicht mehr als Triebäußerungen, die Materialien und Energieprozesse sichtbar machen wollen. Die abstrakte Malerei hat durchaus ihre Berechtigung. Wenn aber Hugo Schnell als Beispiel Albert Burkharts Fenster von Sankt Willibald in München erwähnt, werden nicht nur religiöse, sondern auch künstlerische Fragen laut. Kann ein Künstler, der noch vor kurzer Zeit neurenaissanceartige Werke schuf, heute, nachdem die abstrakte Malerei 50 Jahre alt ist und viele Maler seit Jahrzehnten sehr ernst um diese Gestaltungsmöglichkeiten ringen, solche Aufgaben bewältigen? Noch schwieriger wird das Problem, wenn wir nach den dargestellten Themen fragen. Nach Schnell wird in diesen Fenstern der „Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, das Sichherniedersenken der Gnade und des Heiles durch Christus und die Aufnahme der Erlösung durch Christus in der Apokalypse" geschildert (90). Ein anderer Interpret meint, daß die Fenster „das Wirken der Heiligsten Dreifaltigkeit" geben[25]. Was bedeutet was? Welche vom Künstler erfahrene und in Farbe und Form gesetzte Wirklichkeit steht hier für „Dreifaltigkeit", „Gnade", „Kampf zwischen Gutem und Bösem"? Kommen wir damit nicht den Ansichten von Marcel Brion sehr nahe, der meinte: „Ein abstraktes Bild läßt dem Beschauer viel mehr Initiative, als ein gegenständliches, weil es ihm erlaubt, das zu sehen, was er will."[26]

Merkwürdig scheint auch die gemeinsame Abneigung gegen Engelflügel: „Selbst die Welt der reinen Geister, die Engel, verfielen dem Anthropomorphismus, so daß wir sie nur als menschliche Wesen mit Flügeln kennen", schreibt Schnell[27]. „Um den Boten Gottes, den geistigen Kraftträger – das ist der Engel – dem Menschen von heute zu vergegenwärtigen, sind Flügelgestalten nicht mehr geeignet", meint Ledergerber (117). Das hindert den Autor aber nicht, auf S. 136/137 seines Werkes Chagall zum exemplarischen Zeugen echter religiöser Kunst zu erheben, eben denselben Chagall, der nicht müde wurde, geflügelte Engel darzustellen. Es geht also doch wohl nicht um die Flügel, sondern um die Qualität des Werkes.

Dazu ist der geflügelte Engel ein Bild der Heiligen Schrift, dessen Darstellbarkeit von Zeit zu Zeit oder Mensch zu Mensch eingeschränkt sein mag, das Bild der Schrift selbst aber bleibt auch heute gültig. Wir können nicht an Stelle der Bilder der Heiligen Schrift „unbekannte Urbilder des Seins" setzen. Hier liegt das eigentliche Problem. Die Welt der Bibel wird nicht mehr begriffen, „ . . . die Bibel spricht die Sprache von Jahrtausenden. Der Maler von heute muß unsere Sprache sprechen" (177). Damit deutet der Verfasser an, daß dem heutigen Menschen die

[25] Remigius NETZER, *Die St. Willibald-Pfarrkirche in München-Laim von Hansjakob Lill.* in: *Das Münster*, Jg. 12, 1959, Heft 1/2, 420.

[26] Marcel BRION, *Geschichte der abstrakten Malerei.* Köln 1956, 191.

[27] H. SCHNELL a.a.O. 89.

Sprache der Bibel schwer verständlich ist. Das mag sein. Haben aber nicht große Künstler diese Sprache in unsere Zeit zu übersetzen vermocht? Sicher darf man neben Chagall auch Rouault erwähnen. Aber den meisten Modernen ist die Symbolsprache der Bibel nicht mehr bekannt. Das kommt jedoch nicht daher, daß die Ausdrucksweise der Heiligen Schrift uns absolut unverständlich wäre. Vielmehr nimmt man sich keine Zeit mehr, sie zu verstehen[28].

Leider sind aber nach all dem, was wir beobachtet haben, auch die Äußerungen Ledergerbers von Mißverständnissen nicht frei. Es ist ein mutiges Buch, dem man wegen seiner offenen Sprache gerne mehr Sympathien entgegenbringen möchte. Die Widersprüche sind jedoch zu groß, und der Plakatstil der Gedankenführung ist offensichtlich. Das mag für andere Themen sehr reizvoll sein, bei dieser schwierigen Problematik überzeugt die Argumentation nicht. Auf S. 123 wird die Kapelle von Matisse in Vence mit Picassos Frage nach dem Badezimmer abgewertet. Auf S. 130 wird der Kreuzweg und das Bild des hl. Dominikus vom selben Künstler in derselben Kapelle wegen des „Letztmöglichen an Zeichenhaftigkeit" empfohlen. Weder die Erhebung von Meistermanns „Geistausgießung" in Schweinfurt, noch die besondere Bewertung der Unterkirche von Lourdes kann überzeugen. Beide Werke stehen in einer Reihe neben sehr vielen gleichwertigen Leistungen der modernen christlichen Kunst. Dazu scheint die Charakterisierung der Unterkirche von Lourdes als „ein echtes, in die Tiefe gehendes gemeinschaftliches Höhlenerlebnis, eine sogar in der Menge erlebbare Urform der Kultgemeinde" (124) nicht weit weg von den „hochgeschraubten und gut gemeinten tiefsinnigen Apologien, mit denen die modernen Kirchenbauten legitimiert werden" (115), der von Ledergerber angegriffenen „Sakralromantiker".

Der empfohlene „letztlich anonyme Charakter des neuen Christentums" (116) ist – auch wenn man dogmatisch wollte und könnte – nicht annehmbar. Zu diesem Schluß kommt auch die mit großem Wohlwollen geschriebene Rezension von Günter Rombold: „Der Christ kann nicht als Christ ‚anonym' bleiben, ohne daß er sich selbst aufgibt." [29] Die Kirche als Organisation wird sehr viel mehr den einzelnen und die Person gelten lassen müssen. Ihre Formen werden allgemeiner und noch weltoffener werden, aber ein anonymes Christentum ist ein Widerspruch in sich selbst.

---

[28] Ein sprechendes Beispiel für die Unkenntnis des Christlichen sind die „Symbole der christlichen Kunst", die der Verlag auf die Innenseite des Umschlags gesetzt hat. Der Verfasser ist dafür — wie er selbst mitteilte — nicht verantwortlich. Man kann sicher die Symbolik einer Religion auch einfach darstellen. Man darf aber kein solches Konglomerat daraus machen, wie es die Texte der Umschlagklappe des Buches tun, noch dazu als Hintergrund einer so scharfen Diskussion. Einige Beispiele aus dieser wundersamen Symbolik mögen hier folgen: „*Affe* besagt Anwesenheit des Satans", „*Einhorn* Sinnbild der Reinheit und Jungfräulichkeit (Rilke: ‚O dieses ist das Tier, das es nicht gibt . . .')", „*Schmetterling* das bekannteste Auferstehungssymbol". Man wird nicht erwarten, daß der Verfasser eines solchen Symbolverzeichnisses eine mittelalterliche Enzyklopädie, eine Kathedrale oder gar Dantes Göttliche Komödie kennt, aber statt Rilke hätte sich mehr das Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte als Kommentar empfohlen.

[29] Günter ROMBOLD, *Die Zukunft der sakralen Kunst.* in: *Christliche Kunstblätter.* Linz/Donau, Herrenstr. 19, 1962. Heft 1, 24. Diese Zeitschrift kann hier besonders empfohlen werden, weil sie sich bemüht, auch die weltanschaulichen Fragen der alten und neuen Kunst zu klären. Dazu ist ihre Ausstattung vorzüglich. Einzelheft DM 3.—.

Der Schlußsatz des Verfassers, der das „Weltsakrament Rosenbergs", den „Abstieg zu den Müttern", die „Labyrinthe der Seele", „die unbekannten Urbilder des Seins" und das „innere Empyreum der überbewußten Welt" beieinander versammelt, empfiehlt nun alle Motive, die das Buch mit viel Geist uns auszureden versuchte. Das „Empyreum" ist nämlich der Feuerhimmel, in dem die Majestas thront, ein Weltbild, das auf S. 117 für den heutigen Menschen des Atomzeitalters als nicht mehr tragbar abgelehnt wird. Das „Labyrinth" ist ein der Antike und dem Mittelalter entnommenes Sakralbild für die Unterwelt. Und das Weltsakrament in der Deutung Rosenbergs dürfte den unbekannten Urbildern des Seins sehr nahekommen und bedarf sicher mancher Unterscheidung, damit nicht die Welt und jene aus der Welt, d. h. aus der Schöpfungsordnung, von Christus ausgewählten und von der Kirche als Sakramente verwalteten Zeichen gleichgesetzt werden. So muß man zwar sagen: das Buch Ledergerbers ist geistvoll und mutig, vielleicht sogar notwendig, aber es bleibt letzten Endes doch ein romantisches Werk über „Sakralromantik".

Da man allenthalben sehen konnte, wie sehr die Verzeichnungen Ledergerbers den Schwächen der „Sakralromantiker" ähnlich sind, darf man noch einmal auf die Bedeutung der liturgischen Bewegung hinweisen. Sicher sind von ihren Vertretern gerade im Bereich der kirchlichen Kunst keine Lösungen gegeben worden, die absolut fertig wären. Aber es wurde doch beachtlich viel geschaffen. Auch die Künstler, die hier kritisch betrachtet wurden, wie Burkhart oder Meistermann, haben große Verdienste; denn geben wir uns keiner Täuschung hin: die Auftraggeber, Architekten und Künstler, die nach diesem Krieg in solcher Eile arbeiten mußten, standen vor großen Schwierigkeiten. Ohne gewisse Kompromisse wäre überhaupt nichts zustande gekommen. Auch H. Schnell, der immer bemüht ist, die positiven Seiten der modernen christlichen Kunst herauszustellen, kennt ihre Schwächen und weist darauf hin: „Das Plakat gewann eine besondere Bedeutung. Der Einfluß der Plakatkunst, die auch die Psychologie miteinbezieht, wurde so groß, daß er in der Malerei und Glasmalerei, auch in der christlichen Kunst und bei Christusdarstellungen, erkennbar ist." [30]. Man braucht seine Grundsätze durchaus nicht aufzugeben. Die Alternative „Sakralismus" oder „anonymes Christentum" ist romantisch, unwirklich. Es gibt heute eine Reihe von guten, und sehr viele tragbare Kirchenbauten. Dasselbe gilt auch von der Malerei und Plastik. Und wenn sich nicht Männer wie Domvikar Hoster, Stadtpfarrer Endrich, P. Urban Rapp OSB, Dr. Schnell – um nur einige zu nennen – so für die moderne christliche Kunst in Deutschland eingesetzt hätten, wäre noch weniger zustande gekommen.

Man sollte „die Kirche im Dorf lassen"; die Fragen der ästhetischen oder erlebnishaften Religiosität sind nicht die einzigen Probleme, die uns aufgegeben sind. Der Zeit und dem Menschen sind Grenzen gesetzt, selbst im persönlichen und sittlichen Leben. Daher tut uns Bescheidung gut. Ein Pfarrer, der eine Gemeinde von

[30] H. SCHNELL a.a.O. 83.

fünf- oder zehntausend Menschen zu versorgen hat, ist froh, wenn er eine Pfarrkartei besitzt; denn seine Arbeit nimmt ihm niemand ab.

Wir wollen deshalb Ledergerber für seine Attacke dankbar sein. Wir haben sie gebraucht. Aber wir wollen die Bemühungen um eine gemeinschaftliche, sakrale Form des Kultes nicht aufgeben; denn es baut auch in der Kirche der Gegenwart noch ein anderer mit, und ohne ihn bauen die Bauleute vergebens.

# Das Zweite Vatikanische Konzil

## Die erste Sitzungsperiode

Wolfgang Seibel SJ

Das Zweite Vatikanische Konzil steht am Ende seiner ersten Sitzungsperiode. Zwar ist es zur Stunde, da dieser Bericht geschrieben wird, noch nicht möglich, die Ergebnisse und die Bedeutung der zwei Konzilsmonate nach allen Seiten hin zu überblicken. Dazu stehen wir dem Ereignis noch zu nah, und der mangelnde zeitliche Abstand verengt den Gesichtskreis. Doch enthält die Chronik dieser Tage selbst eine ganze Reihe herausragender Ereignisse, an denen sich die Grundzüge der ersten Sitzungsperiode deutlich erkennen lassen. Der folgende Bericht will einige dieser Grundzüge herausheben. Es sind nicht alle und vielleicht gar nicht die wichtigsten, aber sicher nicht ohne Bedeutung für das Gesamtbild, das langsam entstehen wird.

### Papst Johannes XXIII.

An erster Stelle muß von Papst Johannes XXIII. und seiner Rolle auf dem Konzil gesprochen werden. Er hat durch den ganz persönlichen Stil seiner Regierungsweise auch dem Konzil eine besondere und einmalige Prägung gegeben. Es ist bezeichnend, daß das Zweite Vatikanische Konzil das erste Konzil nach der ausdrücklichen Definition des Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Unfehlbarkeit ist und doch viel weniger unter der direkten Führung des Papstes stand als das erste Vatikanum oder auch als manche der großen Papstkonzilien des Mittelalters.

Nachdem Papst Johannes XXIII. den Anstoß gegeben hatte, überließ er das Konzil ganz seinen eigenen Kräften und Gesetzen und hielt sich auch dann zurück, als es vielleicht Wege nahm, die er selbst nicht vorausgesehen hatte. Er griff nur ein, wenn es die Notwendigkeit erforderte, und er tat es immer mit äußerster Behutsamkeit. Das war Vorteil und Nachteil in einem. Mancher Leerlauf hätte vermieden werden können, wenn das Konzil und seine vorbereitenden Kommissionen unter einer strafferen Führung gestanden wären. Aber es hätte dann einen Gutteil der Freiheit verloren, die in seinen Versammlungen zu jeder Zeit herrschte. Wenn auf dem Konzil so viel Zeit unnütz zu verstreichen schien, wenn die Geschäftsordnung Lücken aufwies und auch nicht immer mit übermäßigem Geschick gehandhabt wurde, dann lag dies nicht an einer zu großen Zurückhaltung des Papstes, sondern an der ungenügenden Erfahrung der Konzilsväter in der Technik parlamentarischer oder parlamentsähnlicher Versammlungen. Der Papst ließ dem Konzil seine Freiheit und machte von den umfassenden Vollmachten, die er nach dem allgemeinen Kirchenrecht und nach der Geschäftsordnung des Konzils besitzt, nur in ganz seltenen Fällen Gebrauch.

So gab er gleich zu Beginn des Konzils dem Vorschlag Kardinal Ottavianis statt und erklärte für die Wahl der Kommissionsmitglieder die einfache Mehrheit für ausreichend. Die Geschäftsordnung hatte die Vorschrift des Can. 101 des Codex Iuris Canonici übernommen, die für die ersten beiden Wahlgänge eine absolute Mehrheit verlangt. Der Papst traf jedoch seine Entscheidung erst dann, als die Ergebnisse des ersten Wahlgangs schon so eindeutige Mehrheiten zeigten, daß jeder weitere Wahlgang eine reine Formsache gewesen wäre. Die beiden andern wichtigeren Entscheidungen des Papstes waren durch die Situation selbst unumgänglich geworden und entsprachen den Wünschen der überwiegenden Mehrheit des Konzils. Das gilt sowohl für die dem Präsidium übertragene Vollmacht, den Antrag auf Schluß der Debatte zur Abstimmung zu stellen, wie auch für die – auf Vorschlag des Kardinalstaatssekretärs erfolgte – Überweisung des Schemas „De fontibus revelationis" zur Überarbeitung an eine gemischte Kommission, nachdem es auf dem Konzil keine Mehrheit hatte erlangen können.

Ein einziges Mal nur, in der Eröffnungsansprache, hat Papst Johannes seine Wünsche über die allgemeine Richtung und die Grundhaltung des Konzils dargelegt. Aber er hat sie nur als Wünsche, nicht als Weisungen formuliert, und hat darüber hinaus niemals zu erkennen gegeben, welche Schemata er angenommen, welche er abgelehnt oder abgeändert sehen möchte. Man wird also diesem Konzil niemals den Vorwurf machen können, es sei unter dem beherrschenden Einfluß des Papstes gestanden oder könne gar nur als sein beratendes Organ betrachtet werden. Die Rolle des Papstes auf dem Zweiten Vatikanum unterschied sich grundlegend von der seines Vorgängers auf dem Ersten.

Die Ansprache des Papstes bei der Eröffnungssitzung des Konzils war ein Ereignis für sich. In ihrer großen Offenheit, in ihrer grundsätzlich positiven Einstel-

lung zur Entwicklung der modernen Welt und besonders in ihren Aussagen über Dogma und Lehre wirkte sie in einer Weise befreiend und ermutigend, wie es bei Dokumenten des päpstlichen Lehramtes nur selten der Fall ist.

Die fundamentalen Sätze dieser Rede sind unvergeßlich. „Die entscheidende Aufgabe des Konzils", so heißt es an einer der wichtigsten Stellen, „ist es nicht, den einen oder anderen Satz der grundlegenden Lehre der Kirche zu erörtern und so nur die Lehre der Väter und der Theologen aus alter und neuer Zeit ständig zu wiederholen ... Dazu bedürfte es keines Konzils." Es gehe vielmehr darum, „einen Schritt vorwärts" zu machen und die Lehre „im Licht der modernen Forschungen und in der Sprache des heutigen Denkens" darzulegen und zu entfalten. Dazu müsse man „die Substanz der alten Lehre des Glaubensschatzes von der Formulierung ihrer sprachlichen Einkleidung unterscheiden ... und dabei alles so abwägen, wie es den Formen und Erfordernissen eines Lehramtes entspricht, das vorwiegend pastoralen Charakters ist."

Schon mit diesen Formulierungen hat sich der Papst eindeutig auf die Seite derer gestellt, die von diesem Konzil weniger dogmatische Erörterungen als Maßnahmen mehr pastoralen Charakters erwarteten. Fast noch wichtiger waren seine Worte über die Art und Weise, wie die Kirche heute den Irrtümern begegnen müsse: „Oft hat sie sie mit größter Schärfe verurteilt. Heute hingegen macht die Braut Christi lieber vom Heilmittel der Barmherzigkeit als von der Strenge Gebrauch. Sie möchte den Nöten der gegenwärtigen Welt dadurch entgegenkommen, daß sie die Gültigkeit ihrer Lehre aufweist und nicht so sehr Verdammungen ausspricht." Die falschen Lehren, vor denen man sich heute hüten muß, „stehen in solch offensichtlichem Gegensatz zur rechten sittlichen Norm und haben so verheerende Früchte gezeitigt, daß die Menschen sie heute bereits von sich aus verurteilen." Auch die Erfahrung der Geschichte zeige, „wie die Irrtümer, kaum daß sie entstanden sind, wie Nebel vor der Sonne dahinschwinden."

Es ist kein Geheimnis, daß diese Ansprache in ihrer Grundhaltung und in ihren wichtigsten Aussagen nicht von allen Konzilsvätern mit gleicher Begeisterung aufgenommen wurde. Sie bildete aber immer einen der verborgenen Mittelpunkte des Konzils und wurde stets dort angerufen, wo ein Schema oder ein Vorschlag ihrem Geist nicht zu entsprechen schien.

## Die Geschäftsordnung und ihre Probleme

Doch nun zum Konzil selbst. Als sich die Bischöfe am 13. Oktober 1962 zur ersten Generalkongregation versammelten, betraten sie ein Gebiet, das für sie und für die Kirche Neuland war. Für sie, weil keiner von ihnen jemals eine ähnliche Versammlung erlebt hatte und weil den meisten die Technik der Verhandlungsführung, die auf dem Konzil weithin der einer parlamentarischen Versammlung

entsprechen muß, fremd war. Für die Kirche, weil kein Konzil der Vergangenheit auch nur annähernd dem Zweiten Vaticanum mit seinen 2800 Teilnahmeberechtigten zu vergleichen ist. Unter diesen Umständen nimmt es nicht wunder, daß die Geschäftsordnung manche Lücken aufwies und daß das Konzil überhaupt eine gewisse „Anlaufzeit" brauchte.

Die von einer Unterkommission der zentralen Vorbereitungskommission erarbeitete Geschäftsordnung lehnte sich an die Geschäftsordnung des Ersten Vaticanums an und übernahm im großen ganzen die damalige Verfahrensweise. Danach wird jedes Schema zunächst der Diskussion der Generalkongregation unterbreitet, auf der jeder Konzilsvater das Recht hat, zum Thema zu sprechen und seine Änderungswünsche vorzutragen. Die zuständige Kommission sichtet und redigiert diese Vorschläge, legt sie der Generalkongregation einzeln zur Abstimmung vor und arbeitet die approbierten in den Text des Schemas ein. Über diesen modifizierten Text entscheidet wiederum die Generalkongregation. Wenn die Abstimmung positiv ausfällt, kann das Schema in einer öffentlichen Sitzung feierlich verkündet werden.

Das Erste Vatikanum mußte schon zwei Monate nach Beginn, im Februar 1870, eine wichtige Änderung anbringen: Wenn mindestens 10 Konzilsväter den Antrag auf Schluß der Debatte stellten, konnte darüber abgestimmt und die Debatte beendet werden. Man hatte die Erfahrung gemacht, daß die lange und schnell ermüdende Folge der Reden jeden fruchtbaren Fortgang der Arbeiten zu verhindern drohte. Die Ordnung des Zweiten Vatikanums hat diese Erfahrung nicht berücksichtigt. Man wollte offensichtlich jeden Anschein vermeiden, als sollte die Freiheit der Rede eingeengt werden. Die Nachteile von damals sollten zunächst durch zwei andere Bestimmungen vermieden werden: durch die Beschränkung der Redezeit auf 10 Minuten und durch die Vorschrift, die Wortmeldung jeweils drei Tage zuvor mit einer schriftlichen Zusammenfassung einzureichen. Die erste Bestimmung wurde streng gehandhabt, bei der zweiten verfuhr man verhältnismäßig großzügig. Doch erwies es sich bald, daß dies allein nicht genügte. Man mußte auf irgendeine Weise zum Schluß der Debatte kommen, sollte sich die Reihe der Redner nicht ins Endlose hinziehen. Dies war der Hintergrund der schon erwähnten Entscheidung des Papstes.

Damit waren allerdings noch nicht alle Probleme gelöst. Ganz abgesehen von sonstigen Lücken der Geschäftsordnung – etwa die mangelnde Präzisierung der Stellung des Präsidiums und des jeweiligen Präsidenten der Generalkongregation, oder die Tatsache, daß eine Abstimmung über ein Schema als Ganzes vor Beginn der Einzeldebatte nicht vorgesehen war, oder auch die zu starke Stellung der einzelnen Kommissionspräsidenten –, das Konzil muß auch jetzt, nach seiner ersten Sitzungsperiode, den Weg zu einer schnelleren Meinungs- und Mehrheitsbildung noch finden. Bei der riesigen Teilnehmerzahl der Generalkongregationen ist der überwiegende Teil der Anwesenden zum stummen Zuhören verurteilt. Da jeder

meist nur im eigenen Namen spricht, lassen sich die Mehrheitsverhältnisse erst bei der Abstimmung erkennen. Die lateinische Verhandlungssprache erschwert das Hören und Reden. Eine ganze Reihe von Konzilsvätern haben das Wort nicht ergriffen, weil ihnen das Latein zu große Mühe bereitete, obwohl sie vielleicht Bedeutendes zu sagen gehabt hätten.

Hier hat also das Konzil seine rechte Form noch immer nicht gefunden. Es wird zu den wichtigsten Aufgaben der Sitzungspause gehören, nach einer guten Lösung der Schwierigkeiten zu suchen, einer Lösung, die das Konzil zu einem arbeitsfähigen Gremium werden läßt und dennoch die vollkommene Freiheit und Offenheit, wie sie bislang vorbildlich herrschte, nicht antastet.

## Das Schema über die Liturgie

Von den 70 vorbereiteten Schemata lagen dem Konzil in der ersten Sitzungsperiode fünf vor: Der Entwurf eines Dekretes über die Liturgie „De sacra Liturgia", die beiden theologischen Schemata „De fontibus revelationis" (Die Quellen der Offenbarung) und „De ecclesia" (Die Kirche), das Schema des Sekretariats für Presse, Film, Funk und Fernsehen „De instrumentis communicationis socialis" (Die öffentlichen Kommunikationsmittel) und der von der Kommission für die Ostkirchen vorbereitete Entwurf „De unitate ecclesiae – Ut omnes unum sint" (Die Einheit der Kirche – Damit alle eins seien).

Das Schema über die modernen Kommunikationsmittel wurde verhältnismäßig schnell verabschiedet. Es enthielt keine so schwerwiegenden Probleme, daß es von der Generalkongregation mit übermäßiger Gründlichkeit hätte behandelt werden müssen. Die zuständige Kommission erhielt den Auftrag, die wesentlichen Grundsätze zu einem Konzilsdekret zusammenzufassen und alles andere in Form einer „Pastoralinstruktion" bearbeiten zu lassen.

Auch das Schema „De unitate ecclesiae" wurde bald der Kommission überwiesen. Es soll mit den beiden anderen Schemata über die Einheit, die vom Sekretariat von der Einheit bzw. von der theologischen Vorbereitungskommission stammen, zu einem einzigen Dokument vereinigt werden. Die Debatte über das Schema „De ecclesia" muß in der nächsten Sitzungsperiode fortgesetzt werden.

Mit dem Schema über die Liturgie befaßte sich das Konzil in den 15 Generalkongregationen vom 22. Oktober bis zum 13. November, also durch volle drei Wochen. Die Ausführlichkeit dieser Debatte lag zunächst an der noch mangelnden Erfahrung des Konzils. Es bedurfte einer gewissen Zeit, bis man die ersten Mittel und Möglichkeiten eines schnelleren Vorgehens gefunden und erprobt hatte. Doch ging es hier um so wichtige und brennende Fragen der Seelsorge, daß jedem von der Sache her an einer gründlichen und erschöpfenden Debatte gelegen sein mußte.

Die Auseinandersetzung konzentrierte sich sofort auf zwei Punkte, an denen auch die beiden großen Meinungsgruppen des Konzils von Anfang an sichtbar

wurden: die Verwendung der Volkssprache in der Liturgie, besonders im Verkündigungsteil der Hl. Messe, und die Übertragung größerer Vollmachten an die regionalen Bischofskonferenzen. Beides hing notwendig zusammen; denn es handelte sich niemals darum, die Volkssprache für die Liturgie der ganzen Kirche durch ein Konzilsdekret verbindlich vorzuschreiben. Ihr Gebrauch sollte lediglich innerhalb gewisser Grenzen grundsätzlich ermöglicht werden, und zwar in einer Weise, daß die regionalen Bischofskonferenzen selbst entscheiden sollten, ob und in welchem Grade sie von dieser Möglichkeit Gebrauch machen wollten.

Es ist offensichtlich, wie schon hier die großen Meinungsgruppen des Konzils in Erscheinung treten mußten. Mit der Frage einer Verwendung der Volkssprache im zentralen Tun der Kirche, im Sakrament der Eucharistie, sind noch andere, weit grundsätzlichere Probleme verbunden. Man denke etwa an die Frage, ob sich die Kirche an die moderne Welt anpassen und welche ihrer Strukturen sie aufnehmen kann oder wieweit das Offenbarungswort Gottes in alle Sprachen und damit in alle Denkweisen übersetzt werden kann, ohne daß sein Wesensgehalt verändert würde. Schließlich liegt der Forderung nach der Volkssprache ein bestimmtes Sakraments- und Kirchenverständnis zugrunde, auf das jede Debatte um solche Fragen Bezug nehmen muß. Die Übertragung von Vollmachten an die Bischofskonferenzen auf diesem Gebiet – Vollmachten, die bisher allein dem Heiligen Stuhl vorbehalten waren – bedeutet eine grundsätzliche Vorentscheidung für alle Fragen der kirchlichen Verfassung, die dem Konzil noch vorliegen werden: Kein Wunder, daß die Tragweite der Debatte weit über die Liturgie hinausging.

Daher muß man die grundsätzliche Zustimmung des Konzils zu den wesentlichen Prinzipien des Liturgieschemas als eine der wichtigsten Entscheidungen der ersten Sitzungsperiode betrachten. Obwohl sich damit die liturgische Praxis der Kirche noch nicht geändert hat und obwohl es noch geraume Zeit dauern wird, bis sich die gebilligten Grundsätze auch in der Gestaltung des Gottesdienstes überall durchgesetzt haben, so bedeutet diese Abstimmung doch einen tiefgreifenden Einschnitt in der Geschichte der liturgischen Erneuerungsbewegung. Indem das Konzil als die Versammlung des Gesamtepiskopats dieses Votum abgab, hat es die Grundsätze der liturgischen Erneuerung gebilligt und zu Grundsätzen der Kirche selbst gemacht. Damit hat die liturgische Erneuerungsbewegung, die noch vor wenigen Jahrzehnten eine kleine und von vielen belächelte Gruppe war, eines ihrer großen Ziele im Prinzip erreicht und ist selbst zu einem gewissen Abschluß gekommen. Selbstverständlich ist das dem Konzil vorliegende Schema auf weite Strecken hin das Ergebnis eines Kompromisses zwischen den verschiedenen Meinungen und schlägt im allgemeinen den Weg der Mitte ein, wie es in solchen Dokumenten gar nicht anders möglich ist. Es folgt nirgends den radikaleren Reformvorschlägen, auch nicht jenen, die auf dem Konzil in einer Kühnheit vorgetragen wurden, die manchen Vertreter der Liturgischen Bewegung selbst in ihren Ursprungsländern schockieren würde.

Aber die Prinzipien, auf denen der Entwurf aufbaut, der Geist, von dem er getragen ist, und die theologische Konzeption vom Wesen des Wortes, des Gottesdienstes und der Sakramente, die hinter allen Einzelanweisungen steht, der Geist des Schemas ist der Geist der liturgischen Erneuerungsbewegung. Ihn hat jetzt die amtliche Kirche in einer konziliaren Entscheidung bestätigt und in sich aufgenommen. Die Bemühungen um eine liturgische Erneuerung werden sich also in Zukunft nicht mehr so sehr darauf zu richten brauchen, diese Grundlinien in der Kirche durchzusetzen. Sie müssen jetzt dem Geist des Liturgiedekretes in der kirchlichen Praxis Raum schaffen und nach seinen Grundsätzen die vielen Einzelprobleme angehen, die im Schema offengeblieben sind und auch in den Konzilsbeschlüssen offenbleiben werden.

## Die Debatte um das Schema „De fontibus revelationis"

Während die Liturgiedebatte trotz aller Differenzen in einer verhältnismäßigen Einmütigkeit verlief, traten schon am ersten Tag der Behandlung des theologischen Schemas „De fontibus revelationis" die Gegensätze in aller Schärfe hervor. Der Widerspruch gegen das Liturgieschema hatte sich nur in ganz seltenen Fällen auf den Entwurf als ganzen erstreckt und traf im allgemeinen lediglich Einzelpunkte von unterschiedlicher Wichtigkeit. Jetzt aber richtete er sich gegen das Schema in seiner Gesamtkonzeption. Man warf ihm vor, es sei zu negativ formuliert, es weise nur Irrtümer zurück und bringe überhaupt der modernen Theologie und Exegese nichts als Mißtrauen entgegen, statt sie zu ermutigen und ihr für ihre Arbeit im Dienst der Kirche Anerkennung zu zollen. Es gehe ferner auf die von den getrennten Christen gestellten Fragen überhaupt nicht ein und sei deswegen viel eher geeignet, die Einheit aller Christen zu verhindern als sie zu fördern, schließlich trage es nur die Meinung einer einzigen theologischen Schule vor und erhebe den Anschein, als wolle es eine theologische Richtung gegenüber anderen, ebenso berechtigten und ebenso kirchlichen zur allein gültigen erheben – ein Versuch, der einem der wichtigsten Grundsätze aller Konzilien widersprochen hätte, die grundsätzlich alle in der katholischen Theologie selbst noch umstrittenen Fragen offenlassen wollten. Die Verteidiger des Schemas erklärten dagegen, der Entwurf vertrete nichts als die selbstverständliche Wahrheit des christlichen Dogmas, und man könne auch den getrennten Christen im Grund keinen größeren Dienst erweisen, als diese Wahrheit ohne Abstriche zu verkünden.

Wie die Mehrheitsverhältnisse tatsächlich lagen, zeigte die Abstimmung vom 20. November, die trotz der verkehrten Fragestellung – es hieß nicht, ob man das Schema annehmen, sondern ob man die Diskussion unterbrechen, also das Schema ablehnen wolle! – eine Mehrheit von fast zwei Dritteln der Konzilsväter gegen das Schema brachte.

Es ist hier nicht der Ort, auf die im Schema behandelten dogmatischen und fundamentaltheologischen Probleme selbst einzugehen. Das muß an anderer Stelle geschehen. Hier geht es nur um die Folgerungen, die sich aus der Debatte für dieses Konzil im allgemeinen, für seine Aufgaben, seine Möglichkeiten und seine Grenzen ergeben.

Jeder aufmerksame Beobachter mußte sich fragen, wie es zu einer solchen Debatte und einer solchen Abstimmung kommen konnte. Das Schema war doch von der theologischen Vorbereitungskommission erarbeitet worden, die nach den Worten ihres Vorsitzenden und des von ihm ernannten Berichterstatters im Konzil aus Bischöfen und Theologen aller Länder und aller Richtungen zusammengesetzt gewesen und den Entwurf praktisch einstimmig verabschiedet haben soll? Es war ferner von der zentralen Vorbereitungskommission, die tatsächlich die Gesamtkirche verhältnismäßig ausgeglichen repräsentierte, geprüft und offenbar für gut befunden worden, nachdem es doch in dieser Form vor das Konzil kam: Wie konnte es dann trotzdem auf eine solche Welle der Ablehnung stoßen? Hier offenbarten sich schwerwiegende Mängel der Vorbereitungszeit; denn offensichtlich war das Schema doch nicht unter der Mitarbeit von Theologen aller Richtungen zustandegekommen, und die kritischen Einwände der Zentralkommission waren höchstwahrscheinlich nicht berücksichtigt worden. Sonst könnte man das Schicksal des Schemas im Konzil selbst nicht begreifen. Sollten auch andere Entwürfe von solchen Mängeln betroffen sein, dann müßten sie in der Sitzungspause überarbeitet werden, wenn man den fruchtbaren Fortgang der künftigen Konzilsarbeiten nicht ernsthaft gefährden will.

Das entscheidende Problem dieser Debatte liegt freilich nicht hier. Die Gegensätze, die sich auf dem Konzil zeigten, würden in einer Kommission in dem Maß wiederkehren, als sie ausgewogen zusammengesetzt wäre. Die beiden großen Meinungsgruppen gehören zum heutigen Bild der Kirche. Ihre Gegensätze finden sich überall. Sie werden weder durch ein Konzil noch durch Verhandlungen überbrückt werden können, sondern sie müssen sich gegenseitig in Liebe ertragen und die Spannungen als ein Element ansehen, das dem Glauben hier auf Erden in dieser oder jener Form notwendig anhaftet.

Schon die Heftigkeit der Debatte zeigte – noch ganz abgesehen von den Mehrheitsverhältnissen –, daß diese Fragen offensichtlich noch nicht reif sind für eine konziliare, das heißt eine die ganze Kirche verpflichtende Entscheidung. Wenn innerhalb der einen Kirche und innerhalb der selbstverständlichen Treue zum einen Glauben Meinungen von solcher Gegensätzlichkeit bestehen, dann können und sollen sie nicht entschieden werden, solange nicht eine offenbare Häresie, also eine der Kirche direkt widersprechende Bewegung dazu zwingt. Dies geht auch aus dem alten Grundsatz hervor, der für Konzilsentscheidungen auf dem Gebiet des Dogmas und der Lehre die moralische Einstimmigkeit des Konzils verlangt; denn eine dogmatische Entscheidung besteht in nichts anderem, als daß der Träger des kirch-

lichen Lehramtes feststellt, daß eine Wahrheit zum selbstverständlichen Glaubensbesitz der gesamten Kirche gehört und deswegen einen Teil der Offenbarungswahrheit Gottes bildet und als solche allen Gläubigen verpflichtend auferlegt werden kann. Jede tiefere und im Augenblick nicht aufzuhebende Meinungsverschiedenheit ist bereits ein sicheres Zeichen, daß die Kirche diesen Glaubenskonsensus noch nicht erreicht hat und nichts anderes tun kann, als in Geduld auf die Stunde warten, da ihr diese Einsicht geschenkt wird.

Wenn diese erste große theologische Debatte des Konzils eine Frucht bringen kann, dann ist es die Erfahrung, daß die eine Kirche und der eine Glaube in ihrer Einheit eine fast grenzenlose Vielfalt der Meinungen tragen und bewältigen kann. So scharf sich die Redner in der Konzilsaula auch bekämpften, sie wußten sich doch eins im Glauben an die Offenbarung Jesu Christi und in der Gemeinschaft der einen heiligen Kirche. Diese grundlegende Einheit ermöglicht, ja fordert die Verschiedenheit der Meinungen, der Glaubensweisen und der geistigen Welten. Alle gehören notwendig zur Kirche. Es fehlt ihr etwas, wenn eine Richtung ihre Meinung zur allein gültigen erheben wollte und den anderen ihr Gesetz auch dort aufzwänge, wo es nicht mehr um die allgemeinen und alle verpflichtenden Grundsätze des Glaubens und der Offenbarung geht. Die Glieder der Kirche müssen deswegen diese Spannung als die Last und die Pflicht des Glaubens in der einen Kirche tragen. Hier kann das Konzil der gesamten Welt ein beredtes Zeugnis von der Kraft der christlichen Liebe geben, die sich in der Geduld und der Achtung vor der je einmaligen Person des Nächsten bewährt.

## Die Ergebnisse der ersten Sitzungsperiode

Kann man nun von eigentlichen Ergebnissen der ersten Sitzungsperiode sprechen? Sicher nicht, wenn man darunter fertige Beschlüsse und endgültig verabschiedete Konzilstexte versteht. Man braucht dafür nur die Ansprache zu zitieren, die der Weihbischof von Rio de Janeiro, Erzbischof Helder Pessoa Camara, für den sonntäglichen Journalistengottesdienst vom 25. November vorbereitet hatte. Zwar wurden die schon übersetzten und zum Teil vervielfältigten Texte der Rede auf Weisung des Presseamtes am Vorabend plötzlich zurückgezogen, aber auf den vielen und unergründlichen Wegen, die es in Rom gibt, kam doch jeder Interessierte in den Besitz eines Exemplars. Erzbischof Pessoa Camara sagte damals (man debattierte im Konzil gerade über das Schema von den modernen Kommunikationsmitteln): „Man kann darüber streiten; aber es ist nicht zu leugnen, daß die erste Phase des Konzils nach außen hin ein dürftiges Ergebnis zeitigt. Ein einziges Schema wurde ganz diskutiert, aber es ist noch nicht verabschiedet. Das zweite Schema muß völlig neu bearbeitet werden, und die Diskussion über das dritte gehört eher auf einen Kongreß als auf ein Konzil."

In der Tat haben die Bischöfe nicht viel in Händen, wenn sie in ihre Diözesen zurückkehren. Sie haben den Text der Botschaft der Konzilsväter an die Menschheit, die am 20. Oktober in der 3. Generalkongregation nach ganz kurzer Debatte mit großer Mehrheit angenommen wurde. Aber das ist nur ein verhältnismäßig schnell verabschiedetes Dokument, das von sich aus noch nicht viel über den wirklichen Geist des Konzils und noch weniger über seine Wirkungen sagt. Sie haben ferner den Text des ersten Kapitels des Liturgieschemas und die Hoffnung, daß die restlichen Kapitel am Anfang der nächsten Sitzungsperiode folgen werden. Das ist im Vergleich zur aufgewandten Zeit und Mühe sehr wenig, vor allem wenig Greifbares. Sind also die vergangenen zwei Monate umsonst gewesen? Hätte man sich diese Anstrengung nicht sparen können, wenn sie doch nur zu einem offenbar so kärglichen Ergebnis geführt hat?

Man könnte auf diese Fragen antworten, daß ein solches Konzil notwendig eine Anlaufzeit braucht und daß erst die nächste Sitzungsperiode konkrete Ergebnisse bringen wird. Man könnte auch darauf hinweisen, daß vor Gott überhaupt nichts umsonst ist, wenn wir es nur recht zu benutzen wissen. Solche Antworten bestehen alle zu Recht. Aber sie treffen nicht das Eigentliche und Tiefste.

Das Konzil hat schon deswegen reiche Früchte gebracht, weil sich auf ihm die Bischöfe der ganzen Welt brüderlich begegnet sind. Dieses Zusammentreffen über die Grenzen der Länder und Meinungen hinweg ist ein Ereignis, dessen geistige Tragweite man nicht leicht überschätzen kann. Die Konzilsväter wurden hier zum ersten Mal in einer solchen Universalität mit der Wirklichkeit der Weltkirche konfrontiert. Sie erfuhren täglich von neuem, welche Spannweite der Meinungen, der Haltungen und der Glaubensweisen die Kirche in sich vereinigt. Welch ein geistiger Wandlungsprozeß mag sich in manchen angebahnt haben, als er in der Konzilsaula aus dem Mund einer großen und gewichtigen Zahl von Kardinälen und Bischöfen Meinungen hören mußte, von denen er bisher überzeugt war, sie seien mit dem katholischen Glauben nicht zu vereinen? Was mag es überhaupt für die römische Kurie bedeutet haben, daß sie in solcher Eindringlichkeit die Wirklichkeit der Weltkirche, so, wie sie in Wahrheit ist, in ihrer gelebten Einheit und Vielfältigkeit zugleich kennenlernte? Man denke dabei auch an die Überraschung der mitteleuropäischen Bischöfe, als die kühnsten Forderungen nach einer liturgischen Reform aus Ländern kamen, von denen man bisher geglaubt hatte, sie seien für solche Ideen unzugänglich. Wer darum weiß, wie sehr die Begegnung mit andern Menschen und mit andern geistigen Welten einen Menschen verändert, wie eine solche Erfahrung ihm größeren Weitblick, größere Offenheit und auch größere Toleranz für die Meinungen anderer schenkt, der mag ermessen, was das Konzil für das Leben der Kirche bedeuten kann, wenn sie sich seinen Wirkungen öffnet. Wie noch nie zuvor hat die jetzige Generation der Kirche erfahren, welche Gegensätze es in der Kirche gibt und wie offen man diese Gegensätze austragen kann, ohne die Einheit der Kirche zu verlassen. Durch all diese Erfahrungen wird die

Kirche aus dem Konzil erneuert hervorgehen. Sie wird nicht mehr so sein, wie sie vorher war, weil sie die Erfahrung des Konzils nicht mehr austilgen kann. Wie tief diese Erfahrung geht, ob sie nur an der Oberfläche haften bleibt und die tieferen Schichten unberührt läßt, oder ob sie die geistigen Haltungen der Kirche und ihrer Amtsträger in der Tiefe prägt und zu einer größeren Offenheit, zu einer immer größeren Kraft der Liebe und des Glaubens hin verändert, das ist die Hauptfrage, die man sich stellen muß, wenn man die Ergebnisse des Konzils sucht. Die Antwort werden erst künftige Generationen geben können.

# ZEITBERICHT

Die Frauen und das Wahlrecht – VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie – Die flämische Jugend – Trabantenstädte für Madrid – Das Spanische Straßennetz – Schulnöte in Frankreich – Klagen katholischer Verleger in den USA

## Die Frauen und das Wahlrecht

Die *Revista de Estudios Politicos* (Madrid, Sept./Okt. 1962) berichtet in einem Beitrag über den Einfluß der Frau auf das politische Leben der europäischen Länder durch die Ausübung ihres Wahlrechts. Der Artikel beruht auf Studien, die sich mit den Jahren nach dem 1. Weltkrieg, vor allem aber mit der Zeit nach dem 2. Weltkrieg befassen und in fast allen Ländern Europas, mit Ausnahme der Ostblockstaaten, angestellt wurden. Das Bild ist bei aller Nuancierung im einzelnen doch sehr einheitlich. Es lassen sich folgende Merkmale nennen:

1. In allen Ländern Europas wählen die Frauen eher christlich-demokratisch oder konservativ als sozialistisch oder kommunistisch. Diese Tendenz zeigt sich in katholischen Ländern stärker als in protestantischen, weil dort die sozialistischen Parteien, von den kommunistischen gar nicht zu reden, stärker gegen das Christentum und die Kirche eingestellt sind.
   In Deutschland bekam das Zentrum in der Weimarer Zeit 59 % seiner Stimmen von den Frauen, in der Bundesrepublik erhielt die CDU/CSU bei den Wahlen 1953 fast ebensoviel Stimmen von den Frauen: 58,5 %. Ähnlich ist es in Frankreich, wo der MRP von 1946–1951 zwischen 58 % und 61 % erhielt. In Italien beziehen die Demo-cristiani mindestens 60 % ihrer Stimmen vom weiblichen Geschlecht.

2. Bemerkenswert ist, daß jene Parteien, die sich für das Frauenwahlrecht eingesetzt haben, davon keinen Vorteil hatten; im Gegenteil: die Frauen wandten ihre Gunst jenen Parteien zu, die diesem Recht gegenüber eher zurückhaltend waren. Die liberalen und radikalen („radikal" im französischen Sinn) sahen sogar ihre Befürchtungen bestätigt: mit der Einführung des Frauenwahlrechts hat ihr Abstieg begonnen.

3. Die große Mehrzahl der verheirateten Frauen wählt so wie ihre Männer. Eine Befragung in Dänemark ergab 86 %, in Frankreich waren es 85 %, in Großbritannien 82 %, in Amsterdam 92 %. Der größte Unterschied besteht in Italien, wo die verheiratete Frau aus Arbeiter- und Bauernkreisen im Gegensatz zum Mann, der sozialistisch oder gar kommunistisch wählt, die Demo-cristiani vorzieht. Überhaupt ist die Frau aus diesen Kreisen auch in andern Ländern, vermutlich aus den gleichen Gründen, eher geneigt, anders zu wählen als ihr Mann. Aber den Ausschlag für das starke Übergewicht weiblicher Stimmen bei den erwähnten Parteien geben diese wenigen abweichenden Stimmen verheirateter Frauen nicht.

4. Der Grund dafür liegt vor allem bei den Stimmen der unverheirateten Frauen (Mädchen, Witwen, Geschiedene). So haben in Schweden 1960 nicht weniger als 52 % der (befragten) verheirateten Frauen für die sozialistische Partei gestimmt, dagegen nur 32 % der unverheirateten. Der Anteil der unverheirateten Frauen schwankt nach Staaten zwischen 30 % und 40 %, und unter ihnen stellen die noch nicht verheirateten Mädchen und die Witwen den größten Prozentsatz. Ihnen hat es z. B. die christlich-demokratische Partei Italiens bei den Wahlen von 1958 zu verdanken, daß sie 3 Millionen mehr Frauenstimmen als Männerstimmen erhielt.

5. In ganz Europa läßt sich feststellen, daß die jungen Männer eher links wählen als die jungen Frauen.

6. Infolge der beiden Weltkriege und der höheren Lebenserwartung der Frau in den europäischen Ländern überwiegen in den älteren Jahrgängen die alleinstehenden Frauen und Witwen, die überwiegend christlich oder konservativ wählen.

7. Der größte Unterschied läßt sich zwischen den Stimmen der jungen Männer und der der älteren Frauen feststellen.

8. Die Mehrzahl der Frauen ist nicht ins Erwerbsleben eingegliedert. Dort, wo es der Fall ist, müssen sie meist mit weniger gut bezahlten Posten vorlieb nehmen. Es läge also nahe zu vermuten, daß die Frau ihre Wahl nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten vornähme. Das ist nicht der Fall.

9. Zunächst scheint einfach der Hang zur Beharrung ausschlaggebend zu sein. Die Frau ist am politischen Leben im allgemeinen weniger interessiert und darum auch weniger darüber informiert. Der Hang zur Beharrung ist im allgemeinen um so stärker, je weniger die Frau über die Politik informiert ist.

10. Das Hauptmotiv aber für die Wahl der Frau ist religiöser Natur. Freilich bedarf dieser Satz einer genaueren Erklärung. Die Stimmabgabe der Frau ist oft nur ein Votum gegen eine bestimmte Partei, sie ist nicht unbedingt eines für eine bestimmte andere Partei. Dieses Votum ist um so entschiedener, je mehr sich eine Partei gegen Kirche und Glauben wendet. Aber das gilt eher für die Frau aus Arbeiter- und Bauernkreisen, die mit ihrem Votum keineswegs die oft sehr bürgerlichen und kapitalistischen Wirtschaftsauffassungen christlicher oder konservativer Parteien billigen will. Ihre wirtschaftlichen Interessen

sieht sie nicht selten besser von den Parteien vertreten, gegen die sie stimmt. Anders bei den Frauen bürgerlicher und anderer Herkunft: Bei ihnen ist das Votum für eine christliche Partei oft eher ein Votum gegen den Sozialismus und Kommunismus, es ist weniger durch eigentliche religiöse Überlegungen bestimmt.

11. Das politische Potential einer Partei hängt jedoch nicht allein von ihren Wählerstimmen ab, sondern auch von der Struktur ihrer Wählerschaft. Deswegen sind jene Parteien, die mehr „männliche" Stimmen erhalten, meist politisch aktiver und wirksamer.

12. Obwohl die linksgerichteten Parteien weniger in der Gunst der Frauen stehen, sind sie eher geneigt, die Frau im politischen Leben in Parlament und Gemeinderäten mitarbeiten zu lassen.

Die Frauen haben durch ihr Wahlrecht schon großen politischen Einfluß ausgeübt. So verdankt die konservative Partei Englands ihren knappen Wahlsieg von 1951, den sie in den folgenden Wahlen ausbauen konnte, sicher den Frauen. Ähnlich verhält es sich mit dem knappen Sieg der CDU/CSU in der Bundesrepublik bei den Wahlen zum 1. Bundestag im August 1949. In Frankreich hätte es ohne Frauenwahlrecht von 1946 ab eine Volksfrontregierung aus Sozialisten und Kommunisten gegeben, die bei der Abstimmung zum Referendum vom 5. Mai 1946 zusammen 47 % der Stimmen erhalten hatten. Auch in den USA haben die Frauen durch ihr Wahlrecht wirksam in die Politik eingegriffen. Wilson wurde 1916 sicher durch die Frauen zum Präsidenten gewählt, da jene Bundesstaaten, in denen die Frauen Wahlrecht hatten, den Ausschlag gaben, wie eine genaue Prüfung im Staat Illinois ausdrücklich bestätigt hat. Man darf wohl auch annehmen, daß Präsident Kennedy, der ja nur einen ganz geringen Vorsprung erringen konnte, durch die Stimmen der katholischen Frauen gewählt wurde.

## VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie

Im September 1962 fand in Ravenna der VI. Internationale Kongreß für christliche Archäologie statt. Veranstalter war das Päpstliche Archäologische Institut in Rom. Im Gegensatz zu dem V. Kongreß, der in Aix-en-Provence stattgefunden hatte, lag in Ravenna das Hauptgewicht nicht auf den Monumenten, sondern auf den Vorträgen, die in reicher Fülle geboten wurden. Es wurde, wie dies natürlich ist, vorausgesetzt, daß die Teilnehmer die ravennatischen Denkmäler der Spätantike gut kannten.

Die Vorträge gliederten sich in zwei große Klassen. In Übersichtsberichte und in Berichte über die in der Zeit zwischen den beiden Kongressen neu aufgefundenen Gebäulichkeiten und Gegenstände des frühchristlichen Altertums in den verschiedenen Ländern. Um dies gleich zu sagen, gerade die letztgenannten Vorträge waren von besonderem Wert. Es ist unmöglich, in einem kurzen Bericht ihren Inhalt auch nur andeutungsweise wiederzugeben. Man kann diese Berichte ja auch in den hoffentlich bald im Druck zugänglichen Akten des Kongresses nachlesen. Unter den großen Vorträgen ragten an Bedeutung hervor der Vortrag von R. Krautheimer (New-York) über „Alte und neue Fragen zur altchristlichen Architektur" und der von I. Kollwitz (Freiburg), dessen Inhalt reicher war, als der Titel „Ravenna zwischen Orient und Occident" vermuten ließ. Einiges Aufsehen erregte der Vortrag von Th. Klauser (Bonn), der die bisher meist als christlich angesehenen Statuen des Guten Hirten und der Orante hier vor einem internationalen Publikum als heidnisch und kaum je als christlich zu deuten darstellte. Obgleich er nach seinem Vortrag nur

von L. de Bruyne (Rom) und Ward Perkins (Rom) Widerspruch erfuhr, so kam doch im Lauf des Kongresses z. B. Prof. Romanelli (Rom) auf diesen Vortrag zurück und reihte sich unter die Gegner dieser These ein. Er konnte für seine Auffassung auf ein vor kurzem in Ostia antica entdecktes Christusbild in Opus sectile verweisen, das sicher der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts n. Chr. angehört. Seine Vollendung zeigt, daß es nicht am Anfang, sondern am Ende seiner Entwicklung steht.

Neben diesen rein wissenschaftlichen Abhandlungen bot der Kongreß eine Reihe erlesener Kulturgenüsse. Wann konnte ein anderer Kongreß seine Eröffnungsfeier und seinen Schluß in einem Raum halten, der mit zahlreichen Mosaiken aus dem 5. und 6. Jahrhundert ausgeschmückt ist, nämlich in der Kirche Sant' Apollinare Nuovo? Dort fand auch ein Konzert der Capetta Sistina statt, das hohes Lob verdiente. Am vorletzten Tag fand in Sant' Apollinare in Classe ein Pontifikalamt unter starker Beteiligung statt. Dem päpstlichen Staatssekretär, Kardinal Cicognani, einem Sohn der ravennatischen Erde, assistierten dabei elf Bischöfe. Als der Abend sich über das Land herabsenkte, erstrahlte das große Kreuz in der Apsis als das apokalyptische Zeichen, wie Erik Peterson es bezeichnet, am Himmel auf, eine Abendliturgie von starkem Eindruck.

## Die flämische Jugend

Von einigen Untersuchungen über die flämische Jugend berichtet *Streven* (Amsterdam, Dezember 1962). Wir möchten hier vor allem jene Punkte herausheben, die sich mit dem religiösen Leben dieser Jugend befassen. Bei allem Vorbehalt, den man soziologischen Untersuchungen gerade auf diesem Gebiet entgegenbringen muß, lassen sich doch einige Züge erkennen.

Eine erste Untersuchung ging vom „Studiecentrum voor Jeugdwerk" aus und erfaßte 1554 Jungen und Mädchen im Alter von 16–17 Jahren aus 161 Gemeinden der flämischen Provinzen ohne Brüssel. Der Verfasser des Berichts glaubt versichern zu können, daß die Umfrage für alle 16–17jährigen flämischen Jugendlichen repräsentativ ist. Für die Aufstellung des Fragebogens wurden 125 Führer und Führerinnen von 24 Jugendorganisationen sowie 350 Jungen und Mädchen beigezogen.

Gegenstand der Untersuchung war das Verhältnis der Jugendlichen zu den Jugendorganisationen. Das Religiöse war also nicht in erster Linie Gegenstand der Fragen. Da es aber für die Zugehörigkeit oder die Stellungnahme zu diesen Organisationen weithin ausschlaggebend war, erfährt man einiges über die religiöse Haltung dieser Jugendlichen.

54,47 % der Jungen und 46,12 % der Mädchen gehören einer Jugendorganisation an, vorwiegend einer katholischen, bei den Jungen 89,75 %, bei den Mädchen 91,51 %. Die befragten Jungen erklären sich zu 81,36 % als praktizierende Katholiken, bei den Mädchen waren es 84,47 %, nur 4,98 %, bzw. 4,34 % geben sich als „nicht-praktizierend" aus, wobei beide Begriffe natürlich noch nicht viel über das eigentliche religiöse Leben aussagen. Sie bedeuten auf jeden Fall den Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes.

Eine zweite Untersuchung geht schon mehr auf das eigentlich Religiöse ein. Sie wurde an den drei oberen Klassen von freien Schulen durchgeführt und erfaßte 2295 Jungen, davon 1083 von Gymnasien und 1012 von Schulen neuerer Richtung, und 1996 Mädchen, davon 1108 vom humanistischen Gymnasium und 888 von neusprachlicher oder naturwissenschaftlicher Ausrichtung. Während bei der ersten Untersuchung die Jugendlichen einzeln befragt wurden, konnten sie bei dieser Befragung auch in Gruppen oder anonym antworten. Es kommt also dieser Befragung nicht der gleiche Wert zu wie der ersten.

Nach dieser zweiten Befragung haben 63,9 % der Jungen und 67,29 % der Mädchen im Alter von 15–17 Jahren irgendwann einmal eine ernstere Glaubenskrise durchgemacht, die in den meisten Fällen (31,59 %) an der Frage entstand, ob das Christentum wirklich die wahre Religion sei. Erstaunlich ist – und die Tatsache, daß es sich um Jugendliche an freien, also meist katholischen Schulen handelt, mag dies in etwa erklären –, daß 55,82 % der Jungen und 59,72 % der Mädchen eine geistliche Führung wünschen, wobei allerdings viele, vor allem die Mädchen über den Mangel an geeigneten Priestern klagen. 67,6 % der Jungen (74,3 an den Gymnasien, 59,3 an den anderen Schulen) haben etwa im Alter von 12–15 Jahren einmal daran gedacht, Priester zu werden. Die entsprechenden Zahlen der Mädchen für den Ordensberuf liegen bei 64,28 %. Von 338 Schülern der letzten Klasse haben 65,68 % einmal an den Priesterberuf gedacht, und 24,77 % von diesen 65 % wollen auch tatsächlich Priester werden. Die Umfrage gestattet auch einen kleinen Blick in das religiöse Leben der Familien, aus denen die Schüler kommen. Bei 20,78 % der Jungen und 20,79 % der Mädchen wird täglich in der Familie gemeinsam das Abendgebet verrichtet, bei 19,6 %, bzw. 18,14 % geschieht dies ab und zu.

Eine weitere Umfrage richtete sich an flämische Studenten und Studentinnen und hatte Fragen des Geschlechtslebens zum Gegenstand. Von 600 Befragten antworteten nur 128, 84 Studenten und 44 Studentinnen. Die Umfrage wurde von ihren Verfassern dazu verwendet, ihre freien Ansichten über die „Liebe" und die Sexualmoral auseinanderzusetzen. Ob ihr repräsentativer Wert sehr groß ist, sei dahingestellt – die Verfasser meinen selbst, man dürfe daraus keine statistischen Angaben ablesen –, aber sie sei doch in ihren Ergebnissen wiedergegeben, damit auch die andere Seite sichtbar werde.

Von den 84 Studenten erklärten sich 14 als überzeugt katholisch, bei den Studentinnen waren es 16, als „mäßig katholisch" bezeichneten sich 10, bzw. 3, als „nicht mehr katholisch" 15, bzw. 10, und als ohne Glaubensüberzeugung 41, bzw. 14. Einer war ein Kalviner.

## Trabantenstädte für Madrid

Madrid zählt mit seinen Vororten etwa 2,5 Millionen Einwohner. Aber noch ist kein Ende der Zuwanderung abzusehen, die vor allem aus Zentralspanien, aus den Provinzen Leon, Extremadura, La Mancha und Aragon erfolgt. Viele, die auf dem flachen Land keine oder nur schlecht bezahlte Arbeit finden, erhoffen in der Hauptstadt ein gutes Auskommen und eine weniger sorgenreiche Zukunft. Ob sich freilich alle, nicht selten überspannten Hoffnungen erfüllen, ist eine Frage. Immerhin entstehen in Madrid neue Industrien und das Kapital strömt dort zusammen.

Doch ist dieser große Zustrom auf die Dauer nicht gesund, er muß in geordnete Bahnen gelenkt werden, wenn Madrid nicht darunter ersticken soll. Deshalb hat man sich nach eingehenden Überlegungen entschlossen, für die Hauptstadt Trabantenstädte (polígonos de descongestión) anzulegen, die zusammen etwa 240 000 Menschen aufnehmen sollen und neuen Industrien Platz bieten.

Diese Städte sollen an die wasserreichsten Ströme Spaniens gelegt und in Zusammenhang mit bereits bestehenden Städten gegründet werden. Ursprünglich wählte man deren sechs: Guadalajara, Aranjuez, Toledo, Talavera de la Reina, Avila und Segovia, die alle im Umkreis von etwa 50–100 km von der Hauptstadt entfernt liegen.

Eine Planungskommission machte sich an die Arbeit. Zunächst galt es Grund und Boden zu erwerben, der später gegen Selbstkostenpreis an die Siedlungsgesellschaften und die Industrieunternehmen verkauft werden soll. Darauf wurde mit der eigentlichen Planungsarbeit begonnen.

Diese Arbeiten brachten auch eine gewisse Umplanung mit sich, insofern nach den neuesten Plänen nicht sechs, sondern nur fünf Städte geplant sind und auch die Wahl der Städte sich zum Teil verschob. Es sind jetzt die folgenden, für die die Arbeiten bereits angelaufen sind: Toledo, Guadalajara, Aranda de Duero, Alcázar de San Juan und Manzanares.

Besonders schwierig war die Planung für Toledo, da man dort auf das alte Stadtbild Rücksicht nehmen mußte. Die neue Stadt wurde deswegen 5 km vom Rand der alten Stadt am linken Ufer des Tajo geplant. Eine Fläche von 670 ha soll auf 300 ha Wohnungen für 80 000 Menschen aufnehmen, während an den 300 unmittelbar am Fluß gelegenen Hektar das Industrieviertel erstehen soll.

In Guadalajara am Henares dagegen wird sich das neue Wohnviertel für 40 000 Menschen unmittelbar an die alte Stadt anschließen und 1 km davon entfernt an der Bahnlinie Madrid-Barcelona soll ein etwa 100 ha großes Industrieviertel errichtet werden.

Das neue Aranda de Duero wird im Süden der alten Stadt gelegen sein, und seine Industriezone wird sich an die bisher schon bestehende Industrie anschließen. Die Wohnstadt wird für 40 000 Menschen auf 85 ha erbaut werden, für die Industrie stehen 150 ha zur Verfügung.

Alcázar de San Juan ist ein wichtiger Eisenbahnknotenpunkt zweier großer Linien, von denen die eine nach Alicante, die andere nach Andalusien führt. Hier und in Manzanares, der letzten der Trabantenstädte, sollen zwei fast gleichgroße Städte entstehen, beide mit einem Wohnraum für 40 000 Menschen auf 260 ha und einer Industriefläche von 150 ha.

Die Kosten für diese Trabantenstädte werden voraussichtlich 2 Milliarden Peseten betragen, von denen nur 5 % für den Erwerb der etwa 2000 ha aufgebracht werden müssen.

Madrid ist nicht die einzige Stadt Spaniens, die vor dem Problem des kaum zu bändigenden Zuwachses steht. Ähnlich ergeht es Barcelona, Bilbao, Sevilla und einigen anderen Großstädten. (*Arbor*, Madrid, Juli-August 1962)

## Das spanische Straßennetz

Spanien besitzt 130 155 km Straßen, davon Staatsstraßen 79 942 km (61,4 %), Provinzstraßen 5 264 km (4 %), den Rest bilden Gemeindestraßen. Die Verkehrslast ist jedoch sehr ungleich verteilt. 80 % des Verkehrs spielen sich auf etwa 11 000 km ab. Ein Vergleich mit der Bundesrepublik mag das Verhältnis zeigen: In Westdeutschland gibt es 131 531,2 km klassifizierte Straßen (Bundesautobahnen – Landstraßen II. Ordnung). Über die Gesamtlänge der Gemeindestraßen in Westdeutschland liegen noch keine genauen Angaben vor. Sie werden auf rund 120 000 km geschätzt.

Ein klareres Bild der Verkehrsverhältnisse zeigt jedoch die Netzdichte der Straßen. Auf 100 qkm der Bundesrepublik treffen etwa 101 km Straßen, während es in Spanien nur 26 km sind. In der Landstraßendichte je 1 Million Einwohner stehen jedoch Spanien und die Bundesrepublik fast gleich? in Spanien treffen 4 400 km Straßen auf 1 Million Einwohner, in Westdeutschland (einschließlich der nichtklassifizierten Straßen) etwa 4 700 km (Frankreich etwa 16 000 km).

Die Straßen Spaniens befinden sich jedoch in einem schlechten Zustand. Eine Bestandaufnahme, die 1960 gemacht wurde, zeigt, daß 30 % der Staatsstraßen, 51 % der Provinz- oder Bezirksstraßen und 68 % der Gemeindestraßen dringend einer Verbesserung bedürfen. Straßenführung, unübersichtliche und gefährliche Kurven, schienengleiche Bahnübergänge, enge Ortsdurchfahrten, zu geringe Breite, vor allem aber die schlechten Straßendecken selbst behindern den Ausbau eines modernen Verkehrsnetzes, das immer notwendiger wäre.

Wegen der schlechten Eisenbahnverhältnisse wächst der Verkehr auf der Straße schneller als der auf der Bahn. In den 10 Jahren von 1949–1959 ist der Bestand an Personenwagen um das 2½fache angewachsen, der der Autobusse um das 1,36fache, der der Lastwagen um das 1,57fache. Dazu kommen die zahlreichen Motorräder, von denen es in Spanien verhältnismäßig mehr gibt als im übrigen Europa. Die Zahl der Kraftwagen wird weiter ansteigen: 1962 gab es nach Schätzungen 358 000 Personenkraftwagen, 1977 werden es, wenn die Bevölkerung und das Sozialprodukt im bisherigen Maß wachsen, etwa 1,7 Millionen sein. Und ähnlich wird es sich mit den Autobussen und Lastwagen verhalten. Das wird um so mehr der Fall sein, als in Spanien eine eigene Automobilindustrie aufgebaut wird (hauptsächlich SEAT), deren Leistungsfähigkeit ihrerseits wieder von der der Straßen abhängt.

Dazu kommt der sich stark entwickelnde Fremdenverkehr. Spanien wird mehr und mehr als Reiseland entdeckt, und zwar kommen viele der Fremden mit dem eigenen Wagen (mehr als ¾). 1961 besuchten etwa 7,5 Millionen Touristen Spanien (davon 3,3 Millionen Franzosen, 740 000 Engländer, 480 000 Deutsche und 459 000 Amerikaner), die dem Land nicht weniger als 320,7 Millionen Dollars an Devisen brachten (1953 waren es 91,8 Millionen Dollars).

Der Staat trägt der wachsenden Bedeutung des Straßenverkehrs insofern Rechnung, als die Aufwendungen dafür von 600 Millionen Peseten (etwa 86 Mill. DM) im Jahr 1950 auf 2000 Millionen Peseten (etwa 286 Mill. DM) im Jahr 1960 gestiegen sind. In der Bundesrepublik Deutschland wurden 1950 insgesamt 969 Millionen DM, 1958 über 4000 Millionen DM für den Straßenbau aufgewandt.

Die Regierung hat nun einen Finanzierungsplan für den Straßenbau ausgearbeitet, der bis 1977 eine Gesamtinvestition von 177 640 Millionen Peseten (25 378 Mill. DM) vorsieht, die durch die Benzinsteuer aufgebracht werden sollen. Man schätzt deren Gesamtsumme für die gleiche Zeit auf 211 265 Millionen Peseten (etwa 30 180 Mill. DM). Es ist also durchaus möglich, das spanische Straßennetz großzügiger als bisher auszubauen und zu verbessern. Das wird um so notwendiger sein, als sich Spanien der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft anschließen will, deren Vertrag eine gemeinsame Verkehrspolitik vorsieht.

(*Razón y Fe*, Madrid, Juli/August 1962)

## Schulnöte in Frankreich

1962 wuchs die Zahl der Schüler und Studenten in Frankreich um 260 000. Ihre Zahl stieg an den Gymnasien von 770 000 auf 866 000, an den Lyzeen (unseren neusprachlichen und naturwissenschaftlichen Oberschulen entsprechend) von 1 129 000 auf 1 219 000. Die Zahl der Schüler der technischen Schulen wuchs von 256 000 auf 283 000, und die Kindergärten mußten 122 000 Kinder mehr aufnehmen.

Man mußte jedoch sehr viel mehr neue Schulplätze schaffen, insgesamt 500 000, da über 150 000 Schüler und Studenten aus Algier nach Frankreich kamen und da auch die innerfranzösische Wanderung stark zugenommen hat. Das hat zwar dazu geführt, daß auf dem Land die Zahl der Schulen verringert werden konnte, aber damit waren noch keine neuen Plätze geschaffen.

Dem damit verbundenen Lehrermangel hat man teilweise dadurch abgeholfen, daß man Hilfskräfte anstellte. So hat man z. B. Lizentiaten und Diplomingenieuren, die bereits zwei Jahre unterrichtet haben, die Möglichkeit gegeben, den geprüften Lehrern gleichgestellt zu werden.

Die Schwierigkeiten sind am größten in Paris, wo man zwar den Lehrermangel ganz beheben konnte – zum ersten Mal seit vielen Jahren, obwohl man 250 neue Volksschulklassen einrichtete –, wo aber der Schulhausbau einfach nicht mithalten kann.

Schlimmer als im Volksschulwesen sind die Verhältnisse bei den Höheren Schulen. Die Oberklassen zählen meist bis zu 45 Schülern, und von 15 000 Kandidaten für die vorletzte Oberklasse mußte man 6000 zurückweisen. Zwar wurden seit 1947 sieben neue Lyzeen errichtet und bis 1963 sollen weitere vier eröffnet werden, aber die Schulaufsichtsbehörden haben insgesamt 43 neue gefordert. Die gleiche Behörde hatte für 1962 nicht weniger als 111 Erweiterungsbauten verlangt, aber nur 34 wurden genehmigt, für 1963 ist das Verhältnis noch ungünstiger: von 164 geforderten wurden nur 38 genehmigt.

Auch die Universitäten und andern Hochschulen platzten aus allen Nähten. 1962 studierten nach Schätzungen 300 000 Studenten an den französischen Hochschulen, davon 100 000 in Paris. Am stärksten sind seit 1958 jedoch die Universitäten der Provinz gewachsen, so Straßburg um 68 %, Aix-Marseille und Lyon um 50 %, Dijon, Montpellier und Toulouse um 40 % und Paris um 20 %. Überall mußten neue Institutsgebäude errichtet werden, aber viele von ihnen werden erst mit dem Schuljahr 1965 fertig werden. In Paris kommt überdies noch die Wohnungsnot für die Studenten hinzu. In den Cités universitaires und in den Internaten der grandes écoles gibt es nur 15 000 Wohnplätze. Die übrigen Studenten sind auf Privatzimmer angewiesen, die oft bis zu 30–40 % des ihnen zur Verfügung stehenden Geldes verschlingen. (*Revue de l'Action populaire*, Paris, Dezember 1962)

## Klagen katholischer Verleger in den USA

In der *America* vom 24. November 1962 fragt der Verleger McManus von der Helicon Press in Baltimore, woher es denn komme, daß die katholischen Verleger der USA heilfroh seien, wenn sie von einem Buch, das nicht gerade ein Roman oder eine Erzählung sei, 5000 Stück verkaufen könnten, wo es doch in den USA etwa 43 Millionen Katholiken, darunter 55 500 Priester und Ordensleute gebe. Er nennt die Situation „erschreckend".

Sein eigenes Haus und viele andere Verleger, so schreibt er, hätten es sich angelegen sein lassen, für gebildete Laien zu veröffentlichen. Jetzt sehe er sich gezwungen, seine Ansicht drastisch zu revidieren.

Dabei gebe es gebildete katholische Laien, die lesen, und zwar nicht nur ihre Fachliteratur, sondern auch andere ernste Bücher. Aber man müsse sich die Frage stellen, ob sie katholische Literatur lesen.

Und das führe zu der weiteren Frage, ob die katholischen Laien in katholischen Fragen richtig erzogen seien. Die meisten von ihnen hätten wohl katholische Schulen besucht, aber dort hätten sie den Katholizismus vor allem in seiner apologetischen Form und überdies sehr akademisch gefärbt kennengelernt.

Die katholischen Verleger ihrerseits hätten Generationen hindurch vor allem Gebets- und Erbauungsliteratur aufgelegt, die wenig geeignet gewesen sei für gebildete Menschen. Und auch die besten derartigen Veröffentlichungen seien mehr für Priester und Ordensleute bestimmt gewesen als für Laien. Zwar habe man auch hochstehende Werke veröffentlicht. Aber diese seien vor allem theologischer Natur gewesen und für Theologen und Seelsorger bestimmt.

Darum gelte es jetzt, den gebildeten Katholiken der USA Bücher zu bieten, die zwischen den Erbauungsbüchern und denen der strengen Wissenschaft liegen und ihnen die große katholische Tradition vermitteln.

# UMSCHAU

## Bemerkungen zur ethischen Indikation

Das Thema „ethische Indikation", d. h. die Unterbrechung einer Schwangerschaft nach Vergewaltigung, wurde in den letzten Jahren von den verschiedenen daran interessierten Kreisen lebhaft diskutiert. Von den Juristen nenne ich hier den niedersächsischen Justizminister von Nottbek[1] und den Bundesjustizminister Stammberger[2]. Von den Theologen seien Thieleke, Hamburg, Karl Barth, Basel, A. Hartmann SJ, benannt. Aus dem Kreis der Ärzte nahmen Gründler[3], Sondermann[4], Grete Albrecht[5], Oesling-Voß[6] und andere das Wort. Die Stellungnahme der Autoren ist keineswegs einheitlich; die einen sind für die ethische Indikation und wollen vor allem verhindern, daß der Gesetzgeber die Meinung einer „weltanschaulich gebundenen" Minderheit der Allgemeinheit aufzwinge. Die andern wollen die Entscheidung der Frau überlassen, was eine ungeheuere Belastung, nicht nur ihres Gewissens, sondern auch ihres natürlichen Mutterempfindens bedeuten kann.

Den umfangreichen und überaus ernsten Fragekomplex hat Pater A. Hartmann SJ, im Bd. 171 dieser Zeitschrift, eingehend behandelt. Seine Ausführungen veranlassen mich, einige, auf die letzten Jahre meiner Tätigkeit als Direktor der Tübinger Frauenklinik zurückgehende Bemerkungen zu machen.

Alsbald nach dem Einmarsch der siegreichen Fremdtruppen kamen immer mehr Frauen wegen „Vergewaltigung" in die Klinik; zum Glück war eine nachfolgende Schwangerschaft die Ausnahme. Da, wo wir eine solche feststellen konnten, waren die Frauen zutiefst empört über den mehr als brutalen Eingriff in ihre Persönlichkeit, verlangten die vom damaligen Gesetz verbotene Schwangerschaftsunterbrechung und wollten im Fall der Ablehnung „ins Wasser gehen oder das geborene Kind umbringen".

Auch mancher aus dem Weltkrieg heimkehrende Ehemann war über die Vergewaltigung seiner Frau so empört und erschüttert, daß er bedauerte, nicht auf dem Schlachtfeld gefallen zu sein, und die Aufnahme des zu erwartenden Kindes in seine Familie ablehnte. Ja, einer sprach sogar von Scheidung seiner bisher harmonischen Ehe, so daß ich ihn fragte, ob es nicht richtiger sei, seiner Frau in ihrer großen Not beizustehen, anstatt sie zu verlassen.

Während, wie erwähnt, die Schwangerschaftsunterbrechung vom Gesetz früher nicht erlaubt war, setzen sich neuerdings maßgebende Juristen für ihre Freigabe im Fall der Vergewaltigung ein, weil nach ihrer Ansicht eine Schwangerschaft nach Vergewaltigung bei der Frau eine menschlich unüberwindliche und ihr nicht zumutbare Abneigung gegen das kommende Kind auslöse, so daß sie eine Schwangerschaftsunterbrechung für gerechtfertigt halten. Sosehr die genannte Begründung für manche Fälle gelten mag, so darf man sie doch keinesfalls verallgemeinern und daraus das generelle Recht auf Schwangerschaftsunterbrechung ableiten.

Mit der Ablehnung einer Schwangerschaftsunterbrechung haben wir Ärzte unsere Aufgabe keinesfalls erfüllt; vielmehr fängt diese jetzt erst an. Wir müssen uns um das weitere Schicksal der Frauen kümmern und ihnen über den ersten Schock hinwegzuhelfen versuchen. In einem mir unvergeßlich gebliebenen Fall

[1] v. NOTTBEK: *Wer ohne Schuld handelt.* In: *Ärztliche Mitteilungen* 1962, Nr. 41, 2083.

[2] STAMMBERGER: *Apell an die Gewissen — ein Wort zur ethischen Indikation.* In: *Ärztliche Mitteilungen* 1962, Nr. 41, 2084..

[3] GRÜNDLER: *Ethische Indikation.* In: Ärztliche *Mitteilungen* 1962, Nr. 42, 2135.

[4] SONDERMANN: *Über die sogenannte ethische Indikation.* In: *Ärztliche Mitteilungen* 1962, Nr. 44, 2257.

[5] ALBRECHT: *Stellungnahme des deutschen Ärztebundes zur Frage der ethischen Indikation.* In: *Ärztliche Mitteilungen* 1962, Nr. 44, 2260.

[6] OESLING-VOSS: *Gretchenfrage für die evtl. soziale Ethik.* In: *Ärztliche Mitteilungen* 1962 Nr. 46, 2377.

hatte ich nach Ablehnung der von der Frau auch im Interesse ihrer ehelichen Kinder stürmisch verlangten Schwangerschaftsunterbrechung dafür gesorgt, daß das kommende Kind nicht in der Familie aufgenommen werden mußte, sondern in einem Heim untergebracht werden konnte. Um der Frau die schwere seelische Belastung durch die Geburt des ihr aufgezwungenen Kindes möglichst zu erleichtern, hatte ich sie zur Entbindung in die Klinik eingeladen und die Geburt selbst geleitet. Zu meiner größten Überraschung gab die Frau, angesichts des Neugeborenen – das Kind, das sie hatte umbringen wollen – jetzt nicht mehr her, mit der Begründung: „Das Kind hat schon keinen Vater, es ist Fleisch von meinem Fleisch, und ich will ihm eine Mutter sein." Vor dieser fundamentalen Änderung der seelischen Einstellung zu einem unerwünschten Kind kann man nur die größte Hochachtung haben, einerlei, ob sie auf einem natürlichen Muttertrieb oder auf ein sittliches Verpflichtungsgefühl dem Neugeborenen gegenüber zurückgeht.

Man sieht, daß sich die letzte Einstellung zu einem unerwünschten Kind oft erst zeigt, wenn die Mutter das geborene Kind gesehen, eine zeitlang erlebt oder am Ende gar gestillt hat. Es ist daher nicht angängig, künftig grundsätzlich die Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung anzustreben mit der Annahme einer unüberwindlichen und menschlich nicht zumutbaren Abneigung der Mutter gegen das ihr aufgezwungene Kind. Die Änderung der Einstellung einer werdenden Mutter zu einem unerwünschten Kind ist uns seit langem auch sonst bekannt, wie ein eindrucksvolles Beispiel zeigen soll.

Eine mit einem Wisenschaftler verheiratete Frau wollte gleich ihre erste Schwangerschaft in der jungen Ehe unterbrochen haben, mit der eigenartigen Begründung: „Ich habe nicht geheiratet, um Kinder in die Welt zu setzen, sondern um mit meinem Mann wissenschaftlich zu arbeiten." Die Frage, ob ihr Mann mehr Wert auf ihre wissenschaftliche Arbeit lege als auf einen Leibesnachkommen, hatte sie sich gar nicht gestellt. Wegen ihrer völligen Unbelehrbarkeit und ihrer geradezu verletzenden Aufdringlichkeit hatte ich sie gebeten, mein Zimmer zu verlassen. Zu meiner größten Überraschung kam sie später zur Entbindung in die Klinik, wo ich die Geburt selbst geleitet habe. Vom ersten Anblick des Neugeborenen war die Frau so überwältigt, daß sie sich gar nicht genung bedtnken konnte für das ihr durch Ablehnung der Schwangerschaftsunterbrechung aufgezwungene Mutterglück. Sie bekam, nachdem durch die Geburt der eingeschlafene Muttertrieb wieder erwacht war, später noch drei weitere Kinder und hat mir auch später immer wieder dankerfüllte Briefe geschrieben.

Auch bei mancher unehelichen Mutter geht die anfängliche Ablehung des Kindes schon bei den ersten intra-uterinen Kindsbewegungen, dieser ersten Zwiesprache zwischen Mutter und Leibesfrucht, über in eine Freude auf das Kind, und nach der Geburt lehnt manche uneheliche Mutter die Abgabe ihres ursprünglich unerwünschten Kindes zur Adoption ab.

Völlig unhaltbar ist auch die von den Gegnern des dem Schutze der Leibesfrucht dienenden § 218 immer wieder aufgestellte Behauptung, daß ein unerwünschtes Kind kein Glück für seine Eltern sein könne. Ich kenne unerwünschte Kinder, die später der Stolz der Familie wurden, und ich kenne erwünschte Kinder, die im Gefängnis endeten und ihrer Familie Schimpf und Schande brachten.

Will man die „ethische Indikation" künftig anerkennen, dann muß vor der Schwangerschaftsunterbrechung die Tatsache der Vergewaltigung festgestellt werden. Mehrere meiner früheren Patientinnen hatten zunächst eine Vergewaltigung vorgegeben, um eine an sich unerwünschte Schwangerschaft loszuwerden. Aber schon aus der Größe der Gebärmutter ergab sich nicht selten, daß die Schwangerschaft älter sein mußte als der angegebene Zeitpunkt der Vergewaltigung. Da obendrein die gesetzliche Zulässigkeit einer Schwangerschaftsunterbrechung gleich nach dem zweiten Weltkrieg sehr umstritten war, wurde auf meine Veranlassung eine aus Juristen und Ärzten bestehende Kommission eingesetzt, die die Tatsache der Vergewaltigung

prüfte und gegebenenfalls ihre Zustimmung zu einer etwaigen Schwangerschaftsunterbrechung erteilte. Aber auch dabei kamen immer wieder Irrtümer vor; mehrfach konnte ich, trotz des Zeugnisses der Kommission und der Zustimmung zur Schwangerschaftsunterbrechung, auf Grund des gynäkologischen Befundes den Frauen sagen, daß die Schwangerschaft nicht aus der Vergewaltigung stammen konnte, was sie dann auch zugaben, so daß die Schwangerschaftsunterbrechung unterblieb.

Eine letzte Frage ist, ob sich die Frau später über die Schwangerschaftsunterbrechung nicht Vorwürfe macht. Nach mancher, von anderer Seite mit voller Zustimmung der Frau durchgeführten Schwangerschaftsunterbrechung aus sozialer Indikation, habe ich mehrfach erlebt, daß die Frauen den Eingriff später schwer bereuten, von Gewissensbissen geplagt wurden und ihren Seelenfrieden verloren hatten. Eine dieser Frauen hat mir einmal gestanden: „Am liebsten möchte ich mir auf der Straße begegnende kleine Kinder stehlen, um an ihnen gutzumachen, was ich an meiner eigenen Leibesfrucht gesündigt habe." Ja, manche machten dem Arzt, der die Unterbrechung vornahm, direkt Vorwürfe. Auf meinen Einwand, daß sie ja doch selbst die Unterbrechung gewünscht hätten, bekam ich die Antwort: „Das stimmt, aber der Arzt hätte doch wissen müssen, daß mich das hinterher reut."

Die vorstehenden Ausführungen sollen zeigen, daß die Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung nach Vergewaltigung nicht nur eine formal-juristische Frage darstellt, sondern ein überaus ernstes ethisches und psychologisches Problem bedeutet. Keinesfalls kann man das durch Vergewaltigung einer Frau angetane Unrecht wieder gutmachen durch das in einer Schwangerschaftsunterbrechung liegende Unrecht an der Leibesfrucht, was manche direkt als gesetzlich zugelassenen Mord bezeichnen, was sie um so mehr beanstanden, als das Gesetz ja die Todesstrafe für einen Mörder seit langen ablehnt. (v. Hase, Zeitschrift für ev. Ethik 1960 Nr. 2, 111.)

August Mayer

## Atom und Seele

Jeder lebendige Organismus, sei er Pflanze, Tier oder Mensch birgt ein Geheimnis, um dessen Enthüllung sich Jahrtausende inständig bemüht haben. Vor allem der menschliche Organismus ist unerbittlich rätselhaft, weil er Bewußtsein hat, Selbstbewußtsein, weil er fühlen, wollen und denken kann – und um den Menschen geht es uns ja zuerst.

Es ist immer noch nicht deutlich genug erkannt worden, daß wir im Atomzeitalter gezwungen und verpflichtet sind, die Frage nach dem Leib und nach der Seele neu zu stellen, und zwar deshalb, weil wir heute ein Wissen haben, das früheren Jahrhunderten versagt blieb, weil wir in der glücklichen Lage sind, eine Unbekannte aus dem uralten Leib-Seele-Problem eliminieren zu können; denn wir wissen heute sicher, daß die Atome wirkliche Dinge sind, und wir wissen, daß unser Leib aus Atomen besteht, aus den Atomen des Kohlenstoffs, Sauerstoffs, Stickstoffs, Wasserstoffs.

Wenn dem aber so ist, wie kann es geschehen, daß dieser Leib lebt, daß er Bewußtsein hat, daß er denkt? Erscheint diese Frage heute nicht in einem neuen, grellen und aufdringlichen Licht? Und doch wird sie nicht gestellt. Es ist ein unheimliches Zeichen unserer Zeit, daß sie nicht gestellt wird – mit dem Ernst nämlich und der Leidenschaft, die ihrer Bedeutung und ihrem Gewicht zuständen. Es ist so, als wäre sie von tausend täuschenden Kulissen verdeckt, von tausend Stimmen flüsternd niedergehalten, als wäre sie umspült vom Schlamm der Langeweile. Man redet an ihr vorbei.

Wie alle großen Themen abendländischen Denkens ist auch das Leib-Seele-Problem von den Griechen präludiert worden. Demokrit begründete mit einem erstaunlichen und genialen Tiefblick die Atomtheorie. Er lehrte, daß jeder Körper aus kleinsten Teilchen, aus Atomen bestehe, die mit Bindungskräften begabt seien. Alle Veränderung sei nur Verbindung und Trennung von Atomen. Diese Theorie hat sich heute endlich nach einem Jahrtausende währenden Kampf als richtig erwiesen, insofern

jede chemische Formel, jede chemische Gleichung auf dem demokritischen Prinzip beruht und die Strukturbeweise der modernen Chemie, der strenge, lückenlose, logische Zusammenhang zwischen der Qualität der Stoffe, dem Bau der Moleküle und den Methoden der Synthese die in Raum und Zeit beständige Wirklichkeit der Atome außer Zweifel setzen.

Demokrit lehrte freilich auch, daß die Seele aus feinen, glatten und runden Atomen bestehe, deren beweglichste die Lebenserscheinungen hervorbringen. Dieser Satz vor allem war es, der den unwilligen Widerspruch des Aristoteles hervorrief. Dessen Einwände lassen sich in zwei Thesen zusammenfassen:

1. Aus Atomen kann die Eigenart der lebendigen Organismen, insbesondere das Zweckvolle in ihnen, nicht begriffen werden.

2. Aus Atomen kann das Seelisch-Geistige im Menschen nicht begriffen werden, weder die Empfindung noch die Wahrnehmung noch das Denken noch das Wollen, das die Bewegung unseres Leibes bestimmt.

Aus diesen Gründen hat Aristoteles das demokritische Prinzip entschieden abgelehnt, er hat die Atomtheorie bekämpft und verworfen. Und er blieb nicht allein. Alle großen Denker sind ihm darin gefolgt, auch diejenigen, die das Weltbild unserer Zeit hervorragend mitbezubringen?

Hegel etwa sagt: „Das Objekt besteht nicht aus Atomen, denn diese sind keine Objekte, weil sie keine Totalitäten sind" (Logik II). Und Nietzsche: „Was die materialistische Atomistik betrifft, so gehört sie zu den bestwiderlegten Dingen, die es gibt; und vielleicht ist heute in Europa niemand unter den Gelehrten mehr so ungelehrt, ihr außer zum bequemen Hand- und Hausgebrauch (nämlich als eine Abkürzung der Ausdrucksmittel) noch eine ernstliche Bedeutung zuzumessen" (Jenseits von Gut und Böse). Kant sah in der Frage nach den Atomen eine unlösbare Antinomie der Vernunft, und Schopenhauer hat die Atomistik leidenschaftlich verhöhnt. Positivisten wie Mach und Ostwald haben sie abgelehnt, und die Schüler von Marx quälen sich heute noch damit ab, in das demokritische Prinzip ihre Dialektik hineinzudichten.

Daraus folgt zunächst einmal, daß die Lehren dieser Denker einer Korrektur bedürfen. Die Argumente des Aristoteles sind zwar nach wie vor gültig, aber die Atome sind trotzdem wirklich da. Man kann allerdings weder Leben noch Denken aus Atomen begreifen; weil aber Atome wirklich sind, muß eben Leben und Denken einen Ursprung haben, der nicht in den Atomen liegt. Das ist der zwingende Schluß, der allein dem Stand unseres Wissens gerecht wird.

Jeder Körper besteht aus Atomen. Die Atome des periodischen Systems sind wirkliche Dinge, so wie unsere Häuser, Berge und Bäume wirkliche Dinge sind. Ein Kohlenstoffatom hat seine vier Valenzen; mit deren Hilfe bindet es sich an andere Atome; das ist alles, was es im Zug eines chemischen Prozesses leisten kann – nicht mehr und nicht weniger. Wie sollte es das Zeug in sich haben, mit seinesgleichen einen Organismus, ein Gehirn oder gar das Denken hervorstimmt haben.

Man sagt, die neuere Philosophie habe mit Descartes begonnen. Das ist nur zu einem Teil richtig; denn Descartes hat noch entschieden am Dualismus festgehalten. Er unterschied zwei Substanzen, das Denken und das Ausgedehnte. Erst nach seinem Tod kam eine Lehre zu Einfluß, nämlich diejenige Spinozas, der die Materie und das Denken als zwei Akzidentien ein und derselben Substanz begreifen wollte, und seitdem haben sich die Philosophen unermüdlich abgeplagt, zwei so von Grund aus verschiedene Phänomene wie den Gedanken und den Körper auf ein Prinzip zu bringen. Die monistische Tendenz ist charakteristisch für die neuere Philosophie.

Diese Tendenz verträgt sich aber nicht mit der Atomistik. Doch auch der Weg, den Aristoteles, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche zu gehen versuchten – nämlich die Atomistik abzulehnen – ist nicht mehr gangbar. Er ist allzudicht durch Tatsachen versperrt.

Unentwegte Verfechter des voreiligen Monismus meinen immer wieder, dadurch einen Ausweg zu finden, daß sie dem Atom Leben, Beseeltheit, Psyche in irgendeiner primitiven und rudimentären Form zuschreiben. Eine solche Hypothese ist durch und durch willkürlich und unmöglich; denn sonst müßte ein Totenschädel oder ein Pflasterstein, der ja aus einer unge-

heuren Anzahl von Atomen besteht, sicher sehr viel Geist und Leben haben.

P. Teilhard de Chardin, der große Forscher, der heute so umstritten ist, hat in gewaltiger Vision das Telos über der Welt wieder aufgerichtet und sich damit den Positivisten entgegengestellt, die alles, was Zweck, Ziel und Sinn bedeutet, gefräßig zernagt haben. Aber er blieb insofern einer weithin herrschenden Meinung verhaftet, als er Leben und Denken aus der einen Materie sich entwickeln läßt. Er sagt:

„Nimmt man die Urmaterie auf ihrer untersten Stufe ... so ist sie mehr als das Gewimmel von Partikeln, das die moderne Physik so wunderbar analysiert hat. Wir müssen unter dieser ersten mechanischen Schicht eine ‚biologische' Schicht annehmen, die zwar äußerst dünn, aber unentbehrlich ist, um den Zustand des Kosmos in den folgenden Zeiten zu erklären. Ein Innen, ein Bewußtsein und deshalb Spontaneität." Zur Erläuterung zitiert er dann den Biochemiker Haldane: „Wir finden keine augenscheinliche Spur von Bewußtsein oder Leben in dem, was wir Materie nennen. Wir studieren daher diese Eigenschaften lieber dort, wo sie sich mit größter Deutlichkeit zeigen. Doch wenn das Weltbild der modernen Wissenschaft richtig ist, müssen wir darauf gefaßt sein, sie schließlich zumindest in einfacher Form, überall im Universum wiederzufinden" (Der Mensch im Kosmos).

Man hört zur Zeit oft die Frage, ob sich ein solches Weltbild mit der christlichen Lehre versöhnen läßt; man vergißt aber die entscheidende Vorfrage: Ist dieses Weltbild überhaupt richtig, ist es auch nur glaubwürdig? Auf diese Vorfrage könnten wir nur die Antwort finden, wenn wir uns entschlössen, die Suggestion Spinozas endlich abzuschütteln und die Phänomene selbst ins Auge zu fassen. Wäre es nicht besser, dem Menschen Seele zuzuschreiben anstatt der Materie, und zwar einfach deshalb, weil wir im Menschen Leben, Bewußtsein, Denken mit Sicherheit feststellen können, in der Materie aber nicht? Sollten wir nicht die Dinge wieder beim rechten Namen nennen, das Tote tot, das Lebendige lebendig und das Bewußte bewußt heißen? Sollten wir uns nicht an das halten, was alle großen Denker gewußt haben, daß aus dem demokritischen Prinzip nie das Lebendige noch weniger das Denken begriffen werden kann? Zuerst kommt das Phänomen und dann die Theorie, und wenn das moderne Weltbild vor dem Phänomen nicht standhalten kann, dann soll es eben in Brüche gehen.

Man vergleiche einen leblosen Körper mit einem lebendigen, eine Pflanze oder ein Tier etwa mit einem Kristall und man wird einen Unterschied finden, der sich in folgenden Merkmalen zeigt:

1. Organismen bauen sich im Zug ihrer Entwicklung Organe mit zweckmäßiger Form. Wir haben Augen, um zu sehen, Ohren, um zu hören, Lungen, um zu atmen. Der Zweckbegriff ist in Biologie und Medizin unentbehrlich. Im demokritischen Prinzip aber liegt kein Zweckstreben.
2. Die Organe sind nicht nur ihrer Form nach zweckmäßig, sondern auch hinsichtlich der Qualität ihres Baustoffes. Die Augenlinse muß durchsichtig sein, die Knochen müssen tragfähig sein, die Nerven müssen leitfähig sein. Die Qualität dieser Stoffe hängt von der Art ihrer Atome und der Struktur ihrer Moleküle ab. Sie sind auf dem Weg chemischer Synthesen entstanden.
3. Während des Wachstums bleibt jedes Organ dauernd funktionsfähig, obwohl es sich ständig vergrößert. Das Herz schlägt ununterbrochen von der ersten Stunde an, obwohl es in allen Teilen laufend wächst.
4. Dabei werden die Atome im Zuge des Stoffwechsels fortwährend ausgetauscht.
5. Störungen können wieder beseitigt werden. Der Organismus hat Heilvermögen.
6. Jeder Organismus produziert seinesgleichen, er pflanzt sich fort.
7. Jeder Organismus steht in Zweckbeziehung zu seiner Umwelt. Das Auge paßt zum Licht, das Ohr zum Schall, das Insekt zur Blüte, die es bestäubt. In den Lebensgemeinschaften, Symbiosen, Biocönosen passen alle Organismen untereinander und mit ihrer Umgebung zusammen.
8. Die Organismen brauchen zu ihrer Entfaltung Bau- und Betriebsstoffe. Sie stellen sich diese selbst her. Betriebsstoffe sind energiereich und geben ihre Energie auf dem Wege der Oxydation und anderer Umsetzungen wieder frei.

Man kann den Vorgang mit einem Springbrunnen vergleichen. Wie dieser vom Boden aufsteigt in einen Zustand höherer potentieller Energie und dann wieder abfällt, wie er ein durchaus labiles Phänomen ist, das aus bewegten Tropfen besteht, so ist auch der Lebensprozeß ein labiler Vorgang, in dessen Verlauf der nach Kalorien meßbare Energiegehalt der Stoffe gehoben und wieder gesenkt wird.

In der unbelebten Natur dagegen herrscht die Tendenz zum Abbau der Energiegehalte, weshalb es dort keine Fette, Eiweiße und Kohlehydrate gibt.

9. Die Organismen der höheren Tiere haben ein – wenn auch dumpfes – Bewußtsein, der Mensch hat Selbstbewußtsein, er will und denkt. Alle diese Unterscheidungsmerkmale des Lebendigen sind echt, wir finden sie am Stein nicht vor.

Die Tendenz, den Atomen Wirklichkeit abzusprechen ist, wie es scheint, unausrottbar. Sie wird heute wieder verfochten, und zwar von einer Seite, von der man es am wenigsten erwartet hätte, nämlich von Vertretern der Atomphysik. Man argumentiert etwa so: Atompartikel – z. B. Elektronen – sind nicht an einem bestimmten Ort, folglich sind sie nicht im Raum, folglich sind sie nicht wirklich.

Dem ist entgegenzuhalten: Selbst wenn diese Überlegung für die Elementarteilchen zutreffen sollte, so gilt sie nicht für das Atom als Ganzes; denn im Molekül hat jedes Atom seinen bestimmten Ort, folglich ist es im Raume, folglich ist es wirklich. Wer heute noch den Atomen des periodischen Systems Wirklichkeit abspricht, der läßt den ganzen, großen, ungeheuren Tatsachenbereich, der Gegenstand der Chemie ist, außer acht. Das aber ist nicht statthaft. Der Lebensprozeß ist ein chemischer Prozeß. Er beginnt mit der Desoxynukleinsäure und verläuft streng nach dem demokritischen Prinzip.

Dieses aber reicht, wie gesagt, nicht aus, das Phänomen Leben zu erklären, geschweige das Phänomen Mensch. Folglich muß im Lebendigen eine Überformung stattfinden, der die Atome dienstbar sind, es muß im Menschen ein nichtmaterielles, von den Atomen wesensverschiedenes Prinzip wirksam sein, eben die Seele. Dann aber ist mit einem Schlag die Stellung des Menschen im Kosmos verwandelt, dann wird die Entwicklung mitbestimmt durch die Entscheidungen freier Geister.

Eine Fülle von Problemen stellt sich neu, vor allem: Was ist Leben, was ist Entelechie, was ist Seele? Wir brauchen einen neuen Seelenbegriff; forma corporis? – gut, aber nicht die materia prima wird überformt, sondern Chemismen. Und was ist Seele in ihrem innersten Kern, was ist der Seelengrund? Er ist sicher etwas ganz anderes als Energie – aber was? Auf keinen Fall ist er mit Dingbegriffen zu fassen. Was die Erkenntnistheorie betrifft, so prüfe man die bunte Reihe moderner Entwürfe an dem einen Tatbestand: Die Lehre Demokrits war Jahrtausende lang umstritten. Heute wissen wir, wieweit sie wahr ist. Hier ist eine Metaphysik zur Physik geworden.

Seele ist etwas Wirkliches, ebenso real und konkret wie das Atom. Von hier aus erst erhebt sich die Frage nach dem Sein. Die Einheit des Ursprungs aller Dinge ist uns a priori gegeben, aber die Frage nach diesem Ursprung ist vom Leib-Seele-Problem nicht zu trennen. Die Existenzphilosophie hat es versäumt, ernsthaft nach der Seele zu fragen, sie ist daher blind für den Unterschied zwischen Sein und Seelengrund.

Es wird sich nicht umgehen lassen, die Diskussion wieder dort aufzunehmen, wo sie mit dem Tode Descartes abgebrochen wurde, und die Frage nach dem Leib und nach der Seele neu zu stellen. Die kommende Generation, das hoffen wir inständig, wird das auch tun. Vielleicht wird sie auch die Entwicklungsgeschichte mit anderen Worten erzählen, so daß sie glaubwürdiger klingt: Die Erde war einmal ein glühender Ball. Als sie sich abgekühlt hatte, waren die Wasser, die Lüfte, die Steine tot, so tot wie eben sterilisierte Steine sind. Nirgends war Leben, weder in den Steinen noch in den Lüften noch in den Wassern. Leben kam erst mit dem Werden der ersten Zelle. Mit ihr brach ein neues Prinzip herein, das die Atome in seinen Dienst nahm. Es war der Morgen eines neuen Schöpfungstages[1]. Kurt Sausgruber

[1] Vgl. SAUSGRUBER: *Atom und Seele*, Freiburg 1958.

# BESPRECHUNGEN

## Christliches Leben

Wilhelm von Saint-Thierry: *Gott schauen – Gott lieben.* Übers. v. Winfrida Dittrich und Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1961. 95 S. (Sigillum21) Kart. DM 4.80.

Das kleine, sehr schön aufgemachte Büchlein enthält zwei Schriften des Abtes Wilhelm von Saint-Thierry, des Freundes des hl. Bernhard von Clairvaux. Die eine, augustinisch im Pathos und in der Art des Ausdrucks, über die Gottesschau, die andere, fast nüchterne Instruktionen für die Mönche seines Klosters, über die Natur und Würde der Liebe. Beiden gemeinsam ist eine intime Kenntnis und Verwendung der Hl. Schrift. Manche von deren Anwendungen mögen uns heute fremd sein, aber aufs Ganze gesehen sprechen beide Schriften, vor allem die erste, eine auch uns unmittelbar berührende Sprache.

*O. Simmel SJ*

Johannes vom Kreuz: *Die Dunkle Nacht.* Einsiedeln: Johannes Verlag 1961. 216 S. (Lectio spiritualis 4) Ln. DM 16.80.

Zu den Werken des Johannes vom Kreuz ist nichts zu sagen. In der von Hans Urs von Balthasar herausgegebenen Reihe der „Lectio spiritualis" erscheint als erstes seiner Werke die Dunkle Nacht. Die Übersetzung, von Irene Behn, ist in ihrer Weise vollendet, modern, flüssig, ab und zu vielleicht schon zu sehr Interpretation. Vielleicht wäre S. 70 statt „darin sie über den geistlichen Weg meditieren" besser übersetzt „die noch auf dem geistlichen Weg der Betrachtung wandeln". Das kann zwar der Sache nach dasselbe sein, hat aber doch einen etwas anderen Sinn.

Man erwartet voll Spannung die übrigen Bände der bisher so gelungenen Reihe.

*O. Simmel SJ*

Lallemant, Louis: *Geistliche Lehre.* Einsiedeln: Johannes Verlag 1960. 334 S. (Lectio spiritualis 3) Ln. DM 19.80.

Lallemants „Geistliche Lehre" gehört zu den besten Werken der geistlichen Literatur. Sie besticht durch ihre Einfachheit, ihre kräftige Diktion und ihren aufs Wesentliche gehenden Inhalt. Das Werk ist aus Notizen entstanden, die einer seiner Schüler von den Instruktionen des Terziats machte, das Lallemant von 1628–1631 leitete. Die vorliegende Übersetzung, zu der Hans Urs von Balthasar ein Vorwort schrieb, gibt den einfachen Ton der Geistlichen Lehre ausgezeichnet wieder.

*O. Simmel SJ*

Cloriviere, Pierre de: *Prière et Oraison.* Brügge: Desclee de Brouwer 1961. 232 S. (Collection Christus No 7) frb 90.–.

Pierre de Clorivière, geb. in St. Malo, war von 1756–1773 Jesuit, dann von da an bis 1814 auf verschiedenen Posten in seiner Heimat und in Paris, von 1814 an bis zu seinem Tod 1820 erster Oberer des neugegründeten Ordens in Frankreich. 1790 hatte er die Société des Prêtres du Coeur de Jésus und im gleichen Jahr die Société des Filles du Coeur de Marie gegründet, eine ganz modern anmutende Kongregation von in der Welt lebenden Frauen.

Die vorliegenden Unterweisungen über das Gebet sind aus Vorträgen entstanden, die er einer Priestergenossenschaft auf dem Mont Valérien in Paris gegen Ende der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts gehalten hat. Das Buch hatte einige Schwierigkeiten mit der kirchlichen Zensur, verständlich auf dem Hintergrund der jansenistischen Streitigkeiten, keineswegs jedoch vom Inhalt des Buches her.

Dieses bietet vielmehr eine ganz solide und klare Lehre über das Gebet aus der großen Tradition seines Ordens. Im 1. Teil spricht Clorivière vom Gebet, seiner Notwendigkeit, seinem Nutzen und seinen Schwierigkeiten. Im 2. Teil wendet er sich vor allem dem betrachtenden Gebet zu, zeigt seine Methoden, gibt ganz praktische Anweisungen, behandelt die verschiedenen Stufen des Gebetes, deren Kriterien er auch nennt, und geht zum Schluß auch auf die eigentliche Mystik ein.

Es ist die Zeit des Rationalismus, der Aufklärung. Um so erstaunlicher ist es, daß sich davon nichts in dem Buch findet. Im Gegenteil:

der mystische Grundcharakter des christlichen Gebetes, die Verbindung des Christen mit Christus und das Rufen des Hl. Geistes im Herzen des Getauften, werden als die eigentlichen Momente des Gebetes klar herausgestellt.

Ein Personen- und ein Sachregister sowie eine Einführung des Herausgebers, der der Abhandlung auch Anmerkungen beigegeben hat, leisten ausgezeichnete Dienste. Das Buch ist in jeder Hinsicht zu empfehlen.

*O. Simmel SJ*

BREMOND, Henri: *Heiligkeit und Theologie.* Regensburg: Friedrich Pustet 1962. 324 S. Ln. DM 19.50.

Das vorliegende Buch, aus den Bänden 2 und 3 von Bremonds „Histoire littéraire du sentiment religieux en France" ausgewählt und hervorragend übersetzt, läßt uns einen Blick tun in Frankreichs großes Jahrhundert. Es behandelt die geistliche Geschichte unseres Nachbarvolkes um die Wende vom 17. auf das 18. Jahrhundert.

Zunächst wird das Leben einer Frau geschildert, die in Deutschland weithin unbekannt ist, die aber im Mittelpunkt des damaligen geistigen Lebens Frankreichs stand, Madame Acarie, Mutter dreier Töchter, die den Karmel in Frankreich einführte und selbst 1613 Laienschwester im Karmel wurde (19–94, übersetzt von Edith Stein). Den Hauptteil des Buches bildet das Kapitel über Kardinal Berulle und dessen Frömmigkeit, eine glänzende Darstellung der école française (97–190). Ausstrahlungen dieses Hauptkapitels bilden die übrigen kleineren Kapitel über Vinzenz von Paul und Berulle (193–216), über berullianische Jesuiten (hauptsächlich Saint-Jure, 219–233), über Charles Condren (193–216) und Jean-Jacques Olier und Saint Sulpice (275–285).

Die école française ist zweifellos eine der großen Schulen des geistlichen Lebens innerhalb der Kirche, und sie hat in Bremond einen rückhaltlosen Bewunderer und genialen Freund gefunden. Deshalb darf man von ihm kein abgewogenes Urteil verlangen; er ist nicht eigentlich Geschichtsschreiber, als vielmehr Essayist, der leidenschaftlich Partei nimmt, sich seiner Einseitigkeit aber bewußt ist, sich sogar daran freut und dieser Freude unverhohlen Ausdruck gibt. Das macht das Werk sympathisch, aber man darf nicht alles als bare Münze nehmen.

Vielleicht hätte das Vorwort darauf aufmerksam machen müssen, damit der Leser, der Bremond nicht kennt und von der großen Kontroverse der 20er Jahre in Frankreich über seine Unterscheidung von Theozentrismus und Anthropozentrismus in der Frömmigkeit nichts weiß, nicht einfach unbesehen die Urteile Bremonds übernimmt. Sie sind so, wie er sie fällt, nicht zu halten. Ja es scheint fast, als hätte man sich im Vorwort Bremonds These zu eigen gemacht in dem, was über die diskursive Methode der Betrachtung gesagt wird und die zu einer aszetistischen Frömmigkeit geschlagen wird. Die diskursive Methode hat mit Rationalismus nichts zu tun, weder bei Teresa von Avila noch bei Ignatius und deren Schulen. Es könnte leicht der falsche Eindruck entstehen, als erschöpfe sich die diskursive Betrachtungsmethode in rein rationalen Erwägungen. Das ist nicht der Fall. Überdies wird sowohl von Teresa wie von Ignatius und deren Schulen die diskursive Methode nur als Anfang, nicht als Ziel und Ende des inneren Gebetes betrachtet (vgl. P. de Clorivière, Prière et oraison).

Wir halten aber das Buch für eine äußerst wertvolle Bereicherung der religiösen Literatur in Deutschland.

*O. Simmel SJ*

## Gesellschaftslehre

HÖFFNER, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre.* Kevelaer: Butzon & Bercker 1962. 264 S. (Berckers Theologische Grundrisse Bd. 1) Lw. DM 12.80.

Die christliche Gesellschaftslehre ist nach dem Verf. „das Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesenhaft sozial veranlagten Menschennatur) und sozialtheologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben" (22).

Die Darstellung dieser Erkenntnisse und Aufgaben wird in zwei großen Teilen geboten, von denen der erste die „Grundlegung" (29–70), der zweite „das Ordnungsgefüge der Gesellschaft" (71–247) behandelt.

Grundgelegt ist die Gesellschaft und ihre Ordnung in der sozialen Wesensanlage des Menschen, und darum bestimmt der Mensch in seiner Personalität den Aufbau der Gesellschaft. In diesem ersten Teil werden die drei großen Ordnungsprinzipien der menschlichen Gesellschaft gezeigt: das Solidaritätsprinzip, das Gemeinwohlprinzip und das Subsidiaritätsprinzip. Dieser Teil schließt mit Ausführungen über das Recht und die Gerechtigkeit, wobei vor allem der Unterschied der katholischen Lehre vom Naturrecht als einem Wesensrecht im Unterschied zur rationalistischen Lehre von diesem Recht als einem Vernunftrecht gezeigt wird.

Der zweite Teil geht dann auf die gesellschaftlichen Ordnungen im einzelnen ein, ohne sich in Detailfragen zu verlieren. Er behandelt der Reihe nach: Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Wirtschaft, Staat, Völkergemeinschaft. All die damit zusammenhängenden Fragen werden zwar im Grundsätzlichen behandelt, aber auf dem Hintergrund der heutigen Fragestellungen, die sich durch die moderne Industriegesellschaft ergeben. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: es wird der Funktionswandel in der modernen Familie gezeigt (105 ff) und daran anschließend, wie nun eine moderne Familienpolitik grundsätzlich aussehen müßte. Auch die übrigen Kapitel dieses Teiles werden nicht im luftleeren Raum behandelt, sondern von den Problemen her, die sich heute dem Christen in seiner Welt stellen.

Ein gutes Register und eine ausführliche Bibliographie bieten eine willkommene Ergänzung und Hilfe.

Das Buch will keine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Gesellschaftslehre sein. Aber es ruht auf wissenschaftlichen Grundlagen. Besonders erfreulich ist die Absage an einen übertriebenen Supranaturalismus, die jedoch nicht so weit geht, das theologische Moment in der „christlichen" Gesellschaftslehre überhaupt auszuschalten. Die Sprache des Buches ist wohltuend klar und einleuchtend. Man kann das Buch uneingeschränkt empfehlen, da es zum Besten gehört, was es auf diesem Gebiet gibt.

*O. Simmel SJ*

KÜLP, Bernhard: *Kurzgefaßte Soziallehre.* Köln: J. P. Bachem 1962. 180 S. Ln. DM 11.80.

Bereits während seiner Tätigkeit bei der Geschäftsstelle des Bundes katholischer Unternehmer hat K. an die Söhne dieser Unternehmer Rundbriefe versandt, in denen lieferungsweise eine katholische Soziallehre dargeboten wurde. Man sagt, diese Rundbriefe hätten auch das Interesse der Väter gefunden; dieser Umstand war für den Verf. gewiß eine Ermutigung und zugleich ein Ansporn, seine Arbeit noch einmal gründlich durchzufeilen und in der vorliegenden, sehr verbesserten Form als Buch herauszubringen. Man darf ihm bescheinigen, daß er seine Aufgabe ausgezeichnet gelöst hat. Seine Darstellung ist ebenso selbständig wie zuverlässig. Der Umstand, daß der Verf. an junge oder werdende Unternehmer als Leser denkt, führt ganz von selbst nicht nur dazu, die Dinge aus der Unternehmersicht anzugehen, sondern auch, sie in einer Sprache darzulegen, wie sie in Unternehmerkreisen gesprochen und daher auch verstanden wird; so kommt die wirtschaftliche Betrachtungsweise stärker zu ihrem Recht, als dies im allgemeinen im katholisch-sozialen Schrifttum der Fall zu sein pflegt. Die in Unternehmerkreisen hoch bewertete Leistungsfähigkeit einer Marktwirtschaft wird voll und ganz gewürdigt; ebenso klar aber werden auch deren Grenzen aufgewiesen und wird gezeigt, warum der „Automatismus" des Marktes als „regulierendes Prinzip" nicht ausreicht (144). – Sehr klug sind die Ausführungen über Berufsständische Ordnung. – In den Ausführungen über Demokratie sind sonderbarerweise aktives und passives Wahlrecht vertauscht (169). – Das Schrifttumsverzeichnis gewänne durch kurze Kennzeichnung der angeführten Werke; mit den bloßen Titelangaben, die nicht einmal erkennen lassen, ob es sich um eine Broschüre oder um einen Wälzer handelt, ist dem Leser wenig gedient. – Die durchsichtige Gliederung läßt im allgemeinen das, was man sucht, leicht auffinden; nichtsdestoweniger sollte die hoffentlich bald notwendig werdende 2. Auflage um ein Sachregister bereichert werden.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

UTZ, Arthur: *Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens.* Bibliographie (Darstellung und Kritik). Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. Unter Mitwirkung v. W. Büchi, H. Th. Conus, B. v.

Galen. Bd. 2 (1959–1961). Freiburg: Herder 1962. 419 S. (Veröffentlichung des Internat. Inst. für Sozialwissenschaft und Politik, Freiburg/Schweiz) Ln. DM 33.–.

Dem ersten Band dieses bibliographischen Werkes, der alsbald nach seinem Erscheinen hier angezeigt wurde (167 [1960/61] 320), ist erfreulich rasch der zweite gefolgt. Die Anlage ist völlig unverändert geblieben; nur in der „Einteilung der Bibliographie" ist die Untergliederung an einigen Stellen noch etwas weiter getrieben, doch haben sich keine Nummern geändert, was ja so viel möglich vermieden werden mußte, um die Benutzung beider (und der zu erwartenden weiteren) Bände nicht zu erschweren. Die Zahl der überwachten Zschr., aus denen grundsätzlich bedeutsame Aufsätze verzeichnet werden, ist auf 300 gestiegen. Die Besprechungen stammen wiederum alle vom Herausgeber selbst. Hatte er sich im 1. Band überaus große Zurückhaltung im Urteil auferlegt, so macht sich im vorliegenden 2. Band die vom Verfasser vertretene Schulmeinung in viel höherem Grade als Maßstab der Beurteilung geltend. In Einzelfällen wird die abweichende Meinung so kurzerhand abgetan, daß nur für den sachkundigen Leser ersichtlich ist, worin die Meinungsverschiedenheit besteht oder wohin die Polemik zielt. Das ist zu bedauern, weil das Werk doch gerade auch dem nicht-fachkundigen Benutzer dienen will. – Das dem Band beigegebene ausführliche Druckfehlerverzeichnis zeigt, daß die Korrektur übereilt stattgefunden hat.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

*Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft.* Hrsg. v. A. Spitaler. Graz: Styria 1962. 241 S.

Das katholische Männerwerk in Köln veranstaltet seit einigen Jahren mit schönem Erfolg Seminare für unternehmerische Führungskräfte. In Vorträgen und Aussprachen werden Fragen aus den verschiedensten Sachgebieten behandelt, mit denen die Teilnehmer in ihrem Wirkungskreis sich auseinanderzusetzen haben. Das Seminar des Winters 1960/61, dessen Referate in diesem Büchlein zusammengefaßt sind, wollte sozusagen eine „Ortung" vornehmen. Allzu oft weiß der wirtschaftende Mensch nicht, welchen Platz denn eigentlich die Wirtschaft im Gesamtbereich der Kulturwerte, des Menschen- und erst recht des Christenlebens einnimmt, weiß nicht, wo er selbst mit der leitenden oder ausführenden Tätigkeit steht, die er im Raume der Wirtschaft ausübt. Zu einer solchen Ortsbestimmung genügt keine allgemein philosophische oder ethische Wertung der Wirtschaft, dazu bedarf es schon eines gründlichen Eindringens in die Sachzusammenhänge. Erst recht eine christliche oder gar „aszetische" Stellungnahme zur Wirtschaft kann nicht den Anfang bilden, sondern nur als Frucht gründlicher Vertrautheit mit der Sache heranreifen. Demgemäß gehen die Referate dieses Bändchens den komplexen Gegenstand von den verschiedensten Seiten an, von der Seite des Philosophen, der die unlösliche Einheit von „Sachlichkeit und Sittlichkeit" in der Wirtschaft aufweist, von der Seite des Volkswirts und des Betriebswirts, des Organisators, des Soziologen, des Pädagogen, des Verwaltungs- und des Arbeitsrechtlers; erst ganz am Schluß melden drei Theologen sich zum Wort. So verschieden die Themen sind, so verschieden ist auch die Art, wie die einzelnen Referenten ihre Aufgabe anpacken. Den Teilnehmern hat das Seminar bestimmt viel für ihre berufliche Wirksamkeit mitgegeben; auch den im Druck vorliegenden Referaten läßt sich viel Klärung und manche wertvolle Anregung entnehmen.

*O. v. Nell-Breuning SJ*

Preller, Ludwig: *Sozialpolitik;* Theoretische Ordnung. Tübingen: J. C. B. Mohr – Zürich: Polygraph. Verlag 1962. VIII, 327 S. Lw.

„Der arbeitende Mensch in der Gesellschaft"; unter diesem Leitwort pflegte Heinrich Pesch SJ den Grundgedanken seines Lehrgebäudes zusammenzufassen. Preller spricht vom „Menschen als einem Wert eigener Prägung", macht ihn zum „Ausgangspunkt" aller seiner Überlegungen und erhebt diese Wertung zum „Grundpfeiler jeder wissenschaftlichen Sozialpolitik" (292). Dabei soll die immer wiederkehrende Wendung „Wert eigener Prägung" offenbar den Menschen von allen ökonomischen Werten abheben und ihn jeder Art ökonomischen Kalküls entziehen, ähnlich wie P. die Gerechtigkeit ausdrücklich als „außerökonomische Wertvorstellung" charakterisiert (154). Schon hier zeigt sich, wie eng P.s Gedankengebäude sich mit demjenigen von Heinrich Pesch berührt, dessen Werk ihm offenbar nur aus zweiter Hand bekannt ist, nämlich aus der schönen Studie des leider so früh verstorbenen jüngeren Freundes

von H. Pesch, H. Lechtape (im Literaturverzeichnis findet Peschs Lehrbuch sich als zweibändig aufgeführt; in Wirklichkeit umfaßt es fünf Bände).

Auf phänomenologischem Weg gelangt P. zu eben der Erkenntnis, die H. Pesch auf metaphysischem Wege gewinnt und die den von ihm begründeten „Solidarismus" gleicherweise vom Individualismus und Kollektivismus absetzt: der Mensch ist weder einseitig Individuum noch einseitig Gesellschaftswesen, vielmehr ist beides ihm gleich wesentlich; P. bezeichnet diese *Doppel*seitigkeit als „Ambivalenz". – Gehen so P. und unser „Solidarismus" im wesentlichen von den gleichen Prämissen aus, so ist es kein Wunder, wenn auch die Folgerungen und Ableitungen weitgehend übereinstimmen. In besonders bemerkenswerter Weise zeigt sich das beim *Subsidiaritätsprinzip*, dem P. einen zwölfseitigen Abschnitt (217–229) widmet. Darin schließt er sich entschieden der von mir vertretenen Auslegung dieses Prinzips an: die activitas socialis soll nicht „ersatz- oder behelfsweise", sondern „hilfreich" einspringen; sie soll vor allem die Voraussetzungen schaffen, die es dem einzelnen ermöglichen, durch Regen seiner Kräfte sein eigenes Wohl zu verwirklichen, die der einzelne aber nicht selbst schaffen kann, die er vielmehr bereits vorfinden muß. Genau dies meint P., wenn er fordert, die Gesellschaft habe jedem ihrer Glieder eine „Grundchance" zu bieten. Was er mit dieser „Grundchance" meint, liegt ganz und gar in der Linie des Subsidiaritätsprinzips, schöpft es allerdings nicht aus. Die activitas socialis erschöpft sich nicht in der Darbietung der „Grundchance", d. i. in der Gewährleistung dessen, was wir „Gemeinwohl" nennen; das Glied braucht von der Gemeinschaft, der es angehört, noch vielfältige weitere Hilfen, und die Gemeinschaft schuldet sie ihm, nur eben, daß es *echte* Hilfen sein müssen; für P. ist das ebenso selbstverständlich wie für uns. – Zum guten Schluß sei es gestattet, einen wirklich schönen Satz aus dem Buche auszuschreiben: „Könnte mehr ‚bedacht' werden, hätte man mehr Zeit für Muße (eben nicht nur zur ‚Freizeit'), so wäre die Welt heute bereits außer mit mehr Freude und vielleicht mehr Güte auch mit mehr Gütern ausgestattet" (55).

*O. v. Nell-Breuning SJ*

## Biographien

MISCH, Georg: *Geschichte der Autobiographie.* Bd. 3: Das Mittelalter; Teil 2: Das Hochmittelalter im Anfang. Erste Hälfte. Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke 1959. 727 S. Ln. DM 64.–.

Je weiter die Studien von Georg Misch über die Geschichte der Autobiographie (vgl. diese Zschr. 78 [1910] 437–439; 149 [1951] 70; 161 [1958] 306) fortschreiten, desto fruchtbarer erweist sich der Gedanke, von den Selbstbekenntnissen her nicht nur einzelne führende Männer zu schildern, sondern auch die ganze Entwicklung des Geistes an ihnen abzulesen. Der vorliegende Band enthält neben einer Gesamtwürdigung der Zeit und einzelner autobiographischer Zeugnisse Abhandlungen über Otloh von St. Emmeram, Wibert von Nogent, Adalbert von Bremen, Anselm von Canterbury, Johannes von Fécamp, Suger von St. Denis, Guigo von Chastel, Adelhard von Bath, Ailred von Rievaulx und Hermann von Scheda. Den Schluß bildet eine ausführliche Darstellung von Abälard und Héloïse, die sich weithin auf Gilson stützt, aber doch eigene Auffassungen zeigt und in denen das vielgesichtige Wesen Abälards und die große Gestalt der Héloïse ins volle Licht rücken. Daß auch Misch hier nicht alle Rätsel lösen kann, ist selbstverständlich. Das Buch ist ein Beweis dafür, wie sehr das Verständnis für das katholische Mittelalter in den letzten Jahrzehnten gewachsen ist. Misch dringt nur noch nicht ein in das rein theologische Lehrgut und die Lehrentwicklung der katholischen Dogmatik. – Es zeigt sich, daß im Lauf des 12. Jahrhunderts das Selbstgefühl der einzelnen Persönlichkeiten immer sichtbarer wurde. Bei aller Treue zur Überlieferung gewinnt das Mittelalter zusehends den Charakter eines neuen Anfangs. Nebeneinander stehen gleichberechtigt die Formen der Vollkommenheit als Kontemplation und Aktion, aber dazwischen gibt es eine Reihe von Beispielen (meist sind es Männer der Kontemplation), die darüber klagen, durch die (Verwaltungs-)Tätigkeit z. B. als Abt der Kontemplation entrissen zu werden. Das reiche Wissen des Verfassers drängt ihn, immer wieder Analogien aus der Antike, aus Indien und Persien anzuführen. Es scheint uns, daß dadurch die Konzentration etwas leide. Gelegentlich kann es dann auch geschehen, daß eine Ähnlichkeit mit Indien festgestellt und da-

bei die viel näher liegende Berufung auf das Alte Testament übersehen wird. Doch was sind diese und ähnliche Ausstellungen im Vergleich zu der Großartigkeit und Einmaligkeit der historischen Leistung! Möge es dem Verf. vergönnt sein, seine Studien zu Ende zu führen.

*H. Becher SJ †*

RENSING, Theodor: *Franz von Fürstenberg.* Münster: Aschendorff 1961. 180 S., 54 Abb. DM 19.–.

Als Festschrift für den vor 150 Jahren verstorbenen Franz von Fürstenberg erscheint diese Schrift als Sondernummer der Zeitschrift Westfalen (39 [1961] Heft 1/2). Fürstenberg war Generalvikar in Münster. Er erwarb sich besondere Verdienste um das Schulwesen. Seine Ordnung der höheren Schule erregte größtes Aufsehen. Für die Neugestaltung der Volksschule gewann er den genialen frommen Overberg. In schwierigen Zeiten gelang es ihm, nicht nur Wesentliches zu retten, sondern auch Neues einzuleiten und aufzubauen. Einen wichtigen Anteil daran hatte der Kreis um die Fürstin Gallitzin, die eigens nach Münster kam, um hier ihren Kindern die Segnungen der neuen Gesetze und Schulreformen Fürstenbergs zugute kommen zu lassen. Sie war dann Mittelpunkt eines ganzen Kreises wertvollster Menschen, die, zuerst der Aufklärung hörig, einen neuen Geist pflegten, der nicht nur das Lob einzelner Zeitgenossen wie Goethes erwarb, sondern bis heute als eine der trostreichsten Erscheinungen jener vorrevolutionären und revolutionären Zeit erscheint. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern des Kreises sind so zahlreich und so vielseitig, daß die Forschung noch viel Mühe darauf verwenden kann, um alles zu klären. Die Festschrift tut schon einen großen Schritt auf diesem Weg. Fürstenberg war eine der wichtigsten Personen des Kreises. Sein Anteil war nicht so sehr die Erörterung, sondern die praktische Durchführung. Dank seines Talentes konnte er hier gute und ausgezeichnete Männer als Mitarbeiter gewinnen. Es konnte natürlich auch nicht ausbleiben, daß Fürstenberg viele Feinde hatte. Er ließ sich dadurch nicht beirren. Der große Fürstenberg wird dann ganz ein innerer religiöser Mensch, der die Zeit und das Zeitgebundene überwand. Wissenschaftlich ein Gewinn, menschlich und religiös ein trostreiches Buch, das mag als Endurteil die Bemühungen der einzelnen Mitarbeiter belohnen.

*H. Becher SJ †*

DIBELIUS, Otto: *Ein Christ ist immer im Dienst.* Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1961. 337 S. Ln. DM 16.80.

Das schöne und inhaltsschwere Buch von Otto Dibelius will nicht eigentlich eine Lebensbeschreibung sein. Von seiner Familie, seinen Reisen, seiner Lebensgestaltung erfährt man wenig, und erst recht nichts von inneren religiösen Erfahrungen oder Kämpfen. Solche Dinge dem großen Publikum vorzulegen ist nicht in der Absicht von D. Aber man erhält interessante Einblicke in das innere Leben evangelischer Kirchen, ihre Schwierigkeiten und Ideale. Daß das Buch kein Wort enthält, das einen Katholiken verletzen könnte, ist bei einem Mann, der so sehr über den Tagesmeinungen und Parteiungen steht wie D., kaum anders zu erwarten; aber man ist fast enttäuscht, von einem so weitgehend seelsorgerlich eingestellten Mann kein freundlicheres Wort für die katholische Kirche und ihre seelsorgerliche Tätigkeit zu finden, die ja auch nichts anderes will als das Evangelium Christi in die Herzen pflanzen und bewahren.

*L. v. Hertling SJ*

*Dauer im Wandel.* Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt, hrsg. von Hermann RINN und Max RYCHNER. München: Callwey 1961. Ln. DM 24.–.

Ein neuartiger Typus von Festschrift: nicht wie gewöhnlich Aufsätze aus dem Fachgebiet des Jubilars, ihm gewidmet, sondern man könnte fast sagen, Briefe an ihn oder Briefe über ihn, mit Erinnerungen, wissenschaftlichen Mitteilungen, sogar Gedichten, manche Beiträge kaum zwei Seiten lang. Aber auch rein wissenschaftliche Abhandlungen fehlen nicht, wie die vortreffliche von Christoph Bernoulli: Städtebilder auf Münzen und Medaillen. Viele Stücke sind französisch. Man findet Beiträge von Prominenten auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, Kunst, Literatur und Politik: Theodor Heuss, Martin Heidegger, Werner Bergengruen, Oskar Kokoschka, Erich Przywara, Carl Zuckmayer, Gabriel Marcel,

Marcel Brion. Die Stücke handeln von den verschiedenartigsten Gegenständen, auch ganz exotischen – dem Aufsatz des berühmten Orientalisten Louis Massignon ist ein Text in Mahratti beigegeben –, aber alle sind in ihrer Art wertvoll. Fast das Schönste scheint uns ein von E. Howald veröffentlichter Brief von Burckhardt selbst über die Brüder Goncourt. Auch wer nie etwas von Burckhardt gehört hätte, müßte aus dieser Festschrift den Eindruck gewinnen, daß es sich um einen ganz außerordentlichen Menschen handelt.

*L. v. Hertling SJ*

## Literatur

Borst, Anton: *Der Turmbau von Babel.* Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. 3: Umbau Teil 1 (VI SS 955–1354) Teil 2 (SS 1395–1882). Stuttgart: Hiersemann 1960/61. Leinen zsm. DM 147.–.

Borst bringt in diesen beiden Bänden eine Wolke von Zeugnissen zu seinem Thema, angefangen von der Renaissance bis zur Gegenwart. Selbst ein Karl May wird erwähnt.

Mehr und mehr wird die Sprache als geschichtliches Phänomen begriffen. Sprache ist also nicht mehr Gottes Werk. 1662 wird in Frankreich zum letzten Mal die Lehre von den 72 Sprachen entwickelt. Zwar bleibt das Wort vom Turmbau von Babel erhalten. (Band I und II s. diese Zschr. 166 [1960] 76 f.) Es ist aber nur mehr das Kurzwort für die Mannigfaltigkeit, nicht mehr eine Erinnerung an Gottes Strafe für den Hochmut der Menschen.

Je mehr man sich in das Werk vertieft, um so stärker erkennt man auch die Mängel der Methode. Der Verf. öffnet sozusagen einen unendlichen Zettelkasten, den der Forscherfleiß zusammentrug. Dabei geht die Hierarchie der einzelnen Zeugnisse verloren; das eine gilt so viel wie das andere. Sorgfältig notiert er die handfesten Formulierungen der einzelnen Autoren. Wo diese fehlen oder wo es an eindeutigen Monographien mangelt, können gewichtige Zeugen nicht ihrer Bedeutung nach zur Darstellung kommen. Das beweist z. B. die stiefmütterliche Behandlung Friedrich Schlegels. Trotz dieser und ähnlicher Ausstellungen bleibt das Werk eine imponierende Leistung.

*H. Becher SJ †*

Grenzmann, Wilhelm: *Weltdichtung der Gegenwart.* Probleme und Gestalten. 3. ergänzte u. überarb. Aufl. Bonn: Athenäum 1961. 471 S. Ln. DM 23.–.

Die erste Auflage dieses Buches war in der Hauptsache eine Darstellung wichtigster Autoren und eine Analyse ihrer Werke, ohne eine grundsätzliche Besinnung und ohne eine Einordnung in das gesamte literarische Schaffen der Welt. Die neue, 3. Auflage berücksichtigt auch früher noch nicht behandelte Dichter. Doch ist die Grundhaltung geblieben. Das Buch ist also mehr ein Nachschlagewerk als eine Hinführung zum Zeitgeist, wie er sich in diesen Dichtern ausspricht. Behandelt werden Claudel, Bernanos, Mauriac, Gide, Sartre, Camus, Anouilh, Th. St. Eliot, Graham Greene, Bruce Marshall, Hemingway, Wilder. Biographische Daten und ein Werkverzeichnis schließen den Band ab.

*H. Becher SJ †*

*Goethe-Handbuch.* Goethe, seine Welt und Zeit in Werk und Wirkung. Hrsg. v. Alfred Zastrau. Stuttgart: J. B. Metzler 1961. Lieferung 5–14 (Spalte 641–2228 u. XIX SS.) Jede Lfg. etwa DM 9.–.

Die 14. Lieferung schließt den ersten Band des Handbuches ab. Je weiter es fortschritt, verstärkte sich der Eindruck eines außerordentlichen Unternehmens, das mit Wagemut, Sorgfalt und immer wieder festzustellender Ausgewogenheit (vgl. etwa den Artikel Christentum) durchgeführt wurde. Der Leser macht sich allerdings Gedanken, ob dieses Werk nicht zu ausführlich und darum unübersichtlich sei. Der 1. Band schließt mit der Farbenlehre. Man braucht allerdings wohl kaum zu fürchten, daß er, wie die 1. Auflage, unvollendet bliebe. Wir finden hier nicht nur alle für die Goetheforschung wichtigen Realien, sondern auch zum Teil sehr ausführliche Analysen einzelner Dichtungen. Ob nicht diese der Natur der Sache nach sich herausschälenden zwei Teile besser in zwei verschiedenen Werken bearbeitet worden wären? Nun, das Handbuch ist so zu nehmen,

wie es vorliegt. Es bleibt uns übrig, dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern Glück zu wünschen und sie zu bitten, in entsagungsvoller Arbeit das Handbuch zu einem guten Ende zu bringen.

*H. Becher SJ †*

SCHWERTE, Hans: *Faust und das Faustische.* Ein Kapitel deutscher Ideologie. Stuttgart: Klett 1962. 359 S. Ln. DM 24.–.

Es handelt sich um die Wortgeschichte, die sich zuerst auf das Volksbuch, später hauptsächlich auf Goethes Faust stützt. Mit glücklichem Spürsinn findet Schwerte viele einzelne Zeugnisse. Für die spätere Zeit, vor allem nach 1870, tritt die „Wortgeschichte" zurück. An ihre Stelle tritt dann, auch in der Darstellung des Verf., die Zeit- und die Geistesgeschichte. Von Anfang an hat „faustisch" eine anerkennende und eine herabsetzende Bedeutung. Diese tritt nach 1870 ganz zurück. „Faustisch" wird mit der nationalen Kraft des Deutschtums verbunden. Die abwertende Bedeutung wirkt aber in der Stille weiter. Im Verband mit den nationalen Katastrophen wird er sogar zum Inbegriff der deutschen Hybris, so daß sich in der Gegenwart wieder Preis und Ablehnung fast die Waage halten. Im letzten Abschnitt wird Dürers Ritter, Tod und Teufel als Parallele zum Faustischen behandelt.

*H. Becher SJ †*

SOKEL, Walter, H.: *Der literarische Expressionismus.* Der Expressionismus in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. München: A. Langen-G. Müller 1960. Ln. DM 19.80.

Die vollkommene Kenntnis der Texte und auch der meisten Literatur über seinen Gegenstand gestatten es dem Verfasser, zugleich mit dem Wesen dieser Kunstrichtung auch die deutsche Besonderheit darzustellen. Die anfangs mit Leidenschaft verfolgte Freude an dem Wachstum des Subjektivismus schlägt aber durch das Erlebnis der Einsamkeit bald um in die Sehnsucht nach objektiven Werten. Das Buch ist wesentlich diagnostischer Natur. Auf die Verengung der Kunst wird schließlich aufmerksam gemacht, jedoch werden die Folgen für das Bild vom Menschen kaum erwähnt. Da die Stärkung der menschlichen Autonomie schließlich die größere Ordnung und den Kosmos der Werte leugnet, bedeutete der Expressionismus, dessen ernsten Willen wir nicht abstreiten dürfen, einen bedeutenden Schritt auf einem Weg, der im Nihilismus enden sollte.

Eine der grotesken literarischen und künstlerischen Richtungen, die sich aus dem Expressionismus entwickelten und zum Teil gegen ihn aufstanden, ist die Dada-Bewegung, die 1916 in Zürich entstand und sich gegen den bürgerlichen Geist wandte. Ihr Wesen ist Empörung. Weniger als nach einer Form strebt man nach einem Inhalt, der erahnt, nicht vollendet wird. Hugo Ball spielte zuerst eine große Rolle bei den Dadaisten, trennte sich dann aber von ihnen. (*Dada,* Monographie einer Bewegung. Hrsg. v. Willy VERKAUF. Teufen: Arthur Niggli 1961. 188 S. Ln. DM 19.50.)

*H. Becher SJ †*

MOELLER, Charles: *Literatur des 20. Jahrhunderts und Christentum.* I. Gottes Schweigen (464 S.) II. Der Glaube an Jesus Christus (301 S). Tournai: Casterman 1957/58. Bonn: Adamas-Verlag 1960/61.

Der Löwener Theologieprofessor Moeller stellt sich in diesem mehrbändigen, noch unvollendeten Werk die Aufgabe, den religiösen Gehalt oder sein Fehlen in der gegenwärtigen Weltliteratur zu behandeln. Sein Anliegen ist also in erster Linie religiöser Natur. Literaturkritik findet sich sozusagen als Zugabe. Von dem noch unvollendeten, mehrbändigen Werk sind nun auch verdienstvoller Weise die beiden ersten Bände in deutscher Sprache erschienen, das Wagnis eines jungen Verlages. Der erste Band steht unter dem Motto: „Gottes Schweigen" und behandelt Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Green, Bernanos; der zweite: Sartre, Henry James, Martin du Gard, Malègue. Das Werk ist tiefgründig. Die vielen Übersetzungen zeigen, wie diese Fragestellung die Gläubigen bewegt. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis weist darauf hin, wie vielfältig die Irrwege des Zeitgeistes sind, die bei den meisten in diesen zwei Bänden behandelten Dichtern in die Sinnlosigkeit des Lebens hineinführen. Man möchte wünschen, daß auch die übrigen Bände des Werkes möglichst bald übersetzt und im Deutschen zugänglich werden.

*H. Becher SJ †*

# Liturgie nach dem Konzil

Josef Andreas Jungmann SJ

Wenn in der letzten Sitzung der ersten Sessionsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils am 7. Dezember 1962 das erste Kapitel des Schemas über die heilige Liturgie in einer verbesserten Form mit großer Mehrheit zum Beschluß erhoben worden ist, so war das ein Ereignis, das im Augenblick an unseren gottesdienstlichen Einrichtungen nichts ändert. Denn es werden darin nur einige Grundlinien festgelegt, wie eine kommende Reform der liturgischen Ordnungen beschaffen sein soll. Außerdem wird selbst dieses eine Kapitel als Kirchengesetz erst wirksam werden, wenn im Herbst 1963 auch die weiteren Kapitel desselben Schemas, über Messe, Sakramente, Brevier, Kirchenjahr, kirchliche Kunst usw., durchgeprüft, beschlossen und vom Papst in öffentlicher Sitzung verkündet sein werden. Und selbst dann noch werden wir das eine oder andere Jahr zu warten haben, bis auch die entsprechenden liturgischen Texte und Rubriken festgelegt und redigiert und die Bücher gedruckt sein werden. Und doch wird schon dieser 7. Dezember 1962 in kommenden Jahrhunderten als ein entscheidendes Datum in der Geschichte der Kirche und ihrer Einrichtungen fortleben.

Was ist geschehen? Es ist in der Liturgie ein jahrhundertealter Bann gebrochen worden. Die nach dem Konzil von Trient beginnende Periode der Geschichte der Liturgie ist von Theodor Klauser einmal als „Epoche des Stillstandes oder der Rubrizistik" bezeichnet worden. Die meisten von uns sind in dieser Epoche aufgewachsen. Am Beginn des Jahrhunderts und noch lange darüber hinaus war es uns selbstverständlich, daß die Liturgie ebenso unantastbar und jeder Veränderung enthoben war wie etwa die Heilige Schrift. Und auch als schon die Wellen der Liturgischen Bewegung über das Land schlugen, waren wir wohl bemüht, die vorhandene Liturgie den Gläubigen zu erschließen, aber noch lange dachte niemand ernstlich daran, daß an die geheiligte Liturgie selbst gerührt werden könne. Daß nicht nur die Gläubigen zur Messe hingeführt werden müssen, sondern auch die Messe den Gläubigen ein Stück Weges entgegenkommen sollte (J. Wagner), hat um die Jahrhundertmitte noch kaum jemand auszusprechen gewagt. Das Konzil hat es nun ausgesprochen und zum Gesetz gemacht. Die Epoche des Stillstandes ist damit zu Ende gegangen. Ein erster, aufsehenerregender Einbruch war allerdings schon mit der Reform der Osterliturgie in den Jahren 1951/56 geschehen; damals wurde an einem entscheidenden Punkt eine großzügige Neugestaltung durchgeführt. Der Einbruch ist mit dem Grundsatzdekret des Konzils zum breiten Durchbruch geworden.

Da der amtliche Wortlaut des vom Konzil angenommenen Dekretes heute noch nicht bekannt ist, liegt vorläufig nur die offiziöse Zusammenfassung des „Osservatore Romano" vom 8. Dezember aus der Feder von Cipriano Vagaggini OSB vor. Vagaggini, Professor am Collegium Anselmianum in Rom und Verfasser des Werkes „Theologie der Liturgie" (Einsiedeln 1959), gibt in italienischer Sprache den wesentlichen Inhalt, an entscheidenden Punkten auch den genauen Wortlaut wieder und verbindet damit aus seiner genauen Kenntnis der Materie – als Konsultor der vorbereitenden Kommission für Liturgie und nunmehr wieder der entsprechenden Konzilskommission – einen fortlaufenden Kommentar. Es seien im folgenden nur jene Punkte herausgehoben, die für die künftige Neugestaltung vor allem in Betracht kommen.

Was man vom Konzil auf liturgischem Gebiet von Anfang an gewünscht und erhofft hat, was in unzähligen privaten und amtlichen Vorschlägen ausgesprochen worden ist, war eine Lockerung hinsichtlich der Sprache: für die Katechumenenmesse, so hieß es immer wieder, oder wenigstens für die Lesungen müßte die Volkssprache gestattet werden. Das ist auch tatsächlich geschehen, wenn auch die konkrete Anwendung auf die Messe in dem allein vorliegenden ersten Kapitel noch nicht ausdrücklich vollzogen ist. Art. 36 bestimmt: Grundsprache bleibt im Bereich der lateinischen Liturgien das Latein. Doch soll „sowohl in der Messe wie bei der Verwaltung der Sakramente und in den übrigen Teilen der Liturgie" der Volkssprache ein breiter Raum gewährt werden, „besonders in den Lesungen, in den Anreden an das Volk, in manchen Gebeten und Gesängen". Aus dem Gang der einschlägigen Diskussion in der Aula Concilii, über den ja auch das Ufficio Stampa hinlänglich berichtet hat, darf man wohl schließen, daß als Bereich, der im allgemeinen dem Latein vorbehalten sein soll, hauptsächlich das Hochgebet der Messe, Präfation und Kanon, gemeint ist. Dabei ist bemerkenswert, daß bei all den Verhandlungen über mögliche Reformen, besonders auch auf dem Gebiet der Sprache, immer nur die mit dem Volk gefeierte Messe, also vor allem die Sonntagsmesse, vor Augen stand. Für die privat gefeierte Messe braucht hinsichtlich der Sprache offenbar nichts Wesentliches geändert zu werden.

Wenn so die Durchschnittserwartung hinsichtlich der liturgischen Sprache vom Konzil schlechthin erfüllt wird, so geht die wirkliche Entscheidung weit darüber hinaus. Das Konzil will eine wirkliche Reform der Liturgie. Schon in der Einleitung fällt das kühne Wort „instauratio", ein Wort, das manche Konzilsväter, die darauf weniger vorbereitet waren, erschrecken konnte, das sich aber behauptet hat. Die Reform ist weiter gemeint nicht in einem rein historischen Sinn, wie sie bei der Neuordnung der Liturgie nach dem Konzil von Trient vorgeschwebt hatte. Dort wollte man die Liturgie reformieren „nach der Ordnung und Weise der Väter", also des christlichen Altertums. Man wollte, soweit dies mit den unzulänglichen Mitteln von damals erstrebt werden konnte, eine Re-staurierung dessen, was einmal gewesen war, die Beseitigung des störenden Beiwerks, das sich in den

vorausgegangenen Jahrhunderten angesammelt hatte, und die Wiederherstellung der echten Gestalt von ehemals. In der vom Zweiten Vatikanum geforderten Reform ist diese, sosehr auch der Anschluß an die Tradition betont wird, gänzlich pastoral gemeint. Das wird ausdrücklich gesagt in Art. 33; und der folgende Art. 34 zieht daraus die inhaltschwere Folgerung: Die Riten sollen in ihrer Struktur „einfach und durchsichtig sein, so daß sie im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen". Die aktive Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst ist damit beinahe von selbst gegeben.

Mit dieser Formulierung wird ein Prinzip aufgestellt, das nicht nur der Liturgiereform auf dem Tridentinum, sondern auch noch den Anfängen der Liturgischen Bewegung vor hundert Jahren gänzlich fremd war, ja der damals herrschenden Auffassung geradezu entgegengesetzt ist. Für Abt Prosper Guéranger, den großen Vorläufer der Liturgischen Bewegung, sollte die Liturgie nicht durchsichtig, sondern dunkel sein. Die Liturgie war ein Heiligtum, das der Fuß der einfachen Gläubigen nicht betreten sollte. Immer wieder wurde das Prinzip betont, daß die geheimnisvolle Art und die fremde Sprache als Symbol des Heiligen wirken und die Gläubigen zur Ehrfurcht stimmen müsse. Man geriet so in eine bedenkliche Nähe zur Arkandisziplin des christlichen Altertums, vergaß aber, daß diese Arkandisziplin zwischen christlicher Heilsgemeinde und profanem Heidentum aufgerichtet war, nicht zwischen Altar und gläubigem Volk.

Heute sind wir uns dessen wieder bewußt, und das Konzil bekräftigt dieses Bewußtsein, daß die Gläubigen als diejenigen, die in das Christusmysterium hineingetauft sind und durch die Teilhabe an den Sakramenten jeweils erneut darin bestätigt werden, gerade vom Mysterium her leben müssen, wenn sie vor der heidnischen Welt bestehen sollen. Es ist bezeichnend, daß auch schon der Kirchenbau sich darüber klar wird, daß für den Kirchenraum heute nicht das Schiff der mittelalterlichen Dome, sondern eher deren Chor das Vorbild sein müsse, weil die Gläubigen, zum Altar hin versammelt, am Geschehen des Altars teilzunehmen berufen sind[1].

Schon hier wird deutlich, daß der liturgische Reformwille des Konzils in einer tieferen Sicht der Kirche gründet. Es ist kein Zufall, daß die letzten Tage der gleichen Sessionsperiode dem Thema Kirche gewidmet waren und daß die Diskussion sofort und in erster Linie auf die Überwindung eines nur juridischen, die Autorität voranstellenden Kirchenbegriffs und einer bloßen Kleruskirche gerichtet war. Im Programm für die Liturgiereform war schon im voraus davon die Anwendung gemacht. Wenn Liturgie Gottesdienst der Kirche ist, dann ist es auch hier nötig, Kirche nicht zu verstehen als die Autorität, die bestimmte Riten vorschreibt, Amtspersonen beauftragt und insofern einen Gottesdienst leitet, der „im Namen der Kirche" vollzogen wird, sondern vielmehr als die Gemeinschaft der Gläubigen, die diesen Gottesdienst tatsächlich hält, selbstverständlich unter Führung des sakra-

[1] Herbert MUCK, *Die liturgische Neuordnung alter Dome und Pfarrkirchen*, in: *Zeitschrift f. kath. Theologie 85* (1963). I.

mental geweihten und bevollmächtigten, durch den Bischof mit dem Haupt der Gesamtkirche verbundenen amtlichen Priesters. Die kirchliche Versammlung wird nicht mehr gesehen als die nur durch Kirchengebot geforderte Anwesenheit der Gläubigen, die lediglich von ferne einem geheimnisvollen, im Grunde ihnen verschlossenen Vorgang folgen, sondern als die Verwirklichung des Begriffes der Kirche selbst, als die sichtbare Einheit derer, die in Christus von Gott gerufen und Bürger im Heiligtum geworden sind. Das „Erwachen der Kirche in den Seelen" hat auf dem Konzil eine ungeahnte Bestätigung und Vollendung gefunden.

*

Eine zweite wichtige Entscheidung des Konzils betrifft die Möglichkeit einer Differenzierung der bisher, d. h. seit der tridentinischen Reform, streng einheitlich geführten römischen Liturgie.

Diese, bis ins frühe Mittelalter auf Stadt und Umgebung von Rom, im sechzehnten Jahrhundert noch auf den mittel- und westeuropäischen Raum beschränkt, ist inzwischen zur Liturgie des weitaus größten Teils einer über alle Kontinente greifenden Weltkirche und damit auch von Nationen geworden, denen abendländische Kultur auf griechisch-lateinischer Grundlage ebenso fremd ist wie dem Europäer chinesische oder indische Kultur. Es kann zwar nicht behauptet werden, daß die Bischöfe der Missionsländer einhellig nach solcher Differenzierung und der damit gegebenen größeren Freiheit gerufen hätten; man hat auch Stimmen vernommen, und dies nicht ausschließlich von geborenen Europäern, die für eine möglichst treue Bewahrung der von Rom gekommenen gottesdienstlichen Formen eintraten. Aber offenbar haben die gegenteiligen Stimmen, die ja nur die Freiheit, nicht die Verpflichtung zu solcher Erweiterung der Möglichkeiten wollten, einen solchen Eindruck gemacht, daß die von der Kommission vorgeschlagenen Formulierungen zuletzt beinahe einstimmig angenommen wurden. Nach Art. 22 sollen nämlich von nun an die im betreffenden Territorium zuständigen kirchlichen Stellen (competens auctoritas ecclesiastica territorialis) das Recht haben, Anpassungen der Liturgie an vorhandene Bedürfnisse des Landes oder der Nation vorzunehmen, und zwar so, daß das Verfügungsrecht bei diesen Stellen liegt und Rom nur die Bestätigung (probare seu confirmare) in Anspruch nimmt. Gemeint sind vor allem die zum Teil schon bestehenden Bischofskonferenzen. Doch wurde der im Entwurf vorgesehene Ausdruck „Bischofskonferenzen" durch den allgemeineren Ausdruck ersetzt, da einerseits der Begriff erst durch nachfolgende Verfügungen des Konzils genauer umschrieben werden muß und außerdem je nach dem Fragestand verschiedene Körperschaften, sowohl Provinzialsynoden wie Bischofskonferenzen einer ganzen Nation oder eines Kontinents, in Betracht kommen können. Auf Grund dieser Bestimmung könnte sich also eine indische oder japanische Bischofskonferenz vom Latein als Sprache der Liturgie auch völlig lösen und zu den nationalen Sprachen übergehen; sie könnte die liturgische Kleidung ändern oder dem Katechumenat als Vorstufe zur Erwachsenentaufe einen im Geist des

Landes und seiner Kultur besser entsprechenden liturgischen Rahmen geben, als ihn die überlieferten Formen des römischen Rituale bieten können usw.

Es ist damit im Grunde nur jener Rechtszustand wiederhergestellt und genauer formuliert, der vor dem Konzil von Trient das liturgische Leben beherrscht hat. Damals galt der Grundsatz, daß sich die einzelne Kirche nach der Ordnung der betreffenden Kirchenprovinz richten solle. Als Gabriel Biel († 1495) in Tübingen die Messe erklärte, legte er den Brauch der zuständigen Metropole Mainz zugrunde. Die nordischen Kirchen hielten sich an den Brauch von Drontheim oder Lund, die Suffragane von Salzburg an die Ordnung von Salzburg, ohne daß übrigens – in der Zeit vor dem Buchdruck – eine strenge Übereinstimmung herrschen mußte oder auch nur konnte. Dabei ist es erstaunlich, wie getreu, ohne ein geschriebenes Gesetz, das in der Zeit des karolingischen Reiches in die nördlichen Länder übernommene liturgische Erbe der römischen Kirche als selbstverständliche Grundlage festgehalten und gehütet wurde. Man hat sich zwar überall mancherlei Zugaben erlaubt, hat erprobten Brauch aus andern Kirchenprovinzen herübergenommen, aber das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit hat davor bewahrt, am alten Grundstock der Liturgie gewagte Experimente zu versuchen. So ist das Textgut nicht nur des Meßkanons, sondern auch der Sonntags- und der alten Festtagsmessen trotz der Freiheit fast bis auf den Buchstaben genau so weitergegeben worden, wie es zur Zeit Gregors des Großen festgelegt worden war. Wir dürfen vertrauen, daß etwas von dieser traditionsbewußten Haltung auch bei künftigen Entscheidungen mitreden wird.

Daß für die Kirche eine streng gleichmäßige Liturgie nicht wesentlich ist, daß die Kirche wie die Braut des Königs im 44. Psalm in buntgewirktem Gewande einhergeht, ist übrigens auf dem Konzil selbst so deutlich wie nur möglich vor Augen geführt worden. Für die heilige Messe, die jede Sitzung in der Aula Concilii eröffnete, wurde in jeder Woche ein oder zweimal einer der innerhalb der Weltkirche vorhandenen nichtrömischen Riten herangezogen. Man war Zeuge der Messe des byzantinischen Ritus in griechischer, ein anderes Mal in arabischer oder in altslawischer Sprache und hörte darin die Worte der Konsekration vom Zelebranten laut gesungen. Man vernahm die stürmischen Zurufe, mit denen in der äthiopischen Messe die Assistenz auf dieselben Wandlungsworte grüßend und preisend antwortete. Es fehlte nicht die armenische Messe, die zu ihren uralten Beständen noch im ausgehenden Mittelalter römische Elemente hinzugenommen hat, und diejenige der Chaldäer mit dem poetischen Schwung ihrer innigen Kommuniongebete. Aber auch aus dem abendländischen Bereich feierte nicht nur eines Tages der Kardinal von Mailand die Messe im ambrosianischen Ritus seiner Kirche; sogar die verschiedenen spätmittelalterlichen Variationen der römischen Messe durften jeweils die Sitzung eröffnen: die Messe im Ritus der Dominikaner mit ihrem kurzen Confiteor, im Ritus von Braga in Portugal mit ihrem marianischen Anfang und Abschluß und ihren tiefen Reverenzen und – für viele wohl am meisten überraschend –

unsere römische Messe in slawischer Sprache, wie sie in einigen Diözesen der dalmatinischen Küste von alters her üblich ist. Es sollte damit offenbar gezeigt werden, wie fern es der obersten Kirchenleitung liege, ehrwürdige Überlieferungen der einzelnen Kirchen anzutasten, sei es im Orient oder im Abendland. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß bischöfliche Redner darauf hinwiesen, daß die Vielgestaltigkeit nicht nur für Gebilde der Vergangenheit Recht und Geltung haben müsse, daß vielmehr auch die Zukunft einen gleichen Anspruch werde erheben können, wenn dafür die Voraussetzungen vorliegen. Ebenso war es selbstverständlich, daß mehr als einmal auf Beispiele aus so erlebter Liturgie hingewiesen wurde, wenn es sich etwa um die Frage handelte, ob die Kanonstille der römischen Messe im vollen Umfang aufrecht erhalten werden müsse.

Wenn so ohne Zweifel die Bereitschaft gewachsen ist, Anregung aus fremdem gottesdienstlichem Brauch anzunehmen, so ist dies schließlich eine Haltung, die nach dem Zeugnis der Liturgiegeschichte auch Rom selbst bis ins späte Mittelalter beobachtet hat. Vieles, was wir heute an Gedächtnistagen des liturgischen Kalenders, an Gebeten am Beginn oder am Ende der Messe und während des Offertoriums, an Zeremonien der Priesterweihe und dergleichen als Vorschriften der römischen Liturgie befolgen, ist vor der tridentinischen Reform in Rom aus dem Brauch übernommen worden, der in nördlichen Ländern entwickelt worden war. Ja selbst aus dem syrischen und griechischen Orient hat die römische Kirche liturgische Formen übernommen, solange die Einheit noch nicht zerbrochen war. Wenn wir am Karfreitag die Improperien und, sogar in griechischer Sprache, das Trisagion singen, wenn wir in jeder Messe das Agnus Dei einfügen, so sind das Anleihen, die Rom selbst noch um das 7./8. Jahrhundert aus den Liturgien des Orients herübergenommen hat. Erst seit der Zeit der beginnenden Spannung und Verfeindung sind derlei Übertragungen nicht mehr zu verzeichnen. Warum sollte in der neuen Weltzeit der nach Einheit strebenden Christenheit, wenn nicht der Austausch liturgischer Formen, so doch die Neuschöpfung auf Grund gegenseitiger Anregung von neuem in Gang kommen? Es wäre unnatürlich, wenn die bloße Konservierung des Alten oberstes Gesetz bliebe. Die ängstliche Bewahrung des Vorhandenen kann oder konnte nur ein Zwischenstadium sein. Anderseits ist mit unserm erweiterten Wissen um die mannigfachen Formen gottesdienstlichen Lebens in Gegenwart und Vergangenheit allerdings auch die Versuchung gegeben, in einen ungesunden Eklektizismus zu geraten und allzu rasch fremdes Gut unorganisch in die eigene Überlieferung hereinzunehmen, eine Gefahr, der die im übrigen so verheißungsvollen Reformbemühungen unserer getrennten Brüder in besonders starkem Maße ausgesetzt sind.

*

Noch ein dritter Kreis von Bestimmungen verdient als zukunftsträchtig hervorgehoben zu werden. Das ist die Stellung des einzelnen Bischofs in der liturgischen Gesetzgebung. Während heute noch Kanon 1257 des kirchlichen Gesetzbuches maß-

gebend ist, wonach es ausschließlich dem Apostolischen Stuhl zusteht, die Liturgie zu ordnen und die liturgischen Bücher zu approbieren, wird schon im erwähnten Art. 22. festgelegt: Für die Ordnung der Liturgie ist der Apostolische Stuhl *und* im Rahmen der Bestimmungen der Bischof zuständig. Der Bereich, in dem die Autorität des Bischofs für liturgische Dinge in Frage kommt, ist offenkundig derjenige, der nicht schon durch die für die ganze lateinische Kirche geltenden Vorschriften belegt ist, also die nähere Ausgestaltung der in den liturgischen Büchern umschriebenen Feiern in Messe und Sakramentenspendung, die Ordnung von Prozessionen und außerordentlichen Veranstaltungen und vor allem – die Abendandachten.

Das war im Grunde allerdings auch schon bisher der Zuständigkeitsbereich des Bischofs. Nur erschien dessen Wirksamkeit bisher als bloßes Wachen darüber, daß die liturgischen Gesetze beobachtet und Mißbräuche vom Frömmigkeitsleben der Gläubigen ferngehalten werden, weiter als Überwachung der frommen Übungen, die in Kirchen und öffentlichen Kapellen gehalten werden (Kanon 1259 und 1261).

Diese mehr negative Sprechweise zeugte nicht gerade von einer hohen Einschätzung der Bereiche des Frömmigkeitslebens, die der Obsorge des Bischofs überlassen waren. Die Sprache des Konzils ist anders. Sie weist dem Bischof eine positive Aufgabe zu. Sie betont – neben der in den amtlichen Büchern der römischen Kirche geregelten Liturgie – die „besondere Würde" der in den einzelnen Bistümern nach Anordnung des Bischofs stattfindenden religiösen Veranstaltungen und empfiehlt ausdrücklich „Wortgottesdienste" (celebrationes verbi), die vor allem als Abendandachten an den Vorabenden der Festtage und in Zeiten wie Advent und Quadragesima am Platze seien. Die Anregung zu dieser Empfehlung kam überraschenderweise aus Südamerika, dem priesterarmen Lande, das allerdings ein besonderes Interesse daran haben mußte, in den weitverstreuten Dorfkapellen Gottesdienste zu ermöglichen, die auch ein Laie als Ersatz für den Sonntagsgottesdienst leiten kann. Der Bischof von Posadas, der im Namen von 25 argentinischen Bischöfen die Empfehlung im Konzil vortrug, erblickt in der Verbreitung solcher Gottesdienste mit Recht einen wichtigen Beitrag zur religiösen Erneuerung[2].

Die Neuerung ist geringfügig; aber sie ist von großer Tragweite. Sie bedeutet eine wachsende Hochschätzung des Gotteswortes und wird darum dem Verständnis unserer getrennten Brüder begegnen. Und sie bedeutet allgemeiner eine Regeneration jenes Teiles des kirchlichen Gottesdienstes, der außerhalb der eucharistischen Feier liegt, näherhin jenes Ausschnittes aus dem Stundengebet, der in ältester Überlieferung auch Sache des Volkes war. Wir kennen das kirchliche Stundengebet heute fast nur mehr in der Form des Breviers und sind uns kaum mehr bewußt, daß wir in dessen überlieferter Form eine der monastischen Lebensweise angepaßte, auf acht Horen erweiterte Gebetsordnung haben, die im Lauf des Mittelalters vom gesamten Klerus übernommen wurde. Nur eine Morgenhore und

[2] Vgl. *Christlicher Sonntag* vom 24. Dezember 1962, 398 f; Civiltà Cattolica vom 1. Dezember 1962, 496.

eine Abendhore sind in Kathedrale und Pfarre alte kirchliche Überlieferung, dies aber in dem Sinn, daß sie gemeinsam von Klerus und Volk (allerdings ohne förmliche Verpflichtung für die Gläubigen) gehalten wurden, wie dies einzelne christliche Gemeinschaften im Orient (Maroniten, Chaldäer), wenigstens prinzipiell, auch heute noch festhalten. Die Morgenhore, „Mette", ist im Abendland schließlich durch die tägliche Messe ersetzt worden – im Nibelungenlied geht Kriemhilde noch regelmäßig in früher Morgenstunde zur Mette –; aber auch die Abendhore, die Vesper, hat ihre Volkstümlichkeit mehr und mehr verloren. Lateinischer Psalmengesang konnte den Menschen der Neuzeit nicht mehr fesseln.

Nun sind wohl die Abendandachten allmählich an die Stelle getreten. Aber sie sind ja in vielen Ländern sich selbst überlassen und der Verwahrlosung preisgegeben worden. Auch in ihrer Thematik schienen die vielen Novenen, Triduen und dergleichen allzu sehr an der Peripherie echter Frömmigkeit sich auszubreiten, als daß sie unter liturgischem Gesichtspunkt irgendwelche Pflege beanspruchen konnten[3]. Eine aufsteigende Linie finden wir aber bereits in unseren deutschen Diözesangebetbüchern, in denen wir in Hinkunft mit gutem Grund das liturgische Buch für den Gottesdienst bischöflichen Rechtes werden erblicken dürfen. Das Bewußtsein hat sich darin schon Bahn gebrochen, daß auch die Abendandachten eben als Gottesdienst der Kirche gestaltet sein müßten, daß sie in ihrer Thematik in erster Linie den Tatsachen der Heilsgeschichte und der Heilsordnung und damit dem Gang des Kirchenjahrs verpflichtet sind, daß darum ihre Struktur dem Wesen der Kirche und der kirchlichen Versammlung entsprechen soll, in der Weise, daß darin das Wort der Schrift die gebührende Stelle einnimmt und das Singen und Beten des Volkes im Beten des Priesters seinen zusammenfassenden Abschluß findet. Vielleicht wird man eines Tages die Vielgestaltigkeit der dafür in allen deutschsprachigen Diözesen – und merkwürdigerweise fast nur in ihnen – selbständig entwickelten Formen bedauern. Aber müssen wir darin nicht eher einen überreichen Frühling tausendfacher Blüte erblicken, aus der erst die reife Frucht hervorgehen muß? Schon verstärken sich die Stimmen, die nach dem Einheitsgebetbuch der deutschen Bistümer rufen[4]. Es zu schaffen – und dies doch wohl für das ganze deutsche Sprachgebiet, und unter Wahrung genügenden Spielraums für die einzelnen Bistümer – wird eine große und heilige Aufgabe sein.

*

Es kann nicht wundernehmen, wenn der vom Zweiten Vatikanischen Konzil in seinen ersten Wochen beschlossene Plan einer umfassenden Liturgiereform in manchen Kreisen ein nicht geringes Erschrecken hervorrufen sollte. Muß Liturgie nicht wesentlich konstant sein? Soll nicht in einer ruhelosen Welt wenigstens hier Ruhe und Beständigkeit eine letzte Zuflucht finden? Muß im Gottesdienst nicht vor allem die uralte, geheiligte Formel gelten, die Gottes Ewigkeit widerspiegelt? Ist es denn

[3] Vgl. die Bewertung, die den „pia exercitia" noch zuteil wird in dem von G. MARTIMORT herausgegebenen Handbuch *La prière de l'Eglise*, Paris 1961, 9 f.

[4] *Liturgisches Jahrbuch* 12 (1962) 239.

vonnöten, daß sich aller Gottesdienst im grellen Licht allgemeiner Verständlichkeit abspiele? Nicht umsonst wird auf die religionsgeschichtliche Tatsache hingewiesen, daß schon die alten Völker Wert darauf legten, an uralten Riten festzuhalten, obwohl sie dem Verständnis längst entschwunden waren. Die Hethiter gebrauchten in ihrem Opferritual Texte aus Sprachen, die schon abgestorben waren. Im römischen Mithraskult wurden persische Elemente weitergegeben, und auch die römischen Arvalbrüder sprachen Gebete, die niemand mehr verstand. Auch auf dem Konzil fehlte es nicht an Hinweisen auf Tatsachen dieser Art, für die Beispiele aus dem heutigen Indien angeführt wurden. Wenn das Konzil dennoch den Reformplänen, einschließlich des Sprachenartikels, mit überwältigender Mehrheit zugestimmt hat, so geschah dies offenbar aus der Überzeugung, daß die Kirche unter einem höheren Gesetz steht, das über ängstliche Bewahrung des Uralten und Hergebrachten hinausführt. Menschliche Schöpfungen können erstarren; die Kirche ist sich dessen bewußt, daß in ihr der Geist Gottes immerfort lebt und wirkt; daß er es ist, der sie zwingt, immer wieder die Kruste des Altwerdens aufzusprengen und in neuer Jugend auf neue Weise ihre Aufgabe zu erfüllen; und dies nicht zuletzt gerade auf dem Gebiet der Liturgie. Hat nicht der Herr selbst zur Samariterin vom Vater gesprochen, der die wahren Anbeter sucht, die ihn nicht mehr in den erstarrten Formen des Garizim oder des Tempels von Jerusalem, sondern im Geist und in der Wahrheit anbeten würden (Jo 3, 23 f)?

Dabei dürfen wir darauf vertrauen, daß die Ehrfurcht vor der Überlieferung in der Kirche, die nicht nur eine allen Völkern weitherzig offene katholische, sondern auch eine die Zeiten überdauernde apostolische Kirche ist, stark genug sein wird, um auch im Gottesdienst geheiligtes Erbe heiligzuhalten und kommenden Geschlechtern unverfälscht zu überliefern.

# Die Massenmedien im modernen Staat

Johannes Binkowski

Von Zeit zu Zeit tritt besonders deutlich in Erscheinung, daß das Verhältnis des Staates zu den Publikationsorganen irgendwie gestört ist. Es enthüllt sich dann, daß einerseits der Staat das richtige Verhältnis zu den Massenmedien nicht gefunden hat und daß anderseits diese Medien gar zu leicht einer destruktiven Kritik

verfallen. Die Publizisten z. B. haben ihre spitzbübische Freude daran, der Regierung, den Parteien, der Verwaltung oder der Justiz eines auszuwischen und von oben herab den Zensor zu spielen. Die Regierenden hinwieder sind offen oder versteckt bestrebt, die Pressefreiheit, die ihnen unbequem werden kann, einzuschränken, wichtige, die Öffentlichkeit interessierende Informationen den Publikationsorganen vorzuenthalten oder sie verstümmelt oder unvollständig weiterzureichen. Die eine Seite begegnet daher der andern voll Mißtrauen, und die andere ist nicht bereit, Mitverantwortung für das ganze Gemeinwesen zu tragen.

So richtig es ist, daß die Publizisten den Regierenden mit kritischer Wachheit gegenübertreten müssen, weil beide im demokratischen Staat verschiedene Funktionen haben, so falsch ist es, aus dieser Tatsache eine grundsätzliche Gegnerschaft oder gar Feindschaft zu machen. Die Demokratie lebt von dem Vertrauen der Bürger zueinander. Wer dieses Vertrauen in das Gegenteil verkehrt, zerstört damit zugleich die Basis demokratischer Existenz. Dies gilt nicht zuletzt von dem Verhältnis der Publikationsorgane zum Staat und umgekehrt.

Das gestörte Verhältnis zwischen Massenmedien und demokratischem Staat hat mannigfache Ursachen. Es hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die Publikationsmittel ihre Vergangenheit noch nicht überwunden haben. Zwar sind mit Hörfunk und Fernsehen neben die früher allein das Feld beherrschenden Zeitungen neue Medien der Information getreten. Allein auch sie können ihre Herkunft von dem geschriebenen Wort und damit von der durch die Sprache räsonierenden Publizistik nicht verleugnen. Es ist kein Zufall, daß die Rundfunkanstalten kaum Volontäre ausbilden, sondern diese Arbeit fast ausschließlich den Zeitungen überlassen, weil in den Redaktionen die Gewähr für eine gründliche Ausbildung am ehesten gegeben ist.

Die Zeitungen sind in ihrer ersten Blütezeit Organ eines räsonierenden Publikums gewesen, dem der absolutistische Herrscher die Möglichkeit einer aktiven Teilnahme am politischen Leben genommen hatte[1].

In den geschriebenen Blättern konnte der Bürger zunächst zwar nur Kulturkritik, insbesondere literarische üben; bald aber begnügte er sich damit nicht, griff auch die Politik an und zog sie vor das Forum seines ihm allein verbliebenen Urteils, nämlich des moralischen. Die Zeitungen wurden so zur Stimme der Gesellschaft und fühlten sich mit ihr zusammen als Rivalen des Staates.

Allmählich haben sich die Unterschiede zwischen Staat und Gesellschaft verwischt. Der Staat hat seine Tätigkeit innerhalb der alten Zuständigkeiten erweitert und neue Aufgaben hinzu übernehmen müssen. Zwischen Staat und Gesellschaft hat sich die „repolitische Sozialsphäre" geschoben[2], für die sich der Staat mitverantwortlich fühlt. Aus der Gesellschaft ihrerseits sind neue Institutionen

[1] Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise.* Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg/München 1959.

[2] Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied 1962, 194 f.

herausgewachsen die sich ebenfalls zwischen Staat und Gesellschaft angesiedelt haben, die „intermediären Mächte"[3]. Sie suchen nicht direkt die Herrschaft im Staat ansichzureißen, wohl aber durch Besetzung der Schlüsselpositionen und durch massive Beeinflussung der Gesetzgebungsarbeit Macht im Staat zu gewinnen.

Wo ist nun der Ort der Publikationsorgane? Sie sind zwischen die Mühlsteine geraten und soziologisch mehr oder weniger heimatlos. Aus Organen der persönlich verantworteten Meinungsfreiheit sind sie zu festen Institutionen geworden, die ihr Schwergewicht in sich selbst tragen und oft weder zum Staat noch zur Gesellschaft tendieren. Um dieser Gefahr zu begegnen, ist z. B. wie Ridder schreibt[4], die klassische Pressefreiheit der Privatleute durch die institutionelle Verpflichtung der publizistischen Organe auf die öffentliche Aufgabe der politischen Presse ergänzt worden. Am deutlichsten tritt diese Wendung beim Rundfunk in Erscheinung, der bei uns überhaupt nur als öffentlich-rechtliche Anstalt installiert worden ist. Obwohl das Bundesverfassungsgericht in seinem Fernseh-Urteil auch andere, d. h. privatrechtliche Organisationsformen bei Hörfunk und Fernsehen für möglich hält, wagt keine politische oder staatliche Instanz, diesen Weg zu beschreiten. Der Funk könnte dann aus seiner relativ großen Staatsnähe wieder in stärkere Nähe zur Gesellschaft rücken, was offensichtlich nicht gewünscht wird.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß sich mit dem Strukturwandel der bürgerlichen Öffentlichkeit die Aufgaben der Massenmedien verschoben haben. Nur wird diese Veränderung deshalb so wenig gesehen, weil man allenthalben an der Fiktion der bürgerlichen Öffentlichkeit festhält. Dies ist der eigentliche Grund, weshalb sich das Verhältnis von Massenmedien und Staat bisher nicht fruchtbar entfaltet hat.

Die Öffentlichkeit ist früher einmal der Ort gewesen, an dem sich die Bürger getroffen haben, um über gemeinsam interessierende, öffentliche Angelegenheiten zu beraten[5]. Nur in dieser Öffentlichkeit trat die Freiheit des Menschen in Erscheinung und konnte sich entfalten. Als der Absolutismus die Öffentlichkeit des Staates für den Herrscher beanspruchte, blieb dem Bürger nichts übrig, als sich in die Privatsphäre zurückzuziehen und von hier aus durch Räsonnement eine neue, eben die vorpolitische, dennoch „bürgerlich" genannte Öffentlichkeit aufzubauen. Die Privatsphäre beginnt damit öffentlich bedeutsam zu werden. Sehr zugespitzt kann man sagen, daß die Öffentlichkeit heute vom privaten Innenraum okkupiert ist. Die Innerlichkeit, die schon publizitätsbezogen war, ist inzwischen einer intimitätsbezogenen Verdinglichung gewichen, die private Existenz wird gleichsam von der Öffentlichkeit aufgesogen[6].

Die Publikationsmittel stehen deshalb in der ständigen Gefahr, die Intimsphäre zum Objekt ihrer Veröffentlichung zu machen und die Bezogenheit auf den Staat

[3] Joseph H. KAISER, *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Berlin 1956, 26.
[4] *Meinungsfreiheit* in: NEUMANN/NIPPERDEY/SCHEUNER, *Die Grundrechte*, Bd. II, Berlin 1954, 258.
[5] Hannah ARENDT, *Vita activa*, Stuttgart 1960, 49 f.
[6] Jürgen HABERMAS a.a.O. 190.

zu unterschlagen. Es muß aber deutlich gesagt werden, daß dies nicht allein mit der Sensationshascherei der Journalisten zusammenhängt, sondern vor allem mit der soziologischen Entwicklung.

In diesem Zusammenhang ist noch auf eine andere Tatsache hinzuweisen, die Karl Mannheim die „Fundamentaldemokratisierung" nennt[7]. Was früher Privileg der oberen Schichten gewesen ist, wird heute zum Gemeingut auch der Masse. Die doppelte Moral von Privatleben und Staatsräson, die der Machiavellismus gelehrt hatte, führte in den oberen Schichten zu Zynismus und Ironie als sublimierten Formen einer Verlegenheit. Heute wird sie zur „Alltagsmoral des kleinen Mannes", stimuliert durch gewisse Publikationsorgane, die von Enthüllungen und Demaskierungen leben. Sie erzeugen in dem „kleinen Mann" das Gefühl, selbst ein kleiner Machiavelli zu sein. Dem reaktiven Zynismus der Masse erscheinen deshalb demaskierende Veröffentlichungen aus der Intimsphäre als besonders willkommene Lektüre.

Kommt der Staat durch diese Verschiebung des publizistischen Schwergewichts nicht zu kurz? Zweifellos, wenn damit schon alles gesagt wäre. In Wahrheit jedoch ist es nur ein Teil der Massenmedien, der dieser Tendenz nachgibt. Außerdem steckt selbst in der Beschäftigung mit den Privatangelegenheiten des Menschen ein Faktor, der auch für das staatliche Leben von Bedeutung sein kann. Der Mensch ist in der pluralistischen Gesellschaft weitgehend sich selbst überlassen. Er ist isoliert und findet nicht die Möglichkeit, die vier Ziele menschlicher Existenz, die nur in der Gemeinschaft realisiert werden können, zu erlangen: Sicherheit, Erwiderung, Anerkennung und Neuheitserlebnis[8].

In der heutigen, weitgehend atomisierten Gesellschaft erfährt der isolierte einzelne weder hinreichende Sicherheit, noch Erwiderung, noch Anerkennung. Das Verlangen, Neues zu erfahren, korrespondiert mit dem Sicherheitsbestreben. Denn gerade das Neue kann dem Menschen gefährlich werden und damit die Sicherheit in Frage stellen. Weil die Gesellschaft kaum in der Lage ist, die vier Werte zu erfüllen, greift der Mensch nach Ersatzbefriedigungen. Dazu gehört etwa der Geltungskonsum. Durch Teilnahme am allgemeinen Zivilisationskomfort sucht der Mensch vor sich und andern jenes Prestige zu gewinnen, das ihm die Gesellschaft nach Maßgabe seiner Leistung und Stellung für das Ganze nicht mehr geben kann.

Die modernen Massenmedien springen hier in die Bresche. Sie bieten vor allem Sicherheit durch Information. Man unterschätze diese Funktion nicht. Der Mensch ist auf Informationen angewiesen. Weil die politische, wirtschaftliche und soziale Interdependenz stärker geworden ist und die Bindung an bisherige Primärgruppen nachgelassen hat, muß er das Beste aus den ihn mehr oder weniger berührenden Ereignissen für sich persönlich herausholen[9]. Er glaubt weiterhin an einen inneren

[7] *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbruchs*, Darmstadt 1958, 84 f.
[8] Howard BECKER, *Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln*, Würzburg o. J. 82 ff.
[9] Roger CLAUSSE, *Publikum und Information*. Entwurf einer ereignisbezogenen Soziologie des Nachrichtenwesens, Köln und Opladen 1962, 10 f.

Zusammenhang der vielen Geschehnisse. Die Zusammenschau der vielen Ereignisse vollzieht sich jedoch im Geistigen, zu dem nicht alle Menschen den gleichen Zugang haben. Verstehen der Zusammenhänge setzt Einsicht voraus, eine Begabung, die bei dem einen größer, bei dem anderen kleiner ist[10]. Der einzelne wird daher unsicher und unruhig, weil er das Geschehen nicht einzuordnen vermag. Wer es unternimmt, über die Ereignisse zu berichten, nimmt dem Menschen die Angst vor plötzlich hereinbrechendem Unheil und ermöglicht es ihm, sein Leben entsprechend einzurichten. Wer darüber hinaus eine gewisse Ordnung in das Vielerlei der Geschehnisse bringt, bietet dem Menschen die Chance, sich zurechtzufinden, Haltepunkte in der unüberschaubar gewordenen Welt zu haben. Alle ernstzunehmenden Publikationsorgane bemühen sich um diese Ordnung. Leser und Hörer sind hierfür dankbar, auch wenn ihnen der Grund für ihr Vertrauen zu den Publikationsorganen nicht bewußt wird.

Über die Ordnung des allgemeinen Geschehens hinaus bieten vor allem die regionalen Tageszeitungen ihren Lesern noch einen speziellen Dienst. Sie informieren über die Geschehnisse in der kleinen, überschaubaren Heimat. Alles, was der Mensch wissen muß, um sich in seiner Umwelt und ihren soziologischen Gruppen richtig zu verhalten, erfährt er aus der Zeitung. Erst diese Informationen vermitteln ihm die Sicherheit, die er braucht.

Über das Neuheitserlebnis ist nicht viel zu sagen. Alle Massenmedien bringen Sensationen, oft sogar in einem solchen Übermaß, daß die dadurch hochgepeitschte Sensationsgier die anderen Werte überspielt. Neugier als Drang nach Neuem ist eine Wesenseigenschaft des Menschen, die in der gesamten menschlichen Verhaltens- und Triebstruktur diffus wirksam wird[11].

Vielleicht hat sie, wie Scheler meint[12], enge Beziehungen zum Machttrieb. Sie zu befriedigen, ist eine legitime Aufgabe. Hierin liegt der tiefere Grund für die Berechtigung, über recht verstandene Sensationen zu informieren. Erwiderung und Anerkennung findet der Leser in den Massenmedien vor allem indirekt. Sie bieten vielfache Möglichkeiten der Identifikation und der Selbstwertbestätigung.

Man bezeichnet die Massenmedien häufig als Kommunikationsmittel. In der Tat gibt es in der modernen Gesellschaft nur wenig Faktoren, die für die Integration der Gesellschaft als Ganzes in Frage kommen. Zu ihnen gehören die Massenmedien, die das Individuum aus seiner Isolierung herausholen und es durch die Informationen zwingen, sich mit den Geschehnissen auseinanderzusetzen. Zugegeben, dies ist zunächst noch etwas sehr Äußerliches; aber einmal vollzieht sich Kommunikation meistens über Sprache und Schrift, die vielfach informierender Natur sind[13]; und dann nimmt der Mensch ohnehin heute höchstens noch den Anteil des Zuschauers[14].

---

[10] August BRUNNER, *Geschichtlichkeit*, Bern und München 1961, 84.
[11] Arno von BLAKER, *Die Neugier*. Ursprung, Entstehung, Psychologie, Zürich 1951, 18.
[12] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern und München ²1960, 65.
[13] Erich FELDMANN, *Theorie der Massenmedien*, München/Basel 1962, 161.
[14] David RIESMAN, *Die einsame Masse*, Darmstadt 1956, 286 f.

Ober er aus der Reserve des Zuschauers heraustritt, kann nur der einzelne entscheiden. Die Massenmedien bieten ihm jedenfalls die Chance, informierter Zuschauer zu sein, und damit die Möglichkeit der Kommunikation.

Die pluralistische Gesellschaft zerfällt in eine Vielzahl von Gruppen, die im Grund alle nur Monologe führen. Die Publikationsorgane sind heute nahezu die einzigen, die die Gruppen zum Gespräch zusammenbringen, sei es in einer Diskussionsrunde im Rundfunk, sei es durch umfassende Berichterstattung über die verschiedenen Standpunkte, sei es durch kritische Kommentare oder durch Leserbriefe vorangetrieben. So werden diese Publikationsorgane zum „Zeitgespräch der Gesellschaft"[15]. In ihm kommt der Dialog zwischen den Gruppen zustande.

Für den Staat sind diese Tatsachen von entscheidender Bedeutung. Seine eigene Integrationskraft hat nachgelassen. Die Massenmedien bereiten ihm daher gleichsam den Boden, auf dem sich staatliche Gemeinschaft entfalten kann. Das Parlament, ursprünglich sichtbarer Ausdruck der integrierenden Fähigkeit des Staates, hat an Ansehen und Ausstrahlungskraft verloren. Die Regierung bliebe deshalb häufig ohne den notwendigen Gesprächspartner, gäbe es keine Publizistik. Man vergleiche die tägliche Praxis. Die Pressekonferenzen sind zum eigentlichen Mitspieler der Regierenden geworden. Wichtige politische Entscheidungen werden kaum noch dem Parlament als erstem bekannt gemacht, sondern der Pressekonferenz. Hier bietet sich in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort die Möglichkeit, den eigenen Standort zu präzisieren und Einwänden zu begegnen. Der Journalist ist hierbei in einer ähnlichen Lage wie die Regierenden: Beide sind engagierte Dilettanten in des Wortes guter Bedeutung (das heißt Liebhaber). Gegenüber den vielen notwendigen Experten in Parlament und Verwaltung sind beide nahezu die einzigen, die genug fachliche Unbekümmertheit besitzen, um universal und damit dem Ganzen verpflichtet zu sein.

Daß die Wirklichkeit dieser grundsätzlichen Überlegung oft nicht entspricht, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Journalisten weniger „Sprachrohr der öffentlichen Meinung" sind als kritische Partner der Regierenden. Sie bringen als Integrationsfaktoren eine in etwa integrierte Gesellschaft ins Spiel, besser und umfassender als es die Interessentenverbände vermögen. Sie bilden eine neue, die publizistische Öffentlichkeit, die in Staat und Gesellschaft zugleich wurzelt. Weil diese Entwicklung noch nicht in das allgemeine Bewußtsein gedrungen ist, klebt man an überholten Vorstellungen. Die Öffentlichkeit der Pressekonferenz ist eigener Art und völlig anders strukturiert als die Öffentlichkeit eines Parlaments oder als die frühere bürgerliche Öffentlichkeit.

Inmitten der vielen Interessentengruppen droht der Staat selbst zu einem Interessenten zu werden, zumal er viele berechtigte Interessen wahrzunehmen hat. Den wirklichen Interessentenverbänden gegenüber ist er deshalb unterlegen, weil er von allen Seiten kritisch durchleuchtet wird. Trotz aller Pressestellen hat er oft

[15] Bernd Maria ASWERUS, *Typische Phasen gesellschaftlicher Kommunikation*, in: *Publizistik*, 5 (1960) Heft 1.

nicht einmal die Möglichkeit der Selbstdarstellung und Selbstinterpretation. Weil der Staat über keine eigenen publizistischen Führungsmittel verfügt, wird er entweder danach trachten, sich diese Mittel zu schaffen, oder er wird an Autorität verlieren. Wieder sind es die Massenmedien, die dem Staat hier zu Hilfe kommen müssen. Bei aller kritischen Distanz zur Regierung sind sie gehalten, den Staat und seine Politik zu interpretieren, das allgemeine Geschehen in das Verständnis der Bürger zu übersetzen, Kritik zu üben, wo es notwendig ist, und auf diese Weise die Gesellschaft in den Staat hineinzuintegrieren. So wird der demokratische Staat mit Hilfe der Massenmedien nicht nur in Gang gehalten, sondern auch zu einem einheitlichen Ganzen.

Noch einmal ist darauf hinzuweisen, daß die Praxis diesen Feststellungen vielfach nicht entspricht. Es gibt zu viele Organe, die bloß von der Sensation leben und die Verantwortung für die staatliche Gemeinschaft nicht sehen. Man sollte aber nicht bei diesen Randerscheinungen stehen bleiben, sondern seinen Blick gerade auf jene Medien richten, die, von aufrichtigem Verantwortungsbewußtsein getragen, ihre Aufgabe nach besten Kräften erfüllen. Daß wir in einer Zeit des Übergangs leben, erleichtert diesen Organen ihre Aufgabe nicht. Sie sind vielmehr hin- und hergerissen zwischen alt und neu und suchen ihren Weg ohne entscheidende Mithilfe von außen.

Es wäre freilich falsch, die Bedeutung der verschiedenen Medien, Zeitung, Hörfunk und Fernsehen, für den Staat als völlig gleichartig anzusehen. Wohl tragen sie alle zur Kommunikation bei und sind zu Partnern der Regierenden geworden. In diesem allgemeinen Rahmen jedoch erbringen sie eine je spezifische Leistung, die sich aus dem Wesen der verschiedenen Medien und ihren Grenzen ergibt.

Die Zeitung bedient sich des geschriebenen Wortes und des gedruckten Bildes. Früher war sie das einzige Medium, das die Bevölkerung mit Nachrichten versorgte. Heute muß sie damit rechnen, daß ein großer Teil der wichtigsten Tatsachen dem Leser bereits durch den Rundfunk mitgeteilt wurde. Es ist allgemein bekannt, daß Menschen, die an bestimmten Ereignissen unmittelbar teilgenommen haben (Sportveranstaltungen, Unglücksfälle, Massenkundgebungen usw.) am nächsten Tage in der Zeitung einen Bericht über das Ereignis lesen wollen. Der Mensch will das Ereignis noch einmal nacherleben und das Geschehnis, das er wie einen Film hat ablaufen sehen, nun gegliedert, mit Hintergrund und Farbe, mit erkennbaren Akzenten und Schwerpunkten neu erfahren. Er sucht in der Zeitung also die geordnete und bewertete Begebenheit.

Das geschriebene Wort verlangt geistige Konzentration. Da die hauptsächliche und eigentliche Ursache des geschichtlichen Geschehens geistigen Ursprungs ist[16], bedeutet geistige Konzentration ein adäquates Verständnis der politischen Vorgänge und zugleich die Möglichkeit der Zusammenschau. Damit ist das Tor ge-

[16] August BRUNNER a.a.O. 50.

öffnet für die innere Bindung an den Staat. Je wacher das Bewußtsein gerade auch dem demokratischen Staat gegenüber ist, um so tiefer ist die Verwurzelung. Bewußtseinserhellung kann gerade durch das geschriebene (oder auch gesprochene) Wort gefördert werden.

Die Jagd nach dem Neuesten hat in der Vergangenheit dem Wert der Aktualität eine übergroße Bedeutung verschafft. Die Zeitung hat inzwischen den Wettbewerb um die Aktualität mit dem Rundfunk verloren, der häufig aus der Aktualität eine Gleichzeitigkeit macht. Deshalb muß die Zeitung der Aktualität, die eines ihrer Lebenselemente ist, einen neuen Inhalt geben. Sie hat entdeckt, daß Aktualität kein absoluter Wert ist. Andernfalls käme sie in Gefahr, alles Sein in Tätigkeit aufzulösen, wie es etwa die moderne Aktualitätstheorie versucht. Aktualität steht mit dem jeweiligen Interesse des einzelnen in engem Zusammenhang[17]. Als das Bemerkenswerte hängt sie ab vom Nutzen und Wert der Nachricht für den Empfänger. Diese Beziehung herzustellen ist die eigentliche Aufgabe der Zeitung. Sie hat demnach das persönlich Interessierende mit dem Gemeinwohl des Staates in Einklang zu bringen, ein Vorgang, der staatspolitisch von größter Wichtigkeit ist, weil der Weg zur Allgemeinheit gewöhnlich bei den privaten Interessen seinen Ausgang nimmt.

Dem Fernsehen, das mit bewegten Bildern arbeitet, wohnt eine nahezu magische Faszination inne. Den Apparat abzuschalten fällt schwer und fordert jeweils einen eigenen harten Entschluß. Man ist bei den wichtigsten Ereignissen dabei, ohne jedoch selbst gesehen zu werden. Der alte Wunsch der Menschheit scheint in Erfüllung gegangen zu sein, mit einer Tarnkappe durch die Welt zu gehen, alles mitzuerleben und doch nicht engagiert zu sein. Die bunte, viegestaltige, erregende Welt kommt in das eigene Heim. Das Fernsehen bietet der Wahrnehmung keine ernsthaften Schwierigkeiten; denn es setzt an die Stelle der geistigen Sachverhalte die unmittelbar einleuchtenden Bilder. Der geistige Gehalt eines Ereignisses wird freilich nur dem aufgehen, der hinter die Außenwand der Bilderwelt stößt. Dies ist jedoch nicht leicht, weil die bewegten Bilder eine so starke suggestive Kraft besitzen, daß das Bewußtsein davon ganz gefangen wird und zu schwierigen Operationen nicht bereit ist.

Die Tagesschau ist das politische Aushängeschild des Fernsehens. Zweifellos hat sie die ihr gemäße Form noch nicht gefunden. Trotzdem ist heute schon festzustellen, daß bei Bild-Informationen Faktoren eine Rolle spielen, die nachrichtenfremd sind. Das Bild ist oft nur eine optische Illustration der akustisch übermittelten Nachricht. Häufig lenkt es vom eigentlichen Informations-Gehalt ab.

Den bewegten Bildern fehlt die besondere Fähigkeit des Wortes: Sie können weder abstrahieren noch komprimieren. Geistige, unanschauliche Gehalte können sie überhaupt nicht darstellen, höchstens illustrieren. Weil die fernseh-gerechte Nachricht vom Bild ausgeht und das Wort nur zur Verdeutlichung zu Hilfe nimmt,

[17] U. de VOLDER, *Soziologie der Zeitung*, Stuttgart 1959, 56.

wird die Umkehrung – vom Wort ausgehen und durch das Bild illustrieren – dem Medium nicht gerecht.

Das Hin und Her von verlesener Nachricht und bewegtem Bild in der Tagesschau geht auf Kosten der ernsthaften Information. Da die stärkere Wirkung vom Bild ausgeht, bleiben die wichtigsten Nachrichten oft blaß gegenüber den manchmal nur zweitrangigen Bildberichten. Wer seine politische Information vornehmlich aus der Tagesschau bezieht, bekommt weder ein umfassendes, noch ein richtiges Bild der Wirklichkeit. Vergleicht er die vom Fernsehen bezogenen Informationen mit denen des Hörfunks oder der seriösen Zeitung, dann muß er zu der Überzeugung kommen, es handle sich offensichtlich um zwei ganz verschiedene Welten. Damit aber wird das Verhältnis des bloßen Fernsehers zu Politik und Staat problematisch. Der Staat kann im Fernsehen nur optisch dargestellt werden, wobei der Bezug auf die geistige Ebene, aus der heraus der Staat lebt, leicht verschüttet wird.

Abzulehnen ist deshalb die These, die bildende Wirkung des Fernsehens sei ungleich größer als die der übrigen Bildungsmittel wie etwa Buch oder Presse, weil es die große und breite Verbindung zur Wirklichkeit darstelle[18]. Falsch ist an dieser Behauptung eigentlich alles, insbesondere aber die Begründung. Denn das Fernsehen stellt keine Beziehung zwischen Fernseher und Wirklichkeit her, weil es sich in einem neu geschaffenen künstlichen Beziehungsraum vollzieht und weil es nur sehr subjektiv gewählte Ausschnitte aus einem Vorgang einfängt. Richtig ist nur, daß im Fernsehen bildnerische Möglichkeiten stecken, die aber in den Bild-Nachrichten erst als letzte zu finden sind.

Die wirkliche Stärke des Fernsehens liegt in der Dokumentation und in Ereignissen, deren voller Werdegang verfolgt werden kann. Alle anderen Bild-Informationen bedürfen der Ergänzung durch das Wort. Die unmittelbare Anschaulichkeit der Bild-Dokumentation allerdings bietet die Möglichkeit, zu den Repräsentanten des politischen Lebens und zu wichtigen staatspolitischen Geschehnissen Zugang zu finden. Nur muß man sich vor dem naheliegenden Glauben hüten, die Fernseh-Sendungen ließen der eigenen Aktivität kaum noch einen Spielraum. Das Gegenteil ist richtig. Sie breiten das Material aus und überlassen es dem Fernseher, daraus die für ihn notwendigen Schlüsse zu ziehen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Fernsehen nicht von der Zeitung. Nur ist die Forderung nach Eigenleistung des Menschen versteckter als bei der Zeitung, die schon durch das Lesen geistige Leistung verlangt.

Der Hörfunk ähnelt in seiner Wirkung eher der Zeitung als dem Fernsehen. Wie die Zeitung arbeitet er mit dem Wort, das es ihm ermöglicht, auch geistige, bildlich nicht darstellbare Sachverhalte zu beschreiben. Hören verlangt noch größere geistige Aufmerksamkeit als Lesen. Weil die Fähigkeit zur Konzentration heute sehr schnell nachläßt, dürfen Hörfunk-Nachrichten nicht lang sein. Sie entsprechen

[18] So Clemens MÜNSTER auf dem 5. Internationalen Kulturkongreß in München vom 26.—30. 11. 1962.

etwa dem ersten Abschnitt eines geschriebenen Berichts, geben also nur das Gerippe der Information, mit andern Worten: sie vermitteln lediglich die Tatsachen als solche.

Der Hörfunk, und darin liegt seine besondere Stärke, ist das Medium, das über die größte Aktualität verfügt. Es informiert am schnellsten und kann deshalb gewöhnlich den sogenannten Nachrichten-Schock für sich verbuchen. Man versteht darunter die psychische Erregung, die die erste Mitteilung eines überraschenden und bedeutsamen Ereignisses auslöst. Die Unanschaulichkeit der Information ist im Hörfunk noch größer als in der Zeitung. Dies ist die Ursache dafür, daß viele Nachrichten gar nicht oder falsch zur Kenntnis genommen werden. Die Möglichkeit der Nachprüfung besteht zunächst nicht. Der Hörfunk wiederholt deshalb wichtige Nachrichten in späteren Sendungen und kann auf diese Weise die Flüchtigkeit des gesprochenen Wortes einigermaßen ausgleichen.

Der Hörer wird durch den Hörfunk schnell über alle wichtigen politischen Ereignisse informiert. Er kann deshalb als Staatsbürger Anteil nehmen an allem, was den Staat angeht. Allerdings erlaubt die abstrakte Unanschaulichkeit der Hörfunk-Nachricht und die Unmöglichkeit, das gesprochene Wort zur Nachprüfung zurückzuholen, eine lebendige Bezogenheit zum Staat nicht. In aufgeregten Zeiten jedoch, etwa Revolutionen, kann der Hörfunk zum entscheidenden Medium werden. Der Ausgang einer Revolution, z. B. 1961 in Syrien, hängt häufig davon ab, welche Gruppe über die Rundfunkstationen verfügt. Sobald aber die leidenschaftliche Erregung vorüber ist und der Bürger ein normales, vertieftes Verhältnis zum Staat sucht, wird der Hörfunk allein nicht ausreichen. Er bedarf dann der Ergänzung.

Keines der drei Medien beherrscht allein das Feld, sie sind vielmehr notwendig aufeinander angewiesen. Der Hörfunk vermittelt die nackten Tatsachen, das Fernsehen erweckt die Illusion des Dabeiseins mit allem, was emotional daraus folgt, die Zeitung schließlich setzt in dem Ablauf des Geschehens deutlich erkennbare Akzente. Von dem Wesen der Medien her ergibt sich also eine sinnvolle Ergänzung. Der Staat gewinnt durch das Miteinander der Medien. Die Chancen, möglichst objektiv informiert zu werden, wachsen mit der Möglichkeit des Vergleichs. Zu der Vielfältigkeit politischer Stellungnahme, die bisher durch die Vielzahl der Zeitungen mit ihren verschiedenen Richtungen garantiert wurde, tritt heute die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Medien. Die staatliche Wirklichkeit könnte auf diese Weise bunter, anschaulicher und tiefgründiger in Erscheinung treten.

Eine planmäßige Realisierung dieses Miteinanders hängt von verschiedenen Voraussetzungen ab. Notwendig wäre vor allem eine Besinnung auf die dem Wesen des Mediums gemäße Form. Das Gespräch zwischen den Verantwortlichen müßte in Gang kommen. Eine gewisse Selbstbescheidung wäre unerläßlich. Sie könnte die Grundlage für ein publizistisches Standesethos sein, das heute noch weithin fehlt. Staat und Regierungen schließlich sollten nicht nur auf *ein* Medium

schauen, sondern sich der Tatsache bewußt sein, daß alle drei heute unerläßlich sind und daß sie deshalb bei aller Konkurrenz in den Leistungen doch als Einheit anzusehen sind. Eine einseitige Bevorzugung erweckt Mißtrauen. Offenes Vertrauen auf allen Seiten fördert das Verantwortungsbewußtsein für das Gemeinwesen und seine Aufgaben.

Die institutionalisierte öffentliche Meinung muß außerdem auch dem Publikum gegenüber wieder offener werden. Es geht nicht an, daß eine Handvoll einseitig geprägter Persönlichkeiten die Schlüsselstellungen im Rundfunk besetzt hält und jedem, der nicht von ihrer Denkungsart ist, den Zugang zu Mikrophon und Kamera verwehrt. Offenheit gegenüber dem Publikum bestände darin, daß der Vielgestaltigkeit der Meinungen Rechnung getragen wird. Man soll und muß natürlich Meinungen vortragen. Sie dürfen in einer pluralistischen Gesellschaft aber nur begründet angeboten, nicht suggestiv oktroyiert werden, wie es z. B. die Fernseh-Sendung „Panorama" fast durchweg tut. Diese Art unterschwelliger oder sehr bewußter Vergewaltigung der anderen Meinung macht jedes Gespräch zwischen den verschiedenen Gruppen unmöglich, weil sie durch diktatorische Allüren zum Meinungsmonopol wird. Die öffentliche Meinung hat in einem demokratischen Staat über den Vollzug politischer Herrschaft zu wachen. Sie entsteht heute vor allem durch die kritische Publizistik, die den formellen Kommunikationsbereich der Institutionen und den informellen der vielen Privatleute zusammenbringt[19].

Weil heute der Prozeß der formellen Kommunikation gewöhnlich über eine organisations-interne Öffentlichkeit geht, ist die Funktion der drei Massenmedien für die Meinungsbildung der Öffentlichkeit sehr verschieden. Im Rundfunk (Hörfunk und Fernsehen) als einer öffentlich-rechtlichen Anstalt haben nach dem Fernseh-Urteil des Bundesverfassungsgerichts alle gesellschaftlich relevanten Gruppen zu Wort zu kommen und in den Aufsichtsgremien vertreten zu sein. Deswegen gibt es im Rundfunk entweder gar keine profilierten Meinungen der verschiedenen Gruppen oder nur einseitig gefärbte Meinungen, die es verstehen, das demokratische Grundprinzip der Meinungsfreiheit einseitig nur auf sich zu beziehen. Letztlich aber gleichen sich die verschiedenen Standpunkte aus. Keiner ist, im Zusammenhang des Ganzen gesehen, in der Lage, über eine organisations-interne Öffentlichkeit zur formellen öffentlichen Meinung zu führen. Der Rundfunk kann daher nur den Rahmen abstecken, in dem sich heute Öffentlichkeit vollzieht. Er befindet sich in einer ähnlichen Lage wie der Staat. Ihm fehlt die Gabe der Integration. Denn eine große Zahl von individuellen Hörern oder Sehern bildet noch keine integrierte Gemeinschaft, höchstens eine Masse vieler einzelner.

Die Vielzahl der Zeitungen erlaubt es, einen anderen Weg zu gehen. Zwar sind sie alle zusammen ebenfalls ein Spiegelbild der pluralistischen Gesellschaft. Jede einzelne von ihnen aber kann klarer und betonter eine eigene Meinung vertreten als der Rundfunk. Vielleicht liegt in diesem Umstand das Unbehagen begründet,

[19] Jürgen HABERMAS a.a.O. 268.

das heute den Zeitungen entgegenschlägt. Und doch ist dieses Stellungnehmen notwendig, damit sich formelle öffentliche Meinung überhaupt bilden kann. Die Zeitungen sind jene Organe, die auch die quasi-öffentliche Meinung der „intermediären Mächte" über den verhältnismäßig engen Kreislauf der Mitglieder hinaus ins Spiel der breiten Öffentlichkeit bringen. Sie leisten damit dem demokratischen Staat einen unverzichtbaren Dienst. Denn sie ermöglichen Herrschaft dadurch, daß sie einen wesentlichen Beitrag zur Integrierung der pluralistischen Gesellschaft in den demokratischen Staat leisten.

Der Ort dieser kritischen Publizistik liegt heute nicht mehr im Bereich des Gesellschaftlichen, sondern sie ist zwischen Gesellschaft und Staat als Institution besonderer Art angesiedelt. Allerdings gibt es gewisse Unterschiede. Der Rundfunk gehört schon wegen seiner öffentlich-rechtlichen Organisation mehr in die Nähe des Staates als der gesellschaftlichen Gruppen. Die Zeitungen hingegen tendieren mehr zur Gesellschaft, ohne aber wie früher einmal Organ der Gesellschaft zu sein.

Die Publizistik braucht heute ein hohes Maß von Verantwortungsbewußtsein schon deshalb, weil sie zum zentralen Bereich demokratischer Kritik geworden ist. Wahre Kritik lebt von der sauberen Unterscheidung. Wer dazu nicht bereit ist, weil ihm der Blick und die Verantwortung für das Ganze fehlen, der hat trotz vielleicht blendender Feder seinen Beruf als Journalist verfehlt. Selbstloser Dienst für die Gemeinschaft und damit auch für den Staat muß vielmehr die innere Triebfeder journalistischer Arbeit sein. Vielleicht könnte die Erkenntnis von der beschränkten Aussagekraft der einzelnen Medien ein erster Schritt zur Selbstbescheidung und zum selbstlosen Dienst sein.

# Richard Wagner

† 13. Februar 1883

Willibald Götze

So gegensätzliche Reaktionen Richard Wagners Werke seit ihrem Erscheinen ausgelöst haben, so verschieden der Sinneswandel der Zeiten den Sinngehalt der künstlerischen Aussagen inzwischen gewertet hat und in Zukunft noch werten wird, unvermindert bewirkt der große Magier durch eine rätselhafte Verzauberung Hingabe oder Abwehr, Zustimmung oder Widerspruch – heute wie ehemals.

Als harte Caesur trennte der erste Weltkrieg von der materialistisch-positivistischen Lebensanschauung des vergangenen Jahrhunderts. Man kehrte den Trümmern den Rücken, suchte einen „Neuen Klang"; die Welt Richard Wagners schien versunken. Ihre Wiedererweckung im Laufe der dreißiger Jahre beruhte – die Gerechtigkeit gebietet das zu sagen – wenigstens teilweise auf einem törichten Mißverständnis. Wieder erschütterte ein Krieg die Welt, seine Trümmer begruben viel – aber Wagners Werke hielten stand. Wie überall, klärte auch hier Distanz die Sicht, half Ursachen und Wirkungen neu abschätzen. Biographische und musikwissenschaftliche Forschungen haben zudem Kenntnis und Würdigung der Lebensleistung Richard Wagners vertieft. Seine unerhörte Fähigkeit, geistige und materielle Kräfte – die eigenen, wie die seiner Zeit – für die Realisierung künstlerischer Visionen zu organisieren, ist unbestritten. Dabei schonte er niemanden, am wenigsten sich selbst. Nie wurde er müde, auf die Tribüne zu steigen, zur Welt zu sprechen, mochte sie ihn hören wollen oder nicht. Um überreden zu können aber bedarf der Redner des Hörers. Einsamkeit, wenn auch vorübergehend ersehnt, wird auf die Dauer zur Last: „Ruhe ist mein Tod. Wenn ich sie oft so sehr suche, die andere Ruhe, die schöne, wonnevolle, so fühle ich, daß das eigentlich doch wohl auch nur der Tod sein kann, der wirkliche, noble, vollständige Tod –, nicht dieser Tod im Leben, den ich jetzt täglich sterbe." Der Ruf bleibt ohne Echo. Der tiefe Zwiespalt des romantischen Künstlers, der die Alleingültigkeit seines Ichs postulierte, offenbart sich: Gegensatz zur Welt, Loslösung von der Gemeinschaft führt notwendig in Vereinsamung. Wer erträgt sie?

Der Aufstieg war steil – 1842 „Rienzi", 1843 „Der fliegende Holländer", 1845 „Tannhäuser" – in wenigen Jahren drei Uraufführungen im Dresdner Hoftheater, einer der ersten deutschen Bühnen. Wagner war mit einem Schlage bekannt. Man diskutierte für und wider, aber er bewegte die Öffentlichkeit. 1849 Teilnahme an der Revolution, Flucht und Verbannung. Doch sofort greift der Rastlose zur Feder, um der Welt seine Vorstellungen vom „Kunstwerk der Zukunft" mitzuteilen. Drei große theoretische Schriften sind die Frucht der nächsten Jahre: 1849 „Das Kunstwerk der Zukunft", 1851 „Oper und Drama" und „Eine Mitteilung an meine Freunde". Der Stil ist schwer überschaubar. Neigung zu Superlativen, die der Darstellung äußerste Eindringlichkeit geben sollen, alle Mittel der Überredung werden bis zur Erhitzung eingesetzt: „Das Ausrufungszeichen ist im Grunde die einzige mir genügende Interpunktion, sobald ich meine Töne verlasse!" Die rhetorische Geste drängt sich auf, erschreckt, überwältigt vielleicht, überzeugt aber keinesfalls immer. Doch eines erreicht sie – auch Widerstrebende zwingt sie, wenigstens hinzuhören.

Alles schien damals verloren. Geblieben war Wagner nur der Glaube an sich selbst, und der mußte sich bekunden. Dabei waren die bisherigen Erfahrungen des Theaterkapellmeisters und Komponisten für die Zukunft nicht ermutigend. Aber wenn die Theater nicht wollten, dann sollte und mußte ein eigenes her! Wagner

war kein Projektemacher, der heute diesem, morgen jenem Gedanken nachjagte – im Gegenteil: in der Konzentration auf einen Punkt liegt seine Größe. Mit der dämonischen Kraft eines Sogs zog er unerbittlich an, was in seine Nähe kam. Viele fühlten sich beglückt, getragen, andere versuchten, sich zu befreien und wieder ruhigere Gewässer zu gewinnen – ungezeichnet kam keiner davon.

*

Im Musiktheater kreuzten sich damals zwei grundverschiedene Einflüsse: der italienisch-französische und der deutsche. In den Opern italienisch-französischen Stils war die Musik wesentlich in Rücksicht auf die Sänger geschrieben, die Handlung bevorzugte glanzvolle „Haupt- und Staatsaktionen" wie noch in Wagners „Rienzi". Die deutschen Opern, ausgehend vom frühen deutschen Singspiel, hatten seit Webers „Freischütz" (1821) Boden gewonnen. Daß Carl Maria von Weber aber durchaus nicht bei der Spieloper stehenbleiben wollte, zeigte er in „Euryanthe", von der er schrieb, sie sei ein dramatischer Versuch, „seine Wirkung nur von dem vereinigten Zusammenwirken aller Schwesterkünste hoffend, aber sicher wirkungslos, wenn ihrer Hilfe beraubt". Die Tendenz, die „Schau" zugunsten einer vertieften Wirkung zu überwinden, lag in der Luft. Wirkung ist der Sinn jedes Spiels, und darum war Wagner wie jeder Theatermensch ständig auf der Suche nach wirksamen Stoffen. Aus der ersten Pariser Zeit: „Gefällt Ihnen oder Scribe das Sujet nicht, mein Gott!, so bin ich gleich mit einem anderen da." Über der Trias „Fliegender Holländer", „Tannhäuser", „Lohengrin" sollte nicht vergessen werden, daß sich Wagner außerdem mit Entwürfen zu einem Hohenstaufendrama („Sarazenin"), Jesus von Nazareth, Friedrich Barbarossa, Siegfrieds Tod, Wieland der Schmied beschäftigt. Zweifellos hat Wagners Bühnennerv besonders auf die Wirksamkeit spezifisch „romantischer" Elemente reagiert, ihnen mit untrüglichem theatralischen Instinkt nachgespürt und zum Durchbruch verholfen.

Drei solcher Elemente kennzeichnen den genialen Wurf des „Fliegenden Holländer": das Sagengut des eigenen Volkes, „Das war das erste Volksgedicht, das mir tief ins Herz drang und mich als künstlerischen Menschen zu seiner Deutung und Gestaltung im Kunstwerk mahnte", die Natur als mitbestimmende dramatische Kraft, die Grenzgebiete menschlicher Existenz. Wohl gibt der deutsche Wald dem „Freischütz" seine Atmosphäre, wohl erfüllen natürliche und übernatürliche Kräfte die einzigartige Wolfsschluchtszene mit gewaltiger Spannung, aber Wagner geht einen großen Schritt weiter. Das Meer ist im „Holländer" in jedem Augenblick der Handlung gegenwärtig. Selbst in der Spinnstube des 2. Aktes – und da fast noch unheimlicher, noch drohender als unter freiem Himmel, weil angesichts der kargen Behausung Unsicherheit und Bedrohung des Menschen durch die Elemente verstärkt fühlbar werden.

Das Ungenügen an der Gegenwart zeugt im romantischen Menschen einen zwiespältigen Drang nach vorwärts und nach rückwärts. Ständig in Unruhe, im Aufbruch begriffen, revolutioniert dieser Menschentyp gegen das Bestehende oder

schafft sich durch Versenkung in die Vergangenheit seines Volkes eine Welt, die zu erfüllen scheint, was ihm die Gegenwart versagen muß. Sie, ein unheroisches Zeitalter, das emsiger Arbeit zugetan, in der Freizeit das gepflegte Interieur bevorzugt. In der Sagenwelt wiederum zieht nicht so sehr der strahlend-sieghafte als der verhängnisbedrohte Held den Romantiker an. Damit ist der Vorstoß in jene Zwischenreiche eingeleitet, in deren Hell-Dunkel, in deren Dämmerung sich die Konturen auflockern bis zur Auflösung ins Nichts. Ihre Gestalten leben bald noch, bald schon nicht mehr in dieser Welt und lassen deren ethische Normen natürlich auch für sich nicht mehr gelten. Sie sind in einem oft eigenartigen Schwebezustand, im Handeln noch werden sie davongetragen – wie im Traum. Er ist denn auch für Wagner eines der wesentlichsten psychologischen Mittel, um seine Gestalten von der Gegenwart zu lösen und dem „Zwischenreich" anzunähern. Bei Eriks Traumerzählung von der Ankunft des Holländers „versinkt Senta wie in magnetischen Schlaf, so daß es scheint, als träume sie den von ihm erzählten Traum ebenfalls." Auch Elsa schildert den Ritter, der für sie streiten soll, wie er ihr im Traume erschienen ist: „ich sank in süßen Schlaf." Ihre Mienen gehen im Laufe der Erzählung „von dem Ausdruck träumerischen Entrücktseins zu dem schwärmerischer Verklärung über". Darum auch bei Senta wie Elsa die gleiche Reaktion, als sie die Traumgestalt in Wirklichkeit sehen: ein Schrei.

Das Hell-Dunkel übt seine stärkste Faszination, wenn es als Aura einer Gestalt wie der des Holländers auch im Tageslicht spürbar bleibt oder wenn es mit dem Diesseits in einer Art szenischer Spiegelung konfrontiert wird. So zu Beginn des 3. Aktes im „Fliegenden Holländer": In heller Nordlandnacht liegen das holländische und das norwegische Schiff nebeneinander. Die Norweger singen, tanzen und necken die Mädchen, die auch den Holländern Speise und Trank bieten wollen, vor der beklemmenden Stille auf dem fremden Schiff aber zurückweichen. Da geraten Meer und Wind um das Geisterschiff in Bewegung, eine bläuliche Flamme lodert als Wachtfeuer auf und immer schauerlicher und wilder singt jetzt die holländische Mannschaft ihr Lied. Die Norweger versuchen vergeblich, dagegen anzugehen. Mit gellendem Hohngelächter der fremden Seeleute bricht der Spuk ab – Totenstille. Schon hier sind Bild, Musik und Text untrennbar verbunden. So packende theatralische Momente üben bei der ersten Begegnung eine umwerfende Wirkung aus („die Leute waren bald warm, bald kalt vor Schauern der Ergriffenheit"), und um die geht es Wagner: „Meine Absicht ist demnach, das Publikum zu allererst an die dramatische Aktion zu fesseln, und zwar in der Weise, daß es diese keinen Augenblick aus dem Auge zu verlieren genötigt ist, im Gegenteil aller musikalischer Schmuck ihm zunächst nur ein Darstellungsmittel dieser Handlung zu sein scheint."

Im „Fliegenden Holländer" taucht zum ersten Male in Richard Wagners Werken der „Erlösungsgedanke" auf, der bis zum „Parsifal" in unterschiedlicher Gestaltung und Deutung wiederkehren wird. Senta singt in ihrer Ballade, dem Kernstück

der Oper (und einem Musterbeispiel für einen prachtvollen Operntext), zunächst nur von des Holländers „Erlösung auf Erden“: er wäre dann von dem Zwange befreit worden, die Meere zu befahren. Ein Mißverständnis läßt ihn an Sentas Treue zweifeln, sie besiegelt sie am Schluß der Oper durch freiwillige Hingabe ihres Lebens. Dazu die Szenenangabe Wagners:

> „Das Meer schwillt hoch auf und sinkt in einem Wirbel wieder zurück. Im Glührot der aufgehenden Sonne sieht man über den Trümmern des Schiffes die verklärten Gestalten Sentas und des Holländers sich umschlungen haltend dem Meere entsteigen und aufwärts schweben.“

Hier liegt eine gefährliche Begriffstrübung vor. Denn was tat der Holländer? Er begnügte sich mit seiner Sehnsucht nach Erlösung. Kein Wort, keine Tat zeigt an, daß er auch nur versucht, aus seiner schuldhaften Verstrickung durch Wandel der Gesinnung sich zu lösen. Ohne diese Voraussetzung aber bleibt die „Verklärung“ ein Theatereffekt.

Die Todessehnsucht des erlösungsbedürftigen „Helden“, der ertragen, aber nicht überwinden kann, der Ruhe (sprich: Erlösung) von sich aus nur in ewiger Vernichtung zu finden glaubt, ist ein typisch romantisches Motiv: „Seit Byron hat kein Poet ein so bleiches Phantom in düsterer Nacht aufgerichtet“ (Franz Liszt). Und noch heute übt er von der Bühne seine verzaubernde Wirkung. Sei es, wenn sie nur als solche erkannt wird.

Auch im „Tannhäuser“ sind die Triebkräfte wieder charakteristisch romantische Elemente: der Hang zum Extremen, das Vordringen bis an die Grenzen der Empfindung, die Belastung der zwischenmenschlichen Beziehungen bis zu deren Sprengung. Es mag die biographische Untersuchung interessieren, inwiefern Wagner selbst eine Tannhäuser-Natur gewesen sei („In meiner Natur liegt es ursprünglich, schnell und stark in den Extremen der Stimmung zu wechseln.“) und deshalb dem Tannhäuser besondere Unmittelbarkeit habe geben können – die packende Wirkung der Oper liegt darin, daß nicht nur die Zentralgestalt handelt und in ihrer Umgebung Reaktionen auslöst, sondern daß auch die Personen dieser Umgebung in klar umrissenen dramatischen Funktionen reagieren. Die Grundspannung aus dem Kontrast zweier Welten wird demnach vervielfacht durch die Spannungen innerhalb dieser Welten selbst. Die „Fesselung des Publikums an die dramatische Aktion“ gelingt restlos, weil der ideelle Kern des Werkes in jeder Handlungsphase in Erscheinung tritt. Daß dem Höhepunkte des II. Aktes, da eine einsame Frau das Gebot des Mitleids gegen eine Welt von Männern vertritt, im III. Akt mit Tannhäusers Romerzählung noch ein weiterer folgt, daß auch Nebenaktionen nie den Zusammenhang mit dem Ganzen verlieren, das gibt dem Werke einen dramatischen Bogen, der seinesgleichen sucht.

Resultiert im „Tannhäuser“ die Konzentration der Wirkung aus den Impulsen zweier widerstreitender Welten innerhalb einer Zentralfigur, so treffen im „Lohengrin“ die Repräsentanten dreier verschiedener Sphären aufeinander: das Span-

nungsdreieck Lohengrin-Elsa-Ortrud. Erleben und Erleiden dieser drei ist durch ihren Charakter, ihr Wesen bestimmt. Die Begegnung muß zum Konflikt führen, denn keiner kann aus seiner Existenz heraus anders handeln, wie er es tut. Bewundernswert sind die Hebungen und Senkungen der Handlung, sind ihre Steigerungen innerhalb des immerhin vierstündigen Stückes disponiert. Das romantische Element strahlt aus den Herkunftsländern Lohengrins und Ortruds ins Diesseits hinein, also von außen her, aber so kontrastreich, daß sich noch in jeder Aufführung Wagners beglückte Worte an seinen Bruder nach Abschluß der Dichtung bestätigt haben: „ . . . welch ein glückliches Opernbuch ist es! Wirkungsvoll, anziehend, imponierend und rührend in jedem Teile". Wahrhaftig, keinem Stück sind so viel Parodien angehängt worden! Und es hat sie alle überstanden. Zugegeben, der fremde Ritter stellt eine Bedingung, die keine liebende Frau erfüllen kann, und mag sie es im Augenblicke der Verzauberung aus reinstem Herzen versprechen. Diese Bedingung der Lichtgestalt Lohengrin gibt denn auch der Nachtgestalt Ortrud das Sprungbrett zum Gegenangriff, dem der Mensch Elsa zum Opfer fällt.

Das also hatte Richard Wagner bis zu seiner Lebensmitte geschaffen – da riß ihn die Verbannung aus der Welt des Theaters, seiner Welt, der er mit allen Fibern anhing und in der allein seine Magie der Verzauberung ihren Ort finden konnte. Noch heute rührt die Vorstellung, daß dieser Mann, der als Verbannter der Weimarer Uraufführung des „Lohengrin" durch seinen Freund Liszt fernbleiben mußte, am 28. August 1850 in Luzern gesessen hat, vor sich die Uhr auf dem Tisch, um wenigstens in der Phantasie einer Handlung zu folgen, die aus eben dieser Phantasie ihre Bühnengestalt empfangen hatte.

*

„Niemand als Ihnen, verehrter Herr, kann ich diese Arbeit zueignen, denn mit ihr habe ich Ihr Eigentum Ihnen zurückgegeben! . . ." Mit diesen Worten widmete Richard Wagner seine Abhandlung „Das Kunstwerk der Zukunft" dem Philosophen Ludwig Feuerbach. Dessen materialistisch-anthropozentrische Lehre hat Wagner tief beeinflußt. Wo auch hätte er eine umfassendere Bestätigung seiner Egozentrik finden können, als wenn der Mensch anstelle des Glaubens an Gott den Glauben an sich selbst setzt? Aber hatte das nicht schon viel früher begonnen, wenn Wagner von seiner Jugend schreibt: „Vor der Abwehr eines Vaters, der an meiner Wiege starb, sicher, schlüpfte vielleicht die so oft verjagte Norn an meine Wiege und verlieh mir ihre Gabe („den nie zufriednen Geist, der stets auf neues sinnt"), die mich Zuchtlosen nie verließ, und, voller Anarchie, das Leben, die Kunst und mich selbst zu meinem einzigen Erzieher machte." Von Selbstbeschränkung, von Verbindlichkeit der Mitwelt gegenüber ist da keine Rede mehr. Ein so diesseitig gerichtetes Naturell mußte leiden, solange es sich nicht im sinnlich-realen Leben erfüllen konnte. Auf das Schaffen übertragen: erst wenn es von der Bühne herunter wirkte, war sein Sinn erfüllt. Wer für die Bühne schafft, darf so denken. Was dagegen einnahm, war der Ausschließlichkeitsanspruch, mit dem Wagner sein

„Kunstwerk der Zukunft" verfocht. Ausgehend vom Zusammenwirken der Künste im griechischen Drama, die sich auf Grund seines Verfalls verselbständigt haben sollen (!), wird gefordert:

> „Der künstlerische Mensch kann sich nur in der Vereinigung aller Kunstarten zum gemeinsamen Kunstwerke vollkommen genügen.
> Das wahre Streben der Kunst ist daher das allumfassende: jeder vom wahren Kunsttriebe Beseelte will durch die höchste Entwicklung seiner besonderen Fähigkeit nicht die Verherrlichung dieser besonderen Fähigkeit, sondern die Verherrlichung des Menschen in der Kunst überhaupt erreichen.
> Das höchste gemeinsame Kunstwerk ist das Drama: nach seiner möglichen Fülle kann es nur vorhanden sein, wenn in ihm jede Kunstart in ihrer höchsten Fülle vorhanden ist."

Das mußte Widerspruch herausfordern. Sollten Wert und Wirkung eines Kunstwerks, eines künstlerischen Erlebnisses nur von der Summation der verwendeten Mittel abhängen? So materialistisch konnte nur ein Theatraliker denken, der sein Endziel in der Steigerung sinnenhafter Wirkung sah. Aber Massierung ist weit entfernt von Monumentalität.

Und die Inhalte dieses Kunstwerks? Wieder findet Wagner eine Stütze für seine Vorstellungen in Feuerbachs anthropozentrischer Philosophie. Der Mensch wird als ursprünglich konfliktlos, gut und zum Glücke geschaffen angenommen. Nur äußerliche, nicht im Wesen des Menschen begründete Verhältnisse haben die Identität von Ideal (rein-menschliche Natur) und Wirklichkeit verhindert und es bedarf lediglich revolutionärer Umwälzung dieser äußeren Verhältnisse, um den Weg für die Entwicklung zu einem idealen Zustand freizumachen. Ein Stoff, eine Handlung wird demnach nur wirken, wenn sie, aus dem natürlichen Wesen des Menschen entspringend, auf „rein-menschlichen" Motiven beruht: „Hiernach bestimmt sich ganz von selbst, was der Wort-Tondichter auszusprechen hat: es ist das von aller Konvention losgelöste Reinmenschliche." Die Suche nach diesem „von allem Historisch-Formellen Losgelöste" führte Wagner zum Mythos: „Was ich hier ersah, war nicht mehr die historisch konventionelle Figur, an der uns das Gewand mehr als die wirkliche Gestalt interessieren muß; sondern der wirkliche, nackte Mensch, an dem ich jede Wallung des Blutes, jedes Zucken der kräftigen Muskeln, in uneingeengter, freiester Bewegung erkennen durfte; der wahre Mensch überhaupt." Als seine Inkarnation erschien ihm der Held der Nibelungensage, Siegfried. Frei, seinen Trieben folgend, stand er der Welt gegenüber, die unfrei war durch „Verträge". Zunächst hatte Wagner nur „Siegfrieds Tod" (später „Götterdämmerung") entworfen, fürchtete aber, daß die Belastung mit der zum Verständnis notwendigen Vorgeschichte die Bühnenhandlung gefährden könnte und entschloß sich zur Darstellung des Nibelungenmythos in vier Teilen im „Ring des Nibelungen". Wenn mit „der Aufdeckung des ersten Unrechtes, aus dem eine ganze Welt des Unrechtes entsteht, die deshalb zugrunde geht", eine „Lehre" gegeben werden sollte, mußte Wotan, der kraft seines Willens durch Verträge diese Welt zusammenhält, zur

Zentralfigur werden (vorübergehend dachte der Dichter sogar an den Gesamttitel „Wotan"). Wotans Wille zur Macht, Ursache des ersten Unrechts in der Welt, liegt in Konflikt mit seinem Liebeswillen. Macht oder Liebe allein genügen ihm nicht, sein Wille begehrt beide und verwickelt den Gott in Situationen, die sich nur im Ende der Götterherrschaft, in der Weltvernichtung lösen können. Daß Wotan diese „Götterdämmerung" selbst herbeiführt und damit sein ursprüngliches Wollen verneint, steht im Gegensatz zu Wagners Absicht bei der Konzeption, in der Heldengestalt des Siegfried „ein schmerzloses Dasein" darzustellen, das in der Erfüllung aller Sehnsüchte das Paradies auf Erden findet. Ihm unbewußt, hatte sich dem Dichter während der Arbeit der optimistische Grundzug in einen pessimistischen gewandelt. Jahre später, am 23. August 1856, schreibt Wagner an seinen Freund Röckel: der Künstler stehe „vor seinem Kunstwerke, wenn es wirklich ein solches ist, wie vor einem Rätsel, über das er in dieselben Täuschungen verfallen kann, wie der Andere".

1853 hatte Wagner die Nibelungen-Dichtung in 50 Exemplaren für seine Freunde drucken lassen, ein Jahr später lernte er durch den Dichter Georg Herwegh die Philosophie Arthur Schopenhauers kennen. Wagners Appell in seinen kunsttheoretischen Schriften war der ersehnte Widerhall versagt geblieben. Die schwungvollen Wogen der Revolutionsjahre hatten sich in kleine Rinnsale verlaufen – das Leben ging weiter. Einsam arbeitete der Verbannte an der Komposition seiner Ring-Tetralogie. Aber wer sollte sie aufführen? Im künstlerischen Wirken gehemmt, sah er sich auch im Leben einem unüberwindbaren Hemmnis gegenüber: die Liebe zu Mathilde Wesendonck mußte unerfüllt bleiben. Die Briefe an Freunde zeigen, daß damals Wagner Erlösung einzig in der Verneinung des Willens zum Leben zu finden glaubte. Doch nicht nur der Mensch, in seinem Leiden bestätigt, auch der Musiker Wagner fühlte sich von Schopenhauer gestützt: „Der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht, wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse gibt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat" (Die Welt als Wille und Vorstellung, I, 307). Extrem im Denken und Handeln negierte Wagner angesichts „der Nichtigkeit der Welt" seine früheren, materialistisch-sensualistischen Anschauungen. Aber Sinnenhaftigkeit, Aufschwung und Angriffslust sollten sich auch weiterhin in seiner Natur schicksalhaft durchkreuzen mit Pessimismus und Depression: Abbild der gespaltenen Welt, in der er lebte.

Intensiver als in jedes andere Werk Wagners hat Schopenhauers Philosophie in „Tristan und Isolde" hineingewirkt, ebenso stark aber kommen Grundkräfte der Romantik zum Tragen: Leiden des Menschen an sich selbst, an der Zeit, der er sich ausgeliefert fühlt, und an der Welt, aus deren Tagungsumklammerung er deshalb hinausdrängt; Hingabe an einen Kult der Nacht, der die Dichter in Hymnen, die Musiker in phantastischen Nachtstücken (Schumann) oder ziselierten Nocturnes (Chopin) huldigen, und noch einmal exaltierte, einen Mittelpunkt immer wieder

umkreisende Gefühlssteigerungen, vergleichbar einer sich ständig höherschraubenden Spirale. Nur das „Wunderreich der Nacht", in dessen Lautlosigkeit die Grenzen des Tages sich auflösen, kann jenes Vergessen, jene Loslösung von der Welt schenken, in der Liebende eins werden. Darum ihre Feindschaft gegen den „tückischen Tag", der sie trennt, darum Isoldes wilder Entschluß, mit dem Löschen der Fackel die Nacht herbeizuzwingen, die die Seelen der Liebenden ineinanderfließen läßt:

„O sink hernieder, Nacht der Liebe,
gib Vergessen, daß ich lebe;
nimm mich auf in deinen Schoß,
löse von der Welt mich los!"

Nie wieder hat Wagner so ideale Entsprechung zwischen sprachlicher und musikalischer Diktion gefunden, nie wieder ist so die Melodie schon in der Sprache vorgeformt, keines seiner Werke aber ist auch in solchem Zuge entstanden. Angekündigt 1854 in einem Briefe an Franz Liszt, ruhte der Stoff noch drei Jahre, bis Dichtung und Musik eruptiv hervorbrachen. 1859 war das einzigartige Werk vollendet. Überblickt man in der Zeittafel des Wagnerschen Lebens das Jahrzehnt zwischen 1845 und 1855, so finden sich dort in Begegnungen mit Stoffen und Gestalten – teils skizziert, teils ausgeführt – die Grundsteine für den Bau des Lebenswerkes. 1845 „Tannhäuser", Entwürfe zu „Lohengrin" und „Meistersinger" (zunächst als Satyrspiel zum „Sängerkrieg" gedacht), Beschäftigung mit Wolfram von Eschenbachs „Parzival", 1848 „Lohengrin" Abschluß der Partitur, Nibelungenmythos, „Siegfrieds Tod", 1851 „Jung Siegfried", Konzeption der Nibelungen als Tetralogie, 1853 Veröffentlichung der Ring-Dichtung, 1854 „Rheingold", „Walküre" (Beginn der Komposition), erster Entwurf zu „Tristan und Isolde", 1855 Verbindung des gralsuchenden Parzival mit Tristan. Daneben noch Stoffe, die aufgegriffen, aber nicht ausgeführt worden sind. Das Bewußtsein eines solchen „Lebenspensums" macht Schwankungen zwischen schöpferischer Hochstimmung und Zweifeln an der notwendigen Kraft begreiflich. Dazu ein Leben, das nicht nur durch äußere Einwirkungen, sondern mehr noch durch die innere Gespaltenheit dessen, der es lebte, die Un-Ruhe geradezu heraufbeschwor, zu seinem „Leitmotiv" machte. Selbst die Begegnung mit König Ludwig II., die Wagner 1864 aus einer wirtschaftlich wieder einmal verzweifelten Situation befreite, hellte nur für kurze Zeit den Himmel auf – der Traum des eigenen Theaters sollte sich verwirklichen, gerade damit aber versanken nicht etwa die Sorgen: sie blieben, nur das Format vergrößerte sich. 1876 die ersten Bayreuther Festspiele, 1882 „Parsifal" – in 16 Aufführungen. Ein „Bühnenweihfestspiel" als Serienvorstellung? Schon der Titel gab dem Werk eine Sonderstellung. Sie gebührt ihm auch, allein der Vermengung heterogener geistiger Einflüsse nach, die sich dem Dichter im Laufe seines Lebens eingeprägt hatten und die er in seinem letzten Werke noch einmal mit verwirrender Täuschungskraft heraufbeschwor. Nicht, daß Wagner hätte „täuschen"

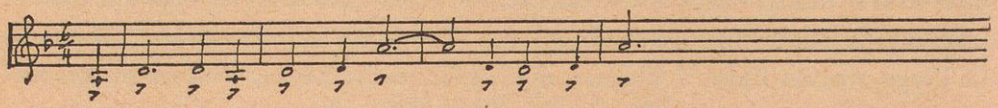
wollen. Verlangte es ihn doch zeitlebens danach, die Dissonanz zwischen Sinnenhaftigkeit und Sehnsucht nach sittlicher Läuterung in sich selbst einer Konsonanz zuzuführen. Nur reichte dazu der Schritt von der Entwicklungsidee der frühen Jahre zur Regenerationsidee der späteren nicht aus, weil weder diese noch jene sich verbindlichen sittlichen Geboten unterstellte. An ihnen allein aber können immanente Lebenskräfte sich orientieren und bewähren. Dabei sind Härten unvermeidlich und die Frage, warum Richard Wagner, durch Härten des Lebens vielfach mitgenommen, deren formenden Kräften letzten Endes sich nicht stellte, findet wiederum Antwort in der Gespaltenheit seiner Natur und seiner Zeit. Sie hatte ihn bis in die letzte Faser durchtränkt. Aber selbst ihr robuster „Fortschritts-Glaube", dem Religionsbekenntnisse als Mythos erschienen, spürte ein geistiges Vacuum – und griff nach der Kunst. Das Theater wurde zum Tempel. Dort löste man sich von der Welt und glaubte sich damit schon auf dem Wege zur Erlösung: „Dieser Erlösung selbst glauben wir in der geweihten Stunde, wenn alle Erscheinungsformen der Welt uns wie im ahnungsvollen Traume zerfließen, vorempfindend bereits teilhaftig zu werden."

Kein Zweifel, daß Wagner von der läuternden Kraft seiner Werke überzeugt war, wenn auch Weihestimmung den Irrtum, daß Mitleid zur Erlösung des sündigen Menschen ausreiche, nur zart und verführerisch verschleiert. Doch die Zeit erlag gern der Verführung: man „pilgerte" nach Bayreuth. Merkwürdig nur, daß man „der Erlösung vorempfindet teilhaftig zu werden" gedachte angesichts eines Spieles, dessen Gestalten fast alle aus einer Summation widersprüchlicher Eigenschaften und Kräfte emporwachsen, handeln und darum ausgesprochene „Grenzfälle" darstellen. Kundry, Klingsor, Amfortas wie Parsifal steigern denn auch sich und die Vorgänge immer wieder in Extreme, die nur in blitzartigen Umbiegungen sich auffangen lassen. Die Kombination indischer, heidnischer, christlicher Elemente bringt eine Atmosphäre hervor, in der seltsame Gefühls-Synthetik und hektische Ausbrüche für naturhaftes Werden und großbogige Steigerungen stehen. Aber „in der geweihten Stunde" übt, wie das Feuer, auch der Karfreitag seinen „Zauber".

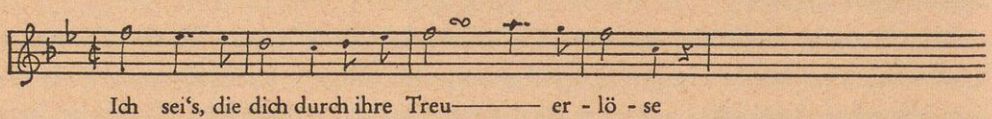
*

Die rhetorische Geste, auf jeder Seite der Wagnerischen Schriften spürbar, spricht als Teil seines Wesens auch aus Wagners Musik. Man würde ihr nicht gerecht, versuchte man nicht, sich ihre Verbindung mit der Szene, mit lebendiger Bewegung jederzeit gegenwärtig zu halten: Musik, deren Themen „immer im Zusammenhang und nach dem Charakter einer plastischen Zeichnung" entstanden sind. Auf die Dauer des Wagnerschen Komponistenlebens ist das „immer" nicht sklavisch festzuhalten, vieles ist ihm unabhängig von szenischer Vorstellung eingefallen. Aber im Theatraliker vom Wesen her – überzeugt, daß „der künstlerische Mensch sich nur in der Vereinigung aller Kunstarten zum gemeinsamen Kunstwerke vollkommen genügen könne" – durchdringen sich musikalische und szenische Invention

in bisher noch nicht gekannter Weise. In den frühen Werken deckt sich der musikalische Umriß noch oft mit der überlieferten Periodik. Man sprach von „Primitivität". Aber wem ist denn ein Thema eingefallen, in dem vom ersten Takt der Ouvertüre an die Zentralgestalt und das ganze Stück dasteht, wie im „Holländer":

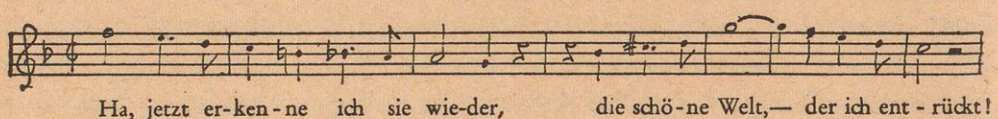


Es sollte ja keine Symphonie werden, sondern eine Oper! Ihr thematisches Kernstück, die Senta-Ballade, steht als geschlossene Form im musikalischen Gesamtgefüge wie Matrosenchor oder Spinnlied. Daß andere „Nummern" noch opernhaft sind, ist viel weniger interessant, als daß die dramatische Essenz des Ganzen schon hier mancher Melodie jenen extatischen Schwung gibt, der wiederum das Bild mit beredter Geste erfüllt. So Sentas Melodie:

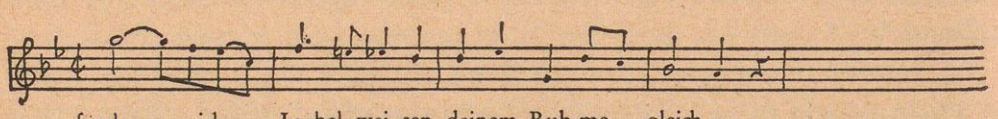



Oder zwei weitere Beispiele aus

„Tannhäuser"




und „Lohengrin"




Die Intensität solcher Aggression kann fortreißen, oder Abwehr hervorrufen – entscheidend ist, daß sie wirkt. In dem Maß, als die primär akkordische Melodik später zur linear gelösten wird, sublimiert sich die Vehemenz der musikalisch-szenischen Gestik, aber sie bleibt ein wesentliches Ingrediens Wagnerscher Diktion. Daß sie in den „Leitmotiven" besonders excelliert, erklärt sich aus deren szenisch-musikalischer Zielsetzung, ob sie nun eine Idee, eine Persönlichkeit oder eine Situation repräsentieren. Erinnerungsfunktionen innerhalb großer dramatischer Komplexe sind ja nur ein Teil ihrer Bestimmung. Viel ausschlaggebender ist ihr Beitrag zur

Versinnlichung psychischer Vorgänge im Klang. Strukturell und klanglich verbunden oder verwandelt, erhellen sie den Gang der Handlung von innen her. Als Material der Wagnerschen Polyphonie wirken sie in die Formbildung hinein. Sie hat seinerzeit viele Vorwürfe, bis zur „Formlosigkeit", auf sich gezogen, aber die sind inzwischen korrigiert. Die Fehleinschätzungen beruhten zum Teil darauf, daß man Dichtung, Musik und auch die Szene getrennt, nach herkömmlichen Maßstäben, von außen kommend beurteilte, statt nach den Gesetzen im Werk zu suchen. Sie werden zum ersten Mal im „Lohengrin" deutlich erkennbar. Die in sich geschlossene musikalische „Nummer" ist verschwunden, die musikalische Gliederung der Akte beruht auf szenischen Komplexen, musikalischer und szenischer Verlauf treten in jene Wechselwirkung, die Wagner im Laufe seines Schaffens immer intimer gestalten wird. Die Elastizität der Gesangslinie fängt den Sprachrhythmus auf und der Verfeinerung der orchestralen Mittel gelingt es zunehmend, die Atmosphäre einer Stimmung zu „treffen".

Der Klangapparat hatte seit der Klassik vor allem seine Grenzgebiete bedeutend erweitert, hohe und tiefe Klanglagen waren dazugewonnen, der Instrumentenbau bereichert worden. „Klang" hatte schon bei Weber, Berlioz u. a. die zeichnerischen Linien der Themen und Motive farblich-charakterisierend ergänzt. Licht und Schatten, Dämmerung, alle Arten von Stimmungsübergängen lockten Farben und ihre Mischwerte hervor. Der Sinn für virtuose Behandlung des Materials fand sich im Sensualismus jener Zeit bestätigt. In der Musik Wagners dienten Klangwerte vor allem der Verdichtung der Bühnenatmosphäre. Je intensiver diese gelang, desto wirksamer griff sie auf den Hörer über. Die Bereicherung der Orchesterpalette durch Richard Wagner wird noch lange weiterwirken. Entscheidend aber ist, daß er nicht bei tonmalerischen Wirkungen im Sinne der französischen Romantik stehenblieb. Er gab dem Klang auch symbolisch-ausdeutende Funktionen und steigerte seine Leuchtkraft nicht nur von den Instrumenten her sondern durch Individualisierung der instrumentalen Linien. Das wird oft mit verblüffend einfachen Mitteln erreicht. Wer erinnerte sich nicht der schwebenden Helligkeit des Lohengrin-Vorspiels, seines durch-sichtigen Stimmengeflechts, des Eindruckes, der mit einer durch mehrere Oktaven absteigenden A-dur-Tonleiter, der Gegenbewegung in den Bässen und den sparsam eingesetzten Mittelstimmen erreicht wird? (Takt 58 ff.) Hier kündigt sich an, was im Tristan seine Vollendung finden sollte, Wagners kühnstem Werke: „Tristan ist und bleibt ein Wunder! Wie ich so etwas habe machen können, wird mir immer unbegreiflicher . . ." Während der Ausführung war ihm bewußt geworden, „wie er sein System weit überflügelte". War das der Weg zur Anarchie? Nein – nichts anderes vollzog sich in der Musik als eine Spiegelung des Verhältnisses der Menschen zur Welt und der menschlichen Beziehungen zueinander. Die Einzelexistenz hatte sich aus der Ordnung eines festgefügten Weltbildes gelöst. Damit änderten sich alle Beziehungen zur Umwelt, sie wurden mehrdeutig. Was sie an subjektiver Wandelbarkeit gewan-

nen, büßten sie an objektiver Geschlossenheit ein. In der Musik empfingen Töne oder deren Zusammenklänge in Akkorden ihre „Bedeutung" aus der Situation, in der sie funktionierten und aus der Wirkung, die sie gerade in dieser Situation aufeinander ausübten. Das bisher geltende Verhältnis zwischen Konsonanz und Dissonanz lockerte sich, die Dissonanz mußte sich nicht mehr notwendig in eine Konsonanz auflösen, sondern konnte in eine andere Dissonanz einmünden. Der Verzicht auf ein tonales Zentrum gab den Tonlinien und damit der Polyphonie eine bisher ungekannte Freizügigkeit. Die Umrisse des musikalischen Geschehens erhielten etwas Gleitendes, Fließendes, Steigerungen folgten einander in immer neuen Ansätzen wie Wogen, die einander überrollen und sich nach wildester Bewegung wieder fangen – auch Wagner gelang es, sie immer wieder aufzufangen und große Orientierungspunkte in einer Ausdruckswelt zu setzen, die ihre Lebenskräfte im „Tristan" allein aus „der Tiefe der inneren Seelenvorgänge" empfing – eine Welt, die Wagner nie wieder betreten hat, zu deren leidenschaftlichen Erschütterungen er sich eine Gegenwelt im hellen Dur der „Meistersinger" schuf. Gewonnen aber war eine Sensibilität des Klanges mit scheinbar unerschöpflichen Reizwirkungen. „Jede Kunstart in ihrer höchsten Fülle" trug dazu bei, im Hörer jedes Gefühl der Begrenzung aufzuheben. Man lehnte sich zurück und ließ sich davontragen wie die „traumentrückten Helden" selbst: das Leben verschwand hinter einem Klangvorhang. Seine magische Wirkung übt er auch im „Parsifal". Nur zwei Beispiele: Im Wunderwerk des Vorspiels mit seinen seidigen Streicher- und feierlichen Bläserklängen teilt sich durch die Sprachfähigkeit des Orchesters jene weihevolle Erwartung mit, in der Spannung und Ruhe sich vereinen; in der Blumenmädchen-Szene naturhafte Spielfreude („ . . . es ist hier auf einen ungemeinen Stimmzauber durch Fülle des zartesten Wohlklanges gerechnet.") fern jedem erotischen Akzent, dadurch um so stärker zur späteren Kundry-Szene kontrastierend. – Und sollte der „mystische Abgrund" des Orchesterraumes im Bayreuther Haus nicht geradezu einer Steigerung der Klangmagie dienen, um gemeinsam mit Wort und Bild jene „Entrückung" hervorzurufen, deren Wesen auch Wolframs Frage an den zurückgekehrten Tannhäuser nachspürt: „War's Zauber, war es reine Macht . . .?"

*

Es war eine rauschlustige Epoche. Sie hat die Frage, ob sie lieber Kathedralen oder Fabrikhallen bauen wolle, eindeutig beantwortet. Und diese Epoche bereitete Wagner seine großen Erfolge. Wagners Publikum war das Bürgertum seiner Zeit: arbeitsam, erfolgreich, oft unentschieden, ob nicht doch den Sach-Werten der Vorzug vor denen des Geistes zu geben sei. Diese wurden allenfalls zum Schmuck des Lebens zugelassen. Dazu gehörte auch das Theater. Ein Theaterbesuch war zwar nicht billig (schon gar nicht in Bayreuth), doch man erfüllte damit ein gesellschaftliches Bedürfnis und war um so zufriedener, das im Schatten „reinmenschlicher" Ideen tun zu können, die zu nichts verpflichteten. Diesem Publikum mußte Wagner anderseits in oft schweren Kämpfen die Lebensbedingungen für seine Werke

geradezu abtrotzen, weil er für dieses Schaffen, mit so vielen Fäden seiner Zeit eng verbunden, in der Zeit und über sie hinaus eine Sonderstellung beanspruchte. Auch das einer der Widersprüche, die Wagners Leben und Schaffen kennzeichnen. Konnte das anders sein bei der Widersprüchlichkeit einer Natur, in der ein grenzenloses Mitteilungsbedürfnis in Theorie und Kunst zur Wirkung nach außen drängte und dafür diesem Leben eine ungeheure Arbeitslast auferlegte? Sammlung und Ausgleich aber nicht in der Einsamkeit suchte – die war und blieb Wagner unerträglich –, sondern in jener „komplizierten Ruhe", deren materielle Voraussetzungen recht anspruchsvoll waren. Um so erschütternder ein Ausspruch Wagners gegen Ende seines Lebens: „Jetzt habe ich zu schweigen gelernt."

Aber andere erhoben ihre Stimme. Als Richard Wagner im Jahre 1883 starb, waren Gustav Mahler und Hugo Wolf 23, Claude Debussy 21, Richard Strauß 19 Jahre alt. Doch auch Hans Pfitzner, 1869, zehn Jahre nach der Vollendung des „Tristan" geboren, Max Reger (geb. 1873), Arnold Schönberg (geb. 1874) und viele später Geborene sollten ihre Kräfte an Wagners Werk messen müssen. Es hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine gewaltige Bewegung ausgelöst, Tore aufgestoßen in eine verlockende Freiheit, und das in einer Zeit, die auf allen Gebieten erfolgstrunken vorwärtsdrängte. Aber die Zentralgestalt Richard Wagners warf einen riesenhaften Schatten, nur schwer waren in seinem Raum die Wege zu finden. Viele begnügten sich damit, sich in diesem Schatten nur zu bergen, die wenigen, die ihn durchdringen, ja aus ihm hervortreten sollten, ließen an ihren Werken die Spuren mühevollen Ringens, harter Kontroversen erkennen.

Die Reaktionen zeigten sich so verschieden wie die Lebensrhythmen und die naturgegebenen Resistenzkräfte der Künstler. Claude Debussy fand von den Baudelaire-Gesängen über das „Prélude à l'après-midi d'un faune" aus thematischen und klanglichen Beziehungen zu Wagner schließlich in „Pelleas und Melisande" einen persönlichen Stil. Symbolhafte Bedeutung haben auch hier die Töne und Klänge, aber sie dienen im Gegensatz zu Wagners leidenschaftlich ausbrechenden pathetischen Steigerungen nicht der dramatischen Aktion, sondern sie stehen für jene leise wirkenden Urkräfte, aus denen Gestalten und Klänge ihr Dasein empfangen. Darum sind im „Pelleas" die „Parsifal"-Spuren (Vorspiel) deutlicher erkennbar als etwa solche des „Tristan". Der Durchgangs-Charakter des Wagner-Erlebnisses mindert nicht seine Bedeutung – in der Auseinandersetzung erstarkten Debussys romanisches Gefühl für Maß wie sein Traditionsbewußtsein. Er wurde als Repräsentant eines neuen Zeitgefühls eine der entscheidenden Gegenkräfte zur Überwindung der Wagnereinflüsse.

Ganz stark empfand der romantische Musiker zu jeder Zeit das Verhältnis zwischen Dichtung und Musik als geschwisterliche Bindung. Wortklang und Wortsinn, Hebungen und Senkungen der Sprache sollten in Musik symbolhaft aufgefangen werden. Die Angleichung des musikalischen an den dichterischen Verlauf führt im romantischen Stimmungslied vom Strophenlied zur durchkomponierten

Form. Solcher Entwicklung eröffnete die aus der Chromatik gewonnene Freizügigkeit auch in der Intimsphäre des Liedes neue Wege. Die Melodielinie erfährt mannigfache Brechungen, die Harmonik deutet und verdichtet wechselnde Stimmungen. Einsam steht Hugo Wolf als Liederkomponist in einer Zeit, die glaubt, nur in monumentalen Formen ihre Entsprechung zu finden. Wolfs künstlerische Substanz war so eigenartig und so stark, daß sie aufnehmen konnte, ohne in Abhängigkeit zu geraten. Psychologische Vorgänge in Klänge zu übersetzen hatte Wagner gelehrt, und insofern schließt Hugo Wolf an den großen Bahnbrecher an. Daraus ergibt sich von selbst die musikalisch-deklamatorische Verschmelzung von Wort- und Singmelodie sowie deren Verkettung mit den harmonischen Abläufen im Klavierpart. Er wächst aus der Begleitfunktion heraus und wirkt gleichberechtigt mit dem Gesang zur Interpretation der Dichtung. Im Verlaufe dieses Vorgangs aber verwandelt sich die Dichtung in Musik, die nur ihren Gesetzen folgt. Träger der thematischen Entwicklung ist der Klavierpart, seine prägnant charakterisierenden Motive verdeutlichen noch, was der Dichter ungesagt ließ. Sehr zu Recht nannte Hugo Wolf darum seine Werke „Gedichte für eine Singstimme und Klavier".

Das Lied wurde auch für Gustav Mahler zum Ausgangsort seines Schaffens. Aber Mahler schließt an das Volkslied an. Seine diatonische Melodik bleibt auch in harmonischer und rhythmischer Differenzierung noch erkennbar, und wenn Mahler Orchesterlieder schreibt, dann nicht um des Klangaufwandes willen, sondern um in kammermusikalischer durchsichtiger Instrumentation das Klangbild dem Empfindungsgehalt der Texte noch erschöpfender anzugleichen, als das Klavier es vermag. Liedthemen finden sich immer wieder in Mahlers Symphonik, ja sie wird geradezu gekennzeichnet durch die Verbindung vokaler mit instrumentalen Elementen. Monumentalisierung in Form und Ausdruck will nicht in erster Linie imponieren, sondern den Hörer erschüttern, überwältigen, zur Prüfung seiner selbst hinlenken. Diese ethische Wirkung durch Musik unterscheidet sich grundlegend von den Wirkungstendenzen Wagners. Seinen Musikdramen war Gustav Mahler eine überzeugter und überzeugender Interpret, Wagners Klangapparat hat er mitunter noch vergrößert, aber in seiner Handhabung und in der Schreibweise ist Mahler Symphoniker. Diese Schreibweise ist primär kontrapunktisch, darum sind Kanons und Fugen keine Seltenheiten. Die Stimmführung läßt um der Folgerichtigkeit willen jede Härte gelten. Die Instrumentation ist auf Klarheit der Linien bedacht, Klangpolster, Füllstimmen, Mischklänge bleiben ausgeschaltet. Daß Wollen und Vollbringen nicht immer im Einklang stehen, daß romantische Ironie den Stimmungsbruch als künstlerisches Mittel oft überspitzt, daß die Themen mitunter banal, dann wieder von unleugbarer Qualität sind – dies alles hat eine Zeit mitgeprägt, unter deren Zwiespalt zwischen Idealität und Realität Gustav Mahler gelitten hat, den im Werk zu lösen ihm aber nicht gegeben war.

Ganz ein Mensch seiner Zeit, drängte Gustav Mahler in Werk und Wirken doch immer über ihre Begrenzungen hinaus. An seiner Erscheinung haftet etwas Irreales.

Ganz ein Mensch seiner Zeit, erkannte Richard Strauß ihre Begrenzungen und gab ihr in diesen Grenzen, was sie erwartet; mehr noch: der große Realist bestand den Abschluß einer Epoche, an deren Ende er sich gestellt sah. Sie stand in vollem Glanze, als er den Genieblitz seiner symphonischen Dichtung „Don Juan" (1888) aufzucken ließ. Schon in diesem ersten Werk entwickelte Strauß die aus dem romantischen Realismus Frankreichs hervorgegangene Symphonische Dichtung nach Form und Stil weiter. Er begnügte sich nicht mit tonmalerischer Schilderung eines außermusikalischen literarischen Vorwurfs, sondern suchte und fand bei der Entfaltung des Themenmaterials – ausgehend vom Wagnerschen Motiv – Verbindung zu Formen der absoluten Musik. Problematisch bleibt das Verhältnis zwischen Sinnenhaftigkeit der Darstellung, bez. der dafür aufgewendeten Mittel und dem Sinn des Vorwurfs. Die nachtdunklen Farben der Wagnerschen Klangpalette, die Dämmerungsklänge, weichen leuchtenden Tagesfarben, scharf konturierten Umrissen – alles ist real, lebensnah. Eine bis zur Ruhelosigkeit verfeinerte Kontrapunktik verbindet sich mit schillernder Harmonik – ständig wechseln die Aspekte der thematischen Substanz. Bereits in den symphonischen Dichtungen dringt im Treffen der Situationen der Bühnenkomponist durch. Sein Lebenssinn stellt nicht den Helden, sondern den Menschen in den Mittelpunkt der Handlung. Aber er findet vom psychologischen Sonderfall (Salome, Elektra), um dessen Darstellung willen die Klangbereiche mit unerhörter Kühnheit erweitert werden, zur Gestaltung menschlicher Beziehungen, in denen der Hörer auch eigene Erlebnisse aus persönlicher Bindung gelöst wiederfinden kann. Ohne an fesselnden Momenten einzubüßen, verwandelt sich die nervös-vibrierende Diktion in sangliche Melodik von klassischem Maß. Wie der jüngere Hans Pfitzner hat sich auch Richard Strauß durch die Wandlungen, die sich in der Musik nach dem ersten Weltkrieg vollzogen haben, nicht berühren lassen. Das Erlebnis Richard Wagner hatte im jungen Strauß den persönlichen Kräften Bahn gebrochen, ihm ist er treu geblieben.

Als der erste Weltkrieg ausbrach, war Arnold Schönberg 40 Jahre alt. Er hatte schon bedeutende und anerkannte Werke geschaffen: das Streichsextett „Verklärte Nacht" (1899), die symphonische Dichtung „Pelleas und Melisande" (1905), die „Gurrelieder" (1900/1911), um nur einige zu nennen. Sie lassen sich auf Grund des bis dahin gültigen Tonalitätsbegriffes erfassen, Tristan-Spuren sind unverkennbar, aber weder Rang noch Eigenart des persönlichen Duktus werden dadurch gemindert. Doch schon Klavierstücke und die Kammersymphonie aus dem Jahre 1909 zeigen einen anderen, suchenden, experimentierenden Schönberg, der kompromißlos und unerbittlich, unbeirrt von der öffentlichen Meinung, die in ihm oft genug nur einen zerstörerischen Umstürzler sehen wollte, seinen Weg gegangen ist. Neben der musikalischen Begabung besaß Schönberg eine starke analytische Denkfähigkeit. Dank ihrer gelang es ihm, bei der Suche nach strengeren Bindungen das Tönematerial nicht nur neu zu ordnen, sondern diese Neuordnung auch so zu unterbauen, daß ein Lehrsystem errichtet werden konnte. Die auf dem Dur-Moll-

System beruhende Tonalität hatte die Tonbeziehungen an einem Grund- oder Hauptton als festem Punkt orientiert. Die Lockerung dieser Beziehungen steigerte die Mehrdeutigkeit der Ton- und Klangfunktion zu so verwirrender Fülle, daß Ernst Kurths Wort von der „Krise der romantischen Harmonik in Wagners Tristan" ins Schwarze trifft. Der Musikdenker Arnold Schönberg wies mit der Zwölftontechnik einen Weg (später wurden auch andere Wege gesucht und beschritten): die 12 gleichschwebenden Halbtöne der Oktave werden nicht mehr nach der Ordnung der Tonleiter aufeinander bezogen, sondern jeder einzelne Halbton „wird unabhängig vom anderen als selbständiger musikalischer Faktor betrachtet und gehört" (K. H. Wörner). Für jede Komposition sind die 12 Halbtöne in neuer Folge zu einer „Reihe" zu ordnen, deren weitere Verwendung in technischer Beziehung streng geregelt ist. Der Phantasie des Komponisten aber bleibt die notwendige Freiheit, denn die Zwölftontechnik ist ein Mittel zur Komposition, und Schönberg selbst hat als Voraussetzung ihrer Anwendung nur innere Notwendigkeit anerkannt. Seine Worte: es gäbe noch sehr viel gute Musik in C-dur zu schreiben, erübrigen jede Erklärung.

Als einziger der genannten nachwagnerischen Komponisten hat Arnold Schönberg eine „Schule" gebildet, der als markanteste Erscheinungen Anton von Webern und Alban Berg angehörten. Anton von Weberns Stil, seine Differenzierung der Klang- und Motivbestandteile und deren Verwendung als Bauelemente musikalischer Form sind erst nach seinem Tode (1945), dann aber um so entscheidender für die Musik der Gegenwart zur Wirkung gelangt. Alban Bergs Oper „Wozzeck" (nach Georg Büchner) ist aus dem geistigen Boden der Romantik hervorgewachsen, aber der Komponist hat das „Musikdrama" und die „ewige Melodie" hinter sich gelassen. Jede Szene ist nach absolut musikalischen Prinzipien durchkomponiert; auch Episoden, in denen die Musik tonmalerisch wirkt oder psychologische Vorgänge deutet, gliedern sich der zugrundeliegenden Form ein. Die Verbindung melodischer und rezitativischer Diktion gibt dem Text schmerzhafte Deutlichkeit. Hier wirken Wagnersche Prinzipien nach, werden aber durch geändertes Zeitbewußtsein und durch Stilgesetze der Komposition gewandelt. Auch Alban Berg führt den Hörer in menschliche Grenzgebiete, aber nicht um ihn in eine idealisierte Welt zu entrücken, sondern um ihm mit der Not und Vereinsamung eines armen, gequälten Menschen ein Stück Leben ins Herz zu drängen. Seit der berühmten Uraufführung (1925) unter Erich Kleiber in der Berliner Staatsoper ist dem „Wozzeck" eine immer breitere Publikumswirkung zugewachsen – was als Experiment erschien, ist zum Zeitdokument geworden.

*

Seit ihren Ursprüngen ruhen in der Musik Kräfte der Entfesselung wie der Bändigung, und je nachdem die eine oder andere besonders hervortrat, hat sie gleichzeitig sich als „Meßinstrument" ihrer Zeit erwiesen. Auch die Zeit Richard Wagners ist an seiner Musik zu messen, allerdings auch an den Kräften, die ihr entgegen-

wirkten. Die Linie geht von Brahms über Reger zu Hindemith. Das Gedankengut, die kunsttheoretischen Anschauungen, auf denen die Konzeption des „Gesamtkunstwerkes" beruhte, sind von anderen Anschauungen abgelöst worden. Musik sollte im Rahmen jener Konzeption nur eine der wirkenden Kräfte sein. Einmal aber sprengte Wagners musikalische Phantasie den Rahmen und erhob sich zu selbstherrlich-kühnem Vorstoß in Neuland: die Wellen des „Tristan" sind auch heute noch nicht verebbt. Und in jeder Aufführung eines Wagnerschen Werkes wird jener gewaltige theatralische Wille spürbar, der nie müde geworden ist, der illusionistischen Bühnenwelt immer neue Zauberwirkungen abzugewinnen.

Solche Magie ist ein Geschenk an alle Zeiten. Bei ihnen liegt es, zu empfangen, ohne zu unterliegen.

Literatur: Richard WAGNER, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Volksausgabe, Leipzig; *Briefsammlungen;* sein *Gesamtwerk*, Herausgeber Erich RAPPL, München. — T. W. ADORNO, *Versuch über Wagner*, Frankfurt/Main 1952. — Arthur DREWS, *Der Ideengehalt von Richard Wagners „Ring des Nibelungen" in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie*, Leipzig 1898. — Ernst KURTH, *Romantische Harmonik und ihre Krise in Wagners „Tristan"*, Berlin 1923. — Alfred LORENZ, *Das Geheimnis der Form bei Richard Wagner*, 4 Bände, Berlin 1924—1933. — Rudolf LOUIS, *Die Weltanschauung Richard Wagners*, Leipzig 1898. — Thomas MANN, *Leiden und Größe Richard Wagners*, Fischer-Bücherei 1933. — Julius MEIER-GRAEFE, *Grundstoff der Bilder*, München 1959. — Curt von WESTERNHAGEN, *Richard Wagner, sein Werk, sein Wesen, seine Welt*, Zürich 1956. — Karl H. WÖRNER, *Musik der Gegenwart*, Mainz 1949.

# Methaphysik und Wissenschaft[1]

Emerich Coreth SJ

Seit altersher galt die Metaphysik als die erste Wissenschaft: als tragender Grund und als vollendende Krönung aller Wissenschaften. Diese ihre Stellung ist in neuerer Zeit auf vielfache Weise fragwürdig geworden. Metaphysik schien als Wissenschaft nicht mehr möglich und berechtigt zu sein. Sie schien neben den anderen Wissenschaften keinen Platz mehr behaupten zu können. Und doch ist Metaphysik nicht endgültig überwunden; immer von neuem beansprucht sie ihr Recht und ihre Geltung, sogar ihren Vorrang vor allen anderen Wissenschaften. So stellt sich von neuem die Frage nach dem Verhältnis zwischen Metaphysik und Wissenschaft.

[1] Ein Vortrag, der unter dem Titel „Ist Metaphysik als Wissenschaft überwunden?" an der Technischen Hochschule Stuttgart am 6. Februar 1962 gehalten wurde, liegt diesem Aufsatz zugrunde.

Die Antwort auf diese Frage hängt offenkundig davon ab, was wir unter Metaphysik und was unter Wissenschaft verstehen. Wir wollen nicht versuchen, sogleich eine Bestimmung dessen zu geben, was Metaphysik ist oder sein will; es wird sich später von der Sache her ergeben. Wohl aber dürfen wir voraussetzen, daß wir alle wissen, was Wissenschaft ist. Es geht ja nicht um Definitionen, die wir fertig bei der Hand hätten; wir wissen vieles, was wir nicht definieren können und doch wissen, sogar sehr gut und sehr sicher wissen. Wenn wir Wissenschaft treiben, studierend und forschend wissenschaftliche Erkenntnis anstreben, so wissen wir offenbar, wenngleich mehr oder weniger ausdrücklich, was Wissenschaft ist. Wir sind in unserer Arbeit geleitet von diesem Wissen, es bildet die Norm, die wir anlegen und die in aller einzelnen Erkenntnis im betreffenden Forschungsbereich erreicht werden soll. Wir wollen nicht beliebig willkürliche Behauptungen aufstellen, sondern eben wissenschaftliche, wissenschaftlich gültige und gesicherte Erkenntnis erwerben, die dem Ideal der Wissenschaftlichkeit entspricht.

Wir wissen also, was Wissenschaft ist. Aber woher wissen wir es? Woher nehmen wir die Norm, die wir anlegen? Vielleicht mag einer antworten: „Ich weiß es aus der wissenschaftlichen Erfahrung selbst, aus der Erfahrung wissenschaftlicher Arbeit und Forschung; da erfahre ich, was Wissenschaft und wissenschaftliche Erkenntnis ist." Dann müssen wir aber weiter fragen: Ist denn Wissenschaft selbst ein Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung, des wissenschaftlichen Forschens und Erkennens? Findet der Wissenschaftler im jeweiligen Gegenstandsbereich seiner Forschung die Wissenschaft selbst als Gegenstand seiner Wissenschaft vor? Findet der Physiker in seinen Experimenten und Hypothesen die Physik als Gegenstand physikalischer Forschung vor? Stößt der Mathematiker in seinen Berechnungen auf Mathematik selbst als eine berechenbare Größe, die innerhalb seines Gegenstandsbereiches liegt? Trifft der Biologe bei seinen Untersuchungen und Versuchen auf Biologie als ein biologisches Phänomen? Offenbar nicht. Physik ist selbst nicht Gegenstand physikalischer Forschung, Mathematik ist als solche nicht Gegenstand mathematischer Rechnung, Biologie als solche nicht Gegenstand biologischer Versuche usw. Das heißt allgemein: Die jeweilige Einzelwissenschaft ist nicht selbst Gegenstand ihrer einzelwissenschaftlichen Erkenntnis. Das Wesen dieser Wissenschaft fällt nicht in ihren eigenen Gegenstandsbereich, es kann im Vollzug dieser Wissenschaft nie zum Gegenstand werden oder als solcher erfahren werden. Daraus folgt aber, daß die Möglichkeit der Wissenschaft nicht durch die jeweilige Wissenschaft selbst begründet, ja nicht einmal in Frage gestellt werden kann, weil sie von den besonderen Erkenntnismethoden dieser Wissenschaft grundsätzlich nicht erreicht wird.

Woher wissen wir dann aber, was Wissenschaft ist oder sein soll? Woher nehmen wir die Norm, die wir an wissenschaftliche Einzelerkenntnis anlegen?

*

Zur Wissenschaft gehört jedenfalls Wissen. Jede Wissenschaft will Wissen, gesichertes Wissen vermitteln; sie will unser Wissen ausweiten und vertiefen. Wenn wir also – Wissenschaft treibend – wissen, was Wissenschaft ist, so müssen wir zuvor wissen, was Wissen ist. Woher wissen wir aber, was Wissen ist? Wir finden es nicht als Gegenstand einzelwissenschaftlicher Forschung vor. Wissen als solches ist nicht ein Gegenstand der Physik und der Biologie, auch nicht der Geschichte, der Philologie usw. Sie alle streben nach Wissen, setzen aber dabei voraus, was Wissen ist.

Hier mag einer einwenden: „Ich weiß etwas im Bereich meiner Wissenschaft, wenn ich es im Experiment feststelle; ich weiß etwas, wenn ich es mit den Methoden meiner Wissenschaft verifizieren kann. Das allein ist echtes Wissen, das wissenschaftliche Geltung beanpruchen kann; alles andere scheidet für mich aus und geht mich nichts an." Sicher geht es ihn als Einzelwissenschaftler nichts an, weil eben der Horizont einer Einzelwissenschaft begrenzt ist. Aber gerade deshalb macht diese Wissenschaft Voraussetzungen, die sie selbst nicht einholen kann, weil sie ihren Gegenstandsbereich übersteigen. Und wenn er sagt: „Ich weiß das, was sich in meiner Wissenschaft zeigt, was sich mit den Methoden dieser Wissenschaft aufweisen läßt", so heißt das doch: Ich weiß es, weil ich zuvor weiß, daß ich es sehe, d. h., weil ich des Vollzugs meiner eigenen Erkenntnis gewiß bin; ich weiß es, weil ich zuvor weiß, daß ich es einsehe und verstehe, d. h. weil ich des eigenen Vollzugs meiner Einsicht gewiß bin. Und das heißt weiter, daß alle gegenständliche Erfahrung von einer unmittelbaren inneren Erfahrung, einem inneren Wissen begleitet ist, weil wir den Gegenstand im eigenen Vollzug und durch eigene Leistung aneignen, im eigenen Vollzug der Erkenntnis zum Gegenstand unseres Wissens vermitteln müssen; weil also jede Erkenntnis eines Objekts das Subjekt der Erkenntnis voraussetzt, das den Gegenstand erfaßt und zu einem gewußten Gegenstand macht, oder wie Hegel einmal scharf und treffend formuliert hat, weil „das Subjekt die Vermittlung nicht außer sich hat, sondern diese selbst ist". Das Subjekt der Erkenntnis bleibt also vorausgesetzt, der Mensch als Subjekt der Wissenschaft bleibt in aller Einzelwissenschaft vorausgesetzt und kann von ihr nicht erreicht oder eingeholt werden. Weil aber jeder Wissenschafter zuvor Mensch ist mit seinem gesamtmenschlichen Wissen, seiner gesamtmenschlichen Erfahrung und Einsicht, ist er immer schon mehr, unendlich mehr als nur Wissenschafter und sein Wissen ist mehr, unendlich mehr als nur sein wissenschaftliches Erkennen; sonst wäre die Wissenschaft selbst gar nicht möglich, weil sie den umgreifenden Horizont eines gesamtmenschlichen Wissens voraussetzt.

Darauf wenden etwa Naturwissenschaftler ein: „Wenn ihr behauptet, daß wir in unseren Wissenschaften den Menschen nicht erreichen, so ist das nicht richtig. Auch die Naturwissenschaft wendet sich dem Menschen zu, sie erforscht ihn mit ihren exakten naturwissenschaftlichen Methoden, etwa in Anatomie und Physiologie, in empirischer Psychologie, statistischer Soziologie usw." Das ist wahr; und

eine solche Erforschung des Menschen ist sicher nützlich und berechtigt, sie bringt wertvolle Ergebnisse ans Licht. Aber: Der Mensch wird dabei zum Gegenstand der Naturwissenschaften gemacht. Er wird vergegenständlicht zum Objekt, dabei aber als Subjekt nicht erreicht, sondern vorausgesetzt. Die Naturwissenschaft trifft das Subjekt nur als Objekt, niemals aber das Subjekt als Subjekt. Der Mensch als Mensch wird verfehlt, sein spezifisch menschliches Bewußtsein, seine menschliche Erfahrung und Erkenntnis, sein inneres Leben und Erleben kommen dabei grundsätzlich nicht in den Blick; der Mensch bleibt aus.

Wenn ich ein Kunstwerk betrachte und aufs genaueste die chemische Zusammensetzung und technische Herstellung der Farbstoffe angeben könnte, die im Gemälde verwendet sind, so habe ich doch seinen Kunstwert, seinen geistigen Ausdrucks- und Bedeutungsgehalt noch nicht erfaßt, ja nicht einmal von ferne erreicht; dieser liegt auf einer völlig anderen Ebene als das materielle Substrat, in dem er sich ausdrückt. In ähnlicher Weise, aber noch viel mehr gilt das hier. Was Menschsein heißt und wie wir es in unserem menschlichen Selbstvollzug erfahren, das kann niemals in den Blick kommen, wenn man auf der Ebene der empirisch einzelwissenschaftlichen Forschung bleibt, sondern nur, wenn wir uns zurückwenden auf uns selbst, wenn wir reflektieren auf den Vollzug des Subjekts, der aller Erkenntnis von Gegenständen außer uns, auch der naturwissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis, als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausliegt; wenn wir also zurückgehen auf das ursprünglich unmittelbare Grundwissen, auf Urerfahrungen und Ureinsichten des Menschseins. Dieses Wissen, das wir immer schon haben und immer schon vollziehen, das in jeder gegenständlich wie immer bestimmten Einzelerkenntnis anwest, ist auch die Bedingung der Möglichkeit jedes wissenschaftlichen Erkennens und wird in allem wissenschaftlichen Erkennen als dessen Bedingung mitvollzogen. Auch dieses Grundwissen kann wissenschaftlich erfaßt werden; das kann aber nicht mehr die Aufgabe einer Einzelwissenschaft, sondern nur die Aufgabe einer Grundwissenschaft sein, die sachlich allen Einzelwissenschaften begründend vorausliegt.

*

Was ist jenes Grundwissen, das allem Einzelwissen vorausgeht und in dem sich Wissen als Wissen konstituiert? Alles Wissen ist Wissen um etwas, alles Wissen hat einen Inhalt. Was ist also der Inhalt jenes Grundwissens, das allem empirischen Einzelwissen, auch allen Einzelwissenschaften zugrundeliegt? Zur Wissenschaft gehört Wissen, aber – weiter – Wissen in einem bestimmt umgrenzten Gegenstandsbereich, der in der betreffenden Wissenschaft erforscht und ergründet werden soll. Durch die Ausgrenzung eines bestimmten Gegenstandes bestimmt sich die einzelne Wissenschaft und hebt sich von jeder anderen Wissenschaft ab. Die Begrenztheit gehört zum Wesen der Einzelwissenschaft. Sie stellt Fragen, sie entwickelt Methoden, die sich auf diesen begrenzten Gegenstandsbereich beziehen und sich von ihm her bestimmen, Methoden also, Forschungs- und Erkenntnis-

weisen, die diesem bestimmten Gegenstandsbereich zugeordnet sind und sich nicht auf andere Bereiche übertragen lassen ohne die Gefahr, den Gegenstand zu verfehlen oder zu verfälschen. Die Einzelwissenschaft ist wesenhaft begrenzt. Indem sie sich begrenzt, setzt sie anderes voraus, von dem sie sich abgrenzt. Sie setzt einen weiteren Horizont voraus, innerhalb dessen der besondere Gegenstand möglich und ein möglicher Gegenstand wissenschaftlichen Forschens ist.

Die Naturwissenschaft hat es mit den Dingen und Erscheinungen der Natur zu tun, die sie zu erforschen hat. Was ist aber „Natur" überhaupt? Was ist die Welt im ganzen, was ist ihr Wesen und ihr Sinn? Das sind Fragen, die die Naturwissenschaft als solche nicht stellen, erst recht nicht beantworten kann, weil sie nicht mehr einen Einzelgegenstand innerhalb des Gegenstandsbereiches der Naturwissenschaft betreffen, darum auch den spezifischen Methoden naturwissenschaftlicher Forschung grundsätzlich nicht mehr zugänglich sind.

Die Geschichtswissenschaft hat es mit den Ereignissen der menschlichen Geschichte zu tun. Sie kann mit ihren Methoden Einzelereignisse feststellen und aus ihrem Zusammenhang zu verstehen suchen. Aber was ist überhaupt „Geschichte"? Was ist ihr Wesen und ihr Sinn? Warum hat der Mensch eine Geschichte? Was ist das Wesen des Menschen, daß ihm die Geschichtlichkeit des Daseins entspringt? Wieder Fragen, die mit den Methoden der Geschichtsforschung nicht beantwortet, ja nicht einmal gestellt werden können, weil sie auf etwas abzielen, was nicht als Einzelgegenstand innerhalb der Geschichte mit den Methoden der Geschichtsforschung erreicht werden kann.

Daraus ergibt sich allgemein: Die Einzelwissenschaft als solche kann nicht nur (wie sich gezeigt hat) sich selbst nicht begreifen, weil sie selbst nicht ihr eigener Gegenstand ist, ihr Wesen und ihre Möglichkeit also mit den Methoden dieser Einzelwissenschaft nicht faßbar sind. Die Einzelwissenschaft kann auch (wie sich jetzt ergibt) das Ganze ihres Gegenstandsbereiches nicht erfassen und bestimmen, weil dieses Ganze wiederum nicht mehr Gegenstand dieser Wissenschaft ist; sie muß es voraussetzen. Also selbst die Gegenstandsbestimmung einer einzelnen Wissenschaft, die Ausgrenzung eines bestimmten Gegenstandsbereiches ist nicht mehr die Aufgabe der betreffenden Wissenschaft selbst und kann mit den spezifischen Methoden dieser Wissenschaft nicht geleistet werden. Sie wird im Vollzug der Wissenschaft vorausgesetzt, und zwar vorausgesetzt in einem weiteren Horizont, ausgegrenzt aus dem weiteren Zusammenhang des Erkennbaren und Wißbaren überhaupt. Die vorgängige Offenheit dieses Horizonts ist die Bedingung der Möglichkeit alles Einzelwissens und aller Einzelwissenschaft, ohne daß ihn aber die Einzelwissenschaft als solche jemals begreifend einholen könnte.

*

Was ist dieses Ganze? Was ist dieser Horizont, der uns vorgängig offensteht und in dem wir uns in allem Fragen und Wissen, auch in allem wissenschaftlichen

Forschen und Erkennen bewegen? Wenn immer ich – alltäglich oder wissenschaftlich – nach etwas frage, so kann ich nicht anders fragen als nach dem, was „ist": Was ist das? Ich will wissen, was es ist. Und wenn immer ich – wieder: alltäglich oder wissenschaftlich – etwas weiß, so weiß ich es in dem, was es „ist": Es ist so. Wie könnte ich aber nur so fragen, wenn ich nicht zuvor schon um den Sinn dieses „Ist" wüßte; wenn ich nicht zuvor schon wüßte um Sein und um den Sinn von Sein? Und wie könnte ich etwas wissend erreichen in dem, was es ist, wie könnte ich urteilend aussagen: Es ist so, wenn ich nicht zuvor schon wüßte um Sein und um den Sinn von Sein? Ist nicht notwendig alles Wissen ein Wissen um das, was ist? Erweist sich nicht das Grundwissen, das allem empirischen Einzelwissen vorausgeht und in dem sich Wissen als Wissen konstituiert, als ein Wissen um Sein? Ein Wissen um Sein aber als den Grund, die Bedingung der Möglichkeit alles Wissens um Seiendes, auch alles wissenschaftlichen Wissens um Seiendes.

Aber was heißt das? Wie weit erstreckt sich dieses Wissen um Sein? Wie weit erstreckt sich der Horizont, innerhalb dessen ich fragen und wissen kann, was ist? Ist er etwa nur so weit wie der Bereich des Erfahrbaren oder der Erfahrungswissenschaften, so daß ich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus nichts wissen kann und nicht einmal fragen kann? Wenn ich so frage, ist im Vollzug dieses Fragens selbst die Antwort schon gegeben, weil die Frage über die Grenzen der Erfahrung hinausfragt. Ist aber dem Horizont meines Fragens und Wissens irgendeine andere Grenze gesetzt, über die hinaus ich grundsätzlich nichts wissen kann, über die hinaus ich nicht mehr fragen kann? Wieder gibt die Frage durch ihren Vollzug schon selbst die Antwort, indem sie über jede mögliche Grenze hinausfragt und dadurch erweist, daß der Möglichkeit des Fragens keine Grenze gesetzt ist. Ich kann nach allem fragen, über jede mögliche Grenze hinausfragen nach schlechthin allem, was ist. Fragen setzt jedoch Wissen voraus und schließt Wissen ein, ein anfängliches, noch nicht erfülltes und bestimmtes Wissen, ein Vorwissen, das die Frage ermöglicht und leitet. Wenn ich aber nach allem fragen kann, was ist, so ist auch alles, was ist, dem Vorwissen erschlossen und von ihm umgriffen. Das Vorwissen um Sein übersteigt jede mögliche Grenze und erstreckt sich auf alles, was ist. Der Horizont des Wissens ist der unbegrenzte Horizont des Seins. Das Grundwissen, das allem Einzelwissen als dessen Bedingung vorausliegt, erweist sich als ein Grundwissen um das Sein, das in allem Fragen und Wissen – als dessen Bedingung – mitvollzogen wird und in dem uns der Horizont des Seins im ganzen ursprünglich erschlossen und gelichtet ist.

Aber es ist ein Grundwissen, das nie ausdrücklich thematisch ist, sondern immer nur unthematisch mitvollzogen wird, während die Intention unseres Fragens und Wissens auf gegenständlich Seiendes geht. Weil es aber im Vollzug des Fragens nach Seiendem und des Wissens um Seiendes als Bedingung seiner Möglichkeit mitgesetzt, d. h. als Wissen, wenn auch unthematisch, mitgesetzt wird, kann es thematisch gemacht und auf den Begriff gebracht werden, wenn wir den thematischen

Vollzug des Fragens nach den Bedingungen seiner Möglichkeit befragen. Einen Erkenntnisvollzug aber nach den Bedingungen seiner Möglichkeit befragen, heißt seit Kant die transzendentale Frage, weil sie den empirischen Erkenntnisakt auf seine apriorischen Bedingungen hin übersteigt. Wird also das empirisch gegenständliche Wissen (vorwissenschaftlicher oder wissenschaftlicher Art) auf die Bedingungen seiner Möglichkeit befragt, und wird dabei als *die* Bedingung aller Bedingungen des Einzelwissens das Grundwissen um das Sein aufgedeckt und in der Reflexion Schritt für Schritt thematisch gemacht und auf den Begriff gebracht, so ist das Metaphysik.

Diese versteht sich seit altersher als die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem. Seiendes aber als Seiendes betrachten heißt es in seinem Sein erreichen, aus seinem Sein begreifen; denn Seiendes ist Seiendes durch das Sein, das Sein ist der Grund des Seienden. Wenn wir aber das Sein des Seienden erreichen, dann umfassen wir schon alles Seiende schlechthin, weil das Sein das allem Gemeinsame, der allumfassende Grund des Seienden ist. So versteht sich Metaphysik heute noch und heute erst recht als die Wissenschaft vom Sein im ganzen, darum als die Grundwissenschaft, die allem vorausgeht, die auch in allen Einzelwissenschaften als Grund vorausgesetzt ist, und als die Gesamtwissenschaft, die alles umgreift, auch die Gegenstandsbereiche der Einzelwissenschaften umgreifend übersteigt. Aber heute, nachdem das Denken die Problematik der neueren Philosophie durchgemacht und in ihr die transzendentale Wende mitvollzogen hat, weiß die Metaphysik besser und ausdrücklicher als je, daß sie im Grunde nichts anderes zu tun hat, als das Wissen um das Sein reflex thematisch zu machen, das jeder von uns (in allem noch so alltäglichen Fragen und Wissen) immer schon hat und immer schon mitvollzieht.

*

Wir haben zu Anfang gefragt nach dem Verhältnis zwischen Metaphysik und Wissenschaft: Ist Metaphysik eine Wissenschaft und wie steht sie zu den übrigen Wissenschaften? Wenn man unter dem Namen „Wissenschaft" eine empirische Einzelwissenschaft versteht, die sich in einem bestimmt umgrenzten, empirisch vorgegebenen Gegenstandsbereich bewegt und sich darauf beschränkt, also eine Wissenschaft unter anderen Wissenschaften ist, die sich die Aufgabe stellen, Einzelbereiche der empirischen Wirklichkeit zu erforschen, dann ist Metaphysik keine Wissenschaft. Die Vorstellung, Metaphysik sei eine Wissenschaft neben anderen Wissenschaften, ist so gründlich wie möglich überholt und überwunden.

Ebenso unhaltbar ist aber auch die Vorstellung, daß die Metaphysik gewissermaßen die Fortsetzung und Vollendung der Einzelwissenschaften in gegenständlicher Richtung ist, daß man daher aus der wissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis in jeweiligen Einzelbereichen sozusagen geradlinig fortschreiten könnte, vielleicht sogar mit denselben Methoden einzelwissenschaftlicher Forschung fortschreiten könnte, um dadurch den begrenzten Erfahrungsbereich der Einzelwissen-

schaft zu übersteigen und zur Metaphysik zu gelangen. So etwa dachte die sogenannte „induktive Metaphysik" (ein formaler Widerspruch), die aus dem naturwissenschaftlichen Bereich mit den induktiven Methoden naturwissenschaftlicher Forschung durch weitere Verallgemeinerung zu allgemein metaphysischen Aussagen aufsteigen wollte, die von allem Seienden gelten, und ein metaphysisch Absolutes erreichen wollte, das allem Seienden zugrundeliegt. Das ist grundsätzlich unmöglich. Nicht nur von den Naturwissenschaftlern wird mit Recht bestritten, daß sie in ihrer Forschung jemals auf eine metaphysische Größe stoßen, etwa auf ein metaphysisch transzendentes Absolutum, das sie zur Erklärung einführen müßten. Auch philosophisch ist dies abzulehnen. Die Einzelwissenschaft fordert, solange sie Einzelwissenschaft bleibt, also in ihrem Bereich und mit ihren Methoden arbeitet, von sich aus niemals eine metaphysische Größe, sie könnte eine solche mit ihren Methoden gar nicht erreichen, sie könnte danach nicht einmal fragen. Die Einzelwissenschaften, seien es Naturwissenschaften oder Geisteswissenschaften, sollen in ihrem Bereich bleiben und mit ihren Methoden arbeiten, um ihre spezifischen Aufgaben zu erfüllen. Und wenn sie in ihrer Forschung nicht auf metaphysische Größen stoßen (auf einen absoluten Seinsgrund oder einen persönlichen Gott), so brauchen sie weder enttäuscht und bestürzt zu sein über ein Versagen ihrer Wissenschaft, noch brauchen sie zu glauben, damit einen Schlag gegen die Metaphysik geführt und diese wissenschaftlich widerlegt zu haben.

Die Metaphysik ist nicht eine gegenständliche Verlängerung oder Ergänzung der Einzelwissenschaften, so daß diese bei ihrer Forschung an einen bestimmten Punkt stoßen könnten, wo die Einzelwissenschaft sich wandelt zur Metaphysik. Diese ist vielmehr die Voraussetzung der Einzelwissenschaften, eine Voraussetzung aber, die die Einzelwissenschaften mit ihren Erkenntnisweisen und Forschungsmethoden grundsätzlich nicht einholen können. Wenn also der Physiker nach den Voraussetzungen seiner Wissenschaft fragt, so stellt er nicht mehr eine physikalische, sondern eine philosophische Frage, die seine Einzelwissenschaft übersteigt. Wenn der Mathematiker nach den Voraussetzungen seiner Wissenschaft fragt, so stellt er nicht mehr eine mathematische, sondern eine philosophische Frage, die nicht mehr im Bereich seiner Wissenschaft liegt. Wenn der Historiker nach seinen Voraussetzungen fragt, so stellt er wieder nicht eine historische, sondern eine philosophische Frage, die seinen Gegenstandsbereich durchbricht. Die Metaphysik liegt nicht *hinter* den Einzelwissenschaften, so daß man sie durch diese hindurch und durch diese vermittelt nachträglich erreichen könnte. Sie liegt viel mehr *vor* den Einzelwissenschaften als deren Voraussetzung, als vorgängige Bedingung ihrer Möglichkeit.

Denn die Bedingung aller Wissenschaften ist der Mensch; Wissenschaft treiben kann nur der Mensch. Der Mensch aber ist immer schon weit mehr als nur dieser Einzelwissenschaftler in seinem begrenzten Bereich; wäre er nur dies, so wäre auch die Einzelwissenschaft nicht mehr möglich, weil sie nur in einem weiteren Hori-

zont möglich ist. Der Mensch vollzieht sich als endlicher Geist im Horizont des Seins, fragend und wissend ausgreifend nach der Ganzheit des Seins. Wenn das Vorwissen um das Sein durch methodische Reflexion thematisch gemacht und auf den Begriff gebracht wird, so ist das Metaphysik. Ist es auch Wissenschaft? Sicher nicht im Sinne empirisch gegenständlicher, einzelwissenschaftlicher Erkenntnis, aber doch im Sinne einer kritisch-methodischen Erarbeitung gesicherter Erkenntnis. Wenn also die Einzelwissenschaften metaphysische Voraussetzungen machen, wenn aber diese Voraussetzungen nicht in methodisch gesicherter Erkenntnis, also auf wissenschaftliche Weise, eingeholt werden könnten, so könnte es überhaupt keine Wissenschaft geben, weil sie von ihren Voraussetzungen her jederzeit fragwürdig bliebe. Sie ist als Wissenschaft nur möglich, wenn ihre Voraussetzungen in wissenschaftlicher Reflexion gesichert sind oder wenigstens gesichert werden können. Das heißt aber, Wissenschaft überhaupt ist nur möglich, wenn Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, wenn auch als Wissenschaft ganz eigener Art und eigener Methode, weil sie den Einzelwissenschaften als die Grundwissenschaft vorgelagert ist.

Wird Metaphysik in diesem Sinn durch transzendentalen Rückgang auf den Menschen selbst vollzogen, der sich in der Welt vorfindet, im alltäglichen Fragen und im wissenschaftlichen Forschen die Welt zu erkennen und zu bewältigen strebt, so wird offenbar, daß der Mensch das metaphysische Wesen und menschliches Wissen immer schon metaphysisches Wissen ist, das sich wesensgemäß im offenen Horizont des Seins bewegt, darum immer und notwendig über das endliche Seiende hinausgreift auf das Sein im Ganzen, d. h. im letzten aber auf die Unendlichkeit des absoluten Seins. Daher alles Fragen und Suchen und Streben des Menschen, das in der Erkenntnis der endlichen Welt, auch in aller einzelwissenschaftlichen Erkenntnis nicht erfüllt zur Ruhe kommen kann. Es gibt eine metaphysische Sehnsucht des Menschen, die seinem Wesen entspringt, weil er aus dem Grunde seines Wesens hingeordnet und angewiesen ist auf die Unendlichkeit des Seins. Der Mensch ist durch sein Wesen transzendent. Nur wenn er seine wesenhafte Transzendenz in Freiheit vollzieht, sich selbst übersteigend auf das absolute Sein Gottes hin, erfüllt er das, was er durch sein Wesen immer schon ist und was zu sein ihm durch sein Wesen aufgetragen ist.

# Die Doppelbelastung der Frau in Familie und Erwerbsberuf

Leo Zodrow SJ

Bedeutet die Erwerbstätigkeit für die verheiratete Frau und vor allem für die Mutter eine unerträgliche Last, vor der die Frau unter allen Umständen bewahrt bleiben müßte? Sind deren Folgen für Ehe und Kinder nur negativ zu bewerten? Weshalb sucht die Frau überhaupt außerhäusliche Arbeit? Hat sie ein unabdingbares Recht auf Ausübung eines Erwerbsberufes inner- oder außerhalb des Hauses, das ihr auch durch die Anforderungen der Familie nicht geschmälert werden darf? Sind die früheren Maßstäbe für die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau in Familie, Erziehung und Arbeit heute noch gültig? – Das sind Fragen, die den weiten Umkreis und die Vielschichtigkeit eines der gegenwärtig in der Öffentlichkeit am häufigsten erörterten Themen deutlich machen. Im folgenden soll ein Einblick in die in der Bundesrepublik in dieser Hinsicht außerhalb des kirchlichen Raumes lautgewordenen Meinungen und sich zeigenden Tendenzen und zugleich ein Eindruck von der Breite der Diskussion gegeben werden[1].

## Umfang der Doppelarbeit

Zunächst ist nach zuverlässigen Informationsquellen zu fragen. Außer den Übersichten des Statistischen Bundesamtes, die sich aus den Volkszählungen der Jahre 1950 und 1961 ergeben, von denen die letztgenannte allerdings noch nicht genügend ausgewertet ist, seien vor allem die auf Grund des Gesetzes über den Mikrozensus erhobenen Stichproben genannt[2]. Ihren Kern bildet eine Stichprobenerhebung von 1 v. H. der Bevölkerung, jeweils jährlich im Herbst, die dann durch kleinere vierteljährliche Stichproben bei 0,1 v. H. der Bevölkerung ergänzt wird. Der erste derartige Mikrozensus in der BRD wurde in der Woche vom 6. bis 12. Okt. 1957 duchgeführt[3]. Dieser liegt den folgenden Zahlenangaben zugrunde.

[1] Ein Teil der angeführten Literatur ist dem Verfasser vom Archiv für Wohlfahrtspflege, Berlin-Dahlem, freundlicherweise zur Verfügung gestellt worden.

[2] Amtliche statist. Übersichten finden sich a) im *Statistischen Jahrbuch der BRD* (Hrsg. Statist. Bundesamt Wiesbaden), 1959 ff; b) in: *Die Frau im wirtschaftlichen und sozialen Leben der Bundesrepublik*, Sonderheft der *Statistischen Berichte* (Hrsg. Statist. Bundesamt Wiesbaden), erschienen am 12. 11. 1956; das Heft enthält die Auswertung der Volkszählung 1950; c) in: *Wirtschaft und Statistik*, 12. (1960), 38 ff; das Heft enthält die Auswertung des Mikrozensus 1957; d) vgl. auch *Bayern in Zahlen*, Monatshefte des Bayer. Statist. Landesamtes, 15 (1961), H. 1; das Heft behandelt die wirtschaftl. u. soziale Stellung der Frau in Bayern; e) Sondererhebung über die Situation der nichterwerbstätigen Frauen und der erwerbstätigen Mütter in Berlin (Beiheft zur *Sozialen Arbeit*, Nov. 1962; es handelt sich um eine Sondererhebung des Statistischen Landesamtes Berlin vom Mai 1961.

[3] Nach *Wirtschaft u. Statistik* a.a.O. (s. oben, Anm. 2 c) 8*—10*. — Dazu gehören noch 0,158 Mill. verheiratete (1960), 19 ff.

Danach gab es zu dieser Zeit in der BRD (ohne Berlin) insgesamt 22,1 Mill. weibliche Personen über 15 Jahre. Davon waren 12,3 Mill. verheiratet, 3,9 Mill. verwitwet oder geschieden und 5,5 Mill. ledig, von denen 0,186 Mill. mit ledigen Kindern im Haushalt zusammenwohnten[4].

Fragt man nach der Erwerbstätigkeit dieser Frauen – hier interessieren vor allem Frauen mit noch erziehungsbedürftigen Kindern unter 18 Jahren –, so ergibt sich folgendes Bild[5]:

Von den 12,3 Mill. verheirateten Frauen lebten 8,248 Mill. in Vollfamilien, also mit Kindern. 6,535 Mill. dieser Frauen hatten Kinder unter 18 Jahren zu betreuen; von letztgenannten waren

4,575 Mill. (= 70,0 %) Nichterwerbstätige, die voll ihre Aufgabe als Hausfrau und Mutter erfüllen konnten,
1,960 Mill. (= 30,0 %) Erwerbstätige, und zwar
0,870 Mill. (= 13,3 %) außerhäuslich[6].

Von den 3,9 Mill. verwitweten oder geschiedenen Frauen lebten 1,45 Mill. mit ledigen Kindern zusammen, und 0,737 Mill. von ihnen hatten Kinder unter 18 Jahren zu versorgen; von diesen waren

0,449 Mill. (= 60,9 %) Nichterwerbstätige,
0,288 Mill. (= 39,1 %) Erwerbstätige, und zwar
0,207 Mill. (= 28,1 %) außerhäuslich.

Von den 0,186 Mill. ledigen Frauen mit eigenen im Haushalt betreuten Kindern hatten 0,164 Mill. ledige Kinder unter 18 Jahren zu versorgen; von diesen Frauen waren

0,039 Mill. (= 23,8 %) Nichterwerbstätige,
0,125 Mill. (= 76,2 %) Erwerbstätige, und zwar
0,109 Mill. (= 66,5 %) außerhäuslich.

Außerhäuslich erwerbstätig waren demnach von den Frauen, die Kinder unter 18 Jahren im eigenen Haushalt zu betreuen hatten, im Jahre 1957 13,3% aller verheirateten, 28,1% aller verwitweten oder geschiedenen und 66,5% aller ledigen Frauen. M.a.W., aus dieser Gruppe von Frauen war um diese Zeit fast jede 7. verheiratete, sowie jede 3. bis 4. verwitwete oder geschiedene außerhäuslich berufstätig, während von drei ledigen sogar jeweils zwei außer dem Haus arbeiten.

Und wieviele Kinder waren von der außerhäuslichen Erwerbstätigkeit der Mütter betroffen?

---

[4] Nach *Wirtschaft u. Statistik* a.a.O. (s. oben, Anm. 2 b) 8*—10*. — Dazu gehören noch 0,158 Mill. verheiratete Frauen ohne Angabe des Ehepartners mit Kindern bzw. Enkeln, die wir im Folgenden unberücksichtigt lassen. In der Erhebung selber wurden rund 0,2 Mill. Frauen außer acht gelassen, die in Anstalten u. ä. leben. — Vgl. auch H. SCHMUCKER (Hrsg.): *Die ökonomische Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland*, Ferd. Enke Verlag, Stuttgart 1961. — Vgl. außerdem F. OETER: *Die Frauen- u. Mütterarbeit in der Bundesrepublik*, in: *Die Sozialversicherung*, 16 (1961), 92 ff, sowie *Arbeits- und sozialistische Mitteilungen*, Hrsg. vom Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, 12 (1961) H. 2 u. 3.

[5] Nach *Wirtschaft u. Statistik*, a.a.O., 8*—10*. NB. Die Angaben auf S. 9* differieren geringfügig von denen auf 10*.

[6] Unter außerhäuslich Erwerbstätigen sind alle abhängigen Arbeiterinnen in Industrie u. Landwirtschaft, sowie alle Angestellten u. Beamten verstanden im Gegensatz zu den Selbständigen u. den Mithelfenden Familienangehörigen.

Insgesamt wurden 18,523 Mill. Kinder von rund 10 Mill. Frauen im eigenen Haushalt betreut; darunter waren

13,143 Mill. Kinder unter 18 Jahren mit 7,669 Mill. Frauen,
4,460 Mill. Kinder unter 6 Jahren mit 3,308 Mill. Frauen.

Von der außerhäuslichen Erwerbstätigkeit waren betroffen

2,156 Mill. Kinder mit 1,43 Mill. Frauen, d. h.
1,716 Mill. Kinder unter 18 Jahren mit 1,216 Mill. Frauen und
0,533 Mill. Kinder unter 6 Jahren mit 0,458 Mill. Frauen[7].

M.a.W., im Jahre 1957 hatte von den Kindern, die im eigenen mütterlichen Haushalt versorgt wurden, eine außerhäuslich erwerbstätige Mutter:

jedes 8. bis 9. Kind (ohne Altersbegrenzung),
jedes 7. bis 8. Kind unter 18 Jahren,
fast jedes 8. Kind unter 6 Jahren[8].

Damit ist eine Größenvorstellung von der Zahl der von der Doppelarbeit belasteten Frauen und Kinder gewonnen[9].

## Motive der Frauen für die Doppelarbeit

Weshalb gehen nun verheiratete Frauen arbeiten? Was treibt oder zwingt sie dazu? – „Die Wirtschaft braucht die Frau"[10]. Gewiß, der erhebliche Mangel an an Arbeitskräften übt einen starken Sog aus und macht es der Frau viel leichter als früher, einen Arbeitsplatz zu finden. Aber ist diese Not der Wirtschaft ein „Motiv" für die Frau, wenn sie sich entschließt arbeiten zu gehen?

Es gibt Zeitungen und sogar Zeitschriften, die genaue, in Prozentzahlen errechnete Angaben über die innere Einstellung der Frauen machen. Sie berufen sich gern auf „Umfragen", deren Herkunft oft, vielleicht mit Absicht, im Dunkel gelassen wird, wie etwa in folgender Notiz: „90% der rund 7 Millionen erwerbstätigen Frauen in der Bundesrepublik arbeiten aus materieller Notlage, 5% aus Freude an der Arbeit, 5% um sich zusätzlichen Luxus zu erlauben. Etwa 25% des

---

[7] OETER gibt folgende Zahlen an: „Die Zahl der Kinder, deren Mütter außerhäuslich erwerbstätig waren, wird mit 1 636 000 oder 12 % aller Kinder unter 18 J., bzw. 510 000 Kindern unter 6 J. beziffert". (a.a.O., siehe Anm. 4).
Bei Schmucker sind noch andere Gesichtspunkte berücksichtigt: „Während bei den Vollfamilien jede 8. Mutter mit Kindern unter 18 Jahren außerhäuslich erwerbstätig war, traf dies bei den unvollständigen Familien bereits für jede zweite bis dritte Frau zu. Bei den Frauen mit Kindern unter 6 Jahren lag diese Erwerbstätigenrate nur geringfügig niedriger ... Von den insgesamt 11,2 Mill. Kindern unter 18 J., die mit ihren Eltern in sog. Vollfamilien lebten, waren Kinder außerhäuslich erwerbstätiger Mütter:

1 290 000 oder 11,5 % aller Kinder unter 18 J.,
437 000 oder 19,5 % aller Kinder unter 6 J.

In diesen Familien fehlte die mütterliche Betreuung während der Arbeitszeit völlig ..." (a.a.O., 43 ff).

[8] Im Gegensatz dazu stehen die Angaben bei Josepha FISCHER-ERLING, Köln: „Nach einer Ermittlung des Bundesarbeitsministeriums schätzt man, daß bestimmt jedes 5. Kind von 1—15 Jahren, vermutlich sogar jedes 4., die regelmäßige ganztägige Betreuung und Pflege der Mutter entbehren muß (einschließlich der Kinder von Witwen!)." Möglicherweise sind in diesen Zahlen die selbständigen und die im Familienbetrieb mitarbeitenden Frauen miteingeschlossen. In: *Gesundheitsfürsorge*, Zschr. f. d. Praxis der Volksgesundheitspflege, 8 (1958), 42 ff.

[9] Über die errechneten Fehlergrenzen beim Mikrozensus vgl. Helga SCHMUCKER, a.a.O., 39 f.

[10] Ruth BERGHOLTZ (Hrsg.): *Die Wirtschaft braucht die Frau*. Leske Verlag, Darmstadt 1956.

Familieneinkommens wird von den Frauen beigesteuert. 54,8% aller Frauen würden zu Hause bleiben, wenn der Mann ausreichend verdiente ..."[11] Wie wenig sorgfältig mit derartigen mit dem Stempel einer Pseudo-Wissenschaftlichkeit getarnten und deshalb um so leichtgläubiger aufgenommenen Befragungen umgegangen wird, möge ein Beispiel deutlich machen, in dem es um die Frage geht, wie sich der Mann zur Erwerbsarbeit seiner Frau stelle: „ ... die Männer sind fast ausnahmslos dagegen", so lautet das eine ‚Ergebnis', – genauer: „Nahezu 90% wandten sich entschieden gegen die Erwerbstätigkeit von Müttern mit Kleinkindern. 45% von ihnen lehnten sogar auch die Arbeit von verheirateten Frauen ohne Kinder ab und nur 22% sind in diesem Fall dafür, der Rest von 23% sagt bedingt ja. Nicht einmal aushilfsweise Arbeit wollen etwa zwei Drittel der befragten Männer zulassen, auch dann nicht, wenn sie aus vorübergehender Notlage heraus angenommen wird"[11]. Ein anderes, seiner Herkunft nach ebenso dunkles Ergebnis einer Befragung weiß das gerade Gegenteil zu berichten: „60% (der Männer) sprechen sich positiv zur Berufsarbeit ihrer Frauen aus, ein Drittel ist dagegen, dem Rest ist es gleichgültig." Dieses Beispiel einer sich „populärwissenschaftlich" gebärdenden Pseudo-Soziologie läßt eine Methode der Meinungsbildung deutlich werden, die wegen ihrer inneren Unwahrhaftigkeit nicht ungefährlich ist. Was aber diese angebliche Umfrage über die Motive der Männer für ihre so positive Einstellung zur Frauenarbeit aussagt, verstärkt nur noch den bereits gewonnenen Eindruck: „Bezeichnend bleibt die fast einmütige Auffassung der Männer, daß die berufstätigen Frauen interessanter, toleranter und gleichmäßiger gelaunt sind als die nicht im Erwerbsleben stehenden"[12].

Warum aber arbeiten die Frauen nun wirklich? In den Erörterungen über diese Frage treten im wesentlichen drei Grundmotive hervor, von denen gesagt wird, daß sie die verheiratete Frau bewegen, die Doppellast des Haushalts und der Erwerbsarbeit auf sich zu nehmen, zwei im (psychologischen) Ansatz negative: die soziale Notlage der Familie und die innere Not der Einsamkeit der Hausfrau; seltener ein positives: das Interesse am erlernten Beruf und das Erfülltsein von der Arbeit in ihm.

Um mit diesem letzten zu beginnen: Es gibt Frauen, die trotz ihres Interesses am erlernten Beruf aus freien Stücken zugunsten ihrer Familie auf die Ausübung des Berufes verzichten. Aussagen von Frauen über diesen Punkt finden sich bei Hofmann-Kersten[13]: „Obwohl ich Lehrerin war und meinen Beruf überaus liebte, gab ich der drei Kinder wegen, trotz der Geldknappheit infolge der unterbezahlten

[11] *Die Frau zwischen Betrieb , Haushalt und Familie*, in: *Freies Wort*, Monatsschr. des DGB, Landesbezirk Berlin, 11. (1960), 30.

[12] *Frauen — interessanter u. toleranter*, in: *Geist u. Tat*, Monatsschr. f. Recht, Freiheit und Kultur, 17 (1962), 61. H. 2, 61.

[13] A. Chr. HOFMANN/D. KERSTEN: *Frauen zwischen Familie und Fabrik*. Die Doppelbelastung der Frau durch Haushalt u. Beruf. Verlag J. Pfeiffer, München 1958. Das Buch enthält die Auswertung einer Fragebogenaktion im süddeutschen Raum im Jahre 1956. — Vgl. auch den Bericht über die *Erhebung über die Belastung der erwerbstätigen Frauen durch Beruf, Haushalt u. Familie* durch den DGB im Dez. 1958, in: *Frauen und Arbeit*, Mitteilungsblatt der Hauptabteilung „Frauen" im DGB-Vorstand, Juni 1961, 7 ff.

Stellung meines Mannes, meinen Beruf auf. Ich nähe die Kleider für die Kinder selbst . . ."[14] Eine andere Mutter meint: „Zum Mutterberuf soll und muß bei jeder Frau der andere Beruf aufgegeben werden, wenn man auch noch so sehr an ihm gehangen hat; andernfalls leidet die ganze Familie darunter"[14]. Es muß hier darauf hingewiesen werden: In Befragungen, die sich nur an erwerbstätige Mütter wenden und nichterwerbstätige nicht einbeziehen, kommen diejenigen Mütter nicht zu Wort, die ihre Entscheidung zugunsten der Familie getroffen haben. Dadurch kann leicht der unrichtige Eindruck entstehen, daß es solche Mütter gar nicht mehr gibt.

Gegenbeispiele sehen etwa so aus: „Ich liebe meinen Beruf; mein Alltag wäre nicht ausgefüllt ohne ihn. Und das Verhältnis zu meinem Mann? Nun ja – mein Mann ist am Ort tätig, während ich eine Bahnstation weiter fahren muß. Wir haben uns längst an unsere Lebensweise gewöhnt. Ein Familienleben wie andere kennen wir nicht. Offen gestanden, ich könnte auch ohne Mann leben, ich bin jedoch durchaus nicht unglücklich"[15]. Oder: „ . . . Ich schätze zwar das Geld, das ich verdiene, aber viel glücklicher macht mich mein ausgefülltes Leben. Wenn ich mir Gedanken mache über berufstätige Frauen, dann im umgekehrten Sinne wie der Verfasser dieser handgreiflichen Fragen. Ich hasse nämlich Frauen mit Migräne, darum bin ich im Heer der Berufstätigen geblieben . . ."[16]

Im allgemeinen wird aber, nach der eingesehenen Literatur zu urteilen, die echte Konfliktsituation der Frau, die zwischen Familie und liebgewonnenem Beruf zu wählen hat, bisher fast nur mittelbar und gleichsam am Rand zur Kenntnis genommen. Es mag z. T. daran liegen, daß auch heute noch eine große Zahl der Mädchen keinen Beruf erlernt und deshalb auch kein sehr inniges Verhältnis zur Arbeit hat. Dann wird das Ausscheiden aus dieser Arbeit nicht sonderlich schmerzlich empfunden werden. Der Konflikt kann aber auch verdrängt werden. In diesem Fall kommt es nicht zu einer persönlichen Entscheidung der Frau, sondern zu einer Art kategorischen Vorentscheidung durch gewisse starre Leitbilder, die von der Umwelt geprägt sind, so etwa, wenn auf der einen Seite von der verheirateten Frau gar zu selbstverständlich Verzicht auf die Ausübung ihres Berufes gefordert oder auf der anderen zu leichtfertig der Standpunkt vertreten wird, die Frau habe auf alle Fälle ein Recht auf Ausübung ihres Erwerbsberufes, das ihr auch durch die Anforderungen von seiten der Familie nicht geschmälert werden dürfe. Die Lösung des Konfliktes kann auch nicht darin liegen, das Mädchen von einer gründlichen Berufsausbildung fernzuhalten oder es grundsätzlich nur in Haushaltsberufe hineinzulenken, damit es später gar nicht erst zur Pflichtenkollision komme; auch nicht darin, daß die Frau hilflos und ohne Wegweisung der eigenen Verantwortung überlassen wird, wie es, um ein Beispiel zu nennen, in dem Wort einer Ärztin zu geschehen scheint: „Jede berufstätige Frau, die sich zur Ehe entschließt, und jede Ehefrau und Mutter, die sich zur Berufsarbeit entschließt, steht einem echten Kon-

[14] ebd. 177. [15] ebd. 37. [16] ebd. 36.

flikt gegenüber, dessen Lösung von der Stärke ihrer Persönlichkeit abhängt"[17]. Nein, es ist vielmehr eine Frage der individuellen Berufsberatung, der Berufspädagogik und -ethik, die allerdings so aufzufassen sind, daß sie die Ehevorbereitung mit einschließen. Nötig ist also eine Hilfe für die Frau zur Klärung ihrer Motive auf eine persönliche Wahl und Entscheidung hin.

Ein anderes, oft genanntes Grundmotiv, weshalb Frauen in die Arbeit streben, ist der innere Zwang einer als Not empfundenen Einsamkeit. Gewiß stehen nicht alle Hausfrauen unter solchem Druck: „Ich finde einen Haushalt zu führen nicht eintöniger als acht Stunden im Büro zu sitzen, im Gegenteil! Wiederholen sich nicht auch im Büro die täglichen Arbeiten, dieselben Briefe, dieselben Inhalte, immer wieder dasselbe Ablegen der Akten usw.? Auch in einem Haushalt muß man immer wieder kochen, Geschirr waschen, Staub wischen, Betten machen usw. Aber es kommt wirklich nur auf die Einstellung an und darauf, was man aus der Situation macht. Ich habe meinen Berufswechsel nie bereut und bin nun seit neun Jahren Hausfrau"[18]. Dennoch sollten die Klagen anderer Frauen nicht überhört werden. Aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die persönlichen, in oft mühsamen Interviews erhobenen Äußerungen erwerbstätiger Frauen in der Berliner Befragung von 1000 arbeitenden Müttern 1955/56[19]: „Ich und meine Berufskollegen äußern manchmal, ‚wir können es nicht mehr länger machen'; aber ein paar Minuten später sagen wir dann wieder, daß wir am Beruf hängen, weil man Umgang mit Menschen hat, im Beruf länger jung bleibt; man verdöst zu Hause"[20]. „Die Kinder brauchen mich, aber den ganzen Tag in der Wohnung – ich käme um vor Langeweile"[21]. „Nur-Hausfrau möchte ich nicht sein; ich bin gern unter Menschen, und die Arbeit ist mir ein Bedürfnis"[22]. Die Frauen fühlen sich, so sagt man, in der Enge eines kleinen rationalisierten Haushalts, selbst wenn Kinder zu betreuen sind, nicht ausgefüllt. Ihnen „fallen die Wände über dem Kopf zusammen". Sie suchen im Betrieb Kontakt, Aussprache, Information[23]. Es sind Fälle bekannt, daß Frauen mit einem Schrebergarten oder mit wöchentlich wenigen Stunden Gelegenheitsarbeit in ihrem früheren Beruf geholfen war. – Das Grundmotiv der Einsamkeit ist, wie aus den wenigen Andeutungen ersichtlich wird, einigermaßen klar erkannt, wenn auch wohl noch nicht in seiner ganzen Bedeutung erfaßt: Ist diese Not von innen nicht das deutliche Symptom eines heimlichen Unbehagens der Frau an ihrer heutigen Stellung in Familie und Gesellschaft? Ist das der Fall, dann

---

[17] Medizinaldirektorin Dr. v. Renthe-Finck, Berlin, in einem Vortrag auf der Tagung des Dt. Ärztinnenbundes in Bayreuth 1960, zitiert in dem Bericht von Ilse SZAGUNN: *Körperliche u. seelische Störungen der erwerbstätigen Frau in der heutigen Zeit*, in: *Gesundheitsfürsorge*, Zschr. f. d. Praxis d. Volksgesundheitsfürsorge, 10. (1960), 54 f.

[18] HOFMANN-KERSTEN a.a.O. 177.

[19] Edith HINZE, *Lage u. Leistung erwerbstätiger Mütter*. Ergebnisse einer Untersuchung in Westberlin. Carl Heymans Verlag, Berlin 1960.

[20] ebd. 87. [21] ebd. 77.

[22] Hertha SIEMERING, *Erwerbstätige Mütter*. Ausschnitte aus einer sozialempirischen Enquête in Westberlin. In: *Soziale Arbeit*, hrsg. v. d. Arbeitsgemeinsch. Sozialwissenschaftl. Institute, 9. (1958), 106 ff.

[23] Paula MAEDER, *Die Doppelarbeit der Frau — ein pädagogisches Problem*. In: *Blätter des Pestalozzi-Fröbel-Verbandes*, 11 (1960), 75 ff.

wäre diese Seite des Problems aufs Ganze gesehen ernster zu nehmen als die von außen auf die Frau zukommende Not.

Der soziale Notstand der Familie erscheint jedoch in fast allen Abhandlungen über die Erwerbstätigkeit der verheirateten Frau als Hauptmotiv für deren Berufstätigkeit an erster Stelle.

Zwar wird auch vereinzelt zugegeben, daß viele Frauen „nur um des Verdienstes willen, ja oft nur, um sich einen gewissen Luxus leisten zu können", arbeiten. Aber eine solche Aussage wird gewöhnlich mehr auf die unverheiratete junge Arbeiterin und Angestellte eingeschränkt: „Dieser Frauentyp fragt nicht nach dem Wert der ihr so wenig bedeutenden Arbeit; er will sich im Beruf nicht verausgaben ... Dieser Menschentyp wird unter den angelernten Arbeiterinnen der Metall-, der pharmazeutischen und der Lebensmittelindustrie, bei den Schreibkräften in den Kontoren und bei fast allen jungen Mädchen, die nur bis zur Heirat viel Geld verdienen wollen, zu finden sein"[24]. Es wird auch eingeräumt, daß bei mancher jungverheirateten Frau der Wunsch mitspielen mag, sich die eigene Einnahmequelle zu erhalten und daß es „kompliziert" werden kann, wenn jemand, der „daran gewöhnt ist, sein eigenes Geld einzuteilen, plötzlich nur ein Taschengeld bekommt und womöglich um alle Extraausgaben – wie vielleicht eine neue Dauerwelle – bitten muß"[25].

Dagegen wird gelegentlich energisch bestritten, daß verheiratete Frauen und vor allem Mütter hauptsächlich um eines übertriebenen Lebensstandards willen eine außerhäusliche Arbeit annehmen. Solche Fälle gebe es selbstverständlich auch, „sie lenken wie die vereinzelten schwarzen Schafe in der Herde das besondere Augenmerk auf sich und sind die Ursache für grobe Verallgemeinerungen"[24]. Die Wirklichkeit sehe aber vielfach anders aus. Krasse Äußerungen finden sich in der bereits erwähnten Berliner Befragung, die allerdings, das muß beachtet werden, schon acht Jahre zurückliegt: „Das Geld reicht nur zum Leben", erklärt z. B. eine Frau, die einen lungenkranken Mann und zwei kleine Kinder zu betreuen hat; „ich benötige täglich eineinhalb Liter Milch und ein Viertel Pfund Butter, was unbedingt sein muß ... ich kann keinen Pfennig entbehren"[26]. „Ich arbeite nur, weil wir das Geld brauchen", meint eine andere; „Manchmal möchte ich alles hinschmeißen, und man fragt sich, ob die Kinder einem die Schinderei auch später danken werden"[27]. Da gebe es Frauen, die für die Ausbildung ihrer Kinder oder in jungen Ehen für das Studium ihrer Ehemänner arbeiten. Man spare für ein Eigenheim oder den Baukostenzuschuß, für eine zusätzliche Altersversorgung. Arbeiterinnen und Angestellte nehmen anstelle ihrer kranken oder invaliden Männer eine Arbeit auf. Der größte Teil der Frauen arbeite für den Lebensunterhalt, vor allem ledige Mütter, Verwitwete und Geschiedene. Also hauptsächlich „die Verantwortung für

[24] Gerda RÜMELIN, *Die Einstellung der Frau zu Beruf und Arbeitseinsatz*, in: Ruth BERGHOLTZ a.a.O. 204.
[25] Maria SACK, *Umgeschult auf Ehefrau*, im Frauenfunk des SFB, 31. 10. 1961.
[26] E. HINZE a.a.O. 64. [27] ebd. 70.

andere zwingt der Frau die Entscheidung auf, mit aller Zähigkeit eine Doppelbelastung auf sich zu nehmen"[28].

Zurückgewiesen wird daher eine nur von oberflächlicher Beobachtung ausgehende, zu unsachgemäßer und einseitiger Forderung an die Frau führende „harte Kritik", durch die sich die Frau mißverstanden und gekränkt fühle, „da man ihr das mütterliche Verantwortungsgefühl absprechen zu müssen glaubt, vielmehr ihr den Wunsch unterstellt, unbequeme Mutterpflichten abzuwälzen, um materielle Werte dagegen einzutauschen". Das Verhalten der Mütter lasse sich als „Abwehr ... gegen die Bedrohung der Familie durch Armut gerechter kennzeichnen, als durch den Vorwurf ‚überhöhter Lebensansprüche', der sich nach unserem Eindruck nicht rechtfertigt ... Die Mutter, die es ihrem Kinde ersparen möchte, inmitten einer Schar gutgekleideter Altersgenossinnen in einem dürftigen, ausgewachsenen, geflickten Kleide herumzulaufen, will es oft vor Schäden bewahren, die sich aus Neidgefühlen gegen die Bessergestellten ergeben könnten ... Es gehört überdurchschnittliche innere Sicherheit, auch Humor der Mutter oder die Fähigkeit zu suggestiver Beeinflussung des Kindes auf Grund einer religiös fundierten Lebensauffassung dazu, um das Kind zu Gelassenheit gegenüber offensichtlicher Benachteiligung beim Vergleich mit anderen Kindern zu erziehen. In der Großstadt ist diese Aufgabe besonders schwer, und die Mütter ziehen es vor, sich mit staunenswertem Energieaufwand dafür einzusetzen, daß üblicher Aufwand einigermaßen mitgemacht werden kann"[29].

Diesem Bild entspricht allerdings nicht ganz die Meinung eines ungenannten amerikanischen Soziologen, mit der eine Tageszeitung ihre Leserinnen zur Gewissenserforschung anregen möchte: „Die deutschen Frauen sind zu Streberinnen geworden, die sich mit den Erfolgen ihrer Männer nicht mehr zufrieden geben. Sie wollen aus eigener Kraft auf der sozialen Stufenleiter höher klettern. Daher scheuen sie die Arbeit nicht, sie sind sogar so versessen darauf, daß sie ihre eigene Gesundheit zu opfern bereit sind"[30]. Aber selbst wer dieser Ansicht zuneigt, sollte sich hüten, die Verantwortung für ein solches Verhalten allein den Müttern oder überhaupt „den Frauen anzulasten, die auch da, wo sie nicht unter dem unmittelbaren Zwang der Not erwerbstätig sind, unter dem psychologischen Druck von Aufwandvorstellungen stehen, die nach Art und Umfang wesentlicher Bestandteil der modernen Verbrauchergesellschaft sind und zudem von den Massenmedien systematisch genährt" werden[31]. Ähnlich urteilen Hofmann-Kersten: Man sollte künftig „mit dem Allgemeinurteil vorsichtiger sein, Ehefrauen würden grundsätzlich nur um des erhöhten Lebensstandards willen zuverdienen. Das trifft nur für eine kleine, allerdings gefährliche Minderheit zu. Gefährlich deshalb, weil sie das alte Ordnungsgefüge mit tiefen Rissen durchzieht, und das Zusammenleben in der Familie wie in der Öffentlichkeit erheblich stört und belastet. Für sie ist der Ver-

[28] G. RÜMELIN a.a.O. 20 [29] E. HINZE a.a.O. 97.
[30] Zitiert bei Erica MONTE, *Bienenfleiß macht Frauen krank.* In: *Fränkisches Volksblatt*, Würzburg, 3. 4. 1962.
[31] Ferd. OETER a.a.O.

zicht auf Kinder und auf ein Familienleben fast selbstverständlich geworden, weil sie ihre Aufgabe nicht mehr zu Hause, sondern nur noch draußen in der Welt sieht"[32].

## Nachteilige Folgen der Doppelarbeit

Es fehlt gewiß nicht an Stimmen, die auch auf die positive Bedeutung einer Erwerbstätigkeit der verheirateten Frau und sogar der Mutter hinweisen. Nicht nur erweitere sich der Gesichtskreis der Frau und wirke deren berufliche Befriedigung anregend auf die Familie; nicht nur hebe sich in gewissem Umfang das Einkommen der Familie, – die Kinder würden auch mehr zur Selbständigkeit erzogen, das Verständnis für die Berufstätigkeit des Mannes von seiten der Frau werde durch deren Berufstätigkeit gefördert, und es werde auch eine bei nicht wenigen Hausfrauen, die beim Eheschluß plötzlich ihre Arbeit aufgaben, zutagetretende krankhafte Depression vermieden: ein Hinweis, dem man noch mehr nachgehen sollte[33]!

Die andere, negative Seite des Problems, soweit es die Frau selbst angeht, tritt aber in der Öffentlichkeit mehr in den Vordergrund und hat ein erhebliches Echo in der Tagespresse ausgelöst: „Nach Dienstschluß fängt die Arbeit an. Monatelang keine freie Stunde", so umschreibt eine große Tageszeitung die Bedrängnis vieler berufstätiger Frauen[34]. „Man überlege: Der Mann wird durch die Heirat im häuslich-wirtschaftlichen Bereich zumeist entlastet ... Seine ‚Entlastung' fällt aber meist als ‚Belastung' auf die Frau. Vielfach muß die Frau nach einem müde machenden Arbeitstag den Haushalt allein besorgen ..."[35] Die Auswirkungen der Arbeitsüberlastung auf die Gesundheit der Frauen sind häufig Thema auf Ärztetagungen[36]. Ihre warnenden Hinweise finden starke Beachtung. Prof. Kirchhoff, Direktor der Göttinger Universitätsklinik, glaubt festgestellt zu haben, daß die Gruppe der Frauen, die „organisch nicht faßbare, meist durch Doppelbelastung ausgelöste vegetativ-nervöse Erscheinungen" aufweist, auffallend parallel mit der zunehmenden Arbeitsbeteiligung verheirateter Frauen gehe[37].

Ein Fehlschluß sei es aber, so wird ausdrücklich betont, solche Gesundheitsschäden darauf zurückzuführen, daß die Frau ganz allgemein für Industriearbeit

[32] HOFMANN-KERSTEN a.a.O. 253.

[33] Vgl. u. a. Leo HALLER, *Die Erwerbstätigkeit deutscher Mütter.* In: *Unsere Jugend,* Zschr. f. Jugendhilfe in Wissenschaft u. Praxis, 10. (1958), 260 ff.

[34] *Süddeutsche Zeitung,* 10./11. 6. 1961. — Vgl. auch: *Deutsche Zeitung,* 5./6. 5. 1962: *Fräulein Bauers Kummer: Warum sind berufstätige Frauen so häufig krank?*

[35] J. FISCHER-ERLING a.a.O., Anm. 7.

[36] Vgl. die in den Anm. 17, 37, 46 genannten Kongresse.

[37] Vortrag auf dem Ärztetag in Wiesbaden 1961, nach *FAZ,* 24. 6. 1961. — Vgl. aber die kritischen Bemerkungen zu diesem Thema von Ilse Szagunn, Berlin, die sich jedoch nicht auf obiges Referat zu beziehen scheinen: „Zur allgemeinen Beurteilung der arbeitenden Bevölkerung steht eigentlich nur die Morbiditätsstatistik zur Verfügung. Sie beruht überwiegend auf z. T. sehr mangelhaft ausgefüllten Krankenscheinen ... (Deshalb ist) ein Rückschluß auf den tatsächlichen Gesundheitszustand der weiblichen Arbeitnehmer überhaupt wie auf Unterschiede zwischen erwerbstätigen und nichterwerbstätigen Frauen nicht berechtigt. — Die gleiche Kritik gilt, wenn von den zunehmenden ungünstigen Zahlen der Frühinvalidität gesprochen wird" (SZAGUNN a.a.O., Anm. 17).

weniger geeignet sei als der Mann. Eingehende Untersuchungen des Max-Planck-Instituts für Arbeitsphysiologie in Dortmund haben sogar ergeben, daß „die Frau in vieler Hinsicht wesentlich leistungsfähiger ist als der Mann"[38]. Wohl aber lassen sich Schäden häufig, so wird gesagt, davon herleiten, daß die Maschinen und die modernen Betriebe – als Produkte männlichen Geistes –, sowie Arbeitszeit und -rhythmus immer noch zu wenig dem Bedürfnis und der Art der Frau, ja der Familie angepaßt sind[39].

Welche Belastung der Ehe aus dem Arbeitsverhältnis der Frau erwächst, versucht eine Berliner Tageszeitung in der Schlagzeile deutlich zu machen: „Die Wochenend-Ehe. Das Problem der berufstätigen Ehepaare"[40]. Gerade diese Frage scheint jedoch das öffentliche Interesse noch kaum gefunden zu haben.

Mehr Aufmerksamkeit gilt der Frage, welche Auswirkung die Berufstätigkeit der Mutter auf das Kind hat. Als nach dem 13. August 1961, infolge der Sperrung der Sektorengrenze in Berlin, ein Teil der Arbeitskräfte der Westberliner Wirtschaft plötzlich ausfiel und der Senat dazu aufrief, Kinder alleinstehender Mütter, die arbeiten gehen wollten, in Pflege zu nehmen, reagierte die Presse darauf mit der Frage, ob diese Krisensituation sich nicht besser durch Überstunden meistern lasse als dadurch, daß noch mehr Mütter für die Wirtschaft angeworben würden: „Die Männer können zu einem großen Teil allein schaffen, was die Mütter nur auf Kosten der Kinder leisten würden"[41]. Mit Nachdruck wird auf die seelischen und charakterlichen Schäden hingewiesen, die sich bei „Schlüsselkindern" aus der Vernachlässigung durch die erwerbstätige Mutter leicht ergeben könnten: „Menschen, die als Kinder vorzeitig die mütterliche Fürsorge entbehren mußten, (sind) eine Quelle sozialer Infektion, die so wirklich und ernsthaft ist wie die Träger von Diphteritis- und Typhusbazillen"[42]. Erwähnt sei besonders die vielzitierte Arbeit von Speck ‚München[43], sowie der Aufsatz „Das Kleinkind und seine Mutter" von Hans A. Zulliger[44]. Dieser empfiehlt, um dem Übel abzuhelfen, obligatorische Mutterschafts- und Kinderversicherung ähnlich der Altersversicherung, „irgendwie bezahlte Ferien" für die Mutter während der Dauer des ersten Lebensjahres ihres Kindes u.a., betont aber auch: „Wenn es einer Mutter aus äußeren und inneren Gründen möglich ist, ihren Beruf aufzugeben, damit sie wenigstens während des ersten Lebensjahres ihrer Kinder zu Hause bleiben kann, dann sollte sie es tun." Prof. Kirchhoff stellt in dem bereits erwähnten Vortrag die allerdings schon von ihm selbst „utopisch" genannte Forderung: „Eine Mutter mit Kindern unter 15 Jahren gehört nicht in die außerhäusliche Berufsarbeit; ihre Aufgabe ist, die Hüterin der Familie zu sein"[45]. Prof. H. O. Kleine ist sogar der Auffassung, die

---

[38] Otto GRAF, *Die Frauenarbeit in arbeitsmedizinischer Sicht*, in: Ruth BERGHOLTZ a.a.O. 291.
[39] F. OETER a.a.O. (Anm. 4). [40] *Der Tag*, Berlin, 15. 4. 1961.
[41] *Mutter soll arbeiten, wo bleibt das Kind?* und *Mütter oder Männer*, im *Tagesspiegel*, Berlin, 8. 9. 1961.
[42] H. SIEMERING a.a.O.
[43] Otto SPECK, *Kinder erwerbstätiger Mütter*. Ferd. Enke Verlag, Stuttgart 1956.
[44] in: *FAZ*, 27. 1. 1962. [45] Vgl. Anm. 37.

ganztägige Berufsarbeit der Mütter schulpflichtiger Kinder müsse grundsätzlich verboten werden[46].

Im Hinblick auf das wahllose Anwerben von Frauen seitens der Wirtschaft meint Hertha Siemering, es sollte überlegt werden, „inwieweit der augenblickliche Gewinn an Arbeitspotential, den die erwerbstätigen Mütter von Säuglingen, Kleinkindern und schulpflichtigen Kindern darstellen, jene künftigen Verluste an gesunder Arbeitskraft aufzuwiegen vermag, mit denen die Defekte von Menschen, die ohne zureichende mütterliche Versorgung großgeworden sind, die Volkswirtschaft belasten, und wie man durch Schonung dieser Mütter solche Verluste, wenn nicht gänzlich verhindern, so doch wenigstens auf ein Mindestmaß beschränken könnte"[47]. Aus derselben Sicht urteilt Oeter: „Wie vor 100 Jahren die Kinderarbeit, so ist heute die Mütterarbeit ein Schandfleck unserer Wirtschafts- und Sozialordnung, dessen schnellstmögliche Beseitigung allen ihrer staatsbürgerlichen Verantwortung Bewußten dringend am Herzen liegen sollte"[48]. Bei solchen Sätzen kommt das ungewohnt scharfe Wort Pius' XI. aus dem Jahre 1931 in Erinnerung: „Daß Hausfrauen und Mütter wegen Unzulänglichkeit des väterlichen Arbeitsverdienstes zum Schaden ihres häuslichen Pflichtenkreises und besonders der Kindererziehung außerhäuslicher Erwerbsarbeit nachzugehen genötigt sind, ist ein schändlicher Mißbrauch, der, koste es, was es wolle, verschwinden muß"[49].

Diese Einsichten und Forderungen haben im wesentlichen Zustimmung bei den höchsten staatlichen Stellen gefunden. So hat sich u. a. der Bundesminister für Gesundheit, Frau Elisabeth Schwarzhaupt, für eine Entlastung der berufstätigen Frau, insbesondere der durch Haushalt und Beruf doppelt belasteten Mutter eingesetzt. Als die „glücklichste Lösung" bezeichnete sie es, wenn die kinderreiche Mutter durch verbesserte öffentliche Leistungen so gestellt werde, daß sie auf Arbeit außerhalb des Hauses ganz verzichten könnte[50].

Verwunderlich ist nur, wie wenig bisher erreicht werden konnte, um der Familie und damit der Mutter aus der Notlage herauszuhelfen, trotz der verhältnismäßig stark interessierten und positiven Einstellung der Öffentlichkeit zu diesem Problem. Dem mit der Situation Vertrauten drängt sich die Frage auf, ob es psychologisch und taktisch sehr glücklich ist, die Anstrengungen zur Linderung des Notstandes der Familie so unbedingt an die Begriffe „Kindergeld", „Familienlastenausgleich" u. ä. zu binden.

Aber selbst wenn es in Bälde gelänge, dem ersten der oben genannten Grundmotive für die Erwerbsarbeit der Mütter den Boden zu entziehen und die soziale Notlage der Familie zu beheben, blieben danach nicht immer noch die beiden

---

[46] Auf dem 7. Internationalen Konvent für Vitalstoffe, Ernährung u. Zivilisationskrankheiten in Aachen 1961. Nach: *Tagesspiegel, Berlin*, 24. 5. 1961.

[47] H. SIEMERING a.a.O. [48] F. OETER a.a.O.

[49] Rundschreiben *Quadragesimo anno*.

[50] Auf der 4. Bundesfrauenkonferenz des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB) in Nürnberg 1962. Nach: *Aachener Nachrichten*, 30. 4. 1962.

anderen Beweggründe? Sie würden jetzt erst recht hervortreten! Dann stände nicht mehr die Frage der Doppelbelastung der Frau im Vordergrund, sondern die Frage nach der „Rolle" der heutigen Frau in Familie und Gesellschaft. Diese Rolle der Frau scheint sich zu wandeln. – Dem aufmerksamen Leser wird aufgefallen sein, daß in dieser Übersicht nicht auf das Buch von Alva Myrdal und Viola Klein: „Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf"[51] eingegangen wurde. Es ist in seiner Art von den bisher angeführten so verschieden, daß es einer eigenen und ausführlichen Besprechung wert erscheint.

# ZEITBERICHT

Die Mongolei – Sorgen um Afrika – Deutsche Literatur in französischer Sicht – Schwestern in Indien

## Die Mongolei

Die plötzliche Forderung Pekings nach einem Grenzabkommen mit der Mongolischen Volksrepublik hat dieses Land in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückt. Dieser Stanat – er zählt trotz seiner riesigen Fläche (1,5 Millionen qkm = 6mal die Bundesrepublik) nur 1,1 Millionen Einwohner – ist nach der Sowjetunion der älteste kommunistische Staat. Weiter hatte er bisher keine Bedeutung. Ob er sie durch seine geographische Lage erhält – er liegt als einziger Staat zwischen den beiden feindlichen Brüdern Sowjetunion und China –, bleibt abzuwarten. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, daß der russische Ideologe Iljitschew wenige Tage vor der Abreise der russischen Delegation nach Ostberlin an der Konferenz der mongolischen Parteiführer im Auftrag Chruschtschews teilnahm. Er konnte dort von dem eben aus Peking zurückgekehrten Umjagin Tsedenbal erfahren, wie die chinesischen Kommunisten die Lage beurteilten. Sowohl Iljitschew wie auch Tsedenbal nahmen beide am Parteitag der SED in Berlin teil.

Die Mongolische Volksrepublik ist ein Teil der Mongolei, die zum innerasiatischen Trockengürtel gehört und südlich des Baikalsees liegt. Von dort aus brachen 1206 die Mongolen unter Dschingis Chan auf, um ein Weltreich zu errichten, und sie, die im Grund tolerant waren, wurden zum Schrecken der gesamten Welt.

[51] Aus dem Englischen von Ursula Schroth-Pritzel, Verlag Kiepenheuer u. Witsch, Köln 1960.

Spricht man von der Mongolei, so denkt man sofort an die Wüste Gobi. Und in der Tat ist diese wasserlose, unfruchtbare Steppe Mitte und Scheidepunkt der Mongolei. Selbst unbewohnbar, nur von Karawanen und Nomaden durchzogen, trennt sie die Mongolei in zwei voneinander geographisch, aber auch kulturell und politisch sehr verschiedene Gebiete.

Das eine, im Südosten gegen China und die Mandschurei hin gelegen, hat zwar im Winter unter den aus dem Nordwesten kommenden Winden zu leiden, die ihm harte Kälte bringen, nimmt aber im Sommer an den Monsunregen des Pazifik teil. Weidewirtschaft, aber auch Ackerbau, vor allem im fruchtbaren Gebiet von Ala-shan entlang dem Hwangho bis Kalgan, kennzeichnen diesen Teil der Mongolei, der durch kleinere Gebirgszüge gegen China hin und durch den Großen Chingan nach der Mandschurei zu begrenzt wird. Dieser Teil geriet nach dem Zusammenbruch des Mongolenreichs und nach der Herrschaft der Mongolen über China (1260–1368) mehr und mehr unter chinesischen Einfluß. Dieser wirkte sich zunächst dahin aus, daß die Mongolen vom Nomadenleben zur Seßhaftigkeit übergingen, auch zu Ackerbau. Die Kolonisation von seiten der Chinesen begann nur zögernd, und die Mandschu-Dynastie förderte sie in keiner Weise. Erst unter dem wachsenden Druck Rußlands und Japans entschlossen sich die Mandschus zu einer stärkeren Förderung der chinesischen Kolonisation. Der Sturz der Dynastie (1911) und die Umwandlung Chinas in eine Republik sowie der wenige Jahre später erfolgende Fall des zaristischen Regimes in Rußland gaben den Chinesen freiere Hand in der Inneren Mongolei. Sie benutzten die Gelegenheit zu einer Neugliederung der Verwaltungs- und Militärbezirke. Und sie förderten die Kolonisation durch chinesische Bauern. Der chinesisch-japanische Krieg unterbrach diese Entwicklung, aber das Ende des 2. Weltkrieges brachte die Innere Mongolei wieder fest in chinesische Hände. Heute wohnen dort etwa 5,5 Millionen Menschen, von denen jedoch nur 500 000 Mongolen sind.

Ganz anders verhält es sich mit dem nordwestlichen Teil, der von der Inneren Mongolei durch die Wüste Gobi getrennt ist. Dieser bildet den Grundstock des bewohnten Gebietes der Mongolischen Volksrepublik, zu der auch der größte Teil der Wüste Gobi gehört. Die hohen Gebirgszüge des Altai, des Tannu-ola, des Sanjagebirges, des Khangai bilden hier ein abflußloses Becken, dem sich nach Osten hin weitere kleinere Becken anschließen.

Klimatisch gehört dieser Teil zu Sibirien, und an Sibirien erinnert auch die Fauna der Abhänge der Gebirgszüge im Nordwesten. Die Täler der Hochflächen sind wasserreich. Reiche Weiden ermöglichen eine gute Viehzucht, die den Hauptreichtum des Landes bildet.

Den Chinesen gelang erst langsam im Lauf der Jahrhunderte die Besitznahme dieses Teiles der Mongolei. Doch war ihre Herrschaft dort nie sehr fest, da das Land seiner natürlichen Lage nach ganz auf Rußland und dessen asiatische Besitzungen ausgerichtet ist. Darum war es auch nach dem Sturz der Mandschu-Dynastie den Stammesfürsten ein leichtes, die Äußere Mongolei zu einem selbständigen Staat auszurufen. Lange dauerte allerdings das theokratische Feudalsystem des Lebenden Buddhas nicht. 1924 erfolgte eine neue Revolution, hinter der die Agenten Sowjetrußlands standen, das sich nach dem Bürgerkrieg daran machte, den vom zaristischen Rußland auf Innerasien ausgeübten Einfluß für sich zurückzugewinnen. Die Kämpfe und Unruhen dauerten bis etwa 1932. Seither ist Ruhe im Lande, und heute ist bereits die zweite Generation der von den Kommunisten beherrschten Mongolischen Revolutionären Volkspartei am Ruder. Lediglich im Herbst des vergangenen Jahres ist der damalige Sekretär des Zentralkomitees, Tumur Ochir, anscheinend wegen nationaler Sonderbestrebungen abgesetzt worden.

Die Mongolen sind auch heute noch zu 85 % Nomaden. Die Seßhaftmachung und die Überführung zum Ackerbau gehen nur langsam voran. Die kommunistische Regierung versuchte auch, eine Industrie aufzubauen. Ob und welche Mengen an Bodenschätzen vorhanden sind, ist vorerst noch kaum bekannt. Immerhin wird etwas Gold gewonnen und nach Rußland ausgeführt. In der Nähe von Ulan-Bator, der Hauptstadt, bei Nalaikha befinden sich Kohlenlager, deren Vorkommen auf 500 Millionen Tonnen geschätzt wird.

Politisch ist das Land ganz auf die Sowjetunion ausgerichtet, wobei es dem natürlichen Lauf seiner Flüsse und Täler folgt. Die einzige große Bahnlinie verbindet Ulan-Bator mit Ulan-Bade an der Transsibirischen Eisenbahn, aber seit 1956 ist diese Linie nach Peking weitergeführt und bildet so die wichtige Verbindung zwischen Moskau und Peking.

## Sorgen um Afrika

Die afrikanischen Völker haben die Kolonialverwaltung abgeschüttelt. Nicht immer sind die Weißen leichten Herzens gegangen, und nicht immer war das Egoismus. Bei den Besten und Klarblickendsten unter ihnen war es die Sorge um die Zukunft der afrikanischen Menschen: Was wird aus ihnen, wenn sie (jetzt schon) sich selbst überlassen werden? Was daraus wird, beginnt sich an vielen Stellen des schwarzen Kontinents abzuzeichnen. Gleichzeitig beginnt der erste Enthusiasmus in der Entwicklungshilfe einer gewissen Ernüchterung zu weichen. Ein neues Denken in der Entwicklungspolitik zeichnet sich ab.

Im Januarheft 1963 von *Signes du Temps* äußert Robert Delavignette die Besorgnis, die französische Entwicklungshilfe an 14 afrikanische Staaten, deren Höhe er im einzelnen nachweist, könne, statt der Gesamtbevölkerung zugute zu kommen, eine Kaste unverhältnismäßig bevorzugter schwarzer Funktionäre schaffen helfen, die die Massen in Rechtlosigkeit und Unterdrückung hält. Tatsächlich geht der größte Teil dieser Summen an den Beamtenapparat. Auch sonst sei man mit dieser Hilfe nicht immer gut beraten. Man schaffe in die Augen springende industrielle Großanlagen, zu denen die Bevölkerung keinerlei Beziehung habe, statt den Eingeborenen zunächst einmal im Kleinen und für sie Faßbaren zur Hand zu gehen: durch Erstellung von Brunnen, von Silos, von Dämmen und einer Werkzeugausrüstung, die ihnen und der Dorfgemeinschaft eingeht. Delavignette verweist im übrigen auf das Buch des Agronomen René Dumont „L'Afrique Noire est mal partie" (Editions du Seuil, Paris 1962).

Woher, so fragt Wilhelm Röpke in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 15. Januar 1963, Nr. 14, kommt der jähe wirtschaftliche Absturz, der sich im Kongo vollzieht, so daß dort die Dinge zur Anarchie treiben? Die tiefste Ursache dafür sei nicht wirtschaftlicher Natur, sondern gehöre dem politischen, geistigen und moralischen Bereich an. Sie ist nach Röpke zu suchen „in einem durchaus mangelhaften staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenhalt, im Fehlen elementarster Vorstellungen über geordnete Verwaltung und Finanzgebarung, im Mangel an etwas, was man die geistig-moralische Infrastruktur nennen kann". Darum rufe man dringend nach Helfern, die sich um das kümmern, „was man früher schlicht Erziehung genannt hätte, um Anleitung, Führung, elementarste Menschenbildung". Jetzt erkenne man allmählich, welch „unersetzliche Leistung" die christlichen Missionare vollbracht hätten.

Röpke findet sich durch das Werk des Münsterschen Theologen *Anton Antweiler* „Entwicklungshilfe" (Paulinus-Verlag, Trier 1962) bestätigt, von dem er mit großer Anerkennung spricht und in dem er „ein eindrucksvolles Zeichen der heilsamen Akzentverschiebung sieht, die die neue Phase der Erörterung des Entwicklungsproblems kennzeichnet". „Schon der Mut", sagt Röpke, „mit dem hier der Theologe von der Entwicklungshilfe sagt, daß sie ‚heute ein Anliegen von Menschenfreunden, von Politikern, Geschäftsleuten, Wühl- und Wirrköpfen, Hysterikern und Hochstaplern ist', ist auffallend genug sowie auch die Unbefangenheit, mit der radikal die Frage nach Ziel, Recht und Pflicht der Entwicklungshilfe gestellt wird. Vortrefflich ist auch dieser Satz, den man die technizistischen Banausen der Entwicklungshilfe zehnmal abschreiben lassen sollte: ‚Wohlstand ist nicht isolierbar. Er beruht auf technischen und wirtschaftlichen Leistungen, auf einer sozialen Ordnung und vor allem auf geistigen Grundlagen, die sittlich und letztlich religiös sind'."

Mit dem neuen Denken in der Entwicklungspolitik bahnt sich eine neue, gerechtere Sicht der hinter uns liegenden Kolonialepoche an. Mit dem ersten Enthusiasmus der Entwicklungshilfe ging ja häufig ein wenig sachliches Aburteilen über alles das Hand in Hand, was der weiße Mann in der Welt geleistet hatte. Hier läßt Röpke den Marburger Professor *Kurt Hesse* zu Wort kommen: „Entwicklungsländer und Entwicklungshilfen an der Wende des Kolonialzeitalters" (Duncker und Humblot, Berlin 1962). „Der besondere Wert des Buches von Hesse scheint mir", so schreibt Röpke, „vor allem darin zu liegen, daß es, nachdem wir zum Überdruß von den negativen Seiten der Kolonialperiode gehört haben, unser Bild wahrheitsgemäß nach der positiven Seite ... ergänzt. Wenn man – und die dezidiert antikolonialen Entwicklungstheoretiker und Entwicklungspolitiker setzen das ja in der Regel am kräftigsten voraus – die ‚Modernisierung' und ‚Entwicklung' der Erde trotz allen Bedenken als wünschenswertes Ziel annimmt, so ist es geistig unredlich, den außerordentlichen Beitrag, der dazu von den westlichen Kolonialmächten ... geleistet worden ist, zu ignorieren."

Und noch einmal Röpke: „Man läuft Gefahr, in geradezu metaphysische Strudel zu geraten, wenn man jenes Ziel überhaupt zur Diskussion stellt und die Frage zuläßt, wie die Weltgeschichte gelaufen wäre, wenn die europäische Expansion über den Erdball *nicht* erfolgt und mit ihr die universale Angleichung an die westliche Zivilisationsform nicht in Gang gekommen wäre. Sie ist genau so müßig wie die andere nach dem historischen ‚Recht' der Ausbreitung der antiken Zivilisation durch den griechischen und römischen ‚Kolonialismus'. Genug, daß damals wie heute der ‚Kolonialismus' mitsamt seinen Passiven die nicht wegzudenkende Form der Kulturexpansion gewesen ist, und man kann nur wünschen, daß die ‚Kolonisierung' der Erde durch Europa, nun da dieses Kapitel der Weltgeschichte so gut wie abgeschlossen ist, recht bald selbst von den früheren ‚Kolonisierten' in diesem geschichtsphilosophischen Licht gesehen wird." Tatsächlich, so schließt Röpke seinen Beitrag, mache sich auch in dieser Hinsicht eine Selbstbesinnung in den Entwicklungsländern selbst bereits bemerkbar. (Zum afrikanischen Flüchtlingsproblem vgl. The UNESCO Courier, Januar 1963, 15–19: African Exodus.)

## Deutsche Literatur in französischer Sicht

Was ist deutsch? Welches sind die Wesenszüge der deutschen Literatur und Kultur? Es gibt Antworten auf diese Fragen, die nur aus dem Innern deutschen Wesens heraus gegeben werden können. Es ist aber unleugbar auch so, daß der Nichtdeutsche, wenn er über hinreichende Kenntnisse verfügt, gerade aus dem Abstand und dem Vergleich mit der eigenen, andersartigen Kultur manches schärfer sieht und uns einen Spiegel vorhalten kann. Robert Minder, der Pariser Germanist elsässischer Herkunft, hält uns in einem Inselbändchen einen solchen Spiegel vor: „Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich" (Insel-Bücherei Nr. 771). Es ist eine Freude, diese fünf geschliffenen Essays zu lesen, die so sicher und leicht, so freundlich und doch so herausfordernd hingesetzt sind und auf Schritt und Tritt den gründlichen Kenner beider Welten verraten. Sie sind übrigens in einem ausgezeichneten Deutsch geschrieben.

Was Minder zuerst auffällt, ist – durch den Längsschnitt unserer gesamten Literatur hindurch – das Fehlen des politischen Horizonts und Engagements, die Distanz zur großen, weiten Welt, zur realen sozialen und politischen Auseinandersetzung. Im Gegensatz zum französischen *homme de lettres* kapseln sich der deutsche Dichter und die deutsche Literatur immer wieder ab, fliehen sie in die Stille, ins Gehäus, in das „innere Reich". Anders als der Professor sei der Dichter und Schriftsteller bei uns nie „eingebürgert" worden; er bleibt ausgesiedelt oder Einsiedler, was schließlich auf das Gleiche hinauskommt. Er steht außer der Zeit. Er lebt den kosmischen Gründen und fer-

nen Zukunftsvisionen zugeneigt. Natürlich gibt es Ausnahmen; aber sie bestimmen nicht das Bild. 40 Seiten sind bei Minder diesem ersten und wichtigsten Beitrag gewidmet.

Ein zweiter Essay geht dem „Bild des Pfarrhauses in der deutschen Literatur von Jean Paul bis Gottfried Benn" nach. Auch wenn man es ungefähr wußte, ist man von der Fülle der Beispiele und der Präzision beeindruckt, mit der Minder dieses Faktum herausarbeitet. Von hier aus gibt es eine wichtige theologische Unterströmung in der deutschen Literatur. Indes wird das Phänomen von Minder keineswegs nur positiv gesehen. So groß unleugbar die geistigen und erzieherischen Impulse sind, die vom deutschen evangelischen Pfarrhaus ausgegangen sind, so ist seine Wirkung doch auch die einer Abstoßung. Ein großer Teil unserer Dichter und Denker, die aus dem Bannkreis des Pfarrhauses kommen, erlebten es als Druck, fliehen aus seiner Enge und geraten im Konflikt mit der Orthodoxie der Väter in eine Haltung von Skepsis und Auflehnung. Oder sie bringen umgekehrt eine ungute Autoritätshörigkeit, ein pietistisches, enges und betuliches Wesen mit, das wieder mit jener „Häuslichkeit" und der Flucht vor den harten Kämpfen der realen Welt in Beziehung steht, von der schon die Rede war.

Der dritte Ansatz, der noch einmal erweist, wie ertragreich soziologische Gesichtspunkte für das Literaturverständnis sein können, geschieht von den Erziehungsanstalten her: „Kadettenhaus, Gruppendynamik und Stilwandel von Wildenbruch bis Rilke und Musil". Man weiß, daß Schiller auf der „Karlsschule" war, Hölderlin im Tübinger „Stift" und Nietzsche in Schulpforta. Doch die deutschen (und österreichischen) Dichter und Schriftsteller kommen fast alle von ähnlichen Anstalten und nicht selten direkt aus dem Drill vormilitärischer Ausbildungsstätten. Kein Wunder, daß die Dichter, diese Sensiblen, unter der harten Zucht besonders leiden mußten. Doch wäre es nur bei der Zucht geblieben! Oft war es Härte, Grausamkeit und Sadismus. Es führt eine deutliche Linie von den Zuständen an diesen Instituten über die Kaserne und das Zuchthaus bis zu den Greueln der Lager, die, von daher gesehen, keineswegs aus heiterem Himmel auf einmal deutsche Wirklichkeit wurden. Die ganze „Anstaltsliteratur", die eine Frucht dieser Erlebnisse war, wurde als Ausgeburt der krankhaften Empfindsamkeit der Dichter abgetan. In Wirklichkeit war sie ein Warnungsschrei; aber er verhallte wirkungslos.

Die beiden letzten Beiträge über das Deutschlandbild der Madame de Staël und Schillers Verhältnis zu Frankreich sind mehr lockere Anfügungen. Überhaupt bilden die fünf Essays kein geschlossenes Ganzes; sie sind auch nicht alle gleich gelungen und reizen zu Frage und Einwand. Doch gerade so wirken sie als Anregung und Anstoß und als Herausforderung. Sie sind in ihrer lockeren Lebendigkeit selbst ein Beispiel, wie man ohne fachwissenschaftliche Umständlichkeit fundiert und treffend schreiben kann – und sind darin eben ein Zeugnis französischen Geistes.

## Schwestern in Indien

Vom Werk einer Frau soll hier die Rede sein, die in heroischer Weise das Wort des Neuen Testaments erfüllt hat: „Gehet hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt!", Sr. Teresa von den Lorettoschwestern in Calcutta. Sie war eigentlich Lehrschwester, als sie 1946 auf das unvorstellbare Elend der Slums aufmerksam wurde. Um besser helfen zu können, machte sie einen Kurs in Kinder- und Krankenpflege mit, sammelte gleichgesinnte Frauen um sich und ging an die Arbeit. Sie konnte zwar die Slums nicht beseitigen, aber sie machte nicht durch Worte, sondern durch Taten die breite Öffentlichkeit, vor allem auch Regierungsstellen auf die himmelschreiende Not aufmerksam.

Ihre Energie hat schon Erstaunliches geleistet: 14 Schulen für 3900 Kinder aus den Slums hat sie allein in Calcutta errichtet, und sie hat ihre Tätigkeit auf diesem Gebiet auch auf Delhi aus-

gedehnt, wo schon 4 Schulen für 300 solcher Kinder gegründet wurden. Auch in Ranchi und Jhansi sind je eine Schule entstanden. Um jedoch diese Kinder nach Abschluß der Grundschule nicht sich selbst zu überlassen, hat sie in Calcutta eine Berufsschule für Knaben und eine Art Haushaltschule für Mädchen ins Leben gerufen.

Noch bewundernswerter sind jedoch zwei andere ihrer Gründungen. In 8 Leprastationen, die von einer fahrbaren Klinik aus betreut werden, versorgt sie 3500 Leprakranke, deren es nicht weniger als 30 000 in Calcutta gibt. Auch hier ist das zwar nur ein Anfang, aber das Beispiel der Schwester findet Nachahmung und vor allem Unterstützung. Einmalig ist ihr Hospital für all jene, die sich auf die Straßen und in die dunklen Winkel der Stadt hinlegen, um dort zu sterben, öffentlich, und doch unbeachtet und vergessen. Sie werden von den Schwestern gesammelt, um wenigstens gütig umsorgt und nicht verlassen zu sterben. (*Social Action*, Poona, November 1962.)

# UMSCHAU

## Das Konzil und die Presse

Die Frage, wie und in welchem Umfang die Presse über das Konzil informiert werden sollte, gehörte zu den wichtigsten Problemen, mit denen sich die für den äußeren Ablauf des Konzils Verantwortlichen zu befassen hatten. Die Öffentlichkeit verlangte nach umfassenden Informationen. Konnte man diesem Verlangen vollständig nachgeben, ohne den ungestörten Ablauf des Konzils zu gefährden?

Das *Erste Vatikanische Konzil* hatte sich diesem damals neuen Problem gegenüber auf das Prinzip der unbedingten Geheimhaltung festgelegt. Man hoffte, auf diese Weise am besten die Freiheit und Unabhängigkeit des Konzils zu wahren und alle Einmischungsversuche von vornherein zu verhindern. Es erwies sich aber bald, wie schwer sich eine solche Maßnahme durchführen ließ. „Tatsache ist", so schreibt Butler in seiner Geschichte des Ersten Vatikanums, „daß das Stillschweigen schlecht gehalten wurde. Nicht nur die Mitglieder des Konzils, auch Drucker und Buchbinder hatten die Dokumente in ihren Händen; und es war allgemein bekannt, daß die Gesandtschaften in der Lage waren, sich von allem Gedruckten Exemplare zu kaufen, so daß zuweilen Dokumente in den Händen der Regierungen und in der öffentliche Presse waren, ehe sie in die Hände der Bischöfe gelangten. Geheimnisse, die von 700 Bischöfen und ebensovielen Theologen und vielleicht noch 100 Offizialen, wie Stenographen und anderen, von den Druckern gar nicht zu reden, gehalten werden sollen, müssen unvermeidlich ein Leck finden" [1].

Das deutlichste Beispiel dafür – eines nur von vielen – sind die 69 „Römischen Briefe vom Konzil", die Döllinger auf Grund der Berichte einiger römischer Freunde unter dem Pseudonym Quirinus in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" veröffentlichte. Diese Briefe standen eindeutig im Dienst einer bestimmten Tendenz und machten auch kein Hehl daraus. Sie brachten die einzigen vollständigen Berichte von allen Vorgängen innerhalb des Konzils, und so formten sie die öffentliche Meinung: Die „Augsburger Allgemeine Zeitung" verdankte ihnen einen Zuwachs von 10 000 Abonnenten. Den Bischöfen waren durch die offizielle

[1] C. BUTLER, *Das Vatikanische Konzil*, München ³1933, 423.

Schweigepflicht in diesen wie in allen anderen Fällen die Hände gebunden. Sie konnten bestenfalls dementieren, nicht aber ein wahres Bild der Vorgänge verbreiten. Kurzum, „das Endergebnis war weder Geheimnis noch Publizität, sondern eine Atmosphäre von Gemunkel und Argwohn, von Geschichten und Berichten und Verdächten, die weder bewiesen noch widerlegt werden konnten“ [2]. Mit Spannung erwartete man, wie diese Erfahrungen auf dem Zweiten Vatikanum verwertet würden.

Die vorbereitenden Kommissionen des *Zweiten Vatikanums* arbeiteten selbstvertändlich unter völligem Ausschluß der Öffentlichkeit. Ausführlichere Berichte wurden erstmals über die Sitzungen der Zentralkommission und die ihr vorliegenden Entwürfe veröffentlicht. Doch erfuhr man nur das Thema und bestenfalls die Kapiteleinteilung der Vorlagen, nicht aber ihren genauen Inhalt und auch nicht den Verlauf der Diskussion. Statt dessen erhielt der Leser eine Einführung in die allgemeinen Probleme des Sachgebietes, das gerade zur Diskussion stand. Zwischen den Zeilen ließ sich freilich manches herauslesen, und auch sonst sickerten zahlreiche Informationen durch. Grundsätzlich aber stand alles unter Geheimhaltungspflicht.

Diese Praxis stieß zwar auf heftige Kritik. Sie war aber verständlich und in diesem Stadium zweifellos notwendig. Man bedenke nur, daß die vorbereiteten Entwürfe im allgemeinen nur den Mitgliedern der Kommissionen zugänglich waren. Den Bischöfen konnten sie schon aus technischen Gründen erst in der Form zugestellt werden, wie sie dem Konzil als Diskussionsgrundlage dienen sollten. Es ist selbstverständlich, daß man die Öffentlichkeit nicht informieren konnte, solange noch nicht einmal alle Teilnehmer des Konzils im Besitz aller Akten waren.

Auch für das Konzil selbst hielt man nach dem Vorbild des Ersten Vatikanums am Prinzip der Geheimhaltung fest. Die Konzilsväter, die offiziellen Konzilstheologen und alle sonst im Konzil Tätigen wurden „zur Geheimhaltung der Konzilsdiskussionen und der vorgetragenen Meinungen verpflichtet“ (Art. 26 der Geschäftsordnung). Doch errichtete man im Unterschied zu der 1869 befolgten Praxis ein eigenes Presseamt, das vom Generalsekretär des Konzils abhing und an seine Weisungen gebunden blieb. Es umfaßte sieben Abteilungen für die wichtigsten modernen Sprachen (Englisch, Französisch, Italienisch, Polnisch, Portugiesisch, Spanisch, Deutsch) und stand unter der Leitung eines Italieners (Mons. Vallainc). Die technischen Einrichtungen des Pressesaals (Schreibmaschinen, Telephon, Fernschreiber, Telegraphenamt) ließen keinen Wunsch offen.

Im Mittelpunkt der Arbeit des Presseamtes stand das tägliche Communiqué, auch dies eine Neuerung gegenüber dem Ersten Vatikanum. Es wurde etwa eine halbe Stunde nach Schluß jeder Generalkongregation von den Leitern der einzelnen Sprachgruppen verlesen und wenig später schriftlich ausgegeben. Die Communiqués enthielten grundsätzlich alle Daten über den äußeren Ablauf der Sitzung (Vorsitz, Teilnehmerzahl, Tagesordnung usw.), ferner die Abstimmungsergebnisse und die Rednerliste.

Über den Inhalt der Reden berichteten sie während der ersten Konzilswochen nur in allgemeinen Wendungen, wie etwa am 22. 10., wo es von der Liturgiedebatte hieß: „Sie (d. h. die Wortmeldungen) bezogen sich auf das Schema als Ganzes, das von den einen verteidigt, von den anderen angegriffen wurde.“ Oder am folgenden Tag: „Es kamen verschiedene Ansichten zum Vortrag, in deren Ausrichtung sich der Unterschied der Schulen, der pastoralen Erfahrungen und der sachlichen Problematik spiegelte.“ Darüber hinaus brachten die ersten Communiqués lediglich allgemeine Ausführungen über das verhandelte Thema im Stil der Berichte aus der Zeit der Sitzungen der zentralen Vorbereitungskommission.

Das änderte sich jedoch schon in den letzten Oktobertagen, nicht ohne zielbewußte Mithilfe einer Reihe von Konzilsvätern, die die von der Presse geäußerte Kritik an der rechten Stelle vortrugen. Gegen Schluß der Sitzungsperiode berichteten die Communiqués alles Wesentliche, was in der Konzilsaula vorgetragen worden war, ohne jedoch zu sagen, welcher Redner welche Ansicht vertreten hatte. Dies ließ sich

[2] a.a.O. 423.

allerdings durch einen Vergleich mit der Rednerliste gelegentlich leicht erschließen.

Während also auf dem Ersten Vatikanum mit Ausnahme der Rednerliste offiziell überhaupt nichts bekanntgegeben wurde, hatte die Presse jetzt – zumindest in der zweiten Hälfte der Sitzungsperiode – eine ganze Reihe wichtiger Informationen zur Verfügung. Sie lohnte es durch eine im großen und ganzen sachliche Berichterstattung. Das Konzil traf überhaupt auf eine Atmosphäre des Wohlwollens, die mit der gereizten und weithin feindseligen Stimmung zur Zeit des Ersten Vatikanums nicht zu vergleichen ist. Eigentlich tendenziöse Berichte fand man fast nur in einigen italienischen Blättern. Da sie freilich von der Weltpresse häufig – zum Teil ohne Angabe der Quelle – übernommen wurden, reichte ihre Wirkung zuweilen weit über die Grenzen des Landes hinaus.

Die offiziellen Informationen waren jedoch nicht so umfassend, daß sie nicht auf dem Weg über andere Quellen hätten ergänzt werden müssen oder daß Falschmeldungen und einseitige Berichte unmöglich gewesen wären. Selbst die ausführlicheren Communiqués der letzten Wochen ließen noch genügend Raum, in dem auch Phantasie und gezielte Politik ihr Spiel treiben konnten. Als Beispiel seien aus der Zahl der einseitigen, entstellenden oder falschen Meldungen nur zwei herausgegriffen.

Am 22. Oktober meldete ein römisches Blatt, der Erzbischof von Westminster, Kardinal Godfrey, habe während der Sitzung vom Vortag – es ging um die Liturgiesprache – ausgerufen: „Levare latinum debemus". Der Ausspruch, der, wenn er überhaupt gefallen war, wohl bedeuten sollte: „Wir müssen das Latein hochhalten", wurde hier im Sinn des italienischen „levare" übersetzt: „Wir müssen die lateinische Sprache beseitigen." Das Konzilspresseamt brachte am nächsten Tag ein energisches Dementi: Die Meldung „entbehre jeder Grundlage".

Dasselbe römische Blatt berichtete in seiner Ausgabe vom 2. Dezember, Kardinal Liénart habe in der Sitzung vom 1. Dezember eine Änderung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes gefordert. Diese Meldung wurde von großen deutschen Blättern ohne Kritik übernommen und auch – soweit sich feststellen läßt – später nicht berichtigt, obwohl nach dem einstimmigen Urteil aller befragten Konzilsteilnehmer Kardinal Liénart in seiner Rede von diesem Tag das Thema der päpstlichen Unfehlbarkeit überhaupt nicht berührt hat. Wir haben hier das typische Beispiel einer gezielten Meldung. Sie sollte den Kardinal und die ihm gleichgesinnten Konzilsteilnehmer als Gegner der Unfehlbarkeit des Papstes erscheinen lassen und auf diese Weise diskreditieren.

In all diesen Fällen hatte die Presse keine Möglichkeit, die Nachrichten exakt zu überprüfen. Der Zutritt zu den Generalkongregationen war den Berichterstattern verwehrt. Das Presseamt konnte keine Auskunft geben, die über das im Communiqué Gesagte hinausgegangen wäre. Die Konzilsteilnehmer wiederum konnten auf Grund der Schweigepflicht zumindest nicht mit einer öffentlichen Stellungnahme hervortreten. Da auch keine Sitzungsprotokolle ausgegeben oder wenigstens in Aussicht gestellt wurden, blieb nur noch das jeweilige Dementi des Presseamtes, bekanntermaßen das wirkungsloseste Mittel, das man in solchen Fällen verwenden kann.

Man darf diese Schwierigkeiten nicht einseitig dem Presseamt zur Last legen. Es konnte die Grenzen der Informationen nicht selbst bestimmen, es hing immer von den Weisungen des Generalsekretariats ab. Es hatte, wie das Konzil überhaupt, eine gewisse Anlaufzeit nötig, um seine Arbeitsweise zu finden und zu erproben. Es mußte zuerst Erfahrungen sammeln, bis es die ihm zugedachte Aufgabe zur Zufriedenheit aller erfüllen konnte.

Die eigentliche Wurzel der Schwierigkeiten liegt vielmehr im Prinzip der Geheimhaltung. Erst dadurch werden Gerüchte, Vermutungen, Spekulationen und falsche oder einseitige Meldungen ermöglicht. Die Öffentlichkeit begnügt sich nicht mit den farblosen offiziellen Nachrichten und sucht vollständige Informationen. Man mag das beklagen; es zu ändern steht in keines Menschen Macht. So waren alle Versuche, eine den Wünschen des Presseamtes völlig entsprechende Berichterstattung zu erreichen,

von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Auf der andern Seite ist jede Geheimhaltung unmöglich, wenn die Zahl der Eingeweihten solche Ausmaße annimmt wie auf diesem Konzil. Schon die Grenzen der Schweigepflicht lassen sich nicht eindeutig festlegen und werden deswegen von dem einen enger, von dem anderen weiter gezogen. Tatsache war jedenfalls, daß alles Wichtige auf zahllosen und unerfindlichen Wegen in die Öffentlichkeit gelangte, noch bevor das Presseamt überhaupt sein Communiqué herausgeben konnte. Daß diese Nachrichten nicht immer vollständig und selten ganz exakt waren, ist bei der geschilderten Sachlage nicht verwunderlich.

Die zwielichtige Atmosphäre, die durch eine offiziell festgehaltene und doch nicht durchführbare Schweigepflicht geschaffen wird, entspricht aber weder der Würde noch der Bedeutung des Konzils. Man sollte sich deswegen dazu entschließen können, die Generalkongregationen – nicht die Kommissionssitzungen! – aus der Geheimhaltungspflicht herauszunehmen. Das Gewirr von Gerüchten, Vermutungen, Spekulationen und Dementis würde dann mit einem Schlag verschwinden. Die bei den Sitzungen anwesenden Berichterstatter – für ihre Sachkunde sorgte schon die lateinische Verhandlungssprache, ganz abgesehen von einer dann notwendigen Verschärfung der Akkreditierungsbedingungen – könnten sich gegenseitig kontrollieren und dadurch jede falsche Interpretation sofort richtigstellen.

Man hat gegen eine solche Lockerung des Konzilsgeheimnisses eingewandt, das Konzil könnte nie so frei und völlig offen diskutieren, wenn die Sitzungen in Gegenwart von Pressevertretern stattfänden. Für diesen Einwand sprechen gewichtige Gründe. Nachdem aber ohnedies fast alles an die Öffentlichkeit gelangt, ist es zumindest das geringere Übel, wenn man von vornherein für eine sachgemäße Unterrichtung sorgt, als daß die Konzilsväter ständig fürchten müssen, in der Zeitung des nächsten Tages einen völlig entstellten Bericht über ihre Rede zu finden. Es würde schließlich der katholischen Kirche und ihrem Konzil nur zur Ehre gereichen, erführe die Welt von der vollkommenen Rede- und Diskussionsfreiheit, die alle Teilnehmer des Konzils und nicht zuletzt die nichtkatholischen Beobachter tief beeindruckt hat. Viele Konzilsväter sagten am Schluß der Sitzungsperiode – wer hätte auch etwas anderes erwartet? –, es sei während keiner der 35 Generalkongregationen auch nur ein Wort gefallen, das nicht vor der gesamten Weltöffentlichkeit hätte gesagt werden können.

Das Presseamt verlöre durch eine solche Regelung nichts von seiner Bedeutung – wie auch das Presseamt einer Regierung oder eines Parlaments nicht dadurch überflüssig wird, daß alle Parlamentssitzungen öffentlich sind.

Das Konzil hat also mit der Geheimhaltungspflicht keine guten Erfahrungen gemacht. Man erinnert sich dabei der Sätze, die Butler über die Erfahrungen des Ersten Vatikanums geschrieben hat. „Unmittelbar zu Konzilsbeginn", so heißt es dort, „unternahm eine einflußreiche Gruppe von Bischöfen Vorstellungen in dieser Sache der Geheimhaltung mit dem Hinweis, diese widerspreche dem Geist der Zeit, der durchaus auf Publizität ausgehe, und sie werde aller Wahrscheinlichkeit nach weit größere Unruhen und Übel veranlassen als eine Veröffentlichung alles dessen, was geschah. Der Ausgang scheint zu zeigen, daß viel Richtiges in dieser Behauptung lag, und daß viel weniger Aufregung, weniger Sturm, weniger Argwohn und Mißverständnis entstanden wären, hätte man sogar den Berichterstattern der öffentlichen Presse Zugang zu den Debatten gewährt" [3].

Über diese rein praktischen Erwägungen hinaus berührt das hier behandelte Problem Fragen von grundsätzlicher theologischer Bedeutung. Es geht um nichts geringeres als um die Auffassung vom Wesen der Kirche und ihrer Hierarchie. Wer den Unterschied zwischen der „lehrenden" und der „hörenden" Kirche besonders betont und die Kirche vor allem als die mit Lehr- und Leitungsvollmacht ausgestattete Institution sieht, wird auch die Konzilsverhandlungen mit dem Mantel des Geheimnisses umgeben wollen; denn in dieser Sicht sind die Gläubigen hauptsächlich Objekt der kirchlichen Hirtensorge und haben lediglich die Weisungen

[3] a.a.O. 424.

der Hierarchie entgegenzunehmen. Wenn man aber die Kirche nicht als reine Kleruskirche, sondern als das heilige Volk Gottes betrachtet, in dem alle im selben Glauben, wenn auch in verschiedenen Funktionen zur einen Gemeinschaft der Erlösten geeint sind, dann erscheint das Verlangen nach umfassender Unterrichtung als das Zeichen eines lebendigen und wachen Kirchenbewußtseins. Die Verhandlungen des Konzils betreffen das Wohl der ganzen Kirche. Was liegt dann näher, als daß auch die Gläubigen Zeugen sein wollen, wie ihre Bischöfe nach der Erkenntnis der Wahrheit suchen und um die Erneuerung der Kirche ringen?

Wolfgang Seibel SJ

## Der Spanische Bürgerkrieg - nach 25 Jahren

Als 1937 unter englischen Literaten eine Umfrage angestellt wurde über ihre Haltung zum Spanischen Bürgerkrieg, erklärten sich 16 für neutral, 5 für die Nationalen und über 100 für die Republikaner. Das geschah zu einem Zeitpunkt, da über die so stürmisch bejahte Republik schon genügend konkrete Angaben vorlagen, die eine abstrakte Begeisterung zumindest hätten dämpfen können. Das Abstimmungsergebnis ist indessen typisch für die fortbestehende Neigung, die verwickelte Wirklichkeit der beiden Spanien auf den handlichen Begriffsgegensatz von Diktatur und Demokratie zu reduzieren. Damit ist dann der Weg zu einer Stellungnahme geebnet, die zwar nicht sachgerecht, aber jedenfalls eindeutig ist.

Mit dem Anspruch, das ältere, zeitgebundene Bild vom Spanischen Bürgerkrieg durch ein neues, objektiveres zu ersetzen, hat der junge, englische Historiker H. Thomas[1] eine Geschichte jener Epoche verfaßt, die jetzt auch in deutscher Übertragung vorliegt.

Mit dem Willen zur Objektivität bekennt sich der Verfasser zu einem Ideal, das sich vor 25 Jahren unter seinen schreibenden Landsleuten offensichtlich keiner allzugroßen Achtung erfreute. Sein Vorhaben gewinnt einen zusätzlichen Reiz aus dem Umstand, daß Thomas Mitglied der Labour Party ist und bereits eine Wahlkampagne als Unterhauskandidat hinter sich hat. Das hat zunächst nichts mit seiner Qualifikation als Historiker zu tun, wohl aber mit dem Ausmaß der Hindernisse, die ihm den Weg zur Sachlichkeit erschweren können. Bevor er die Feder zu seinem Werk ansetzte, hatte er sich einer Pflichtlektüre von über 600 Schriftstücken, Broschüren, Büchern zu unterziehen. Neben amtlichen Akten waren das Flugblätter, Augenzeugenberichte, Zeitungsreportagen sowie die Erinnerungen der Hauptakteure. Dieser Fülle von Material ist gemeinsam, daß es in vielen Fragen höchst parteiisch und somit der subjektive Anteil außerordentlich hoch ist. Das ist nicht durchweg so, aber wer wagt sich schon an die Aufgabe, die Spreu vom Weizen zu sondern.

Die Duplizität der Ereignisse hat es gefügt, daß kurz vor der Übersetzung des englischen Werkes ein Buch von H. G. Dahms[2] erschien, das sich auf rotem Streifband als erste deutschsprachige Gesamtdarstellung des Spanischen Bürgerkriegs anbietet. Obschon zum halben Preis nur über ein Drittel des Textraums verfügend, auf dem sich sein englischer Kollege verbreiten kann, hat Dahms eine eigengeartete, selbständige Arbeit geschaffen. Von dieser Überzeugung sollte sich der Leser auch dann nicht abbringen lassen, wenn er bemerkt, daß der Verfasser dem britischen Werk in der Auswahl und Anordnung des Stoffes vielfach verpflichtet ist. Nur darf er es dann nicht zu mühsam finden, in den sehr klein gedruckten Anmerkungen den Stellen nachzuspüren, wo Dahms Angaben von Thomas berichtigt oder Urteilen von ihm widerspricht. Aus solchen Abgrenzungen wird dann ersichtlich, wie genau sich der Verfasser in den Quellenwerken auskennt und daß er erheblich mehr Einzelheiten überschaut, als er in seiner gedrängten Darstellung anführen kann. Des schmalen Umfangs wegen hat er sie bescheiden eine Übersicht genannt.

[1] Hugh THOMAS, *Der Spanische Bürgerkrieg*. Aus dem Englischen von Walter Theimer. Berlin: Ullstein 1962, 592 S., 37 Abb., 34 Karten. Lw. DM 38.—.

[2] Hellmuth Günther DAHMS, *Der Spanische Bürgerkrieg 1936—1939*. Tübingen: Rainer Wunderlich 1962, 356 S., 8 Karten, 12 Abb. Lw. DM 18.50.

Sie versetzt uns nichtsdestoweniger in die glückliche Lage, über einen Maßstab zu verfügen, an dem der Anspruch beider Darstellungen auf Sachlichkeit geprüft werden kann, indem eine der andern als Gegenhalt dient.

In den innerspanischen Zwist waren bald, versteckt oder offen, fast alle europäischen Großmächte verwickelt. Thomas geht den Spuren der englischen Freiwilligen nach, die sich in den Internationalen Brigaden sammelten, während Dahms neuere Arbeiten über die „Legion Condor" verwertet hat. Daß die Nationalen Waffenhilfe aus den Händen Hitlers empfingen, ist Ursache der unterschwelligen Reizbarkeit, unter der bundesdeutsche Erörterungen über das Thema Spanien immer noch leiden. Einem Bekenntnis zur Demokratie fehlt hierzulande solange der letzte Schliff, als darin die obligate Verurteilung des Franco-Regimes nicht enthalten ist. Was sich hier meist heftig entlädt, ist das Unbehagen über eine Vergangenheit, die man nicht ungeschehen machen kann und die man deswegen dort verfolgt, wo man glaubt, ihr außerhalb der Grenzen zur Existenz verholfen zu haben. Von solchem expansivem Säuberungsdrang kann nur Kenntnis der Tatsachen heilen. Unpolemisch und abwägend leistet hier Dahms erste Hilfe, arbeitet er Unterschiede heraus, zerstört er Scheinähnlichkeiten. Besonders lesenswert sind seine beiden Schlußkapitel, neben der Information vor allem wegen der Ruhe und Distanz des Urteils, die der englischen Darstellung nicht im gleichen Grade eigen sind. Demgegenüber ist das Werk von Thomas zweifellos materialreicher und farbiger. Mit Orientierungssinn und Selbstvertrauen bewegt er sich im Dschungel spanischer Parteien und Politiker, vom Instinkt für das Wissenswerte ebensosehr geleitet wie von der Absicht zu unterhalten.

Wo Dahms sich mit der Aufzählung von Namen begnügen muß, holt der Engländer aus zu kleinen Charakterbildern. Freilich haben es dem Porträtisten skurrile Äußerlichkeiten oder das, was er dafür hält, oft mehr angetan als tieferliegende Wesenszüge. Vor allem zur Abbildung von Militärs liebt er den schiefen Kamerastandpunkt, um sich das eigene Vorurteil zu bestätigen, daß Männer in Generalsuniform eben unwiderstehlich komisch sind. Seine Beobachtungen sind darum meistens eher erheiternd als erhellend. An Franco z. B. ist ihm aufgefallen: „Er war klein von Gestalt und setzte schon im vierten Lebensjahrzehnt Fett an. Seine Stimme wurde hoch und gab seinen Kommandos den Klang eines Gebets" (78). Selbst gegen Invaliden kennt er keine Schonung. Den Gründer der spanischen Fremdenlegion, einen mehrfach zusammengeflickten Haudegen, skizziert er so: „Im Verlauf seiner kriegerischen Tätigkeit bei der Fremdenlegion waren ihm mehr Körperteile weggeschossen worden als übrig geblieben waren" (216). An anderer Stelle liebt es Thomas durch provozierendes Mitgefühl den Bürgerschreck zu spielen. Von den Berufsnöten der Brandstifter berichtet er aus Barcelona: „Viel wertvolles Benzin vergeudete man bei dem Versuch, die Kirche der Hl. Familie zu verbrennen, die leider aus Zement bestand" (154).

Nun könnte den Zeitungsleser von damals der Drang befallen, die Chronik der spanischen Entzweiung sogleich an der Stelle aufzuschlagen, wo ihn der Aufstand der Armee und der Ausbruch des Krieges auf vertrautes Gelände bringen. Das ist sehr wohl möglich, ohne daß er sich zuvor auf die Verschlingungen der Innenpolitik eingelassen hat. Der Einstieg wird durch die Erkenntnis erleichtert, daß beide Autoren für die Schilderung des Kriegsgeschehens weitgehend übereinstimmen. Durch sie fällt sehr bald die irrige Vorstellung, der Aufmarsch der Bataillone habe die feindlichen Lager in homogene Blöcke verwandelt. Für die ersten Monate von Juli bis November 1936 blieb jedoch das Militärische vorherrschend. In diese Zeitspanne fallen die Verknüpfung der südlichen mit der nördlichen Zone durch das Vordringen der Nationalen von Marokko über Sevilla nach Badajoz, die Entsetzung von Toledo und der Vorstoß bis an den Stadtrand von Madrid, wo dann der Bewegungskrieg zum Stillstand kam. Da die Einnahme der Hauptstadt nicht vor dem Winter erzwungen werden konnte, erstarrten die Fronten. Kälte, Hunger und blutige Verluste nötigten jetzt auch die Kämpfer der Internationalen Brigaden, die in

idealistischer Aufwallung herbeigeeilt waren, zu der Wahrnehmung, daß schließlich auch Weltanschauungskriege im Schützengraben ausgetragen werden. Der vereinzelte Einsatz von modernem Kriegsgerät hinderte nicht, daß sich die Kampfesweise insgesamt in durchaus traditionellen Bahnen bewegte. Wo die Nationalen ihre Linien vorschoben, geschah das nicht in schnellen Offensiven, sondern eher in Form von örtlichen Vorstößen, deren Geländegewinn sich im Laufe der Zeit summierte, bis durch die Besetzung Kataloniens im Frühjahr 1939 den Republikanern die Weiterführung des Kampfes unmöglich wurde. Seinen Sinn hatte er ohnedies schon sehr viel früher verloren. Daß er militärisch fortgesetzt werden konnte, verdankte die sogenannte republikanische Regierung weitgehend der Hilfe des Kreml. An ihrer Spitze standen weiterhin Sozialisten, zuerst Largo Caballero, später Negrín. Da ihre Existenz aber völlig von den sowjetischen Lieferungen abhing, waren sie jedem Druck von dort hilflos ausgesetzt. Trotz massierten Einsatzes von Menschen und Material hatten sie ihren Gegnern die Initiative auf dem Kriegsschauplatz immer nur für Tage streitig machen können. Das wurde am Ebro nicht anders, als es bei Brunete und Teruel gewesen war.

Zur gleichen Zeit tobte in der Weltöffentlichkeit ein leidenschaftlicher Meinungsstreit für und wider die beiden Lager, ging über die diplomatische Bühne die Farce der Nichteinmischung. Ohne sich durch die Reden am grünen Tisch beengt zu fühlen, schickten Frankreich und die Sowjetunion, Deutschland und Italien ihren Partnern auf der iberischen Halbinsel Flugzeuge, Panzer, Lastwagen, Munition, Ausbilder und Soldaten. In den Regierungen standen die Meinungen der Politiker oft in seltsamem Widerspruch. Das Auswärtige Amt war gegen die Überlassung von Transportflugzeugen an Franco, wurde aber nicht gehört. Und als Sir Chilton, englischer Botschafter in Madrid seinem amerikanischen Kollegen zuflüsterte: „Hoffentlich kommen genug Deutsche, um den Krieg zu Ende zu bringen" (Thomas 263), sprach er wohl kaum im Sinn seiner Auftraggeber. Die Monotonie des Grabenkrieges fand so ihr Echo in der Ergebnislosigkeit der Konferenzgespräche.

Des sinnlos verlängerten Kampfes müde, könnte das Interesse des Lesers aber mit einem Mal aussetzen, um auf den Punkt zurückzufallen, wo die Auseinandersetzung ihren Anfang nahm. Es könnte ihn dann plötzlich die Frage nicht mehr loslassen, wie es kam, daß 24 Millionen Menschen, im gleichen Staat durch Sprache oder Geschichte miteinander verbunden, so unter sich zerfielen, daß sie die Gewehre aufeinander richteten.

Anders als für den Bürgerkrieg empfiehlt es sich aber für seine Vorgeschichte mehr als nur zwei Zeugen[8] zu vernehmen. Warum insbesondere Thomas allein nicht genügt, wird gleich noch zu begründen sein. Welche Zusammenschau ergibt sich dann von ihren recht verschiedenen Standpunkten?

Die Genesis der Unversöhnlichkeit beginnt nicht erst mit der zweiten Republik im Jahre 1931, aber sie tritt mit ihr in das entscheidende Stadium. Der erzwungene Abgang des Königs hatte das Land vor die Aufgabe gestellt, sich eine Verfassung zu geben. Der Entwurf litt von Anfang an daran, daß von der Mitgestaltung die kirchlich gesinnten Kräfte schroff ausgeschlossen wurden. Das war notwendig, um das Staatsgrundgesetz zu dem zu machen, was es nach dem Willen liberaler Doktrinäre werden sollte, einem Dokument von jakobinischer Heftigkeit. Mit Unterricht und Krankenpflege, Aufgaben, die sie durch Jahrhunderte allein getragen hatte, sollte die Kirche künftig nichts mehr zu tun haben. Von den Gläubigen war es viel verlangt, sich in einem Staate heimisch zu fühlen, dessen Verfassung als Waffe gegen die Kirche ausgebildet war.

Weiter war das junge Staatsgebilde dadurch gefährdet, daß ein beträchtlicher Teil der Arbeiterschaft parlamentarische Mitarbeit überhaupt ablehnte. Ihrem Propheten Bakunin folgend, waren die Anarchisten fanatische Gegner jeder Ordnung und Autorität, und mit der Vi-

[8] S. de MADARIAGA, *Spanien*. Stuttgart 1955; PATTEE-ROTHBAUER, *Spanien*, Graz 1954; E. A. PEERS, *The Spanish Tragedy*, London 1936; J. PLA, *Historia de la Segunda República Española*, Barcelona 1940.

sion eines zwanglosen Glückszustandes vor Augen suchten sie durch Dynamit und Schlagring die widersetzliche Mehrheit der Nation von ihrem wahren Heil zu überzeugen. Nur in Spanien hatten es die Jünger Bakunins zu politischer Wirksamkeit gebracht und stellten hier, gewerkschaftlich organisiert, mit 1,5 Millionen Mitgliedern einen politischen Faktor erster Ordnung dar. Es gehörte das schreiende Elend der andalusischen Landarbeiter dazu, verschärft noch durch krasses Analphabetentum, um diese Bewegung großwerden zu lassen.

Nicht die Kirche, sondern die soziale Befriedung war also Spaniens Existenzfrage. Daran sahen aber die eingesessenen Mächte ebenso beharrlich vorbei wie die Verfassungsschöpfer. Der Radikalismus der Besitzlosen wurde geschürt und verschärft durch den Immobilismus der Unternehmer und Latifundier. An starre Feudalvorstellungen gekettet, waren sie im Konservieren geübter als im Reformieren. Keinerlei Bedenken trübten ihre Überzeugung, daß die Kluft zwischen arm und reich naturgegeben und damit gottgewollt sei. Und die Bedächtigkeit der Kirche, aus den sozialen Wandlungen im übrigen Europa Folgerungen zu ziehen, war nicht geeignet, den verbitterten Massen das Gefühl der Verlassenheit zu nehmen.

Wie es mit der Gleichberechtigung aller Staatsbürger bestellt war, hatte die junge Republik bald zu beweisen. Kaum einen Monat nach der Ausrufung der Demokratie gingen die ersten Kirchen und Ordensschulen in Flammen auf, ohne daß die Polizei auch nur einen Finger rührte. Scheinbar tief betroffen, tagte das Kabinett in Permanenz und ließ zugleich die Ultralinke gewähren. Die vorherrschende Stimmung beleuchtet die Bemerkung des Ministers Azaña: Lieber sollten alle Kirchen in Spanien brennen, als daß nur einem einzigen Republikaner ein Haar gekrümmt werde (Thomas 48).

Die Kette gar nicht oder nur lässig verfolgter Gewalttaten riß von da an nicht mehr ab. Sie erschütterten das Vertrauen in die Loyalität der Regierung derart, daß sich die Republik nie mehr davon erholte. Das war um so weniger möglich, als die unter scharfem Protest der Minderheit durchgedrückte Verfassung vielfach in dieselbe Stoßrichtung zielte wie die Amokläufer der Anarchisten. Nur konnte sie sich eben zur Erreichung ihrer Ziele der sanfteren Methode des behördlichen Verwaltungsapparates bedienen.

Mit dem Sieg der Volksfront stiegen die Befürchtungen der unterlegenen Parteien auf einen neuen Höhepunkt. Zwar hatten Rechte und Mitte eine knappe Stimmenmehrheit erzielt, das Wahlrecht jedoch begünstigte Blockbildungen und sicherte der Linksgruppe die Mehrheit der Mandate.

Spätestens an diesem Einschnitt in der Vorgeschichte zum Bürgerkrieg ist zu übersehen, wie es der Chronist mit seinem Vorsatz zur Sachlichkeit gehalten hat. Denn wenn irgendwo Objektivität für jeden Schritt neu gefordert und auf die Probe gestellt wird, dann für die Geschichte der zweiten spanischen Republik. Für den Leser ist es auch bald kein Geheimnis mehr, daß Thomas für Eindrücke seines linken Ohres empfänglicher ist als des rechten. Zeichen von Befangenheit werden schon sichtbar, wo er die Mitglieder einer monarchistischen Partei von der Gründungsversammlung an mit grimmigem Ernst als „Verschwörer" behandelt. Den Sprecher der Volksfrontopposition, Calvos Sotelo, eine anerkannt integre Persönlichkeit, trifft das Verdikt „skrupellos", wogegen wir gemahnt werden, im Anarchistenboß Durruti, dem Mörder des Kardinals von Saragossa, ja keinen gemeinen Verbrecher zu erblicken, sondern einen Träumer. Leichtgläubig berichtet er über kirchliche Dinge, die ihm offenbar mehr als fremd sind und wo er unbesehen kolportiert, was ihm von seinen Gewährsleuten aufgebunden wurde. Von den Volksschulen unter geistlicher Leitung behauptet er zu wissen: „Die Kinder mußten einen großen Teil der Zeit mit dem Beten des Rosenkranzes verbringen" (45). So erstaunt es nicht mehr, wenn er den Klostersturm in der Revolution als einen Akt der Befreiung für die Insassen feiert. „Denn", so stellt er bekümmert fest, „viele spanische Mädchen waren in ihrer Jugend ins Kloster gezwungen worden" (144).

Die Rotverschiebung in der Optik des britischen Historikers wird noch deutlicher, wenn für die Schilderung der Republik Dahms als

zweiter Berichterstatter beigezogen wird. Nur bei ihm kann man erfahren, daß im Wahlkampf für die verfassunggebenden Cortes 1931 die Rechtsparteien durch Zeitungsverbote und Verhaftungen rücksichtslos behindert wurden, während Thomas diese Wahlen als die „zweifellos freiesten und ordentlichsten der spanischen Geschichte" (51) preist.

So ist es nicht verwunderlich, sondern fast konsequent, wenn die Behandlung der eminent entscheidungsträchtigen Krisenmonate zwischen Februar und Juli 1936 bei Thomas am allerwenigsten befriedigt. Die Bewegungen der politischen Kräfte während dieser Hochspannungsperiode sind deshalb so bedeutsam, weil nur mit ihrer Kenntnis der Entschluß zur Erhebung gewürdigt werden kann. Bei Dahms erfährt der Betrachter, wie parallel zu den Verhandlungen der noch zögernden Generale von der Linken planmäßig sehr konkrete Vorkehrungen für die gewaltsame Machtübernahme betrieben wurden. Auch Thomas zitiert die oft erwähnten Weisungen für einen kommunistisch-sozialistischen Staatsstreich, wehrt sich aber entschieden dagegen, sie zu einer Rechtfertigung des Militäraufstands heranzuziehen. Ohne ihre Echtheit anzuzweifeln erklärt er, das seien mehr Träume als ernstgemeinte Absichten gewesen. Wo alarmierende Zwischenfälle nicht gänzlich ausfallen, verlieren sie bei ihm an Gewicht. Schiffsladungen von Waffen für ungenannte Empfänger am Vorabend der Katastrophe gelandet, finden bei ihm keine Erwähnung, obwohl darüber in den Zeitungen zu lesen war. Folglich ist es für ihn auch nicht fragwürdig, wie die Gewerkschaften in Madrid bei Ausbruch der Erhebung plötzlich über 8000 Gewehre verfügen. Wenn der Verfasser persönlich der Auflehnung der Offiziere skeptisch gegenübersteht, so ist das gewiß seine Sache. Dem Historiker Thomas aber verdenkt man es mit Recht, wenn in seiner Darstellung wichtige Momente untergehen, die für eine sachliche Bewertung eines so schwerwiegenden Entschlusses unentbehrlich sind. Er läßt dafür lieber die Atmosphäre des unabwendbaren Verhängnisses vorherrschen, eine Art politischer Verblendung auf allen Seiten, als daß er die Möglichkeit erwägt oder auch nur streift, ob nicht etwa Gewissensverantwortung für das Volksganze die Generale auf den Weg der Gewalt gedrängt haben könnte. Denn daß ihr Unternehmen nicht einem operettenhaften Staatsstreich lateinamerikanischer Machart vergleichbar ist, dürfte auch Thomas zugeben.

Wenn er dennoch darauf verzichtet, tiefer in die Motive zum Aufstand gegen einen korrumpierten Staat einzudringen, dann liegt das wesentlich an einer methodischen Schwäche seiner Geschichtsbetrachtung. Was den Leser anfänglich sehr für den Verfasser einnimmt, ist seine echt britische Leidenschaft für „hard facts". Je weiter jedoch der Bericht fortschreitet, desto mehr erweist sich der rühmenswerte Respekt vor den Tatsachen als eine Fixierung. Ihretwegen ist der Engländer der verweilenden Reflexion durchaus abgeneigt. Zahllose Zuflüsse nähren den Strom seiner Erzählung, füllen ihn bis zum Rande mit Daten und Details und reißen Dinge und Menschen mit sich fort in einer scheinbar unwiderstehlichen Dynamik. Was im Strom des Faktischen ebenfalls öfter untertaucht, ist aber nichts Geringeres als die personale Freiheit. Dem aufregenden Prozeß der Entschlußbildung beizuwohnen, hat Thomas weder Neigung noch Geduld. Ihn beschäftigt ganz vorwiegend das greifbare Ergebnis solcher Entschlüsse, das nichts mehr ahnen läßt von ihrer oft qualvollen Entbindung unter dem Druck einer Vielzahl sich anbietender Möglichkeiten. Und für diese realen, wenngleich nicht realisierten Möglichkeiten und ihre nachvollziehende Abwägung hat der auf Tatsachen erpichte Autor keinen Sinn.

Die Schwächen einer derart „realistischen" Einstellung bleiben denn auch nicht verborgen. Denn ohne Erforschung der Beweggründe, ohne Aufgeschlossenheit für alternative Möglichkeiten wird der vieldimensionale Raum menschlicher Entscheidungsfreiheit, in dem Geschichte gemacht wird, zur zweidimensionalen Tatsachenlandschaft verflacht. Den Verlust an Perspektive kann ein wohldurchdachtes Arrangement von facts zwar verdecken, aber nicht eigentlich wettmachen. Es ist darum kein bloßer Zufall, wenn der von Thomas geführte Leser vom Aufstand der Generale selber fast

überrascht wird. Verständnis für ihren Entschluß läßt sich nämlich erst dann gewinnen, wenn die Ereignisse am Vorabend der Katastrophe nicht nur fleißig und doch wieder einseitig registriert, sondern in ihrer Rückwirkung auf Freiheit und Gewissen begriffen werden.

Nachdem der liberale Flügel des Volksfrontblocks eine Minderheitenregierung gebildet hatte, nahm der bisher schleichende Zerfall der Rechtsgrundlagen reißende Formen an und spielte sich vor aller Augen auf der Straße ab. Bis Mitte Juni wurden nicht weniger als 269 Personen ermordet, 160 Kirchen total zerstört, 250 in Brand gesteckt. Auch die Rechtsextremisten in der zahlenmäßig unbedeutenden Falange griffen jetzt in die Schießereien ein. Sie lieferten den Vorwand, daß die Regierung im Zuge der Verwaltungsvereinfachung jetzt alles, was nicht zur Volksfront gehörte, zu den Fascisten zählte. Für die Anwendung ihrer Sicherheitsmaßnahmen jedenfalls schaffte das klare Verhältnisse. Gab es einen Anschlag auf die Ordnung von links, vollführte die Regierung einen Schlag nach rechts. Brannten Anarchisten ein Kloster nieder, verbot sie rechtsstehende Blätter, die wahrheitsgemäß darüber berichteten. Auf solchem Hintergrund klingt es wie Ironie, wenn Thomas berichtet: „Die Regierung Azaña tat alles, um die Ordnung aufrechtzuerhalten" (92). Tatsächlich begann mit ihr das Abgleiten ins öffentliche Chaos. Was sich zwischen Februar und Juli vor den Augen der entsetzten Bürger abspielte, war der Zerfall des Rechtsstaates. Die Frage lautete jetzt nicht mehr Monarchie oder Republik, sondern Ordnung oder Anarchie. Es bedurfte darum auch gar keiner linksradikalen Putschdokumente, um aufs höchste alarmiert zu werden. Es genügte dazu der Blick auf eine indolente Staatsverwaltung, die, ohne einzugreifen, Gewalt und Zügellosigkeit in ihrem Sinne tätig werden ließ. Niemand konnte es verwehrt werden, sich die Gewissensfrage zu stellen, ob er einem Staat, der seine Loyalität preisgegeben hatte, noch länger Gehorsam schuldig war.

Die Antwort der Armee auf das Versagen der Zivilgewalt brachte den 18. Juli 1936 mit all den Folgen, die ein solcher Schritt nach sich zieht. Nach dem Abfall fast aller nationalen Streitkräfte blieb der Regierung kein anderer Weg mehr offen als das Aufgebot der paramilitärischen Verbände der Gewerkschaften und Linksparteien, die ihre Dienste geradezu aufdrängten. Waren ihre Umtriebe von der Staatsspitze bisher wohlwollend toleriert worden, so beherrschten sie jetzt die Straße in behördlichem Auftrag. Wo sie siegreich blieben, war der nächste Akt nach dem Sturm auf die Kasernen der soziale Umsturz. Zur Schaffung der klassenlosen Gesellschaft wurden alle aufgegriffen, für die kein Platz mehr sein sollte in Utopia: Anhänger der Rechtsparteien, Ärzte, Rechtsanwälte, Beamte, Offiziere, Geistliche. In kleineren Städten wurden sie an Ort und Stelle niedergemacht, wo sie die Gefängnisse erreichten, war das nur der Sammelplatz zur nächtlichen Massenexekution.

Auch auf der Gegenseite hatte die Freisetzung lang angestauter Haßgefühle oft schlimme Folgen. Wie schon öfter in der Weltgeschichte, so sind auch hier die Verfehlungen der Unterlegenen genauer verbucht als die der Sieger. Die Zahl der Opfer des roten Terrors wird mit 85 940 angegeben. Es ist Thomas zuzustimmen, wenn er im Fehlen einer Statistik über die Erschießungen hinter der nationalen Front eine Lücke sieht. Indessen verbaut er den Blick auf den Kausalzusammenhang zwischen Ausschreitung und Vergeltung, wenn er in seinem Buch – gewiß nicht ohne Absicht – die Aufzählung der nationalen Vergehen dem Kapitel über den Blutrausch der Revolutionäre voranstellt. Zweifellos gab es auch bei den Aufständischen schreckliche Übergriffe und persönliche Abrechnungen, die in jedem Fall zu verurteilen sind. Die Frage ist jedoch, ob die behördlich gedeckte Willkür jemals ein mit der republikanischen Zone vergleichbares Ausmaß angenommen hat. Um auf seine, wie er selbst sagt, sehr ungefähre Ziffer von 40 000 Opfern zu kommen, für deren Errechnung er seine Unterlagen nicht nennt, muß Thomas alle von nationalen Standgerichten erlassenen Hinrichtungsbefehle in seine Verbrechensbilanz mit aufnehmen. Ob die dort durchgeführten Verfahren, flüchtig und summarisch, wie sie oft waren, nur Schuldige tra-

fen, bleibt gewiß stark anzuzweifeln. Zugleich ist aber nicht zu übersehen, daß hier zum Schrecken aller rechtlich Denkenden das Pendel zurückschwang, das die Linksradikalen mit Wucht angestoßen hatten.

Zur gleichen Stunde, da Revolutionskomitees in den Gemeinden die Amtsgewalt an sich rissen, verkündeten Brandwolken über den Kirchtürmen den Anbruch des neuen Zeitalters. Unzählige, altehrwürdige, sakrale Kunstwerke, an denen gerade Spanien so überreich war, wurden ein Raub der Flammen. Beide Autoren haben es sichtlich eilig, von der Brandstätte wieder wegzukommen. Thomas hält den Ausgang noch für einigermaßen glimpflich. „Die großen Kunstwerke blieben erhalten. Viele kleinere Kunstschätze wurden vernichtet" (143). Seinem Befund steht nur entgegen, daß er hier keine Bilanz vorlegt, sondern eine Definition. Es ist die Autorität des Feuers, die er anruft und die den Trennungsstrich zwischen großen und kleinen Kunstwerken gezogen haben soll. Und das klingt weder tröstlich noch überzeugend. Dahms dagegen fand die Kirchentüren verriegelt, von der Ursache und den Tätern aber fehlt jede Spur. Nach dem Abzug allen Brandgeruchs stellt er fest: In der republikanischen Zone „hatten fast alle Kirchen geschlossen", und da wir uns schon einmal auf dem Unterhaltungssektor befinden, geht es ebenso aufgeräumt weiter: „Lichtspieltheater dagegen blieben offen" (123).

Von der Übersetzung des englischen Werkes ist zu sagen, daß manche spanische Bezeichnungen den Weg über den Kanal und zurück ins Deutsche nicht ohne Schaden überstanden haben. Den Tajo läßt der Übersetzer wiederholt durch das Tagustal fließen. Eine unerklärliche Scheu hindert offenbar, für die Landschaft Galicien das entsprechende Adjektiv zu bilden. Als synthetischer Ersatz dafür erscheint „gallegänisch", was keiner der drei fraglichen Sprachen zugehört. Eigensinnig hält die Übertragung an der britischen Form Corunna für La Coruña fest. Nicht ahnend, daß es sich bei der „Stadt der hl. Theresia" um das 3 Zeilen vorher genannte Avila handelt, verhilft der Übersetzer einem Ort Santa Theresa (164) zu störender Scheinexistenz. Alle Geistlichen sind für ihn schlichtweg „Pfarrer" (43). Auch lassen sich die spanischen höheren Schulen nicht einfach als „Oberschulen" zusammenfassen. Bei Luftangriffen wird nicht mehr altmodisch bombardiert, sondern in forscher Manier „gebombt". Auf den Lagekarten 17 und 24 sind Frontmarkierungszeichen verwechselt worden, so daß im Text die Nationalen Eroberungen machen, die dann auf der Karte den Republikanern zufallen. Ein ausführliches Sach- und Personenregister hilft bei der Benützung des englischen Werkes außerordentlich.

Wenn wir beide Bücher aus der Hand legen, das materialbefrachtete von Thomas und das knappere von Dahms, will uns scheinen, daß die „erste deutschsprachige Gesamtdarstellung" im Laufe der Lektüre an Gewicht gewonnen hat, obwohl sie unsere Wißbegier nicht in allen Stücken befriedigen kann. Über genügend Raum dafür hätte Thomas verfügt, der sich als interessierter Berichterstatter und geschickter Verarbeiter des Quellenmaterials ausgewiesen hat. Nur die objektive Schilderung des Bürgerkrieges, die er versprochen hatte, wurde von ihm nicht geliefert. Er hat Objektives und Subjektives in sachlichem Ton vorgetragen und damit dem Leser die Aufgabe zugewiesen, die der Autor für ihn übernehmen sollte.

Unproblematischer als zur Zeitgeschichte dürfte Thomas' Beitrag zu der Frage sein, wieviel Vorurteile im Verlauf von 25 Jahren abgebaut werden können und wieviel weiter überleben. Das ist zwar nur ein bescheidener Ersatz für das verheißene, objektive Bild der spanischen Entzweiung, aber es bestärkt die Erwartung, daß es uns doch einmal geschenkt wird, vielleicht schon in nochmals 25 Jahren.

Ludwig Volk SJ

# BESPRECHUNGEN

## Altes Testament

ALBRIGHT, W. F.: *Archäologie in Palästina.* Einsiedeln-Köln: Benziger 1962. 257 S., 48 Tafeln, 61 Abbildungen im Text, 1 Karte. Lw. DM 28.–.

Der Verf. gehört zu den führenden Archäologen in der Erforschung Palästinas. Hier legt er das Ergebnis der Ausgrabungen vor, die in den letzten Jahrzehnten unternommen wurden und reiche Frucht brachten. Zunächst gibt er die Geschichte dieser Ausgrabungen; dann in den folgenden Kapiteln ihre Ergebnisse von den vorgeschichtlichen Zeiten bis in die griechisch-römische Zeit. Es ist gelungen, viele Stätten, von denen in der Hl. Schrift die Rede ist, zu identifizieren und in einzelnen Fällen die Richtigkeit der dort erzählten Ereignisse, etwa die Zerstörung einer Stadt, zu erweisen. So hat man auch aus der Zeit der Belagerung der Festung Lachis durch die Babylonier, also aus der Zeit des Propheten Jeremias, beschriebene Scherben (Ostraka) aufgefunden, aber auch noch viel frühere kurze Inschriften; die Sinai-Inschriften sind wohl in der Zeit zwischen 18. und 15. Jahrhundert anzusetzen. Diese Kapitel bringen eine Fülle von Einzelheiten, die vor allem für die Forschung wichtig sind. Die folgenden fassen das Ergebnis zusammen. Es wird über Völker, Sprachen, Schrift und Literatur in Palästina berichtet. Das Kapitel „Der Alltag im Alten Palästina" beschreibt und vergleicht das Leben zur Zeit Jakobs, Elias und in der neutestamentlichen Zeit. Es ergibt sich, daß die Patriarchenerzählungen den Kulturstand jener und nicht, wie so oft behauptet wurde, einer späteren Zeit bis auf ganz kleine Einschübe getreu wiedergeben. Man sieht auch den zunehmenden Wohlstand, der zur Zeit Jesu höher war als unter der türkischen Herrschaft bis vor nicht allzu langer Zeit. Zwei Kapitel heben dann die Bedeutung der archäologischen Ergebnisse für das Verständnis des Alten und des Neuen Testamentes hervor; sie sind im allgemeinen der radikalen Kritik nicht günstig. Das Fehlen aramäischer Inschriften in der Zeit vor und nach Christus läßt es wahrscheinlich werden, daß um diese Zeit das Aramäische als Schriftsprache vom Griechischen verdrängt war und erst viel später wieder wichtig wurde. Deswegen kann man kaum annehmen, das unsere Evangelien, die deutlich semitischen Einfluß verraten und deren Griechisch nicht eine Abart der Koiné ist, aus schriftlichen aramäischen Aufzeichnungen übersetzt und zusammengestellt wurden; sie beruhen vielmehr auf mündlicher aramäischer Überlieferung, aus der sie unmittelbar ins Griechische aufgezeichnet wurden. Der Anlaß zu solchen Aufzeichnungen war der Jüdische Krieg und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer; durch die Flucht und die Zerstreuung der Judenchristen wurde diese Überlieferung bedroht, und man beeilte sich darum, sie schriftlich festzuhalten. Auch die johanneische Überlieferung erhielt im wesentlichen vor 66–70 n. Chr. ihre gegenwärtige Form. Damit fällt auch die Ansicht mancher Formgeschichtler hin, der Inhalt der Evangelien sei wesentlich von der Geschichte der jungen Kirche nach 70 beeinflußt worden; nur die Auswahl dessen, was aufgezeichnet wurde, wurde von dieser Geschichte mitbestimmt. – Das Buch ist klar und spannend geschrieben, und die Übersetzung durch Prof. Haag läßt vergessen, daß man es mit einer Übersetzung zu tun hat.

*A. Brunner SJ*

DE VAUX, Roland: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen,* Bd. II: Heer und Kriegswesen, die religiösen Lebensordnungen. Freiburg: Herder 1962. 467 S. Lw. DM 36.50.

Der vorliegende Band interessiert den Bibelleser ganz besonders. Der weitaus größte Teil ist nämlich den religiösen Lebensordnungen gewidmet. Er behandelt die Heiligtümer und den Tempel mit den Opfern und Riten, die heiligen Zeiten, Tage und Feste. Dazu gehört auch die Geschichte des Priestertums und der Leviten. Die geschichtliche Entfaltung und Veränderung der einzelnen Einrichtungen wird überall aufgezeigt, soweit man sie mit den Mitteln der heutigen Bibelwissenschaft erkennen kann. Von

vornherein muß man ja annehmen, daß die Jahrhunderte nicht spurlos daran vorübergegangen sind. Das Wesentliche allerdings, der Glaube an den einen personhaften Gott, der Israel zum Heil der Welt auserwählt hat und dessen Führung Israel gläubig folgen soll, daran ist, wenn auch unter schweren Versuchungen und Kämpfen, immer festgehalten worden. Der bekannte Verf. beherrscht den Stoff mit Meisterschaft und weiß ihn klar und übersichtlich darzustellen. Seinem sicheren fachmännischen Urteil kann sich der Leser getrost anvertrauen. – Die Übersetzung liest sich flüssig. S. 214 steht einmal irrtümlich „Josias" statt „Joas".

*A. Brunner SJ*

KAMPMANN, Theoderich: *Das Geheimnis des Alten Testamentes.* München: Kösel 1962. 360 S. Lw. DM 19.80.

Das Alte Testament hat zwar seinen Platz im Religionsunterricht der Kinder und Jugendlichen. Dagegen wird nur selten darüber gepredigt. Und doch enthält es Offenbarung. Das Neue Testament setzt die Gotteserkenntnis, die im Alten Testament gegeben wurde, ständig voraus und erweitert und erhöht sie. Seine Bücher sind heute und immer aktuell und geben Weisung in den verschiedensten Lagen des Lebens, besonders wenn der Christ es im Lichte der neutestamentlichen Vollendung liest. Die geoffenbarte Wahrheit wird dort nicht abstrakt, sondern durch Menschen und ihre Schicksale übermittelt. Solche Geschichte ist auch für den heutigen Menschen unmittelbar zugänglich. Man könnte vielleicht noch hinzufügen, daß durch eine häufigere Predigt über das Alte Testament der Ausfall des Verständnisses für Natursymbole, der sich unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens vollzogen hat, durch die geschichtlichen Ereignisse des Alten Testamentes ersetzt werden könnte.

Solcher lebendiger Verwendung in Katechese und Predigt will das vorliegende Buch eine Wegweisung bieten. Nach einer Einleitung über das Wesen der Kerygmatik, die in der Mitte zwischen exegetischer und katechetischer Bemühung liegt (7), werden im ersten Teil die religiösen Grundlagen und Grundwahrheiten der alttestamentlichen Offenbarung dargelegt. Es gilt, den religiösen Gehalt, wie er unmittelbar im Text enthalten ist, herauszustellen und für die Verkündigung zu bereiten. Die Exegese ist dabei vorausgesetzt; aber sie darf diesen Gehalt nicht unter ihren Ergebnissen begraben. Der zweite Teil tut diese Arbeit im einzelnen für die Genesis. Hinweise auf heutige geistige Strömungen bieten sich ohne Künstelei immer wieder an. Das Buch wird Predigern und Katecheten große Dienste leisten können.

*A. Brunner SJ*

NEHER, André: *Jeremias.* Deutsch von Karl Rauch. Köln: J. P. Bachem 1961. 248 S., Lw. DM 14.80.

In einem enthusiastisch und doch genau geschriebenen (von Karl Rauch zudem kongenial übersetzten) Essay entwirft der jüdische Gelehrte aus Straßburg Biographie, Beruf und Botschaft des Propheten Jeremias. Es mag möglich sein, die Worte des Buches Jeremias zu anderen Konstellationen zusammenzuordnen. Nehers Buch ist auch Zeugnis. Aber gerade darin liegt seine Kraft. Sein Jeremias könnte unser Jeremias sein. „Wie leicht wäre alles in einer Welt, in der jedes Ding an seinem Platz steht, einzig und endgültig, ein für allemal! Aber die zentrale Lektion seiner Prophetie besteht darin, ihm beizubringen, daß der Weg der Leichtigkeit falsch und gotteslästerlich ist, eben weil er leicht ist. Wenn es leicht wäre, Gott zu ergreifen, wenn man sicher sein könnte, Ihn in dem und dem Moment an der und der Stelle zu wissen – dann wäre wahrhaftig *alles* leicht. Aber weil Gott sich in dem Orkan befindet, der vorüberzieht, ist *alles* erschwert. Erschwert ist die Definition der Wahrheit, denn die Lüge nimmt oft ihre Maske an. Schwierig das Erkennen der Aufgaben, denn sie alle erschöpfen sich nicht im Mechanismus des Tuns. Schwierig die Einstufung der Dringlichkeiten, denn ihr Rhythmus ist nicht auf unsere Zeit hin geregelt. Das ganze Buch des Jeremias illustriert, wie alles Gegebene unaufhörlich in Frage gestellt wird" (178 f.).

*N. Lohfink SJ*

## Philosophie

*Geist und Leib in der menschlichen Existenz.* Vorträge und Diskussionen gehalten anläßlich der 3. Arbeitstagung des Institutes der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. Freiburg-München: Karl Alber 1961. 230 S. (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 4). Kart. DM 16.–.

Was bedeutet es konkret, daß der Mensch aus Leib und Geistseele besteht? Und was bedeutet dieses „und", das Geist und Leib verkoppelt?

Die Biologen, Psychologen, Mediziner und Vorgeschichtsforscher gehen das Problem Leib-Seele jeweils aus dem ihrer speziellen Wissenschaft am Menschen erscheinenden Sachverhalt an, d. h. mit naturwissenschaftlichen Methoden, die von den erfahrenen Einzelerscheinungen ausgehen und für sie die nächste Erklärung suchen. Wieviel man damit bereits erreichen kann, beweisen die Vorträge F. Laubenthals: Hirn und Seele, F. M. Bergounioux': Le sens religieux des hommes de la préhistoire, B. Thums: Theorien des Bewußtseins, F. J. Buytendijks: Was heißt Entwicklung der menschlichen Existenz?

Ein Problem wird bei den Naturwissenschaftlern sogleich offenbar: sie benützen Begriffswörter wie Seele oder Psychisches, Leib, Geist, Religion usw., deren jeweiliger Gehalt ohne Rückhalt in einer philosophischen Definition verschwimmt. Anderseits ist es für die Metaphysiker und Theologen wichtig, ihre Begriffsbestimmungen an Hand des naturwissenschaftlichen Befunds zu überprüfen.

Nehmen wir die Kernfrage: Wieweit reicht die Leibverwiesenheit der Seele? Sie kann eingeleitet werden mit der prähistorischen Untersuchung, die Bergounioux anstellt und die von der Mühsal zeugt, von der langen Dauer, bis sich diese leibgebundene Seele zu geschichtlich greifbarer Religiosität erhebt (wobei das Problem des Urzustandes und des Sündenfalles sich anmeldet).

Immer wieder klingt, zumal bei Buytendijk, der Satz auf: es gibt kein Seelisches ohne ein Leibliches. In welchem Sinn und bis wohin stimmt das? Schon die naturwissenschaftliche Diskussion darüber ist lebhaft, besonders an dem Punkt, wo es darum geht, zwischen der Leibverwiesenheit der menschlichen Seele und derjenigen des Tieres eine scharfe Grenzlinie zu ziehen. Das Gespräch erreicht einen Höhepunkt von unmittelbar menschlich-religiöser Bezogenheit, wo es auf philosophisch-theologischer Ebene fortgeführt wird (besonders Luyten-Rahner). Unser Menschengeist ist einerseits so, daß er nur in Verbindung mit dem Stoff sich selbst findet. Wie drückt sich nun die andere Seite aus? Ist die Verbindung Leib-Seele nur vorläufig, ein irdischer Durchgangspunkt zur Selbstfindung des ewigen Geistes, so daß mit dem Tod die Leibverwiesenheit überwunden wäre – oder ist die im Menschen konkret verwirklichte Geistesstufe wesenhaft welthaft, so daß die abgeschiedene Seele in einer Art Mangelzustand (privatio) lebte? (Im zweiten Fall hätten wir einen philosophischen Ausblick auf die Auferstehung des Fleisches.)

Man kann ruhig sagen, daß ohne die den Vorträgen beigefügten Diskussionen der Tagungsbericht nur halb so anregend wäre.

G. F. Klenk SJ

Bredow, Gerda von: *Das Sein der Freiheit.* Düsseldorf: L. Schwann 1960. 149 S. Lw. DM 9.80.

Die Seinsweise der Freiheit ist das Thema des Buches. Nach einer Beschreibung gewöhnlicher Phänomene des Alltags und der entgegengesetzten Auslegung, die sie gefunden haben, zeigt ein rascher Gang durch die Geschichte die hauptsächlichsten philosophischen Lehren von der Freiheit und hebt jedesmal den Beitrag hervor, den sie, oft dabei der Einseitigkeit verfallend, zur Erkenntnis des Seins der Freiheit geliefert haben. Die griechische Anthropologie, die christliche Metaphysik bei Augustin, Thomas und Nikolaus von Kues, und schließlich die Freiheit des auf sich selbst gestellten Menschen bei Kant, Nietzsche und Nicolai Hartmann kommen zur Sprache. Der letzte Teil bringt gleichsam die Ernte dieses Ganges ein und dringt von der Freiheit als Wahlfreiheit über die Macht der Bestimmung zur eigentlichsten Freiheit als Selbstbestimmung der Person vor. Es wird dann gezeigt, wie gewisse formale Seiten der Freiheit zum Selbstzweck werden können und so auf die Wege des Abfalls führen, die Verlockung des Widerspruchs, und des Unvernünftigen wie die Lust, alles zu werden, die ins Nichts führt. Die Ausführungen sind klar und überzeugend. S. 139, wo ausgeführt wird, daß zuweilen das wahrhaft Gute das Unerwartete und Verblüffende ist, das sich erst nachträglich für die Allgemeinheit als das Gute erweise, wird gesagt: „Es gehört zum Guten auch das Wagnis des Herzens über die Vernunft hinaus." Im Zusammenhang könnte das mißverstanden werden. Auch die Wahl eines ungewöhnlichen Guten muß auf der Einsicht beruhen, daß es hier und jetzt das der Lage angemessene Gute ist. Solche Einsicht, die schon Aristoteles kannte, ist aber wie alle Erkenntnis

des Konkreten und Einmaligen, eine geistige Zusammenschau, die zur Bündigkeit gelangt. Das Wagnis liegt darin, daß hier nicht wie bei einer Erkenntnis des Allgemeinen, bestätigende Beispiele vorliegen und einen Halt geben.

*A. Brunner SJ*

BAUER, Isadora: *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel.* Berlin: Duncker & Humblot 1962. 94 S. br. DM 12.60.

Simmel hat den Lebensbegriff zum Mittelpunkt seines Philosophierens gemacht. Leben ist aber vieldeutig; es umfaßt körperliches und geistiges Leben, und deren Bestrebungen sind oft entgegengesetzt. Der Mensch steht zwischen ihnen. So wird sein Leben tragisch, weil er nur schwer oder gar nicht seine Einheit erreichen kann. Wie S. diese Tragik auf den einzelnen Gebieten sah, wird in den verschiedenen Kapiteln dargestellt. Die Einheit fand S. in einem „Mehr an Leben" und schließlich in einem pantheistisch anmutenden Weltgrund. Das Buch will mehr die Ansichten von S. darlegen; die Kritik äußert sich nur an wenigen Stellen und mehr andeutend. Daß sich der Relativismus nicht vermeiden ließ, liegt an der Mehrdeutigkeit des Begriffes Leben, in dem S. ein Strömen sah, das zu Formen drängt und sie wieder zerstört. Nur von der Sicht auf das Geistige hätte sich dieser Relativismus überwinden lassen; denn dieses ist kein einfaches Strömen.

*A. Brunner SJ*

MÖHLIG, Karl: *Die Intuition.* Eine Untersuchung der Quellen unseres Wissens. Wuppertal-Vohwinkel: Eugen Huth o. J. 162 S. br.

Daß die Anschauung die Quelle aller Erfahrung ist, sollte selbstverständlich sein, obschon dies nicht immer genug beachtet wird. Nach einer kurzen Beschreibung der Intuition wird ihre Rolle auf den verschiedenen Gebieten aufgezeigt. Unter Intuition versteht dabei der Verf. mit Recht nicht etwas Außerordentliches und Seltenes, sondern etwas Alltägliches, das in jeder Erkenntnis, und auch im diskursiven Denken wirksam ist. Auch wird ihr Zusammenhang und ihre Bedingtheit von der vorhergehenden Erfahrung betont; jedoch wird nicht gesehen, daß sie meist in einer Zusammenschau der Vielfalt der Elemente besteht, die in eine Lage eingehen, oder der vielen Seiten einer konkreten Wirklichkeit, die sich meist nur nach einem längeren Bemühen zuweilen plötzlich einstellt. Grundlage allen Erkennens ist für den Verf. die Werkintuition. Dem gegenüber wäre zu betonen, daß die Erkenntnis anderer Menschen und der Umgang mit ihnen noch vorher kommt; diese kann man aber nur sehr uneigentlich als Werkintuition bezeichnen. Aus diesem Umgang ergibt sich auch ein erstes Kriterium für die Wahrheit der Intuition, nämlich die Konvergenz, der gegenüber das vom Verf. angegebene der gegenseitigen Kontrolle verschiedener Bereiche der Intuition schon abkünftig und oft weniger wirksam ist. Gewünscht hätte man eine nähere Untersuchung des Wesens der Intuition, des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Geist in ihr. Dagegen hätten manche Gegenstände, wie Erörterung der Kategorien, bei der der Verf. die Auffassung Kants zugleich beibehält und ablehnt und die notwendigerweise nur zu kurz ausfallen konnte, wegbleiben können.

*A. Brunner SJ*

METZKE, Erwin: *Coincidentia Oppositorum.* Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte. Witten: Luther-Verlag 1961. 327 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd. 19) Ln. DM 36.–.

Die von Karlfried Günter aus dem Nachlaß herausgegebenen Aufsätze und Vorträge kreisen um den Ursprung des neuzeitlichen philosophischen Denkens in Deutschland und suchen von da Linien zu späteren Philosophen zu ziehen. Dieser Ursprung liegt im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Titel schon weist auf Nicolaus von Cues hin; aber auch Agrippa von Nettesheim und Paracelsus werden behandelt, wie auch die Sakramentenlehre Luthers in ihrer metaphysischen Bedeutung und die Zusammenhänge zwischen der Lehre des Cusaners und der Luthers. Die Ansicht des Verf., daß es gelte, aus diesen Werken, auch wo sie nicht eigentlich philosophisch gemeint sind, die ihnen vielleicht dem Verfasser unbewußt zugrundeliegende Metaphysik herauszustellen, ist richtig. Aber zuweilen erscheinen die Zusammenhänge und Ähnlichkeiten doch fraglich. Gewiß ist aus der Lehre Luthers eine Philosophie hervorgegangen. Aber manches, wie seine Sakramentenlehre, ist doch nur als eine Notlösung zu betrachten, die innerlich widersprüchlich ist; denn der Glaube in lutherischer Auffassung macht die Sakramente überflüssig. Auch muß man wohl sagen, daß dessen Lehre von der

Ubiquität des Leibes Christi eigentlich jedes Sakrament unmöglich macht, weil alles Sakrament ist (vgl. S. 199). Das Widersprüchliche in Luthers Lehre konnte dann später zum Irrationalismus führen. Die Einschätzung Jacob Böhmes übersieht, zu welchen Folgen die Ansicht führen mußte, das Böse, der Grimm, sei ein Element alles Seins, auch des göttlichen. Hegel und Kant sind doch wohl zu christlich gesehen. Die Inkarnation bedeutet bei Hegel doch etwas anderes als beim Cusanus und im christlichen Dogma überhaupt. Den Gegensatz zwischen Kant und Hamann würden wir darin sehen, daß dieser die Begründung der Erkenntnis in einer geistig-sinnlichen Einsicht fand, die er als Glaube mißverstand, während Kant eine solche ablehnte. Die Scholastik, zu der M. das neue Denken möglichst in Gegensatz zu bringen sucht, kennt er nicht immer genau genug. So verwechselt er materia prima und secunda; nur jene, von der im Zusammenhang nicht die Rede ist, war für die Scholastik „das Passive, Bestimmungslose, Nicht-Seiende, das keine eigene Existenz hat" (138). Auch die scholastische Lehre vom Bösen – sie ist S. 152 doch wohl gemeint –, ist mißverstanden. Es wird nicht „zu einem bloßen Nichtsein entmächtigt" (152); das Fehlen von etwas, was ein Seiendes haben sollte, ist nicht bloßes Nichtsein, wie Schulden keineswegs bloßes Nichtsein von Geld bedeuten. Auch hat die Scholastik niemals einen stetigen Übergang vom Geschöpflichen zu Gott gelehrt, und die Allgegenwart Gottes in der Welt ist immer von ihr gehalten worden. Mit vielen protestantischen Theologen teilt M. die Meinung, alle Erkenntnis bedeute Verfügbarmachen, wo dies doch nur von der Dingerkenntnis und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gilt. Ebenso lehnt er die Lehre von der Substanz ab, die er offenbar nur in ihrer cartesianischen Form kennt. Dabei wird verkannt, daß gerade der Stoff reine Bewegtheit ist, während alle Stete und Festigkeit vom Geist kommt, wo die Substantialität am deutlichsten hervortritt. Die Verwerfung alles Festen und Institutionellen mußte auf die Dauer zur Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens auf allen Gebieten und zur Unruhe und Unstete der heutigen Zeit führen, die von allen religiösen Menschen als eine Gefahr betrachtet werden muß. – Eine Bibliographie und eine Übersicht über die philosophiegeschichtlichen Forschungen Metzkes sind dem Band beigefügt. *A. Brunner SJ*

## Literatur

HEDERER, Edgar: *Hugo von Hofmannsthal.* Frankfurt: S. Fischer 1960. 368 S. Lw. DM 22.–.

Das Werk des im Sommer 1962 früh verstorbenen Münchner Professors für Literatur- und Theatergeschichte entstammt nicht der Akribie der Forschung, sondern der Sympathie, die, bezaubert von ihrem Gegenstand, nicht mehr loskommt von ihrer Begegnung. Vordergründig ist Hofmannsthal der letzte urbane Theaterdichter europäisch-katholischen Erbes. Hintergründig zeigt ihn Hederer als Dichter der Bindungen in einer Zeit der Auflösung, als Dichter des Gleichgewichts in einer die Balance verlierenden Welt, als Dichter der Versöhnheit in einem untergehenden Reich. „Ohne Glaube an die Ewigkeit ist kein wahrhaftes Leben möglich", zitiert Hederer seinen Dichter, dem „Worte versiegelte Gefäße sind des göttlichen Pneuma" (15 f).

Nach einem Kapitel über des Dichters Leben deutet Hederer der Reihe nach die Werke: Prosaaufsätze, Lyrik und lyrische Dramen, die Griechendramen, Erzählungen, Lustspiele, Libretti, die späten dramatischen Entwürfe. In einem jeweils eigenen Kapitel interpretiert er „Das Bergwerk zu Falun", „Die Frau ohne Schatten", „Andreas", „Jedermann und Welttheater", „Der Turm".

Hofmannsthal, der große humane und christliche Dichter abseits des Tageslärms, fand in Hederer einen gleichgerichteten, sensiblen Interpreten, der Werkkenntnis mit einfühlender Intuition, die Einzelinterpretation mit dem Stellenwert im Gesamtwerk verbindet. Es gäbe auch kritische Fragen an Hofmannsthal, z. B. ob und unter welchen Bedingungen das Mysterienspiel den Zuschauer im 20. Jahrh. noch zu erreichen vermag, ob hier der Mensch nicht gelegentlich in Gefahr ist, zur bloßen Metapher Gottes zu werden, wieweit eine astrale Welt gegen eine faktische überhaupt zu bestehen vermag, ob Hofmannsthal nicht in der Abwehr des Kontemplativen gegen die Aktion stand, ob die positiven und zu konkreter Gestaltung drängenden Kräfte der Zeit genügend gewertet werden, oder ob und wieweit Hofmannsthal jenseits solcher Fragen steht und, als der Tradition verbundener Mensch, gar nicht anders konnte als die Zeit erleiden. Diese und andere Fragen stellt Hederer nicht. Vielleicht schließt

ein so hoher Grad von Einfühlung und Bewunderung die Distanzhaltung einer Kritik aus.

*P. K. Kurz SJ*

Le Fort, Gertrud von: *Aphorismen.* München: Ehrenwirth 1962. 84 S. Lw. DM 6.80.

Der Aphorismus entsteht, wenn eine Lebenserkenntnis, aufsteigend aus den Tiefenschichten der Seele und Gesetzliches fassend, sich zum Spruch, manchmal zum Bildspruch verdichtet. Der Aphorismendichter faßt Erfahrung und Weisheit wie der Goldschmied den Stein.

Le Forts Aphorismen spannen einen Bogen von den Geheimnissen der Geburt bis zum erlösenden Sterben Christi. Hineingespannt in diesen Bogen des Lebens ist der Mensch, sind Le Forts Gedanken um Mann und Mutter, Schleier und Schicksal, Leid und Liebe, Freiheit und Glaube, Dichtertum und Kultur, Volk, Mächte und Zeit, Gnade, Erbarmen, Ewigkeit.

Die Aphorismen sind von der Verfasserin selbst aus ihrem Gesamtwerk ausgewählt. Sie bilden eine Sammlung von Weisheitssprüchen, inhaltlich den Spruchsammlungen alter Völker, formal denen mancher Klassiker vergleichbar: jeder Spruch stark und dicht, jedes Wort gesetzt, jede Silbe aus erfahrenem Glauben. Durch diese Worte schreitet Christus. Portrait der Glaubenden und Portrait der Dichterin: im Feuer geprüftes Gold. Ein vergleichbares Werk der Neuzeit ist uns nicht bekannt. Eine Dichterin, die sich so hinschenkt durch Weistum und Wort, hat sich erfüllt. Ehrfürchtig staunend empfangen wir das Vermächtnis.

*P. K. Kurz SJ*

## Musik

*Das Große Buch der Musik.* Mit 20 Beiträgen über Epochen und Gattungen der abendländischen Musik, einem Opern- und Operettenführer mit 280 Inhaltsangaben, 480 Künstlerbiographien, einem kleinen Musiklexikon und 24 Tafeln mit über 100 Abbildungen. Großoktav. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1962. 522 S. Lw. DM 29.50.

Durch Schallplatte, Tonband und Rundfunk kann Musik heute zum Lebensbestandteil jedes Menschen werden. Seiner Entscheidung allein unterliegt, ob er durch Auswahl beherrschen oder durch „Berieselung" sich beherrschen lassen will. Woraus der Klangvorhang gewebt ist, bleibt dem Dauer-Hörer mehr oder weniger gleichgültig. Wer aber auswählt, der möchte sehr bald auch orientiert sein. Nicht nur „was war das?", sondern mehr noch „woher kommt es, wohin gehört es?" in der großen, dem Musikfreund fast unüberschaubaren Landschaft der Klänge – darum geht es dem ernsthaften Hörer. Nun gibt es seit langem schon „Führer" durch Einzelgebiete wie Symphonik, Kammermusik, Oper u. a. m., aber wer hat sie immer zur Hand, wenn er sie braucht?

„Das Große Buch der Musik" stellt sich die Aufgabe, über „Tausend Jahre abendländische Musik" zu orientieren, indem es Darstellungen musikgeschichtlicher Epochen, der wichtigsten Musikgattungen (Orchester-, Kirchenmusik, Oper, Operette, Jazz usw.), der Instrumente, Tonsysteme, Notenschrift u. a. mit einem Nachschlagewerk verbindet. Dieses umfaßt einen Opern- und Operettenführer, stichwortartige Angaben über Komponisten, Dirigenten und Solisten und ein kleines Musiklexikon mit rund 400 Sachartikeln und Begriffserklärungen.

Damit ist die Möglichkeit geboten, über die Unterrichtung im Augenblick hinaus weiterzusuchen und vom Stichwort her die Kenntnisse zu erweitern. Dem kommt die sehr praktische, übersichtliche Anlage des Buches entgegen. Schon beim Aufschlagen trifft man auf einen „Musikplan" (Fortsetzung auf der rückwärtigen Innenseite), der durch Gruppierung und Druckanordnung besticht. Ebenso funktioniert das Inhaltsverzeichnis. Die Ordnung der musikgeschichtlichen Darstellungen (Mittelalter und Renaissance, Barock, Klassik, Romantik und Musik der nationalen Schulen, Neue Musik) kehrt wieder in den Beiträgen über die Musikgattungen, so daß der historische Ablauf der Musikentwicklung auch in ihren Teilgebieten deutlich wird. Der Leser kann sich den historischen und künstlerischen Ort einer Komposition vergegenwärtigen und Zusammenhängen nachgehen – das Werk steht nicht mehr allein als persönliche Leistung seines Schöpfers, sondern es repräsentiert auch ein Stück Zeitgeschichte. Den Elementen und der Entwicklung des Jazz ist ein eigener Abschnitt gewidmet, ebenso Ballett und Tanz, selbst der Schlager ist nicht vergessen. Die Kapitel Notenschrift und Tonsysteme sind mit sehr instruktiven Abbildungen versehen, desgleichen das Kapitel über Rund-

funk – Schallplatte – Tonband, das für den Laien doch recht komplizierte technische Vorgänge verständlich macht.

Der Opern- und Operettenführer mit Angabe der bekanntesten Melodien jedes Werkes wird in Verbindung mit dem alphabetischen Register der Lieder- und Arientextanfänge manchen Familiendisput klären.

Zahlreiche Abbildungen im Text und auf Kunstdrucktafeln ergänzen die in allen Beiträgen angestrebte knappe und eindeutige Formulierung.

In diesem Handbuch ist mehr getan als nur „eine Lücke ausgefüllt", weil es allenthalben über die Orientierung hinaus durch fundierte Unterrichtung zur Vertiefung des Wissens anregt. *W. Götze*

Wiora, Walter: *Die vier Weltalter der Musik* – Stuttgart: Kohlhammer 1961. 185 S. 12 Tafeln (Urban Bücher 56). DM 7.20.

Musikgeschichte, verstanden als Darstellung des „Werdeganges" dieser Kunst, hat sich bisher im allgemeinen der Erforschung abendländischer Musik bis in verzweigte Spezialgebiete hinein gewidmet. Aber auch die Musikgeschichte sucht neuerdings Anschluß an universalgeschichtliches Denken und stellt damit das Jahrtausend abendländischer Tonkunst, wenn auch als „besonders wesentliches Teilgebiet", in ein umfassenderes Geschichtsbild, das Walter Wiora folgendermaßen konzipiert:
I. Die Ur- und Frühgeschichte mit ihrem Nachleben bei den Naturvölkern und in archaischer Volksmusik der Hochkulturen; II. die Musik der antiken Hochkulturen von der sumerischen und ägyptischen bis zur spätrömischen Zeit, sowie die mannigfaltige Fortsetzung und Weiterbildung in den Hochkulturen des Orients; III. die abendländische Tonkunst seit dem frühen Mittelalter, die sich durch Polyphonie, Harmonik, große Formen (wie die Symphonie) und andere Wesenszüge von den übrigen Hochkulturen unterscheidet; IV. die Musik im Weltalter der Technik und Industriekultur, die alle Länder der Erde umspannt, die Hinterlassenschaft der bisherigen Kulturen zu einem „universalen Museum" vereint und ihr internationales Konzertleben sowie die Weiterentwicklung der Technik, Forschung, Komposition und so fort vor einer „Weltöffentlichkeit" durchführt.

Diese Betrachtungsweise sieht den Gesamtverlauf als Nach- und Nebeneinanderwirken schöpferischer Kräfte, die – über Zeiten und Räume hinweg – immer wieder durch „natürliche Ordnungen" reguliert werden. Sie tragen wesentlich bei zur Struktur des Werdeganges der Musik in Wechselwirkungen zwischen „Ausstrahlung und Aufnahme" oder „Neuerung und Erneuerung". Sorgfältig ausgewählte Notenbeispiele vergegenwärtigen Gegensätze und Zusammenhänge, die auch bei zunehmender Differenzierung der „Modelle" oft überraschend erkennbar sind. Bildbeigaben unterrichten über Stellung und Funktion des Menschen im musikalischen Geschehen: ehemals als Glied übermusikalischer Handlungen von diesen getragen und geschützt, vereinsamt er mehr und mehr in der „Musikzivilisation" der Gegenwart (s. Bild Schallplattenkonsum).

In überzeugender Weise erweitert der Verfasser auch dem Laien die Sicht. In Wioras konzentrierter Darstellung wird die umfangreiche Materie überschaubar, außerdem bieten die Literaturhinweise jedem Leser die Möglichkeit, sein Wissen zu ergänzen, soweit ihm das für Teilgebiete wünschenswert erscheint.

*W. Götze*

Fellerer, Karl Gustav: *Palestrina – Leben und Werk*. Zweite, völlig umgearb., vermehrte Auflage mit Kunstdruckabbildungen und zahlreichen Notenbeispielen im Text. Düsseldorf: Musikverlag Schwann 1960. 244 S. DM 25.–.

Schon durch ihre Stoffgliederung besticht die Palestrina-Biographie Fellerers im ersten Augenblick. Die biographisch-künstlerische Darstellung ist eingerahmt von Kapiteln, die den Ausgangspunkten der Kunst Palestrinas (Palestrina und die Musik seiner Zeit) sowie rückblickend deren Charakteristika (Palestrinas Kunst, Palestrinas Klangwelt) gewidmet sind. Auf diese Weise wird dem Leser zu Beginn der geeignete Blickpunkt gegeben, von dem aus er die Wechselwirkungen zwischen den Tätigkeitsgebieten und dem Schaffen Palestrinas auch in historischen Beziehungen bis in Einzelheiten verfolgen kann. Die abschließenden Kapitel über Kunst und Klangwelt Palestrinas sind für die kirchenmusikalische Praxis der Gegenwart besonders wertvoll.

Palestrina hat überwiegend für die päpstliche Kapelle (keine Instrumente, nur vokaler Vortrag) komponiert. Wenn Sänger wie Instrumentalisten damals sich dem Notenbild gegenüber

„neuschöpferisch und frei" fühlen durften, so können wir uns den originalen Klang jener Zeit nur rückschließend vergegenwärtigen. Aus der Besetzung des Chores und aus der Vorstellung von seiner Tongebung aber muß auf einen von der Deutung im 19. Jahrhundert (Romantik) sehr abweichenden Klangausdruck geschlossen werden. Hier trägt Fellerer durch zahlreiche Beispiele und Hinweise zur Klärung bei. Ihr dienen auch die Verbindungen zur Kirchen- und Kulturgeschichte (s. „Musikergenossenschaft und päpstliche Kapelle"). Haben sich während Palestrinas Leben doch sehr verschiedene musikalische und geistesgeschichtliche Strömungen (siehe Zeittafel) gekreuzt, die sich für Palestrina und die Musiker der Zeit im Wort-Ton-Problem konzentrierten.

Felleres Werk gibt, vom Zentrum Palestrinas aus, eine Darstellung der Musik und ihrer Ausstrahlungen im 16. Jahrhundert und über seine Zeitgrenzen hinaus. Die fundierte Durchdringung dieses großen Stoffgebietes wird Fachmusikern und Musikfreunden hochwillkommen sein.

*W. Götze*

## Berlin

Mörsdorf, Josef: *Kirchliches Leben im alten Berlin.* Von der Glaubenseinheit zum Glaubensstreit und zur Anbahnung religiöser Duldung. Mit einer Farbtafel, 27 Abbildungen im Text und 12 Bildtafeln. Berlin: Morus-Verlag. 174 S. DM 12.50.

Die Arbeit ist im wesentlichen ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. Nach einem kurzgefaßten Überblick über das vorreformatorische katholische Berlin wendet sie sich dem Eindringen der kirchlichen Neuerung in Berlin zu, das sich hier verhältnismäßig spät und langsam vollzog. Im Mittelpunkt steht der unentschiedene Kurfürst Joachim II., der vor allem politische Interessen verfolgte und einen unmöglichen Kompromiß anstrebte. Da er und seine ersten Nachfolger auf Beibehaltung der alten Kultformen Wert legten, blieb dem Volk die Tragweite der Neuerungen lange verborgen. Nach Annahme der Reform verlagern sich die Spannungen ins reformatorische Lager: Jetzt stehen sich Lutheraner und Kalvinisten gegenüber. Den Katholiken ist für lange Zeit jede Feier des Gottesdienstes unmöglich gemacht, bis endlich politische Rücksichten unter dem „Soldatenkönig" und seinem freigeistigen Sohn Friedrich dem Großen ihnen gegenüber zur Duldung führen und sie ein erstes Gotteshaus wiedererhalten. – Eine auf reichem Quellenmaterial fußende fleißige Arbeit, die Berlin in einer völlig neuen Sicht zeigt. Ein weiterer Band soll dem Wiedererstehen des katholischen Lebens in Berlin gewidmet werden.

*F. Hillig SJ*

Kardorff, Ursula von: *Berliner Aufzeichnungen aus den Jahren 1942–1945.* München: Biederstein Verlag 1962. 323 S. Lw. DM 12.80.

Es ist offenbar nicht leicht, den Schicksalsjahren, die dieses Tagebuch umspannt, einen zusammenfassenden Namen zu geben. Dennoch bilden sie eine Einheit, wachsen sie zu dem einen Erlebnis der Tragödie unseres Volkes zusammen, wie sie umrissen ist von den Stichworten: Terror von Partei und Gestapo, Judenverfolgung und Luftkrieg, Rache für den 20. Juli, Zusammenbruch, Flüchtlingsnot und Besatzung. Das Buch offenbart, in hundert und aber hundert Facetten aufgefangen, wie eine Frau im Brennpunkt Berlin dies alles erlebte, wie ihre Familie und ihr Freundeskreis grausam getroffen wird. Es sind vor allem Vertreter des preußischen Adels, die uns auf diesen Tagebuchblättern begegnen und die oft sehr anders sind, als die üblichen schlagwortartigen Abstempelungen erwarten lassen; es fehlt aber auch nicht an den kleinen Leuten, an Zeugnissen ihrer Wachheit, Treue und Tapferkeit. Das alles trägt unverwechselbar Berliner Kolorit, und jeder, der diese Jahre an Ort und Stelle miterlebte, wird bezeugen, wie genau die Atmosphäre getroffen ist. Das Buch der bekannten Journalistin ist mehr als eine ungemein spannende Lektüre: es ist ein Zeugnis. Es bezeugt die Schicksalhaftigkeit des Schrecklichen, das über unser Volk hereinbrach; und es bezeugt, wie viele Menschen mitten in dem Irrsinn und der Gemeinheit edel und tapfer, gläubig und gütig gewesen sind. Es ist gut, daß wir dieses alles nach 20 Jahren wieder einmal aus so atemraubender Nähe miterleben. *F. Hillig SJ*

# Erich Przywara

## Zu den gesammelten Werken

Hans Wulf SJ

Es geschieht nicht häufig, daß die Werke eines Autors, die wegen ihrer denkerischen Anforderung nur einem begrenzten Leserkreis zugänglich sind, schon zu dessen Lebzeiten als geschlossenes Gesamtwerk aufgelegt werden. Es handelt sich dann immer darum, eine besondere schöpferische Leistung, die vielleicht zunächst in ihrem Gewicht zu wenig erkannt wurde, dem allzu schnellen Vergessen zu entreißen und weiter fruchtbar zu machen. Das ist mit dem Werk Erich Przywaras SJ geschehen[1].

Um zu ermessen, was Przywara für das philosophische und theologische Bemühen des deutschen Katholizismus nach dem ersten Weltkrieg bis in die Jahre des zweiten Weltkriegs hinein bedeutet hat, für jene Zeit also, die für Deutschland auf kulturellem Gebiet ungewöhnlich schöpferisch war, welche Anregungen er vermittelt und wo er verkrustete Stellungen aufgebrochen hat, ist es notwendig, seine denkerische Leistung kurz zu umreißen.

### Der religiöse Grund

Das eigentümliche und unverwechselbare Denken Erich Przywaras gründet zuletzt in einer ursprünglichen, durch die ignatianischen Exerzitien entbundenen und geformten religiösen Erfahrung. Diese schlug sich 1925 literarisch in den religiösen Frühschriften, vor allem in der „Majestas Divina", einem schmalen, aber sehr gedrängten Buch nieder. Reife Frucht dieser frühen „Meditation" ist dann das dreibändige Werk über die Exerzitien, „Deus Semper Maior" (1938–1940), worin Przywara eine durchaus eigenständige und durchdringende Theologie der Exerzitien des heiligen Ignatius vorlegt[2].

---

[1] Der Johannes-Verlag, Einsiedeln, hat es auf sich genommen, das Lebenswerk Erich Przywaras neu aufzulegen. Vorerst liegen drei sehr geschmackvolle Bände vor. Sie gehören der ersten Lebenshälfte des Autors an.
Band I enthält die frühen religiösen Schriften: *Eucharistie und Arbeit, Himmelreich der Seele, Kirchenjahr, Liebe, Wandlung, Majestas Divina.*
Band II die religionsphilosophischen Schriften: *Weg zu Gott, Gottgeheimnis der Welt, Gott, Religionsphilosophie katholischer Theologie,*
Band III: *Analogia Entis* (das grundlegende Werk Przywaras, das hier durch die Arbeiten des Autors ergänzt wird, die seit 1939 bis heute über den Gegenstand erschienen sind.
Weitere Bände der Schriften und eine Bibliographie Przywaras, die eben in Satz geht, werden folgen.

[2] Erich PRZYWARA: *Deus Semper Maior. Theologie der Exerzitien.* Freiburg i. Br. 1938—1940. Das vergriffene Werk wird in Bälde beim Herold-Verlag in Wien neu aufgelegt werden.

Der Mensch, der gewiß in Gemeinsamkeit, in der Begegnung mit Menschen und Dingen, seinen Weg geht, wird zuweilen in einem letzten Sinn allein und einsam sein. Solche Stunden sind „die wahren Lebendigkeiten . . ., weil in ihnen . . . das eigentliche, innere Antlitz alles Geschaffenen sich enthüllt, weil in ihnen der Schleier fällt, der sonst für die Augen (des) Fleisches über dem letzten Wirklichen liegt, weil in ihrer unbewegten Stille der Eine Einsame Gott zu(r) . . . Seele spricht, daß sie Ihn nun in allem ‚finde', ‚Ihn in allem und alles in Ihm' " (I, 476). In welcher Gestalt wird der lebendige Gott „gefunden"? Als der jeweils Größere, als „Göttliche Majestät", als der „Deus inacessibilis, Deus invisibilis, Deus incomprehensibilis! Gott, den niemand unmittelbar anrührt, den niemand unmittelbar schaut, den niemand begreift! . . . Si comprehendis, non est Deus. Wenn du Ihn begreifst, in diesem Augenblick, ist er nicht Gott. Ihn begreifen wollen heißt Ihn leugnen" (II, 227). Dieser Gott ist in die Welt hinein abgestiegen, „aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist" (II, 381).

Mit diesem Gott läßt sich der Mensch im Durchgang durch die ignatianischen Exerzitien in spezifischer Weise ein. Vier Grundworte kennzeichnen diese Weise: Einsamkeit, Dienst, Übergabe und Liebe. Es ist die „Einsamkeit" dessen, der sich in keinem Bezirk des Irdischen fest angesiedelt hat, um immer für Gott ganz verfügbar zu sein. „Es gilt, demütig und ehrfürchtig alle Stufen (der Exerzitien) zu üben, aber es gilt ebenso, nirgends haften zu bleiben, überall hindurchzuschreiten, in einem letzten seelischen Sinn des Pauluswortes: Wir haben hier keine bleibende Statt" (I, 513). Es ist der „Dienst" dessen, in dem sich die brennende Glut des Herzens nüchtern verobjektiviert, sich in „kühler Keuschheit im Objektiven verschweigt" (I, 515). „Die Glut innerer Frömmigkeit soll sich dämpfen bis zu jenem ganz innerlichen, ganz vom Tageswerk überhüllten ‚Gott finden in allen Dingen' " (I, 515). Es ist „Übergabe" des sich selber ganz Vergessenden, sich ganz an Gott Wagenden: „ ‚Nimm alles hin, was ich bin und habe und schalte damit ganz nach Deinem Willen!' Es ist das ‚exire e semetipso', das ‚Herausgehen aus sich selbst!' bis zum Äußersten, das Sichaufgeben und Sichverlieren in Gott hinein" (I, 516). Es ist endlich „Liebe", thematisch nicht die des Aufstiegs zu Gott, sondern die des Abstiegs Gottes zur Kreatur, „aber wiederum nicht suchende Liebe, sondern schenkende Liebe, Liebe die Gott *ist*, ausströmende in meiner Liebe in Menschenherzen hinein" (I, 516). Damit ist sie „unterscheidende Liebe", die hinzielt auf das Einmalige des Menschen und seiner Situation.

Von den genannten vier Grundworten her wird der Stil ignatianischer Frömmigkeit bestimmt. Sie „ist nicht so sehr ein neues und anderes ‚Inhaltliches' in dem Reichtum christlicher Frömmigkeitstypen als vielmehr eine gewisse letzte ‚Form', eine gewisse letzte Haltung, in der die Seele zu ihnen steht" (I, 512). Es ist „Freiheit . . . zu allen Inhalten" (I, 513). Es geht um die „Indifferenz", darum, daß man, wie es im Exerzitienbuch in der „Besinnung über die drei Menschengruppen" heißt,

„vielmehr einzig (will) oder nicht (will), je nachdem Gott Unser Herr es in ihren Willen legt und es dem Einzelnen besser erscheint zum Dienst und Lobpreis seiner Göttlichen Majestät" (Ex. B. 155).

## Der denkerische Ansatz

Die ursprüngliche religiöse Erfahrung der unendlichen Distanz zwischen dem je größeren Gott, dem Gott des unbegreiflichen Geheimnisses und der sündigen, aus reiner Gnade erlösten und geheiligten einzelhaften Kreatur hat sich bei Przywara artikuliert und systematisiert im formalen Ansatz seines Denkens. Denn „aller inhaltlichen Metaphysik ist die Frage nach ihrem formalen Prinzip vorgelagert, so sehr, daß ihr Charakter einer kritischen Wissenschaft daran hängt, daß und inwieweit diese Frage vor allen anderen Fragen geprüft wird" (III, 21). Dieses Formale heißt: Analogia entis. Es war ein dunkles und faszinierendes Wort zugleich, das die Gemüter seiner Zeit erregte. Karl Barth meinte zur Lehre von der Seinsanalogie: „Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten"[3].

Die Lehre von der Analogie des Seins war natürlich dem „Adepten" der Philosophie bekannt. Er lernte zwischen Äquivozität (Mehrdeutigkeit), Univozität (Eindeutigkeit) und Analogie (Ähnlichkeit) begrifflich zu unterscheiden und verstand auch einigermaßen die seinshaften Sachverhalte, die dieser Unterscheidung zugrunde liegen. Alle Wirklichkeit ist seiend kraft des Seins, das ihr nicht in absolut selbiger und nicht in absolut verschiedener, sondern in einer solchen Weise zukommt, die zwischen reiner Eindeutigkeit und reiner Mehrdeutigkeit liegt. Eben diese nennt man „analog". In ihr wird ein Gemeinsames in Unterschiedenheit, ein Ähnliches im Unähnlichen in logisch nicht mehr trennbarer Art über je verschiedene Seiende ausgesagt. Ein Beispiel: „Dieser Mensch lebt" und „Dieses Tier lebt". Beiden Seienden kommt „Leben" zu, aber in jeweils verschiedener Weise. „Leben" ist ein analoger Begriff.

Diese Aussageform wird auch auf die Aussagen über Gott und das Geschöpf angewandt. Gott und Geschöpf „sind", aber sie „sind" es in ganz verschiedener Weise. Gott, der Ungeschaffene, ist von Wesen seiend; dem Geschöpf wird sein Sein gegeben. Diese Denk- und Sprachweise hat darin ihren Grund, daß der erkennende Mensch in seiner Erkenntnis auf das Sein überhaupt bezogen ist, nicht eingeschränkt auf eine bestimmte Region von Seienden. Damit ist gegeben, daß die Aussage über Gott, die immer und notwendig vom Kreatürlichen ausgeht, keinen rein negativen Charakter hat, sondern daß in aller Negation ein Positives

[3] Karl BARTH: *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1, München 1932, VIII.

angezielt ist. Wäre das nicht der Fall, gäbe es keine Analogie des Seins und Denkens, dann könnte sich Gott überhaupt nicht den Menschen offenbaren.

Erich Przywara hat nun in dieser formalen Struktur metaphysischen Denkens einen bestimmten Akzent offengelegt. Er machte mit äußerstem Nachdruck darauf aufmerksam, daß in der kreatürlichen Aussage über Gott das Moment der Unähnlichkeit jeweils größer ist und bleibt als die Ähnlichkeit. Gott bleibt der Geheimnisvolle, der abgründig Dunkle, der wahrhaft Unsägliche. „Denn von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschlösse" (IV. Laterankonzil 1215).

In fünf Schritten hat Przywara „Sinn und Reichweite", die ganze Gespanntheit der Analogie, dargelegt: (Erstens) Analogie bezeichnet „nicht eine einfache ‚Ähnlichkeit' oder ‚Exemplarität', ... sondern ihr Akzent liegt auf der ‚je immer größeren Unähnlichkeit' ... Es bleibt nur eine ‚reductio in mysterium". (Zweitens): Diese Rückführung ins Geheimnis kennzeichnet alle Metaphysik als „Rückführung aller ‚noch so großer Ähnlichkeiten' zwischen den Seins-Weisen des All in ein ‚unbegreifliches bathos' des All ... einen dunklen ‚In-Eins-Fall' der Gegensätze". (Drittens): Die Formel des 4. Laterankonzils betrifft konkret die höchste übernatürliche Form des Verhältnisses von Gott und Geschöpf und betont gerade in dieser Beziehung die „je größere Unähnlichkeit", damit aber eine solche für jede mögliche Beziehung von Gott und Kreatur. „So wird die lateranensische Analogie zum ersten, letzten und allumfassenden Grundgesetz jeglicher möglichen Theologie. Theologie bedeutet im höchsten Sinn ‚reductio in mysterium': Rückführung alles theologisch Angebbaren ins unangebbare Mysterium." (Viertens): Diese Analogie betrifft „nicht nur das ‚Sein', sondern ebenso alle ‚Erfassung des Seins', weil auch diese Erfassung zum ‚Sein' gehört". (Fünftens): Damit ist die „Analogie letzter objektiver Rhythmus im Sein und letzter subjektiver Rhythmus im Denken"[4].

Nur wer einen gewissen neuscholastischen Rationalismus der „Schule" kennt, kann ermessen, wie genial Przywara die geheimnisvolle Mitte katholischen Denkens über Gott und damit über den Gott-Menschen, über die Kirche, zuletzt über jeden auf den Gott der Gnade bezogenen Menschen erkannte. Der dargelegte denkerische Ansatz hat in der heutigen Theologie Frucht getragen. Es wäre nicht schwer, das nachzuweisen.

## Der Denkstil

Das philosophisch-theologische Denken von Erich Przywara kreist um das „Gottgeheimnis der Welt", um das „Gott in allem und über allem", um das „Finden Gottes in allen Dingen". Als kreatürliches und erbsündiges Denken vollzieht

[4] *Lexikon für Theologie und Kirche* I, Freiburg ²1957, Sp. 471/72.

es sich im Schema der Analogie und weiß damit um die in aller Ähnlichkeit je größere Unähnlichkeit jeder menschlichen Aussage über Gott. Damit ist der konkrete Denkstil des Philosophen und Theologen Przywara festgelegt.

Dieses Denken bewegt sich zunächst im Rhythmus weitgespannter Gegensätze, ist dialektisch und hat demnach seinen „Ort" in einer „Philosophie der Polarität" (II, 238), in der dann zuletzt alle Gegensätze in einer „Spannungseinheit" aufgehoben werden. Anders formuliert: Der Antagonismus der äußersten Seinsstatik des Parmenides und der äußersten Seinsdynamik des Heraklit, diese Dialektik alles möglichen Seinsdenkens, wird in der Analogie des Seins und des Denkens überschritten. In einem eigenen Kapitel der „Analogia Entis" wird die Struktur dieser Denkbewegung offengelegt. Der Akt des Denkens ist dialektisch, d. h. er realisiert „sich selber im Zwischen von Möglichkeiten . . ., die zum mindesten als gegeneinander unterschieden zueinander gegensätzlich sind" (III, 101). Er bewegt sich aber nicht nur so, sondern überschreitet die Dialektik formal im Sinn einer quasi-hegelschen Synthese der „Aufhebung", die allerdings nach oben hin offen bleibt. „Das Stehen im Zwischen der Möglichkeiten hat dann den Sinn einer vollkommenen Sicherung der Lösung auf dem Wege eines ausscheidenden und abscheidenden Denkens . . . Alle Kenntnis der Gegensätze zielt hin in eine Ordnung der Gegensätze, daß diese Ordnung selber das zwingendste logische Beweisverfahren wird (III, 102).

Die dialektischen Gegensätze werden transzendiert und so wieder in eins gebunden. „Nicht die ruhelose Antithetik eines ‚Entweder-Oder' . . . kann uns den Weg der Lösung weisen. Was wir brauchen und was wir darum heute als unser Programm aufstellen, ist eine Philosophie des Ausgleichs, eines Ausgleichs nicht ‚heute für immer', eines Ausgleichs vielmehr ‚ins Unendliche weiter': Die *Philosophie der Polarität,* gleichweit entfernt von einer Philosophie ruhlosen Umschlags wie statischer Mitte, die Philosophie *dynamischer* Polarität" (II, 215). Eben diese entspricht dem „Gott in uns und über uns". Denn „jede Philosophie (trägt) in ihrem noch so verhüllten Grund ein Gottesbild" (II, 214). Die nach oben radikal offene Analogie des Seins ist Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Denkens über Gott und Kreatur in der Polarität der Spannung eben desselben Denkens.

Die gespannte Dialektik solchen Denkens gründet aber nicht nur in der Kreatürlichkeit des Denkers, sondern, radikaler, in seiner Erbsündigkeit. „Dialektik ist das Zeichen der Erbsünde im Gebiet des Denkens" (Humanitas 505)[5]. „ ‚Dialektik' ist an und für sich ‚kreatürlicher Realismus', aber im Taumel der Unerlöstheit zwischen trotzigem Sich-abschließen (in die eigene Nacht der Gegensätze) und leidenschaftlichem Verschmelzenwollen (als Sich-bemächtigen-Wollen, nicht Sich-unterwerfen). ‚Analogie' ist der innere Ausgleich dieser Verwirrtheit: des trotzigen

[5] Erich PRZYWARA: *Humanitas, Der Mensch gestern und morgen,* Nürnberg o. J.

Sich-abscheidens zum demütigen Sich-unterscheiden, und des leidenschaftlichen Verschmelzenwollens zum liebenden Sich-übergeben" (III, 103).

Später wird die Überwindung der reinen Dialektik durch die Analogie religiös-inhaltlich gedeutet. „Dem aufgerissenen dämonischen Abgrund der Widersprüche kann nicht antworten ein gradliniger humaner oder christlicher Idealismus, sondern allein der unverhüllte göttliche Abgrund der Widersprüche im vollen Mysterium der Nacht des Kreuzes" (Humanitas 567). In der Tat: das Kreuz ist in eins die äußerste Sichtbarkeit der Sünde der Kreatur und die äußerste Sichtbarkeit der gnädigen Liebe Gottes und darin wirklich das in eins eines Abgrunds der Widersprüche.

## Die Sprache

Die Begegnung mit dem Werk Erich Przywaras ist in einem ausgezeichneten Sinn Begegnung mit seiner ungewöhnlich provozierenden Sprache. Sein Denkstil verleiblicht sich sehr ausgeprägt in dieser Sprache. Mit Recht! Denn das Wort ist verleiblichter Gedanke. Das in der Ungegenständlichkeit des Subjekts sich vollziehende Denken ist auf sprachliche Mitteilung hin, und erst darin wird sich der Denkende über seine Gedanken selbst klar. Erst darin wird seine ursprüngliche Einsicht für ihn selbst verfügbar.

Wie spiegelt sich diese Einsicht in der Sprache Przywaras? Was zunächst in seinem Sprachstil, weniger in den noch beruhigten und von Lyrismen nicht freien frühen, sondern in den Texten der mittleren und späteren Zeit auffällt, ist dieses: Przywara „forciert" expressionistisch den Sinngehalt der Worte, nach Möglichkeit ihrem Ur-Sinn nachspürend. Die Antithetik seiner Aussagen wird sodann durch Wortgestalt und Satzgefüge bis in die äußerste Möglichkeit ihrer selbst vorangetrieben, um dann sachlich durch Reduktion in das ebenso gewaltsam ausgedrückte Geheimnis des Kreuzes zusammengefügt zu werden. „So ist es das Eine Geheimnis des Kreuzes: im Zusammenbruch aller Maßstäbe zu ‚Torheit' und ‚Ärgernis' (1 Kor 1, 23), im Ausbruch des vollen ‚Trotzes des Unglaubens' in ‚allen' (Röm 11, 32), der Aufbruch und Niederbruch des ‚Ausgegossen' der ‚Liebe Gottes' (Röm 5, 5) im ‚einzigen Sohn' und ‚Erstgeborenen' (Zach 12, 10), der ‚durchbohrt' ward und ‚zerstochen' (Zach 12, 10). Das Durchbohrt des menschlichen Geheimnisses des Kreuzes: die durchbohrende Liebe in den durchbohrten Händen und Füßen und der durchbohrten Seite: das je immer größere Voll der Liebe im noch so großen Voll des Über-Grausam: das Ewige Vollendet der Gottheit . . . im Vollendet des Kreuzes" (Deus Semper Maior III, 121).

Auch in den Textübertragungen des Autors wird die genannte Eigentümlichkeit der Sprache eindrucksvoll deutlich. Die Eindeutschung der Ostersequenz möge das veranschaulichen:

„Dem Schlachtopfer der Ostern
Lobpreise hinopfern die Christen.
Das Lamm hat erlöst die Schafe:
Christus unschuldig versöhnte dem Vater die Sünder.
Tod und Leben im Zweikampf, Wunder, stießen zusammen:
der Herzog des Lebens gestorben König waltet Er lebend."

(Nuptiae Agni, 193)

Meisterlich gelingen Przywara vor allem Übertragungen von Augustinus-Texten. So Confessiones 10, 27: Der Heilige bekennt, daß er Gott zu spät geliebt habe, und spricht dann von dem Überfall, den er von Gott her erfahren hat: „ . . . auf töntest Du und riefst und brachst meine Stummheit; auf sprühtest Du und strahltest und rissest meine Blindheit; auf stieg Dein Hauch, tief zog ich Atem und atme Dir: – – O Gott, Dein Mensch" (I, 469).

Das Besondere und der dunkle Glanz der Sprache Przywaras scheint uns vor allem in solchen Übertragungen deutlich zu werden. Es ist, als ob der vom „Übersetzer" zu überwindende Widerstand, den das Wort einer fremden Sprache leistet, Wort, das sozusagen seinen vollen Sinn nicht hergeben will, eine gewisse Gewaltsamkeit geradezu herausforderte und entbände. Allerdings, und auch das muß gesagt werden, bleibt damit die Sprache unseres Denkers nicht immer frei von Manierismus.

## Das Prophetische

Noch von einer letzten Eigentümlichkeit des Werkes von Erich Przywara müssen wir reden, vom Element des Prophetischen. Der theologische Denker ist zugleich Deuter der Geschichte, vor allem der Geistesgeschichte, auf das Kommende hin. In der Geschichte entfaltet sich konkret die Menschlichkeit des Menschen, zuletzt in jenem „Tausch", in jener Hochzeit zwischen Gott und Mensch am Kreuz, in der sich Gott zum „Sünder" macht, damit der sündige Mensch zu Gott werde. Der in der Gegenwart stehende Deuter interpretiert den Menschen von „gestern", damit der Mensch von „morgen" aufscheine. So sagt es der Titel eines Spätwerkes, „Humanitas. Der Mensch von gestern und morgen".

Methodisch geschieht dieses prophetische Denken durch eine Analyse der Geistesgeschichte überhaupt, durch eine Analyse ihrer oft verdeckten Fundamente und entscheidenden Intentionen. Sie geschieht im besonderen durch verstehende Auslegung von Person und Werk solcher Menschen des 19. Jahrhunderts, in denen sich die Krise der Neuzeit anzeigt. Es sind „Außenseiter", in denen „ihr eigenes, positives Ideal sie außerhalb des Jahrhunderts und darum außerhalb der lebendigen Menschen (setzt): weil sie dieses neue Ideal nur sehen können, indem sie selbst in ihrem Leben die kommende Katastrophe vorausnehmen mußten. Beides, das Wis-

sen um das kommende Ende der bisherigen Zeit und das Hindurch- und Hinüberleben durch das Ende in eine neue Zeit, ist (ihnen) ... gemeinsam" (Humanitas 320). Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß auch Przywara seine eigene Lebensaufgabe als Verwirklichung einer reflektierenden und reflektierten religiösen Prophetie versteht.

Der Inhalt der Kunde dieses „Künders", sozusagen das Fazit seines Lebens und seiner Lehre, wird „vor allem durch die Mythik und Theologie von Macht, Hochzeit und Reich" (Humanitas 3) ausgesprochen. Geschichte ist gezeichnet durch den Antagonismus der Mächte. „‚Macht', – das ist im Vitalen wie Geistigen, Persönlichen wie Gemeinschaftshaften, Privaten wie Politischen, Profanen wie Sakralen das geheim unheimlich Letzte" (Humanitas 326). Ihre intimste und radikalste Gestalt zugleich ist der hochzeitliche Agon zwischen Mann und Frau. In ihm begegnet die schöpferische Empfänglichkeit der Frau dem empfänglichen Schaffen des Mannes, aber im Zeichen „der Dämonie verstrickender Empfänglichkeit (der Frau) ... (und) der Dämonie bannenden Schaffens (des Mannes)" (Deus Semper Maior I, VII). Das alles in „Natur, Übernatur und Erlösung". Dieser innerweltliche Machtkampf wird zuletzt überboten und erlöst durch die „Hochzeit im Kreuz". In ihr vollzieht sich ein „Tauschgeschäft". In ihr begibt sich das „connubium des commercium der commutatio, der hochzeitliche Austausch und Auskauf zwischen dem Dreimalheiligen Gott und dem Mensch vielhundertmal Sünder" (Humanitas 415). Darin ist dann die „Empfänglichkeit ins Unendliche ... der je neu und neu gehochzeiteten Kreatur, – und ‚Unendliches In-Actu ... des je neu und neu hochzeitenden Gottes, ... das ‚primitiv Letzte'" (Humanitas 344). In solcher Hochzeit verwirklicht sich das „Reich Gottes", „nicht heidnisch in ‚Glorie', sondern christlich im ‚Kreuz der Narrheit und des Skandals'" (Humanitas 415). Aller Machtkampf in der Geschichte ist trotz allem auf dieses Reich hin, wird von ihm zugleich gerichtet und erlöst.

Die Prophetie von Erich Przywara fasziniert. Sie ist mit erstaunlicher Folgerichtigkeit durchgehalten. Sie gipfelt in der „Hochzeit im Kreuz". Sie macht allerdings weniger die andere Seite dieses Geheimnisses ausdrücklich, seine österliche Seite. Denn wir sind in aller Nacht der alten Weltzeit, die noch andauert, schon „Erleuchtete", haben die „himmlische Gabe" und die „Kräfte der künftigen Weltzeit" schon „gekostet". Wir sind jetzt schon „teilhaftig geworden des Heiligen Geistes" (Hebr 6, 4 f). Auch das weiß selbstverständlich der Denker und Künder Przywara. „Denn ‚wenn unser Herz uns ängstigt, Gott ist größer als unser Herz'. Alles ‚noch so große' Bewußtsein der Erbsünde soll sich selig demütig kindlich überwinden lassen in das ‚immer größere' Bewußtsein der Herrlichkeit des Erlösers und Seines Reiches. ‚O felix culpa', singt die Kirche kühn am Karsamstag, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! – Selig die Schuld, daß sie überwunden ist in einem solchen Erlöser" (Humanitas 510).

Es ist keine Frage, daß Erich Przywara viele Geister angeregt hat und in ihnen weiterlebt. Man braucht nur an Theologen wie Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar zu denken. Überwog im deutschen Katholizismus nach dem ersten Weltkrieg auch zuerst der Organismus-Gedanke einer gewissen Neuromantik und das Gestalt-Denken um die Kreise der Jugendbewegung und der Liturgischen Erneuerung, so kam mit den Jahren das immer unerbittlicher werdende existentielle Denken Przywaras in dem Maß zum Zug, als der deutsche Katholizismus durch den allen objektiven Idealismus in Frage stellenden zunächst von Kierkegaard begründeten Existenzialismus gefordert und gefördert wurde. Schon heute kann man sagen, daß die geistige und religiöse Gestalt des katholischen Deutschlands ohne Erich Przywara nicht zu denken ist.

# Gedanken zum 9. Pflichtschuljahr

Marian Heitger

In dem Maße, wie sich das Leben in unserer hochdifferenzierten Gesellschaft mehr und mehr kompliziert, gewinnen die Unterrichts- und Erziehungsbemühungen erhöhte Bedeutung. Erwartet man doch von ihnen eine wesentliche Hilfe für die Vorbereitung des Jugendlichen auf dieses Leben. So hat sich bei den Reformvorschlägen unserer Zeit trotz aller sonstigen Verschiedenheit der Meinungen die Überzeugung weitgehend durchgesetzt, daß eine Pflichtschulverlängerung nötig ist. Schon 1929 hatten Eduard Spranger und Georg Kerschensteiner in einer Broschüre „Das 9. Schuljahr" die Verlängerung der Volksschulzeit auf 9 Jahre gefordert[1]. Unmittelbar nach seiner Konstituierung hielt es der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen in einem Bericht vom 15. 2. 1954 „mit Rücksicht auf die körperliche, geistige und seelische Situation unserer vierzehnjährigen Schüler und Schülerinnen für unbedingt geboten, daß der werktätigen Jugend ein neuntes Volksschuljahr im Anschluß an die achtjährige Volksschule gegeben wird".

[1] Vgl. Otto MONSHEIMER, *Gedanken Kerschensteiners und Sprangers zum 9. Schuljahr*, in: *Die deutsche Berufs- und Fachschule*, Bd. 56 (1960) H. 2.

Gleichzeitig wies der Ausschuß jedoch auf die großen wirtschaftlichen, finanziellen und personellen Schwierigkeiten hin, die einer unmittelbaren Durchführung dieser Forderung entgegenstehen. Die Konferenz der Kultusminister forderte am 17. und 18. Mai 1956 in Eberbach die Einrichtung eines 9. Schuljahres in allen Bundesländern und unterstrich diese Forderung ausdrücklich auf ihrer Sitzung vom 24. und 25. September 1959 in Berlin. 1956 setzten sich sowohl der Deutsche Städtetag als auch der Deutsche Industrie- und Handelstag für die Verlängerung der Volksschulpflicht ein. Der Deutsche Gewerkschaftsbund unterstützte in einem Gutachten vom 16. April 1959 nachdrücklich die Einführung eines 9. und 10. Schuljahres. Ebenso haben sich die Lehrerverbände, wenn auch vorsichtiger, für eine Pflichtschulverlängerung ausgesprochen. Verständlicherweise warnten sie vor einer übereilten Durchführung, die bei den heute schon bestehenden Schwierigkeiten auf Kosten des übrigen Schulbetriebes ginge. Am 9. März legte der Deutsche Ausschuß der Öffentlichkeit ein Gutachten zum 9. Schuljahr mit ausführlicher Begründung seiner Notwendigkeit und mit Vorschlägen für seine innere Gestaltung vor.

Im Ausland ist ein 9. Volksschuljahr besonders bei den hochindustrialisierten Staaten weitgehend eingeführt[2]. Großbritannien hat seit 1947 eine 10jährige Volksschulpflicht. In Frankreich reicht die Schulpflicht seit 1959 bis zum 16. Lebensjahr. Schweden hat eine 9jährige Volksschule eingerichtet, Norwegen eine 10jährige. In den USA besuchten 1960 94% aller Jugendlichen 10 Jahre hindurch eine allgemeinbildende Schule. Rußland hat offiziell die 10jährige polytechnische Bildung eingeführt. Der unmittelbare Vergleich mit den außerdeutschen Verhältnissen ist insofern schwierig, als in der Bundesrepublik eine vielfältige Weiterbildung durch Berufs- und Fachschulen besteht, so daß hier die Schulpflicht, wenn man die berufsbegleitende Schule hinzunimmt, bis zum 18. Lebensjahr dauert.

Die schwerwiegendste pädagogische Problematik unserer Frage[3] betrifft den Übergang von der allgemeinbildenden Schule in den Beruf. Dieser Übergang gestaltet sich dadurch besonders schwierig, daß der junge Mensch aus der noch behüteten Welt von Schule und Elternhaus in den Bereich der Öffentlichkeit eintritt, wie sie dem jungen Menschen vornehmlich in der Arbeitswelt und in seinem neuen gesellschaftlichen Stand entgegentritt. Die Zeit der steten pädagogischen Führung, in der ausdrücklich das Recht des Kindes und seine Entfaltung im Mittelpunkt stehen, bzw. stehen sollten, weicht einem neuen Lebensabschnitt, in dem der junge Mensch zwar noch Lernender und Werdender, aber doch schon eingeordnet ist in die Ernstsituation jenes Prozesses von Produktion und Konsum, wie er das Leben der Erwachsenen weitgehend bestimmt.

Die für die pädagogischen Überlegungen entscheidende Frage lautet: Ist der junge Mensch, wenn er mit 14 Jahren die heutige Volksschule verläßt, schon in der Lage, den Belastungen und Anforderungen, die Beruf und Freizeit an ihn stellen,

[2] Vgl. *Das 9. Schuljahr im Ausland*, in: *Wirtschaft und Berufserziehung*, 1958, Nr. 12, 238 f.

[3] *Zur Notwendigkeit und Gestaltung eines 9. Pflichtschuljahres.* Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für wiss. Pädagogik. H. 1, Bochum 1962.

zu entsprechen? Vermag er unter den Bedingungen seiner psychischen Entwicklung und unter denen der soziologischen Gegebenheiten[4] in den neuen Verhältnissen ohne pädagogische Führung seinen persönlichen Selbstand zu wahren, beziehungsweise neu zu finden? Je nachdem wie die Antwort auf diese Fragen ausfällt, wird man sich entweder für oder gegen ein 9. Schuljahr entscheiden. Fällt sie positiv aus, wird sie gleichzeitig den Weg zeigen, welche besonderen Aufgaben in diesem Abschlußjahr zu bewältigen sind und wie seine innere und organisatorische Gestalt auszusehen hat.

Richtet man seine Aufmerksamkeit auf jene Gegebenheiten, die für den Schulentlassenen von besonderer Bedeutung sind, so ist zunächst die heutige Arbeitswelt zu nennen; ist sie es doch, der der junge Mensch den größten Teil seiner Zeit und seiner Kraft widmen wird. Sie hat in den letzten Jahrzehnten einen entscheidenden Wandlungsprozeß durchgemacht, der auch in der Gegenwart noch andauert und dessen Folgen noch nicht abzusehen sind. Durch das Aufkommen und die Entwicklung der maschinellen Produktionsweisen ist der handwerkliche Familienbetrieb weithin dem industriellen Großbetrieb gewichen. Die technische Durchstrukturierung, Arbeitsplanung und Arbeitsteilung bis hin zu den modernen Formen der Automatisierung haben zur Eintönigkeit und mangelhaften Überschau des Arbeitsprozesses geführt. Im Zusammenhang mit der fehlenden sozialen Integration hat das die Sinngebung des Arbeitens selbst außerordentlich erschwert.

Diese Situation wird zusätzlich durch die folgenreiche Entwicklung zum Großbetrieb belastet. Sie bedeutet die Trennung von Familie und Betrieb. Dadurch fehlen dem Jugendlichen Anschauung und Erfahrung der Arbeits- und Berufswelt. Die dadurch entstehende Berufsunsicherheit wird durch eine Fülle neuartiger Berufsbilder gesteigert. Nach Auskunft des Bundesministeriums für Arbeit wurden im Jahre 1956 18 000 Berufsbenennungen angeführt, die sich kaum noch mit den bekannten Vorstellungen decken. Durch die Trennung von Familie und Arbeitswelt zerfällt das Leben des einzelnen in getrennte Bereiche, deren Zuordnung immer schwieriger wird. Die Arbeit entartet in ihrer Isolierung zum bloßen „job", dessen Sinn einzig im möglichst hohen Verdienst besteht. Die Trennung von Familie und Betrieb hat weiterhin für beide Bereiche verschiedene Sozialstrukturen aufkommen lassen. Während in der Familie und auch weitgehend in der Volksschule eine unmittelbare persönliche Atmosphäre geschaffen und gepflegt werden kann, herrschen im modernen Großbetrieb Rationalität und Anonymität. Da dem Entlaßschüler die Einsicht in die Notwendigkeit und besondere Art dieser Sozialstruktur fehlt, wird er in seinem Verhalten unsicher und labil und tendiert zu unüberlegter Anpassung.

Überschaut man die Vielfalt und Andersartigkeit der Anforderungen in Berufs- und Arbeitswelt, so erscheint der unmittelbare Übergang vom Bereich der Familie

[4] Vgl. M. HEITGER, *Soziologische Überlegungen zum 9. bzw. 10. Pflichtschuljahr*, in: *Welt der Schule* 1961, Jg. 4, Mai, Ehrenwirth-Verlag München.

und Volksschule in den der großindustriellen Arbeitswelt für den 14jährigen Entlaßschüler als eine unzumutbare Belastung.

Neben dem Eintritt in die moderne Arbeitswelt gerät der Jugendliche nun auch in die moderne Freizeitproblematik. Indem er als Jungarbeiter oder Lehrling, wenn auch zunächst in geringem Maß an der Produktion teilhat, wird er ausdrücklich in die Konsumwelt einbezogen. Wegen des Gleichgewichts von Produktion und Konsum, das für die Erhaltung der Konjunktur in unserem Wirtschaftssystem notwendig zu sein scheint, wird auch der Jugendliche zu ständig neuem und schnellen Verbrauch aufgefordert. Die modernen Massenmedien (Presse, Film, Funk, Fernsehen) stellen ihre suggestive Kraft in den Dienst der „Verbrauchsnötigung". Eine Fülle von Reklame und vielfältigen Reizeinwirkungen treffen den jungen Menschen. Sie fordern von ihm ein außerordentliches Maß von Urteilskraft und sittlicher Werthaltung, zu der der Jugendliche häufig noch nicht in der Lage ist. Die Bedrohung durch die Arbeitswelt und Konsumtendenz wird beim Verlassen der Schule noch durch ein weiteres Motiv verstärkt. Der Jugendliche verläßt die sogenannten primären, organischen Gesellschaftsformen der Familie und Schule und tritt in die sekundären Systeme der zweckgebundenen, gemachten, unpersönlichen und rationalisierten Gesellschaft. In ihrer Anonymität erlebt er selten persönliche Begegnung und pädagogische Hilfe. Er sieht sich in seiner Unsicherheit auf sich selbst zurückverwiesen.

Die volle pädagogische Bedeutung dieser soziologischen Gegebenheiten wird jedoch erst deutlich, wenn man sich gleichzeitig die entwicklungspsychologische Phasenhaltung klar macht. Die entwicklungspsychologische Situation[5] des 14jährigen wird durch die Phase der Vorpubertät, bzw. der frühen Reifezeit bestimmt, ist also am Ende der bisherigen Volksschulzeit keineswegs abgeschlossen. Die kennzeichnende Fragehaltung[6] dieser Phase ist das Bemühen, „rechte Wertungen gegenüber den Fällen der Wirklichkeit vollziehen zu lernen". Ihr entspricht die kritisch gestimmte wertprüfende Zuwendung zu den Mitmenschen, zu Gegenständen und zu sich selbst in den Akten der Selbstbetrachtung und Selbstbestimmung. Der junge Mensch sucht die Differenzierung der Du-Beziehung in den verschiedensten Fällen, er wertet vollbrachte Leistungen bei anderen und sucht die Möglichkeiten und Grenzen eigenen Strebens und eigener Leistung auf den für wert befundenen Gebieten. Er versucht seine eigene Haltung und sein eigenes Verhalten selbständiggültig zu motivieren und von fremden Direktiven frei zu halten. In der Phasenhaltung der Vorpubertät sind die Fragestellungen der früheren Phasen ‚enthalten'. Das Bemühen um Erkenntnis des Gegenständlichen geht also weiter, aber unter dem neuen Gesichtspunkt, es für Wertungen in Anspruch zu nehmen. Erkenntnisfortschritte sind daher nicht in erster Linie Folgen einer ichunabhängigen Ver-

[5] Vgl. hierzu: Wolfgang FISCHER, *Einige pädagogisch-psychologische Anmerkungen zum Problem des 9. Schuljahrs*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 1961, H. 2, 152—155.

[6] A. PETZELT, *Kindheit — Jugend — Reifezeit*. Freiburg ⁴1962.

mehrung oder Veränderung des Erkenntnis- oder Abstraktionsvermögens, sondern die Erkenntnis des Gegenständlichen wird vollzogen, um es desto besser in seinem Wert für das Ich festzulegen. Der 14jährige in der frühen Reifezeit bedarf angesichts dieser vielfältigen Aufgaben der Phase noch ausdrücklich der pädagogischen Führung.

Überblickt man nun den Zusammenhang der soziologischen und entwicklungspsychologischen Bedingungen, so wird bei dem gegenwärtigen Schulabschluß das Mißverhältnis zwischen den bereits möglichen Leistungen des 14jährigen Entlaßschülers und den Aufgaben, die ihn in der neuen Lebenswelt erwarten, besonders deutlich. Auf der einen Seite sucht und ringt der junge Mensch um die rechte Wertung, auf der andern Seite fordert die Öffentlichkeit von ihm einen abgeschlossenen Reifungsprozeß, Sicherheit im Urteil und Auftreten. Der junge Mensch gilt vielfältig als Erwachsener und wird als solcher beansprucht, obwohl er die ihm zugemuteten Aufgaben nur äußerlich und in vordergründiger Anpassung erfüllen kann. „In dieser Situation erlahmt die Bildsamkeit des Jugendlichen“[7], sein Fragen verstummt und weicht oberflächlichem Fertigsein. Diese Gefahr wird um so größer, je weniger die den Jugendlichen umgebende Welt ihm zur Bewältigung der gestellten Aufgaben ein Beispiel gibt. Denn gerade in dieser Zeit erwartet er das Vorbild und Beispiel der Erwachsenen für die rechte Sicht auf seine Lebensaufgaben, und die gültige Repräsentation von Werten als Anlaß und Prüfstein für die eigene persönliche Auseinandersetzung mit den Aufgaben der kommenden Lebenssituation. Die zu frühe Belastung des Erwachsenseinmüssens verdeckt dieses Suchen und Fragen. Aus dem ergibt sich eindeutig: Um der rechten Entfaltung der Persönlichkeit willen ist unter dem Prinzip personaler Führung ein neuntes Vollschuljahr zu fordern.

Gegenüber dieser offensichtlichen Notwendigkeit konnte das deutsche Schulwesen dieser Forderung nach Schulzeitverlängerung nur zögernd nachkommen. Ein obligatorisches neuntes Volksschuljahr im Anschluß an eine 8jährige Volksschule ist in den drei Stadtstaaten Berlin, Bremen, Hamburg sowie in dem Land Schleswig Holstein eingerichtet. Das Saargebiet praktiziert zur Zeit eine 8¾jährige Volksschulzeit, die sich aus der Angleichung an die Schuljahrsregelung in den meisten Ländern des Bundesgebietes ergibt. Im Land Niedersachsen wurde an Ostern 1962 ein neuntes Volksschuljahr obligatorisch eingeführt. In Nordrhein-Westfalen, Hessen, Baden-Württemberg und Bayern besteht an einzelnen Schulen ein 9. Versuchsschuljahr, das auf freiwilliger Basis vorwiegend von solchen Schülerinnen und Schülern besucht wird, die keine entsprechende Lehrstelle finden konnten.

Trotz der wenn auch zaghaften so doch überall einsetzenden Versuche zum 9. Schuljahr fehlt es nicht an Stimmen, die seine Notwendigkeit bezweifeln. Mit den vorgebrachten Einwänden muß man sich auseinandersetzen: entweder um sie

[7] *Zur Notwendigkeit und Gestaltung* . . . a.a.O. 22.

zu widerlegen, oder um die berechtigten Anliegen bei der organisatorischen und inneren Gestaltung zur Geltung zu bringen.

Kreise der Wirtschaft befürchten, daß die plötzliche Erweiterung der Schulzeit einen erheblichen Mangel an Arbeitskräften durch den Ausfall eines ganzen Jahrgangs herbeiführen werde. Ähnliche Argumente werden, zum Beispiel für Bayern, von der Landwirtschaft angeführt, besonders wo der junge Mensch im bäuerlichen Kleinbetrieb als Arbeitskraft beansprucht wird. Das kommt der Meinung mancher Eltern nahe, die bei dem guten und vielfältigen Angebot an Lehrstellen die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit eines 9. Pflichtschuljahres bezweifeln. Die Daseinssorge verleitet sie dazu, den Zeitpunkt möglichst schnell herbeizuwünschen, da die Kinder auf eigenen Füßen stehen können. Das wurzelt nicht immer in primitivem Egoismus, sondern häufig in der Erfahrung der Ungesichertheit innerhalb einer mobilen, dynamischen Gesellschaft. Wenn diese Gründe auch für die pädagogische Beweisführung letztlich nicht maßgebend sein können, so erwächst der Schule wie überhaupt den Verantwortlichen für pädagogische Fragen, hier die dringende Aufgabe, die Elternschaft aufzuklären und sowohl die Notwendigkeit wie auch die besondere Gestaltung dieses neuen Schuljahres überzeugend darzulegen. Wenn das 9. Schuljahr nicht die Unterstützung der Eltern erhält, wird sein Erfolg immer in Frage gestellt bleiben.

Gegen die Notwendigkeit der Schulverlängerung und ihre Begründung durch die Besonderheit der modernen Arbeitswelt wird vor allem von Berufsschulkreisen angeführt, daß noch im Jahr 1959 1,1 Million Volkschulentlaßschüler in eine Handwerkerlehre und nur 385 000 als Lehrlinge in Großindustriebetriebe eingetreten seien. Die Sorge also, daß der junge Mensch durch den Großbetrieb und seine Struktur überfordert sei, treffe nur auf 1/3 aller Schulentlassenen zu. Diese Einwände bestünden zu recht, wenn erstens nur die moderne Arbeitswelt die Pflichtschulverlängerung nahelegte und wenn zweitens die Arbeitswelt sich nicht in einem stürmischen Entwicklungsprozeß befände. Aber sowohl Wirtschaftsführer und Techniker als auch Betriebssoziologen bestätigen übereinstimmend die fortschreitende Tendenz zur Rationalisierung und damit die weitergehende Entwicklung zum Großbetrieb. Außerdem verändert sich das Bild erheblich, wenn man nicht nur den Lehrling berücksichtigt. Dann ist das Verhältnis umgekehrt: auf einen im Handwerk Tätigen kommen drei Industriearbeiter. Diese Umschichtung entsteht dadurch, daß der junge Mensch nach beendeter Lehrzeit als Bäcker oder Fleischer etwa in einen industriellen Großbetrieb abwandert, der höheren Lohn, bessere Arbeitsbedingungen und kürzere Arbeitszeit verspricht, so daß der Übergang in die moderne Arbeitswelt zwar verschoben ist, an innerer Problematik aber nicht wesentlich verloren hat.

Eine weitere Argumentation gegen das 9. Vollschuljahr bezieht sich auf die besonderen Möglichkeiten, die der Beruf gerade der Entfaltung in der Phase der

frühen Reifezeit bietet[8]. Viele Ausbildungsleiter berufen sich dabei auf ihre Erfahrung, wonach eine gute Lehrzeit für den Jugendlichen ein besserer Schonraum sei als die verlängerte Schulzeit. Hier im Beruf sei er ausgelastet, könne er selbständig etwas leisten. Er empfinde Freude an der eigenen sichtbaren Leistung, er sei stolz auf das erste selbstverdiente Geld. Bei der Arbeit könne der junge Mensch seine eigenen Kräfte entfalten, könne seine Arbeit kritisch bewerten und sich an ihr messen und beurteilen.

Man hält deshalb die Verlängerung der Schulzeit für ausgesprochen bedenklich, Denn erstens zeige der Schüler, wie auch H. Schelsky verschiedentlich betont, am Ende des 8. Volkschuljahres eine ausgeprägte Schulmüdigkeit[9]. Außerdem würde der junge Mensch über Gebühr in einer pädagogischen Bewahrungssituation festgehalten, die die personale Entfaltung während der Phase der Vorpubertät in der Bewährung verhindere und gerade dadurch lebensuntüchtig mache. Diese Gründe sind für den Pädagogen sicher von erheblicher Bedeutung. Muß doch sein ganzes Sinnen und Trachten auf das rechtverstandene Wohl des Kindes gerichtet sein, dem nicht in romantisierender Verschleierung ein falsches Bild von der Wirklichkeit vorgegaukelt werden darf.

Die oben angeführten Gründe zeigen jedoch bei näherem Zusehen, daß sie sich mehr auf die Art und Gestaltung der pädagogischen Führung beziehen als auf diese selbst. Zweifellos ist die Phasenhaltung des Jugendlichen für die Art der Führung maßgebend, während die einseitige Ausrichtung auf die Arbeits- und Berufswelt das umfassende Bildungsanliegen mindert.

Ein letzter Einwand bleibt noch zu erwähnen. Dabei wird zwar die Notwendigkeit einer Pflichtschulverlängerung zugegeben, aber vor einer unüberlegten Verwirklichung gewarnt. Gemeint sind die finanziellen, organisatorischen und personellen Schwierigkeiten. Es fehlt an Schulen und Schulräumen, an Schulwerkstätten und Schulküchen. Wenn das 9. Schuljahr einen besonderen Bildungsauftrag in der Hinwendung zu den Ernstsituationen des Lebens hat, so bedarf es vorsichtiger Planung und ausreichender Einrichtungen. Eine bloße Wiederholung und Erweiterung dessen, was in den früheren Schuljahren durchgenommen wurde, kann die verlängerte Schulzeit weder für Eltern und Kinder, noch für die Wirtschaft anziehend machen und von seiner Notwendigkeit überzeugen.

Besondere Schwierigkeiten ergeben sich aus dem akuten Lehrermangel. Nach Auskunft des Kultusministeriums Niedersachsen werden bei den besonderen Aufgaben des 9. Schuljahres je Klasse 1,3 Lehrer notwendig. Das Land Niedersachsen hilft sich durch die Weiterbeschäftigung pensionierter Lehrer und durch die Anstellung von Hilfskräften, damit bewährte Lehrer für das 9. Schuljahr freigestellt werden können. In Bayern werden für die Einführung des 9. Pflichtschuljahres 2500 Lehrer zusätzlich benötigt.

---

[8] W. LINKE, *Die Bedeutung der Übergangsschule im Rahmen der Schulzeitverlängerung*, in: *Die Deutsche Berufs- und Fachschule*, Bd. 56 (1960) H. 2, 164.

[9] H. SCHELSKY, *Die skeptische Generation*. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Düsseldorf-Köln 1957.

Diese Schwierigkeiten sind natürlich kein grundsätzlicher Einwand. Sie müssen aber bei der Verwirklichung in verwaltungstechnischer und organisatorischer Hinsicht mitbedacht werden.

Damit wendet sich die Untersuchung der eigentlichen Aufgabe dieses Schuljahres zu. Vielfältige Gesichtspunkte sind dabei zu berücksichtigen. Man erwartet von ihm eine bessere Schulbildung überhaupt, man fordert eine geeignete Hinführung zum Beruf und zur Arbeitswelt, man erhofft sich eine ausdrückliche Freizeiterziehung und erwartet schließlich wertvolle Hilfen zur politischen Bildung.

Wenn für das 9. Schuljahr ein erweitertes und vertieftes Wissen gefordert wird, so entspringt dieser Wunsch vornehmlich den Vorstellungen der Ausbildungsleiter der Großbetriebe und der Industrie- und Handelskammern. Man beklagt die mangelnde Schulbildung[10], etwa die Unsicherheit in der Rechtschreibung und das fehlende Wissen in den Sachfächern. Gerade unser durchrationalisiertes Leben fordere eine Fülle von Kenntnissen komplizierter Vorgänge und Sachverhalte.

Wollte man sich jedoch dieser Aufgabe einseitig und unkritisch verschreiben, so geriete das neue Schuljahr in die Gefahr bloßer Wissensvermittlung. Zweifellos wird man auf neue und erweiterte Kenntnisse nicht verzichten können, aber die Phase der frühen Reifezeit fordert mehr. Der Jugendliche fragt nach dem Wert des Wissens, und er sucht dessen Verbindlichkeit. Er will neue Zusammenhänge sehen und sein Wissen ordnen, es überschauen und für die eigene Haltung ausdrücklich in Anspruch nehmen. Angesichts des Wissens ringt er um eigene Stellungnahme, um seinen Standort in seiner Welt. Die Überhäufung mit bloßem Wissensstoff würde gerade diese für die Behebung der gegenwärtigen Bildungsnot entscheidenden Möglichkeiten verdecken. Deshalb braucht das neunte Schuljahr Muße und darf nicht mit der Hast des Durchnehmenmüssens belastet werden. Ausgedehnte Wiederholung und Wissensvermehrung in den bekannten Schulfächern würde weder das Interesse des Jugendlichen wecken, noch die Unterstützung des Elternhauses finden. An Stelle der Führung zur recht verstandenen Lebenstüchtigkeit würde die Spontaneität und Aktivität durch passive Wissensaufnahme eingeengt oder gar ausgeschaltet.

Angesichts der besonderen Situation der Arbeits- und Berufswelt wird das 9. Schuljahr häufig als Berufsfindungs- und Arbeitsvorbereitungsjahr gefordert. Da dem Jugendlichen eine unmittelbare Anschauung der modernen Arbeitswelt mit ihren vielfältigen Berufsmöglichkeiten weithin fehlt, soll während der verlängerten Schulzeit durch Information und Anschauung in Werksbesichtigungen eine echte Berufsentscheidung ermöglicht werden. Wollte man nun die Fülle der neuen Berufe informativ besprechen und vorführen, so würde das eine Schuljahr dafür kaum ausreichen. Dem Schüler würde gegenüber der Vielfalt des Angebots jegliche Entscheidungsmöglichkeit genommen. Deshalb sollten die wichtigsten Be-

[10] P. RETLAV, *Zur Problematik des 9. Schuljahrs*, in: *Die Deutsche Berufs- und Fachschule*, Bd. 57 (1961), 109.

rufsgruppen in Theorie und Praxis exemplarisch so dargestellt werden, daß der Schüler von ihnen einen Eindruck erwirbt. Das läßt sich etwa in Schul- oder Lehrwerkstätten, durch Einführung eines Berufsschultages oder der Eintagslehre erreichen. Die Erfahrungen mit Betriebsbesichtigungen allein sind nicht befriedigend, weil der Schüler die eigentliche Ernstsituation des Berufes in der Arbeitswelt nicht erlebt. Gerade das aber ist notwendig, wenn der Jugendliche verbindliche Motive für seine Berufsentscheidung gewinnen soll. Erst angesichts der erlebten Wirklichkeit vermag der Schüler seine Möglichkeiten und Grenzen gegenüber Beruf und Arbeitswelt zu bestimmen und auf Grund dessen eine Entscheidung zu treffen.

Die Wirtschaft spricht davon, daß mit der fortschreitenden Automatisierung ein neuer Arbeitertyp mit besonderer Verantwortungsbereitschaft nötig werde. Fast im Widerspruch dazu sei die konkret erlebbare Verantwortung für Leistung und Arbeit dem einzelnen im durchrationalisierten Großbetrieb durch Zähl- und Zeitmaschinen weitgehend genommen. Um so schwerer ist daher jene abstrakte Verantwortung zu erreichen, die sich bei geringer körperlicher Beanspruchung durch ein waches Bewußtsein in der Überwachung der Maschinen und automatischen Vorgänge realisiert. Wenn das 9. Schuljahr den jungen Menschen in rechter Weise auf seinen Beruf und die neue Arbeitswelt vorbereiten will, so erwächst ihm im Hinblick auf die geforderte Verantwortungsbereitschaft eine wichtige Aufgabe. Sie kann nur erfüllt werden, wenn die pädagogische Führung dem Jugendlichen dieser Phase jenes Maß von Verantwortung überläßt, das er auf Grund seiner Individuallage tragen kann. Dazu bedarf es eines dauernden Bemühens um Verständnis; denn der Schüler soll weder über- noch unterfordert werden. Weder darf er am Gängelband falsch verstandener Autorität festgehalten werden, noch darf er Situationen und Aufgaben überlassen werden, in denen er ohne pädagogische Führung mit großer Wahrscheinlichkeit scheitern würde.

Angesichts der anonymen durchrationalisierten Betriebsstruktur und ihrer Schwierigkeiten macht H. Schelsky[11] den Vorschlag, daß ein 9. bzw. 10. Schuljahr quasi-betriebliche Organisationsformen annehmen solle, damit sich der Schüler an die rational-pragmatische Atmosphäre des Betriebs gewöhne und sich in dessen Sozialstrukturen zurechtfinde. Aber dieser Vorschlag stößt doch auf Bedenken. Die quasi-betrieblichen Strukturen sollen ihrem Inhalt nach zwar die Organisationsform des Großbetriebes widerspiegeln, der Verpflichtung nach jedoch bleiben sie unverbindlich. Der junge Mensch erlebt eben doch nicht die Ernstsituation der modernen Arbeitswelt. Schelskys Vorschlag fördert demnach, ob gewollt oder ungewollt, im Umgang mit den quasi-betrieblichen Organisationsformen ein unverbindliches Rollenspiel. Damit wird aber gerade das vernachlässigt, worauf es der Pädagogik und auch dem modernen Betrieb ankommen muß: nämlich das sach- und fachgerechte Verhalten des Arbeiters aus eigener Einsicht in die Notwendigkeit des Produktionsprozesses und seiner organisatorischen Gliederung. Erst da-

[11] H. SCHELSKY, *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft.* Würzburg 1957.

mit kann die Forderung nach Bereitschaft zu einem erhöhten Maß von Verantwortung in der modernen Arbeitswelt erreicht werden.

Neben diesen Aufgaben soll das 9. Schuljahr den jungen Menschen auch zur sinnvollen Gestaltung seiner Freizeit vorbereiten. Die Bedrohung durch die universale Konsumtendenz ist mit der einfachen Aufforderung zur Konsumaskese nicht aufgehoben. Auch mit der „Prägung und Formung einer Verhaltensschicht, die zwischen einem bloßen Folgen auf Umweltreize auf der einen und der Freiheit und Kultiviertheit der individuellen Persönlichkeit auf der anderen Seite liegt", wie wiederum Schelsky unter ausdrücklicher Ablehnung einer höheren Bildung der Person fordert, kann man dem Anliegen nicht gerecht werden. Wenn die Erziehung zum rechten Freizeitverhalten pädagogischen und nicht funktionalen Scheinerfolg haben soll, so geht es nicht ohne Bildung der Urteilskraft, damit der Jugendliche von den Konsumansprüchen nicht überwältigt werde. Das schließt besondere Unternehmungen zur Freizeiterziehung in diesem letzten Volksschuljahr nicht aus. Formen des gültigen Freizeiterlebens können vorbildhaft dargestellt und vollzogen werden. Theater- und Kinobesuche, sowie die Auseinandersetzung mit den übrigen Massenmedien haben hier ihren begründeten Platz. In der phasengemäßen Führung durch Vor- und Nachbereitung solcher Unternehmungen soll und kann der junge Mensch gegenüber den vielfältigen Konsumansprüchen ein begründetes Werturteil erwerben.

Das gilt schließlich auch für die Forderung nach politischer Bildung in diesem Schuljahr. Bis zur Phase der frühen Reifezeit kann die Volksschule nur vorpolitische Erziehung leisten. Der Entlaßschüler aber sieht sich in vielen Bereichen schon in die unübersichtlichen sekundären Systeme unserer demokratischen Massengesellschaft eingegliedert, die von ihm Stellungnahmen und Verhaltensweisen fordern, über deren Rechtmäßigkeit er sich noch nicht Rechenschaft geben kann. Dem Abschlußjahr erwächst hier – trotz der Staatsbürgerkunde auf der Berufsschule – für den Übergang in die Gesellschaft eine besondere Aufgabe. Das 9. Schuljahr wird den Schüler in erhöhtem Maße zur Selbstverwaltung und Verantwortung im Klassenverband heranziehen und das staatsbürgerliche Wissen ausdrücklich zum Anlaß wertender Auseinandersetzung nehmen; mag es sich dabei um tagespolitische Fragen, Staatsverfassungen oder gesellschaftskritische Themen handeln. Das Hinführen zur wertenden Stellungnahme mit der Bereitschaft zu eigenem verantwortlichen Einsatz findet erlebnishafte Anlässe etwa durch Besuche der Parlamente und demokratischen Selbstverwaltungsorgane, insbesondere aber durch die Pflege demokratischer Verhaltensweisen in der Klasse.

Überblickt man die Vielfalt und Schwierigkeiten der dem 9. Schuljahr zugedachten Aufgaben, so entsteht der Eindruck, daß der Schüler über Gebühr beansprucht werde. Damit würde aber gerade die eigentliche Absicht der Schulzeitverlängerung durchkreuzt. War diese doch gerade gefordert worden, um dem Schüler eine längere Schonzeit und dadurch einen besseren Übergang in die Welt der

Erwachsenen zu ermöglichen. Gegenüber diesem Bedenken muß jedoch zweierlei betont werden: Es kann nicht der Sinn pädagogischer Verantwortung für das Reifen personalen Selbstandes sein, den Zögling in rousseauscher Abgeschlossenheit von der Gesellschaft und ihren Ansprüchen wachsen zu lassen. Pädagogische Verantwortung bedeutet nicht das Verneinen begründeter Forderungen, sondern will Hilfe zu ihrer gültigen Bewältigung bieten. Somit kann es bei der Gestaltung des 9. Schuljahres nicht um die Alternative zwischen gesellschaftlichen Ansprüchen einerseits und dem Recht des Kindes anderseits gehen, sondern um deren gültige Zuordnung.

Das führt zu einer zweiten Bemerkung: Wenn man die gesellschaftlichen Forderungen nicht in oberflächlichem Funktionalismus sieht, sondern in ihrem eigentlichen Bildungsgehalt versteht, so offenbaren sie bei aller Vielfalt mannigfache Berührungspunkte. Die Fähigkeit des kritischen Urteils z. B. betrifft sowohl die Freizeiterziehung wie die politische Bildung, betrifft die rechte Stellungnahme gegenüber den Ansprüchen der Arbeitswelt und der sekundären Systeme. Das ist kein Zufall; denn kritisches Urteilsvermögen kennzeichnet den Gebildeten überhaupt, wenn dessen Verhalten nicht durch Gewöhnung, Anpassung oder labile Unsicherheit bestimmt sein soll. Diese Rückführung auf Bildungsgrundsätze überhaupt aus Anlaß der vielfältigen Einzelaufgaben nun ist eine durchgängige Forderung für das pädagogische Bemühen im 9. Schuljahr, wenn der junge Mensch die Fähigkeit erwerben soll, den Ernstsituationen des Lebens gegenüber eine von Gründen bestimmte Haltung zu zeigen.

Das bedeutet keine Abwertung der Einzelaufgaben. Aber sowohl diese selbst als auch das Recht der Jugendlichen auf Entfaltung der eigenen Persönlichkeit fordert, daß sie dem Prinzip der Gesamtbildung untergeordnet bleiben.

Damit wird auch die für das 9. Schuljahr so häufig angeführte Alternative von Bildung und Ausbildung hinfällig. Bildung kann sich, wenn sie nicht im Sinn ästhetischen Genießens verstanden werden soll, nur an konkreten Einzelaufgaben verwirklichen, während die Ausbildung erst im Rückbezug auf Bildung ihre Erfüllung findet.

Die nächste Frage lautet, wo denn dieses 9. Volksschuljahr absolviert werden soll. Neben der Volksschule bietet sich die Einrichtung eines Berufsgrundschuljahres an der Berufsschule an, wodurch gleichzeitig eine besondere Nähe zur Berufs- und Arbeitswelt erreicht wäre. Von einer solchen versuchsweise eingeführten Berufsgrundschulklasse berichtet Ernst Bornemann[12]. Diese sucht neue pädagogische Formen zu verwirklichen: Klassenparlament, eigene Rechtsprechung bei kleineren Streitigkeiten, eigene Gestaltung und Vorbereitung von Ausflügen und Besichtigungen, Selbstverwaltung der Klassenbücherei und Lehrmittelsammlung, der

[12] E. BORNEMANN, *Das 9. Schuljahr unter sozialpädagogischem Aspekt*, in: *Pädagogische Rundschau*, 15 (1961) 105 ff.

Schulwerkstätten und Schulküchen. Ein Drittel der Unterrichtszeit ist praktischen Arbeiten, teilweise auch künstlerischem Schaffen gewidmet. Jeweils ein Vierteljahr lang lernen die Schüler die Grundfertigkeiten in Metall-, Holz-, Ton- und Papierverarbeitung, während die Schülerinnen in die Grundverrichtungen der hauswirtschaftlichen und pflegerischen Berufe eingeführt werden. Im übrigen werden im Epochen- und Kursunterricht die Grundfächer der Volksschule weitergeführt.

Bei einem Vergleich zwischen Schülern des Berufsgrundschuljahres und des 9. Volksschuljahres kommt Bornemann zu folgendem Ergebnis: Die Berufsgrundschule wird lieber besucht als die Volksschule. Die von den Soziologen festgestellte Schulmüdigkeit betrug im vorliegenden Fall bei den Volksschülern 71%, bei den Berufsgrundschülern nur 52%. Beim Übergang in das Berufsleben klagten 50% der Volksschüler auch nach Besuch des 9. Schuljahrs noch über besondere Schwierigkeiten, dagegen nur 25% der Berufsgrundschüler. Ähnlich günstig wird über die Berufsreife berichtet.

Einen anderen Versuch hat das Stickstoffwerk Hibernia in Wanne-Eickel mit der Gründung einer betriebseigenen Schule unternommen[13]. In dieser Berufsgrundschule wird die breit angelegte Fachausbildung durch umfangreichen allgemeinbildenden Unterricht und eine künstlerisch-handwerkliche Grundschulung ergänzt. An allen Tagen erhalten die Schüler sowohl im Praktischen wie im Theoretischen einen allgemeinbildenden Unterricht. Erst vom dritten Ausbildungsjahr an gelten die Jugendlichen als Lehrlinge. Im 1. und 2. Schuljahr sieht der Stundenplan folgende Fächerung vor:

24 Wochenstunden praktische Ausbildung und künstlerisches Schaffen,
12 Wochenstunden Epochenunterricht, Physik, Geschichte, Staatsbürgerkunde,
3 Wochenstunden Fachunterricht, Werkstoffkunde, Fachzeichnen,
2½ Wochenstunden Rechnen: allgemeine Mathematik und Fachrechnen,
je 45 Minuten Singen und Religion.

Auf dieser Grundstufe aufbauend gliedert sich die Ausbildung in die einzelnen Berufe.

Obwohl diesen Berufsgrundschulklassen in der Berufsfindung und -vorbereitung der bessere Erfolg bescheinigt wird, scheint dennoch die Angliederung des 9. Pflichtschuljahres an die Volksschule für die Erfüllung der gesamtpädagogischen Aufgabe die bessere Lösung zu sein.

Die Untersuchung von Bornemann befriedigt deshalb nicht ganz, weil über die innere Gestaltung des zum Vergleich herangezogenen 9. Volksschuljahres keine Angaben gemacht werden. Daher bedeutet das Plädoyer für die Angliederung an die Volksschule keine Mißachtung der Vergleichsergebnisse; diese sind vielmehr für die Gestaltung des neuen Schuljahrs zu beachten. Mit einer bloßen Ausweitung des Unterrichts können die hier gestellten Aufgaben nicht gelöst werden. Wenn jedoch das 9. Schuljahr jene Gestaltung erfährt, die sowohl seiner spezifischen Auf-

[13] Vgl. den Bericht in: *Berufsausbildung in der industriellen Gesellschaft*. Schriftenreihe der IG-Metall Nr. 37, 63 ff.

gabe als Abschlußjahr als auch der nach Selbstverwirklichung und Selbstverantwortung drängenden Phasenhaltung entspricht, so bietet die Angliederung an die Volksschule entscheidende Vorteile:

1. Im Berufsgrundschuljahr erfolgt, schon aus dem Eigengewicht der Schulart, eine einseitige Schwerpunktverlagerung zur Berufsfindung und -vorbereitung hin. Die Volksschule als allgemeinbildende Schule hingegen wird die geforderte Gleichgewichtigkeit der verschiedenen Aufgaben unter dem Prinzip der Bildung besser beachten.
2. Bei der Angliederung an die Volksschule kann die Kontinuität der pädagogischen Führung erhalten bleiben. Diese aber ist in gewissen Grenzen Bedingung für ein stetes Reifen der Persönlichkeit, gerade wenn in der Phasenhaltung neue Fragestellungen mit solcher Bedeutung aufbrechen. Der Wandel der pädagogischen Führung im 9. Schuljahr zu einem mehr partnerschaftlichen Verhältnis ist kein Argument gegen ihre Kontinuität.
3. Wenn die Aufgabe des 9. Schuljahrs besonders auf die wertende Stellungnahme des Jugendlichen gegenüber dem eigenen Wissen gerichtet ist, dann ergibt sich daraus die Forderung nach dem Klassenlehrer. Gegenüber dem Fachlehrer steht dieser ausdrücklich unter dem Anspruch, die Ordnung seines Wissens und die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Fächer immer wieder zu durchdenken und in eigener Stellungnahme beispielhaft darzustellen. Auf diese Weise wird der Schüler gemäß seiner Phase zur Ordnung seiner selbst und zu eigener Stellungnahme aufgerufen und erwirbt gegenüber den vielfältigen Ansprüchen der Gesellschaft einen begründeten Standort.
4. Das 9. Volksschuljahr wird mit seiner besonderen Zielsetzung auch einer Neugestaltung der Volksschuloberstufe förderlich sein. Erst wenn diese ihre zeitgemäße Form zur Verwirklichung der zeitlosen Forderung nach Bildung gefunden hat, wird jene Aufgabe ganz erfüllt werden können, zu der ein 9. Schuljahr nur einen kleinen Beitrag leisten kann.

Wir verkennen nicht die Fülle der Probleme, die der Verwirklichung dieser Vorschläge im Wege stehen. An erster Stelle fehlt es an Lehrern. Das gilt nicht nur für die Zahl, sondern noch mehr für die Eignung und Vorbildung, besonders im Hinblick auf die Arbeits- und Berufswelt. Der Wirtschaft werden Opfer zugemutet, wenn man an den Ausfall von Arbeitskräften, an Betriebsstörungen durch Besichtigung oder Eintagslehre denkt. Die Aufgabe erscheint jedoch so wichtig, daß sich dennoch alle Berufenen für ihre Bewältigung einsetzen sollten.

# Reue als geschichtliche Macht

August Brunner SJ

Durch das ganze Alte Testament ertönt der Ruf nach Reue und Umkehr. Dieser Ruf ergeht nicht nur an den einzelnen, sondern auch und ganz besonders an das Volk als solches. Nach großen Unglücksfällen, nach Dürre und Hungersnot, nach verheerenden Seuchen, nach schweren Niederlagen, die sein Dasein als Volk in Frage stellten, wird Israel aufgerufen, sich im Heiligtum zu versammeln und dort zu fasten und zu beten. Es soll wieder zum Herrn zurückkehren, den es verlassen hatte, als es der Verlockung des sinnlichen Baalsdienstes nachgab.

Auch das Neue Testament beginnt mit einem Ruf zum Umdenken, zur inneren Umkehr. Das nahe gekommene Gottesreich verlangt eine neue Einstellung; denn es ist kein äußeres Geschehen, das einträfe wie ein Sturm oder ein Gewitter. Es muß aus einem erneuten Herzen willig aufgenommen werden.

Diese Umkehr, diese Rückkehr zum Herrn ist also nicht bloß eine Änderung der bisherigen Richtung. Eine solche erfordert weder Fasten noch ein Rufen zum Herrn; es hätte genügt, sich in Zukunft anders zu verhalten als bisher. Deswegen kennt die Naturreligion, die unpersönliche Weltmächte als göttlich verehrt, keine Reue und keine Umkehr im eigentlichen Sinn. Es genügt, den verderblichen Mächten Mächte des Guten entgegenzusetzen und sie durch geeignete Riten in Gang zu bringen. Diesen Sinn haben da auch gewisse äußere Zeremonien, die unter andern Voraussetzungen Auswirkungen eigentlicher Reue sind. Da diese Mächte das Eigentliche im Menschen, seine Personmitte, nicht berühren, da diese gleichsam noch schlummert oder nur halb wach ist, so hätte eine eigentliche Umkehr auch keinen Sinn. Das Naturhafte geschieht, getrieben von notwendigen Ursachen, und dann ist es vorbei. Es gibt kein Anhalten, geschweige denn eine Umkehr. Die Vergangenheit ist endgültig vergangen und entzieht sich jeder Einwirkung. Nur die Zukunft kann man durch das gegenwärtige Einsetzen von geeigneten Kräften ändern und ihr die gewollte Richtung geben.

## Das Wesen der Reue

Nur der seiner mächtige Mensch kann das Wunderbare, scheinbar Unmögliche vollbringen. Mitten im Fluß der Zeit, der unentwegt weitergeht, vermag er anzuhalten und sich zu besinnen. Ohne dieses geistige Anhalten gäbe es sogar keine Zeit: wenn wir sagen, es ist jetzt Mitternacht, dann deuten wir gleichsam von einer über dem Verfließen stehenden Stelle auf einen Punkt des stetigen Ablaufs und

heben ihn daraus heraus. Wir wären nicht imstande „Jetzt!" zu sagen, vermöchten wir nicht innerlich stillzustehen, auch wenn das leiblich-naturhafte Geschehen unterdessen weitergeht. Hier offenbart sich, täglich, ja sooft wir wollen, eine andere, höhere Weise zu sein, ihrer selbst mächtig. Dagegen ist alle Macht der Natur bei aller Gewaltigkeit doch Ohnmacht; denn sie ist ihrer selbst nicht mächtig, hat sich nicht in der Hand, kann nicht anhalten und willentlich stehen bleiben. Sie ist reines Getriebensein, während der Mensch in seinem Sein ruht, immer er selbst bleibt und über seine Fähigkeiten verfügt, wenn auch nicht vollkommen. Nur durch dieses Vermögen anzuhalten, innerlich stehen zu bleiben, ist Besinnung und Umkehr möglich.

Was geschieht nun in der Umkehr? Der Mensch hält an und wendet sich zurück auf seine Vergangenheit, erkennt sie als böse, verurteilt und verwirft sie. Ist aber dieses Beginnen nicht eitel? Was geschehen ist, ist geschehen. Keine Macht der Welt vermöchte es ungeschehen zu machen. Alle Klage darüber verströmt wirkungslos in der Luft.

In der äußeren Welt ist dies richtig. Die Natur geht unentwegt weiter, und was geschehen ist, ist vorbei. Auch die äußeren Werke des Menschen unterstehen als äußere diesem Gesetz. Was zerstört ist, ist zerstört. Ein zerstörtes Kunstwerk ist ein nicht wiedergutzumachender Verlust. Selbst das leibliche Leben kennt keine Umkehr; ist die Jugend vorbei, so ist sie es für immer. Aber diese äußere Welt ist nicht die ganze Wirklichkeit; sie ist nicht einmal ihr wichtigster Teil. Denn sie hat nur Bedeutung durch ihren Bezug auf den Menschen, auf den Menschen, der darum weiß und sich ihr zuwendet.

In der Tat, Vergangenheit ist nur im Menschen selbst zu finden; nur er kann sich darum auf sie zurückwenden. Und er vermag noch mehr: er ist imstande, sie in einem gewissen Sinn ungeschehen zu machen. Das geistige Sein wird durch die verschiedenen Taten des Menschen verändert und umgestaltet. Das Geschehen geht nicht wie im Stofflichen einfach durch es hindurch, ohne es selbst in seinem Wesen anzugreifen. Nach jeder guten oder bösen Tat ist der Mensch ein anderer geworden, sosehr er zugleich er selbst bleibt. Als dieser andere wendet er sich der Zukunft zu; aus dem durch die Vergangenheit gestalteten Grund entspringen seine neuen Taten. Er handelt immer als dieser Mensch, zu dem er durch seine freien Taten geworden ist. Es kommt also alles darauf an, daß dieser Grund heil und gut sei, soll der Mensch Gutes, Heiles tun.

Wäre nun dieser Grund etwas Naturhaftes, so gäbe es keine Rettung vor dem Zwang der Vergangenheit. Dann müßte die böse Tat notwendig fortzeugend Böses gebären, und es gäbe kein Entrinnen vor ihrem Fluch. Die erste böse Tat, die der Mensch in vollem Bewußtsein und ungestörter Freiheit vollbrächte, würde für immer über sein Schicksal entscheiden. Er könnte sich vor dem Bösen in seinem Innern nirgendwohin flüchten, sich seinem unheilvollen Einfluß nicht mehr entziehen, so wenig der Stein aus eigener Macht die Richtung zu ändern vermag, in

die er einmal geworfen ist. Über dem Menschen waltete ein schreckliches Verhängnis. Wie im alten Geschlecht der Atriden erzeugte der Fluch immer neue Greuel, weiterwuchernd von den Vätern auf die Söhne.

Aber der Mensch ist als Geistperson eben kein Naturwesen, und darum gelten für ihn auch die Gesetze des Stofflichen nicht. Wie seine Fähigkeiten in seine Hand gegeben sind, so auch dieser Grund. Es gibt in ihm noch etwas Tieferes, Innerlicheres, das imstande ist, zu ihm Stellung zu nehmen. Dieses Tiefere sitzt darüber gewissermaßen zu Gericht und scheidet zwischen Gut und Bös. Es vermag das Gute darum, weil es gut ist, anzunehmen und es sich endgültig anzueignen, es mit seinem eigentlichsten Sein und dieses mit ihm zusammenfallen zu lassen; zu ihm zu sagen: „Ja, das bin ich selbst." Was aber als die eigene böse Tat erkannt wird, zu dem wird es sprechen: „Gewiß, das habe ich einmal getan, und ich bin sein Täter und trage dafür die Verantwortung. Durch meine Tat ist dieses Böse in mein Selbst eingedrungen und hat es schlecht gemacht. Aber nun wendet mein Selbst sich dagegen, verurteilt es – und was man als bös erkannt hat, muß man verurteilen; das ist ein und dasselbe – und möchte es aus dem eigenen Selbst wieder ausstoßen."

Etwas ganz Sonderbares vollzieht sich da: das Selbst wendet sich gegen sich selbst, trennt sich von sich selbst und zieht sich gleichsam aus diesem bösen Selbst zurück. Es geht wie ein Schnitt durch das Lebendige, ein Schnitt von dem schon der Hebräerbrief gesprochen hat und der dort durch das Urteil Gottes vollzogen wird: „Denn das Wort Gottes ist voll Leben und Kraft und schärfer als ein zweischneidiges Schwert: es fährt hindurch bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenk und Mark, und richtet die innersten Regungen und Gedanken des Herzens" (Heb 4, 12). Indem sich der Mensch dem Wort Gottes stellt, das ja das endgültige Urteil über Gut und Böse spricht, richtet er auch sich selbst und trennt sich gleichsam von sich selbst.

Solche Trennung geschieht nicht ohne tiefen Schmerz. Sie kann wie der endgültige Verlust seiner selbst empfunden werden, und zwar in dem Maß, als der Mensch sich bisher mit seiner bösen Tat ineins gesetzt hat, als er sie mit heller und freier Zustimmung begangen und angenommen hat, obschon er klar sah, daß sie böse war. Es ist wie ein geistiges Sterben, das sich nur in Angst und Entsetzen vollziehen kann. Die Trennung von sich selbst gebiert bitteren seelischen Schmerz. Was der Mensch an schmerzhaften äußeren Taten sich zufügt, wie etwa das Fasten, ist nur Ausdruck seiner inneren Verfassung, die, wenn sie echt ist, den ganzen Menschen ergreifen und umformen will. Er vermag nicht weiterzuleben, als ob nichts geschehen wäre, wo doch seine geistige Welt eingestürzt ist, wo er selbst durch einen bitteren Tod hindurchging! Im Vergleich zur Bitterkeit der eigenen Verurteilung seiner selbst ist die äußere Buße gering, ja fast eine Erleichterung.

Solche Stellungnahme zu sich selbst ist nur da möglich, wo ein Letztes, Innerstes, Tiefstes sich dem Bösen noch entzogen hat. Der Mensch darf sich nicht endgültig und unwiderruflich zum Bösen als Bösem bekannt haben. Dies ist sicher solange

der Fall, als er mehr aus Schwäche denn aus bösem Willen sündigt, wo er der Versuchung halb gezogen erlag; wo er also nicht das Böse um des Bösen willen vollbrachte, sondern um eines niederen Guten willen, obschon er einsah, daß es mit einem höheren und wesentlichen Gut nicht zusammen bestehen könne. Hier waltet immer noch eine allerletzte, vielleicht nicht mehr klar bewußte Anerkennung des Guten und ein heimlicher Wille, sich dem Bösen zu entziehen. Noch hat das Böse nicht den ganzen Bereich des Menschen besetzt und unter seine Gewalt gebracht. Wo dies der Fall wäre – wann dem so ist, wissen wir nicht –, da könnte sich der Mensch nicht mehr umwenden, sich nicht mehr bekehren; bliebe doch kein Punkt mehr, von wo aus er sich dem Bösen zu widersetzen vermöchte. Es wäre die Sünde der Verstockung, die Sünde wider den Hl. Geist. Von sich aus wäre er rettungslos dem Bösen verfallen. Doch selbst hier sind durch ein Wunder der Gnade das Heil und die Rettung noch möglich, solange der Mensch hier auf Erden weilt. Drüben aber, im Verdammten, ist diese Gleichsetzung von Selbst und Bösem endgültig und vollständig. Dann ist Reue und Umkehr unmöglich geworden. Der Verdammte könnte sie nur als Selbstaufgabe betrachten und weist sie ingrimmig von sich.

Das Wunder der Buße aber besteht darin, daß sich der Mensch durch diesen bitteren Schnitt vom Bösen lossagt, es aus seinem Grunde ausstößt und diesen dadurch verwandelt. Die Vergangenheit, soweit sie böse war, hört auf weiter zu wirken, nicht an sich in den mehr unfreien Schichten des Psychischen, obschon ihre Wirkungen auch da abgeschwächt werden können, sondern auf der Ebene des geistigen, des personhaften Seins. Dieses wird wieder gesund und heil. Das Böse ist aufgehoben. Was aber im Äußeren und Psychischen als seine Wirkung zurückbleibt, hat seinen Sinn und seine Bedeutung für das Heil geändert. Der bekehrte Mensch nimmt es als sühnendes Leiden entgegen und verwandelt es so in ein Mittel des Heils.

An der Welt findet der Mensch für eine solche Umkehr keinen Halt und keine Stütze; sie ist ja in einem unaufhaltsamen Verströmen begriffen. Zudem wendet sich der Mensch in der Reue gegen sich selbst und beraubt sich damit auch aller Hilfen, die ihm das Psychische gewöhnlich bieten kann; im Gegenteil, meist sträubt sich dieses gegen eine solche Umkehr, die ihm als ein unsinniger Verzicht auf all das erscheint, was das Leben lebenswert macht. Der Mensch ist also auf sich allein gestellt, auf sein Letztes und Verborgenstes. Seine Bewegung hat nur hier ihren Ursprung, ist darum reinere und mächtigere Selbstbewegung als alles Tun, was sich auf die äußere Umgestaltung der Welt richtet, von ihr mitveranlaßt wird und an ihr zugleich auch einen Halt findet. Hier geht es um einen Aufschwung aus eigener Kraft. Ein solcher ist schwer. Ja, es wäre unmöglich, fände der Mensch nicht Hilfe, eine Hilfe allerdings, die dem gewöhnlichen Gefühl verborgen bleibt, bei dem, durch dessen Macht der Mensch als Person, als seiner selbst mächtig, besteht. Darum ist die Reue wesentlich Wendung zu Gott, dem Inbegriff alles Guten,

dem reinen Guten, vor dessen Antlitz dem Bösen alle Masken abgerissen werden, hinter denen es sich zu verbergen sucht, vor dem es erst eigentlich als das Böse erscheint. Vieles, was glänzend, beglückend und groß aussah, bricht in der Reue zusammen. In diesem Zusammenbruch hält das gläubige Wissen aufrecht, daß man von Gott getragen wird und daß das, was stürzt, nicht verdiente zu bestehen, daß aber das Eigentliche nicht nur gerettet ist, sondern erst zur vollen Entfaltung kommt. Ohne die vertrauende Hinwendung zum helfenden Gott müßte die Erkenntnis des Bösen nicht zur Reue, sondern zur Verzweiflung führen. Denn der Mensch würde sich nur seiner Ohnmacht bewußt, das Böse ungeschehen zu machen. Wenn also Paul L. Landsberg[1] einen Zusammenhang zwischen Gebet und Seelenformung annimmt und vermutet, daß beide deswegen in unserer Zeit gemeinsam dahinschwinden, so hat er einen wesentlichen Zusammenhang erschaut.

Man versteht nun, warum es in der Welt des Geistig-Personhaften nicht genügt, sich einfach vorzunehmen, es in der Zukunft anders, besser zu machen. Ein solcher Vorsatz bleibt unwirksam, weil er den tiefen Quell des Verhaltens und Tuns unverändert läßt. Denn dieses geht ja nicht aus einer punkthaften Gegenwart in die Zukunft über wie das stoffliche Geschehen. Es entspringt aus unserer ganzen Vergangenheit, die in unserem geistigen Sein lebt und wirkt und uns gestaltet. Weil der Mensch einen solchen geistigen Grund besitzt, besser noch weil dieser Grund er selber ist, und in ihm Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart begegnen und durchdringen, statt wie im Stofflichen getrennt auseinanderzuliegen, darum muß dieser Grund besser werden, soll sich die Zukunft besser gestalten. Und das Wunderbare ist, daß er besser werden kann und es mit Gottes Gnade in unsere Hand gegeben ist, dies zu vollbringen. Das geistige Sein erweist sich dadurch von einer Tiefe und Breite, von einem Reichtum und einer Mächtigkeit, wie sie das naturhafte, vor allem das stoffliche, nicht kennt.

Als ein anderer, als ein guter Mensch wendet sich der Bekehrte nunmehr der Zukunft zu; seine Entschlüsse und Taten gehen aus einem heilen Grund hervor und können darum selbst heil sein und Heil stiften. Es ist das Überraschende, daß der Mensch die Zukunft nicht dadurch in die Hand bekommt, daß er sie vorausschaut und vorausberechnet, auch nicht durch Vorzeichen und Orakel, die ihn, wie die Beispiele aus der Antike beweisen, auch da betrügen, wo sie ihm die Wahrheit sagen. Er bestimmt seine Zukunft nur dadurch, daß er sich in Besinnung, Reue und Umkehr seiner Vergangenheit zuwendet, die in ihm selbst west und wirkt und ihn vergiftet, wenn sie böse war. Wer seine Zukunft ändern will, muß seine Vergangenheit, muß sich selbst ändern. Ohne eine solche Umkehr bleiben alle Vorsätze unfruchtbar. Der Mensch kann immer nur als der handeln, der er ist. Wer er aber ist, das ist, wenn auch nicht ganz, in seine Hand gegeben.

---

[1] Paul L. LANDSBERG, *Einführung in die philosophische Anthropologie.* Frankfurt ²1961.

## Die geschichtliche Wirkung der Reue

Die Menschen stehen aber nicht jeder für sich allein. Geistig sind sie immer schon miteinander verbunden und wirken aufeinander ein. Gewiß vollzieht sich diese Einwirkung nicht mit der Notwendigkeit des naturhaften Geschehens. Immer tritt die Freiheit dazwischen, der es gegeben ist, sich einem Einfluß zu eröffnen oder sich ihm zu verschließen. Aber eine gute Tat und mehr noch der gute Mensch, der sich in ihr kundtut, ist ein Anruf zum Guten, der die heilsamen Mächte weckt und stärkt. Umgekehrt bedeutet die böse Tat eine Verlockung und Ermunterung zum Bösen, der zu widerstehen geistige Kraft erfordert. Weder das Gute noch das Böse bleiben im Menschen beschlossen. Sie wirken weiter auf die andern Menschen, machen diese besser oder schlechter, und sie wiederum haben Einfluß auf andere Menschen. Die Grenzen solcher Wirkung sind nicht abzusehen, und damit auch nicht die Grenzen unserer Verantwortung.

Aus dieser Verflechtung der Menschen im Guten wie im Bösen geht aber die Geschichte hervor. Und da die Vergangenheit nie vollkommen gut ist, so wirkt aus ihr immer auch das Böse hinüber in die Zukunft und bestimmt die Geschichte. Wären im Menschen nicht die heilenden Kräfte, so wäre das Menschengeschlecht den Greueln und Verbrechen, die die Vergangenheit aufgehäuft hat, längst verfallen und untergegangen. Aber die heilenden Kräfte sind da; sie sind und wirken in jedem Menschen, der sich nicht endgültig dem Bösen verschrieben hat. Sie strahlen vor allem von denen aus, die das Böse aus ihrem Herzen ausgestoßen haben, die sich dazu durchgerungen haben, nur noch dem Guten dienen zu wollen. Die Heiligen sind eine geschichtliche Macht. Bei manchen, denen Gott eine geschichtliche Aufgabe zugewiesen hat, ist dieser heilende Einfluß auch sichtbar. Man denke an einen hl. Franz von Assisi!

Da aber alle Menschen, die unter der Herrschaft der Erbsünde geboren sind, dem Bösen verfallen waren, und auch da, wo sie durch Gnade und Sakrament davon erlöst sind, doch selbst wieder dem Einfluß der Folgen der Erbsünde nachgegeben und selbst Böses getan haben, so setzt alle Güte und Heiligkeit des Menschen Umkehr und Buße voraus. Darum erscholl der Bußruf, als das Reich Gottes sich den Menschen anbot. Darum geht durch die ganze Hl. Schrift die Aufforderung zur Buße. Nur durch eine immer wiederholte Umkehr in Reue und Sühne vermochte das auserwählte Volk seiner Aufgabe gerecht zu werden, nachdem es sie wieder einmal verraten hatte.

Reue und Buße schaffen also immer wieder das Böse aus den Herzen, aus den Einstellungen der Menschen weg und verhindern so, daß es sich im Lauf der Geschichte ansammelt, vermehrt und zu einer alles zerstörenden Macht wird. Dadurch ist die Reue eine geschichtliche Macht, die das Geschehen immer wieder zum Guten zurücklenkt. Sie ist allerdings keine in die Augen fallende Macht. Sie wirkt nicht unmittelbar im Sichtbaren; sie schreit nicht laut auf dem Markte des Welt-

geschehens. Sie verbessert nicht äußere Einrichtungen und politische Verfassungen. Aber sie setzt an dem Punkt an, von dem alles Äußere hervorgeht. Sie gestaltet den Quell alles Geschehens um. Aus dem Herzen steigen die guten oder schlechten Gedanken, Entschlüsse und Taten auf. Darum gerade ist aber ihre stille Wirkung um so mächtiger. Die besten äußeren Einrichtungen und Gesetze bleiben ohnmächtig, wenn die Menschen, die sie anwenden sollen, schlecht sind; dann verkehren sie das Beste zum Schlechten. Nur wenn der Mensch selbst, wenn seine innerste Einstellung gut ist, wirken sie sich in gute Gesetze und Einrichtungen aus und schaffen diese Gutes.

In unserer Zeit steht allerdings Reue und Buße nicht hoch im Kurs, nicht nur die Reue des einzelnen, sondern und noch mehr die eines ganzen Volkes. Es hängt dies mit der allgemeinen Einstellung unserer Zeit zusammen. Für sie nehmen Technik und Wirtschaft den ersten Platz ein, also gerade die Bereiche, die am stärksten vom Stofflichen bestimmt und darum auch weitaus seinen Gesetzen unterworfen sind. Für die Technik hat aber eine Rückwendung so wenig Sinn, wie das stoffliche Geschehen sich je umkehrt. Durch den Fortschritt überholte Maschinen, die ersten Lokomotiven und Flugmaschinen, werden höchstens als Kuriositäten wieder hervorgeholt. Der Fortschritt der Technik geht jeweils von dem erreichten Punkt aus und läßt die Gegenwart für immer hinter sich. Ihr Blick ist ausschließlich nach vorn gerichtet; eine Besinnung auf die Anfänge hätte gar keinen Sinn.

Diese Einstellung, auf ihrem Gebiet richtig, hat aber um sich gegriffen und beherrscht weithin das heutige Denken und Handeln. Gebannt blickt der heutige Mensch in die Zukunft, auf technischen und wirtschaftlichen Fortschritt. Darüber vergißt er, daß beide dem Menschen zum Heil oder zum Unheil gereichen können und daß die Entscheidung darüber von der Einstellung der Menschen abhängt. Diese kommt aber von der Vergangenheit her. Lebt im Menschen unbewältigtes Böses, dann wird der Fortschritt zum Verhängnis werden, es sei denn, dieses Böse werde durch Reue und Umkehr überwunden.

Vielleicht könnten manche meinen, daß Reue heute überholt und überflüssig geworden sei. Man habe jetzt die Methoden der Tiefenpsychologie; diese sei an deren Stelle getreten und wirke viel sicherer und exakter als sie. Der Nutzen dieser neuen Psychologie in vielen Fällen krankhafter Störungen des psychischen Lebens soll nicht geleugnet werden, noch wollen wir behaupten, daß in den meisten Fällen die Reue solche Krankheiten zu heilen imstande ist. Das Wesentliche der Reue, die Ausstoßung des Bösen und die Umstellung der innersten Haltungen, vermag die tiefenpsychologische Behandlung jedoch nicht zu bewirken. Sie erreicht ja jenen innersten Punkt, die geistige Mitte nicht, wo die Reue einsetzt. Schon Freud wußte, daß die Psychologie nicht besser macht. Sie heilt das Psychische, das aus sich allein mit Schuld und Sünde nichts zu tun hat. Sie kann die verborgenen und oft verdrängten Ursachen von unbegründeten Ängsten und Fehlleistungen aufdecken und Hindernisse, die einer Einordnung in die Gemeinschaft im Wege

stehen, wegräumen. Aber das alles spielt sich nicht im eigentlich Geistigen ab, sondern in der Zwischenschicht des Psychischen. Auch da, wo das Versagen tatsächlich aus einer persönlichen Schuld hervorgeht, wendet sich die Tiefenpsychologie nicht an die Schuld als solche, sondern nur an ihre Folge, an die psychische Hemmung. Sie bewirkt höchstens, daß sich die Schuld nicht mehr in krankhaften Formen des Benehmens auswirkt. Das Allertiefste und Eigentlichste entgeht ihren Methoden, und damit der Mensch als Mensch, der Mensch auch als Ursache des geschichtlichen Geschehens. Sie kann darum das Böse nicht aus der Welt schaffen, ja nicht einmal vermindern.

In einzelnen Fällen hingegen vermag die tiefe und heiße Reue auch im Bereich des Psychischen heilsame Wirkungen hervorzurufen; aber dies ist nicht wesentlich für sie. Immer aber nimmt sie den aus eigentlicher Schuld hervorgegangenen psychischen Hemmungen ihren giftigsten Stachel und verleiht ihnen einen neuen Sinn, den Sinn der Sühne. Gibt doch die persönliche Haltung allem übrigen seinen Sinn für den Menschen. Für sich allein verbleibt das Psychische im Bereich des Naturhaften, das keinen Sinn besitzt. Der Sinn kommt ihm erst aus dem zu, was der Mensch frei daraus macht. Die psychologischen Methoden können also die Reue in der Geschichte der Völker nicht ersetzen noch das Böse verhindern, so wenig wie dies die Medizin vermag, so groß ihr Nutzen auch ist.

Wir müssen uns überhaupt wieder bewußt werden, daß die treibenden Mächte der Geschichte wesentlich geistig sind; sonst gäbe es Geschichte auch im Tierreich, dem das Psychische ja nicht fehlt. Diese geistigen Mächte wirken aber im allgemeinen im Verborgenen. Mit Recht sagt Paul L. Landsberg: „Meint man mit Geschichte den Inhalt der gewöhnlichen geschichtlichen Kunde, so ist zu sagen, daß in ihr das eigentlich anthropologisch Bedeutsame sogar meistens vom Geräusch recht oberflächlicher Geschehnisse übertönt wird. In diesem Sinn hat man die Geschichte mit Recht einer kleinen beleuchteten Bühne im unermeßlichen Dunkel des wirklichen Menschdaseins verglichen. Die anthropologischen Vorgänge, die für uns die geschichtlich wichtigsten sind, wie die Entstehung neuer Weisen menschlichen Fühlens, z. B. der christlichen Caritas, oder das Naturgefühl der Renaissance, oder der romantischen Freundschaft zwischen Mann und Frau, oder die Entstehung neuer Kategorien der Vernunft, beginnen meist in der Verborgenheit individuellen Schöpfertumes und verwirklichen sich in der Langsamkeit wirklich menschheitsumbildender Prozesse. Beides verbirgt sie dem üblichen historischen Bewußtsein, das sich an der Oberfläche der politischen Machtkämpfe, der zivilisatorischen Erfindungen und der aufgeschriebenen Gedanken in ihrer Wiederholbarkeit zu halten pflegt und eben darum nur sehr langsam von der Vorstellung loskommt, ‚der Mensch' sei ‚im Grunde' zu allen Zeiten der nämliche gewesen. Das durchschnittliche historische Bewußtsein ist gerade nicht radikal historisch genug, um der Anthropologie dienen zu können"[2].

[2] LANDSBERG a.a.O. 81.

Noch schwieriger als die hier genannten Umstellungen sind jene in ihrem Entstehen zu fassen, die sich in den ursprünglichsten Haltungen des Menschen der Gesamtheit der Wirklichkeit und sich selbst gegenüber, also in der religiösen Einstellung vollziehen. Zu ihnen gehört die Reue. Diese Änderungen sind zugleich die leisesten, verborgensten und die wirksamsten. Denn so tief, so umfassend und so durchgreifend gestaltet nichts den Menschen um wie sie. Die Sinngebung des Lebens, das, was Interesse erregt und was gleichgültig bleibt, die Vorstellungen schon von wünschenswerten Leistungen und großen Taten, damit die beherrschenden Zielsetzungen, alles das wird in der Breite seiner Möglichkeit von diesen innersten Stellungnahmen eingegrenzt und ausgerichtet. Dem gewöhnlichen Bewußtsein bleiben sie allerdings entzogen. Sie sind aber darum nicht unterbewußt und psychisch, sondern überbewußt wie das Äußerste des Geistigen und Personhaften[3]. Darum gehen sie nicht unmittelbar in die Vergegenständlichung der Kulturdinge ein, noch stehen sie für den oberflächlichen Blick in den Dokumenten greifbar. Wohl aber kann eine Zusammenschau der sichtbar eingetretenen Veränderungen leise, aber eindringlich auf den geistigen Quellpunkt hinweisen, aus dem sie alle entsprungen sind.

Wichtiger aber als die Geschichtsschreibung ist die Geschichte selbst. Da ist es tröstlich zu wissen, daß es nicht nötig ist, an weit sichtbarer Stelle zu stehen, um auf ihren Gang einzuwirken. Die Bedeutung der Staatsmänner braucht deswegen nicht herabgesetzt zu werden. Ihr Einfluß und ihre Verantwortung sind groß; und es kommt alles darauf an, daß die Macht guten Händen anvertraut wird. Aber das hängt doch zu einem beträchtlichen Teil von der Einstellung der Gesamtheit ab. Auch sind sie oft mehr gelenkt, als daß sie lenken, und gelenkt werden sie von den allgemeinen Strömungen der Zeit, die ihre Haltungen bestimmen, ohne daß sie sich dessen ausdrücklich bewußt werden. Diese entscheiden dann letztlich über den Verlauf des Geschehens. Auf diese Einstellungen wirkt aber jeder durch seine eigenen Haltungen ein. Wer durch Reue und Buße das eigene innere Sein immer wieder zum Guten zurücklenkt und das Böse in sich aufhebt und wirkungslos macht, der übt eine stille, aber wirksame Kritik an dem Zeitgeist und scheidet das, was zu bewahren ist, von den zerstörenden und vergiftenden Einflüssen. Er trägt dazu bei, daß die allgemeine Einstellung weniger schlecht, weniger irrtümlich sei, daß sie sich statt dem Oberflächlichen dem Bleibenden zuwende, dem, was eigentlich das Glück der Menschen ausmacht. Durch die unsichtbare Strahlkraft solcher Menschen hat die Kultur Bestand.

Die Reue ist aber letztlich nur die besondere Form der selbstlosen Liebe gegenüber dem Bösen. Die Reue wendet sich gegen die eigenen Taten und Verhaltensweisen nicht wegen der üblen Folgen, die sie nach sich ziehen, sondern nur, weil sie böse, weil sie dem wahren Guten abträglich sind und darum nicht sein sollen.

---

[3] A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt.* München 1950, 26—56, 302 f.

Ihr liegt also die selbstlose Liebe zum Guten wesentlich zugrunde. Diese ist die positive und zugleich wirksamste geschichtliche Macht für das Gute. Sie ist aber deswegen zugleich auch die verborgenste. Sie wirkt sich allerdings immer in das Äußere hinein aus und gestaltet es; sonst wäre sie keine geschichtliche, keine menschliche Macht. Aber gerade sie setzt an den verborgensten Quellen des geschichtlichen Geschehens an. Sie ist der vollkommenste Selbstbesitz als Hingabe seiner selbst an das Gute, das seinen letzten Grund in dem personhaften Guten, in Gott hat[4]. Darum ist in der selbstlosen Liebe die ganze geistige Kraft eines Menschen versammelt und in ihrer Strahlkraft gedeiht das Gute wie in Licht und Wärme der Sonne. Es erweist sich die Richtigkeit des Ausspruchs von Baader[5], daß „der Mensch mit dem Menschen und mit der Natur lediglich nur so steht, wie er mit Gott steht."

Die heutige Zeit ist eine Zeit der Umwälzungen und des Übergangs. Für Jahrhunderte hinaus vielleicht wird heute die Richtung und der Sinn des Geschehens bestimmt. Deswegen liegt alles daran, daß der Einfluß des Bösen eingedämmt werde und die Entscheidungen aus einem freien, von Leidenschaften unbenommenen Blick auf das, was uns frommt, getroffen werden. Dazu ist nötig, daß die aus der Vergangenheit herkommenden Wirkungen des Bösen aufgehoben und die Herzen der Menschen geheilt werden. Es ist bezeichnend, daß vor dem Beginn des Allgemeinen Konzils, das für Kirche und Welt so wegweisende Wirkungen haben kann, der Papst und die deutschen Bischöfe nicht so sehr, wie man das erwarten konnte, zum Gebet um Erleuchtung aufgerufen haben wie zu Reue und Buße. Es geschah dies im Bewußtsein, daß das Licht des Hl. Geistes der Kirche nicht fehlen wird, wenn sich ihre Glieder dafür empfänglich gemacht haben. Wer aus seiner innersten Einstellung heraus das Böse in jeder Form ablehnt, ist bereit, das Gute zu tun. Dieser Bereitschaft wird aber die Führung des Hl. Geistes nicht fehlen; sonst wäre Gott nicht der, als der er sich uns geoffenbart hat, wäre er nicht Liebe.

---

[4] A. BRUNNER, *Vom Wesen und von der Würde der Liebe*, in: *Vom christlichen Leben*, Würzburg 1962, 285—297.
[5] Zit. Reinhold SCHNEIDER, *Über Dichter und Dichtung*. Köln 1953, 322.

# Zur Charakteristik des russischen Menschen

Roderich von Ungern-Sternberg

Unter „Volk" verstehen wir ein ursprüngliches, natürlich gewordenes Gebilde menschlichen Gemeinschaftslebens, das auf der Grundlage der Sprach- und Kulturgemeinschaft und auf der Annahme einer gemeinsamen Abstammung der Volksangehörigen beruht. Die Sprach- und Kulturgemeinschaft ist von wesentlicher Bedeutung; dagegen bildet die gemeinsame Abstammung wohl bei primitiven Völkerstämmen einen Glaubenssatz von erheblichem Belang, auf einer höheren Entwicklungsstufe und bei der Zahl nach großen Völkern verliert sie die ursprüngliche Bedeutung, weil solche Völker aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt sind.

Die Kultur- und Sprachgemeinschaft enthält die wichtigsten volksbildenden Kräfte, denen gegenüber der staatliche Werdegang von zweitrangigem Belang ist. Denn in sämtlichen Staaten der Gegenwart ist eine große Zahl von Volkseinheiten inbegriffen. Dies gilt besonders für den russischen Staat, der in seiner riesigen Ausdehnung schätzungsweise hundert Völkerschaften innerhalb der 221 Millionen seiner Einwohner umfaßt. Aber alle diese Völker und Stämme sind gegenwärtig in dem Sinn russifiziert, daß sie mehr oder weniger geläufig Russisch als zweite Umgangssprache sprechen und daß das Russische auf ihre geistige Haltung durch das Medium der russischen Kultur und den gemeinsamen Staat besonderen Einfluß gewonnen hat.

Wenn wir weiter von Rußland beziehungsweise von der Sowjetunion sprechen, so ist das Objekt unserer Betrachtung nicht die Bevölkerung schlechthin, nicht die „Rußländer" dieses Staates, sondern der Russe (beziehungsweise die Russin), im Sinn der oben gegebenen Definition einer ethnisch-kulturellen Einheit; wobei noch der Vorbehalt zu machen ist, daß sich die Russen in drei, bei aller engen Verwandtschaft doch unterschiedliche Bestandteile aufgliedern: die Großrussen, die Ukrainer und die Belorussen. Zwischen den Ukrainern einerseits und den Groß- und Belorussen anderseits bestehen mancherlei charakterliche Unterschiede, auf die wir jedoch hier nicht weiter eingehen wollen.

Aus der Tatsache, daß die Russen ein Siedlungsgebiet beherrschen, das sich auf Europa und Asien erstreckt und daß sie rund zwei Jahrhunderte lang unter dem sogenannten tatarischen Joch gestanden haben, wird häufig gefolgert: die Russen seien halbe Asiaten, jedenfalls keine Europäer. Meist geschieht das in abschätzigem Sinn mit dem Hinweis darauf, daß die Tataren, wenn auch nicht das Volk, so doch den russischen Staat beherrscht haben. Das Volk hat, dank der orthodoxen Kirche,

seine kulturelle Physiognomie während der Tatarenherrschaft jedenfalls völlig bewahrt; darüber ist man sich einig.

Es genügt indessen, daran zu erinnern, daß die Russen von Byzanz aus christianisiert und auch in den folgenden Jahrhunderten von Byzanz und von Westeuropa sehr starke kulturelle Impulse empfangen haben, besonders in der Kiewschen Periode, bis etwa 1240, aber auch in der moskowitischen unter Iwan III. († 1505); daß ferner seit Mitte des 16. Jahrhunderts der westeuropäische Einfluß fortlaufend zugenommen hat und daß Peter der Große († 1725) das Fenster nach Europa weit aufgerissen hat. Es genügt, sich diese Tatsachen zu vergegenwärtigen, um einzusehen, daß die Russen von Asien her nur geringe Infiltrationen erfahren haben, in dem Sinn, daß tatarisches Blut bei den Großrussen hier und da in ihrem Habitus in Erscheinung tritt.

Es ist auch abwegig, etwa mit dem Hinweis auf die despotische Regierungsweise russischer Zaren zu behaupten, dies sei tatarisches Erbe. Dabei wird nicht berücksichtigt, daß die Abhängigkeit des russischen Staates von den Tataren fast nur eine fiskalische war, die in der Eintreibung von Tributen bestand, wobei allerdings häufig fürchterliche Vergewaltigungen und Plünderungen der Bevölkerung stattgefunden haben. Despotische Herrscher hat es in vielen westeuropäischen Ländern gegeben, sogar in allerneuster Zeit; es genügt, an Hitler zu erinnern. Jedenfalls gehören die Russen nach Kultur und Sprache zur europäischen Volksfamilie. „Wir können uns unmöglich von Europa lossagen", erklärt Dostojewski in seinem „Tagebuch eines Schriftstellers". „Europa ist unsere zweite Heimat, – ich selbst bin der erste, der es leidenschaftlich bekennt und immer bekannt hat. Europa ist uns allen fast ebenso teuer wie Rußland."

In dem Gedicht „Die Skyten" von Alexander Block aus dem Jahre 1918, also nach dem ersten Weltkrieg, heißt es zum gleichen Thema:

„Gleich lieb ist uns der kalten Zahlen Brand
und schöne Träume, die uns täuschen,
Der Gallier scharf gemeißelter Verstand
wie auch der dunkle Geist der Deutschen.
Kommt her zu uns! Vergeßt des Krieges Leid
Kommt her mit friedlichen Gebärden!
Werft eure Waffen fort, noch ist es Zeit
Genossen laßt uns Brüder werden!

. . . . . .

Zum letzten Mal, besinn Dich, alte Welt!
Vernimm den Ruf zur brüderlichen Feier,
Zum letzten Mal vernimm, wenn's Dir gefällt,
Den Mahnruf der Barbarenleier.

(Deutsch v. Rudolf Plank)

Wie ist nun methodisch zu verfahren, um über den Charakter und das Wesen eines Volkes Stichhaltiges aussagen zu können? Es gibt hierzu drei Wege, richtiger gesagt, drei verschiedene Voraussetzungen oder Bedingungen, um in das Wesen eines Volkes einzudringen. Erstens: ein langjähriges intimes Mitleben, wobei eine vollständige Beherrschung der Sprache selbstverständlich ist. Zweitens: eine einfühlsame Bekanntschaft mit der Dichtung, sowohl der lyrischen wie der Prosadichtung. Schließlich drittens: für musikalisch begabte Menschen – die Volksmusik und, mit gewissen Vorbehalten, auch die Schöpfungen einzelner Komponisten. Bei der ersten Methode muß der Beurteiler in der Lage sein, einen gewissen Abstand von seinem Gegenstand zu nehmen. Ferner ist zu beachten, daß alle Aussagen des betreffenden Volkes über sich selbst kritisch zu behandeln sind; denn bekanntlich ist nichts schwieriger als die Selbsterkenntnis. Der zweite Verfahrensweg setzt, neben vollständiger Kenntnis der Sprache, eine aufnahmebereite Einstellung zu den literarischen Erzeugnissen voraus. Alle drei Verfahrensweisen stehen zwangsläufig im Zeichen des Vergleiches mit andern, wesensverwandten Völkern, also in unserm Fall mit den Westeuropäischen.

Geht man von diesen Voraussetzungen aus, so läßt sich über russisches Wesen folgendes aussagen, wobei dem Leser überlassen wird, was er als positive bzw. negative Charakterzüge deuten will.

Der russische Mensch ist von ausgesprochen metaphysisch gerichteter Natur. Im typischen Russen steckt meist ein Wahrheitssucher, ein Weltverbesserer, der an der Wirklichkeit, wie er sie täglich erlebt, leidet. Die Idee, daß es sittliche Pflicht ist, nach einer Vervollkommnung des moralischen Klimas in der Welt zu streben, ist eine von der russischen Religiosität eingegebene Auffassung. Nirgends in Europa wurde um die letzte Jahrhundertwende mehr gebetet, sah man mehr Kirchen, Prozessionen, Klöster, Pilger, Bettler um Christi willen, mehr Szenen tiefer religiöser Ergriffenheit, nirgends wurde des Osterfestes erste Feierstunde inbrünstiger erlebt als in Alt-Rußland. Der gegenwärtig von der Regierung und der kommunistischen Partei propagierte Atheismus darf über die Religiosität des russischen Menschen nicht hinwegtäuschen. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß dieser Atheismus nicht von Bestand sein wird. Er ist die Folge einer einmaligen politischen und wirtschaftlichen Konstellation während der Revolutionsjahre 1917/18. Die atheistische Propaganda ist in Rußland das Produkt einer ungeheuren seelisch-geistigen Erschütterung, die bewirkt hat, daß der christliche Katechismus durch das Kommunistische Manifest von Marx und Engels ersetzt worden ist. Nun hat aber jede seelisch-geistige Erschütterung die Eigenschaft, wohl zeitweise den von ihr Betroffenen zu einem Fanatiker zu machen, gegenüber der Lehre, an die er bislang geglaubt hat, was aber keinesfalls bedeutet, daß er in dieser Enttäuschung beharren wird. Vielmehr ist eine Rückkehr zu der religiösen Überzeugung, die in einem Volk wie dem russischen Jahrhunderte lang wirksam war, durchaus möglich, zumal, wenn die anscheinend geschwundenen Glaubenskräfte gar nicht allenthalben ver-

drängt worden sind, was in Anbetracht des Fortlebens der Kirche in der Sowjetunion offenbar der Fall ist. Diese Kräfte mögen verschüttet sein; aber sie sind deshalb noch nicht völlig vertilgt worden.

Zu diesem Thema ist es von Belang, sich die Ansicht des Religionsphilosophen N. Berdjajew zu vergegenwärtigen. Er schreibt: „Die Idee des Kommunismus, der in unseren Tagen alle Religionen und Kirchen bedrängt und verfolgt, ist religiösen und in gewissem Sinne auch christlichen Ursprungs – – –. Wäre es dem Kommunismus gelungen, aus der menschlichen Seele das religiöse Gefühl, den Glauben und die Opferbereitschaft im Namen des Glaubens durch die antireligiöse Propaganda endgültig auszumerzen, so hätte er dadurch seine Existenz untergraben: die Opferbereitschaft seiner Anhänger wäre dahin."[1]

Alle, die unvoreingenommen das Leben in der Sowjetunion betrachten, sind einhellig der Ansicht, daß sich das Wesen des russischen Kommunismus nur dem erschließt, der sich die zutiefst religiös bewegte russische Seele, die nach dem Zusammenbruch des Zarenmythos sowie der mit ihm aufs engste verbundenen orthodoxen Kirche in der kommunistischen Lehre eine Befriedigung ihres Dranges nach „Erlösung von allem Übel und der Aufrichtung eines Reiches der Gerechtigkeit und Wahrheit" zu finden hoffte.

Entgegen der in Deutschland verbreiteten Meinung, die Russen seien roh und brutal, ein Urteil, das durch die Einfälle der Russen in zwei Kriegen bedingt ist, sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß im russischen Wesen viel allmenschliches Wohlwollen, herzliche Güte, Hilfsbereitschaft, aufrichtige Teilnahme am Geschick aller Menschen, in einem Maße zu finden ist, wie das im rationalistischen Westeuropa nicht der Fall ist. Es ist bezeichnend, daß es nach volkstümlicher russischer Auffassung Verbrecher nicht gibt. Der von der Staatsgewalt als Verbrecher behandelte ist ein „Unglücklicher", dem gegenüber Mitleid die einzig richtige Empfindung ist. Wohl in keiner anderen Sprache spielt das Wort „Seele" (duschá) eine so große Rolle wie im Russischen. In der Tat ist der Verkehr zwischen befreundeten und bekannten Personen viel herzlicher und zärtlicher als im westeuropäischen Kulturkreis. Hierin tritt ein zarter, weiblicher Zug im russischen Wesen in Erscheinung. Rußland, Rossía, die „Mátuschka Rossía" (Mütterchen Rußland), ist ein weibliches Wesen. So kann Dostojewski in seinem „Tagebuch eines Schriftstellers" schreiben: „Sie (die Westeuropäer) wundern sich gerade darüber, daß wir, die wir solche Tataren seien, unmöglich Russen werden könnten. Wir aber haben ihnen niemals klarmachen können, daß wir nicht Russen, sondern Allmenschen sein möchten."

Die Charakteristik des russischen Menschen wäre nicht vollständig, übersähe man es, auf das besondere, urrussische Verhältnis des Bauern zur „Mutter Erde" hinzuweisen. Diese ist ihm nicht nur Spenderin der Nahrung, des täglichen Brotes.

---

[1] N. BERDJAJEW, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*. Luzern 1934, 13. 17.

Er steht zu ihr in einem Kindschaftsverhältnis, erfüllt von Dankbarkeit und Ehrfurcht. Zugleich verabscheut er diejenigen, die sich den Besitz dieser Existenzquelle aneignen, ohne zu ihr im Verhältnis der persönlichen liebevollen Betreuung zu stehen. Dies ist der tiefste und letzte Grund der Gegnerschaft des russischen Bauern gegen den Großgrundbesitzer, der nicht im Schweiße seines Angesichts den Acker bearbeitet.

Unausgebildet war das Pflichtgefühl infolge mangelnder staatlicher Zucht. Der kantische Satz: „Religion ist Erkenntnis aller Pflicht als göttliches Gebot" ist für Russen völlig unverständlich, ja sinnlos. Eine Arbeit systematisch mit „Sitzfleisch", alltäglich gewissenhaft auszuüben, fällt einem Russen schwer. Dagegen ist er abrupt, bereit zu unerhörten Leistungen, zur Bewältigung schwerer, gefährlicher Unternehmungen und zu grenzenlosem Erleiden, Ertragen und Erdulden, falls hierfür ein ernster moralischer Beweggrund besteht. Fleiß und Ordnungsliebe sind keine russischen Tugenden. Aber auch in dieser Beziehung hat das kommunistische Regime, zunächst mit brutalen Maßnahmen (Stachánowsche Antreibemethode) den Rußländer wesentlich im westeuropäischen Sinn umgebildet.

Im Russentum lebt ein ausgesprochener Drang zur Gemeinschaftlichkeit, Bereitschaft zu teilen, zu schenken, zu erfreuen und eine Furcht vor Einsamkeit. Dieser Zug hat sich in der alten russischen dörflichen Feldgemeinschaft ausgeprägt. Ihm liegt ein ausgesprochenes Wir- und nicht Ich-Bewußtsein zugrunde. Ohne dieses Wir-Bewußtsein wäre die Kollektivierung der Landwirtschaft niemals zustande gekommen.

Um die rechtlichen Vorstellungen der Russen zu verstehen, muß man wissen, daß eine Rezeption des römischen Rechts, wie in Westeuropa, in Rußland nicht stattgefunden hat. Infolgedessen ist der Individualismus, die Wertung der Persönlichkeit und der Eigentumsbegriff weniger scharf ausgebildet als im Westen. Dagegen sind kollektivistische, wirbetonte Vorstellungen den Russen viel geläufiger als dem Westeuropäer. So wird z. B. Diebstahl, wenn er durch einen Notstand des Diebes begründet werden kann, sehr viel milder beurteilt als im Westen. In der Regel wird der Deliquent von den Geschworenen nicht als schuldig erklärt. Das geschah immer bei Pferdediebstählen armer, pferdloser Bauern. Heute ist das sowjetrussische Strafrecht gegenüber Straftaten, die das „Volksvermögen" schädigen, viel härter. Großspekulanten werden zum Tode verurteilt. Der Russe besitzt eine große Opfer- und Leidensbereitschaft für ideelle Ziele, die Bereitschaft zu persönlichem Einsatz für eine als „Wahrheit" erkannte Sache, ein Wesenszug, ohne den der Sieg der Revolution von 1917/21 nicht begreiflich ist.

Der russische Mensch ist von Natur heiter, gesangs- und tanzfreudig und zur Fröhlichkeit aufgelegt, mit Humor und Esprit begabt oder wenigstens dafür sehr empfänglich. Anderseits tritt Melancholie, Weltschmerz und Wehmut im russischen Volkslied und in der Dichtung, z. B. bei Lérmontow, Nekrásow, Apúchtin u. a. sowie in der Musik von Tschaikowski sehr stark hervor.

Dieses Nebeneinander von kindlicher Fröhlichkeit und tiefer Melancholie sowie der jähe Wechsel aus einer Stimmung in die andere sind für Westeuropäer schwer nachfühlbare Eigenschaften der Russen. Die Melancholie, die „toská", sowie die jähe Wechselhaftigkeit, können als seelische Spiegelungen des russischen Klimas und der Landschaft, ihrer Struktur und Stimmung betrachtet werden. Diese Landschaft ist im allgemeinen gekennzeichnet durch eine schrankenlos dünkende enorme Raumweite, die ein Fernweh anregt und in der ein rauhes Klima vorherrscht: ein kalter, langer Winter mit endlos scheinenden, finsteren Nächten und schaurigen Schneestürmen, in die über Nacht ein strahlendes Frühjahr einbricht. Dann birst mit donnerndem Getöse das Eis auf den Gewässern. Der Eisgang beginnt meist schon im leuchtenden Sonnenschein auf den riesigen Strömen. Die Flüsse treten aus ihren Ufern und überfluten Wiesen, Felder, Wälder und Siedlungen. Auf das Frühjahr folgen im Mai und Juni die „weißen Nächte" in den nördlicheren Gegenden, die so lichterfüllt sind, daß man nachts wie am Tage lesen kann. Der Sommer ist kurz und sehr heiß, mit häufigen, heftigen Gewittern. Es folgt der Herbst, voll melancholischer Abschiedsstimmung und wechselhaften Ernten: Ein Jahr bringt großen Überfluß, das nächste, infolge anhaltender Dürre, völlige Mißernte.

Es ist begreiflich, daß diese natürlichen Verhältnisse den russischen Volkscharakter eigenartig und nachhaltig beeinflußt haben. Sie haben dazu beigetragen, das Nebeneinander von „himmelhoch jauchzend – zu Tode betrübt" sowie das geduldige Ausharren in Leid und Trübsal zu tragen, in der Gewißheit: es kommt eine Wendung ins Gegenteil.

Von der Neigung zu Humor, geistreichem Scherz und Witz zeugen vor allem die Krylówschen Fabeln, die den Lafontaineschen in keiner Weise nachstehen. Die Satire und die Freude am Komischen sind gleichfalls sehr verbreitet. Neben den Molièreschen Komödien behauptet u. a. das tragisch-komische Schauspiel von Gogol „Der Revisór" seit 130 Jahren eine hervorragende Stellung im Repertoire aller Bühnen. Auch in der Sowjetunion haben sich Humor und Satire trotz Zensur und linientreuem „sozialistischem Realismus" behauptet, vor allem in den Schriften von Michael Sóstschenko und in den zahlreichen Witz- und Karikaturblättern.

Russen und Russinnen sind redselig und unterhaltende Gesellschafter. Sie reden gern und fallen dabei häufig in Schwatzhaftigkeit. Um des „schönen Wortes willen" nehmen sie es mit der Wahrheit nicht immer sehr genau. Überall wo ein Streitgespräch stattfindet, ist jeder gern dabei: so auf den Märkten, die ein beliebter Aufenthalt sind, weil sich jeder an den Verhandlungen zwischen Käufer und Verkäufer gern beteiligt und seinen Witz strapaziert. Diese öffentlichen, erregten Auseinandersetzungen werden häufig gewürzt von Neckereien und Späßen, oft obzöner Art.

Es besteht eine ausgesprochene Neigung zu Maßlosigkeit und Impulsivität im Urteilen, Handeln – im Guten wie im Bösen. Bezeichnend hierfür ist, daß eine freundschaftliche Begegnung häufig von einer Umarmung begleitet wird und das

Küssen zwischen Personen, die sich gerade erst kennengelernt haben, übliche Sitte ist. Der Mangel an Maß zeigt sich beim Essen und Trinken. Das Trinken geschieht meist in der Absicht, sich zu betrinken, eine Neigung, die man in Westeuropa im allgemeinen weniger beobachten kann.

Persönlicher materieller Erfolg und Reichtum wurden gering geschätzt, jedenfalls viel weniger hoch als in Westeuropa. Der Reiche galt keineswegs als verehrungswürdig, vielmehr als ein Mensch, der im Stand der Sünde beharrt, der sich vor Gott, d. h. vor der letzten Verantwortung ungebührlich über seine Mitmenschen erhebt und langdauernde Sühne zu leisten hat, bis er sich seinen Mitmenschen angeglichen hat. Dieser Art war die Überzeugung nicht nur der Armen und Schlechtweggekommenen, sondern auch der Begüterten selbst, sofern sie um ihr Seelenheil bangten, und das tat und tut der gläubige Russe jeden Standes. Reichtum als Zeichen göttlicher Auserwähltheit, diese kalvinistisch-puritanische Vorstellung ist nach russischer Auffassung völlig unsinnig. Die Entsühnung des durch Handel reich Gewordenen erfolgte dann auch im Weg großer frommer Stiftungen und einer schrankenlosen Gastfreundschaft, aber auch durch wilde Vergeudung des Erworbenen sowie durch Spenden für revolutionäre Ziele[2].

In geschäftlichen Dingen mangelt es an Zuverlässigkeit. Auch im persönlichen Verkehr ist häufig kein Verlaß auf ein Versprechen. Das rührt zum Teil daher, daß der Russe eine Bitte sehr ungern ausschlägt, auch dann, wenn er gar nicht weiß, wie und ob er sie erfüllen kann. Schon daraus ergibt sich häufig der Eindruck der Unzuverlässigkeit, ja der Unwahrhaftigkeit.

Im Wirtschaftsleben hat es der russische Kapitalismus niemals zu der Reife des westeuropäischen gebracht. Die Neigung, aus reiner Lust den Kontrahenten zu täuschen, sowie die Freude am Feilschen mit betrügerischer Absicht waren weit verbreitet. Ein russisches Sprichwort sagt: „Betrügst du nicht, verkaufst du nicht". Auch hier wieder ist zu bemerken, daß diese Wesenszüge heutzutage in der Sowjetunion weniger hervortreten, weil der Handel größtenteils verstaatlicht ist und der Wunsch des Verkäufers zu betrügen entfällt.

Mit Recht wurde der Russe von Ausländern als ein erstaunlich sorgloses Menschenkind betrachtet. Er lebte so recht nach dem Grundsatz: „Den Seinen gibts der Herr im Schlaf" oder, nach dem spanischen Sprichwort: „Die Zeit gibt der Herrgott umsonst". Die Sorglosigkeit kam auch darin zum Ausdruck, daß man in Rußland viel Zeit hatte. Eile war lächerlich. Ein Sprichwort besagt: „Wenn du hastest, machst du dich bei den Leuten lächerlich". Bezeichnend für diese Eigenschaft ist das Wort: „Nitschewó"; es heißt so viel wie „macht nichts". Materielles und soziales „Vorwärtskommen", dieser Wesenszug des Westeuropäers war beim Russen sehr wenig entwickelt.

Unverkennbar hat das kommunistische Regime im Leben des russischen Volkes die rationalistisch veranlagten Varianten der Rußländer sehr gefördert, dem gan-

[2] D. SHUB, *Lenin*, 1962, 110. 118.

zen Leben einen vorwärtsstrebenden Zug beigebracht. Die Oblómowtschina (nach dem Roman von Gontscharów „Oblómow"), dieser Inbegriff von Trägheit und Sorglosigkeit, ist wohl fast ganz aus dem russischen Leben verdrängt.

Starke Schwankungen des Temperaments, besonders unter dem Einfluß von Alkohol, sind bei Russen eine häufige Erscheinung. Betrunkenheit macht meist nicht bösartig, im Gegenteil, bewirkt eine oft zudringliche Zärtlichkeit. Aber man kann nie wissen: häufig folgt ein unerwarteter Ausbruch von wilder Zerstörungswut und Rauflust. Auch in nüchternem Zustand kennt der Russe, wie gesagt, häufigen und schroffen Wechsel von Heiterkeit zur Schwermut und wieder zur kindlichen Fröhlichkeit. Am ausgesprochensten ist dieser Stimmungswechsel bei der russischen Frau.

Wie soll man den russischen Nationalismus charakterisieren? Er gleicht nicht ganz anderen Nationalismen. Er hat ein Doppelgesicht: ein grobes, brutales, und ein menschenfreundliches, mit christlichem Wohlwollen allen Menschen gegenüber verklärtes Antlitz. Für die erste Art ist das Buch „Rußland und Europa" von N. Danilewski bezeichnend, für die zweite Dostojewskis berühmte Rede aus Anlaß der Enthüllung des Puschkindenkmals in Moskau am 8. 7. 1880. In dieser heißt es: „Die Bestimmung des russischen Menschen ist unstreitig eine universale. Ein echter ganzer Russe werden heißt vielleicht nur ein Bruder aller Menschen werden, ein Allmensch; unsere Bestimmung ist die Verkörperung der Einheitsidee auf Erden, und zwar nicht einer durch das Schwert erzwungenen, sondern durch die Macht der brüderlichen Liebe und unseres brüderlichen Strebens zur Wiedervereinigung der Menschen. Ein echter Russe sein bedeutet nichts anderes als das Bemühen der europäischen Sehnsucht in der russischen allmenschlichen und alles vereinenden Seele den Ausweg zu suchen, in einer Seele alle brüderlich aufzunehmen und so vielleicht das letzte Wort der Größe, der allgemeinen Harmonie, des brüderlichen Einvernehmens aller Völker nach dem evangelischen Gesetz Christi auszusprechen."

Setzt man statt der Worte „nach dem evangelischen Gesetz Christi" – nach der Lehre von Marx und Lenin – so läßt sich der gleiche Anspruch auf allgemeine Weltbeglückung kommunistisch begründen. Die Idee, der Menschheit das erlösende Wort zu sagen, die Welt im russischen Wesen, an dem die Welt genesen soll, aufgehen zu lassen, dieser nationalistische Messianismus ist eine ausgesprochen russische Erscheinung.

Der grobe, brutale russische Nationalismus ist in den siebziger Jahren vor allem von N. Danilewski vertreten worden. In seinem 1871 erschienenen Buch „Rußland und Europa", heißt es: „Die Unerläßlichkeit einer nationalen Politik, d. h. der Bevorzugung der eigenen Volksinteressen gegenüber allen anderen – – leuchtet an sich schon ein. – – Der große Kampf, der in mehr oder weniger naher Zukunft dem russischen Volk bevorsteht, muß und kann sowohl der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Sache nach ... als auch entsprechend den besonderen Eigenarten

seines staatlichen Aufbaues einen heroischen Charakter annehmen. Auf der einen Seite wird der Kampf um alles gehen, was es Heiliges für den Menschen gibt, um eine geschichtliche Berufung, die zwar von den Massen nicht logisch erkannt wird, aber jedem großen Volke zur sittlichen Grundlage dient ... In politischer Hinsicht kann es keine andere Regel geben als Aug um Auge, Zahn um Zahn, als mit demselben Maß zu messen, mit dem man uns zumaß. Schon den Prozeß dieses unvermeidlichen Kampfes halten wir für heilsam und wohltuend. Denn nur dieser Kampf kann unsere Gedanken ernüchtern und in allen Schichten unserer Gesellschaft den Geist des Volkes heben, welcher in Nachahmung und Liebedienerei vor dem Fremden verkam, angesteckt von jener äußerst gefährlichen Krankheit, die wir das Europäisieren nannten."

Auffallend ist, daß es bei den Russen, anders als bei den anderen Nationen, die ja gleichfalls im 19. und 20. Jahrhundert von einem krassen Nationalismus angesteckt waren, der unsägliches Unheil über Europa und die Welt gebracht hat, sowohl dünkelhaften Nationalismus wie schrankenlose Selbstkritik, ja Selbstbeschimpfung gibt. Hierfür ein Beispiel: Bereits in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat Peter Tschaadájew, getragen von einem hohen christlichen Ethos, in seinem „Ersten philosophischen Brief" (1829) folgendes ungerechte und, wie wir heute sagen können, völlig abwegige Urteil über das Russentum abgegeben: „Wir gehören zu keiner der großen Familien des Menschengeschlechtes; wir gehören weder zum Osten noch zum Westen, haben weder die eine noch die andere Tradition. Wir leben gleichsam außerhalb der Geschichte, die allgemeine Erziehung des Menschengeschlechtes ist spurlos an uns vorübergegangen ... In unserem Denken gibt es nichts Allgemeingültiges; alles ist individuell, schwankend und unvollständig. Ich spüre sogar in unserem Blick etwas seltsam Verschwommenes, Kaltes, Unbestimmtes, das ein wenig an die Physiognomie jener Völker erinnert, die sich in der menschlichen Entwicklung auf unterster Stufe befinden ... Einsam stehen wir da in der Welt, haben ihr nichts zu geben, haben sie nichts gelehrt; wir haben keine einzige Idee zur Gesamtheit der menschlichen Ideen beigetragen; wir haben nichts zum Fortschritt des menschlichen Geistes beigesteuert, und alles, was von diesem Fortschritt zu uns kam, haben wir entstellt"[3].

Die schroffe Selbstkritik, allerdings nicht mit denselben harten und verächtlichen Worten wie Tschaadájew, bestand bei vielen Intellektuellen, sofern sie nicht Panslawisten waren, sondern „Westler", bis in die Zeit vor dem Weltkrieg im Hinblick auf die russische Rückständigkeit in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht im Vergleich zu Westeuropa. Erst das sowjetische Rußland hat die messianische Idee mit verändertem Vorzeichen wieder aufgenommen. Der russische Kom-

[3] Siehe ausführlicher: *Europa und Rußland.* Texte, hrsg. von D. TSCHIZEWSKIJ und D. GROH, Darmstadt 1959. Daselbst auch Texte aus der Schrift von August von HAXTHAUSEN, einem preußischen Beamten: *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Rußlands,* Hannover 1847/1852. Haxthausen kommt zu ganz entgegengesetzten Schlüssen über die Fähigkeiten und die Zukunft des russischen Volkes wie Tschaadájew.

munismus ist der Überzeugung, er werde der Welt auf allen Gebieten des Lebens den Weg weisen in ein ganz neues Zeitalter. Man darf diese Auffassung nicht ohne weiteres als einen völlig abwegigen Chiliasmus abtun. Zweifellos ist das heutige Rußland ein mächtiger politischer und auch kultureller Faktor geworden, dessen Rivalität im Bund mit seinen Satelliten dem Westen viel Sorge bereiten muß. Es ist eine Frage, auf die es noch keine Antwort gibt, ob der Westen (der nach panslawistischer Meinung „verwesende" Westen) genug geistige Kräfte aufzubringen imstande ist, um seine führende Stellung in der Welt zu behaupten oder ob er dem „Untergang" zutreibt.

# Die Doppelaufgabe der Frau in Familie und Erwerbsberuf

Leo Zodrow SJ

Soll die verheiratete Frau außerhalb des Hauses berufstätig sein? Seit längerem wird in der deutschen Öffentlichkeit mit reger Anteilnahme, ja mit Besorgnis diese Frage erörtert[1]. Während nun in der Bundesrepublik die Aufmerksamkeit mehr auf die *Belastung* der Frau gerichtet scheint und immer wieder die Tatsache registriert wird, daß die verheiratete Frau und Mutter meist nur aus einer äußeren Notlage heraus sich zur außerhäuslichen Erwerbstätigkeit entschließe, und während man zugleich Vorschläge – mehr materieller Art – diskutiert, wie dieser Not zu begegnen sei, damit die Frau wieder und noch mehr als früher „Hüterin der Familie" sein könne, geht ein Buch, das aus dem Ausland zu uns kommt, dasselbe Problem von einem anderen Blickpunkt aus radikaler an, das Buch „Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf"[2].

Es stellt unmittelbar die Verhältnisse in den Vereinigten Staaten, Großbritannien, Frankreich und Schweden dar, will aber zugleich Wesenserkenntnisse vermitteln über die Stellung der Frau in der industrialisierten Gesellschaft, also in dem gesamten Raum der heutigen sogenannten „westlichen Kultur". Die in reicher Fülle angeführten statistischen Hinweise, Vergleiche und Übersichten sind nicht leicht zu überprüfen. Darum soll es hier auch nicht gehen, sondern um die Anschauungen

[1] Vgl. vom Verf.: *Die Doppelbelastung der Frau in Familie und Erwerbsberuf*, in dieser Zschr. 171 (1962/63) 366.
[2] Alva MYRDAL u. Viola KLEIN, *Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf*. Aus dem Englischen von Ursula Schroth-Pritzel. Kiepenheuer u. Witsch, Köln. Engl. Ausg. 1956. Ln. DM 19.80.

von dem Verhältnis der Frau zu Familie und Gesellschaft, die dem Buch zugrunde liegen oder doch das Ergebnis seiner Untersuchungen sind.

Eine Voraussetzung wollen die Verfasserinnen vor ihre Überlegungen gestellt wissen, obgleich sie im Buch erst spät erwähnt wird: „Zuerst kommen die Kinder", dieser Grundsatz müsse „groß über allen Diskussionen stehen, die sich mit den Vor- und Nachteilen der Erwerbstätigkeit verheirateter Frauen befassen". Denn „die Qualität der kommenden Generation ist von noch größerer Wichtigkeit, seit die Familien kleiner geworden sind. Bei einer Geburtenhäufigkeit, die gerade hoch genug ist, den Bevölkerungsstand zu erhalten, können wir uns weniger als je zuvor Fehlschläge leisten". Außerdem wissen wir heute „genug von der Bildung der Persönlichkeit, um zu erkennen, in wie großem Ausmaß ihre Entwicklung von mütterlicher Sorge und Liebe, besonders während der ersten Lebensjahre bestimmt wird ... Es ist bedauerlich, daß die Rechte des Kindes überhaupt jemals in Gegensatz zu den ‚Rechten der Frau' gesetzt worden sind" (153).

Die Grundthesen des Buches lassen sich in kurzen Zügen etwa so zusammenfassen:

1. *Falsche Leitbilder,* manchmal fast von der Starre und der tyrannisierenden Macht einer Ideologie, bestimmen weithin die Erziehung und das Leben der Frau, machen sie innerlich unsicher und hindern sie, sich in rechter Weise auf ihre heutige Umwelt einzustellen: „Die Erinnerung an eine längst überholte Gesellschaftsform lebt beharrlich fort und beeinflußt nicht nur unsere Träume, sondern gibt auch unseren Versuchen, richtig zu denken, eine falsche Richtung" (21). Auf der einen Seite ist es das „Idealbild der schwerarbeitenden Hausfrau", auf der anderen das Bild der „dem Müßiggang frönenden ‚Dame der Gesellschaft'". In diesem an die Privilegien des Adels anknüpfenden Ideal des gehobenen Mittelstandes hatte „die Ehefrau in erster Linie eine Zierde im Hause, ihres Mannes und ein lebendiges Zeugnis seines Reichtums zu sein". Es „verherrlichte tatsächlich ein Parasitenleben der Frau" (22). Bis heute „wetteifern diese beiden gegensätzlichen Leitbilder miteinander in den Spalten aller Frauenzeitschriften. Auf der einen Seite stehen die häuslichen Tugenden ... und die Statistiken, die von einem Vierzehn- bis Sechzehnstundentag der Hausfrau sprechen. Auf der andern Seite aber gibt es den kostspieligen Kult der lilienweißen Hände, der verschwenderischen Zerstreuungen und des immer rascheren Wechsels der hochmodischen Garderobe; kurz die vielgepriesenen Träume vom ‚Versorgtsein', wenn man erst einmal verheiratet ist". Beiden Vorbildern, am wirksamsten zusammengefaßt in der Kurzformel „Die Frau gehört ins Haus" (102), ist es eigen, daß „die Aufgabe der Frau ... auf das Heim beschränkt wird" (23). Aber „das Schlimmste an dieser Auffassung ist nicht, daß sie unsinnig und mit den Gegebenheiten des heutigen Lebens nicht zu vereinbaren ist, sondern daß sie unseren jungen Mädchen ein völlig falsches Bild gibt, wenn sie vor die praktische Wahl gestellt werden, wie sie ihr eigenes Leben gestalten sollen" (23). – Es geht also darum, der modernen Frau ein neues Leitbild aufzuweisen, das ihrem Wesen und den Anforderungen der heutigen Umwelt gerecht wird.

2. Dazu sind einige Grundeinsichten in die *Wandlung der Beziehungen der Frau* zu Familie und Arbeitswelt nötig. Nach Ansicht der Verfasserinen sind es folgende: „Das Frauenproblem von heute ist nicht – wie es manchmal dargestellt wird – der Wunsch der *verheirateten* Frau, sich frei zu machen, um einen Beruf auszuüben; die Frage ist vielmehr, ob die *erwerbstätige* Frau (bei der Heirat) ihren Beruf aufgeben soll zugunsten der Hausarbeit" (58). Man kann das, was hier in Frage steht, erst verstehen, wenn man sich den Umbruch gegenüber früher ganz deutlich macht:

In der vorindustriellen Zeit bedeutete der Eheabschluß den Eintritt in das Erwachsenenleben. Die Ausbildung des Mädchens fand im Hause statt, und „das Eheleben war auf einer verantwortungsvolleren Ebene nur die Fortsetzung dessen, was die Frau in ihrem Elternhaus zu tun pflegte, wozu natürlich die Mutterschaft hinzukam".

Heute dagegen beginnt das Erwachsensein für die Frau mit ihrem Eintritt in den Erwerbsberuf; bei der Familiengründung zieht sich die Mehrzahl der Frauen wieder daraus zurück. Die Eheschließung bedeutet also „eine vollständige Umwandlung ihrer gesellschaftlichen Aufgabe", nämlich die Abwendung von der Rolle, auf die die Frau vor der Ehe jahrelang fast ausschließlich vorbereitet wurde, um dann in der Ehe eine Aufgabe zu übernehmen, die von der menschlichen Gesellschaft für so gering erachtet wird, daß sie eine Vorbereitung darauf nicht für nötig hält (54).

*In der Mutterschaft findet die Frau nicht mehr genügend menschliche Bestätigung.* Denn das Gebären vieler Kinder steigert nicht mehr, wie es früher der Fall war, den wirtschaftlichen Wert der Frau. Im Gegenteil, während ehedem viele Kinder zusätzliche Arbeitskräfte, also ein Kapital darstellten, sind sie heute, vor allem seit Einführung der Schulpflicht, für die Familie eine wirtschaftliche Belastung (21).

*Auch die Ehe für sich allein genommen ist nicht eine ihr Leben genügend erfüllende Aufgabe für die Frau.* Vor diese Tatsache der „Ehe allein" fühle sich aber die Frau heute weit häufiger als früher für viele Lebensjahre gestellt. Einmal, weil ihr wegen der allgemeinen höheren Lebenserwartung nach der aktiven Mutterschaft noch eine lange Lebenszeit verbleibt: „Während 1850 die Hälfte der weiblichen Bevölkerung noch vor dem Alter von 45 Jahren starb, erleben heute fast 90% dieses Alter und 70% werden 65 Jahre alt – ein Alter, das vor 100 Jahren nur von ein Drittel aller Frauen erreicht wurde". „Im Vergleich zu früheren Generationen hat (also) die Frau nicht nur ein, sondern zwei Leben als Erwachsene zu leben" (33). – Zum andern, weil „die Familienaufgabe der Frau ... sich dem Umfang nach radikal vermindert hat ...: Während vor 50 Jahren eine Frau durchschnittlich 15 Jahre eines beträchtlich kürzeren Lebens allein mit Schwangerschaften und Säuglingspflege zubrachte, beträgt heute der entsprechende Durchschnitt dreieinhalb Jahre. Angenommen, sie heiratet im Alter von 22 Jahren, so macht dies nur 6 bis 7% ihrer verbleibenden Lebensjahre aus". So gab es in den USA „1948 etwa 10 873 000 Frauen unter 65 Jahren, die verheiratet waren oder verheiratet ge-

wesen waren und die zu jener Zeit keine Kinder unter 18 Jahren hatten, ohne jedoch erwerbstätig zu sein" (41).

Was bedeutet das aber psychologisch für die Familie? Viele Frauen durchleben „ein Stadium heftiger Gemütskrisen, wenn sie den Zeitpunkt erreichen, da ihre Kinder unabhängig geworden sind"[3]. Und ihre Männer, die in langen Ehejahren sich daran gewöhnen mußten, ein wenig im Hintergrund zu stehen, „taugen nicht mehr dazu, plötzlich im Mittelpunkt der weiblichen Fürsorge und Aufopferung zu sein" (63). Ja, so wird warnend gesagt: „Moderne Mütter, die außerhalb der Familie keine Pläne für die Zukunft schmieden, gefährden nicht nur ihr eigenes Leben, sondern werden aus ihren überbehüteten Kindern und ihren Ehemännern Nervenwracks machen" (44).

*Die Hausfrauenarbeit kann die Frau nicht mehr befriedigen;* sie ist entwertet. Denn das Zentrum der Produktion verlagerte sich vom Haus in die Fabrik (24), viele hauswirtschaftliche Arbeiten wurden von Fabriken übernommen wie Spinnen, Weben, Schneidern, Brotbacken, Fleischkonservieren, Seifensieden, Bierbrauen, Obsteinmachen. Den Unterricht der Kinder übernahm die Schule, die Pflege der Kranken das Krankenhaus. Überdies hat durch die weitere Technisierung des Haushalts die Arbeitslast beträchtlich abgenommen und Zeit freigemacht, die die Frau anderswo einsetzen könnte (21). Jedenfalls „zeugt die weitverbreitete Unzufriedenheit unter den städtischen Hausfrauen heute dafür, daß die Sorge für einen Ehemann und zwei Kinder ... unter den gegenwärtigen Umständen nicht ausreicht, um die vielen Lebensjahre einer Frau auszufüllen und um ihr das befriedigende Gefühl zu geben, daß sie alle ihre Kräfte eingesetzt hat" (29).

*Die Einsamkeit der Hausfrau bedeutet eine schwere Belastung für sie selbst, für ihre Ehe und Familie.* Diese Einsamkeit gebe „der Hausfrau das Gefühl eines Verlustes; sie ... hat das Gefühl, daß das Leben an ihr vorübergeht" (191). Die Hausfrau ist „normalerweise in ihre vier Wände eingeschlossen, da ihr Mann den größeren Teil des Tages auswärts arbeitet und ihre Kinder – wenn sie nicht noch zu jung sind, um wirkliche Gefährten sein zu können – draußen spielen, in die Schule gehen oder bei der Arbeit sind." „Ihre Arbeit führt nicht wie andere Beschäftigungen von sich aus zu menschlichen Kontakten – im Gegensatz zu früheren Zeiten, als die Haushaltungen größer waren und mehr Verrichtungen, die sich als Gemeinschaftsarbeit eignen, im Hause geleistet wurden." Dann ist die Ehe – oder genau genommen ihr Mann – „praktisch zum einzigen Band geworden, das die Hausfrau mit der Außenwelt verknüpft..., die alleinige Quelle für alle ihre gefühlsmäßigen, intellektuellen und geistigen Bedürfnisse und ihr einziger echter Kontakt mit der ‚weiten Welt'. Sich (aber) auf irgendeine menschliche Bindung so sehr verlassen, heißt, sie bis zur Grenze ihrer Tragfähigkeit und manchmal darüber hinaus belasten" (191 f).

[3] Hier spielt allerdings noch eine andere Ursache hinein: die Überbetonung der „Mütterlichkeit" in der Mädchenerziehung und Frauenbildung. Vgl. vom Verf.: *Die schwesterliche Frau,* in dieser Zschr. 167 (1960) 199 ff.

Die (falschen) Denk- und Lebensschemata der „Nur-Hausfrau" auf der einen und des Mannes als alleinigem „Ernährer" auf der anderen Seite hat zur *Verdrängung des Mannes aus der Familie* geführt. Die Frau wurde „mehr und mehr zum Mittelpunkt der Familie und zum (tatsächlichen) Haushaltsvorstand" (124), die „Beteiligung des Mannes am Leben der Familie, an den täglichen Pflichten des Haushalts und an der Erziehung der Kinder (ist) durch die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau und durch die Trennung des Haushalts vom Arbeitsplatz auf ein Minimum beschränkt worden" (192).

Wie kann es aber „zuträglich sein, zwei Menschen zu einer lebenslangen Partnerschaft zu verbinden, deren Leben in so weit voneinander entfernten Gebieten liegen"? „Bei der Fahrt von der Fabrik oder dem Büro zu seiner ‚Schlafstelle' im Vorort stellt sich der Mann um, als käme er von einem anderen Planeten. Er wird von einer Frau erwartet, deren Leben einem völlig anderen Rhythmus unterliegt... Der jetzige Zustand hat soviel Spannungen erzeugt, daß es sich wohl zu fragen lohnt, ob wir nicht einige wertvolle Merkmale der alten Lebensform in einer neuen Form zurückgewinnen können", und man sollte dabei „nicht vergessen, daß gerade die gemeinsame Beteiligung von Mann und Frau" am Familienleben, an Kindererziehung und Arbeit in der früheren Gesellschaftsordnung jene ausgewogene Art zu leben und jenes Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern schuf, das uns bis heute als Idealzustand gilt (49 f).

Im übrigen war es *nicht die Frau, sondern der Mann, der zuerst,* wenn auch ungewollt, *den Auszug aus der Familie vollzog,* die Frau tat es ihm nur nach: „Die Arbeit war aus dem Hause gezogen, und die Frauen wollten ihr nachziehen, so wie es die Männer vor gar nicht langer Zeit auch getan hatten" (25). Dieser Grund ist mit dem folgenden in engem Zusammenhang zu sehen.

Niemand kann die Erwerbstätigkeit der Frau verstehen, der nicht beachtet: *Das Streben der Frau in die Wirtschaft ist gar nichts Neues,* sondern „Rückgewinnung des verlorengegangenen Anteils am Wirtschaftsleben" (24). Denn die Tätigkeit der Frau beschränkte sich auch in früheren Wirtschafts- und Gesellschaftsformen nicht allein auf den Haushalt. Sie hat vielmehr „zu allen Zeiten äußerst tätig am Wirtschaftsleben der Gesellschaft teilgenommen" (17). In der Zeit vor der Industrialisierung verschmolz „ihre Doppelaufgabe, Kinder aufzuziehen und wirtschaftlich produktive Arbeit zu leisten zu einer einheitlichen Lebensform der Arbeit im Hause" (17). Erst durch die industrielle Revolution ist die Frau aus dem Wirtschaftsleben verdrängt worden (17).

Und schließlich: *„Die Auffassung, daß die Erwerbstätigkeit der Mutter notwendigerweise zur Vernachlässigung des Kindes führen muß, ist grundlos."* Zum mindesten sind die Gefahren ähnlich groß, die aus der „Berufskrankheit" jener Mütter kommen, die „keinerlei Interesse außer ihrer Familie haben: (nämlich aus ihrer) Neigung zu übermäßigem Bemuttern oder Beherrschen ihrer Kinder oder dazu, an ihre Zuneigung übergroße Ansprüche zu stellen – praktisch also von ihren Kindern

zu erwarten, daß sie die Mutter für das Fehlen von geselligen Kontakten und geistigen Anregungen entschädigen, wie es bei so vielen Müttern der Fall ist" (173).

3. Damit sind die *Umrisse des neuen Leitbildes* bereits deutlich geworden: Die verheiratete Frau muß – ganz abgesehen von wirtschaftlicher Not oder der Erwägung, daß die Volkswirtschaft die Arbeitskraft der Frau brauche – ihre Doppelaufgabe in Familie und Erwerbsberuf auch im Hinblick auf ihre Familie und aus Verantwortung für sie von vornherein ins Auge fassen: „Arbeit und Familie (stellen) nicht grundsätzlich zwei unvereinbare Alternativen" dar (154). „Die technische und gesellschaftliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat der Frau Gelegenheit gegeben, ihr Interesse an Haus und Beruf miteinander zu vereinen" (15), „und die Frau braucht nicht mehr auf die Freuden des einen Lebenskreises zu verzichten, um die Befriedigung durch den andern zu erlangen. Die Vorzüge von beiden sind für sie in greifbare Nähe gerückt, wenn sie nur ihre Hand danach ausstreckt". Denn es übersteigt „nicht die Mittel und die Erfindungsgabe unserer Gesellschaft, Methoden zu entwickeln, die die Schwierigkeiten berufstätiger Frauen auf ein erträgliches Mindestmaß reduzieren würden" (154). – Welche Folgerungen ergeben sich daraus für die Frau, den Mann und die Wirtschaft?

## Folgerungen für die Frau

1. Die Frau muß für ein langes Leben und die verschiedenen Lebensabschnitte *besser planen lernen.* Dabei darf außer dem im Vorausgehenden Gesagten „ein Merkmal des Lebens in der heutigen Gesellschaft" nicht übersehen werden, das bisher „fast unbemerkt geblieben zu sein" scheint: Die Spezialisierung der Lebensabschnitte, d. h. „die Teilung der Lebenszeit in mehr oder weniger klar abgegrenzte Phasen", und zwar so, daß in jeder von ihnen der einzelne eine verschiedene gesellschaftliche Aufgabe übernimmt. „Man kann sie die Ausbildungs-, Berufs- und Ruhestands-Phase nennen" (52). Die Frau sollte dementsprechend ihr Leben „als eine Folge von drei Abschnitten ins Auge fassen, deren jeder vorwiegend von einer Aufgabe beherrscht wird: Auf eine Periode der Erziehung und Ausbildung folgen – wenn möglich – Jahre, die dem Aufziehen der Kinder gewidmet sind; diesem wiederum folgt eine Periode, in der die vorangegangene Ausbildung und Erfahrung in größerem Maße für die Gesellschaft eingesetzt wird. Erziehung, Familie und Beruf können in *einem* Leben zu einem harmonischen Ganzen vereinigt werden, wenn man jedem dieser Bereiche in zeitlicher Folge seinen eigenen Platz zuweist ... Wenn die Frau ... diesen Zyklus von Anfang an vor Augen hätte, könnte sie ihrem Leben einen vernünftigeren Plan zugrunde legen, als sie es jetzt tut. Sie stände nicht unvorbereitet vor der Mitte ihres Lebens" (198 f). Freilich müßte die Frau während der Jahre ihrer Mutterschaft für die Erhaltung und Verbesserung ihrer beruflichen Fertigkeiten Sorge tragen (204 f).

Wieviel Rücksicht ist dabei auf das Kind zu nehmen? Es scheint „höchst wünschenswert, daß die Mutter während der ersten drei Lebensjahre ihre Zeit den Kindern widmet". Wenn das Kind drei Jahre alt ist, „kann man ohne Sorge täglich schon eine längere Unterbrechung im Mutter-Kind-Verhältnis eintreten lassen ... Wenn die Mutter (dann) täglich vier bis sechs Stunden (also in Teilzeitarbeit) beruflich abwesend sein könnte, die das Kind von drei bis sechs Jahren in einer Krippe oder in einem Kindergarten verbringt, wäre eine Harmonie zwischen den kindlichen und den mütterlichen Interessen hergestellt" (170). Später, wenn die Kinder herangewachsen sind, könnte und sollte die Frau nach Ansicht der Verfasserinnen wieder eine Ganztagsarbeit übernehmen (210).

2. Mädchen, die heiraten wollen, sollten eine realistische Berufswahl „vor dem Hintergrund ihrer zukünftigen Verantwortung für eine Familie" treffen, indem sie Beschäftigungen wählen, die sie nach ihrer Heirat fortführen oder nach mehrjähriger Unterbrechung wiederaufnehmen könnten (201). „Offensichtlich eignen sich nicht alle Berufe gleich gut für eine Verbindung mit dem Familienleben" (203).

## Folgerungen für den Mann

1. Der Mann ist zur *Partnerschaft im Haushalt* aufgerufen: „Es ist heute nicht mehr das Monopol des Mannes, den Lebensunterhalt zu verdienen, und die Versorgung des Haushalts sollte nicht länger das Monopol der Frau sein." Allerdings, „bei der heutigen Arbeitszeit ... steht die neue Partnerschaft im Haushalt weit häufiger im Zeichen der Plackerei und Müdigkeit als in jenem glücklichen Zusammenwirken und einer Art ‚schöpferischer Familienarbeit', die wir erhoffen. Diese negativen Verhältnisse sind, wie wir glauben, vorübergehend" (207 f). Jedenfalls, „wenn jemand behauptet, das Schaffen eines Heimes sei die alleinige Aufgabe der Frau, dann begeht er den Fehler, die Frau etwas allein tun zu lassen, was von Frau und Mann gemeinsam getan werden muß" (51).

2. „Die Jungen (aber) sollten in der Schule, ebenso wie die Mädchen, mit den verschiedenen Hausarbeiten vertraut gemacht werden, wie es in Schweden bereits geschieht ... Man sollte ihnen tief einprägen, daß für den Haushalt Mann und Frau gemeinsam verantwortlich sind" (207).

## Folgerungen für die Wirtschaft

Von der Wirtschaft wird, kurz gesagt, erwartet, daß sie sich in bezug auf Arbeitsstunden, Ausbildungskurse und Einführung von Sozialeinrichtungen, aber auch durch Dezentralisierung der Produktion im Zusammenhang mit einer vernünftigen Stadtplanung auf die Bedürfnisse der Familie einstelle, um auch der verheirateten

Frau die Annahme einer Beschäftigung zu ermöglichen (209).

Besonders wichtig aber wäre nach Meinung der Verfasserinnen die Einrichtung eines längeren Mutterschaftsurlaubs, ähnlich der Freistellung der Männer von der Arbeit für einen längeren Wehrdienst oder der Beurlaubung von Professoren für Forschungsaufgaben. Es sei „kein Grund vorhanden, warum die Frau nicht auch ihr Arbeitsverhältnis für einen ausgesprochen schöpferischen Menschheitsdienst unterbrechen sollte, um nämlich die nächste Generation zu gebären und so den Fortbestand der Nation zu sichern. Die notwendige Anpassung der Arbeitsorganisation ließe sich in dem einen Fall ebenso wie in dem anderen durchführen" (212)[4].

Wie man sieht, geht es in diesem Buch nicht nur um die Stellung der Frau, sondern in gleicher Weise auch um die des Mannes und darüber hinaus um die Grundstruktur unseres Familien-, Wirtschafts- und Gesellschaftslebens: „Die mit der Sozialpolitik befaßten Stellen sind in wachsendem Maße zu der Einsicht gekommen, daß die berufstätigen Männer und Frauen nicht isolierte Einzelwesen, sondern Mitglieder von Familien sind und daß man dieser Tatsache nicht nur im Heim, sondern auch bei der Organisation der Arbeit und der Freizeitgestaltung Rechnung tragen sollte. Das Problem besteht darin, wie man das Interesse der Wirtschaft an steigender Produktivität und das soziale Streben nach Zufriedenheit unter den Werktätigen und ihren Familien am besten ins Gleichgewicht bringt" (251).

Das Buch ist hier nicht in seinem Aufbau, auch nicht dem ganzen Umfang seines Inhalts nach, sondern nur in seinen Grundgedanken dargestellt. Dies aber so ausführlich, um darzutun, wie sehr wir es der Beachtung für wert halten. Es ist eines der gründlichsten, mutigsten und erfreulichsten, die zu diesem Thema geschrieben worden sind. Den Ergebnissen der Untersuchungen über die Lage der Frau und ihre veränderte Rolle in Familie und Gesellschaft wird jeder Einsichtige und mit der Situation Vertraute zustimmen, vorausgesetzt, er behält im Auge, daß nahezu ausschließlich die städtische Hausfrau gemeint ist, die nicht in einem Familienbetrieb mitarbeitet.

Was die Folgerungen betrifft, so ist ausdrücklich auf zweierlei hinzuweisen: Zunächst darauf, daß der Titel des Buches leider irreführend ist[5]. Er könnte leicht den Eindruck erwecken, man solle statt der bekämpften früheren Ideologie „Die Frau gehört ins Haus" einer neuen, nicht weniger schlimmen „Die Frau gehört in den Erwerbsberuf" ausgeliefert werden. In Wirklichkeit ist das jedoch nicht der Fall. Nicht an eine Doppelrolle, also zwei Rollen zu gleicher Zeit, ist gedacht, sondern an Aufgaben, die nacheinander auf die Frau in ihrem Leben zukommen. Man sollte also besser nicht von einer Doppelrolle sprechen. Zweitens ist zu bedenken, daß es

[4] Der besondere Sinn dieser Anregung ist wohl darin zu suchen, daß daraus eine Hebung des Selbstwertgefühls der verheirateten Frau erhofft wird: Einerseits liegt in der Beurlaubung die Bestätigung der Gesellschaft, daß sich die Frau auch als Mutter noch weiterhin als Berufstätige fühlen darf; anderseits wird durch diese Beurlaubung zum Ausdruck gebracht, wie hoch die Gesellschaft die Mutteraufgabe einschätzt, da sie die Frau dazu sogar von der Arbeit freistellt.

[5] Hierauf hat bereits Heddy NEUMEISTER hingewiesen: *Jede Frau hat drei Leben*, in: FAZ, 29. 4. 1961.

sich um ein Zukunftsbild handelt, zu dessen Verwirklichung ein Umdenken der Menschen, eine Korrektur der gesellschaftlichen Leitbilder und die Umorganisation der gesamten Wirtschaft notwendig ist. Das ist kaum innerhalb einer Generation erreichbar. Weshalb sollte aber nicht versucht werden, die Voraussetzungen dafür allmählich zu schaffen? Und wenn in unseren Landen noch nicht einmal die Erstvoraussetzung, die Behebung der Notlage der Familie, verwirklicht ist, so ist es doch gut zu wissen, daß es in diesem Bereich noch andere, ebenso wichtige Probleme gibt, die einer Lösung harren.

Inhaltlich scheint uns ein Bedenken schwerwiegend: Die Verfasserinnen haben ihr neues Leitbild allzu eindeutig auf die Zwei- oder höchstens Drei-Kinder-Familie zugeschnitten. Bei vier oder fünf Kindern geht die Rechnung nicht so leicht auf, ob die Mutter die „dritte Phase" noch so rechtzeitig erreichen mag, daß es für sie reizvoll genug ist, in ihre Berufsarbeit zurückzukehren. Erweist sich die Dreiphasentheorie an diesem Punkte nicht als eine zu engbrüstige Konstruktion? Nicht ganz verständlich ist, daß diese Situation gar nicht in Erwägung gezogen wird. – Dazu noch ein Gesichtspunkt: Diffamiert nicht die Leitvorstellung, daß die verheiratete Frau mit 40, spätestens 45 Jahren wieder in den Beruf gehöre, jene Frauen, die nun einmal eine Verantwortung für mehr Kinder übernehmen möchten, in der Öffentlichkeit noch mehr, als es jetzt schon der Fall ist? Und liegt hierin nicht wiederum die Gefahr einer Ideologisierung eines an sich nicht unrichtigen Gedankens?

Nicht ganz unbedenklich scheint auch die Forderung zu sein, den Mann in gleicher Weise für den Haushalt verantwortlich zu machen wie die Frau. Jedenfalls sollte in diesem Zusammenhang einem Gedanken Th. v. Uexkülls Beachtung geschenkt werden, der sich hinwiederum auf Margret Mead beruft, wenn er sagt, daß „Kulturen um so reicher, bunter und differenzierter sind, je größer in ihnen der Spannungsbereich und der Unterschied zwischen den Geschlechtern ist und daß unsere Welt immer in Gefahr ist, mehr zu verlieren als zu gewinnen, wenn sie die Geschlechterdifferenzen opfert". Es sei „von höchst zweifelhaftem Wert, die Begabung der Frauen auf neuen Gebieten nutzbar zu machen, wenn dadurch die Männer weniger männlich und die Frauen weniger weiblich werden". Man müsse heute ernstlich darüber nachdenken, „ob die Heilmittel, mit denen wir in unserer Kultur die sozialen Unterschiede der Geschlechter behandeln, nicht gefährlicher sind als die Krankheit. Unter diesem Aspekt können Argumente gegen die Tätigkeit von Frauen in bestimmten Berufen durchaus begründet sein"[6]. An diesen Stellen müßten die Überlegungen neu einsetzen.

Besonders zu empfehlen ist dieses Buch allen Erziehern und Seelsorgern, nicht zuletzt den Männerseelsorgern. Es kann ihnen behilflich sein, ein beliebtes aber überlebtes Klischee endlich aufzugeben.

---

[6] UEXKÜLL: *Die Berufstätigkeit der Frau in psychosomatischer Sicht*, in: *Ärztliche Mitteilungen* Nr. 24/11. 6. 1960.

# Die Götter und der „Einzige"

G. Friedrich Klenk SJ

Die Glut der Hochöfen, die blitzenden Metallvögel der Luft, die von der Erde entsandten Raumschiffe, das ineinandergreifende millionenfache Räderwerk eines Industriereviers, die in einen Supermotor hineingebändigten und zu einem leisen Summen abgedämpften vielfachen Pferdestärken auf den Betonbändern unserer Autostraßen, jene wunderbaren Geräte, mit denen wir über den ganzen Erdball hin hören und sehen können – sind sie nicht alle Zeichen dafür, daß es dem konstruierenden Verstand gelungen ist und immer mehr gelingt, nicht nur unsern Planeten, sondern das ganze Weltall seiner Schleier zu berauben und einen menschengerechten Kosmos zu errichten, in dem für Transzendenz kein Bedürfnis mehr besteht? War es nicht so, daß ein sowjetischer Schulrektor einer Schülerin, die noch an Gott glaubte, fassungslos die Frage entgegenhielt: „Ja, aber was ist dann mit den Flugzeugen, den Raketen ... dem Sputnik?"[1] Für das Begriffsschema eines nur naturwissenschaftlich und technisch denkenden Verstandes ist es unbegreiflich, daß es immer noch Menschen gibt, die vom Überweltlichen träumen, wo doch die Leistungen der der Erde Verschworenen auch die kühnsten Träume übersteigen.

Aber sie können es nicht ändern, die Unentwegten des bloßen Diesseits, daß es nicht nur in den Schulen, sondern auch in den Fabrikhallen und Laboratorien Leute gibt, die sich nach dem sehnen, was die Welt übersteigt. Allerdings führt diese Sehnsucht oft nicht oder doch nicht unmittelbar dazu, den Blick auf das Christentum zurückzuwenden, das man selber oder das die Eltern einst als überholt abgestreift haben. Man sucht Ersatz. Das Verlangen, die jenseitigen Ursprünge des Seienden zu berühren, äußert sich bei manchen in einem Rückgriff auf den Mythos. Man versucht es mit einer Rückkehr religiös untermalter Erlebnisse aus längst entschwundener Vorzeit. Ist das möglich? Ist uns Heutigen der mythische Weg zu den Urmächten des Lebens, den Quellen des Seins nicht einfach verschlossen?

Es war vor Jahren bei der Beerdigung eines bekannten Schriftstellers in einem alten Städtchen am Bodensee. Den Höhepunkt des Traueraktes bildete das Lied Mörikes:

Du bist Orplid, mein Land,
das ferne leuchtet;
vom Meere dampfet dein besonnter Strand
den Nebel, so der Götter Wange feuchtet.

[1] *Orientierung* 26. Jg. Nr. 1, 3.

Uralte Wasser steigen
verjüngt um deine Hüften, Kind!
Vor deiner Gottheit beugen
sich Könige, die deine Wärter sind.

Es gab unter den Trauergästen sicher solche, für die ein christliches Bekenntnis nicht mehr verbindlich war. Aber auch sie hörten dem Gesang ergriffen zu. Eben weil sein Sinngehalt vage und unbestimmt war, mochte es möglich sein, daß auf seinen Schwingen auch das entschwebte, was verborgen in ihrem Herzen an wirklich religiösen Sehnsüchten und Hoffnungen lebte. Mörike, der evangelische Pfarrer, hat sicher für seine Person des mythischen Gefühls nicht bedurft, um mit Gott in Verbindung zu treten, aber war vielleicht für andere sein Lied wie eine alte seherische Saga, das Medium, Unsagbares zum Klingen zu bringen? Viel mehr noch als Mörike wird heute Hölderlin beschworen, durch die Zaubermacht seines Wortes verfallene Gänge zu verborgenen Schatzkammern aufzusprengen.

Und doch dürfte ein geistesgeschichtlicher Rückblick und Überblick allen klar machen, daß für den Menschen des 20. Jahrhunderts der mythische Weg kein Heimweg ins verlorene Paradies sein kann. Wir müssen andere Wege suchen[2].

## Mythische Zeit oder: „Schöne Wesen aus dem Fabellande" (Schiller)

„Mythos" kommt aus dem griechischen μῦθος, einem Hauptwort, das mit dem Zeitwort μυθέομαι zusammenhängt: sagen, erzählen, Kunde geben. Mythos besagt also: Rede, Wort, besonders aber Kunde aus der Urzeit, Sage, zumal Götter- und Heldensage, Erzählung, Geschichte des Ursprungs, deutende Saga. Und damit gelangen wir zum engeren Sinn des Begriffwortes Mythos: „dichterische Erzählung von Göttern und ihrem Umgang mit Menschen"[3] oder „Mythos, das ist die von dem Seienden übermächtigte, dichterisch von ihm ergriffene Rede ..."[4] In diesem Übermächtigtwerden einerseits und der dichterischen Form der Kunde davon anderseits steht der Mythos im Gegensatz zum Logos –, „das ist die vernünftige, in der freien Beurteilung alles Seienden sich vollziehende Rede und Gegenrede". In ihr gibt sich der einzelne Mensch „kritische Rechenschaft" und gewinnt „dadurch seine Selbständigkeit"[5]. Der Logos setzt also dem Übermächtigtsein die freie Beurteilung und der dichterischen Kunde die denkende Kritik entgegen.

Im echten Mythos schwingt immer das Religiöse mit. Er ist eine bildhafte „Denkweise", die sich müht, was an Urmächten des Seins und der Welt unbe-

[2] Vgl. dazu Gerhard KRÜGER: 1. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, in: *Festschrift für Hans Georg Gadamer*, Tübingen 1960; 2. ders.: *Abendländische Humanität*, Stuttgart 1953.

[3] KRÜGER: *Die Gegenwart der Griechen* . . . 120.

[4] ders.: *Abendländ. Humanität* 15/16.

[5] ebd.

stimmt erfahren wird, zum Wort kommen zu lassen. Der Mensch denkt, was ihm widerfährt, nicht begrifflich, sondern in „sinnfälligen Bildern", und dabei entfaltet sich die Auslegung der „Übermächtigung" als gewaltiges Spiel der Einbildungskraft. Wie der mythische Mensch in seinem Bewußtsein ganz hineingenommen ist in die Übergewalt der Naturkräfte und sich ihnen als Person nur unscharf gegenübersetzt, ebenso erleidet er die dichterische Antwort seiner Subjektivität. So steht beides, das Seinserlebnis und die Antwort darauf, nicht unter der Kontrolle, der reflex und kritisch in sich selber stehenden Persönlichkeit. Der objektive Gehalt des Erlebnisses und das, was daran dichterische Verwandlung ist, wird nicht unterschieden. Beides verschmilzt und ist dem mythisch „Denkenden" eine einzige Wirklichkeit, die über ihm steht und der er sich beugt. Deswegen nimmt er keinen Anstoß am Wunderbaren und an all dem, was das begreifende Denken für widersinnig und unmöglich hält. Wo der Mythos das Dasein beherrscht, wird deswegen die unser Leben erleuchtende und mit Sinn erfüllende Weisheit nicht beim Denker, sondern beim seherischen Sänger, beim Dichter, gesucht[6]. Was andere nur ahnen, wird ihm gestalthaft. In seinen Epen und Liedern erhalten die die Welt beherrschenden Mächte greifbare Formen und wandeln sichtbar gestaltet in den Tag der Menschen herein. Die Götter lustwandeln auf Erden, greifen in die Kriege der Sterblichen und ihre persönlichen Schicksale ein. Die Erde ist wie ein unter dem Götterberg ausgebreitetes Land, erhellt von seinem Glanz, wenn die Himmlischen gnädig sind, verdunkelt von seinen Wolken, wenn sie zürnen. Aber nicht nur von oben funkelt das Göttliche. Allüberall umrankt es des Menschen Behausung und tritt in lichten und dunklen Erscheinungen an seinen Herd.

Man kann das Zeitalter des Mythos dem zuordnen, was Alois Dempf die Epoche der Hochkulturen, bzw. Herrenhochkulturen nennt[7]. Das will nicht besagen, daß es nicht auch später noch Mythen gegeben habe, sondern nur, daß sie in jener Epoche vorherrschten. Da es zur Eigenart des Mythos gehört, daß er von der bilderschaffenden Phantasie genährt wird, scheint er ein Aspekt dessen zu sein, was Dempf die Historische Vernunft nennt. Wie die Reine „theoretische und praktische Vernunft den *Ideenkreis* der Gottes-, Menschen-, Welt- und Gemeinschaftsidee sieht, so erfaßt die historische Vernunft von der Zeitlage aus den *Bilderkreis* der Gottes-, Menschen-, Welt- und Gesellschaftsbilder. Sie gewinnt aus der Zeitdeutung die Weltdeutung. Sie ist symbolisierende Vernunft, bilderschaffende Vernunft im Gegensatz zur strengen Ideenlehre und Urgrunderkenntnis der reinen Vernunft"[8]. Es sind die sogenannten Herrenhochkulturen, denen die Historische Vernunft ihr besonderes Gepräge gegeben hat, und dazu gehört auch das Vorherrschen mythischen Denkens. Für uns ist das nächstliegende Beispiel die Welt der Homerischen Helden.

---

[6] KRÜGER: *Die Gegenwart der Griechen* . . . 118.
[7] DEMPF: *Kritik der historischen Vernunft*, München 1957.
[8] DEMPF a.a.O. 23.

Diese Welt verdämmerte langsam, als die Vernunft, die zeitübersteigende oder theoretische Vernunft, auf der historischen Bühne der zeitverhafteten, bilderschaffenden (oder Historischen Vernunft schlechthin) die Zügel abnahm. Dieses neue Zeitalter der Vernunft per excellentiam kann man mit Dempf unterteilen in die Epochen der philosophischen und der gläubigen Vernunft.

### Das Weltalter der philosophischen Vernunft

Je wacher der hellenische Genius wurde, je mehr er zu sich selbst kam, desto stärker wandelte sich sein Verhältnis zum Mythos. Entscheidend wurde es für ihn, als die Zeit der großen Klassiker der Weltweisheit heraufzog. Der griechische Logos begann sein sichtendes Licht über die mythische Urlandschaft zu werfen. Zwei philosophische Richtungen übten Kritik an ihrer Vorstellungswelt. Die eine war die der Aufklärer, wie sie in den Streitgesprächen Platons gezeichnet sind. Kallikles und Thrasimachos z. B. ließen ihre sophistische Spottlust am Mythos aus und wollten dabei nicht nur das krause Blattwerk einer spielenden Einbildungskraft treffen, sondern den religiösen Sinn selbst. Anders die großen Metaphysiker, die im Mythos das eine vom andern schieden, so u. a. Parmenides, die Pythagoräer, Platon und Aristoteles, die Stoiker und Neuplatoniker[9]. Sie anerkannten, was im mythischen Seinsverständnis an religiösem Bemühen eingebettet ist.

Die Vernunft nämlich sperrt sich, wenn sie sich selbst nicht mißversteht, keineswegs gegen den Sinngehalt des bildhaft symbolisierenden Denkens, aber sie stellt es unter die Kritik der philosophischen Vernunft. Unter dieser Kritik geschah es, daß ein gebildeter Hellene das Weltbild der Herrenhochkultur, konkret der griechischen Frühzeit, nicht mehr unbefangen übernehmen konnte. Selbst im Volk zeigt sich, wie sich das alte μυθέομαι in μυθολογεῖν abschwächt, einst ernst genommener Mythos in die weniger verbindliche Mythologie. Das alte Weltbild löste sich auf, und das brachte die Gefahr mit sich, daß auch sein religiöser Gehalt zerstört wurde.

War nun die Weltweisheit imstande, die anhebende Leere auszufüllen, den Mythos zu ersetzen und für das Religiöse einen neuen Rahmen zu schaffen? Gewiß kann Philosophie die Religion metaphysisch rechtfertigen, aber kann sie sie auch praktisch stiften oder doch wenigstens tragen? Eine weitere Frage wäre, ob bildhaftes, symbolisches Denken notwendig an den Mythos gebunden ist oder nicht vielmehr darüber hinaus eine echte religiöse Funktion haben kann.

Wenn wir die Geschichte überblicken, müssen wir wohl sagen, daß keine der heute noch bestehenden Weltreligionen von Weltweisen gestiftet worden ist. Vielleicht könnte man meinen, China mache hier eine Ausnahme. Aber selbst wenn wir Konfuzius (551–479 v. Chr.) als Lehrer der staatlichen und bürgerlichen Tugenden einen Philosophen nennen wollen, die eigentlich religiösen Elemente in der

[9] DEMPF spricht vom Mythos einmal als „der halb geschichtlichen, halb ewigen Wahrheit" (in: *Weltordnung und Heilsgeschehen*, Einsiedeln 1958, 71).

Weltanschauung der Chinesen stammen nicht von ihm. Laotse (etwa 604 v. Chr. geboren) erweist sich in seinem metaphysisch ethischen Schrifttum sicher als Weltweiser, als Religionsstifter kann man indessen auch ihn schwerlich bezeichnen. Eher sind diese beiden Lehrer Chinas Reformatoren gewesen, die die Verfallserscheinungen in Staat und Gesellschaft und im religiösen Denken bekämpften. Wenn wir vom Buddhismus absehen, dürften die im chinesischen Volk lebendigen religiösen Ideen und Bräuche in Ahnenkult, Naturverehrung und Astralreligion verwurzelt sein. Sie reichen in die mythische Vorzeit zurück.

Auch die Weltweisheit mündet dort, wo sie ihre Seinslehre zu Ende denkt, im Religiösen. Und jede Religion bedarf, wenn sie geistig gerechtfertigt sein soll, einer Begründung im Seinswissen. Aber sie übersteigt die Metaphysik, weil sie überdies Heilswissen, Kult und Heilsvermittlung ist. Religion ist Rückbindung auf den Ursprung und Ausrichtung auf die Heimkehr zu diesem Ursprung, der damit zum Ziel wird. Die vergleichende Religionswissenschaft kann uns Fingerzeige geben, was allen Religionen etwa gemeinsam ist; das Wesen der Religion dagegen kann letztlich nur philosophisch bestimmt werden. Und der Rang der Religionen hängt davon ab, inwieweit sie dieses Wesen verwirklichen.

Religion ist Erkenntnis des Ursprungs. Wo diese Erkenntnis aus der bloß dämmernden Ahnung heraustritt, ist sie Gotteserkenntnis. Wenn sie auch Gott als das absolute Sein einschließt, richtet sie sich doch mehr auf ihn als das höchste Gut. Und sie ist nicht nur Erkennen, sondern noch mehr Anerkennen. Gott ist der höchste Wert und der absolute Herr, dem der Mensch sich in Ehrfurcht beugt und vor dem er sich in Akten des Kultes verneigt. Darin zeigt sich, daß Religion nicht so sehr Wissen als Hingabe ist. Schon in der Erfüllung der göttlichen Gebote (Sittengesetz) findet sich dieses Moment der huldigenden Hingabe. Im vollen Sinn wird die „Rückbindung" erst dort verwirklicht, wo sich der Mensch in Gebet und Opfer vor seinem Herrn und Schöpfer, seinem Helfer und letzten Ziel verneigt.

Nun übersteigt aber Gott die Welt in seinem Sein und Wesen und umfaßt und durchdringt doch alles mit seiner wirkenden Kraft. In all seiner Nähe und Ferne ist er geheimnisvoll. Die natürliche oder philosophische Gotteslehre drückt das aus durch die Analogie des Seins und der Erkenntnisweise. Es ist unentbehrlich, was sie hier an begrifflicher Enthüllung Gottes, die sein Mysterium zugleich ehrfurchtsvoll verhüllt, bietet. Aber die begriffliche, diskursive Erkenntnis Gottes ist oft zu kühl und zu schwierig, um Gott als lebendige Wirklichkeit so zu ergreifen, daß die menschliche Ganzheit von Verstand, Willen und Gemüt zu einer existentiellen Antwort bewegt wird. Deswegen übersteigt Gotteserkenntnis als Heilswissen das rational-diskursive Erfassen und ist intuitiv-ganzheitlich, ist zusammenfassendes Erlebnis. Und der sprachliche Ausdruck dieses Heilswissens ist, wenn wir die Geschichte befragen, zunächst nicht die theologische Begriffssprache, sondern eine symbolisierende Bildersprache. Und wenn der Mensch ausdrücken will, daß er als Geschöpf dienstbar und abhängig ist, besonders aber wenn er seine

Schuld vor der Gottheit ausdrücken und Verzeihung erbitten will, sprengt er den Rahmen begrifflicher Formulierungen und wendet Bild und Symbol an – in Wort und kultischer Handlung (Opferfeier). Dies entspricht der menschlichen Natur, die mehrschichtig ist.

Nach allem, was oben gesagt wurde, dürfen wir nicht mehr erwarten, daß die philosophische Vernunft für sich allein Religion begründen könne. In der Tat hat die griechische Weltweisheit zwar den Mythos langsam aufgelöst, aber seine religiöse Funktion, wenigstens beim Volk, nicht ersetzen können. Platon und Aristoteles und einige spätere philosophische Schulen vermochten zwar die Ethik (also wenn man will, Religion im weiteren Sinn) neu zu begründen, nicht aber die Vielgötterei in die Verehrung des einen wahren Gottes, den sie als Metaphysiker gefunden hatten, umzuwandeln.

Von Plotin und allen Neuplatonikern, sowie von der späten Stoa her müssen wir hier allerdings eines Einwandes gewärtig sein. Der Byzantinologe Endre von Ivánka meint zu dieser Frage: „So bietet der Neuplatonismus die philosophische Grundlage, die die antike Religion noch auf lange hinaus lebensfähig machte ... Die neuplatonische Konstruktion des vielen aus dem einen, die Ableitung des Alls, durch Zwischenstufen und über Zwischenwesen hinweg, aus dem höchsten, an sich unnahbaren und unbegreiflichen Göttlichen, ist die Denkweise, die dem ... Grundprinzip des hellenischen Philosophierens völlig entspricht und zugleich die philosophischen wie die religiösen Bedürfnisse der hellenischen Spätantike vollkommen befriedigt"[10]. Die Götter als Zwischenwesen, als Ausströmungen des Ureinen, als Zwischenstufen auf der absteigenden Treppe der göttlichen Weltoffenbarung – in dieser Form wären also die alten Kulte weiter lebensfähig gewesen. Ähnliches gilt vom Pantheismus der späten Stoa.

Wir möchten sagen, daß der Neuplatonismus nicht nur das philosophische Gehäuse ist, das den unstet gewordenen Göttern der Vorzeit wieder Unterschlupf bot, sondern in sich selber religiöse Gläubigkeit, Mystik und Metaphysik vermengte. Und diese Götter als gestaltgewordene Ausströmungen des ungreifbaren Einen sind nicht mehr „die schönen Wesen aus dem Fabellande" Althellas. „Denn es ist im Grunde genommen das neuplatonische Weltbild, woran man glaubt, nicht die einzelnen antiken Kulte und Göttergestalten" sagt Ivánka selbst[11]. Man wird deswegen kaum behaupten können, daß der Neuplatonismus der alten Religion das Weiterleben ermöglichte. Er ist selbst eine, und zwar in wesentlichen Teilen neue Religion, die sich mit philosophischen Ideen verschmolzen hat. Seine Stützpfeiler sind von verschiedenster Art. Doch sei dem wie immer, eines dürfte feststehen: der Neuplatonismus ist nie allgemeine Volksreligion geworden. Er war Liebling der Gebildeten.

---

[10] IVANKA: *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, 15.
[11] ebd.

Die neuplatonischen Systeme sind bereits Gebilde, in denen sich östliche Glaubensglut und Mystik mit griechischer Vernunft vermählt hat. Der Einbruch der orientalischen Religionen in die griechische Welt beweist deutlich die Schwäche des bloß philosophischen Denkens in der Daseinsbewältigung. Wer von den griechischen Bürgern nicht den Vorzug genoß, auf dem schmalen Höhengrat zu wandern, den die Weltweisen bevölkern, blieb in seinem religiösen Sehnen unerfüllt, wenn ihm der fragwürdig gewordene Götterhimmel der Vorzeit nicht mehr genügte, oder er mußte anderweitig Ersatz suchen. In einem kulturell, wirtschaftlich, sozial und politisch verwandelten Land ließ sich der archaische Olymp, ließ sich die magisch-mythische Dämmerwelt der Naturgeister in Quelle und Bach, Berg und Baum nicht mehr konservieren. Was davon an mythologischen Gestalten weiterlebte, glitt immer mehr ins Spielerische, Unverbindliche. Als mit Alexander dem Großen Hellas das Tor zur weltweiten Ausstrahlung geöffnet worden war, wurde in der Auseinandersetzung mit den Genien und Göttern fremder Völker erst recht manches problematisch, was durch Jahrtausende festgestanden hatte. Viele wandten sich den östlichen Kulten und Mysterien zu.

Indessen zeigt eben dieser Einbruch östlicher Religionen auch die Gefahr an, in welche Irrgärten sich fromme Inbrunst verlieren kann, wenn das religiöse Bedürfnis fern von der prüfenden Kritik der reinen Vernunft seine Weide sucht.

Ein Zusammenklang zwischen dem eingrenzenden und lichtenden Logos und dem nach Gemeinschaft mit der Gottheit, nach Sühne und Erlösung lechzenden religiösen Streben ist nur dort möglich, wo die Vernunft gläubig geworden ist. Die gläubige Vernunft vermag das Ungenügen der nur theoretischen Vernunft zu übersteigen, jenseits der metaphysischen Gottesidee den lebendigen Gott des liebenden Herzens zu erreichen, und sie vermag dem religiösen Erlebnis Ausdruck zu verleihen, ohne der mythischen Phantastik zu verfallen. Was in der mythischen Epoche zu sehr der Erde und der Zeit verhaftet war, nämlich Bild und Symbol, erhebt sich unter dem schützenden Licht des Logos zu einem wichtigen Mittel, den Menschen objektive religiöse Gehalte näherzubringen. Ausgehend von der symbolischen Ausdruckswärme der bildhaften Sprache wird dann auch die theoretisch-begriffliche Bearbeitung der religiösen Wahrheiten (Theologie) sich nicht in der Gletscherkälte reiner Abstraktion verlieren.

Ein Zeitalter der gläubigen Vernunft wurde eigentlich erst im vollen Sinn geschichtlich wirklich, als das ewige Wort, der göttliche Logos Fleisch geworden war, um die verlorene Menschheit heimzuholen an den Tisch Gottes.

## Das Zeitalter der gläubigen Vernunft

Als Jesus Christus seine Botschaft verkündete, tat er es weder in der Sprache der Weltweisen noch der der Theologen. Die Incarnatio, d. h. die Verleiblichung des ewigen Wortes, seine Menschwerdung, sollte sich nicht nur in seinem Sein, son-

dern auch seinem Sagen vollkommen ausdrücken. Deswegen stieg er in seiner Verkündigung in jene Täler hinab, wo die naturnahe Sprache der schlichten Menschen zu Hause ist. Er ist das ewige Wort, das Ebenbild des Vaters, und was er kundtut, ist letztlich nicht sein Wort, sondern desjenigen, der ihn gesandt hat, des Vaters (Joh 14, 24). Aber dieses Wort kleidet sich in das Gewand der Menschensprache: die Bilder und Gleichnisse, in denen er die Botschaft der Erlösung ausdrückt, sind dem Leben seines Volkes entnommen. Das Himmelreich ist gleich ... Da sehen wir den Sämann, der seinen Samen sät; den Acker, auf dem Weizen und Unkraut blüht; den König, der zu einem Gastmahl lädt; die Fischer, die Netze auswerfen; den Weinberg und die Winzer. Das ist die Sprache, die seine Jünger und das Volk verstehen: voll ländlicher Realistik und Poesie. Wo ein Gleichnis einmal näher erklärt werden muß, wie das von dem Gottessamen und dem Ackerfeld, geschieht auch das bildhaft und alltagsnahe. Diese Erdnähe verhindert auch, daß seine Aussagen im unbestimmten Schein der Phantasie verschwimmen. Und wenn schon die ländliche Sprache im allgemeinen es fertig bringt, vom Werden und Wachsen des Lebens zu sprechen, seine Wirklichkeit zu treffen, ohne sein Geheimnis vernünftelnd zu verletzen, so noch viel mehr die Reden Jesu. Sie lassen die Jünger nicht im Zweifel über seine Herkunft, seinen Auftrag und sein Ende. Bisweilen ist das Gewicht seiner Worte allerdings zu schwer, als daß sie es sofort ganz verstehen könnten – aber auch da ist nichts der willkürlichen Deutung überlassen: er wird ihnen den Tröster senden, den Heiligen Geist, der ihnen alles aufschließen wird. Und das Innerste: seine Verbundenheit mit dem Vater, die trinitarische Einheit und Gemeinschaft, das Wunder der Gnade und Gotteskindschaft – das war weniger zum Verstehen als zum Staunen gegeben.

So wahr dies alles ist, so wahr ist es doch auch, daß dieser Gottesgarten der evangelischen Offenbarung schon von der Apostelzeit ab immer den Zugriffen Gewalttätiger ausgesetzt war, sei es irrationaler Schwarmgeister, sei es klügelnder Gnostiker, sei es – bei der Begegnung mit dem Hellenismus – rationalistischer Aufklärer. In Voraussicht dessen hatte Christus eine Verwalterin des Glaubensschatzes eingesetzt, die Kirche, und diese hat, seinem Auftrag gemäß, einen Zaun um diesen Garten errichtet. Er besteht aus begrifflich scharf formulierten Lehrsätzen und einem rational gegliederten Aufbau der christlichen Gottesgelehrsamkeit. Die theoretische Vernunft im Dienst der Offenbarung. Auch die Glaubensgehalte selber drängten dazu (fides quaerens intellectum).

Von der christlichen Frühzeit bis tief in die Neuzeit herein hat diese Herrschaft der gläubigen Vernunft Europa geprägt und geformt: ein fruchtbares Zeitalter, in dem der griechische Logos, überhöht und mit dem göttlichen Wort verbunden, die Mittagshöhe seiner weltgestaltenden Kraft erreichte.

## Das Zeitalter des wissenschaftlichen Verstandes

Es ist bestürzend, zu sehen, wie der Mensch immer wieder der Verführung erliegt, verkürzte Weltbilder zu entwerfen, obschon es ein gültiger Satz ist: das Reich der Wahrheiten ist die „naturgemäße Menschenwelt"[12]. Wo das Denken die Harmonie der gläubigen Vernunft verläßt, wo es sich überdies der Führung und Korrektur der theoretischen Vernunft entwindet, traut es sich zuviel zu und entwirft angeblich allgemeingültige Weltsichten aus dem relativen Horizont der Zeit heraus. Die objektive Seinsordnung wird ins Schema weitgehend subjektiver Kategorien gepreßt. Die Metaphysik verkümmert dabei, die ontologische Grundlegung des Sittengesetzes wird fraglich und das Wesen der Religion verzeichnet.

Weil es nun immer Menschen sind, die die Weltbilder entwerfen, so besteht für jede Epoche eine gewisse Gefahr, da und dort zu verkürzen. Selbst das Zeitalter der gläubigen Vernunft zeigt Punkte, wo die Weltsicht zu schmal ist und der Mensch zu eng gedeutet wird. So wurde z. B. im Mittelalter die Macht des Geschichtlichen unterschätzt und die Einzelpersönlichkeit nicht voll erkannt. Aber es ließ doch nichts Wesentliches aus, und seine Grundstruktur war so, daß das Fehlende ergänzt werden konnte.

Ein Beispiel für eine Epoche, in der Wesentliches verkürzt, bzw. weggelassen wurde, ist die bereits genannte Herrenhochkultur der archaischen Zeit. Das mythische und mythologische Weltbild ist in seiner Grundanlage schief. Es kann nicht erweitert, sondern nur ersetzt werden.

Ein weiteres Beispiel bietet das Weltalter des wissenschaftlichen Verstandes[13], genauer die Zeit, in der die sogenannten exakten Wissenschaften in der Vorhand sind. Zumal im zweiten Abschnitt dieser Epoche, in dem der technische Verstand die Führung übernimmt, leidet die Ganzheitsschau der Seinsgebiete. Staat und Wirtschaft sind zu großartigen Organisationsformen fortgeschritten, die positiven Wissenschaften, zumal die „Technisierung" ihrer Ergebnisse, ermöglicht beiden, ihre Macht sowohl in den Außen- als auch den Innenräumen des menschlichen Lebens ins Ungemessene zu erweitern. Diese Erweiterung wäre nur erträglich gewesen, wenn sie eingeordnet wäre in ein Gesamtbild der Wirklichkeit. Das ist nicht geschehen. Statt dessen versucht man, die menschliche Kultur auf Staat, Wirtschaft und positive Wissenschaft zu reduzieren. Und man versucht, die ganze menschliche Gesellschaft diesem Ideal anzupassen.

Wie die griechische Aufklärungsphilosophie im Altertum nicht nur für die alten Göttersagen und Mythen, sondern auch für den in ihnen eingeschlossenen religiösen Gehalt kein Verständnis zeigte, so mißachtet die neuzeitliche positivistische „Aufklärung" in allen ihren Abarten die Offenbarung und die ihr verbundene gläubige Vernunft. Die Offenheit der alten Ontologie auf ein weltübersteigendes

[12] DEMPF a.a.O. 244.
[13] ebd. 196 ff.

Sein hin wird reduziert auf die Transzendenz des einzelnen zum Kollektiv oder aufgelöst in eine bodenlose Weltverlorenheit. Man verweist die christlichen Geheimnisse auf die Ebene vorzeitlicher Mysterienkulte und versteht weder die Sprache des Neuen Testamentes noch der christlichen Theologie mehr.

Der Aufstand gegen diese Einseitigkeit begann fast mit ihrem Entstehen selbst. Bereits in der Romantik empört sich der Mensch gegen die Alleinherrschaft des begrifflichen Verstandesdenkens, zumal als es sich immer mehr auf Wirtschaft, Politik und technischen Fortschritt beschränkt[14].

Innerhalb der modernen Kultur widersprechen immer stärker jene dem Zeitgeist, die sich in ihrer seelischen Eigenart von einem kühlen Zweckdenken besonders bedroht fühlen, viele Vertreter der Kunst, zumal große Dichter: Hölderlin, Nietzsche, Stefan George, Rilke u. a.[15]. Und unter den Heutigen machen sich viele Menschen diesen Widerspruch zu eigen. Ein ansehnlicher Teil von ihnen versammelt sich unter den Parolen und Fahnen dieser Dichter und ist geneigt, deren Anspruch, eine höhere Weisheit, ja, die eigentliche Wahrheit zu verkünden, anzuerkennen. Besonders Hölderlin überzeugt; denn sein dichterisches ist ohne Zweifel zugleich ein religiöses Bekenntnis. Ihm war es ernst mit der Sehnsucht nach der Wiederkehr der griechischen Götter. Sie waren ihm Wirklichkeit. Er glaubte sich dafür bestimmt, „die Wahrheit des im mythischen Denken Gemeinten zu erneuern"[16]. Sein Verhältnis zu Althellas und seinem Götterglauben ist von ganz eigener, fast unbegreiflicher Art. Einerseits weiß er wohl, wieviel uns von ihnen trennt, und scheint nur auf das auszugehen, was jene Mythen bildhaft letztlich anzielen: die über uns waltenden höheren Mächte. Anderseits scheinen ihm die Verpersönlichungen dieser Mächte, die bunte Götterwelt, wie wirklich zu sein[17]. Und er sucht zwischen heidnischen Göttern und Christus eine Brücke zu schlagen. Er bedarf als Mensch und Dichter dieser Brücke; denn er ist eben kein antiker Hellene, sondern Abendländer, eingetaucht in unsere tausendjährige eigene Geschichte, mitgeformt durch das Christentum.

Hölderlin liebt Hellas; wie sehr, verraten hundert und aber hundert Stellen seiner Werke. Im Gedicht: „Der Einzige" sagt er:

Was ist es, das
An die alten seligen Küsten
Mich fesselt, daß ich mehr noch
Sie liebe als mein Vaterland?
Denn wie in himmlische
Gefangenschaft verkauft
Dort bin ich, wo Apollo ging
In Königsgestalt,

[14] Vgl. KRÜGER: *Festschrift für Gadamer* 118/19.
[15] ebd. 119. [16] ebd. [17] ebd.

Und zu unschuldigen Jünglingen sich
Herabließ Zeus und Söhn' in heiliger Art
Und Töchter zeugte
Der Hohe unter den Menschen?

Aber wie diese Liebe durch das Christentum hindurchgegangen ist, verraten andere Verse desselben Gedichtes: „Denn zu sehr, o Christus, häng' ich an dir . . .!" ‚Der Einzige', das scheint ein Hymnus auf den Nazarener zu sein. Indessen sieht man sogleich, daß damit zu viel gesagt wäre. Der Dichter erstrebt etwas anderes. Er versucht den Ausgleich. Er möchte seine herrliche griechische Heidenwelt und den Christus mit einer einzigen gleichen Liebe umfassen und trauert, daß sie alle, die Hohen, die alten Götter und der neue Christengott, ferne geworden sind. Wie soll ihm ein solcher Ausgleich gelingen? Nur wenn er Christus einreiht in die Hierarchie der klassischen Götterwelt. Darum müht er sich. Das Göttliche ist ihm keine starre Einsamkeit eines Einzigen, sondern entfaltet sich stufenweise zu den Menschen herab. „Die verschiedenen Göttergestalten, die das Bild Gottes auf die Erde bringen, bilden Stufen zu einer großen Treppe, die vom Himmel bis auf die Erde reicht. Hier wird die religionsgeschichtliche Perspektive von Entwicklungsstufen gleichsam neuplatonisch umgesetzt in Stufen der göttlichen Deszendenz[18]. Die Gestalt Christi ist ins Bild dieser Treppe einbezogen als ihre letzte Stufe, „diejenige, die unmittelbar die Erde berührt"[19]. Uns will allerdings scheinen, daß Hölderlin nicht die durch den Neuplatonismus verkleidete und modernisierte Mythologie im Auge hat, sondern zurückschaut auf den echten archaischen Mythos der vorphilosophischen Epoche. In Christus ist das Göttliche in vollkommenster Weise auf der Erde angekommen. So ist er zwar als Glied des göttlichen Offenbarungsvorgangs nicht der einzige Mittler, wohl aber der Vollender. Der Dichter muß sich diese Harmonisierung sozusagen abringen; denn zu stark ist das Bewußtsein der christlichen Einzigartigkeit in ihm: „Denn zu sehr, o Christus! häng' ich an dir . . ."

Dieses gekünstelte Hölderlinische Weltbild bietet natürlich viele Angriffsflächen. Historisch gesehen, gab es das „gelobte Land" Hellas überhaupt nicht so, wie er es sah. Legt man die religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Sonde an, zerstäuben Zeus und Apollo, Dionysos und Herakles in einen mythischen Dunst und nur einer bleibt als historisch greifbare und bewiesene, wirkliche Persönlichkeit übrig: Christus. Und die allerdings übersteigt in ihrem Tun und Reden menschliche Maßstäbe weit. Vom suchenden Glauben befragt, erhebt sie sich zum einen und einzig geborenen Sohn Gottes.

Kein Zweifel, Hölderlin hat „vom heiligen Strahl entzündet", mit dem seherischen Blick des von höheren Mächten getroffenen Sängers die nüchterne Welt sachlichen Verstandesdenkens überstiegen. Und Ähnliches mag von anderen Dichtern gelten. Ist dieser Überstieg aber so, daß er vor dem „objektiven Geist" des euro-

[18] Ruth-Eva SCHULZ: *Herakles — Dionysos — Christus*, in: *Festschrift für Gadamer* (vgl. Anm. 2) 242/43.
[19] ebd.

päischen 20. Jahrhunderts bestehen kann? Zwischen uns und dem archaischen Mythos stehen als unübersteigbare Schranken die durchlaufenen Zeitalter unseres Erdteiles. Zu ihnen gehören auch das philosophische und das Zeitalter der gläubigen Vernunft. Wir sind auch ihre Söhne. Das 20. Jahrhundert hat die Freiheit des Unglaubens, aber es hat nicht mehr die Freiheit, zurückzukehren in die Vorzeiten unserer Geschichte, in denen der kritische Verstand schlummerte und die Seele ihre dunklen Träume träumte, in denen Ich und Welt, Unterwelt und Himmel, sterblicher und unsterblicher Geist mit unentwirrbaren Fäden ineinander versponnen waren. Es ist überdies ein Irrtum zu meinen, daß jene Träume immer glücklich gewesen seien; sie waren zumeist schwer und beängstigend. Es war der Logos, der die Griechen aus diesem nächtlichen Alpdrücken herausgeführt hat. Freilich nur der vom Glauben erleuchtete Logos vermochte das im Mythos religiös Gemeinte und die kritische Vernunft zu versöhnen.

Es gibt viele denkende Menschen, die zugeben, daß uns das mythische Weltbild, weil geschichtlich bedingt, unwiederbringlich verloren ist. Aber sie fällen das gleiche Urteil über die Epochen des metaphysischen und gläubigen Denkens. Alles ist rein zeitbedingt. Wenn dem so wäre, gäbe es für die Krise unseres Zeitalters keinen Ausweg mehr. Diese Krise ist da. Wo wir hinblicken, entzieht sich das Geschehen der Macht „unserer begreifenden und praktisch regelnden Vernunft"[20]. Was solange unter dem glasklaren Gitterwerk wissenschaftlicher Begriffe geordnet schien, entgleitet uns und bedroht uns. Wieder scheinen wir dunklen Mächten ausgeliefert, die wir nicht bändigen können, ja, deren Wesen uns ein düsteres Geheimnis ist. Auch unsere modernen Zivilisationsnächte gebären düstere Träume und Alpdrücken. Und doch ist alles anders als in der echt mythischen Zeit. Neben dem Spukhaften steht der hellwache Verstand.

Der von mythischen Gestalten bedrängte Mensch fand Hilfe im Logos, letztlich allerdings nur im gläubigen Logos. Und dieser Weg zur Heimkehr in die Geborgenheit des Göttlichen steht auch uns offen, denn der Logos und die Offenbarung übersteigen die Zeit.

Den glaubenden Christen aber obliegt es, diese zeitübersteigenden Wahrheiten und Werte der Zeit wieder nahezubringen. Es sieht einstweilen nicht danach aus, als ob wir auf eine neue Epoche der alle Lebensgebiete überformenden gläubigen Vernunft rechnen dürften. Wir haben die pluralistische Gesellschaft. In dieser Gesellschaft jedoch gibt es Menschen, die sich wie Hölderlin nach einer echten Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde sehnen und nach dem, der sie stiften kann. Wir wissen, daß Jesus Christus der „Einzige" ist, wir wissen, daß er jenen festlichen Tempelbezirk errichtet hat, in dem der Sterbliche dem unsterblichen Gott begegnet und die Menschen einander als Brüder begrüßen dürfen. Was not tut, sind neue Brücken aus der ins Diesseits verkrampften Welt der Technik, Wissen-

[20] KRÜGER: *Festschrift für Gadamer*, 121.

schaft und Organisation in eine Verhaltens- und Denkweise hinüber, die nach oben, dem Heiligen zu, geöffnet ist.

Wir sehen, wie überall dieser Brückenschlag im Gang ist, so im lebendigen Gespräch um theologische Vertiefung, in der verständnisvollen Aussprache der christlichen Bekenntnisse, im Ringen um ein neues Menschenbild.

Auf eine Brücke möchten wir besonders hinweisen, weil sie der Eigenart der Hölderlinischen Frömmigkeit vielleicht besonders naheliegt: die der Liturgie und ihrer Symbolsprache.

Die Sprache und Dramatik der Liturgie ist voll bildhafter und symbolischer Schönheit; ihre wesentlichen Teile gehen auf den Stifter des Christentums selber zurück. Aber sie sind mehr als bloße dichterische Bewältigung einer religiösen Erfahrung, sind mehr als nur Kunde von einer einmal in der Geschichte geschehenen Heilstat. Vielmehr wird in Sakrament und Opfer jenes Heilsgeschehen zu einer hier und heute in neuer Weise sich vollziehenden Wirklichkeit.

Hölderlin hat Christus als den Einzigen und Einzigartigen erspürt, ihn aber dann im Bemühen um eine Harmonie seines Weltbildes den Olympiern und Dionysos und Herakles beigesellt. Er ist der Einzige nur noch als Vollender, der letzte, der stille Genius, der letzte Bote, in dem das Göttliche die Erde erreicht. Als auch er entschwand, war der Göttertag zu Ende:

> . . . . . zwar leben die Götter
> aber über dem Haupt droben in anderer Welt.

Zu unserm Trost ließ der himmlische Chor einige Gaben zurück: Brot und Wein. Sie sind Unterpfand für uns, daß die Götter wiederkehren werden – dereinst.

Wir wissen, daß Christus in viel vollkommenerer, reinerer Weise Vollender des Göttertages ist als der Dichter sagt. Er war die Er-Füllung der Zeiten, auch der hellenischen und hellenistischen Epoche. Aber er war nicht nur Gott, sondern auch Mensch und konnte so durch seine Erlösungstat die neue im göttlichen Leben verbundene Menschengemeinschaft stiften. Er allein hat Brot und Wein gestiftet, nicht nur als tröstende Gabe der Erinnerung und Zeichen seiner Wiederkunft, sondern als Mysterium seiner wirklichen Gegenwart im Opfer und Opfermahl der versammelten Gemeinde. Brot und Wein laden zur „Friedensfeier" alle, die wie Hölderlin leiden am „Fehl Gottes", an der Einsamkeit des Menschen, der „der göttlichen Fülle" mangelt. Es ist unsere Sache, diese „Feier" so zu gestalten, daß sie den Suchenden verständlich wird.

# ZEITBERICHT

## Die Diskussion um die Universität – Planwirtschaft in Italien – Kanada – Das Land Kains? – Welche Wege geht der französische Roman?

### Die Diskussion um die Universität

Seit Jahren beschäftigen sich Professoren und Studenten, der Wissenschaftsrat und die Kultusministerien mit der Erweiterung der Universitäten und der Verbesserung ihrer Studienbedingungen.

Bittere Worte warf neuerdings Prof. Walther Killy, Göttingen, in die Diskussion durch seine Kritik am *„mittleren Studenten"* („Die Zeit", 14. Jan. 1963). Seine Erfahrung entstammt dem Umgang mit Studenten des Massenfachs Germanistik. Zwar könne man auf den „mittleren Studenten" nicht mit dem Finger weisen, wenn die Menge in die Hörsäle strömt, schreibt er, doch gebe es ihn in großer Zahl. Als typische Eigenschaften nennt Prof. Killy: Der „mittlere Student" ist ein Kleinbürger ohne Kulturbedürfnisse, Traditionen, Lebensformen. Er sucht diese Mängel auszugleichen durch Prestigeerwerb, der sich auf Imitation altbürgerlicher Verhaltensweisen richtet. In der Gesellschaft ist er unsicher, sucht aber seine Unsicherheit durch forsches Auftreten zu kompensieren. Den Kathedervortrag hört er ohne jede sachliche Kritik. Er spricht die Dinge nach, die ihm geboten werden. Gefragt, antwortet er auf eine andere, gar nicht gestellte Frage. Er denkt nicht, müht sich nicht um Urteil und Stellungnahme. Er lernt das Wissen als Stoff. Auch sonst ist er unzuverlässig, schmiert in der Seminarbibliothek in die Bücher, läßt im Studentenheim den Ascheneimer überlaufen ohne zuzugreifen, ist politisch uninteressiert. Orientierungsvermögen und ein Verhältnis zu geistiger Tätigkeit fehlen ihm in gleicher Weise. Sein Verantwortungsgefühl ist unterentwickelt. Die Hochschule absolviert er in der Absicht, als Beamter Sicherheit und ein Anfangsgehalt von wenigstens achthundert Mark zu erwerben. Wenn auch seine Charakterisierung eine Verallgemeinerung sei, meint Prof. Killy, so müsse sich doch die Universität in ihren Massenfächern mit der Tatsache des „mittleren Studenten" verantwortlich auseinandersetzen.

Als Antwort auf Prof. Killys Darlegung warf Karl Korn die Gegenfrage nach dem *„mittleren Professor"* in die Diskussion (F. A. Z., 16. Jan. 1963). Auch ihn gebe es. Zwar konnte er kein ähnlich detailliertes Porträt seines Objektes wie Killy zeichnen. Doch argumentierte er, daß die Leistung des Studenten auch von den Professoren abhänge. Welche Hilfen, fragt er, bietet der „mittlere Professor" dem „mittleren Studenten"? Sind die Themen, Lehr- und Prüfungsmethoden unserer Professoren der Massenfächer durchweg so, daß sie den geistigen Impetus, den wissenschaftlichen und menschlichen Eros zum Geist, wecken? Es gebe Professoren der Literatur, die durch ihre wissenschaftliche Akribie für Texte toter Zeiten und durch Heranziehung der Studenten zu fragwürdiger wissenschaftlicher Hilfsarbeit diesen den Zugang zur eigenen Fragestellung und zur neueren Zeit nicht wenig erschwerten. Wenn z. B. der Student der Germanistik die Übersicht verliere und in der Masse des Stoffes versinke, so müsse ihm ein Lektürekanon zur Stütze und Orientierung geboten werden.

Ende Januar nahm der junge Erlanger Soziologe Waldemar Besson in der Evangelischen Akademie Tutzing zum Thema Student-Professor-Universität Stellung (S. Z. 29. 1. 1963). In den Prüfungsordnungen dominiere noch immer das Gestrige. Oft seien nur das wissenschaftliche Hobby des durchschnittlichen Professors und sein Geltungsstreben, nicht aber die Interessen der Gesell-

schaft wirksam. Von der *„mittleren Universität"* sagte er, sie verhalte sich noch immer so, als sei die voraussetzungslose Forschung ihre Grundlage, während sie in Wirklichkeit einen ganz bestimmten Auftrag von der Gesellschaft habe, den Auftrag, in einer arbeitsteiligen, technisierten und organisierten Welt jene Leute auszubilden, die den Fortbestand dieser Zivilisation ermöglichen. Nicht Bildung, sondern Ausbildung, lediglich ein längerer und schwierigerer Bildungsweg kennzeichneten den modernen Akademiker. Man sollte ihm sein Sekuritätsstreben, seine Tendenz, vor allem seinen sozialen Ort in der Gesellschaft zu sichern, nicht nur nicht verübeln, sondern erkennen, daß mit diesen realen Interessen des Studenten die Gesellschaft in die Universität eindringt und Geltung verlangt.

Nicht unter soziologischem Aspekt, sondern im Hinblick auf Tradition und Aufgabe der Universität hatte Prof. Fritz Hartmann in einem Vortrag vom 8. Juni 1961 vor der Gesellschaft der Freunde der Universität Bremen (Schriftenreihe pro Universitate Bremensi, Heft 2) gesagt: „Die gesellschaftliche Aufgabe der Universität ist die Vorbereitung auf einen akademischen Beruf, eine bestimmte soziale Rolle. Dazu gehören zwei Bedingungen: Lehre vom Wissen und Wissenschaftslehre, Vermittlung von konkretem Wissen und elementarem Handwerkszeug und Erziehung zu einer Haltung der Wissenschaftlichkeit, die den unmittelbaren Zweck des Wissens immer überhöht und sich für neues Wissen offenhält. Jene erste Aufgabe muß an allen Studenten erfüllt werden und setzt Pläne voraus, jene zweite ist ein elementares Ereignis, das vorbereitet, aber nicht geplant werden kann. Das Ideal der zweckfreien Forschung und Lehre, in dem der Lehrer den Stoff frei wählt und der Student ebenso frei entscheidet, woran er sich zu einer Persönlichkeit bilden will, nicht um einen bestimmten Beruf zu ergreifen, sondern um jeder akademischen Führungsaufgabe fähig zu sein, war immer nur ein Ideal. Die Wirklichkeit war weder Humboldt noch Fichte, noch Schiller in seiner Jenaer Antrittsrede verborgen. Daß sie den Zweck in ihr Denken und ihre Arbeit schon lange eingelassen hat, verschweigt die Universität zu schamvoll. Dieser Vorgang hat sie verändert; da sie sich aber an einem Ideal und nicht an der Wirklichkeit orientierte, fühlt sie sich korrumpiert, nicht ohne eigene Schuld. Der Zweck ist so etwas wie ihr verdrängter Komplex, ihr schlechtes Gewissen. Wenn neue Universitäten ihr Ausbildungsziel bedenken, ist der Ausbildungszweck ein wesentliches Element."

Nun legten im Januar dieses Jahres auch die *Studenten* im Verband Deutscher Studentenschaften ihre Vorschläge für eine Reform der Hochschulen vor. „Wir Studenten", heißt es im Vorwort, „glauben, daß ohne tatkräftige Maßnahmen zur Verbesserung unserer wissenschaftlichen Hochschulen die Zukunft unseres Staates und unserer Gesellschaft bedroht ist" (S. Z. 30. Jan. 1963). Wie der Wissenschaftsrat halten auch die Studenten an der *Einheit* von *Forschung, Lehre* und *Studium* fest, ebenso an der Zusammenfassung der verschiedenen Disziplinen im Rahmen *einer* Universität. Für die Forschungsarbeit verlangen sie, daß die Kooperation, das team-work, als Strukturmerkmal heutiger wissenschaftlicher Arbeit auch organisatorisch ihren Ausdruck finde in der Arbeitsgruppe. Der gegenwärtige hierarchische Aufbau der Ordinariate erschwere die Kooperation, da er der vielfältigen Kommunikation und der direkten Weitergabe von Informationen im Wege stehe. Für die Lehre an den neuen Hochschulen sollen die Abteilungen verantwortlich zeichnen. Das bedeutet eine Verlagerung vor allem der Rechte und Pflichten der Ordinarien. Die heute einerseits sehr bevorrechteten, anderseits mit außerwissenschaftlicher Arbeit überlasteten Lehrstuhlinhaber würden in einem System der Kollegialität aufgehen. Das Prinzip der Gemeinschaft gleichberechtigter Gelehrter sei in vollem Umfange durchzusetzen.

Im Mittelpunkt des Gutachtens steht die Reform des Studiums selbst. Das Studium werde heute in einer Weise betrieben, „die weder die Anforderungen an die Ausbildung des Studenten erfüllt noch den Aufgaben und Leistungsansprüchen der Hochschule gerecht wird". Der Schwerpunkt des Studiums habe auf der methodischen Arbeit, nicht auf der Erlernung von Stoff und fachlichem Wissen zu liegen. Erst die Beherrschung der wissenschaftlichen Methode mache ein selbständiges

Arbeiten möglich. Ein breiter angelegtes, zur Spezialisierung führendes Grundstudium soll für alle Studenten mit einer Zwischenprüfung abgeschlossen werden, auf das dann in einem zweiten Studienabschnitt eine gründliche wissenschaftliche Spezialausbildung folgen würde. Weiter soll ein Nachdiplomstudium eingeführt, die Promotion erschwert werden, jedoch im allgemeinen den Eintritt in die wissenschaftliche Laufbahn an der Hochschule darstellen. Die Anregung des Wissenschaftsrates, die Studierenden der unteren Semester in Kollegienhäusern unterzubringen und dort wissenschaftlich und menschlich zu betreuen, weisen die Studenten zurück. Die Hochschule müsse jede erzieherische Einwirkung aus ihrer Arbeit ausschalten. Eine solche Einwirkung mache den Studenten von einem Partner der Wissenschaft zu einem Objekt der Hochschule. Das Amt des Rektors mit seiner vielseitigen Beanspruchung vertrage sich weder mit einjähriger Befristung noch mit der Forscheraufgabe eines Professors. Dieses Amt sei ein Lebensberuf und soll von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens übernommen werden.

„Der mittlere Student", schreibt Prof. Killy, „ist zugleich Produkt und Opfer einer Reihe von Umständen." Man muß hinzufügen, auch der „mittlere Professor" und ebenso die „mittlere Universität" sind es. Die Diskussion um die Erweiterung und Umformung der Universitäten ist in breitem Ausmaß in Gang gekommen. Sie braucht ein noch größeres öffentliches Interesse.

## Planwirtschaft in Italien

Auf dem Studienkongreß der Democrazia Cristiana, der vom 29. September bis 2. Oktober 1962 in S. Pellegrino stattfand, sprach Prof. Saraceno zum Thema „Die italienische Gesellschaft". In seinem Referat stellte er fest:

In den zwölf Jahren von 1950–1962 ist das durchschnittliche Einkommen pro Kopf der Bevölkerung fast auf das Siebenfache des Durchschnitts der Jahre 1860–1950 gestiegen. Dieser Fortschritt hängt unter anderm mit der Schaffung neuer Arbeitsplätze zusammen. Ihrer wurden jährlich an die 600 000 geschaffen, das ist mehr als das Doppelte des natürlichen Zuwachses an Arbeitsuchenden, der jährlich etwa 240–250 000 beträgt. Der Zuwachs an Arbeitskräften wäre noch beachtlicher, wenn nicht jährlich an die 100 000 auswanderten. Anderseits gibt es die Masse der Unter- oder Nichtbeschäftigten, freilich fast ausschließlich in der Landwirtschaft und auch da nur unter den jüngeren Jahrgängen.

Die Steigerung des Nationaleinkommens wird daher bald eine Grenze erreichen. Als Faktoren, die diese Steigerung bewirken, nennt Prof. Saraceno: die erhöhte Produktivität der bereits Beschäftigten, die gegenwärtig trotz gekürzter Arbeitszeit 3–3,5 % beträgt; den natürlichen Zuwachs an Arbeitskräften; die volle Ausnutzung der bisher in der Landwirtschaft Unterbeschäftigten. Der gegenwärtige Exodus aus der Landwirtschaft wird voraussichtlich 1973/75 zum Stillstand kommen. Die Arbeitslosigkeit wird dann verschwunden sein und ein weiterer wirtschaftlicher Fortschritt ausschließlich von der Steigerung der Produktivität der bereits Beschäftigten abhängen.

Diese tiefgreifende Wandlung wird ermöglicht durch die Einschaltung der italienischen Wirtschaft in den internationalen Markt, wobei hauptsächlich die industrielle Produktion in Frage kommt, weniger die wohl immer spärlich bleibende in Landwirtschaft und Bergbau. Voraussetzung für die bis 1973/75 zu erreichende Vollbeschäftigung ist, daß der Zuwachs der nationalen Produktion sich auf der im letzten Jahrzehnt erreichten Höhe hält oder wenigstens nicht unter zwei Drittel sinkt.

Daß es gelingen wird, die Produktion weiterhin zu steigern, ist nach den Erfahrungen der letzten Jahre sehr wahrscheinlich. Die italienische Wirtschaft ist, immer nach den Feststellungen von Prof. Saraceno, jetzt eine Wirtschaft mit „Selbstantrieb", d. h. ein System, wobei Hersteller und Verbraucher gemeinsam imstand sind, den Gesamtumsatz (einschließlich Kapitalanhäufung) in einer Weise zu lenken, daß alle vorhandenen Kräfte eingesetzt werden. Dazu hat wesentlich bei-

getragen, daß die italienische Wirtschaftspolitik seit dem Krieg nach dem *principio liberalizzatore*, dem Prinzip der freien Marktwirtschaft geleitet wurde. Es kommt hinzu, daß die Industrie in Italien aus ihrer ursprünglichen Beschränkung auf den Nordwesten des Landes herausgetreten ist und nun auch das östliche Mittelitalien und Teile des Südens der Industrialisierung erschlossen werden. Damit tritt eine größere wirtschaftliche Ausgeglichenheit zwischen den einzelnen Gegenden ein.

Die Folge ist, daß Süditalien nicht länger als unerschöpfliche Reserve für Arbeitskräfte betrachtet werden kann. In 10–15 Jahren wird die süditalienische Arbeitskraft so ziemlich in die Gesamtwirtschaft des Landes eingebaut sein. Dazu ist freilich erforderlich, daß das Tempo der Industrialisierung des Südens mehr als bisher beschleunigt wird. Gelingt das nicht jetzt, dann wird das wirtschaftliche Zurückbleiben des Südens ein Dauerzustand. Aus all dem ergibt sich nach Prof. Saraceno, daß Italien in der Gegenwart ohne Planwirtschaft nicht auskommen kann. Dabei ist weniger an die bessere Verteilung des Eigentums zu denken, auf die man früher so große Hoffnungen gesetzt hatte, also Gewinnbeteiligung der Arbeiter und Verstaatlichung der Produktionsmittel; vielmehr wird sich die Planwirtschaft vor allem auf die Lenkung des Verbrauchs zu richten haben. *(Orientamenti Sociali 1962 Nr. 11)*

## Kanada – Das Land Kains?

Abgestoßen vom traurigen Anblick der Küsten Labradors, der großen kanadischen Halbinsel, glaubte Jacques Cartier 1534, es handle sich um das Land, das Gott Kain angewiesen habe. Noch vor einem Jahrhundert sagte ein englischer Historiker voraus, daß Kanada wegen seines Klimas, das sich nur für das Ren, den Elch und den Moschusochsen eignete, sieben Achtel seines Gebietes zu ewiger Unfruchtbarkeit verdammt sehen werde. Die Geologen urteilten nicht günstiger, wenn sie feststellten, daß der sogenannte Kanadische Schild, ein ausgedehntes felsiges Massiv, das die Hudsonbai umrahmt, ungefähr die Hälfte des Landes für jedes Leben und jede Vegetation untauglich mache. Es bedurfte mehr als 350 Jahre, bis man entdeckte, was Kanada ist und sein kann.

Was für die Seefahrer des 16. Jahrhunderts einmal so aussah wie ein Gebiet von einigen Hektar Schneewüste, zeigt sich heute in der kontinentalen Weite von 6,1 Millionen qkm, wenn wir einen konkreten Vergleich anstellen wollen, in der Weite Europas vom Tajo bis zum Ural. Und dieses ungeheure Gebiet ist weder nutzlose Wüste oder Steppe noch hoffnungslose Steinöde. Man weiß heute, daß die Steppen im Inneren darauf warten, in einen Ozean von Getreidefeldern verwandelt zu werden, daß die feindseligen Regionen des Kanadischen Schildes riesige Schatzkammern von Erzen und Öl sind, daß die großen Seen des Nordens fischreich sind und daß sich Silber, Nickel, Kupfer und Blei überall zerstreut vorfinden.

Das verfluchte Land Kains ist also in Wirklichkeit ein gesegnetes Land. Seine Schätze liegen allerdings meist noch ungehoben und ungenützt. Das Land ist noch weithin unerschlossen, doch ist der Fortschritt gewaltig, besonders seit der Jahrhundertwende. In weniger als 50 Jahren wurde ein Eisenbahnnetz geschaffen, das sich vom Osten her in den Westen erstreckt und 95 453 km zählt. Feste Straßen kreuzen sich in allen Richtungen (646 636 km). Fernsprecher, Rundfunk und Fernsehen überspannen das Land von einem Rand zum andern (6436 km).

Aber das ist nur ein Anfang. Um die einzelnen Gebiete gründlicher zu erschließen, bedarf es vor allem der Menschen. Man erkannte das früh und suchte Einwanderer anzuziehen. 1901 zählte Kanada ungefähr 5 Millionen Bewohner, zwischen 1897 und 1914 wanderten 3 Millionen Deutsche, Russen, Österreicher, Ukrainer und Polen ein. Auch zwischen den Weltkriegen und nach dem zweiten zog ein Strom von Auswanderern über den Atlantik den kanadischen Küsten zu. Im Jahr 1961 war die Bevölkerung durch Zuwachs von innen und außen auf 18,5 Millionen gestiegen.

Eine beachtliche Vermehrung, aber wie wenig im Vergleich zu den kanadischen Möglichkeiten!

Die Wirtschaftskraft des Landes hat zugenommen, und trotzdem sind seine natürlichen Schätze kaum angeschürft. Nur 7 % der Oberfläche werden bebaut. Die Energiereserven, die aus der Wasserkraft gewonnen werden könnten, werden auf 63,6 Milliarden kw geschätzt, nur 20 % davon werden ausgenützt. Die Vorräte an Erdöl belaufen sich auf 600 Millionen Tonnen, wovon 5 % ausgebeutet werden. Und die Vorkommen an Erdgas, Eisenerz und Kohle sind so riesig, daß die großen Gesellschaften, die ihren Abbau betreiben, sich wie Ameisen ausnehmen, die ein Gebirge stürmen wollen; Erdgas: Vorkommen 850 Millionen cbm, in Ausbeutung 0,9 %; Eisenerz: Vorrat 2,5 Milliarden Tonnen,in Abbau 0,7 %; Kohle: Vorrat etwa 61 Milliarden Tonnen (nach der *Encyclopaedia Britannica* 4 [1959] 713 A sind es etwa 100 Milliarden Tonnen), im Abbau 0,2 %.

Ein Gebiet so groß wie ein ganzer Erdteil steht wie ein Riese vor dem Zwergvölklein der 18 Millionen Einwohner. Und gegenüber diesem Riesen und der Aufgabe, ihn zu bezwingen, schrumpfen für den Kanadier ähnlich wie früher für die Pioniere der Vereinigten Staaten völkische und sprachliche Unterschiede zusammen. Man fühlt sich nicht als Nation im europäischen Sinn, sondern als Arbeitsgemeinschaft, als Gesellschaft, die ein Land, eine Kultur-Landschaft zu bauen hat, deren Zukunft größer ist als die Vergangenheit. *(Esprit, November 1962)*

## Welche Wege geht der französische Roman?

Pierre-Henri Simon, der Literaturkritiker von *Le Monde*, hat den Eindruck, daß etwas mit dem jungen französischen Roman nicht stimmt. Nach einem Überblick über die Preisträger des Herbstes 1962: den Prix Goncourt, den Prix Fémina, den Prix Renaudot, kommt er zu dem Ergebnis, daß es sich fast durchweg um diskutierbare Achtungserfolge handelt: nirgends eine große, überzeugende Leistung. Man müsse es einmal klar aussprechen, daß all diesen Romanen, denen die Kritik Aufmerksamkeit schenkt, während die Leser ihnen immer mehr aus dem Wege gehen, etwas Wesentliches fehlt, nämlich der Klang der menschlichen Wärme. Die Schriftsteller, die vor 40, 30, ja noch vor 20 Jahren zu schreiben begannen, von Mauriac bis Sartre, von Lacretelle bis Camus, Montherlant sowohl wie Malraux und Céline, seien für bestimmte Werte eingetreten, sie hätten von einer Leidenschaft gebrannt und es nicht nötig gehabt, künstlich nach rhetorischen Ausdrucksmitteln zu suchen. Ihre Stimme besaß einfach von sich aus Kraft und Fülle. Heute dagegen sehe es so aus, als ob die junge Generation der Romanciers blasiert, allen Glaubens und aller Grundsätze bar, in wilder Freude an bloßer Verneinung alles zerschlüge, um sich zu enthemmen, und für ihre Intelligenz keine andere Verwendung wüßte, als abgeschmackte Neubildungen zu versuchen und in Negation und Frechheit stecken zu bleiben. Nicht als ob es den Jungen an Talent fehle, beileibe nicht; aber ihre Intelligenz schmecke nach Fäulnis und die Frage sei, ob überhaupt eine Seele dahinter stecke. P.-H. Simon findet es bezeichnend, daß (von wenigen Ausnahmen abgesehen) von all diesen preisgekrönten Romanen *Derrière la Baignoire* von Cotette Audry – ausgerechnet eine Hundegeschichte – noch der menschlichste sei. Weit und breit fände sich in dieser ganzen Produktion nichts Ermutigendes, Sympathie Weckendes; allenthalben nur Verzweiflung, Hohngelächter und literarische Künstelei. Das Publikum sei übrigens nicht so dumm, wie man meint. Es läßt sich nicht hinter das Licht führen. Schon beklagten sich Buchhändler und Verleger, daß weniger Romane gekauft würden; auch die früher so wirksamen Preisverleihungen ziehen nicht mehr. Immer mehr werden ausländische Romane den französischen vorgezogen. Tatsächlich seien die ausländischen oft besser. Die Leser möchten eben vom Roman bezaubert, ergriffen, entrückt werden – durch den Klang und die Bildhaftigkeit der Sprache. Auf die Dauer merkt das Publikum sehr wohl den Unterschied, ob es sich um Leute handelt, die künstliche Attrapen herstellen oder echte Verzauberung bieten, ob etwas leere Wortemacherei ist oder neue lebendige Sprache. (*Le Monde*, Wochenausg. 740)

# UMSCHAU

## Die Zukunft des Negers in der amerikanischen Gesellschaft

Niemand, der die Entwicklung der Rassenfrage in den USA verfolgt, wird leugnen, daß die letzten 25 Jahre den amerikanischen Negern eine ungeheure wirtschaftliche und soziale Entwicklung gebracht haben. Auf einem halben Dutzend verschiedener Gebiete ist ein rascher und allgemeiner Fortschritt zu verzeichnen. Guichard Parris, ein Beamter der National Urban League schreibt: „Die ersten Kriegsjahre waren die Zeit des großen Durchbruchs für die Neger. In den vergangenen zwanzig Jahren ist der Neger weitergekommen als in dem ganzen Dreivierteljahrhundert seit dem Ende des Bürgerkrieges." Und Claude Julien, früherer amerikanischer Korrespondent für *Le Monde* in seinem Buch über die USA, „Le Nouveau Nouveau Monde": „In keinem andern Land hat eine rassische Minderheit in so kurzer Zeit so bemerkenswerte Fortschritte gemacht. In den USA bilden die Schwarzen gegenwärtig die aktivste Gruppe, und ihr Vormarsch ist anscheinend durch nichts aufzuhalten."

Seit 1940 hat das Einkommen des Negerarbeiters um mehr als das Fünffache zugenommen. Ihr Bildungsstand steigt ständig. Es gibt mehr amerikanische Neger mit akademischer Laufbahn als Engländer oder Franzosen oder Deutsche. Im Erringen politischer Rechte und gesellschaftlicher Privilegien waren sie, wenn auch weniger auffällig, ebenfalls erfolgreich. Gerade das Ausmaß und das Tempo dieses Fortschrittes lassen die Frage laut werden: Wohin führt diese Entwicklung, auf welches Ziel arbeitet der Neger in Amerika hin?

Es ist schwer, hier den Propheten spielen zu wollen; trifft man doch bei den Negern selbst auf völlig verschiedene Leitbilder. Wohl sind sie sich alle einig in dem wesentlichen Ziel: Erringung des vollen Genusses der Grundrechte eines amerikanischen Bürgers. Aber wenn diese Rechte einmal gesichert sind, was dann? Die eine Richtung, man könnte sie die zentripetale nennen, möchte die Neger um ihre eigene Mitte fester zusammenschließen und bewußt die Elemente fördern, die den Neger von den übrigen Amerikanern unterscheiden. Konkret gesprochen käme das darauf hinaus, eigene Negerorganisationen, Negertheater, Negerzeitungen und Zeitschriften, Negerbanken und Geschäfte usw. zu gründen. Der Wunsch nach eigenen Schulen und nach eigenen Kirchen geht in dieselbe Richtung.

So lehnte eine Gruppe protestantischer Negerbischöfe die Einladung ab, ihre Kirchen mit „weißen" Kirchen der gleichen Richtung zu verschmelzen, nicht nur, weil diese ihre Kirchen von Negern gegründet waren und geleitet wurden, sondern weil alles dort der Sensibilität und Frömmigkeit der Neger entsprach. Die schwarzen Bischöfe fürchteten wohl auch, in der großen Einheitskirche an Autorität und Unabhängigkeit zu verlieren. Diese Weigerung ist ein sprechendes Beispiel für die zentripetale Strömung, die sich auch auf vielen anderen Gebieten bemerkbar macht.

Eine extreme Form dieser Richtung ist die „Black-Muslin"-Bewegung, eine religiös-rassische Negerbewegung, die eine absolute Herrschaft der Neger über die Weißen anstrebt und offenbar eine Übertragung der Klu-Klux-Klan-Idee darstellt. Wenn sie auch nur eine verschwindende Minderheit unter den Negern Amerikas sind, so arbeiten die Black Muslins doch auf eine vom Neger beherrschte Gesellschaft hin.

An sich wären derlei Gruppierungen in einer pluralistischen Gesellschaft nicht weiter verwunderlich; die Frage ist aber: Kämpft der amerikanische Neger für die Gleichheit und Freiheit einer eigenen von ihm geprägten Gesellschaft, die ihrerseits ein Element der größeren amerikanischen Gesellschaft von morgen sein wird? Wer mit dem traditionellen Bild der Vereinigten Staaten als eines Schmelztiegels verschiedener Kulturen und Rassen vertraut

ist, wird erkennen, daß die zentripetale Tendenz unter den Negern diesem Bild glatt widerspricht. Während die Schmelztiegel-Theorie von den einzelnen Gruppen das Aufgeben ihrer unterscheidenden Züge zugunsten der neuen „Rasse" fordert, die entstehen soll, vertritt die zentripetale Richtung der Neger eine geschlossene Negergesellschaft mitten im übrigen Amerika.

Die zentrifugale Richtung ist genau der entgegengesetzten Ansicht. Nach ihr soll der Neger aus seiner Gruppe heraustreten. Er soll seinen Platz als Student und Lehrer, als Kaufmann und Beamter, als Rechtsanwalt und Künstler innerhalb der amerikanischen Gesellschaft einnehmen, einfach als Mensch und nicht als Neger. Man sollte nicht von einem Negerarzt sprechen, sondern von einem Arzt, der Neger ist; nicht von einem Negerbotschafter, sondern von einem Botschafter, der Neger ist, usw. Praktisch setzen sich die Vertreter dieser Richtung für die Abschaffung der Rassenunterschiede und der mit ihnen gegebenen sozialen Diskriminierung ein. Sie wollen, der Neger soll sein Ghetto verlassen und sich ins allgemeine amerikanische Leben eingliedern, ja er solle überhaupt vergessen, daß er Neger ist.

Wir finden diese Haltung bereits bei jenen Negern verwirklicht, die hohe Regierungsposten bekleiden, wie Ralph Bunche oder Robert Weaver; ebenso bei Negeroffizieren, die gemischte Truppeneinheiten befehligen, bei Negeranwälten an den Gerichtshöfen der einzelnen Staaten oder des Bundes, bei Negerfamilien, die in weißen Wohnvierteln wohnen und ihre Söhne und Töchter an die Harvard- oder Yale-Universität schicken. Das heute vertraute Bild von schwarzen Fußball- oder Baseball-Spielern auf dem Spielfeld und am Fernsehschirm der Nation ist ein Beweis dafür, daß die zentrifugale Tendenz an Boden gewinnt. Und da wir gerade beim Sport sind: Es ist interessant, daß vor zwanzig Jahren die Harlem Globe Trotters, die sich aus lauter Negern zusammensetzten, das Ideal des jungen farbigen Basketball-Spielers darstellten. Heute gehen die besten der schwarzen Basketball-Spieler in die gemischte Nationale Basketball-Liga, nicht weil sie gemischt ist, sondern weil dort am besten gespielt und am meisten gezahlt wird.

Wie zu erwarten, wird die zentrifugale Richtung vor allem von Negern mit beträchtlicher Begabung vertreten. Diese Menschen brauchen ein weites Betätigungsfeld und eine Gelegenheit, sich zu behaupten. Ähnliches gilt von den jungen Schwarzen. Sie sind stärker als ihre Eltern geneigt, den Anschluß an die weiße Gesellschaft zu suchen. Anders gesagt: der junge Neger fühlt sich angetrieben, den gleichen Weg zu gehen wie die Iren, die Deutschen und die Italiener und einfach Amerikaner zu werden. Auch diese Strömung hat ihre extreme Form. Sie wird von jenen Farbigen verkörpert, die in der weißen Gesellschaft aufzugehen suchen. Es gibt viele weißhäutige Neger, die nur mehr wenig negroide Züge aufweisen. Sie verlassen bewußt die Negergemeinschaft und gliedern sich in die der Weißen ein.

Doch hier kommt nun das Problem von einer ganz neuen Seite in Sicht, nämlich von der des Weißen. Wenn sich der weiße Amerikaner fragt: „Was will der Neger, worauf arbeitet er hin?", dann ist er geneigt zu denken: „Er will sein wie ich". Und das wieder ruft eine Art Feindseligkeit gegen den Fortschritt des Negers hervor, als wolle der Neger den Platz des Weißen einnehmen, ihn aus seiner Arbeit verdrängen und ähnliches. Wie oft hört man von Südstaatlern, daß sie „den Neger an seinem Platz halten wollen". Doch diese Befürchtung ist unbegründet. Was der Neger will, ist die Freiheit, sein Leben zu leben, wie er es versteht. Aber es wird immer sein Leben, das Leben eines Negers sein.

Das Mißverständnis, das hier vorliegt, trat ganz deutlich durch die Studien von Gundar Myrdal über das Rassenproblem in den USA ans Licht. Myrdal, ein schwedischer Soziologe, stellte eine Hierarchie von trennenden und verbindenden Werten zwischen den Rassen auf, die sogenannte Myrdal-Skala. Eine repräsentative Gruppe von Weißen wurde gebeten anzugeben, welche Dinge, Werte, Lebensgebiete ihrer Meinung nach von der Rassenintegration ausgenommen bleiben sollten. Das Ergebnis war folgende Reihe:

1. Ehe
2. persönliche und private gesellschaftliche Beziehungen
3. öffentliche Dienste wie Transportwesen
4. öffentliche Ämter wie das Gericht
5. Wirtschaft.

Mit anderen Worten: den Weißen ging es vor allem um die Ehe und ihre privaten gesellschaftlichen Beziehungen. Das öffentliche Leben und die wirtschaftlichen Vorgänge interessierten sie weniger.

Umgekehrt wurde den befragten Negern die Frage gestellt, auf welchen Gebieten sie vor allem Integration und Gleichheit wünschten. Das Ergebnis ist äußerst aufschlußreich. Es lautet:

1. Wirtschaft
2. Politik
3. öffentliche und halböffentliche Dienste wie Transportwesen
4. privates gesellschaftliches Leben
5. Ehe.

Mit anderen Worten: die Integrationsskala der Neger entspricht der Trennungsskala der Weißen: Was der Weiße getrennt sehen möchte, daran liegt dem Neger am wenigsten, und was dem Neger besonders am Herzen liegt, nimmt beim Weißen den letzten Platz ein. So zeigt sich deutlich, daß der Weiße das Streben der Schwarzen von Grund aus mißdeutet.

Aus all dem ergibt sich, daß die Stellung der Neger in USA kaum durch eine völlige Integration, sondern wahrscheinlicher durch eine Reihe von Verbindungen und Trennungen gekennzeichnet sein wird. Die Neger werden auf bestimmten Gebieten vollkommen gleichberechtigte Mitglieder der amerikanischen Gesellschaft werden; auf andern werden sie ihre eigene Art bewahren und entwickeln. So kann man die Behauptung wagen, daß die Zukunft eine „geschichtete" Integration des Negers im amerikanischen Leben bringen wird. Sie entspräche durchaus dem demokratischen Ideal des Landes, der gegenwärtigen Struktur seiner Gesellschaft wie auch den Bestrebungen der Neger selbst. Dabei hieße „geschichtete" Integration, daß die Neger auf verschiedene Weise an den einzelnen Formen des gesellschaftlichen Lebens teilnehmen. In Bezug auf Recht und Gerechtigkeit darf es dabei keinen Unterschied geben. Der Neger ist Bürger. Er muß in den vollen Genuß seines Bürgerrechtes kommen und Verantwortung tragen. Das Ideal der vollkommenen Gleichberechtigung ist im 14. und 15. Zusatz zur Bundeskonstitution klar niedergelegt, in denen jede Diskriminierung auf Grund von Rasse oder Hautfarbe bei der Wahl untersagt wird. Es hat fast hundert Jahre gedauert, bis es zu dieser klaren Formulierung kam; und heute, fast hundert Jahre nach diesen Zusätzen, schlagen sich die Amerikaner noch immer damit herum, dieses Ideal konkret zu verwirklichen.

Auf dem Gebiet des Rechtswesens wurde in den vergangenen Jahren ein bemerkenswerter Fortschritt erzielt. Auf diesem Gebiet haben die Neger in hohem Maß ihre Anstrengungen konzentriert. Eine große Anzahl hochbegabter junger Schwarzer haben die Rechtswissenschaft als Beruf erwählt, einfach aus der Notwendigkeit heraus, die Sache des Negers vor die Gerichtshöfe zu bringen. Der amerikanische Neger sah klar – und das ist eine seiner gesündesten Erkenntnisse –, daß das Gesetz des Landes, das demokratische Ideal auf seiner Seite ist. Er erkannte in den Gerichtshöfen, zumal dem Bundesgericht, das wichtigste Instrument für seinen Aufstieg. Mit den gesetzlichen Mitteln, mit Prozeßverfahren arbeiten die Neger an der Beseitigung der Hindernisse, die sie am Genuß ihrer Rechte als Amerikaner hindern. Sie werden damit fortfahren, bis hier die letzte Diskriminierung beseitigt ist.

Auch im politischen Leben sollen die Neger einen repräsentativen Platz in der Gemeinschaft einnehmen. Gemeint ist ihr Einfluß auf die Gesetzgebung und in der Politik, ihre Betätigung als Mitglieder einer politischen Partei, als Wahlkandidat usw. Soweit er Neger ist, wird der Schwarze zwar immer einer Minderheit angehören. Doch darin gleicht seine Lage der des Juden und Katholiken. Er ist da in keiner anderen Lage als die Mitglieder anderer Minderheiten in einer Demokratie auch. Es gilt heute in politischen Kreisen als wünschenswert, in jedem Ausschuß, auf jeder Liste

einen schwarzen Politiker zu haben; doch das heißt wieder, in ihm nicht den Politiker, sondern den Neger sehen. Das ist eine Haltung, die überwunden werden muß, soll die Integration des Negers auf politischer Ebene mehr als ein leeres Wort bleiben.

Zur wirtschaftlichen Integration: Sie ist gefordert von der Gesundheit der amerikanischen Verbraucherwirtschaft. Man hat gesagt, eine Gesellschaft könne es sich rein wirtschaftlich gesehen nicht leisten, daß ein großer Teil ihrer Bürger ohne Wissen und Bildung aufwächst. Ähnliches gilt hier: Wenn rassische Vorurteile die Begabung und Arbeitskraft des Negers sich nicht voll auswirken lassen und ihm einen ungehinderten Zutritt zum Markt verwehren, so bildet das unter Umständen einen Hemmschuh für das gesamte Wirtschaftsleben des Landes. Es gibt heute mehr als 19 Millionen Neger in USA; ihre Kaufkraft hat die 20 Milliarden-Dollar-Jahresgrenze überschritten. Keine Gesellschaft kann es sich leisten, eine solche wirtschaftliche Macht zu ignorieren.

Diese Argumentation mag sehr utilitaristisch erscheinen. Sie ist es, und darin liegt ihre Stärke. Es gibt Menschen, die ihre Vorurteile erst zu revidieren bereit sind, wenn sie entdecken, daß finanzielle Nachteile mit ihnen verbunden sind. Die Neger haben selbst als erste die Macht erkannt, die ihre wachsende wirtschaftliche Bedeutung darstellt. Sie haben sie bereits durch den Boykott gewisser Läden demonstriert. Die weitgehende Integration der Neger in einer Stadt wie Atlanta beruht zum großen Teil auf diesen Zusammenhängen. Die weiße Geschäftswelt hat begriffen, daß sie für das Festhalten an den veralteten Traditionen einen zu hohen Preis zahlen müßte. Wenn Florida dem Staat South Carolina in der Integration weit voraus ist, dann darum, weil das viel stärker industrialisierte Florida die wirtschaftliche Kraft der Neger und der mit ihnen sympathisierenden Weißen viel stärker zu spüren bekommt. Dabei wird die Integration des Negers als Verbrauchers wahrscheinlich leichter zu verwirklichen sein als seine Integration als Erzeuger. Noch immer besteht ein großer Prozentsatz der Neger aus ungelernten oder schlecht ausgebildeten Arbeitern. Das ist ein Problem der Ausbildung. Um aus seiner niedrigen Arbeitseinstufung herauszukommen, muß der Neger Zugang zu einer besseren Ausbildung finden.

Die soziale Seite der Integration. „Sozial" ist ein sehr weiter Begriff. Er reicht von den Beziehungen intimer Freundschaft bis zur Klubmitgliedschaft. Das Ideal heißt hier die freie Wahlmöglichkeit. Der Neger muß so gut wie der Weiße die Freiheit besitzen, seine Freunde und Kameraden zu wählen, wie er will. Niemand darf wegen der Wahl seiner Freunde Nachteile haben; er darf aber auch nicht verpflichtet sein, Neger oder Juden oder Katholiken unter seine Freunde zu zählen.

Dieses Ideal wird von beiden Richtungen der Neger anerkannt, von der zentripetalen wie von der zentrifugalen; vorausgesetzt, daß jeder die freie Wahl des andern achtet. Die Neger, die sich mehr vom gesellschaftlichen Leben ihrer eigenen Gruppe angezogen fühlen, können ihren Neigungen folgen, ohne als Feiglinge oder Egoisten behandelt zu werden. Die andern, die es mehr zum allgemeinen amerikanischen Leben zieht, bei dem die Hautfarbe keine Rolle spielt, brauchen nicht zu fürchten, man werde ihnen das als Liebäugeln mit den Weißen ankreiden.

Es ist aber wichtig, auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Integration die verschiedenen Schichten oder Bereiche zu unterscheiden. Es ist nicht dasselbe, ob man sie für die Schule fordert oder es einer Familie übelnimmt, wenn sie zu einer Coctail Party keinen Neger einlädt. Mit einer unterschiedslosen Rassenmischung ist der Sache der amerikanischen Neger nicht gedient. Gerade weil die Schule eine halb öffentliche und halb gesellschaftliche Funktion ausübt, fordert sie eine besondere Art der Integration. Doch läßt sich auch die Erziehung in das allgemeine Ideal einer geschichteten Integration einordnen.

Es bleibt ein Wort zu sagen über die Integration des Negers in das kulturelle Leben Amerikas. Jeder denkt hier sogleich an den Beitrag des Negers zur Musik. Die Negro Spirituals sind das farbigste Element der amerikanischen

Volksmusik. Zum Jazz ist kein Wort zu verlieren. Gerade er zeigt, wie stark der farbige Mann den Weißen künstlerisch anzuregen vermag. Es ist zu wünschen, daß diese Anregungen nicht auf das Gebiet der Musik beschränkt bleiben. Bisher liegt freilich kein wesentlicher Beitrag von Negern zur amerikanischen Literatur vor; auch auf dem Gebiet der bildenden Künste sind Neger noch nicht sehr zahlreich vertreten. Zweifellos haben sie aber im künstlerischen Leben der Vereinigten Staaten ihren spezifischen Beitrag zu leisten. Man kann nur hoffen, daß sie ihr Eigenes nicht einfach in einer „Schmelztiegel-Integration" einschmelzen lassen, sondern es als wertvollen Beitrag zum Gesamt der amerikanischen Kultur beisteuern.

Aus den besprochenen Fällen dürfte klarer geworden sein, was wir – unzulänglich – „geschichtete" Integration genannt haben. Vergleicht man die Gesellschaft mit einer chemischen Verbindung, dann könnte man den Neger ein Element der amerikanischen Mischung nennen; und zwar wäre er als Element vielwertig: er tritt auf verschiedenen Wegen in diese Verbindung ein. In einigen Fällen wird er in ihr aufgehen, um eine neue Substanz zu bilden; in andern wird er Beziehungen zu andern Elementen herstellen, wobei alle bleiben, was sie sind. Wieder in andern Fällen bildet er einen Katalysator für die amerikanische Mischung, indem er Tätigkeiten anregt und Reaktionen hervorruft, die ohne ihn nicht möglich wären. Noch einmal: dieses Ideal einer vielwertigen Integration steht im Widerspruch zu dem des Schmelztiegels, wo alle Elemente ihre Eigenart verlieren und Teile einer einheitlichen Masse werden sollen.

Die „geschichtete" Integration ist ein gesundes und praktisches Ideal für die amerikanischen Neger; sie ist nicht einfach nur ein Wunschbild. Sie hat, wie immer man sie auch nennen mag, ihre Wurzeln im demokratischen Ideal der Staaten und in der Struktur ihrer heutigen Gesellschaft. Die amerikanische Gesellschaft ist offen. In der Theorie und in der Praxis kennt sie Gebiete, auf denen es keinerlei Unterschiede zwischen den Bürgern geben darf, und andere, wo keine Uniformität erfordert ist.

Eingangs war von der Auseinandersetzung zwischen den Negern bezüglich des Zieles ihrer Anstrengungen die Rede. Sie erscheint nun in einem neuen Licht. Die geschichtete Integration würde sich weder gegen die zentripetale, noch gegen die zentrifugale Richtung wenden. Vom Standpunkt einer differenzierten Integration aus müssen sie keineswegs zu einem Konflikt führen. Sie wirken auf verschiedenen Ebenen. Auf der Ebene der sozialen und kulturellen Belange führen sie den Schwarzen zu seiner eigenen Gruppe; wo es aber um Wirtschaft und Politik geht, werden sie ihn in die Weite des allgemeinen amerikanischen Lebens entlassen. Die geschichtete Integration steht nur im Gegensatz zu den Extremen dieser beiden Richtungen: zum Isolationismus der Black Muslins und zu den Befürwortern des völligen Aufgehens und Verschmelzens, eines sozialen Monismus, der gar nicht dem demokratischen Ideal der USA entspricht.

William Sullivan SJ

# BESPRECHUNGEN

## Theologie

*Bibeltheologisches Wörterbuch.* Hrsg. v. Johannes B. Bauer. 2., erw. Aufl. 2 Bände. Graz: Styria 1962. 1292 S. Zus. Lw. DM 56.–.

Die Neuauflage des 1959 erstmals in einem Band erschienenen Wörterbuchs vermehrt die damals 107 Stichworte um weitere 69. Wir haben also ein weithin neues Werk vor uns, das nun im Unterschied zur ersten Auflage fast alle wichtigen Themen der biblischen Theologie behandelt, wenn auch ein so zentraler Begriff wie „Offenbarung" immer noch fehlt. Die Beiträge sind, dies läßt sich bei einem Lexikon nicht vermeiden, an Umfang und Gewicht sehr unterschiedlich. Sie bemühen sich jedoch alle, die Theologie der Heiligen Schrift einem breiten Leserkreis verständlich zu machen.

Die starke Erweiterung des Umfangs ist, wie das Vorwort sagt, zum Teil den Mitarbeitern, zum Teil den Herausgebern zu danken: den Mitarbeitern, weil nicht alle ihre Beiträge rechtzeitig zur ersten Auflage ablieferten; den Herausgebern, „weil nur das Wesentliche geboten werden sollte". Der Leser fragt sich dabei, ob es nicht zweckmäßiger und dem Benutzer dienlicher gewesen wäre, wenn man von vornherein nur die jetzige vollständigere Ausgabe hätte erscheinen lassen. In der ersten Auflage fehlten ohnedies einige der wesentlichsten Begriffe, so Adam, Barmherzigkeit, Ehe, Erbsünde, Evangelium, Heil, Herz, Himmelfahrt Christi, Lamm Gottes, Leib, Mensch, Schöpfung und Volk Gottes.

*W. Seibel SJ*

*Unio Christianorum.* Festschrift für Erzbischof Dr. Lorenz Jäger zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. O. Schilling u. H. Zimmermann. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1962. 450 S. Ln. DM 23.50.

Der Erzbischof von Paderborn ist auf keinem Gebiet so sehr in der großen Öffentlichkeit hervorgetreten wie in der ökumenischen Arbeit. Die Begründung des ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen gleich nach dem Krieg und die Errichtung des Johann-Adam-Möhler-Instituts sind nur die äußeren Zeichen einer dauernden Aktivität. So lag nichts näher, als auch die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag unter den Titel „Unio Christianorum" zu stellen.

Sie enthält nach einem Geleitwort von Kardinal Bea 27 Beiträge, die sich in ihrer überwiegenden Mehrzahl mit den Fragen der Einheit der Christen in Ost und West befassen. Unter den Mitarbeitern findet man neben den Professoren der Paderborner Philosophisch-theologischen Akademie Namen wie R. Grosche, H. Schürmann, H. Schlier, H. Bacht, H. Fries, H. Volk, W. Bartz, Th. Kampmann und J. Lortz. Zu Beginn gibt E. Stakemeier eine ausführliche Würdigung des Lebens und des Schaffens des Jubilars.

*W. Seibel SJ*

Hünermann, Peter: *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier.* Freiburg: Alber 1962. XX, 170 S. (Symposion 10) Kart. DM 15.80.

Staudenmaier war unter den Theologen der Tübinger Schule des beginnenden 19. Jahrhunderts einer der genialsten. Wie kaum ein anderer hat er sein Leben lang an dem Werk gearbeitet, das jene Schule als das wichtigste ihrer Zeit erkannt und in Angriff genommen hatte, an der Auseinandersetzung mit der Romantik und dem Deutschen Idealismus und an dem Versuch, die Kategorien dieses Denkens in die Theologie zu integrieren.

Die Studie Hünermanns befaßt sich ausdrücklich nur mit der Anthropologie Staudenmaiers. Weil aber die Lehre vom Menschen alle theologischen Probleme impliziert, haben wir hier ein Gesamtbild der Theologie Staudenmaiers vor uns. Hünermann beginnt bei den frühen Schriften, die hauptsächlich unter dem Einfluß des romantischen Denkens standen, berichtet dann ausführlich über die beiden großen Systementwürfe von 1834 und 1840 und schließt mit der „letzten wissenschaftlichen Form der spekulativen Anthropologie Staudenmaiers".

Er hebt dabei stets und mit Recht hervor, wie sich das Denken Staudenmaiers in der Be-

gegnung mit der geistigen Welt seiner Zeit, vor allem mit dem Idealismus Hegels, formte. Immer ging es Staudenmaier darum, in seiner theologischen Konzeption „die große Einheit aller Wirklichkeit als System darzustellen" (105). Er suchte die Spannung von Schöpfung und Erlösung, von Wissen und Glauben, von Natur und Gnade als Verschiedenheit innerhalb einer umfassenderen Einheit zu erfassen. Hünermann zeigt, wie er von einer noch zu undifferenzierten Betonung der Einheit zu einer Begrifflichkeit findet, die ihm gestattet, „Gnade und Natur ... in eins zusammen zu sehen, ohne doch die Linien zu verwischen" (113).

Der Verfasser referiert sachlich und klar. Er weiß, daß man nicht alles, was uns zunächst fremd klingt, nur deswegen verurteilen darf, weil es mit der Sprache unserer Theologie nicht mehr völlig übereinstimmt. Er ist also auch in seiner Kritik wohlwollend und läßt dadurch Staudenmaier überall Gerechtigkeit widerfahren. Obwohl dieser in vielen Dingen Kind einer vergangenen und uns bereits fremd gewordenen Zeit ist, hat er auch der heutigen Theologie eine Fülle von Anregungen zu geben. Nicht die geringste besteht in der Offenheit, mit der er das Denken seiner Zeit in die Theologie zu integrieren versuchte. Es ist das hauptsächlichste Verdienst des Buches, daß es dieses Bemühen Schritt für Schritt verfolgt und ausführlich gewürdigt hat. *W. Seibel SJ*

Scheid, José Ewaldo: *Die Heilstat Gottes in Christus.* Eine Studie zu R. Bultmanns Auffassung von der Erlösung in Jesu Tod und Auferstehung. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich 1962. 159 S. Kart. DM 18.–.

Als Ergänzungsband zu dem der Diskussion innerhalb der katholischen Theologie gewidmeten fünften Band der Sammlung „Kerygma und Mythos" erscheint hier, nach dem Werk von Theunis (siehe diese Zschr. 167 [1960/61] 154), eine zweite umfassende Monographie eines katholischen Theologen. Scheid will die Grundlinien der Lehre Bultmanns von der Erlösung des sündigen Menschen durch Christus darstellen. Es geht ihm dabei weniger um die philosophischen Vorentscheidungen, die in Bultmanns Denken sichtbar werden, als um die Ergebnisse seiner neutestamentlichen Exegese, die auch ausführlich dargestellt werden (45–171). Dabei wendet sich der Verf., der in Brasilien eine Professur bekleidet, vornehmlich an Studierende der katholischen Theologie (8) und will ihnen eine erste Orientierung über das Werk Bultmanns bieten. Er läßt deswegen hauptsächlich Bultmann selbst reden und beschränkt sich auf ein ausführliches und scharfsinniges Referat, das in wohlwollender Objektivität die zentralen Thesen seiner Theologie entfaltet.

Er zeigt zunächst (13–42), wie Bultmann den sündhaften Zustand, aus dem der Mensch erlöst werden muß, auffaßt. Dann wendet er sich der Erlösungslehre zu und zeigt, wie nach der Exegese Bultmanns für die gesamte Hl. Schrift nur Tod und Auferstehung Christi heilsbedeutend sind (45–121), und zwar nicht als historische Vorkommnisse (125–188), sondern als „eschatologisches Ereignis" im jeweiligen Jetzt der „sola fides" (191–224). Dabei hebt Scheid richtig hervor, daß sich Bultmann von einem primär pastoralen Anliegen leiten läßt, nämlich von dem Willen, dem modernen Menschen die Frohbotschaft von neuem lebendig werden zu lassen, indem er sie in einer Sprache verkündigt, die er versteht. Scheid stimmt dem „Daß" dieses Anliegens zu, distanziert sich aber von dem „Wie" der konkreten Durchführung, wo er mit Recht ein radikales Zu-Ende-Denken der lutherischen „sola fides" sieht. Die kritischen Bemerkungen, die er den einzelnen Kapiteln gesondert anschließt, stellen lediglich die Positionen der traditionellen katholischen Theologie dar und wollen dem Leser die Grundsätze bieten, von denen aus eine umfassende und prinzipielle Auseinandersetzung zu führen wäre, für die Scheid hier das Material geliefert und die Grundlage geschaffen hat.

*W. Seibel SJ*

*Einsicht und Glaube.* Hrsg. v. Joseph Ratzinger und Heinrich Fries. Freiburg: Herder 1962. 487 S. Ln. DM 38.–.

Die 29 Aufsätze dieses Sammelbandes sind dem Münchener Fundamentaltheologen Gottlieb Söhngen als Festschrift zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Der Titel des Werkes wie auch die Titel der einzelnen Themengruppen: Das Wort der Schrift und die Theologie, Offenbarung und Vernunft, Der Weg der Theologie als Wissenschaft, Katholische und reformatorische Theologie im Gespräch, bezeichnen die Fra-

gen, denen sich Söhngen in seinem Lebenswerk in besonderer Weise zugewandt hat. Zu den Autoren gehören unter anderen H. Fries, K. Rahner (mit einem wichtigen Beitrag: Theologie im Neuen Testament), P. Brunner, H. Küng, H. Schlier („Glauben, Erkennen und Lieben nach dem Johannesevangelium"), J. Schmid („Der Begriff der Seele im NT"), J. Ratzinger („Gratia praesupponit naturam"), J. Pascher, J. Auer, E. Schlink, H. Bacht („Die Sichtbarkeit der Kirche im kontroverstheologischen Gespräch der Gegenwart") und K. Mörsdorf („Die Unmittelbarkeit der päpstlichen Primatialgewalt im Lichte des kanonischen Rechtes"). W. Böckenförde hat das Schrifttum Söhngens am Schluß vollständig zusammengestellt.

*W. Seibel SJ*

## Christliches Leben

Leclercq, Jean OSB: *Wissenschaft und Gottverlangen.* Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf: Patmos 1963. 339 S. Ln. DM 26.–.

Dom Leclercq gilt als einer der besten Kenner der frühmittelalterlichen Geistesgeschichte und Spiritualität, insbesondere des hl. Bernhard. In diesem Band legt er die reife Frucht jahrelanger Einzelforschungen vor, die darauf hinauslaufen, daß es vor und neben der Schultheologie oder Scholastik eine eigene von dieser sich deutlich abhebende Mönchstheologie gegeben hat. Sie ist weniger spekulativ, weniger theoretisch und diskussionsfreudig als die Scholastik. Die Mönchstheologie will der Frömmigkeit und Innerlichkeit dienen. Sie steht der Bibel und den Kirchenvätern nahe, und da gleichzeitig in den Klöstern die antike Literatur liebevoll gepflegt wurde, bildet sie zugleich eine Brücke, über die die antike Kultur in die späteren Jahrhunderte gelangt.

Bietet das Werk eine Fülle von Anregungen für den Historiker, die hier nicht einmal skizziert werden kann, so geht doch sein eigentliches Anliegen weit über diese „Materialien" hinaus. Worum es Dom Leclercq im Grunde geht, kommt im Titel des Originals am genauesten zum Ausdruck: L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu: Man kann es in die Frage kleiden: Wie vereinigt das Mönchtum seine Liebe zum Buch, zur Literatur, zu Kultur und Bildung, die man ihm unbedingt zubilligen muß, mit seinem wesentlichen Zentralanliegen, das kein anderes ist, als Gott suchen und ihm ungeteilt anhangen? Diese Frage ist nicht mehr bloß geschichtlich. Sie ist eine Lebensfrage für das Mönchtum in der Kirche von heute. Dom Leclerq wünscht offenbar brennend, daß die Mönche von heute den überzeitlichen und äußerst aktuellen Wert des Mönchsideals erkennen und ihm treu bleiben.

Sie leisten damit zugleich einen unersetzlichen Dienst innerhalb der Gesamtkirche. Denn die Frage, wie sich „eine wesentlich auf Gott gerichtete Haltung mit einem ernsthaften Bemühen um Bildung und Kultur vereinigen läßt, ohne daß es zu einer Zweideutigkeit oder Zerrissenheit kommt", ist für viele Christen in der Welt heute eine schmerzliche Problematik. Wie Dom Leclercq überzeugend dartut, haben die Mönche dieses Problem positiv gelöst. Es ist ihre Aufgabe auch in der Kirche der Gegenwart, diese Lösung immer von neuem darzuleben. Das heißt aber auch: Dieses Buch ist keineswegs nur für Historiker oder eben die Mönche. Es ist sehr zu wünschen, daß unser Klerus und unsere aufgeschlossenen Laien es lesen. Das Buch selbst ist ein schöner Beweis, wie eine wissenschaftlich gründliche Studie zugleich den Geist tiefer Frömmigkeit atmen und mit Anmut geschrieben sein kann.

*F. Hillig SJ*

Barrat, Denise: *Die Schriften von Charles de Foucauld.* Köln: Benziger Verlag 1961. 467 S. (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, Neue Folge Bd. 17) DM 24.80.

Die Freunde Foucaulds besaßen seit Jahren (genau seit 1958) als wertvollen Schatz die von Denise Barrat besorgte, bei den Editions du Seuil erschienene Anthologie „OEuvres Spirituelles". Auch dieses Foucauld-Buch wird nun nach so viel andern dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Hans Urs von Balthasar hat das Werk in seine Sammlung aufgenommen und damit allein schon seinen Rang bestätigt. Elisabeth Klein hat es ausgezeichnet ins Deutsche übertragen. Wenn es sich auch um eine Auswahl dessen handelt, was uns von Charles de

Foucauld schriftlich überkommen ist, so haben wir hier doch die heute wohl umfassendste Auswahl vor uns. Der Band enthält im wesentlichen Betrachtungen, Tagebuchauszüge, Pläne zur Gründung seiner Ordensgemeinschaften, Texte über Sklaverei und die Tuareg und Briefe. Es ist Wert darauf gelegt, daß möglichst alle typischen Gedanken Foucaulds zur Sprache kommen. So ist das Buch eine wichtige Hilfe, tiefer in die geistige Welt Foucaulds einzudringen; es ist darüber hinaus ein wertvoller Führer geistlichen Lebens und inneren Betens. Was hier geschrieben steht, ist nicht Literatur; es ist Widerschein gelebten Lebens. *F. Hillig SJ*

SUENENS, Léon-Joseph, Kardinal: *Krise und Erneuerung der Frauenorden.* Salzburg: Otto Müller 1962. 172 S. Brosch. DM 9.80.

Mit dieser Veröffentlichung schaltet sich der Kardinal von Mecheln, einer der führenden Männer des Konzils, in die Auseinandersetzung um eine Neugestaltung der weiblichen Orden ein. Fast möchte man von einer Denkschrift sprechen, und offenbar steht sie im Zusammenhang mit den Reformplänen des Konzils. In freimütiger Sprache untersucht der Kardinal die vielfältigen Aspekte und Gründe der unleugbar bestehenden Krise. Er legt einen besonderen Akzent auf das kirchenrechtlich verankerte Vorurteil, Ordensfrauen gehörten unterschiedslos hinter Klostermauern. Diese Überspannung der Klausur, die für die Kontemplativen ihren guten Sinn hat, habe nicht nur die inneren Strukturlinien der aktiven Orden verbogen, auf diese Weise lägen auch ungezählte Energien brach, auf die die Kirche in ihrer Reichgottesarbeit nicht verzichten könne. Selbst da, wo die Ordensfrauen in Schule und Caritas tätig seien, sei der ausgesprochen apostolische Charakter ihrer Arbeit durch die zunehmende Technisierung gefährdet. Erst recht sei der größte Teil der übrigen Ordensfrauen vom Apostolat ausgeschlossen, wo man doch in der gesamten kirchlichen Frauenarbeit so auf Hilfskräfte warte.

Was Kardinal Suenens will, kommt klar im französischen Titel seiner Denkschrift zum Ausdruck: Promotion apostolique de la Religieuse: Unsere Ordensfrauen gehörten in einem ganz andern Ausmaß an die apostolische Front, in die Familien, die Verbände, die Führungsgremien. Das bedingt freilich, daß sich bis in Kleidung und Ausbildung hinein vieles ändern müsse. Überhaupt hätte die Frau in den Orden vieles von dem nachzuholen, was die Frau in der Welt sich mit vollem Recht erkämpft habe: Anschluß an den heutigen Lebensstil, um den Menschen von heute für Christus zu gewinnen. Es mag sein, daß der Kardinal von Mecheln in der Betonung des aktiven, missionarischen Einsatzes sehr weit geht und wir nicht in allem sein Vertrauen auf Organisation und Schulung teilen; dennoch kann man nur wünschen, daß die Bischöfe und die leitenden Schwestern unserer Ordensgemeinschaften sich mit dieser wichtigen Veröffentlichung auseinandersetzen.

*F. Hillig SJ*

MAURIAC, François: *Der Menschensohn.* Bekenntnisse und Betrachtungen. München: Verlag Kurt Desch 1962. 157 S. DM 12.50.

Dieses Christusbuch Mauriacs, das nicht mit seinem „Leben Jesu" zu verwechseln ist, enthält eine Reihe lose miteinander verknüpfter Meditationen von ausgesprochenem Bekenntnischarakter. Sie sind gruppiert um die göttliche Kindheit, die Passion und das Fortleben des Erstandenen mitten unter uns. Christus in seiner Kirche, in seinen Priestern, in den Leidenden und Verfolgten. Der Dichter findet Worte harter Anklage über den Verrat der Liebe Christi durch die Christen. Dennoch bleibt ihm durch alles Versagen und alle Entstellung hindurch in der realen Kirche das heilige Antlitz sichtbar. – Die Übersetzung ist dem Sprachniveau des Originals nicht gewachsen, ja sie verfehlt stellenweise seinen Sinn, am folgenschwersten auf Seite 153, wo es richtig heißen muß: „Nicht als ob nicht das ganze Leben des Christen auf das ewige Leben gerichtet sein sollte und auf den ewigen Besitz seiner Liebe, die Christus ist." Die doppelte Negation ergibt einen bejahenden Sinn: Das Leben muß auf Christus ausgerichtet sein. *F. Hillig SJ*

OSTERMANN, Heinrich: *Einfaches Leben.* Der Weg des Christen durch die Welt. Graz-Wien-Köln: Styria 1962. 391 S. DM 15.80.

Ein Männerseelsorger unserer Zeit veröffentlicht hier seine Exerzitienvorträge und andere geistliche Ansprachen. Seine Hörer werden ihm

dafür dankbar sein, andere Seelsorger werden sich anregen lassen, darüber hinaus könnte eine neue Gemeinde entstehen. Zwar sind die einzelnen Vorträge nicht mehr deutlich voneinander getrennt, sondern zu einheitlicher Systematik zusammengearbeitet. Aber das Typische bleibt doch die Unmittelbarkeit des Manuskripts für eine intime Konferenz. Manchmal nur scharfe Disposition, dann wieder eine Serie kerniger Formulierungen, mittendrin Beispielerzählungen, wo man spürt, daß dem Redner auch der Schalk im Nacken sitzen kann, plötzlich der rhetorische Hammer einer klassischen Peroratio. Das Buch ist ein religiöses Buch für Männer und zwar für Laien. Es beginnt und endet zwar mit dem Geheimnis des ewigen und überweltlichen Gottes. Aber es scheut sich nicht, konkret zu werden und auf all die Bereiche einzugehen, in denen der Laie heute sein christliches Dasein verwirklichen muß. Hier wird das Exerzitienbuch des hl. Ignatius auf eine Laienaszese hin ausgewertet.

*N. Lohfink SJ*

CHARLES, Pierre: *Lobpreis der Dinge.* Freiburg: Herder 1962. 268 S. DM 19.80.

Unser Beten leidet nicht nur allgemein an Einfallsarmut; es ist auch oft viel zu abstrakt und bis an die Grenze der Ehrlichkeit von einer falschen Feierlichkeit. Demgegenüber haben die Betrachtungen von Pierre Charles nicht nur den Reiz der Neuheit und des Einfallsreichtums; sie leiten auch zur Schlichtheit und Ehrlichkeit an. Schon in früheren Bändchen hatte er die alltäglichen Begebenheiten zum Ausgangspunkt seiner Meditationen genommen. In dieser neuen Folge sind es die unscheinbaren und doch in der Wirklichkeit unseres Lebens so wichtigen Dinge, die er auf Gott und unser Heil hin durchscheinend macht: das Zimmer, das Brot, die Schuhe, der Tisch ... all das, was unter die Sinne fällt und unser konkretes und reales Leben ausmacht. Dahinter steht übrigens mehr als nur ein fühlendes Herz und die Ahnung des Dichters: diese Betrachtungen kommen aus theologischem Denken und enthalten eine ganze Schule des christlichen Humanismus. Sie sind ein wertvoller Beitrag zur Überwindung eines einseitigen Supranaturalismus, einer welt- und leibfeindlichen Frömmigkeit, die immer noch in religiösen Büchern ihr Wesen treibt.

*F. Hillig SJ*

## Recht und Gesellschaft

*Staatslexikon.* Recht-Wirtschaft-Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft, 6. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Bd 7. Schwurgericht-Venezuela. Freiburg i. Br: Herder 1962. 8 S., 1214 Sp. Ln. DM 88,– Halbleder DM 98,–.

Auch der siebte Band des neuaufgelegten Staatslexikons vermittelt eine Fülle von umfassenden Informationen aus den Bereichen von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft. Allein das Stichwort „Staat" z. B., von 4 Autoren bearbeitet, umfaßt 43 Spalten; dazu kommen noch 13 Begriffe von Sachverhalten, bzw. Funktionen, die mit dem Staat in Beziehung stehen. Die Fülle der Aussagen scheint allerdings zuweilen die Erkenntnis der Wesensstrukturen der behandelten Gegenstände zu verdunkeln. Das eine oder andere ist wohl nicht einheitlich und konsequent konzipiert. So lesen wir z. B. Sp. 602: „Der Staat ist eine im Abstieg begriffene Kategorie ... Sein Sinn ist uns gegenwärtig nicht mehr in seinem schlichten Dasein beschlossen ... Eine theologische Sinngebung hat in der S(taatslehre) keinen Platz. Die Sterne des Naturrechts leuchten nicht in die kaum auslotbare Tiefe der Frage nach dem Grund öffentlicher Gewalt ... „Vom selben Verf. heißt es dann Sp. 604: „Jene Grundfrage der S(taatslehre) – gemeint ist die Frage nach dem Grund und dem Maß öffentlicher Gewalt – kann aber nur auf dem Boden einer Ontologie des sozialen Seins einer Rechtsgemeinschaft gestellt und beantwortet werden, wobei das soziale Sein heute nicht anders als aus einer Ontologie der Person bestimmt werden kann." Was aber sind Überlegungen dieser Art, so müssen wir fragen, anders als naturrechtliche?

Sehr aktuell sind Bemerkungen, die der Münstersche Bischof Joseph Höffner über den „Sozialismus" macht: „Bei aller Betonung der nach wie vor bestehenden Differenzen sollte man den freiheitlich-demokratischen S(ozialismus) nicht immer wieder auf die marxistischen Ursprünge zurückstoßen, sondern den inneren Wandlungsprozeß redlich anerkennen." Vergleiche damit das kritischere Urteil von Gustav E. Kafka Sp. 212.

*H. Wulf SJ*

FORSTHOFF, Ernst: *Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit.* Stuttgart: W. Kohlhammer 1961. DM 12.80.

Das angezeigte Kompendium, das 1940 zum ersten Mal herauskam, erscheint in einer zweiten, erweiterten Auflage. Dazu gekommen ist eine Darstellung der deutschen Verfassungsgeschichte von 1871–1933. Es kam dem Verf. vor allem darauf an, die verfassungsgeschichtlichen Tatsachen in einen allgemeinen geistes- und sozialgeschichtlichen Rahmen hineinzustellen.

In drei großen Abschnitten entfaltet sich der Grundriß: „Vom Ausgang des Mittelalters bis zum Westfälischen Frieden", „Das Zeitalter des Absolutismus" und „Das Zeitalter des Nationalstaates". Es werden nicht nur die verfassungsgeschichtlichen Sachverhalte sehr übersichtlich mitgeteilt, sondern manche von ihnen auch in bemerkenswerter Weise gedeutet und bewertet. Etwa: die radikale, mit negativen bzw. positiven Wertakzenten versehene Trennung von Staat und Gesellschaft durch das liberale Bürgertum wird als Antwort auf die Bemühung zur Restauration des monarchischen Legitimitätsprinzips durch die etablierten Mächte auf und nach dem Wiener Kongreß verständlich gemacht. Oder das Urteil, daß „die Aufgabe der Verfassungsgestaltung im Jahr 1919 unlösbar war" (186), einfach deshalb, weil niemand eine Vorstellung davon haben konnte, welche gänzlich neuen Verhältnisse von der staatlich verfaßten Gesellschaft zu bewältigen waren. Bemerkenswert ist auch folgender Satz: „Verfassungsrechtlich gesehen, ging mit dem ersten Weltkrieg die Autonomie der bürgerlichen Gesellschaft zu Ende. Die strenge Sonderung von Staat und Gesellschaft, das dialektische Gegeneinander und Miteinander von Gesellschaft auf der Basis der natürlichen menschlichen Ungleichheit und Staat auf der Basis der staatsbürgerlichen Gleichheit stellte sich nach dem Kriege nicht wieder her. Die Ordnung der Gesellschaft wurde vom Staate abhängig, der allenthalben sanierend und schützend eingreifen mußte, um den Prozeß der Wirtschaft leidlich in Gang zu halten. Damit mußte der Drang der Wirtschaft nach Einflußnahme auf den Staat erwachen, so daß neben den Parteien die Verbände in bisher unbekanntem Ausmaß um den Einfluß auf die Staatswillensbildung zu ringen begannen. Damit entstand eine neuartige Gefährdung des Staates: ihm drohte die pluralistische Auflösung durch die organisierten gesellschaftlichen Kräfte" (185). – Wenn auch um einzelne Beurteilungen gestritten werden kann, so wird man doch das Buch mit großem Gewinn lesen.

*H. Wulf SJ*

PATTLOCH, Peter-Paul: *Recht als Einheit von Ordnung und Ortung.* Ein Beitrag zum Rechtsbegriff in Carl Schmitts „Nomos der Erde". Aschaffenburg: Paul Pattloch 1961. 133 S. Hlw. DM 8.50.

Das schmale Buch bietet eine kritische Analyse des Rechtsbegriffs und der Rechtsbegründung, die Carl Schmitt u. a. in seinem Buch: „Der Nomos der Erde", vorgelegt hat. Zunächst wird die „erkenntnistheoretische Position" des bedeutenden Staatsrechtlers dargestellt. Es ist die eines geschichtsphilosophischen Relativismus, eines Denkens in historisch bedingten „Perspektiven" im Geiste der Lebensphilosophie, zumal Nietzsches. Von daher kommt Schmitt zur Methode eines konkretgestalthaften Ordnungsdenkens, die er unterscheidet von der eines abstrakten Normativismus und eines puren Dezisionismus. In der konkreten, durch das Recht spezifisch gestalteten Ordnung, wird eine ursprünglich chaotische, durch antagonistische Mächte in Frage gestellte Welt, relativ befriedet. Die jeweils neue und neu aufgegebene Gestaltung wird gefordert und sozusagen schicksalhaft erzwungen vom geschichtlich sich wandelnden „Nomos der Erde". Was dieser seinshaft ist, bleibt unklar. Mit Recht deutet ihn der Verf. als mythisch schillernden Machtwillen. Er tritt konkret in Erscheinung in der jeweiligen „Landnahme", die sich in „Nehmen", „Teilen" und „Weiden" ausgliedert. Solche „Landnahme" wird als rechtsbegründender Urakt verstanden. Rechtens wird die konkrete „Landnahme", wenn sie von der hier und heute geschichtsmächtigeren Potenz vollzogen wird. (Schmitt illustriert dies an der „Landnahme" der „neuen Welt" durch die europäischen Mächte.)

Das Buch ist etwas umständlich und weitschweifig geschrieben; weniger Zitation, vor allem der Nietzsche-Texte – und mehr erhellende und unterscheidende Interpretation wäre erwünscht gewesen. Immerhin einiges Wichtige wurde gesehen und gesagt. Das von Schmitt gesichtete Problem bleibt weiterhin aufgegeben.

Es ist in der Tat das Problem eines konkreten, die Geschichtlichkeit des Menschen und der Völker bedenkenden Ordnungsdenkens. Schmitt verfehlt die Lösung deshalb, weil er ein metaphysisch fundiertes Naturrecht, das sich in allem geschichtlichen Gestaltwandel durchhält und die Entscheidung schon legitim präjudiziert, ablehnt. Somit muß er die Richtigkeit des Rechts zuletzt doch im Machtwillen der jeweils geschichtsmächtigeren „Figur" begründen. Die seinshafte Zuordnung eines essentiellen und existenziellen Rechtsdenkens und darin die konkrete Richtigkeit des Rechts wird nicht verständlich gemacht. *H. Wulf SJ*

HOMMES, Ulrich: *Die Existenzerhellung und das Recht.* Frankfurt: Vittorio Klostermann 1962. 224 S. Brosch. DM 22.50.

Es geht dem Verf. um die Frage nach dem „Ort" des Rechts in der Philosophie der „Existenzerhellung" von Karl Jaspers. In einem ersten Schritt wird die Grundintention des Jasperschen Denkens nachvollzogen. Es ergibt sich: „Existenz (wird) nicht als in sich abgeschlossenes Seiendes für sich angesetzt ..., sondern (ist) bestimmt ... durch einen dreifachen Bezug: sie ist in der Welt, ist mit anderen mögliche Existenz, ist vor Transzendenz" (92). Diese dreifache Grundverfügtheit hat der einzelne als Aufgabe zu übernehmen und ist nur so er selber. In einem zweiten Schritt geht es dann um das Verhältnis von Existenz und Recht selbst. Der „Ort" des Rechts ist die Dimension mitmenschlicher Kommunikation. Diese verwirklicht sich existenziell nur im „Miteinander von je Zweien" (94). Das Recht ist im „öffentlichen Miteinander" (94) angesiedelt. Jedoch sind beide Weisen des Mit-Seins jeweils aufeinander verwiesen. Wie ist dieser Verweis genauer zu deuten? In der Bewegung der Existenzerhellung gerät alles Objektive, Institutionelle, jede verfestigte Form in die Krise. Auch das Recht als „Wirklichkeit des Staates" (121) „trägt nicht mehr selbstverständlich das Dasein der staatlichen Gemeinschaft" (217). Die Fragwürdigkeit der konkreten Rechtsordnung kann nur verstanden und ins Positive gewendet werden, wenn die „Frage nach Grund und Sinn des Rechts überhaupt" (217) radikal gestellt wird. Hierin geht es um das ursprüngliche Verhältnis der Existenz zum Recht, welches Verhältnis nur in der Erhellung des Ursprungs von Existenz erfahren wird. Eben dieser Ursprung ist verdeckt durch die konkretobjektive Rechtsordnung und wird erst bloßgelegt in ihrer Erschütterung. In dieser wird die „Erfahrung der existenziellen Notwendigkeit des Rechts gemacht" (218). Wenn auch der „Ort" des Rechts der Bereich mitmenschlicher Kommunikation ist, so ist es nicht von selbst richtig geortet. Es vermag in seiner konkreten Gestalt die Verwirklichung des einzelhaften Selbstseins in Frage zu stellen und muß so immer wieder neu an den rechten „Ort" gestellt werden. Erst dann und darin gewinnt es seine wahre Möglichkeit. Wenn daher der einzelne, dem es um sein Selbstsein geht, sich negativ zur Wirklichkeit einer konkreten Rechtsordnung stellt und stellen muß, dann „geht es ihm um sein eigenstes Seinkönnen und zugleich damit um die eigentliche Möglichkeit des Rechts" (218).

Der Verf. hat mit großer Klarheit und beträchtlichem Scharfsinn den Ansatz einer möglichen Rechtsphilosophie in der Existenzphilosophie von Jaspers aufgezeigt. Das Ergebnis bezüglich des Themas ist nicht eigentlich überraschend. Auch im Recht geht es natürlich um die Selbstverwirklichung des Menschen als Person, die einzelhaft und gesellschaftlich zugleich ist. Es bleibt aber das Problem, wie Jaspers die Fragen nach dem absoluten Geltungsgrund, nach dem materiellen Inhalt und nach der Weise der Erkenntnis einer konkreten Rechtsordnung von seinem Ansatz her beantwortet hätte. *H. Wulf SJ*

ZIHLMANN, Rudolf: *Vom Kosmos des Staates.* Zürich: Thomas-Verlag. München–Paderborn–Wien: Ferdinand Schöningh 1962. 111 S. Ln. DM 5,80.

In dem schmalen Buch geht es um eine kritische Reflexion auf das politische Selbstverständnis des kontinentalen „Westens". Der Untertitel macht die Absicht dieser Kritik deutlich: „Fragmente zur Wiedergeburt des konservativen Denkens." In einem Einleitungskapitel wird zunächst die Misere der mangelnden sprachlichen wie sachlichen Präzision entscheidender politischer Begriffe beklagt. Elemente des konservativen Denkens werden dann im Gegenüber zum Geist der französischen Revolution entwickelt. Diese habe vor allem zwei Väter: Descartes und Rousseau. Beide standen in je verschiedener Art auf gegen „die Veranke-

rung der Person in gesellschaftlichen Rangordnungen und institutionellen Gebilden" (20), also gegen „Repräsentation und Institution" (20). Die Einwände gegen den Geist dieser Revolution, der in dialektischer Einheit eine rationale und mythische Komponente enthält, werden in einem Nachvollzug der „Reflections on the Revolution in France" von Edmund Burke formuliert. In diesen werde im Denkstil einer lebendigen, geschichtsbewußten Einbildungskraft, d. i. aus der Wahrheit wirklichkeitsbezogener Imagination, „die Idee einer archetypischen Ordnung" (28) vorgelegt. Eine solche Ordnung komme in den geschichtlich gewachsenen Institutionen, wenn auch nicht rein und ungebrochen, zur Erscheinung. Natur des Menschen sei es, in solch „künstlicher Natur" zu leben. Ranghöchste innerweltliche Institution sei der Staat. Er sei ein „mimetischer Kosmos", d. h. die konkrete staatliche Ordnung müsse vom Menschen in einem „mimetischen" Prozeß entworfen werden, gemäß einem Urbild, einem Archetyp, der in vorbildlichen humanen Repräsentationen offenbar werde und unter dessen Gesetz sich der jeweils einzelne stelle. Im Raum eines solchen nachahmenden Verhaltens als Nachfolge stehen dann Mensch, Staat und Kosmos in einem seinsgemäßen, gestalthaften, analogischen Verhältnis zueinander. In einer solchen, nicht reaktionär oder restaurativ gemeinten Ordnung, werde die Geschichte in ihren differenzierten Gestaltungen nicht übersprungen, sondern immer neuer Ansatz zu jeweils neuen „Figuren". In einem letzten Kapitel, „Vom sozialen Mythos", ist von der mythischen Überhöhung der Gesellschaft die Rede. Zu ihr dränge das irrationale Element des revolutionären Geistes und verderbe darin eigentlich den „mimetischen Kosmos des Staates" (50).

Die Korrekturen am Geist der Aufklärung und der Romantik, an Descartes und Rousseau und ihren Nachfolgern bis zur Stunde, scheinen bemerkenswert. Immerhin waren beide Epochen geschichtlich „notwendig". Uns wird es jeweils neu aufgegeben bleiben, wahrhaft geschichtlich zu existieren, d. h. in jener Kontinuität, in der das Vergangene, so oder so, gegenwärtig bleibt, um daraus die Zukunft, die nie rein verfügbare, zu entwerfen gemäß der überzeitlichen, metaphysischen Struktur des Seins, die auf den Schöpfer-Gott selbst zurückgeht.

*H. Wulf SJ*

*Die Lehre Saint-Simons.* Eingeleitet und hrsg. von Gottfried SALOMON-DELATOUR. Neuwied: H. Luchterhand 1962. 299 S. Ln. DM 28.–.

Saint-Simon (1760–1825) hatte bereits 1803 in den „Briefen eines Einwohners von Genf an seine Zeitgenossen" die grundsätzliche Neuordnung aller Verhältnisse und Gegensätze der menschlichen Gesellschaft gefordert. In seinem Hauptwerk „Le nouveau Christianisme", 1825, warf er dem Christentum vor, daß es an feudalen Institutionen hänge und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft vernachlässige. Doch könne sein Prinzip einer umfassenden Bruderliebe als göttliches Prinzip aller Moral gelten. Soziale Hebung des ärmsten und zugleich zahlreichsten Standes verlangte er durch die Industrie. Sie sollte wissenschaftlich geplant und planmäßig organisiert werden.

Das vorliegende Buch ist die erste deutsche Übersetzung der 1830 in Paris erschienenen „Exposition de la Doctrine de Saint-Simon". Was sich hier als „Lehre" gibt, ist nicht Saint-Simon selbst, sondern dessen Interpretation und Weiterentwicklung, vor allem durch seine Schüler R. Bazard und P. Enfantin. Bazards Anliegen war eine soziale Wirtschafts- und Eigentumslehre. Enfantin schlug sich für eine neue Religion. Diesseitig, sensualistisch, pantheistisch, die Frau emanzipierend und freie Liebe propagierend, glaubte er, paradiesisches Glück auf irdischem Wohlstand ansiedeln zu können.

Saint-Simon und seine Schüler leiten die sozial-ökonomischen Theorien ein. Von der klassischen und liberalen Ökonomie unterscheidet sich die Lehre prinzipiell als Soziologie. Sie unterscheidet sich vom Marxismus, indem sie keinen radikalen Materialismus voraussetzt, keine klassenlose Gesellschaft und keine gewalttätige Revolution herbeiführen will.

In der Einleitung zur deutschen Ausgabe hätte die Entwicklung und Unterscheidung der Lehre durch die Schüler Bazard und Enfantin gegenüber Saint-Simon klarer herausgearbeitet werden müssen. Die verschiedenen Stränge der Lehre (der wissenschaftlich-industrielle, der soziale, der religiöse), ihre realistischen und utopischen Elemente hätten deutlicher unterschieden werden können. Ihre Nachwirkung, vor allem auf deutsche Schriftsteller und Jungsozialisten des 19. Jahrhunderts, ist nur karg angedeutet. Die Übersetzung ist nicht frei von Gallizismen. Das Verdienst der Ausgabe liegt in der erstmaligen Darbietung des deutschen Textes.

*P. K. Kurz SJ*

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit

*Wörterbuch der Mythologie.* Hrsg. von H. W. Haussig. I. Abt.: Die alten Kulturvölker. Lfg. 4. Stuttgart: Ernst Klett 1962. 465–567. 10 Bogen-Bogenpreis DM 2.60.

Wülker, Gabriele: *In Asien und Afrika.* Stuttgart: Kreuz-Verlag 1962. 117 S. kart. DM 7.80.

*Wunder und Magie.* Mit Beiträgen von Hermann Lais u. a. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 17. Würzburg: Echter-Verlag 1962. 92 S. br. DM 5.20.

Zermatten, Maurice: *Wie geläutertes Gold.* Roman. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1962. 222 S. Lw. DM 12.80.

Ziesel, Kurt: *Die Pressefreiheit in der Demokratie.* Eine kritische Untersuchung. München: J. F. Lehmanns Verlag 1962. br. DM 8.–.

Adler, H. G.: *Eine Reise.* Erzählung. Bonn: Bibliotheca christiana. 303 S. Lw. DM 18.50.

Alverdes, Paul: *Rabe, Fuchs und Löwe. Fabeln der Welt.* München: Ehrenwirth 1962. 400 S. Lw. DM 16.80.

Amiot, François: *Die Theologie des heiligen Paulus. Mainz:* Matth.-Grünewald-Verlag 1962. 279 S. Lw. DM 17.80.

Arce, Armando Uribe: *Una experiencia de la poesia: Eugenio Montale.* Santiago: Universidada de Chile 1962. 100 S.

Arntzen, Helmut: *Der moderne deutsche Roman.* Voraussetzungen, Strukturen, Gehalte. Heidelberg: Wolfgang Rothe 1962. 128 S. kart. DM 9.80.

Augustinus, Aurelius: *Der freie Wille.* 3. Aufl. Paderborn: Ferd. Schöningh 1962. 253 S. Lw. DM 12.80.

Kather, Arthur: *Unser Weg in Gottes Herz.* Ein geistliches Jahrbuch. Aus den Schriften von Prälat Arthur Kather zusammengestellt und mit einem Nachwort beschlossen durch Ernst Laws. Donauwörth: Ludwig Auer 1962. 323 S. Lw. DM 10.80.

Keller, James: *Ein Wort zur Beherzigung.* Aschaffenburg: Paul Pattloch 1962. 371 S. Lw. DM 14.80.

Kentler, Helmut: *Jugendarbeit in der Industriewelt.* Bericht von einem Experiment. 2., erweiterte Aufl. München: Juventa Verlag 1962. 191 S. br. DM 9.80.

Kessler, Harry Graf: *Walther Rathenau.* Sein Leben und sein Werk. Wiesbaden: Rheinische Verlags-Anstalt 1962. 455 S. Lw. DM 25.–.

Knirck, Erich: *Sozialpädagogik.* Ein Schlagwort oder mehr? Düsseldorf: Walter Rau 1962. 65 S. DM 5.80.

Köberle, Adolf: *Christliches Denken.* Von der Erkenntnis zur Verwirklichung. Hamburg: Furche-Verlag 1962. 260 S. Lw. DM 16.80.

Komm zu mir. Gebet-, Lieder- und Meßbüchlein für Fünf- bis Achtjährige. 2. ergänzte Aufl. Passau/Linz: Veritas 1962. 115 S. DM 5.90.

Kuhn, Helmut: *Das Sein und das Gute.* München: Kösel 1962. 438 S. Lw. DM 35.–.

Landmann, Salcia: *Jiddisch.* Das Abenteuer einer Sprache. Olten, Freiburg: Walter-Verlag 1962. 469 S. Lw. DM 24.80.

Latour, Conrad F.: *Südtirol und die Achse Berlin-Rom 1938–1945.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1962. 158 S. br. DM 7.80.

*... leben in Europa.* Berichte und Storys von sieben jungen Autoren. Hrsgb. von Hans-Christian Kirsch. München: Juventa 1962. 189 S. Lw. DM 11.80.

Lecuyer, Joseph: *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance.* Le Puy: Xavier Mappus 1962. 303 S.

Leist, Fritz: *Der Mensch im Bann der Bilder.* Verführung oder Geleit? München: Manz 1962. 181 S. Lw. DM 14.80.

Leppmann, Wolfgang: *Goethe und die Deutschen.* Vom Nachruhm eines Dichters. Stuttgart: W. Kohlhammenr 1962. 296 S. br. DM 9.80.

*Lexikon für Theologie und Kirche.* Begründet von Michael Buchberger. 2., völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. Bd. VII. Freiburg: Herder 1962. 12 S., 1368 Sp. Lw. DM 88.–.

Lieberg, Godo: *Puella Divina.* Die Gestalt der göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung. Amsterdam: P. Schippers 1962. 343 S. 38.– Holl. Gulden.

Luckow, Marion: *Die Homosexualität in der literarischen Tradition.* Studien zu den Romanen von Jean Genet. Stuttgart: Ferd. Enke 1962. VIII, 149 S. (Beiträge zur Sexualforschung, 26. Heft) geh. DM 25.–.

Maller, Martin: *Die Fahrt gegen das Ende.* Erlebnisse aus den Partisanenkämpfen im Balkan. 2: 1944. Bonn: Verlag bibliotheca christiana 1962. 362 S. Lw. DM 18.50.

Mandelkow, Karl Robert: *Hermann Brochs Romantrilogie.* „Die Schlafwandler". Gestaltung und Reflexion im modernen deutschen

Roman. Heidelberg: Carl Winter 1962. 194 S. kart. DM 24.–.

MANN, Ulrich: *Vorspiel des Heils.* Die Uroffenbarung in Hellas. Stuttgart: Ernst Klett 1962. 402 S. Lw. DM 37.50.

MARABINI, Jean: *Jugend zweier Welten.* Untersuchungen über die sowjetische und amerikanische Jugend. Wiesbaden: Rheinische Verlags-Anstalt o. J. 359 S. Lw. DM 16.80.

MAYER, Anton: *Das Bild der Kirche.* Hauptmotive der Ekklesia im Wandel der abendländischen Kunst. Regensburg: Friedrich Pustet 1962. 133 S. Lw. DM 13.80.

MAYER, August: *Emanzipation, Frauentum, Muttertum, Familie und Gesellschaft.* Stuttgart: Ferdinand Enke 1962. IX, 63 S. kart. DM 5.–.

MESSERER, Wilhelm: *Kinder ohne Alter.* Putten in der Kunst der Barockzeit. Regensburg: Friedrich Pustet 1962. 131 S. Lw. DM 13.80.

METZ, Johannes Baptist: *Armut im Geiste.* München: Ars sacra 1962. 62 S. DM 6.40.

MEYER, Hans: *Einleitung in die Philosophie.* 2., erweit. Aufl. Paderborn: Ferd. Schöningh 1962. 258 S. Lw. DM 17.80.

MRASEK, Karl Norbert: *Kein Meister fällt vom Himmel.* Historischer Roman. Aschaffenburg: Paul Pattloch 1962. 306 S. Lw. DM 16.80.

MÜLLER-ECKHARD, Hans: *Erziehung ohne Zwang.* Kritik der Wunschbildpädagogik. Freiburg: Herder: 1962. 103 S. kart. DM 4.80.

MÜLLER, Wolfgang-MAASCH, Hans: *Gruppen in Bewegung.* Sechs Berichte aus der Praxis. München: Juventa Verlag 1962. 103 S. brosch. DM 6.80.

NAMORA, Fernando: *Sonntagnachmittag.* Roman. Einsiedeln: Benziger 1962. 184 S. Lw. DM 13.60.

NELL-BREUNING, Oswald v.-MÜLLER, J. Heinz: *Vom Geld und vom Kapital.* Freiburg: Herder 1962. 157 S. DM 2.40.

NEMETH, László: *Die Revolution der Qualität.* Studien zur Literatur. Stuttgart: Steingrüben-Verlag 1962. 350 S. Lw. DM 22.–.

*Newman at St. Mary's.* A Selection of the Parochial and Plain Sermons. Edited with an introduction by Lawrence F. BARMANN. Westminster, Maryland: Newman Press 1962. XXVIII, 211 S. Lw. $ 4.50.

NITSCHE, Roland: *Mehr als Soll und Haben.* „Mater et Magistra" in marktwirtschaftlicher Sicht. Freiburg: Herder 1962. 235 S. Lw. DM 12.50.

NOVE, Alec: *Die sowjetische Wirtschaft.* Wiesbaden: Rheinische Verlags-Anstalt 1962. 376 S. Lw. DM 24.–.

PALANQUE, Jean-Rémy et CHELINI, Jean: *Petite Histoire des grands Conciles.* Bruges: Declée de Brouwer 1962. 308 S. 150 FB.

PFANNKUCH-WACHTEL, Hella: *Ein Dorf und seine Jugend.* Aus der Arbeit mit einer Jugendgruppe. München: Juventa Verlag 1962. 71 S. br. DM 4.80.

PFLIEGLER, Michael: *Pastoraltheologie.* Freiburg: Herder 1962. XXIII, 424 S. Lw. DM 36.–.

*Psychopathologie der Sexualität.* Bearbeitet von H. GIESE in Verbindung mit V. E. von GEBSATTEL. Stuttgart: Ferd. Enke 1962. XLIII, 627 S. Lw. DM 63.–.

RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie.* Bd. 5: Neuere Schriften. Einsiedeln: Benziger 1962. 576 S. Lw. DM 24.80.

*Randzonen menschlichen Verhaltens.* Beiträge zur Psychiatrie und Neurologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Bürger-Prinz, Hamburg. Stuttgart: Ferd. Enke 1962. 262 S. Lw. DM 43.–.

RAVIER, P. A.: *Franz von Sales.* Biographie. Abbildungen von René Perrin, Bilderläuterungen von Roger Devos. Geleitwort für die deutsche Ausgabe von Yves Congar. Heidelberg: F. H. Kerle 1963. 123 S. Lw. DM 28.50.

ROEMER, Thomas: *Kirche – Auftrag und Werden.* Ein Werkbuch über die Kirche. München: J. Pfeiffer 1962. 151 S. DM 5.40.

RÖSSNER, Lutz: *Jugend in der Offenen Tür.* Zwischen Chaos und Verartigung. München: Juventa Verlag 1962. 120 S. br. DM 7.80.

ROHRBACH, Peter-Thomas: *Der schwere Weg des Father Paul.* Erlebnisse eines Großstadtseelsorgers. Aschaffenburg: Paul Pattloch 1962. 339 S. Lw. DM 16.80.

RONDET, Henri: *Vatican I.* Le Concile de Pie IX: La préparation – Les méthodes de travail – Les schémas restés en suspens. Paris: P. Lethielleux 1962. 219 S. 9.60 NF.

ROST, Hans: *Erinnerungen aus dem Leben eines beinahe glücklichen Menschen.* Westheim bei Augsburg 1962. 151 S. br. DM 6.–.

SALE, Marino Omodeo: *Buddhismus.* Lehre und Geschichte. Olten, Freiburg: Walter-Verlag 1962. 223 S. Lw. DM 16.80.

SAUER, Karl Adolf: *Stundenglas und Flügel.* Gedichte aus dreißig Jahren. Ravensburg: Oberschwäb. Verlags-Anstalt 1962. 123 S. kart. DM 9.80.

SCHADE, Herbert: *Dämonen und Monstren.* Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters. Regensburg: Friedrich Pustet 1962. 152 S. Lw. DM 13.80.

SCHAMONI, Wilhelm: *Menschen aus der Kraft Gottes.* Eine Sammlung von Porträts Seliger und Ehrwürdiger der Kirche. Vom Ende des Mittelalters bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts. Geleitwort von Walter Nigg. Wiesbaden: Credo-Verlag 1962. 184 S. Lw. DM 14.80.

SCHNEIDER, Wolf: *Hat jeder eine Chance?* Neuenbürg/Württ.: Osang Verlag 1962. 96 S.

SEIFERT, Friedrich: *Seele und Bewußtsein.* Betrachtungen zum Problem der psychischen Realität. München: Ernst Reinhardt 1962. 305 S. Lw. DM 21.–.

SIEWERTH, Gustav: *Philosophie der Sprache.* Einsiedeln: Johannes-Verlag 1962. 159 S. Lw. DM 19.80.

SÖHNGEN, Gottlieb: *Analogie und Metapher.* Kleine Philosophie und Theologie der Sprache. Freiburg/München: Karl Alber 1962. 137 S. Lw. DM 12.80.

Z 62/3569 Dr

28. JAN. 1965
11. MRZ. 1985
15. JUNI 1965
4. März 1968
11. DEZ. 1969
12. APR. 1972
21. MRZ. 1973
8. MAI 1976
13. DEZ. 1978
27. JAN. 1981

10.80